

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



قسم الكتاب والسنة

كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

قواعد التفسير في الدراسات الحديثة المعاصرة تفسير "محمد عابد الجابري" نموذجا - دراسة نظرية تطبيقية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه (علوم) في (الكتاب والسنة)
تخصص الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الرحمن معاشي

من إعداد الطالب:

عبد المطلب بن عشورة

لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة العلمية	أعضاء اللجنة
رئيسا	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01	أستاذ	أ/د. مختار نصيرة
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ	أ/د. عبد الرحمن معاشي
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر أ	د/ زبيدة الطيب
عضوا	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01	أستاذ محاضر أ	د/ نادية وزناجي
عضوا	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01	أستاذ محاضر أ	د/ عمر حيدوسي
عضوا	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01	أستاذ محاضر أ	د/ نورة بن حسن

السنة الجامعية: 1440/1441 هـ الموافق لـ 2019/2020 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد
اللطوف الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع وثوابه إلى
من رحل عن إيماننا ولم ترحل عنه قلوبنا وحفايانا
"والذي الكريم". رحمه الله.

إلى والدي الكريم وفاءً... وبراً... وإحساناً.
وإلى زوجتي وحرمة المصون... كرماً وعرفاناً.
إلى وليي "رؤيم" وميمونة.

إلى من لهم عليّ فضل العلم والتربية، شيوخنا
وأساتذة....

إلى إخوتي الفضلاء:

عبد السلام، وعبد المؤمن، وعبد الإله، وحفصة.

إلى كل أفراد أسرتي وأصهاري

إلى كل من أحببتهم في الله

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

أشكر الله تعالى أولاً على ما أسبغ من نعم، وتفضل
من كرم، وعلى ما وفق وقدر، وأعان ويسر، وهدى
وبصر، وعلى ما بلغ به هذا البحث المتواضع.

ثم أتتني بخالص شكري، وكبير تقديري لـ

"الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن معاشي"،

والذي سهر على متابعة هذا البحث والعمل، وتفضل
عليّ بملاحظاته القيّمة، وتوجيهاته العلمية، فجزاه الله
عليّ خير الجزاء.

كما أتوجه بشكري وديانتي لجميع أساتعتي، ومن
أعانني -تعلمًا وتعليمًا- على إنجاز هذا البحث،
وأخصّ بالذكر شيخنا المقرب الأستاذ الدكتور:
بوبكر كافي -حفظه الله تعالى،

ممثلًا إلى الجميع بقول الشاعر:

إذا أفاضت إنسان بفايدة من العلم فأدمن شكره أبدا
وقل فلان جزاه الله عليّ صالحة أفادنيها وألق الكبر والحصدا

والله أسأل التوفيق والإخلاص والسداد والقبول.

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، أحمدُه ربي حمداً يليق بجلاله وكمالهِ، وأصليّ وأسلم على الحبيب المصطفى، والمختار المرتضى، وعلى زوجته وصحبه وآله، وبعد:

الموضوع وأهميته:

لا شك أنّ تطلّب تفسير القرآن الكريم، واستدعائه موقوف على ما يوضع من القواعد والأصول، مما يتخذهُ المفسّر طريقاً موصّلاً إلى تحقيق عددٍ من العلوم والمعارف، واستنباط جملةٍ من الهدايات والمقاصد القرآنية بوجهٍ أصحّ وأكمل، فأكسب تكرارها من قِبَلِ المفسّرين والإشارة إليها، وتصدير مقدّماتهم بمضامينها والدلالة عليها أهميّةً واضحة المعالم في بناء مناهج تناول النص القرآني تفسيراً وتأويلاً، شرحاً وبياناً، فكأنّ هذه القواعد أو الأصول المُتوصّلُ بها إلى فهم النص القرآني مما يضبط به المفسّرون عقولهم تجاه القرآن وآياته، ويعصمون فهمهم من ضروب التأويل الفاسد، أو ما يؤدي إليه، وسواء تجلّت هذه القواعد على سبيل الانفراد لكل واحد منهم، أم تعلّق بها جمع من المفسّرين قديماً أو حديثاً، فإنّها تكشف عن غاية إعمالها، ومقصد صاحبها.

من هنا يمكننا أن ندرك -بهذا الملمح- ما لموضوع (قواعد التفسير وأصوله) من أهمية تستدعي البحث فيه، وتتطلّب النظر في تفاسير القرآن الكريم وكتب علوم القرآن، ما بقِيَ القرآن في الكون، وذاعت تفاسيره في العالم الإسلامي وغيره، واختلفت الأفهام في بيان مراد الشارع منه.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من كونها تؤصّل لما يُسمّى بـ (قواعد التفسير الحديثة)، مبيّنة أهميتها وضوابطها وأثرها في التفسير، وتكشف عن بعض جهود المفكرين في توظيفها وتطبيقها توصلاً إلى فهم القرآن... فكان الواجب استقراءها وتتبعها على وجه يحسن به الوقوف على كنهها، وكشف مضامينها، وبيان أطرافها أو انحصارها، ومن ثم الحكم عليها صحة أو بطلانها، تقداً وتقييماً، فمتى وُقِفَ على هذه القواعد؛ والتي هي بمثابة الآلة للفهم والتّصور والكشف عن المعاني؛ كان يسيراً علينا تقييم التفاسير أو تقويمها.

هذا وإن كان مثل هذه الموضوعات مما لا تفي به رسالة علمية واحدة؛ إلا أنني من هذا المنطلق ارتأيت البحث في موضوع (قواعد التفسير وأصوله)، وآثرت الاختصار على جانب أو مدرسة، أو اتجاه معيّن في العصر الحديث، وارتأيت المساهمة فيه بعنوان:

"قواعد التفسير في الدراسات الحدائية المعاصرة،

تفسير "محمد عابد الجابري" نموذجاً، -دراسة نظرية تطبيقية-".

إشكالية البحث:

إن الثغرات أكثر المفكرين العرب وغيرهم حول "النص القرآني"، والتفافهم حول موضوعاته كـ "التفسير" و"علوم القرآن"، مما غدا ملمحا بارزا في العصر الحديث، يكشف ما حظيت به الدراسات القرآنية من تطوّر مشهود في الجملة، كما أنّ وُقُف عليه من اختلاف وتنوّع، أو تعدّد في المدراس، أو الاتجاهات والمناهج، فيما بينها، لئن دَل على شيء؛ ليدل على تباين ما يتوصّل به إلى إعطاء فهوم جديدة للقرآن الكريم وتفسيره مما مردّه إلى قواعد وأصول هذا العلم من جهة. ومن جهة أخرى، يدفعنا في الوقت نفسه إلى أن نستشكل كنه هذه (القواعد) ونبحث ماهيتها، خاصة إذا علمنا أن مردّها إلى الاجتهاد والعقل، وإن كانت من النصّ القرآني وعائدة إليه لفهمه وتفسيره أيضا.

كما أن كثيرا من هذه الدراسات مما أشير إليه، جعلت الوصول إلى فهوم جديدة ومعاصرة للنص القرآني، مرهونا بتحديد هذه القواعد واستبدالها بما يحقق الغرض المقصود في تجديد فهم النصّ القرآني؛ خاصة إذا جعلنا الموضوع متعلقا بواقع الأمة من حيث ارتباطه بالقرآن الكريم، وتلبّسه بمختلف مظاهر الحياة العملية والعلمية، ويزداد الأمر إشكالا إذا علمنا قدر تأثير الواقع الحدائتي المعاصر في مثل هذه الدراسات؛ والتي طالما كان موضوعها القرآن وتفسيره وعلومه.

وعليه فإن الإشكال العام الذي تنطلق منه هذه الدراسة يتمثل في استكناه:

ما هي "القواعد التفسيرية التي بنيت عليها كثير من التفسيرات الحداثية المعاصرة"، مما هو منشور لدى أصحاب الاتجاه الحداثي المعاصر؟، وفي تفسير "محمد عابد الجابري" بوجه أخصّ كنموذج لهذه الدراسات؟.

كما أن عموم هذا الاشكال تنفرع عنه أسئلة عديدة، توضح لنا موضوع هذه الدراسة، ومن ذلك -مثلا- ماهية (قواعد التفسير) من حيث التوقيف أو التوفيق (الاجتهاد)؟، وإلى أي مدى يكون إحداث قواعد تفسير جديدة معتبرا في مثل هذه الدراسات للتوصل إلى فهم واقعي جديد ومعاصر؟، وما هي ضوابط الاجتهاد فيها؟ وحدود قبولها؟ والعوامل المتحكمة في إنشائها، والمساعدة على إعمالها - تنظيرا وتطبيقا-، كالنص وطبيعته؟ أم الواقع المنزّل عليه النص؟ أو غيرهما مما يتعلق بآليات الفهم، أو غير ذلك من المتغيرات والمؤثرات؟ وإذا اعتبرنا أن "تفسير محمد عابد الجابري" أحد هذه الدراسات المعاصرة فكيف حاول من خلالها وضع قواعد مستجدة، ابتغاء فهوم معاصرة لم تكتف بتفسير جديد وحسب؛ بل بتصوّر كلي لمثل هذه القواعد والأصول؟ وهل تطبيق هذه القواعد يستقيم وقصد الشارع، أو يعتبر وواقع الإنسان ومجتمعه وأمته؟.

فهذا ما أردت -محاولا وجاهدا- الإجابة عنه من خلال هذا البحث، مستعينا بالله وحوله وقوته.

أسباب اختيار الموضوع:

ومما رجح لديّ البحث في الموضوع، ودفعني إلى اختياره من الأسباب يمكن تلخيصه فيما يلي:

1/ محاولة تخلص القراء وتفسيره مما علق به من الفهوم والتفسيرات الخاطئة في كثير من الكتابات والدراسات الحديثة والمعاصرة بقصد أو بغير قصد؛ خدمة للقراء الكريم، ونصيحة له، وابتغاء للأجر عند الله تعالى، فما كان من جنس هذا العمل وما شابهه كان من أجلّ القربات عند الله.

2/ كان من ملاحظاتي على كثير من الدراسات في الموضوع خلال بحثي في (الماجستير) والموسوم

ب (معالم التفسير المعاصر عند محمد عابد الجابري)، أن رأيت أن مشكلة هذه الدراسات مضمنة في المنهج أو الاتجاه، وما تنطلق منه، أو انبت عليه من الفهوم أو القواعد، فدفعني الأمر إلى البحث عن هذه القواعد؛ محاولا صياغتها وجمعها، وقد بُتت في كثير من هذه الدراسات، والتي كانت أشبه بمحل إجماع لدى كثير من المعاصرين خاصة بعد استقراءها وتبوعها في مظانها.

3/ ردّ كثير من التطورات العلمية، وأسباب التخلف العلمي والحضاري، خاصة لدى المثقفين إلى القصور العلمي والعجز الفكري، بسبب ارتباط المتقدمين من المفسرين بهذه الأصول والقواعد، بشكل مؤثر في اللحاق بالركب الحضاري في شتى مناحي الحياة، وجعله مرهونا بإعادة بناء وصياغة هذه القواعد، وبالتالي هذه المناهج، ومن ثمّ وجب لهذه الفهوم أن يتناسب وحياة الناس.

4/ الوقوف على كثير من الكتابات الفكرية الحديثة والمعاصرة ترى أن التعامل مع النص القرآني لا يلزم منه التقيّد بهذه القواعد، وأن هذا الإلزام لا يعدّ إلا تضييقا لمجالات التعامل مع القرآن فهما واستنباطا، وإحجاما لأيّ عقل يتوجه به تجاه القرآن، وعليه فأثر هذه القواعد ظاهر في نتائجها ومآلاتها، فالأمر موكول إلى عوامل أخرى يمكن أن تكون بدلا عن هذه القواعد والشروط والضوابط؛ فلا إلزام لأيّ كان من البشر ولأيّ قاعدة أو ضابط أو شرط.

5/ مما زادني تشجيعا وإقبالا على البحث في هذا الموضوع بنحو أدقّ وأعمق، وبجهد أكبر، الدلالة عليه من قبل بعض الأساتذة الأفاضل، وأذكر منهم ثلاثة: أولا: الأستاذ الدكتور/ بوبكر كافي، إذ كانت لي معه جلسات متكررة، حول تفسير الجابري، ومن نحا نحوه من المفكرين، ممن خاض غمار الحركة التفسيرية في هذا العصر، وحاولوا تجديدها موضوعا ومنهجيا،... فأشار إليّ بمزيد الدراسة والبحث في القواعد والأصول التي بنى عليها "الجابري"، وأمثاله تفاسيرهم، أو فهومهم حول النص القرآني، فازددت بحثا، وعقدت العزم على مواصلة البحث بشكل أكبر وأعمق.

ثانيا: فضيلة الأستاذين؛ الدكتور/ رمضان يخلف، والدكتور/ مرزوق العمري؛ وقد كانا ممن تشرفت

بمناقشتها لأطروحتي في (المجستير)، ومما قد أوصياني به بعد المناقشة، أن موضوع (التفسير لدى محمد عابد الجابري)، لا زال البحث فيه بكرا، مما يمكن الطالب بدراسة أكمل وأشمل للموضوع، تكون حول (القواعد التي اعتمدها الجابري في تفسيره: التفسير الواضح/ فهم القرآن الكريم).

6/ تكررت مشاهداتي لكثير من مظاهر التمرد الفكري والعلمي من الاتجاهات الحديثة الناظرة في النص الديني عموما، وفي النص الديني الإسلامي (الكتاب والسنة) خصوصا، وقوة خوض منتحلي هذه الاتجاهات في موضوعاتها، تأليفا وتدريسا، إشارة وعبارة، تصريحاً وتلميحاً، إعلاماً ومشاركات...، كل هذا الاندفاع القوي من هذه التيارات والاتجاهات والمذاهب والأفكار والذي يزداد توسعا منقطع النظير، يرادفه -أيضا- وفي الوقت نفسه، إقبال محتشم، وركود معتزم من الباحثين والطلبة، ومنهم المتخصصين في علوم الوحيين "الكتاب والسنة"، مكتفين برّد هذه الموضوعات، والحكم ببطالانها، لأسباب غير موضوعية، أهمها الركون إلى الضعف العلمي، وتغليب خطاب العاطفة على خطاب العلم والعقل، والتغافل عن سنن التدافع وحفظ العلوم، لقوله تعالى:

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: 18].

فكل هذا وما سبق كان من أهم أسباب البحث في الموضوع.

أهداف البحث:

وإني بهذا البحث أحاول تحقيق جملة من الأهداف العلمية، من أهمها:

1/ الوقوف على أحدث هذه القواعد التفسيرية، وأبرزها في التعامل مع النص القرآني، والتعامل معها بشكل يتوافق وقداسة القرآن، ويتلاءم وواقع المجتمع والأمة.

2/ بيان مظاهر وصور تأثير الخطاب الحدائثي المعاصر على مناهج البحث في التفسير وعلومه، فإلبحث في هذه العلاقة وتأثيراتها كفيلا يكشف هذه القواعد وتمحيصها عمليا وعلميا.

3/ التعريف بأهم أعلام هذه الدراسات الحداثية الساعين إلى استحداث قواعد تفسير جديدة، والتعرض لأهم دوافع التحديث لديهم، وأصولهم ومراجعهم الفكرية والعلمية وغيرها، وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم.

4/ بيان جوانب الصحة والبطلان في توظيف هذه القواعد واعتمادها، وما يستثمر منها لعطاءات جديدة للقرآن وفهمه أو يستبعد عنه.

5/ إعطاء جملة من التصورات لكيفية توظيف هذه القواعد وتطبيقاتها على القرآن الكريم، وهذا من خلال اتخاذي لتفسير (محمد عابد الجابري) نموذجاً علمياً كان محل توظيف مباشر لمثل هذه القواعد، وفي هذا تمكين الدارسين من محاكمة هؤلاء الأعلام إلى ما وضعوه لأنفسهم منطلقاً لدراساتهم وبحوثهم المتنوعة تجاه القرآن الكريم وفهم نصوصه.

الدراسات السابقة:

يجدر التنبيه قبل عرض الدراسات السابقة في الموضوع إلى أنه لا يقصد منها "قواعد التفسير" على النحو السلفي التقليدي، ولعل آخر هذه الدراسات وأجلها والتي جمعت هذه القواعد ثم تناولتها بالدراسة والتطبيق ما فعله "خالد بن عثمان السبت" في كتابه الموسوم بـ: (قواعد التفسير - جمعاً ودراسة-)، وهي جيدة في بابها؛ جامعة بين التنظير والتطبيق، غير أنها موضوعها كان منصباً حول ما وضعه القدامى من سلف هذه الأمة، من القواعد والأصول، وقد استفدت منها في بيان القاعدة وتطبيقها لدى المتقدمين، والوقوف على مظاهرها في التراث التفسيري.

غير أن المقصود بالدراسات السابقة -هنا- ما كان محددًا بموضوع الدراسة ومجالها، وتخصصها، ومتعلقاً بـ: (الدراسات الحداثية المعاصرة) عموماً، وبتفسير "محمد عابد الجابري" تحديداً، إذ الموضوع مما اتسم بالجدّة والابتكار.

وفي حدود اطلاعي فهناك دراسات حديثة ومعاصرة عاجلت بعض جوانب الموضوع، ومن أهمها:

أولاً: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائى المعاصر، للباحث الدكتور: "مرزوق العمري"، وأصلها دراسة أكاديمية قدمت لنيل دكتوراه علوم في العقيدة والفلسفة، وقد أبدع في فضح ونقض التاريخية وأقطابها ومشاريعها، فرغم أنها جزئية في الخطاب الحدائى المعاصر، وأهم مرتكزاته، إلا أن الباحث استصغرها بالبحث والنقد، فيستحيل تجاوزها والاستعانة بها في نقد هذه الدراسات وتحليلها، خاصة وقد خلص إلى تهافت التاريخية، ولا أحسب الكتاب مرجعا بل مصدرا لا بدّ من التقديم به في نقد كل الدراسات الحدائية حول النص الديني...

وعلى اعتبار أن كثيرا من قواعد التفسير في الخطاب الحدائى إنما انبتت على تاريخية النص الديني لدى أصحابها، فقد استعنت بهذه الرسالة في تفكيك كل ما يرجع به الخطاب الحدائى المعاصر إلى "التاريخية في النص الديني القراءى أو يؤدي إليها"، فاستفدت منها في المنهج والرؤية الفكرية للجابري وأمثاله، وبيان أسس تفكيرهم الفلسفي ومناهجهم، والدراسات الحدائية بصفة عامة، أما في تفسير الجابري ذاته فلا، لأن المؤلف أَلّف رسالته قبل أن يضع الجابري تفسيره أو بعد طبعه ولكن دون وصول المؤلف إليه، ولأن "النص الديني القراءى" عند "الجابري"، كان من المسكوت عنه والمتأخر في خطابه، فكل اهتماماته كانت بنقد العقل العربي الأخلاقى والسياسى...، فالدراسات حول الجابري قليلة لتأخر الجابري في إخراج كتابه على خلاف "أركون ونصر حامد"... فقد ظهرا في بداية مشاريعهما.

ثانيا: رد افتراءات "الجابري"، وهي رسالة للمفكر الأستاذ الدكتور: "محمد عمارة"، والرسالة على إيجازها واختصارها، إلا أنها كشف لأبرز محطات الخلل الفكرى في تناول "الجابري" للنص القراءى والتراثى الإسلامى بالدرس والتفسير، فاستفدت منها في تحليل آراء الجابري ونقدها، والرد عليها، ولا يخفى تضلّع صاحب الرسالة وتحكمه في ناصية مثل هذه الاتجاهات ومحكمة أصحابها.

ثالثا: "الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القراءان الكرى للدكتور محمد عابد الجابري"، للدكتورين: "عبد السلام البكارى والصدىق بوعلام"، عمد فيها الباحثان إلى استقراء ما

اعتمده "الجابري" كمنطلق له في تفسير النص الديني القرآني، مما أدلى به في كتابه "المدخل"، ومما تأصل عبر نتاج البحوث والدراسات الاستشراقية للقرءان الكريم، فالدراسة جيدة في بابها، استعنت بها في نقد "الجابري" وبيان مواقفه، إلا أنها لم تتطرق إلى مواقفه في "تفسيره" على وجه الخصوص.

رابعاً: "القراءات الجديدة للقرءان الكريم - قراءة محمد عابد الجابري"، للباحث الدكتور المغربي: "محمد كنفودي".

خامساً: "القراءات المعاصرة للقرءان الكريم - مساءلة نقدية لمشروع الجابري". للباحث الدكتور: محمد الناسك.

وكلّ من الدراستين من أجمع وأوعى ما تقدّم به النقد لمشروع "الجابري" التفسيري تحديداً، ونقضه إجمالاً وتفصيلاً، فقد جمعا صاحباً الدراسة بشكل موسع بين التحليل والنقد، وبشكل أكبر بين التنظير والتطبيق، وإن كنت علّقت البحث في رسالتي على "تتبع قواعد التفسير عند الجابري"، فإنّ ما قام به الباحثان هو الأمر نفسه، ولكن اختلفت زوايا وآليات التطرق إليه، فاستفدت منهما في الباب الأخير المتعلق بتطبيقات الجابري لقواعد التفسير في الخطاب الحدائثي، ولعلّ مرد استيعابهما ودقه تحليلها للنتائج الفكرية الجابري، كونهما مغربيين طال اشتغالهما بهذا الموضوع، فهما قريباً عهد بالجابري، وبيئته العلمية والفكرية، وعلى اطلاع بهذا النوع من الخطاب في المغرب.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام، -إنصافاً وأمانة- أنني لم أطلع على الرسالتين الأخيرتين إلا بعد سنتين من قبول مشروع بحثي في الجامعة التي أنتمي إليها، فقد سجلت في الموسم الجامعي 2015/2016م، ولم أقف على الدراستين إلا في ديسمبر 2018م، حينما زرت بلاد المغرب في تريض علمي قصير المدى.

سادساً: دراستان للدكتور خالد كبير علال، الأولى بعنوان "الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري" -دراسة نقدية تحليلية-، والثانية بعنوان: "أباطيل وخرافات حول القرءان الكريم، والنبى محمد ﷺ، -دحض أباطيل محمد عابد

الجابري، وخرافات هشام جعيط حول القرآن ونبي الإسلام"، بذل فيهما المؤلف جهدا علميا وفكريا بالغاً، وتحليلاً نقدياً عالياً، وقد جاء في الدراستين على ما تضمنته مشاريع "الجابري" الفكرية، -والتي منها كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" بالنقد والنقض، مبينا تهاافت هذه الدراسات، وخطورتها على الفكر العربي والإسلامي، غير أنّ الجهد كان موجهاً إلى "المدخل" بقوة، فاستفدت منهما في نقد وتحليل كثير مما بنى عليه "الجابري" كتابه "المدخل"، دون تفسيره "فهم القرآن الحكيم"، ولعل المؤلف لم يتطرق إلى هذا الأخير لتأخر طباعته وتداوله، ولكون "المدخل" لا يزال بكرة من حيث تناول "الجابري" للنص الديني القرآني.

وبناء على ما سبق وذكر فما جاءت هذه الدراسة إلا لتبحث جانبا واحداً، تمثل في تتبع ما استحدثه أصحاب الخطاب الحديث المعاصر ووضعوه من القواعد والأسس لتفسير النص القرآني، مما خالف قواعد المتقدمين، أو نبذ أصولهم، فاختلفت بالضرورة فهوم هؤلاء عن أولئك، فتحاول هذه الدراسة استقراء هذه القواعد، ومن ثم استخراجها، وترتيبها، ومحاولة صياغتها، وهذا على مستوى التنظير والتأصيل، ثم على مستوى التوظيف لها والتطبيق العملي، فهي استكمال للدراسات النقدية لفكر الجابري وآرائه في تفسير النص الديني الإسلامي.

صعوبات البحث:

كان أهم ما اعترض مسيرة بحثي من الصعوبات -فعلا- أمران:

أولهما: ما أجده من صعوبة التحليل لأفكار وآراء كثير من المفكرين، نتيجة حبكهم وصياغتهم، وبنائهم لموضوعات على نحو لا يمكن معه فهم المراد منه، إلا باستقصاء آثار أصحابها، والاستقراء المتكرر لأفكارهم، فقد يتطلب الوقوف على فكرة واحدة لدى "الجابري"، أو "جمال البنا"، أو غيرهما، جهداً فكرياً يخاطب العقل في أوج قدرته على التعامل مع الفكر البشري، وفي حاجة ماسة إلى ضروب الترسّل في القراءة، إضافة إلى متابعة أعمال هؤلاء عبر مراحل زمنية طويلة، لأن طول الزمن -في رأيي- مثلما استدعي في بناء أي فكرة، أو تقديم أي رأي، فإنه مطلوب وكفيل في

تحليل ونقد ونقض، وبالجملة (في فهم) وحل المشكلات العلمية، قديما وحديثا.

ثانيا: على قدر مطالعاتي المتواضعة لأصحاب المشاريع الفكرية والحداثية لازلت أعاني من ضعف معتبر في حذق أكثر المناهج المعاصرة المعتمدة لديهم، وعلى رأسها ما تعلق باللسانيات اللغوية في دراسة النصوص، وتحليلها، كالتحليل الألسني والسميائي... الخ، لعدم توفر عامل "الزمن" وقصره في دراستها، ولعل هذا ما سأشد الأمر وأعزم عليه بحول الله وقوته بعد هذا البحث.

منهج البحث:

وفي تناول بحثي قمت بتوظيف ثلاثة مناهج، جامعا بينها على نحو متكامل:

أولها: "المنهج الاستقرائي" وقد اعتمدته في تتبع آراء الجابري وغيره من المفكرين، واستقصاء تطبيقاتها، وكذلك في تتبع القواعد الحداثية لتفسير النص الديني وتطبيقاتها أيضا.

ثانيها: "المنهج التحليلي النقدي"، وكان غير منفك عن أي فكرة تم استقراؤها لدى الجابري وغيره، فاعتمدته في كل مباحث الرسالة وأبوابها.

ثالثا: المنهج الوصفي"، وقد اعتمدته -أحيانا- لمناسبة طبيعة بعض المباحث والأفكار، كالتطرق إلى حياة الجابري، وتتبع مساراته الشخصية والعلمية والسياسية، وذكر آثاره ونتاجه.

خطة البحث:

وقد حاولت أن ينتظم البحث وفق خطة محكمة، فقدمت بمقدمة، ثم قسمت البحث إلى أربعة أبواب، وكل باب تضمن فصولا، وكل فصل إلى مباحث، وكل مبحث إلى مطالب، والمطلب إلى فروع، ثم ختمت البحث بخاتمة.

وقد فصلت البحث على النحو الآتي:

مهدت في "الباب الأول"، بمفاهيم حول قواعد التفسير في الدراسات الحداثيّة المعاصرة،

وخصصت الفصل الأول منه لبيان مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين وإشكالاته، وعمدت في المبحث الثاني منه إلى أهمية "قواعد التفسير" لدى المتقدمين، ومظاهر عنايتهم بها، وجعلت الفصل الثاني من هذا الباب لبيان مفهوم الدراسات الحدائرية المعاصرة، فكان المبحث الأول، لمفهوم الحدائرية ونشأتها، وأردفت في المبحث الثاني بالدراسات الحدائرية المعاصرة حول النص الديني الإسلامي (المفهوم، المميزات، مراحل التطور).

وأما "الباب الثاني" من البحث فكان مخصصا للنص الديني وقواعد تفسيره في الدراسات الحدائرية المعاصرة، فقدمت في الفصل الأول منه ببيان موقف الدراسات الحدائرية من النص الديني، أولا من الوحي، وإشكالاته، ومرتكزات القول بتاريخيته، وكيفيات وقوعه، وأقسامه لدى الدراسات الحدائرية المعاصرة، عرضت كل هذا في مبحثين في هذا الفصل.

وأما الفصل الثاني من الباب الثاني فكان لبيان الوحي (النبوي)، أي "السنة" وإشكالاته في الدراسات الحدائرية المعاصرة، عرضت كل ذلك في مبحثين، مركزا على مرتكزات نفي وحية السنة وإشكالاتها لدى الخطاب الحدائري المعاصر.

وأما الفصل الثالث من الباب الثاني، فخصصته للحديث عن التراث التفسيري باعتباره نصا دينيا متعلقا بما حول الوحي، مبينا بمفهوم التراث في الخطاب الحدائري المعاصر عموما، وعند أهم قاماته وأقطابه الفكرية، بوجه أخص، كمفهومه عند "نصر حامد أبو زيد"، "حسن حنفي"، و"محمد عابد الجابري"، مشيرا إلى أهم مشكلاته وموقف هذه الدراسات منه، ومركزا على ما تعلق بالتراث الديني التفسيري منه على وجه الخصوص، وختمت ببيان موقف الدراسات الحدائرية وأصحابها من "علوم القرآن، وقواعد التفسير"، كل ذلك جاء مفصلا في مبحثين من هذا الفصل.

وأما "الباب الثالث"، فكان مخصصا لتطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحدائري المعاصر، جاء الفصل الأول منه لتطبيقات قواعد التفسير بالمأثور، من التفسير بالقرآن والسنة، وبأقوال الصحابة والتابعين، وبخبر الآحاد، والتفسير المختلف فيه بين الصحابة، وقواعد السلف، كل هذا

في المبحث الأول منه، كما خصصت المبحث الثاني منه لقواعد الخطاب الحدائي في تفسير الغيبات، فحررت فيه ما يتعلق بصفات الله تعالى، وطرق تحصيلها، ووقوعها بالنظر أم بالعقل؟، وبيان تفسير وتعامل الدراسات الحدائية مع قضايا الغيبات، أما المبحث الثالث، فجعلته لبيان قواعد الخطاب الحدائي في ما يتعلق بجمع القراء وتدوينه وترتيبه ومناسباته وناسخه ومنسوخه، ومكيه ومدنيه، وأما رابع مباحث هذا الفصل فجعلته لبيان قواعد التعامل مع القصص القرائي في الخطاب الحدائي المعاصر، وبيان قواعد أسباب النزول في الخطاب الحدائي المعاصر أيضا.

وأما الفصل الثاني من الباب الثالث، فكان لبيان تطبيقات قواعد التفسير بالرأي في الخطاب الحدائي المعاصر، والمبحث الأول منه لما يتعلق بالقواعد اللغوية في الخطاب الحدائي المعاصر، وفي الثاني عرض قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية في الخطاب الحدائي المعاصر كذلك.

وأما "الباب الرابع" فكان مخصصا لتطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر من خلال تفسيره، وقد قسمته إلى ثلاث فصول، عرضت في الأول منه حياة "الجابري" ومعلمها العلمية والعملية والفكرية، مشيرا إلى التعريف به مولدا واسما ونشأة، ثم مردفا بتعلمه وتكوينه وتدرسه، ونشاطه السياسي والصحفي، وبيان مذهبه العقدي، واتجاهه الفكري، في المبحث الأول من هذا الفصل الأول، وكان المبحث الثاني من هذا الفصل للوقوف على آثار الجابري ومشاريعه الفكرية، مبينا أهم ما تمتاز به، وما انتقد عليها، وأهم ما ناله الجابري من الجوائز، ثم ذكرت تقاعده ووفاته، وذيلت بإيجاز التعريف بمؤسسة "محمد عابد الجابري" للفكر والثقافة، ثم الحديث عن تحوّل "الجابري" من النصّ التراثي إلى النصّ الديني عموما والقرائي بوجه أخص، معرّفا بكتايبه "المدخل"، وتفسيره "التفسير الواضح- فهم القراء الحكيم"، وعلاقة الكتابين بمشاريع الجابري الفكرية، وبأحداث الواقع ومقتضيات العصر.

وأما الفصل الثاني من الباب الرابع، فجعلته لتتبع تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور عند "الجابري"، فعرضت في المبحث الأول منه ما تعلق بقواعد التفسير بالقراء والسنة والسياق، آثار

الصحابة، ومعهود العرب، وجعلت المبحث الثاني لتتبع تطبيقات قواعد تفسير الغيبيات والمعجزات، على اعتبار انتمائها إلى النقل والمأثور، وكان المبحث الثالث لتطبيقات قواعد الخطاب الحدائثي في جمع القرآن وترتيبه وأسباب نزوله وناسخه ومنسوخه والإسرائيليات، والقصاص القرآني.

وأما الفصل الثالث من الباب الرابع فخصصته لتطبيقات قواعد التفسير بالرأي لدى "الجابري"، مقسماً على ثلاث مباحث، الأول منها لتتبع تطبيقات التفسير بالقواعد اللغوية، والثاني منها تتبعت فيه تطبيقات قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية، وختمت بالمبحث الثالث، وقد جعلته لتتبع ثلاث موضوعات مشكلة في تفسير ومؤلفات "الجابري"، من نفي أمية الرسول، والتفسير المادي للأمة الوسط، ومسألة غرق فرعون، ثم فهم القرآن وضوابطه.

وفي الأخير ذيلت بعرض موجز لقواعد التفسير في الخطاب الحدائثي المعاصر، وخاتمة بينت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج هذا البحث، وتوصياته.

منهجية كتابة البحث:

ولعرض البحث ومادته على نسق واحد، آثرت أن التزم بما يلي:

1- ضبطت الآيات القرآنية على ما يوافق رواية حفص عن عاصم، مع عزوها بأرقامها إلى سورها في متن البحث.

2- أحيانا أستدل بالآية كلّها دون اجتزاء مقطع، مبينا موضع الشاهد، ولكن آتي بالآية وما قبلها وما بعدها لأجل السياق وتمام الحجة، واكتمال المعنى واتساقه، وسبب هذا الصنيع ما أجده من بناء بعض الآراء الحدائثية على ما يقتطع من الآية، فيفيد معنى مجتزأ غير تام.

3- خرجت الأحاديث النبوية وغيرها من الآثار والأخبار بعزوها إلى مصادرها، مع ذكر الكتاب والباب والصفحة، مكتفياً بالصحيحين أو أحدهما إن كان الحديث فيهما، فإن لم يكن

خرجتها بعزوها إلى غير الصحيحين من مصادرها، متبعا بآراء العلماء والنقاد فيها صحة وضعفا.

4- أحيانا أذكر الحديث، مرتبطا بسبب وروده وقصته، لعله ولإجراء معين في البحث،

كتجنب ذهاب المعنى واحتفاظا بسياقه، واستجلاء لوجه الاستدلال به.

5- اعتمدت نظام الاختصارات تجنبا للطول الشكلي على النحو الآتي: (تق = تقديم، وتح = تحقيق، وط = طبعة، وتر = ترجمة، وتب = تعريب، وتخ = تخريج، وعنا = عناية، وإع = إعداد، ومر = مراجعة، وتع = تعليق، وإش = إشراف، وترق = ترقيم، وإخ = إخراج، وضب = ضبط، وش = شرح، وتص = تصحيح، و(د، ط) = دون ذكر الطبعة، و(د، ت) = دون تاريخ النشر، و(د، ن) = دون مكان النشر، و(د، د): دون دار النشر).

6- ترجمت لبعض الأعلام والباحثين والمفكرين، المحتاج إلى ترجمتهم، مع التنبيه على نقل الترجمة من المصادر المكتوبة أولا، فإن تعذر فالمصادر الإلكترونية خاصة، إن كان لهذا العلم أو ذاك موقعه الشخصي، قد ترجم فيه لنفسه، أو بعض المواقع الإلكترونية ذات الاهتمام الفكري بأعماله.

7- التزمت في الإحالة على المصادر والمراجع بذكر المؤلف أولا، ثم المؤلف ثانيا، مردفا ببيانات النشر كاملة عند ذكر المصدر والمرجع لأول مرة، ثم أكتفي بالمؤلف والمؤلف في غيرها.

8- قمت بشرح ما استُغلق من الاصطلاحات والألفاظ والأفكار والعبارات، مستعينا بكتب الشروح والقواميس ومضآن هذه المصطلحات قدر المستطاع.

9- عند الاستشهاد بنصوص المفكرين والدارسين، حاولت الاختصار -جهدى- مع المحافظة على مضمون الفكرة ومراد صاحبها ولكن -غالبا- ما أجد الاختصار أو التلخيص يخل بالفكرة، ليس عجزا عن إعمال آلية الاقتباس من اختصار أو تلخيص، أو تصرف في النص لفظا، أو إحالة، أو غيرها...، ولعل السبب في ذلك ما للحداثيين وأمثالهم من قدرة في بناء النصوص الفكرية وحسن حبكها، وتقديمها وبسطها، لاهتمامهم بالمعنى أكثر من المبنى، فتشيع الفكرة على النص كله، وربما كانت الفكرة واضحة جلية، أمكن متابعتها في بضعة أسطر، ولكن يسهبون الكلام توصلا إلى غاية بناء الفكرة لدى العقول المتلقية لها، مما يسبب ثقلا ملموسا -عادة- في اتصال ومواصلة قراءة هذا اللون من الكتب الفكرية، وعادة ما يكون الاختصار نتيجة استقراء الفكرة في كثير من مؤلفات المفكر الكاتب مع فهم منهجه في الجملة، وإدراك مراده من النص.

10- آثرت التوسع في بعض القضايا والمسائل كمسألة "الوحي القرآني والمحمدي وإمكانه"، لا

لذاتها، ولكن لما ينبني عليها من المسائل والآراء.

وفي الأخير، فهذا البحث وإن بذلت فيه جهدا، فلا أدعي كمالا، ولا أروم شأنا، ولا أعتقد حيازة فضل، فما كان من صواب فمن الله وبتوفيقه وإذنه وحوله وقوته، وما كان من سهو أو نسيان، أو خلل أو خطأ، أو فهم على غير صواب، أو استصواب لما هو خطأ، فتقصير مني، ومن نفسي والشيطان، وأتمثل في هذا المقام بقول "الشاطبي":

أَخِي أَيُّهَا الْمُجْتَازُ نَظْمِي بِبَابِهِ ... يُنَادِي عَلَيْهِ كَاسِدَ السُّوقِ أَجْمَلًا
وَوَظَّنَّ بِهِ خَيْرًا وَسَامِحٌ نَسِيحَهُ ... بِالْأَغْضَاءِ وَالْحُسْنَى وَإِنْ كَانَ هَلْهَلًا
وَسَلَّمَ لِإِحْدَى الْحُسْنِيِّينَ إِصَابَةً ... وَالْأُخْرَى اجْتِهَادًا رَامَ صَوْبًا فَأَمْحَلًا
وَإِنْ كَانَ خَرَقٌ فَادْرِكْهُ بِفَضْلَةٍ ... مِنَ الْحِلْمِ وَلْيُصْلِحْهُ مَنْ جَادَ مَقُولًا

فالله أدعوه مستغفرا، وأرجوه سائلا الاخلاص في القول والعمل، والصدق في النية والفعل،

والتوفيق لما يحبه ويرضاه، والحمد لله رب العالمين.

الباب الأول: (تمهيد): قواعد التفسير في الدراسات الحدائفة المعاصرة

الفصل الأول: (مدخل تمهيدى) قواعد التفسير لدى المتقدمين

(المفهوم- الأهمية- مظاهر العناية بها)

المبحث الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين وإشكالاته.

المطلب الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين.

المطلب الثانى: "قواعد التفسير" وإشكالات المركب الإضافى (اللقب).

المبحث الثانى: أهمية "قواعد التفسير" لدى المتقدمين، ومظاهر عنايتهم بها:

المطلب الأول: أهمية "القواعد" بالنظر إلى جميع العلوم والمفسرين.

المطلب الثانى: مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير وأصوله" قديما وحديثا.

الفصل الثانى: مفهوم الدراسات الحدائفة المعاصرة

المبحث الأول: الحدائفة (المفهوم والنشأة).

المطلب الأول: تعريف "الحدائفة" لغة واصطلاحا:

المطلب الثانى: عوامل التأثير فى اصطلاح "الحدائفة" وتعقيده:

المبحث الثانى: الدراسات الحدائفة المعاصرة حول النص الدينى الإسلامى

(المفهوم، المميزات، مراحل التطور)

المطلب الأول: مفهوم الدراسات الحدائفة المعاصرة حول النص الدينى الإسلامى ومميزاتها

المطلب الثانى: مراحل تطوّر الدراسات الحدائفة.

الباب الأول: (تمهيد): قواعد التفسير في الدراسات الحدائفة المعاصرة

الفصل الأول: (مدخل تمهيدى) قواعد التفسير لدى المتقدمين

(المفهوم- الأهمية- مظاهر العناية بها)

المبحث الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين وإشكالاته.

المطلب الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين.

تُشكّل كلٌّ من "قواعد التفسير" أو "أصول التفسير" أو "ضوابط التفسير" جملةً من المعاني والمعارف يُتوجّه بها إلى تفسير النصّ القرآنى وبيانها، ولقد كانت أهمّ ما تتداوله الدراسات الحديثة والحدائفة، تحليلاً ونقداً، لذا تعيّن ابتداءً استقصاء معاني هذه المركبات، ثمّ تتبّع اصطلاحاتها.

الفرع الأول: تعريف "القواعد" لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى القواعد (لغة): مفرد "القاعدة"، اشتقت من "قعد"، فقد ذكر "ابن فارس" أن: (الْقَافَ وَالْعَيْنَ وَالذَّالَ أَصْلُ مُطَرِّدٍ مُنْقَاسٌ لَا يُخْلَفُ، وَهُوَ يُضَاهِي الْجُلُوسَ، وَإِنْ كَانَ يُتَكَلَّمُ فِي مَوَاضِعَ لَا يُتَكَلَّمُ فِيهَا بِالْجُلُوسِ)⁽¹⁾.

وقد أوردت "المعاجم العربية" - في تقرير معاني - "قَعَدَ"؛ دلالات عديدة، تجمع أنّ اللفظ يحمل كل معاني "الاستقرار، والثبوت، في الحسيات والمعنويات، وقول "ابن فارس": (أصلُّ مُطَرِّدٍ مُنْقَاسٌ لَا يُخْلَفُ) أي: (فيه قدر من المعنى مشترك لا يخلف في الاستقرار والثبات، فجميع المشتقات بينها قدر مشترك، وهو المعنى اللغوي (الثبات والاستقرار) ومنه "قعيدة الرجل" أي: امرأته؛ لأنها تستقر في بيتها وتلزمه قعوداً، وهو معنى الثبات والاستقرار، وقوله تعالى: ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا ﴾ [النور: 60]، إشارة إلى استقرارهن وثبوتهن في بيوت أوليائهن وآبائهن، ومنه "ذو القعدة"؛ لأن العرب كانت تقعد فيه وتستقر وتثبت لا تتحرّك إلى الأسفار... فهذا معنى

1- أبو الحسين، أحمد بن زكريا (395هـ): مقاييس اللغة، تع: أنس محمد الشامي، (د، ط)، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م، ص782.

من معاني (قعد)، وأنها بمعنى الاستقرار والثبات...⁽¹⁾.

وعند "ابن منظور" أنّ (القاعدة): (أصل الأُس، والقواعد: الأساس، وقواعد البيتِ إيسائه)⁽²⁾، فالثبات والاستقرار معنيّ مشاهد في قواعد الأشياء (كقواعد البيت). ثمّ عضد هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: 127]، وقوله: ﴿فَأَقْصَىٰ اللَّهُ بَيْنَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]، -تمثيلاً، وإلاّ فإنّ القراءن- كما ذكر "الفيروزآبادي"⁽³⁾ - قد جمع بين "سبعة" وجوه للفظ (العود)، يجمع بينها معنى الاستقرار والثبوت:

1. بمعنى القرار والمقرّر في مكان، كقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ﴾ [القمر: 55].
2. بمعنى التخلف لقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ﴾ [النساء: 95]، أي: المتخلفين، وقوله تعالى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 81]، وقوله تعالى: ﴿فَأَقْعُدُوا مَعَ الْخُلَفَاءِ﴾ [التوبة: 83]، وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 95].
3. معنى المكث واللبث، كقوله تعالى: ﴿فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: 24]، أي: ماكنون متوقّفون.
4. بمعنى عجز النساء، كقوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النور: 60].
5. بمعنى أساس الأبنية، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: 127].
6. بمعنى رصد الطريق، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ﴾ [الأعراف: 86]، وقوله تعالى: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: 16].
7. بمعنى القعود الذي هو ضدّ القيام، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا﴾ [آل عمران: 191]، وقوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: 17]، أي: ملك يترصّده ويكتب له

1- الحازمي: أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد، شرح القواعد والأصول الجامعة والفروق والتفاسيم البديعة النافعة، الدرس الصوتي المرغ، الرابع عشر، على موقعه الإلكتروني: www.alhazme.net

2- أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (711هـ)، لسان العرب، (ط3)، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ، ج3، ص361.

3- أبو طاهر، مجد الدين محمد بن يعقوب (817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1412هـ/1992م، ج4، ص285-286.

وعليه. وقوله تعالى: ﴿مَقْعِدُ الْقِتَالِ﴾ [آل عمران: 121]، كناية عن المعركة التي بها المستقر.

فالوجوه "السبعة" التي ورد بها القراءان الكريم تشترك في قدر ومعنى "الثبوت" و"الاستقرار".
و"القواعد" -أيضا-: (أَسَاطِينُ الْبِنَاءِ الَّتِي تَعْمِدُهُ. وَقَوَاعِدُ الْهُودَجِ: خَشَبَاتٌ أَرْبَعٌ مُعْتَرِضَةٌ فِي أَسْفَلِهِ تُرَكَّبُ عِيدَانُ الْهُودَجِ فِيهَا. وَقَوَاعِدُ السَّحَابِ: أُصُولُهَا الْمُعْتَرِضَةُ فِي آفَاقِ السَّمَاءِ...) (1).

فـ "القاعدة" بمعناها السابق تشمل "الحسي"، ك: (أَسَاطِينُ الْبِنَاءِ، وَقَوَاعِدُ الْبَيْتِ)، مما يُدرك حقيقة، وتشمل "المعنوي" ك (قواعد السحاب)، وهذا الأخير مما يتأكد فيه المجاز، كما أنّ "القواعد" في البيت يبنى وتوضع عليها لبنائه، ويقام عليها الهودج، فكأنها أشياء ثابتة تقام ويبنى عليها أو يُعتمد عليها...، ومن هنا ذكر العلماء أن "القاعدة": (هي الأصل، والأساس الذي يبنى عليه غيره...)، فيذكرون أنّ "قاعدة الباب" في "العلوم": (هي الأصل الذي تبنى عليه مسائله) (2).

ثانيا: تعريف "القواعد" في الاصطلاح:

لئن اختلفت مسائل "القواعد" عند المتقدمين إلا أن حدّها متفقٌ عليه غالبا، أمّا في الخطاب الحدائثي، فلا زال "المصطلح" قيد البحث ومحل الجدل، لذا آثرت أولا- اصطلاح المتقدمين، ومنه: أولا: عند "السبكي": (الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها) (3).
ثانيا: ما ذكره "الجرجاني" (4)، و"المنائي" (5) أنّها: (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها).

1- ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص361.

2- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير (جمعا ودراسة)، (ط 2)، دار ابن عقّان، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م، ج1، ص22-23.

3- تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (771هـ)، الأشباه والنظائر، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م، ج1، ص11.

4- علي بن محمد بن الزين الشريف (816هـ)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، (د، ط)، دار الفضيلة، القاهرة، (د، ت)، ص143، وينظر: الخطيب، أحمد سعد: مفاتيح التفسير، (ط1)، دار التدمرية، الرياض، السعودية، 1431هـ/2010م، ج2، ص655.

5- زين الدين محمد، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الحميد صالح حمدان، (ط1)، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ/1990م، ص266.

ثالثاً: ما ذكره "التّهانوي"⁽¹⁾ أنها: (قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها، وتُسمى تلك الأحكام فروعاً واستخراجها منها تفرعاً..، وفروع القاعدة مبنية عليها..). وقريباً منه ما ذكره "الأحمد نكري"⁽²⁾. وزاد "الكفوي" أن: (كل قاعدة فهي أصل للتي فوقها)⁽³⁾. بمعنى: يبنى عليها غيرها وفروعها.

ولا يخفى من ذكرنا "القاعدة" أنها "حكم كلي"، أو "قضية كلية"، فهذا بوصف الأغلب، والأكثر، كما أنّ ورود الاستثناء، أو حصول النادر لا ينفي عدم صحتها، أو يقع به خرمها، وفسادها⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تعريف "التفسير" لغة واصطلاحاً:

لما كانت "القواعد" تتخذ من "التفسير" مجالاً موضوعياً لها، كان حريّاً بنا بيان معنى "التفسير" لغة واصطلاحاً، وصولاً إلى إيضاح دلالة المركب الإضافي: "قواعد التفسير".

أولاً: تعريف "التفسير" لغة:

تقع كل دلالات لفظ "التفسير" عند علماء اللغة على معاني الكشف والبيان والإيضاح. فقد ذكر "ابن فارس": (الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه. من ذلك الفسر، يُقال: فسرت الشيء وفسرته. والفسر والتفسير: نظرت الطبيب إلى الماء وحكمه فيه)⁽⁵⁾. وهم في بيان مصدره على قولين: (أحدها: أنه (مشتق)، من "الفسر"، ويعني به بيان الشيء⁽⁶⁾، وثانيها: أنه مولد...⁽⁷⁾. ف "المفسر" من يلي عملية "التفسير"، يسعى إلى كشف لفظ القرءان

1- محمد بن علي بن القاضي محمد حامد الحنفي (بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، تق: رفيق العجم، تر: عبد الله الخالدي، وآخر، (ط1)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ج1، ص213.

2- القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ق 12هـ)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، (دستور العلماء)، تع: حسن هاني فحص، (ط1)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1421هـ/2000م، ج3، ص39.

3- أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (1094هـ)، الكليات، تح: عدنان درويش، وآخر، (ط2)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م، ص702.

4- ينظر: خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير، ج1، ص23-25.

5- معجم مقاييس اللغة، ص738.

6- ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائله وسنن العرب في كلامها، تع: أحمد حسن بسج، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ص145.

7- نقله "ابن منظور" عن "الجوهري" بقوله: (وأظنه مولدا...)، ينظر: لسان العرب، ج5، ص55.

وإيضاحه، فيستخرج لطائفه وما حوى من المعاني، وعليه فـ "الفسر والتفسير": (كشّف المعنى المعقول، وقد فسّر القرآن وفسّره. ونظر الطبيب تفسيرة المريض، وهو مأوّه المستدلُّ به على علته، وكذلك كلُّ ما ترجم عن حال شيءٍ فهو تفسيرته)⁽¹⁾.

ويلاحظ -هنا- شيوع معنى "التفسير" ونقله من المحسوس إلى المعاني. فمن فسّر الشيء، فقد أحسن تفصيله، وهو معنى أوردته القرءان حينما اعترض الكفار طريقة نزوله، فقال تعالى: ﴿يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: 33]، والمعنى: (أحسن من مثلهم تفصيلاً)⁽²⁾.

ثانيا: تعريف "التفسير" اصطلاحاً:

يعتبر حدّ "التفسير" في عُرف العلماء واصطلاحهم مما تعدّدت فيه الأقوال والآراء، بين مضيق وموسّع، ومقتصر على أهمّ موضوعاته، ومتعدّد إلى غيرها، ومن مشهورها وأجودها:

أولاً: عرّفه "الزركشي" أنه: (علمٌ يُعرفُ به فهمُ كتابِ الله المنزّلِ على نبيِّه مُحَمَّدٍ ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحكمه...، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ...)⁽³⁾. وعرّفه -أيضاً- بقوله: (هو علمُ نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرّها. وزاد فيه قومٌ، فقالوا: علمٌ حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها)⁽⁴⁾. ثمّ علق بقوله: (وهذا الذي مُنع فيه القول بالرأي)⁽⁵⁾، فأفاد أن هذا القسم - لديه - من العلوم النّقلية، والتي لا مجال للعقل فيها.

ثانيا: عرّفه "الكفوي" بأنه: (علمٌ يبحث فيه عن كنيّة النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التركيبية، وتفسير الشيء لاحق به، ومتمم له، وجار مجرى بعض

1- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4، ص192.

2- القرطبي: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، (ط1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م، ج15، ص408.

3- أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط1)، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، 1376هـ/1957م، ج1، ص13.

4- البرهان في علوم القرآن، ج2، ص148.

5- المصدر نفسه، ج2، ص148.

أَجْزَائِهِ...⁽¹⁾.

ثالثاً: وعند "ابن عاشور" أنه: (اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع)⁽²⁾.

رابعاً: ويعرفه "الزرقاني" أنه: (علم يبحث فيه عن القرآن الكريم؛ من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية)⁽³⁾.

فهذه الاصطلاحات تكاد تتفق على "علمية" التفسير، بمعنى أنه علم، يمثل جملة معارف وتصورات تنضبط بقواعد وأصول معينة، ومما طاله الاتفاق - أيضاً - غاية وأهميته. غير أنها لا تكاد تتفق وموضوعات هذا العلم، وآلاته، فـ "الكفوي" يذكر أنه علم "يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها...)"، وهذا موضوع "التجويد والقراءات"، إذ به تنضبط الألفاظ نطقاً وأداءً، وموضوع "علم التفسير" أعمّ من ذلك، لهذا كان أجمعها وأرضاها لدى أكثر المعاصرين من الباحثين والدارسين ما ذكره "الزرقاني" في "مناهل"،.. وعليه فأهم ما ينضبط به هذا الأخير قيّدان: **الأول:** (البحث فيه عن أحوال القرآن الكريم)، وهو قيد تخرج به العلوم الباحثة عن أحوال غيره، **والثاني:** (البحث فيه من حيث دلالاته على مراد الله)، وهو قيد تخرج به كل العلوم المتعلقة بالقرآن والباحثة فيه، ولكن لا من حيث الدلالة، وإنما من حيثيات أخرى كعلم التجويد، والقراءات، والفقهاء والرسم وغيرها...⁽⁴⁾.

إنّ انتقاء هذه التعريفات، وتتبع محترزاتها المعرفية له بالغ الأهمية، لأن الدراسات الحدائثية في محاولاتها لتفسير النصّ الديني القرآني تحديداً؛ تغفل هذه المحترزات، فتتّسع إلى معارف وتصورات عقلية غير مقصودة من "التفسير"، وسيأتي مزيد إيضاح لهذا في تطبيقاتها لـ "قواعد التفسير".

1-الكليات، ص260.

2-محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (1393هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، (د، ط)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، ج1، ص11-12.

3-الزرقاني، محمد عبد العظيم (1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: أحمد بن علي، (ط3)، دار الحديث، القاهرة، 1422هـ/2001م، ج2، ص7.

4- ينظر: الزرقاني، المصدر نفسه، ج2، ص7-9. وخالد السبّيت: قواعد التفسير، ج1، ص30. وينظر: الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، (ط2)، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1427هـ، ص68-73.

المطلب الثاني: "قواعد التفسير" وإشكالات المركب الإضافي (اللقب):

الفرع الأول: تعريف "قواعد التفسير":

يقصد بـ "قواعد التفسير" باعتبارها لقباً وبهذا التركيب الإضافي: (الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم، ومعرفة كيفية الاستفادة منها)⁽¹⁾، أو أنها: (الأحكام الكلية التي يُعرّف بها على المسائل الجزئية في تفسير القرآن الكريم)⁽²⁾.

نستخلص من التعريفين أن كليهما مستنبط من استقراء المعاني اللغوية والاصطلاحية لكل من (القواعد) و(التفسير)، ثم بالنظر إلى تطبيقها، وإعمالها لدى أهل الفن، ثم تحييصها عن باقي فنون علوم القرآن وتفسيره، لذا فقد تعلقت بهذا المركب الإضافي مجموعة من الإشكالات، العلمية، لا يزال أكثرها قيد البحث والدراسة، وسأذكر أهمها.

الفرع الثاني: إشكالات مصطلح "قواعد التفسير" باعتباره لقباً:

ومن أهم هذه الإشكالات:

1- ضعف تحرير المتقدمين للمصطلح:

فهناك إطلاقات اصطلاحية كثيرة ظاهرها اتحاد المعنى، حول (قواعد التفسير)، كقولنا: (أصول التفسير)، وقولنا: (ضوابط التفسير)، وقولنا: (علوم التفسير)، وأحياناً (بالمقدمات)⁽³⁾، ووحد بعض الباحثين بين (المقدمات) و(أصول التفسير)، قال "مساعدة الطيار": (والناظر في هذا العلم يحتاج إلى مقدمات يدرسها لتتبين له معالمه، وتتضح له سبله، فلا يتيه إذا قرأ كتب هذا العلم، ولا يختلط عليه الغثّ بالسمين، وهذه "المقدمات" هي ما اصطلاح عليه باسم "أصول التفسير")⁽⁴⁾.

1- خالد السبت، قواعد التفسير، ج1، ص30.

2- ينظر: القحطاني، محمد بن عبد الله بن جابر، مذكرة مختصر قواعد التفسير، (د، ط)، مركز ابن كثير لإعداد معلمات القرآن الكريم بالدمام، 1438هـ/2017م، (تم شرحها في الدورة العلمية ضمن برنامج ملتقى مشكاة القرآني الصيفي) www.ar.islamway.net، وينظر: أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير، مج2، ص679.

3- ومن ذلك صنيع المفسر: "محمد الطاهر بن عاشور" حيث صدر تفسيره "التحرير والتنوير" بـ (المقدمات العشر).

4- فصول في أصول التفسير، تقى: محمد بن صالح الفوزان، (ط1)، دار النشر الدولي، الرياض، السعودية، 1413هـ/1993م، ص5. وكان "مساعدة الطيار" ممن تعرض في بحوثه القرآنية والتفسيرية إلى تمييز الفرق بين علوم القرآن وأصول التفسير ومحزراً مسائلهما غالباً،... ينظر للتفصيل كتابه: "المحرر في علوم القرآن" (ط3)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، السعودية، 1431هـ/2010م، ص53-55.

إلا أن هناك فرقا بين الأصل، والضابط، والقاعدة، والمقدمة فأما "الأصل" فما بيني عليه غيره، وهذا مفهوم "القاعدة"، وأما الضابط فبعض العلماء أنه و"القاعدة" بمعنى واحد، ولا فرق، ورأى آخرون أنهما بمعنيين متغايرين، ولا مشاحة في الاصطلاح متى التزم ما اصطلاح عليه...⁽¹⁾.

ولا يعني عدم تحرير المتقدمين "المصطلح"، قصورا، بل في إشاراتهم غنية وكفاية، فـ "الطوفي" -وهو يُبين سبب تأليفه لكتابه، وقدّر الحاجة إليه- يذكر ما يُلتَمَسُ من خلاله عدم تحرير هذا المصطلح، أو ضبطه بقوله: (فإنه لم يزل يتلجج في صدري إشكال علم التفسير، وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أر أحدا منهم كشفه فيما ألفه، ولا نحا فيما نحاه، فتقاضني النفس الطالبة للتحقيق، الناكبة عن جمر الطريق؛ لوضع قانونٍ يعوّل عليه، ويصار في هذا الفنّ إليه، فوضعت لذلك صدرَ هذا الكتاب، مُردِّفاً له بقواعد نافعة في علم الكتاب، وسمّيته "الإكسير في قواعد علم التفسير"، فمن أَلَفَ على هذا الوضع تفسيرا، صار في هذا العلم أولاً، وإن كان أخيراً)⁽²⁾.

2- عدم تجريد المباحث والموضوعات:

يلزم من قولنا "قواعد التفسير" تعلق "القواعد" بـ "التفسير"، وقولنا "قواعد الفقه"، يخرج به ما لا تعلق له بالفقه، ورغم هذا الوضوح والتلازم غير أن مصطلح "قواعد التفسير"، لم يحظَ بعدُ بتجريد مباحثه كحظوة "قواعد الفقه فيه"، فلا غرو أن تتخلل مسائله كتب الأصول، لذا فإن بعض الباحثين يشيد بضرورة بيان المشترك من مسائل علمي: "أصول الفقه"، و"التفسير"، إذ أنّ مشكلة البحث تظهر: (عند المقارنة بين كتابات الأصوليين، وكتابات علماء علوم القرآن، وقد تزيد مسائل كل علم على مسائل الثاني...، كما أضاف علماء علوم القرآن عددا من المسائل، الحاجة إلى دراسة أثرها في التفسير لها بالغ الأثر في تنقيح مسائل هذا العلم وتحريرها...)⁽³⁾.

وأشهر ما يؤخذ هنا "عدم التمييز بين "قواعد التفسير وعلوم القرآن"، وبينها وبين "قواعد الأصول واللغة"، وجوابه - كما ذكر "خالد السبت" - في "مقدمة قواعده"⁽⁴⁾:

1- ينظر: خالد السبت، قواعد التفسير، ج1، ص31-32.

2- أبو الربيع، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري (716هـ)، الإكسير في علم التفسير، تح: عبد القادر حسين، (ط2)، مكتبة الآداب، القاهرة، 1397هـ/1977م، ص27.

3- ينظر: الوهبي، فهد بن مبارك بن عبد الله، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه، وأثرها في التفسير، (ط1)، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، 1436هـ/2015م، ص13-14.

4- ينظر: المصدر السابق، ج1، ص33-34.

- إن التعرف على موضوعات العلوم يجليّ الفروق العملية بينها و"قواعد التفسير"، التي تبحث في القرآن من حيث دلالاته على مراده، أما "قواعد اللغة" فتبحث في لغة العرب، وأما "قواعد الأصول" فتبحث في دلائل الفقه الإجمالية...، ولا ينكر تداخل كثير منها في "قواعد التفسير".

- إنّ موضوع "قواعد التفسير" مهما تأكّدت الحاجة إليه، إلاّ أنّ التأليف فيه عزيز، وأكثر ما تتخلله مباحث "علوم القرآن"، فقلة التأليف فيه على النحو الذي سبق ذكره يثير إشكالا، يعدّ - أيضا- أهمّ ما تلهج به "الدراسات الحداثيّة"، حيث تعنى بتحديد "قواعد التفسير" وعلومه...⁽¹⁾.

وليس في ما ورد دليل أن القدامى قلّت عنايتهم ب"القواعد"، بل ضمّنها تفاسيرهم، ونقلوا بعضها تصرّحا أو تلميحاً، غير أنهم: (لم يقوموا بصياغتها صياغة تفصيلية، ولم ينصّوا عليها جمعا وترتيبا، واستخراجا وحصرًا...⁽²⁾)، لعدم قيام المقتضى أو لتأخره، فيمكن القول أن وعي المتقدّمين لبعض إشكالات هذا العلم ومسائله، كان حاضرا، يكشفه تطبيقاتهم، وشيء من النظر إليها يجليّ لنا أهميّة "قواعد التفسير" ويكشف في الوقت نفسه مظاهر العناية بها.

المبحث الثاني: أهمية "قواعد التفسير" لدى المتقدّمين، ومظاهر عنايتهم بها:

لَمَّا كان معنى "القواعد" قدراً مشتركاً بين جميع العلوم، فسنعرض أهمّيّتها على جملة العلوم، سواء الآلة منها أم المقاصد، ثم نخصّ أهمّيّتها بالنسبة لعلم التفسير وأهله.

المطلب الأوّل: أهمّيّة "القواعد" بالنظر إلى جميع العلوم والمفسرين:

الفرع الأوّل: أهمّيّة القواعد بالنظر إلى جميع العلوم:

1- ينظر: مقال: "نظرات في مصطلح قواعد التفسير"، ل: مصطفى فوضيل، على موقع ملتقى أهل التفسير www.tafsir.net ومقال: "نظرة في مصطلح: (قواعد التفسير...)"، ل: فهد بن مبارك بن عبد الله الوهي. على موقعه: www.alwahbi.net، وللتوسع ينظر: "أصول تفسير القرآن الكريم الدلالية" -الواقع والمقترح-، مقال ل "عبد الحميد الوافي". و"أصول تفسير القرآن الكريم العقلية"، -الواقع والمقترح-، مقال ل "إدريس نعش الجابري". و"من أصول التفسير اللغوية إلى البناء النصي"، مقال ل "عبد الرحمن بودرع"،... وهي من ورقات "المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه" والموسوم بعنوان: "بناء علم أصول التفسير: الواقع والآفاق"، والمعقد بتاريخ أيام 19-20-21 جمادى الثانية 1436هـ الموافق ل 9-10-11 أبريل 2015م بقصر المؤتمرات بفاس. برعاية كل من مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، والرابطة المحمدية للعلماء، ومركز تفسير للدراسات القرآنية.

2- ينظر: مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، (ط1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1433هـ/2012م، ص9.

1- حفظ العلوم "ذاتها" وضبط موضوعاتها:

لا شك أن العلم جملة معارف؛ لا يستطيع إلى ضبطها، أو إدراكها سبيلا، والبشر - وإن مكن الله عقولهم - فإنهم يقصرون عن حفظها لا محالة، فاحتيج إلى ما يضبطه العقل البشري بما يساهم في بنائها وحفظها، ولن يتحققا دون "قواعد" تبنى عليها قضاياه، فقد أشار "الزركشي" إلى أن: (ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها وهي إحدى حكيم العدد التي وُضِعَ لأجلها، والحكيم إذا أَرَادَ التعلِيمَ لا بُدَّ لَهُ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ بَيَانَيْنِ: إجمالِي تَشَوُّفٌ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَتَفْصِيلِيٌّ تَسْكُنُ إِلَيْهِ)⁽¹⁾.

ثم يُتَّبَعُ بما يجلي هذه الأهمية، ممثلا بعلم "الفقه" قائلا: (وهذه قواعد تُضَبِّطُ لِلْفَقِيهِ أُصُولَ الْمَذْهَبِ، وَتُطْلَعُهُ مِنْ مَأْخَذِ الْفِقْهِ عَلَى هَيْأَةِ الْمَطْلَبِ، وَتُنْظَمُ عِقْدُهُ الْمَنْتَوَرِ فِي سِلْكِهِ، وَتَسْتَخْرِجُ لَهُ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ مِلْكِهِ. أَصْلُهَا لِتَكُونَ دَخِيرَةً عِنْدَ الْإِتِّفَاقِ، وَفَرَعَتْ عَلَيْهَا مِنْ الْفُرُوعِ مَا يَلِيْقُ بِتَأْصِيلِهَا عَلَى الْخِلَافِ وَالْوَفَاقِ، وَعَالِبَهَا بِحَمْدِ اللَّهِ مِمَّا لَا عَهْدَ لِلْأَنَامِ بِمِثْلِهَا، وَلَا رَكَضَتْ حِيَادُ الْقَرَائِحِ فِي جَوَادِ سُبُلِهَا، تَتَنَزَّهُ فِي رِيَاضِهَا عِيُونُ الْعُقُولِ، وَيَكْرَعُ⁽²⁾ مِنْ حِيَاضِهَا لِسَانُ الْمَنْقُولِ، وَيُسْتَخْرِجُ مِنْ أَبْجُرِ الْمَعَانِي دُرُّهَا التَّمِينُ، وَيَتَنَاوَلُ عِقْدَهَا الْفَرِيدَ بِالْيَمِينِ، وَرَتَّبَتْهَا عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ لِيَسْهُلَ تَنَاوُلُ طِرَازِهَا الْمُعَلِّمِ، ...) ⁽³⁾. فدلّ كلامه على:

- أن أهم ما يضبط العلم تأصيل أصوله وردّ جزئياته إليها.
- أن من سبل وضع "القواعد"، البحث في المنقول، وبذل وسع العقول، واستخراج المعاني.
- أن كمال تحصيل "القواعد" وتيسيرها ترتيبها، - واختار هنا الترتيب المعجمي - وهذا أحد ألوان ترتيبها لدى العلماء، ومنهم "الزركشي" كما ذكر عن نفسه.

2- تحصين العلوم من ألوان الفساد العقلي والمعارضات الفكرية:

تتعرّض "علوم التفسير" - ولا تزال - إلى ممارسات التحريف والاعتراض، نتيجة الاشتغال بها دون رعاية "أصولها"، ولا اعتبار ضوابطها، تحت مسمى: "تجديد الخطاب والعلوم"، و"حرية الفكر

1- المنشور في القواعد الفقهية، تح: محمد حسن محمد إسماعيل، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م، ج1، ص11.

2- ويأتي على معان عدّة، منها: يأخذه بيمينه، وهذه استعارة بيانية، ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ص805.

3- المصدر السابق، ج1، ص12.

والمعتقد"، وغيره من ألوان الإلحاد الفكري؛ ممّا لا يدع مجالاً للشكّ بأهميّة مراعاة "القواعد"، صونا للعلم، ينوّه "ابن تيمية" - وهو يقرّر مسائل الاجتهاد - بـ "قاعدة جامعة" فيقول: (لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كليّة ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات؛ فيتولد فساد عظيم)⁽¹⁾.

1- ضبط أصول المذاهب وتحرير مسالك العلماء وتأويلاتهم:

وإلّفاً لهذه الأهميّة في "الفقه" أكثر منها في "التفسير"، رغم تقدّمه عليه، فغاية "القواعد" ضبط أصول الفقه، ومعرفة مسالك العلماء، وهذا ما بيّنه "ابن رجب" بقوله: (فَهَذِهِ قَوَاعِدُ مُهِمَّةٌ وَقَوَائِدُ جَمَّةٌ، تَضْبِطُ لِلْفَقِيهِ أُصُولَ الْمَذْهَبِ، وَتُطْلِعُهُ مِنْ مَآخِذِ الْفِقْهِ عَلَى مَا كَانَ عَنْهُ قَدْ تَغَيَّبَ، وَتُنظِّمُ لَهُ مَنُتَوَرِّ الْمَسَائِلِ فِي سَبِيلِكَ وَوَاحِدٍ، وَتُقَيِّدُ لَهُ الشُّوَارِدَ، وَتُقَرِّبُ عَلَيْهِ كُلَّ مُتَبَاعِدٍ...)⁽²⁾، بل إننا نجد "الزركشي" يخص النوع "العاشر" من أنواع "الفقه" بأنّه: (مَعْرِفَةُ الضَّوَابِطِ الَّتِي يَجْمَعُ جُمُوعًا وَالْقَوَاعِدُ الَّتِي تَرُدُّ إِلَيْهَا أُصُولًا وَقُرُوعًا؛ وَهَذَا أَنْفَعُهَا؛ وَأَعْمُهَا؛ وَأَكْمَلُهَا؛ وَأَمْتَمُهَا؛ وَبِهِ يَرْتَقِي الْفَقِيهُ إِلَى الْإِسْتِعْدَادِ لِمَرَاتِبِ الْجِهَادِ، وَهُوَ أُصُولُ الْفِقْهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ)⁽³⁾.

والشاهد قوله: (وبه يرتقي الفقيه إلى الاستعداد لمراتب الجهاد)، يدرك به أثر "القواعد" وصناعتها لأهل الفنّ، وإن كثرة استدلالهم على ذلك بـ "قواعد الفقه وأصوله"، فليس لانفراد هذا العلم بها وحلو "علم التفسير" وغيره منها، وإنما لسبق العناية العلميّة بها.

الفرع الثاني: أهميّة "قواعد التفسير" للمفسّر:

مما يكشف لنا أهميّة "قواعد التفسير" لدى "المفسّر" أمور عديدة، أهمّها:

أولاً: إعادته على الفهم الصحيح:

قد كان مما أجاب به "ابن تيمية" أنّ مقدمته تتضمن "قواعد كلية": (تعين على فهم القرآن

1- أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحنبلي (728هـ)، الفتاوى، تخ: عامر الجزّار وآخر، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1419هـ/1998م، مج10، ص110. ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تخ: محمد رشاد سالم، (ط1)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1406هـ/1986م، ج5، ص83.

2- زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (795هـ)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، وبآخره "فهرست كتاب تقرير القواعد وتحرير الفوائد" لجمال الدين البغدادي، عنا: مشهور آل سلمان، (ط1)، دار ابن عفان، السعودية، 1419هـ، ج1، ص4.

3- المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص13.

ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله، بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل؛ فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين، والباطل الواضح والحق المبين⁽¹⁾، فغاية اعتماد المفسر هذه "القواعد": أنها تعين على أمرين: (أحدهما: فهم القرآن ومعرفة تفسيره، ومعانيه، وثانيهما: معرفة الدليل الفاصل بين الحق والباطل من الأقوال، أي: (ما يرجح به) وهذا أخص من سابقه التي قيلت في التفسير...)⁽²⁾.

ولما كان "الوقوف على مراد الله"، أوضح سبيل للعمل بأحكامه، فلا شك أنّ ما يعين على تحصيله كـ "قواعد التفسير"، لا يقلّ عنه أهمية، فمتى التزمها المفسر يُسرّ له فهم القرآن والعمل به. ثانيا: الكشف عن طرائق التفسير، ومناهج أهله:

نظرا لاختلاف طرائق التفسير، ومناهجه، فلا سبيل إلى كشفها إلا "قواعد التفسير"، فلما كان القرآن - كما ذكر "الزركشي" - (مَعْلُومٌ أَنَّ تَفْسِيرَهُ يَكُونُ بَعْضُهُ مِنْ قَبِيلِ بَسْطِ الْأَلْفَاظِ الْوَجِيزَةِ، وَكَشْفِ مَعَانِيهَا، وَبَعْضُهُ مِنْ قَبِيلِ تَرْجِيحِ بَعْضِ الْإِحْتِمَالَاتِ عَلَى بَعْضٍ لِإِبْلَاغِهِ وَلُطْفِ مَعَانِيهِ؛ وَهَذَا لَا يُسْتَعْنَى عَنْ قَانُونٍ عَامٍّ يُعَوَّلُ فِي تَفْسِيرِهِ عَلَيْهِ وَيُرْجَعُ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَيْهِ مِنْ مَعْرِفَةِ مُفْرَدَاتِ أَلْفَاظِهِ وَمُرَكَّبَاتِهَا وَسِيَاقِهِ وَظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْوَهْمِ وَيَدُقُّ عَنْهُ الْفَهْمُ)⁽³⁾. وأشدّ ظواهر التفسير عادة "استطراد المفسر"، لأدنى مناسبة، فلا يُهتدى بما حوت، فيقصر نظر المتأخر عما ذكره المتقدم، ويعسر فهمه، إلا أنّ "قواعد" تحرره من ذلك، يقول "السعدي": (فهذه أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم، جليلة المقدار، عظيمة النفع، تعين قارئها ومتأملها على فهم كلام الله، والاهتداء به، ومخبرها أجل من وصفها، فإنها تفتح للعبد من طرق التفسير، ومنهاج الفهم عن الله: ما يغني عن كثير من التفاسير الخالية من هذه البحوث النافعة)⁽⁴⁾.

- 1- مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور، (ط2)، (د، د)، (د، ن)، 1392هـ/1972م، ص33.
- 2- ينظر: الطيار مساعد بن سليمان، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، (ط4)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، (1433هـ)، ص23. و: العثيمين، محمد بن صالح (1421هـ)، شرح (مقدمة التفسير) لابن تيمية، إع: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، (ط1)، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1415هـ/1995م، ص6-9. وعبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي (1392هـ)، حاشية مقدّمة التفسير، (ط3)، (د، د)، (د، ن)، 1426هـ/2005م، ص10-12.
- 3- البرهان في علوم القرآن، ج1، ص15.
- 4- أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر (1376هـ)، القواعد الحسان لتفسير القرآن، (ط1)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1420هـ/1999م، ص7.

ثم يبيّن أثر "القواعد" على المفسّر، بقوله: (لأنه إذا انفتح للعبد الباب، وتمهّدت بفهم القاعدة الأسباب، وتدرّب منها بعدة أمثلة توضحها، وتبيّن طريقها ومنهجها، لم يحتج إلى زيادة البسط وكثرة التفاصيل...) (1)، فبمراعاة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب": (يتم تحصيل علم غزير، وبإهمالها يفوت أكثره، ويقع الغلط، وهي محل اتفاق أهل الأصول وغيرهم، فمتى راعينا القاعدة، وعرفنا أن ما قاله المفسّرون من "أسباب النزول" إنما وقع مثالا لتوضيح الألفاظ، وليست معانيها، والآيات مقصورةً عليها) (2). فقولهم: نزلت في كذا وكذا، يعني: أن هذا مما يدخل فيها، ومن جملة ما يراد بها، فإنّ القرآن . كما تقدم . إنما نزل لهداية أول الأمة وآخرها، حيث تكون وأنى تكون) (3). فلا غنى للمفسّر لهذه القواعد، ولا سبيل لاستبعادها، ولأجله عقد "السُّيوطي" بابا مهمّا في النوع الثاني والأربعين ترجم له بقوله: (في قواعد مهمة يحتاج المفسّر إلى معرفتها...) (4).

وخلاصة ما سبق أن: (من عرف "قواعد التفسير" انفتح له من المعاني القرآنية ما يجلّ عن الوصف، وصار بيده آلة يتمكّن بواسطتها من الاستنباط والفهم، مع ملكة ظاهرة تصيّرّه ذا ذوق واختيار في الأقوال المختلفة في التفسير فيقوى على الفهم والاستنباط والترجيح) (5).

ثالثا: البراءة من صور الخطأ والانحراف العلمي:

تتعدّى أهمية "قواعد التفسير" - أيضا - إلى تبرئة قصد المفسّر من الانحراف العلمي، ودرأ أسباب الخطأ فيه، فاضطراب أكثر الدّراسات الحداثيّة يفسّره عاملان أساسان: أشدّهما؛ إبعادها لقواعد معيّنة واضحة (6)، ولذا كان من (المستحسن لطلاب علم التّفسير أن يسيروا على قواعد

1- القواعد الحسان لتفسير القرآن، ص8.

2- وفي هذا معنى دقيق، ف "أسباب النزول" مما يستعان بها على فهم الآية، وليست هي معاني للآيات.

3- ينظر: السعدي، المصدر السابق، ص11.

4- جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، (د، ط)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 1426هـ، ج4، ص1266.

5- خالد السبت، قواعد التفسير، ص38.

6- ينظر: طاهر محمود محمد يعقوب: أسباب الخطأ في التفسير "دراسة تأصيلية"، (ط2)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1431هـ، ج1، ص452.

واضحة ثابتة يرجعون إليها حال الاختلاف...⁽¹⁾، وثانيها: إساءة فهم القاعدة، أو تطبيقها، أو الاعتراض عليها بمعارضات (فكرية، أو عقدية...)، وما طرحها لأقوال السلف في الآي ومعانيها، مع إحداث ما يعارضها من الرأي إلا إقصاء لهذه القواعد، ولو التزم تطبيقها لكان (أبعد لهم من الطرح والاعتراض، وأسلم من الردّ والنقض، وإن كان لا بدّ منهما فبـ "قواعد التفسير" أيضا...)⁽²⁾، فلن يسلم العقل إلا بـ "قواعد الترجيح"⁽³⁾، سواء على صعيد الأقوال، أو دلالة الألفاظ والمعاني.

وما ذمّت بعض طوائف الإسلام إلا أنهم كانوا: (يأتون إلى نصوص صحيحة دالة على معان دلالة بينة، بل صريحة قطعية، كأحاديث الرؤية ونحوها، مما فيه إثبات الصفات، فيقولون هذه تحتاج إلى التأويل كتلك، وقد تبين استغناء كل من الصنّفين عن التحريف، وأن التفسير الذي به يعرف الصواب، قد ذكر ما يدل عليه في نفس الخطاب: إما مقرونا به، وإما في نصّ آخر، ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل، والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب...)⁽⁴⁾.

ولقد ملأت تطبيقات "قواعد الترجيح" كتب التفسير وعلومه، فـ "الطُوبى" -وهو يقرّر بعض قواعد التّرجيح- المرتبطة باللّغة والبلاغة، ممّا تعلق بلفظ "القرء"، و"المقام المحمود"، و"مواقع النجوم"⁽⁵⁾، واختلفت تأويلاتها، فاحتيج إلى الراجع منها-، يبيّن أنّ الاختلاف إمّا واقع على التضاد والتناقض أم لا...، فإن اشتمل على التضاد كإطلاق "القرء" على (الحيض) تارة، وعلى

-
- 1- الطيار: مساعد بن سليمان، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص28.
 - 2- ينظر: طاهر محمود محمد يعقوب: أسباب الخطأ في التفسير "دراسة تأصيلية"، ج2، ص920.
 - 3- المقصود منها: (ضوابط أغلبية يتوصّل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في التفسير)، ومن غاياتها معرفة أصحّ هذه الأقوال وسبرها وتمييزها...، ينظر: الحربي: حسين بن علي بن حسين، قواعد الترجيح عند المفسرين (دراسة نظرية تطبيقية)، تق: خليل مناع القطان، (ط1)، دار القاسم، الرياض، 1417هـ/1996م، ج1، ص39-40.
 - 4- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: الدكتور محمد رشاد سالم، (ط2)، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/1991م، ج5، ص239-240.
 - 5- فأما (القرء) فلقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرِيضُونَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]. وأما (المقام المحمود) فلقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79]، وأما (مواقع النجوم) فلقوله تعالى: ﴿فَلَا أُفْسِرُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: 75].

(الأطهار) تارة⁽¹⁾، فقاعدته كما قرّر: إن (كان أحد التقيّضين أو الضدّين متعيّنا للإرادة، لاستحالة الامتثال بالجمع بينهما، وحينئذ يجب التوصل إلى المراد المتعيّن بطريق قويّ راجح...)⁽²⁾.

أمّا ما كان واقعا لا على التناقض ولا التضاد، بل من تعدّد الأقوال فيقول: (إن احتمل اللفظ جميعها، وأمكّن أن تكون مُرادّة منه، ووجب حملُه على جميع ما أمكن، سواء كان احتمالُه لها مساوياً، أو كان في بعضها أرجح من بعض، وإلا فحملُه على بعضها دون بعض إلغاءً للفظ بالنسبة إلى بعض احتمالاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولأنّه لو جاز أن يكون مُراداً فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله، نعم، إن كان احتمالُه لها متفاوتا في الرُجحان، جاز في مقام الترجيح تقدّم الأرجح، فالأرجح بحسب دلالة اللفظ عليه، أو جلاله قائله، أو عاضده الخارجي⁽³⁾، وغير ذلك من وجوه الترجيحات...)⁽⁴⁾. ثم صاغ أمثلة لذلك.

وعند ذكره اختلاف التأويل لـ "المقام المحمود" يذكر أنه: (.. إن لم تكن إرادة تلك الأقوال جميعها من اللفظ، لدليل دلّ على عدم إمكانها منه، لم يحمل إلا على ما أمكن إرادته منها منه...)⁽⁵⁾، فهكذا يجعل "الطوفي" مراعاة هذه "القواعد" قانونا ملزما، فلا أخذ المفسّر كلّ التأويلات والأقوال غثها وسمينها، ولا بتارك لها، صوابا أم خطأ، ولا سبيل إلى الانتفاع بها دون "قواعد التفسير"؟... فصرّح - بعد تجريدتها - قائلا: (واعلم أن التزام هذا القانون في التفسير يدفع عنك كثيرا من خبط المفسرين بتباين أقوالهم، واختلاف آرائهم، وإنما ينتفع بالتزام هذا القانون من كانت له يد في معرفة المعقول، والمنقول، واللغة وأوضاعها، ومقتضيات ألفاظها، والمعاني، والبيان، بحيث إذا استبهم عليه تفسير آية، وتعارضت فيها الأقوال، صار إلى ما دلّ عليه القاطع العقلي، أو النقلي على تفصيل سبق، ثم إلى مقتضى اللفظ لغة، ونحو ذلك...، أمّا من كان قاصرا فيما ذكرناه، فلا ينتفع بما قرّره، لأنّه يكون كمن له سيف قاطع، لكن لا ثقله يده، لعلّه به)⁽⁶⁾.

1- ينظر مجموع هذه الأقوال واختلافها: الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير (310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن،

تح: محمود محمد شاكر، مر: أحمد محمد شاكر، (ط2)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د، ن)، مج4، ص500-513.

2- الإكسير في علم التفسير، ص41.

3- أي: من القرائن العقلية مثلا وغيرها من المرجّحات الواقعة خارج النص.

4- المصدر السابق، ص41.

5- المصدر السابق، ص43.

6- المصدر السابق، ص43.

وما يجلي "قواعد التفسير" بهذه الأهمية - لدى العلماء - أن عُتُوها بما بالغ العناية، جسدها واقع علمي تطبيقي لها؛ يحسنُ بنا الوقوف على أهم مظاهره.

المطلب الثاني: مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير وأصوله" قديما وحديثا.

الفرع الأول: دفع شبهة عدم عناية المتقدمين بـ "قواعد التفسير":

لا يتصور إمكان فصل "قواعد العلوم" عن موضوعاتها أبدا، وإلاّ ضاع العلم؛ فالحديث عن "العلوم"؛ إنما يتصدّره (قواعدها)، وتتبع حركة التفسير نشأة ومنهجها، إنما يتخلّلها "قواعد التفسير"، فالظنّ بأنّ السلف لم يُعنوا بـ "القواعد"، وتأخّر تدوينها كأكثر العلوم، وأنها استحداث العقل بعد استقرار المسلمين، وكان التأليف استجابة لظروف عصرية وأغراض أيديولوجية مردود، كما صوّر "نصر حامد" تحت عنوان: (بين السلفية والتجديد): (أنّ "البرهان في علوم القرآن" لـ "الزركشي، والاتقان في علوم القرآن" لـ "السيوطي"... ما هما إلا استجابة حضارية لنوع من التحديّ دام سبعة قرون، وهو الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، ثقافة وفكرا، في مواجهة الزحف الصليبي الغربي، ولما فرضه العقل العربيّ من الانسحاب إلى الدّاخل، والاعتصام داخل حدود "علوم النص" ⁽¹⁾، حفاظا على الثقافة والفكر من الضياع، ومحاولةً لاختصار العلوم وتركيزها لا غير، وما دامت تحديّاتنا المعاصرة تختلف وما عايشوه، فمن الضروري إعادة بنائها جملة وتفصيلا ⁽²⁾.

ونجد "الجابري" -أيضا- وهو يحدد خصوصيات الفكر الديني -؛ يقرّر أنّ (دين الاسلام هو دين الحياة بمعنى الكلمة، أي: أنه أكثر الأديان مراعاة للتّغير والتطور، فعلى مستوى النصوص المقدّسة، (القرآن والحديث)، هناك ما يعرف بالناسخ والمنسوخ، أي: هناك أحكام نزلت لتجيب عن قضايا طرحت في وضعية معينة، فلما تغيرت جاء الناسخ بأحكام أخرى مناسبة، وبعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول بدأ الاجتهاد مباشرة في سقيفة "بني ساعدة" حول من يخلف النبي، وكانت وجهات نظر مختلفة، ثم انتهى النقاش إلى رأي معين، ثم توالى الاجتهادات حول النص... ⁽³⁾).

يقرّر هذا - لا إشادة بما امتاز به الدّين الاسلامي عن غيره-، وإنما حفاوة بالاجتهاد في التفكير الديني ومحاولة البناء لما أفرزته جموع هذه الاجتهادات من النقد، فيصّرّح في ذات السياق بقوله:

1-أي: مجموعة العلوم المفسّرة للنص القرآني أو المنتزعة منه كعلوم القرآن والتفسير....، وليس المراد ما كان من قبيل (علم النص) (علم اللغة)، واللسانيات، والسيميائيات. وعلم الدلالة.

2-ينظر: مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص11-12.

3-ينظر: المسألة الثقافية في الوطن العربي، (ط2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م، ص259-260.

(إدًا؛ أنا لا أرى إمكانية قيام نقد لاهوتي معاصر في ميدان الدين الإسلامي، وما هو مطلوب هو "إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة" على أساس من تأصيل جديد للأصول، وإذا فما نحن في حاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد، وأعتقد أن نقد العقل العربي كما مارسته من الزاوية الاستمولوجية يخدم هذا الهدف)⁽¹⁾.

فإن كان المقصود من هذا كله نفيها جملةً وتفصيلاً، والوضع من تراث المتقدمين ممن عُنىوا بالتفسير وعلوم القرآن، أو الفقه وأصوله -هذين العلمين تحديداً⁽²⁾-، أو محاولة تصوير عدم فاعلية هذه القواعد وعلومهما....، فمردود من وجوه، أهمها:

أولاً: أن العناية بقواعد "التفسير" وأصوله، لم تكن متأخرة ولا منفصلة عن اللحظة الأولى للنص، ولا يمكن تقدّمها دون وجود مقتضاها، وإلا كانت ضرباً من نسيج الأفكار والاحتمال الفاسد، إنما كانت "القواعد" تتزامن والحاجة إليها، وتتوافق وفحوى موضوعاتها.

ثانياً: - ويتبع سابقه- أن جيل التلقي الأول لم يكن على درجة واحدة من الوعي أو التحمل لما يُتلى، وما استشكلوا من المسائل والوقائع، إلا دفعها عنهم النبي ﷺ، أو بعض صحبه، أفلا يتضمّن دفع الاستشكال ملمحاً من التقييد والتأسيس، سواء في الزمن الأول أو ما بعده...، ولنستدل بمثالين مثلاً فيما بعد قاعدتين مهمتين في تفسير النص القرآني:

1- الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 281.

2- ولأهمية "أصول الفقه"، و"أصول التفسير"، و"اللغة العربية"، لا تفتقر الدراسات الحديثة عن نقدها، فكان أكثرها حول "الشاطبي" و"موافقاته"، و"الشافعي" و"رسالته"، و"الطبري"؛ "جامعه" و"تاريخه"، و"الزخشري" و"كشافه"، فهي بمثابة العلوم والقواعد المؤسسة، أي: ما يبني عليها غيرها، يقول "الجابري" - مبيّناً أهمية العلوم والمؤلفات المؤسسة في مشروع التفسير-: (أما المحتوى المعرفي في كتب التفسير فلأنها في الجملة، يكرر بعضها بعضاً، فإنه يمكن الاستغناء عن كثير منها والاقتصار على المؤلفات المؤسسة مثل: التفاسير التي ألفها بعض علماء اللغة، وبعناوين لغوية الطابع مثل (مجاز القرآن) و(معاني القرآن) والتفسيرين اللذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما، وهما: (جامع البيان في تفسير القرآن)، الذي كتبه العالم الفقيه المقرئ المؤرخ اللغوي المفسر محمد بن جرير الطبري (310هـ)، وتغلب فيه المرويات حتى إنه يكاد يستقصيها، من جهة، و(الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزخشري (538هـ)، من جهة أخرى، والذي يمكن وضعه على رأس التفاسير البيانية، أعني التي اعتمدت المنهج البياني العربي، أما التفاسير الأخرى التي لا يكرر بعضها بعضاً كحلقات متفرعة عن سلسلة الطبري أو الزخشري، فهي في الغالب تتحرك بوضوح وسبق نية، في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، ومع أننا لم نقص هذه من اهتمامنا إقصاءً، فإننا قد تجنّبنا صحبتها لما يغمرها من (مياه) إيديولوجية متدفقة: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الكريم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، (ط5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013م. ج1، ص 10-11.

أحدها وهو من جنس القرءان الكريم، قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْتِبُهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [مريم: 97]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، ففيها أصل قواعد التفسير المتعلقة باللغة والبيان، والإشارة إلى لفظ: "بلسانك"، و"أنزلناه" و"عربيًا" لعلكم تعقلون" لها دلالتها، والمعنى فأنزل الله (قرآنًا عربيًا على العرب، لأن لسانهم وكلامهم عربي، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه، وذلك قوله: (لعلكم تعقلون))⁽¹⁾، ومثل الآيتين قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

وأما الثاني: فعن "عبد الله" رضي الله عنه، قَالَ: (لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]، قَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَيْنَا أَمْ يَظْلِمُ؟ فَنَزَلَتْ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13])⁽²⁾. وبلفظ آخر بين الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم: قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)؛ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: (لَيْسَ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكَ أَمْ تَسْمَعُونَ مَا قَالَ لُقْمَانَ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)⁽³⁾.

ألا تدل هذه الآيات بمجموعها على أنّ منهج التفسير، أو قواعده، إنما تكون من بنية النص، لا من خارجه، والآية والحديث يدلان على تأسيس قاعدة تفسير القرءان بعضه بعضا، كما أن فعل الصحابة مع النبي صلى الله عليه وسلم دالّ بواقعه على تفسير القرءان بالسنة، ولا يعدل إلى غيرها مع وجودها.... ألا يستنبط مثل هذا؟ ويكون دالاً على تضمّن التراث التفسيري في عهده الأول

1- الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ج15، ص551.

2- البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي (256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تح: محب الدين الخطيب، عنا: محمد فؤاد عبد الباقي، وآخر، (ط1)، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400هـ، كتاب التفسير، باب: ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، ح(4629)، ج3، ص228. وكتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ) [لقمان: 12] "إِلَى قَوْلِهِ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) [لقمان: 18] (وَلَا تُصَعِّرْ) [لقمان: 18] الإِعْرَاضُ بِالْوَجْهِ"، ح(3428)، ج2، ص484. ومسلم: أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط1)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420هـ/2000م، ح(124)، كتاب الإيمان، بابُ صِدْقِ الْإِيمَانِ وَإِخْلَاصِهِ، ص105.

3- صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ) [لقمان: 12] "إِلَى قَوْلِهِ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) [لقمان: 18]....، ح(3429)، ج2، ص484.

"قواعد التفسير"، وإن كانت من طريق غير مباشر⁽¹⁾.

وإن كان قصد الدراسات الحداثيّة أن "قواعد التفسير" لم تحظْ بعناية التّدوين، وإفراد التّصنيف، ولم تستقل - موضوعا - زمتا طويلا، ولم تعن بها مختلف الدّراسات العلمية والحديثة تحريرا وتنقيحا، صحّة وفسادا... فهذا مما يسلم به، كشأن أكثر العلوم قبل وبعد عصور التّدوين. وما كنت لأستطرد موطّئا بكلّ هذا - والمطلب هنا ذكر مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير" قديما وحديثا، - إلا لسبيين:

1/ حرصا على عدم تهمين جهود المتقدّمين، ولا تحويل النتاج الفكريّ للدّراسات الحداثيّة، فنقّذ جهود المتقدّمين على نحو تجنّي "نصر حامد أبو زيد" في "مفهوم النص" - دراسة في علوم القرآن- " وغيرها⁽²⁾ غير مسلمّ به إلى حدّ بعيد.

وأكثر ما يُرمى به المتقدّمون قديم مستحدث، إلا أنّ الإنصاف عزيز؛ وإحداث "قواعد تفسيرية" غير معهودة ممكن، ما سلّمت من أي اعتراض، فلا الهوان إلى متقدّم، ولا التهويل لتأخّر، والاعتراض والنظر في العلوم ضروريان لأي حركة علميّة... فلقد ذكر "الطوفي" احتمال الاعتراض على ما أسّس من "القواعد"، وأنها مجال "اجتهاد ورأي"؛ فقال: (فإن قلت: لا شك أنّ المفسرين نقلوا كلّ ما بلغهم من وجوه التفسير، ولم يتعرض أحد منهم لما ذكرت، فدلّ على أنه غير معتبر، ويؤكّد ذلك أنهم تتبعوا ألفاظ القرآن ومعانيه، فلم يتركوا منها شيئا إلا تكلموا عليه، فأحلالهم مع ذلك بهذا القانون الذي زعمت: أن لا سبيل إلى الانتصاف من علم التفسير بدون عبيد جدّا)⁽³⁾.

فيردّ -أولا- مبيّنا منصفًا: (قلت: (أي: الطّوفي)، نقل المفسرون كلّ ما بلغهم من وجوه التفسير، وعدم تعرّضهم للقانون الذي ذكرته لا يدلّ على عدم اعتباره، لجواز أنهم نقلوا ما نقلوه، ليعتبر بالقانون المذكور، ألا ترى أن رواة الحديث نقلوا كلّ ما بلغهم منه: من صحيح وسقيم، ثمّ إن جهابذة النقد منهم وضعوا للحديث قانونا معتبرا اعتبروا به أحوال الرواة، ونقحوا به أحكام الروايات، حتى عرف السقيم من الصحيح، والمعدّل من الجريح، وفصّح الأعجم، وزال الإشكال، وارتفع الإجمال، ثمّ إن الفقهاء تسلّموا الحديث من أهله، وفيه المتعارض والموهوم للتناقض، فانتدبت

1- ينظر: الذهبي: محمد السيد حسين (1398هـ)، التفسير والمفسرون، (د، ط)، مكتبة وهبة، القاهرة، (د، ت)، ج1، ص28-31.

2- الإكسير في قواعد التفسير، ص43.

3- المصدر نفسه، ص43.

له نقادهم وهم الأصوليون، فوضعوا له قانون الأصول، فاعتبروه منه، فأزالوا تعارضه، ونفوا تناقضه؛ بحمل مطلقه على مقيدته، وعامته على خاصته، وإعمال ناسخه، وإهمال منسوخه، فاستخرجوا بذلك لأنفسهم أقوالاً في الفقه متعارضة، وآراء مختلفة متناقضة فتسلمها أهل كل مذهب عن إمامهم فاجتهدوا فيها باعتبارها قوانين ذلك الإمام وقواعد مذهبه....⁽¹⁾.

ومما ردّ به الاعتراض -ثانياً-: (ثم إنّنا ما رأينا، ولا سمعنا، ولا عقلنا، أنّ أحداً يفتح طريقاً إلى مقصد نجيب يوصل إليه قطعاً، وهو سهل سمح خال من حجر، وخطر، وعارض سوء، وذلك دليل على أنه غير موصل إلى المقصود به، إذ هذا استدلال بالجهل، أو العدم على العلم الموجود، ومن الجائز غفل عنه المتقدّم عما تنبّه عليه المتأخّر، وإلا لوجب أن لا يزداد علم الشريعة عمّا كان عليه في أول طبقاته، وقد زاد زيادة كثيرة، وما ذاك إلا لاستدراك المتأخّرين على من سبقهم، وزيادتهم على ما قرروه، وتنبههم على ما أغفلوه...)⁽²⁾.

2/ ولأنّ -ثانياً- موضوع "قواعد التفسير في الدّراسات الحداثيّة المعاصرة" حادث، فأردت الوقوف عند مظاهر عناية المتقدّمين والمعاصرين به-، قبل رصده في الدّراسات الحداثيّة المعاصرة، سلامة المنهج البحث إذ تقدّمته وجوداً وزمناً، فوطّأت المطلب بما ذكرتُ دفعاً لوهم قلة العناية بها، وإشارةً إلى أهمّ ما تنطوي عليه هذه الدّراسات من جدل، ولندرك أنّ (الثورة على "قواعد العلوم"، و"الاسلامية" خاصة، و"قواعد التفسير" أهمّها قضيّة، بجميع مناهجها ومدارسها، وما محاولات إعادة البناء لقضايا الفكر والدين، وتبني مقولات فكرية من خارج بيئتها المعرفيّة والإنسانيّة، ونقل الصّراع إلى الداخل قصد إظهار تماثت التّراث؛ ونقد المناهج السّلفية، إلا أحد مظاهر ما يراهن عليه الحداثيون... وإن كانت دراساتهم لا تقوم إلا على ما تدّخره جهود المتقدّمين كثيراً...⁽³⁾. والتي سنقوم بكشف بعض صور عنايتهم بـ"قواعد التفسير" وذلك من خلال المظاهر الآتية.

الفرع الثاني: النصّ على "قواعد التفسير" والتأليف فيها نثراً:

أ: مصنفات السابقين:

1- الإكسبير في قواعد التفسير، ص43.

2- المصدر نفسه، ص44.

3- ينظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم، دراسة نقدية، (ط1)، دار النهضة، سوريا، 1427هـ/2006م. ص64-70.

إنّ "قواعد التفسير" كعلم مستقلّ ومدوّن؛ طال تأخره إلى القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث واكبت نشأته نشأة علوم أخرى، كـ "التفسير"، و "الأصول"، و "اللغة"،... غير أنّ أهمّ ما ميّز كتب "قواعد التفسير"، في هذه العصور⁽¹⁾:

- ندرة التأليف في "قواعد التفسير" كفنّ وعلم مستقلّ، فهو من العلوم التي لم تنضج بعد.
 - بقاء "قواعد التفسير" ماثورة بين مباحث وموضوعات "أصول الفقه" و "اللغة".
 - أن واقع "قواعد التفسير" خلال هذه القرون كان مزدهراً -أي: من حيث التوسّع في قضاياها ومباحثه- إلى القرنين السابع والثامن الهجريين، ثم ركوده القرون الخمسة الباقية.
 - أن أغلب ما ألّف خلال هذه القرون لا زال بين مخطوط ومفقود.
 - النصّ عليها - كثيراً- ضمن كتب "التفسير" ومقدّماتها، اختصاراً وتلميحاً.
- ولا يعني أن حركة التاريخ العلمي لم تسجل لنا أيّ مظهر من مظاهر التأليف في "قواعد التفسير" ورجاله، لذا كان تركيزي على أهمّ ما ألّف فيها:

أولاً: "الإكسير في قواعد التفسير" ل: "الطوفي" (716هـ)⁽²⁾:

فقد ذكر دوافع تأليفه بقوله: (فإنه لم يزل يتلجج في صدري إشكال علم التفسير، وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أر أحداً منهم كشفه فيما ألّفه، ولا نحاه فيما نحاه، فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق، الناكبة عن جمر الطريق؛ لوضع قانونٍ يعوّل عليه، ويصار في هذا الفنّ إليه، فوضعت لذلك صدرَ هذا الكتاب، مُردِّفاً له بقواعد نافعة في علم الكتاب، وسمّيته "الإكسير في قواعد علم التفسير"، فمن ألّف على هذا الوضع تفسيراً، صار في هذا العلم أولاً، وإن كان أخيراً...⁽³⁾.) وما يلاحظ على الكتاب:

- 1- إيراده لـ "قواعد التفسير" كان قليلاً، إذ جاءت منشورة متفرقة فيه.
- 2- قوله: (قانون) بدل "قواعد"، والمعنى واحد، غير أن لفظ (قانون) دخيل، ذكر "ابن منظور"

1- ينظر: خالد السبت، قواعد التفسير، ج1، ص41-43.

2- أبو الربيع، نجم الدين سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْقَوِيِّ البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، متفنن، ولد بـ "طوفي" من أعمال "صرصر"، من كتبه: "بغية السائل في أمهات المسائل"، و "الرياض النواضر في الأشباه والنظائر"،... وَكَانَ مَعَ ذَلِكَ كله شيعياً منحرفاً = في الاعتقاد عن السنة... ينظر: ابن رجب (795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1425هـ/2005م، ج4، ص404-420.

3- الإكسير في علم التفسير، ص43.

أَنَّ: (القَوَائِن: الأُصُول، الوَاحِدُ قَانُونٌ، وَكَيْسَ بَعْرِيٌّ)⁽¹⁾، وقد عَرَّبَ من اليونانية أو السريانية، وأصله: مسطرة الكتابة، قيل أنه و"القاعدة"، شيء واحد في الاصطلاح، وفرق آخرون بينهما⁽²⁾.

ثانياً: "مقدمة في أصول التفسير" ل: "ابن تيمية" (728هـ)⁽³⁾.

أوردتها في "الفتاوى الكبرى"⁽⁴⁾، وتطبع مستقلة عنها؛ وهي من مهمات التفسير للمتأخرين والمعاصرين، ألفها جواباً لمن سأله عن بعض قواعد فهم القرآن، فقال: (فقد سألتني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتميز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل؛ فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين، والباطل الواضح والحق المبين....)⁽⁵⁾.

وهذه المقدمة - وإن كانت من نفاثات هذا العلم، واستفاد منها الكثيرون - استطرد فيها المؤلف إلى مسائل (التفسير، وعلوم القرآن)، لا القواعد، ولما كانت جواباً لسؤال فقد افتقرت موضوعاتها إلى كثير من الترتيب والتبويب العلمي المعين على بناء مسائل العلم لدى المتلقي⁽⁶⁾.

ثالثاً: "التيسير في قواعد التفسير" ل: "الكافيجي" (879هـ)⁽⁷⁾.

1-ج13، ص350.

2- ينظر: الأحمدي نكري، دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) ج3، ص39. ولدنا في التراث العربي والاسلامي: "القانون في الطب" لابن سينا (428هـ)، و"قانون التأويل" لابن العربي (543هـ)، وذكر في مقدمته: (أنه رسالة إلى من صدقت إليه رغبته، واستمرت عليه عزمته في تحرير مجموع في علوم القرآن، يكون مفتاحاً للبيان..)، ينظر: ص411. وضمن بعض علماء الاسلام هذا المصطلح كثيراً من نصوصهم كـ "ابن تيمية" مثلاً، في أكثر كتبه.

3- أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحرابي الحنبلي الدمشقي، شيخ الإسلام، فقيه أصولي، ولد في (661هـ)، فاق الناس في معرفة الفقه، واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، ونظر في العقليات، وفند أقوال المتكلمين نقداً ونقضا ونصر السنّة بأوضح البراهين، من أهم آثاره: درة تعارض العقل والنقل؛ منهاج السنة النبوية؛ مجموعة الفتاوى... ينظر: ابن العماد: أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، تخ: عبد القادر الأرناؤوط، (ط1)، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ/1986م، ج8، ص142-150.

4- ينظر: مجموعة الفتاوى، ج8، ص176-229.

5- مجموعة الفتاوى، ج8، ص176.

6- ينظر: ما علق به "عبد الرحمن الشهري" عند تعريفه للمقدمة على موقع: www.ahlalheeth.com، بتاريخ 2004/06/19م.

7- أبو عبد الله، محيي الدين محمد بن سليمان الرومي الحنفي، ولد سنة (788هـ)، لُقّب بـ "الكافيجي" لاشتغاله بـ (الكافية) في النحو، رحل كثيراً، كان إماماً في المعقولات والكلام، والعربية، والفقه، والتفسير، والحديث، له: (شرح قواعد الإعراب) و (شرح كلمتي الشهادة)... ينظر: ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج9، ص488-490.

ولئن ذكر "الكافيجي" أن موضوعه "علم التفسير" بقوله: (ثم إنّ علم التفسير من بين العلوم لما كان بمنزلة الإنسان للعين، والعين للإنسان، وقد دلّ على أفضليته البرهان، وكان غير منتظم على حدة في سلك النظم والبيان، وأردت تدوينه بقدر الوُسْع والإمكان، رتبت هذه الرسالة على بابين وخاتمة، تحفة مني إلى الإخوان....⁽¹⁾)، إلا أنه عقد فيه باباً سماه بقوله: (في القواعد والمسائل)⁽²⁾.

ويذكر "السّيوطي" عن نفسه: (ولقد كنت في زمان الطلب أتعجب من المتقدمين إذ لم يدونوا كتاباً في أنواع علوم القرآن كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علم الحديث فسمعت شيخنا "أبا عبد الله محيي الدين الكافيجي" يقول: قد دونت في علوم التفسير كتاباً لم أسبق إليه فكتبته عنه، فإذا هو صغير الحجم جدّاً، وحاصل ما فيه بابان: الأول: في ذكر معنى التفسير والتأويل والقرآن والسورة والآية. والثاني: في شروط القول فيه بالرأي، وبعدهما خاتمة...⁽³⁾).

ولما كانت حاجة الناس إلى الاطلاع على شرائع القرآن وأحكامه تتوقّف على معرفة معانيه الواسعة، فإن "الكافيجي" ينجح إلى أن لا سبيل إلى حصرها إلا بـ "قواعد علم التفسير"، كما أن القواعد هنا إنما تكتسب استقراراً للغة العرب وتتبع أساليبها، لا من تتبع المعاني ودلالاتها...⁽⁴⁾.

رابعاً: "الفوز الكبير في أصول التفسير" لـ "الدهلوي (1176هـ)⁽⁵⁾.

وأصله بالفارسيّة، ثم عرّب بعدها، صرّح في مقدّمة بقوله: (إنه لما فتح الله - تعالى - عليّ باباً من كتابه الحكيم، خطر بيالي أن أجمع وأقيد بعض النُّكات النافعة التي تنفع الأصحاب في رسالة مختصرة، والمرجوّ من لطف الله - الذي لا انتهاء له - أن يفتح لطلبة العلم، بمجرد فهم هذه القواعد، طريقاً واسعاً إلى فهم معاني كتاب الله - تعالى -، بحيث لو صرفوا عمرهم في مطالعة التفاسير، والقراءة على المفسرين، - على أنهم أقلّ قليل في هذا الزمان - لم تتحصل لهم هذه الفوائد

1- ص 17.

2- ينظر: ص 49، وما بعدها.

3- الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 4-5.

4- ينظر: التيسير في قواعد التفسير، ص 32.

5- أبو عبد العزيز أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، الملقب: "شاه وليّ الله"، محدّث، فقيه حنفي؛ له ولأولاده وأحفاده وتلاميذه جهود جليلة في خدمة السنة بالهند، من أهم كتبه: (الفوز الكبير في أصول التفسير)، (حجة الله البالغة) ينظر: الزركلي: خير الدين بن محمود الدمشقي (1396هـ)، الأعلام، (ط 15)، دار العلم للملايين، (د، ن)، 2002م، ج 1، ص 149.

بهذا الضبط والربط، وسميتها "بالفوز الكبير في أصول التفسير" (1).

والكتاب مما لا غنى عنه للمفسر، غير أن "قواعد التفسير"، نثرها فيه عبارات خبرية مسهبة، تستدعي جردها عن أصل الكتاب، كما ضمّنه بعض اتجاهات التفسير ومناهجه، وبعض آرائه الصوفية وإشاراته، كقوله: (وقد أعطى هذا الفقير حظّه من هذه العلوم والفنون كلها، وأحاط بمعظم أصولها وجملة صالحها من فروعها، وحاز على نوع من التحقيق والاستقلال في كل باب من أبوابها بوجه يشبه "الاجتهاد في المذهب" (على اصطلاح الأصوليين) وفنان آخراّن أو ثلاثة من فنون التفسير، ألقيت في خاطري من بحر الجود الإلهي، فلو سألتني فأنا تلميذ القرآن العظيم بلا واسطة، كما أني أويّسي (2) الروح النبوية - على صاحبها ألف سلام وتحيّة ومستفيد بلا واسطة من الكعبة الحسنة ومتأثر بدونها بالصلاة العظمى) (3).

ولم يخل من ردود على بعض الطوائف والنحل، والأديان الباطلة كاليهود والنصارى، ونقد لمقولات المتكلمين والفلاسفة، ولعلّ هذا كان تبعا لبيئة المؤلف وظروف تأليفه للكتاب.

خامسا: "أصول التفسير وقواعده" تأليف: خالد العك (1420هـ) (4):

صدّره بمقدّمة مهمّة، تضمنت التعريف بعلم أصول التفسير، وأنّ غايته تقويم منهج المفسر وإعانتة على الفهم الصّحيح لكلام الله، فتكون هناك مجموعة من القواعد والأصول توصل إلى هذا القصد، وعلى هذا فكتابه سيكون (جامعا لأشتات العلوم التي هي وسيلة لعلم التفسير....) (5).

وذكر "خالد السبت" أنّ: (موضوعه علوم القرآن) (6)، ولئن حوى من علوم القرآن مباحث ومسائل، فقد جمع فيه -أيضا- كثيرا من القواعد والضوابط ممّا لا يستغنى عنه المفسّر.

1- ص15-16.

2- إشارة إلى قصة الصالح: (أويس القرني)، وإشارة النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولم يره.

3- ص127.

4- بن عبدالرحمن، مصنّف محقق، ومعلّم مربّب، سلّفني الاتجاه، ولد في دمشق سنة (1362هـ)، تلقى عن علمائها، وتأثر بمنهج الشيخ المحدث محمد ناصر الدّين الألباني، عمل في سلك التعليم والتربية، ووزارة الأوقاف، اعتنى بالتأليف والتّحقيق في فنون عدّة، من أهم كتبه: "أصول الفقه وقواعده"، "موسوعة فقه المرأة المسلمة"،.... ينظر: مقال: (الشيخ المصنّف خالد بن عبد الرحمن العك)، ل: (أيمن بن أحمد ذو الغنى)، على موقع رابطة أدباء الشام: www.odabasham.net

5- ينظر: أصول التفسير وقواعده، (ط2)، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م، ص11-12.

6- قواعد التفسير، ج1، ص45.

وأغلب أقسام الكتاب - سوى الأوّل - مباحث "قواعد التفسير"، وقد كان على دقّة في ترتيبها، وانتظام أبوابها منهجا، حتى إنه يختم كل مسألة أو باب أو منهج بما يستنبط فيه من القواعد والضوابط...⁽¹⁾، والكتاب أقرب إلى التأليف الأكاديمي من غيره.

سادسا: "القواعد الحسان لتفسير القرآن" ل: "السّعدي" (1376هـ)⁽²⁾.

جمع فيه إحدى وسبعين (71) قاعدة، ذكر أنها: (أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم، جليلة المقدار، عظيمة النفع، تعين قارئها ومتأملها على فهم كلام الله، والاهتداء به، ومخبرها أجل من وصفها. فإنها تفتح للعبد من طرق التفسير، ومنهاج الفهم عن الله: ما يغني عن كثير من التّفسير الخاليّة من هذه البحوث النّافعة...)⁽³⁾.

وقد تفضل "خالد السبت" بدراسة هذه "القواعد" فوجدها: (على أنواع: منها قواعد في التفسير حقيقة، وتقارب العشرين قاعدة، ومنها: قواعد قرآنية، وليست من قواعد التفسير، كالتّي تعرف من خلال تتبع منهج القراء في بعض القضايا كمقابلة الوعد بالوعد، وأهل الإيمان بضدّهم.. ومنها فوائد ولطائف، ومنها قواعد فقهية... وفي الجملة موضوع "الكتاب" في قواعد التفسير، إلا أن مؤلفه توسع في اختيار الفوائد مما لا يدخل في "قواعد التفسير")⁽⁴⁾.

وقد يكون ممّا يعتذر به للمؤلف أن ذكر "الضوابط" في سياق ذكر "القواعد"، فرمّا أطلق "القواعد" تجوّزا، حيث قال: (فلنشرع الآن بذكر القواعد والضوابط على وجه الإيجاز الذي يحصل به المقصود، لأنه إذا انفتح للعبد الباب، وتمهدت بفهم القاعدة الأسباب، وتدرّب منها بعدة أمثلة توضحها وتبين طريقها ومنهجها، لم يحتاج إلى زيادة البسط وكثرة التفاصيل...)⁽⁵⁾.

1- ينظر: بن حماد، مولاي عمر: علم أصول التفسير (محاولة في البناء)، (ط1)، دار السلام، القاهرة، ومؤسسة البحوث والدراسات العلميّة (مبدع)، فاس - المغرب، 1431هـ/2010م. ج1، ص50-51.

2- عبد الرحمن بن ناصر النجدي التميمي، ولد سنة (1307هـ)، مفسّر، من علماء الحنابلة، من أهمّ كتبه: (تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن) و(القواعد والأصول الجامعة) في أصول الفقه،... ينظر: الزركلي: الأعلام، ج3، ص340.

3- السعدي، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان لتفسير القرآن، ص7.

4- ينظر: قواعد التفسير، ج1، ص44-45.

5- السعدي، المصدر السابق، ص8.

سابعاً: "قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل" ل: الميداني (1425هـ/2004م)⁽¹⁾:

وقد مكث في استقراؤها وترتيبها ثماني سنوات حتى كتب الله له تمام الكتاب⁽²⁾... فقد حوى في طبعته الأولى (1400هـ/1980م)، عشرين قاعدة تدبّرية، ثم بلغ بها في الطبعة الرابعة (1430هـ/2009م) (أربعين) قاعدة، وهذا إن دلّ على شيء؛ إنما يدلّ على اجتهادية العقل البشري في استنباطا وتحريها...، لذا فإن كتابه -هذا- يعتبر مدخلاً مهماً لمشروعه التفسيري التدبّري للقرآن بحسب ترتيب النزول، إذ وضعه وفق هذه القواعد، البالغة "أربعين قاعدة"...⁽³⁾. وأعرب في مقدّمته بقوله: (...). وخلال ممارستي الطويلة للتدبر في القرآن العظيم، ومطالعتي لتفاسير المفسرين على اختلاف مناهجهم؛ تكشّفت لي جملة من قواعد هادية لمن أراد أن يتدبر كلام الله بصورة فضلى، فأنا أكتبها لمن شاء أن ينتفع بها، فقد وجدت بالممارسة أنها ذات نفع عظيم للمتدبر وتصلح منهجاً يحنّيه المتدبرون للقرآن....⁽⁴⁾.

وقد ذكر أهمية القواعد فقال: (وما أظنّ أني استقصيت كل القواعد التي يمكن التوصل إليها إلا أن ما توصلت إليه -بفضل الله وإلهامه- يعتبر مهماً جداً وينبغي للمتدبر ملاحظته، وفي هذه الرسالة كتبت هذه القواعد، وشرحتها بالأمثلة، وقد أكون في بعضها مسبوقاً إلى كتابته، أو الإشارة إليه، وقد يكون بعض المفسرين قد وضع في تصوّره مراعاة بعضها إلا أنني لم أجد من راعاها كلها، مراعاة تامّة في كل ما تدبّر من كلام الله، كما أن بعض هذه القواعد لم يحظ بعناية أحد من المفسرين)⁽⁵⁾.

إن قوله: (أنّ ما توصلت إليه يعتبر مهماً وينبغي للمتدبر ملاحظته) وقوله: (لم أجد من راعاها كلها، مراعاة تامّة في كل ما تدبّر من كلام الله)؛ ينبئ أن بين "قواعد التدبّر"، و"قواعد التفسير"

1- عبد الرحمن حسن حبنكة، ولد في دمشق سنة (1345هـ)، أخذ عن علماء بلده، ثمّ الأزهر الشريف، عمل في التعليم الشرعيّ بوزارة الأوقاف السوريّة، ثمّ عضواً لهيئة البحوث بوزارة التربية والتعليم، ثمّ أستاذاً في جامعة الإمام في الرياض، ثمّ أستاذاً في جامعة أمّ القرى في مكّة، من أهمّ كتبه: (أجنحة المكر الثلاثة)، و(ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة).. المجذوب، محمد: علماء ومفكرون معاصرون، (د، ط)، دار الشواف، السعودية، الرياض، 1992م، ج3، ص59-66.

2- ينظر: قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، (ط4)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1430هـ/2009م، ص802.

3- ينظر: معارج التفكير ودقائق التدبر، (ط1)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1420هـ/2000م، ج1، ص5-6.

4- المصدر السابق، ص12.

5- المصدر السابق، ص12.

فرقا كبيرا في اصطلاحا وصناعة ومنهجها وغاية، وتطبيقا، فقد دعا "خالد السبت" إلى ضرورة التفرقة بين "قواعد التفسير" و"القواعد القرائية"، فذكر أن "قواعد القراءان": (أحكام كلياتية قطعية دلّ عليها القراءان الكريم فهي مأخوذة من القراءان، بخلاف "قواعد التفسير" والتي هي من قبيل الوسائل والآلات التي نتوصل بواسطتها إلى المراد، وأما "القواعد القرائية" فمن قبيل النتائج⁽¹⁾).

فالمؤلف أراد باجتهاده في وضع كتابه بناء علم "للتدبر"، وقد كان أهم ما ميّز الكتاب⁽²⁾ أنه:

- 1- حوى مادّة علمية معتبرة، غير أنّ أكثرها دون عزو ولا توثيق.
- 2- كثرة الأمثلة وطول الاستطراد، ولعله مقصود منه ليقرر ما ذهب إليه من القواعد.
- 3- غالب الكتاب أمور يراعيها القارئ لكتاب الله طلبا للتدبر تمثلها فوائد وتوجيهات، ووصايا وبعض الحكم المتعلقة بالقراءان.
- 4- قلة ما يمكن تصنيفه ضمن "قواعد التفسير"، بمعناها (الاصطلاحية والتطبيقية)، ومع ذلك فإنها تعين على تفسير القرآن وفهم معانيه.

ب: المصنفات المعاصرة:

ومرادي هنا مؤلفات بعض المعاصرين في "قواعد التفسير" تحريرا أو جمعا، أو استقراء لتطبيقاتها، مقتصرًا في الذكر على أهمّها، وأكثرها شيوعا بين الأوساط العلمية، وهي:

أولا: ما كان في تحرير مسائل "قواعد التفسير":

1- "فصول في أصول التفسير" ل: "الطيار"⁽³⁾.

ذكر فيه مؤلفه فوائد متنوعة، يتعلّق أغلبها بمباحث علوم القرآن، ولكنه لم يخلُ من (قواعد التفسير)، إذ أفرد لها بابا عرض فيه "قواعد الترجيح بين أقوال المفسّرين"، مع حسن التبويب والتمثيل لها من أمهات التفسير ومطائنه، محرّرا لكثير من مسائلها...⁽⁴⁾ وله - أيضا - "التحرير

1- ينظر هامش كتابه: القواعد والأصول وتطبيقات التدبر، (ط1)، مركز تدبر للدراسات والاستشارات، ومؤسسة العلم الأصيل، الرياض، 1437هـ/2016م، ص81.

2- ينظر: خالد السبت، قواعد التفسير، ج1، ص45.

3- مساعد بن سليمان بن ناصر، أبرز الباحثين في الدراسات القرائية، عمل معيدا، ومحاضرا، ومساعدة في قسم الدراسات القرآنية بكلية المعلمين (الرياض)، ثم مشاركا بجامعة الملك سعود، له مشاركات معتبرة في الفضائيات الإسلامية، ومن أهم كتبه: (شرح مقدمة في أصول التفسير)،... ينظر: سيرته الذاتية على موقعه الرسمي: www.attyyar.net

4- ينظر: فصول في أصول التفسير، تق: محمد بن صالح الفوزان، ص87، وما بعدها.

في أصول التفسير"، خصّ الفصل الخامس منه لتحرير "قواعد الترجيح" وتطبيقاتها...⁽¹⁾، وإن اشترك مع "الفصول" في أكثر مباحثه، إلا أنّ أهمّ ما تميز عنه: (أنه تأليف تعليمي تطبيقي، يستهدف فئة علمية من الطلاب، يتدرّبون منه على استخراج القواعد، وإن لم يكن فعلى حسن تطبيقها والتمثيل لها)، وكفى بهذا المنهج تعليمًا وتدريبًا.

2- قواعد التفسير (جمعا ودراسة) "ل: السبب"⁽²⁾:

يعدّ أهمّ المراجع المعاصرة في "قواعد التفسير"، وأصله "أطروحة علمية"، بذل فيه مؤلفه جهدًا علميًا بالغًا، شارك به في تقريب مسائل الباب، وانصبّ على: (تتبع القواعد من مظانها، ونظمها في سلك واحد، وتقريب معانيها، والتمثيل لها، وجعلها على ضربين "أصلية وتابعة"، قارب مجموعها ثمانين وثلاث مائة قاعدة...)⁽³⁾، فكان العمل مفردًا في باب، والتصنيف في القواعد جمعا ودراسة، وهذا وجه الجدة والابتكار فيه، إذ ما سبقه من التأليف في "القواعد" لا ينفك عن مشاركة غيره من العلوم فيه، فتختلط "القواعد" بغيرها.

وله - أيضا- "القواعد والأصول وتطبيقات التدبير"، ذكر في مقدمته أنّ هذه: (جملة من الأصول والقواعد والضوابط وطرق الدلالة المنوعة وما له نوع اتصال بذلك مما يتوصّل به إلى استخراج المعاني والهدايات من القرآن الكريم، مقرونة بتطبيقاتها وأمثلتها التي توضحها)⁽⁴⁾. وقصد من كتابه: (إيراد قدر صالح من طرق الدلالة وما من شأنه أن يوصل إلى المطلوب من المعاني ونحوها ليتعرف به القارئ الكريم، على هذه الأصول والقواعد وطرق الدلالة من جهة ومن جهة أخرى يربط بين ذلك وبين الجانب التطبيقي، ليكون ذلك أوعى وأبين وأرسخ في الفهم)⁽⁵⁾.

1- ينظر: التحرير في أصول التفسير، مر: عبد العزيز القاري وآخرون، (ط1)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، جدة، السعودية، 1435هـ/2014م، ص292 وما بعدها.

2- خالد بن عثمان بن علي، ولد ب (الدمام) في (1384هـ)، أبرز المتخصصين في التفسير وعلوم القرآن، اشتهر بمؤلفه: (قواعد التفسير)، عمل أستاذا مشاركا في كلية التربية (قسم الدراسات القرآنية) بجامعة الدمام، من أهم كتبه: (فقه الرد على المخالف)، و(الخلاصة في تدبر القرآن الكريم)، ينظر: سيرته الذاتية على موقعه الرسمي: www.khaledalsabt.com

3- ينظر: قواعد التفسير (جمعا ودراسة)، ج1، ص4-5.

4- القواعد والأصول وتطبيقات التدبير، ص5.

5- المصدر نفسه، ص7.

فقواعد الكتاب تدبرية أكثر منها تفسيرية، وبينهما بون كبير.

3- "قواعد وفوائد لفقهِ كتاب الله تعالى" ل: "عبد الله الجوعي":

تناول فيه مؤلفه جملة من الفوائد واللطائف المستنبطة من القرآن الكريم، وضمّنه بعض "قواعد التفسير"، ومما أخذ على المؤلف قلة عزو ما يقيده من الفوائد واللطائف والقواعد، أمّا "القواعد" - مثل ما أشير إليها في العنوان - فقليلة جدا في الكتاب....⁽¹⁾.

ثانيا: ما كان تتبعا ل: "قواعد التفسير" وتطبيقاتها لدى المتقدمين:

وهي على قسمين: (أحدها: ما تعلق بتطبيقات علم من الأعلام ل: "قواعد التفسير" بعينه دون غيره، وثانيها: ما تعلق بـ "قواعد الترجيح التفسيرية").

1- فأما ما تعلق بتطبيقات علم من الأعلام أو بعضهم ل: "قواعد التفسير" فمنها:

- القواعد التفسيرية عند ابن قيم الجوزية جمعاً ودراسة، ل: عبد الباسط فهم شاه⁽²⁾.
- قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري ل: مسعود الركيتي⁽³⁾.
- قواعد التفسير عند "الإمام الطبري" من خلال "جامع البيان، ل: منعم السنون⁽⁴⁾.
- أصول التفسير وقواعده في جامع البيان للإمام الطبري، ل: عائشة الهيلالي⁽⁵⁾.
- قواعد التفسير عند الإمام "ابن عطية" الأندلسي من خلال "المحرر الوجيز"، ل: أحمد بن بداوي⁽⁶⁾.

2- ما تعلق بـ "قواعد الترجيح التفسيرية"، وأهمّها:

1/ قواعد الترجيح بين المفسرين، ل: "حسين الحربي".

-
- 1- ينظر: خالد السبت، قواعد التفسير "جمعا ودراسة"، ج1، ص45.
 - 2- التي قدمها في الجامعة الإسلامية - كلية القرآن وعلومه، بإشراف: علي بن غازي التويجري.
 - 3- تولت نشرتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالمملكة المغربية، استقرأ فيها المؤلف "قواعد التفسير" وتطبيقاتها من خلال تفاسير القضاة الثلاثة: (ابن العربي، وابن عطية، وابن الفرس....)، ينظر" ص12 من الرسالة.
 - 4- وهي أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة، بكلية الشريعة، جامعة القرويين، سنة (2012م)، وإشراف الدكتور: "إدريس الفاسي الفهري"، ينظر موقع مركز الدراسات القرآنية: www.alquran.ma
 - 5- وهي أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه سنة 1993م، بكلية الآداب، بالرباط، المغرب.
 - 6- وهي مذكرة لنيل شهادة الماستر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط. المغرب، نوقشت يوم الخميس 19 محرم 1435هـ/ الموافق لـ 13 نوفمبر 2014م، ينظر موقع مركز الدراسات القرآنية: www.alquran.ma

2/دراسات في قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني في ضوء ترجيحات الرازي، ل: "عبد الله الرومي".

3/قواعد الترجيح عند المفسرين القدامى، ل: "محمد إكيح"⁽¹⁾.

4/قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند "ابن عاشور" في تفسيره "التحرير والتنوير" - دراسة تأصيلية تطبيقية- ل: "عبيد بنت عبد الله النعيم".

5/قواعد الترجيح في تفسير "ابن تيمية" (دراسة تطبيقية) ل: عبد الرزاق محمد حسن الوادعي⁽²⁾.

6/قواعد الترجيح اللغوية عند الإمام الطبري من خلال تفسيره "المائدة والأنعام والأعراف" نموذجاً، ل: فتيحة عياطي⁽³⁾.

وأغلب ما ذكر دراسات أكاديمية معاصرة، قدّمت لنيل درجة علمية ما، ولكن ساهمت في تقريب "قواعد التفسير"، وعلى الأقل جمعها ودراستها، كما أن أكثر ما ذكر هنا من المصنفات كان ممّا ألف نثراً، وهنالك من تولى موضوع "قواعد التفسير" نظاماً.

الفرع الثالث: نظم "قواعد التفسير" ومصنفاتها:

ومن مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير" نظمها، تقريباً لقضاياها، فقد نظمها بعضهم استقلالاً، ومال آخرون إلى نظم منشورها، فهي (أصلية) تنظم القواعد، و(تابعة) تنظم كتاباً في "القواعد".

أولاً: المنظومات الأصلية: وأهمها:

1- منظومة: "النَّبَعُ التَّمِيرُ فِي قَوَاعِدِ التَّفْسِيرِ"، ل: محمّد إبراهيم المحروق المصراقي⁽⁴⁾،

تحتوي على مائة وسبعين (170) بيتاً، مطلعها:

حمداً لمن لقي الكتاب مفسراً
وأحاطه بالحفظِ وعدداً صادقاً
وأضاءه شمساً وبدراً نيراً
ليكون حجته على كلّ الورى
تتري على خير الأنامِ ومن قرأ
وصلاته وسلامه متعطرًا

- 1-مذكرة قدمت لنيل دبلوم الدراسات العليا، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1419هـ/1998م.
- 2-رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، بالسودان، وإشراف الأستاذ: قاسم بشرى حميدان، سنة: 1437هـ/2016م.
- 3-وهي مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر بشعبة العلوم الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، بجامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي، الجزائر، من إشراف الأستاذ: نبيل بوراس.
- 4- أحد علماء ليبيا، ولم أف له على ترجمة.

ومما جاء فيها -أيضا- قوله:

هذي قواعدُ وأصولُ صنعها
حتى يكونَ الذكرُ ملحَظَ طرفهم
تهدّي حَيَارَى القارئِ من الوري
وعقولهم وقلوبهم كي تبصرا
قد جُسْتَهَا⁽¹⁾ متأنيا مستبصرا
مستنبطاتٌ من مصادرَ جمّة

وتضمّنت (عشر قواعد): (العلمُ بأصول الدين، والعلْمُ بأصول الفقه، وجوبُ تعلّم اللغة العربية وإتقانها على المفسّر، التفسير بالمأثور، التفسير بالرأي، مراعاة السّياق والمناسبة، معرفة أسباب النزول، علم الإعجاز، العلوم التي تتعيّن في حق المفسر، الدراية بأهم كتب التفسير، وجوب اجتناب الأحاديث الموضوعية والضعيفة والإسرائيليات وبدع التفاسير).

2- نظم "وسيلة الوصول لما لدى التفسير من أصول" ل: محمد سالم بن عدّود (1430هـ)⁽²⁾، ولم تطبع بعد، افتتحها بقوله:

الله أحمد مصليا على
هذا، وذو وسيلة الوصول
محمد وآله ومن تلا
لما لدى التفسير من أصول
أنظمتها استجابة لرغبا
ت إحتوي مع اعترافي بالغا
لكنني ورثت سهم القُعدد
ومن شقا تفرّدي بالسؤدد
أنسج ما أنظم من خيوط
جادت بفتلها يد السيوطي
وحيث لم أجد الكافي جي
به أملٍ لشيخه الكافي جي

وسبب نظمتها ما سطره "عبدالله الحكمي" أنّه: (قد أبدى له رغبة نظم متن في أصول التفسير، وناقشه في بعض مصادر هذا العلم، ك: "الإكسير" للطوي، و"التيسير" للكافي، و"التحبير" للسيوطي، وتحقّظ على "الطوي" بسبب اعتقاده، وبعد زمن أرسل إليه ابنه "محمد بن محمد سالم" مقدمة نظمه لأصول التفسير وقواعده عن طريق البريد الشبكي، وأنه بدأ النظم ولم يتمّه بسبب

1- من الفعل (جسّ) وهو التّعرف على الأشياء بلطف واختبارها بحفاء، ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ص151.
2- أبرز علماء شنقيط، فقيه، محدث، لغوي، ولد سنة (1929م)، درس في محظرة والده، ثم أصبح أستاذا بها، ثم التحق بمعهد بوتلميت الإسلامي، ثم ابتعث ضمن القضاة الشرعيين للتدريب في تونس وتخرّج في الحقوق (1965م)، تقلد مناصب علمية وإدارية عديدة، اختير عضوا في مجامع فقهية دولية عديدة.. من أهم كتبه: (نظم مختصر خليل)، و(نظم مصطلحات تبصرة ابن فرحون)، و(نظم عمدة الأحكام) وغيرها،... ينظر ترجمته على موقعه: www.adoud.wordpress.com

مرض عضال وأنه رحل عن الدنيا يوم الأربعاء الرابع من جمادى الأولى سنة 1430هـ، وقد كان الشيخ صرّح في أبياته باسم متنه، وهو ((وسيلة الوصول لما لدى التفسير من أصول))⁽¹⁾.

3- منظومة: "النَّظْمُ الْحَبِيرُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ وَأُصُولِ التَّفْسِيرِ" ل: "سعود الشريم"⁽²⁾:

وأكثر مسألها في "علوم القرآن" وشيئا من "أصول التفسير"، تقع في مائتي (200) بيت⁽³⁾، وقد قام بشرحها صوتيا في محاضرات ودورات علمية عديدة، افتتحها بقوله:

الْحَمْدُ لِلْمُصَوِّرِ الْكَرِيمِ الْخَالِقِ الْمُهَيِّمِ الْعَظِيمِ
تُمُّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سَرْمَدًا عَلَى النَّبِيِّ أَحْمَدًا

ومما جاء فيها:

عِلْمُ الْقُرْآنِ أَشْرَفُ الْعُلُومِ فَهَاكَ حَدَّ جُمْلَةِ الْمَوْسُومِ
وَهَيَّ: عِبَارَةٌ تُفِيدُ السَّائِلَا وَتَبْحَثُ النَّزُولَا وَالْمَسَائِلَا

ولئن شمل النظم علوم القرآن، إلا أنه حوى بعض قواعد التفسير، فوافق مضمونه عنوانه.

ثانيا: المنظومات التابعة:

أ/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "مقدمة في علم التفسير" لابن تيمية:

1- "الأرجوزة المنظمة لخلاصة المقدمة في أصول التفسير" ل: "الفضفري"⁽⁴⁾:

وقد جاء النظم موجزا ملخص "المقدمة في أصول التفسير" ل "صالح العصيمي"، فحوت ثمانية وثمانين (88) بيتا، ابتدأها الناظم بقوله:

1- ينظر: مقال ل: "عبدالله بن محمد سفيان الحكمي": (ماذا خسر أهل العلم برحيل شيخنا ابن عدود -رحمه الله تعالى)، على موقع روائع المتون العلمية: www.almtoon.com

2- أحد أئمة الحرم المكي وقرائه، وقضاة مكة، ولد بالرياض (1386هـ)، له الماجستير من المعهد العالي للقضاء (1413هـ)، والدكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، تلقى العلم عن شيوخ كثير، له: (المنهاج للمعتمر والحاج)، و(خالص الجمان تهذيب مناسك الحج من أضواء البيان)،... ينظر: سيرته الذاتية على موقعه الرسمي: www.saudalshureem.com

3- طبعها دار الوطن للنشر، السعودية، 1422هـ/2001م.

4- أبو سهيل أنور عبدالله، ولد سنة (1379هـ)، أخذ الدراسات الشرعية واللغوية، والعلوم عن مشايخ عدة، ثم التحق بجامعة (الباقيات الصالحات) جنوب الهند، وتخرج بالشهادة العليا 1984م، عمل مدرسا وعميدا لكلية (معيونة الإسلام) بمدينة (بناني) إلى 1993م، ثم دخل السعودية، وانتفع من علمائها، له: (النظم الجلي في الفقه الحنبلي)، و(الاستثناءات من القواعد اللغوية)، يتولى حاليا مناصب إدارية، ينظر موقعه الرسمي: www.sheikhfadfari.wordpress.com

الحمد لله الذي يسّرنا فهم الكتاب للذي تبصرا
وأكمل الصلاة والسلام على النبي صفوة الأنام
والآل والصحب وكل مقتد بهم وللدّين الحنيف مهتد
وهذه أرجوزة منظمه شاملة خلاصة المقدّمه
في العلم بالأصول في التفسير لشيخ الإسلام التقي النحرير
لخصها فضيلة العصيمي فعمّ نفعه كصوب الغيم

2- " تحفة التّحرير من مقدمة التفسير " ل: "محمد حماد الجكني الشنقيطي" (1):

نظم فيها "المقدمة" -أيضا- في ستّ وعشرين وستمائة (226) بيت، بدأها بقوله:

الحمدُ لله الذي قدّ جمعًا ... في ذكره كلّ العلوم ودعا

ومما جاء فيها -أيضا- :

وبعدَ ذا ؛ فهالك بالتّحريرِ نظمَ المقدّمَةِ في التّفسير
لشيخ الإسلام ، ومنها ما حُذِفَ لكونه استُغنيَ عنه إذ عُرِفَ
سمّيتهُ بـ"تحفة التّحريرِ من المقدّمَةِ في التّفسيرِ

3- نظم "تحفة المفسر" ل: "عبد الحكيم بن الحبيب أبو صندل" (2):

وقد طبع حديثاً (3).

ب/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "القواعد الحسان" للسّعدي.

1- منظومة: "القواعد الحسان" ل: محمد بن الدّنا الأجوذي الشنقيطي (4):

1- لم أقف له على ترجمة.

2- لم أقف له على ترجمة.

3- قامت بطبعه مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، البحرين، (2013م)، في (58) صفحة، ولم أقف عليه بعد.

4- من علماء موريتانيا، ولد سنة 1960م، تلقى العلم في محاضرها، حصل على الليسانس في الفقه وأصوله من المعهد العالي للبحوث والدراسات الإسلامية - انواكشوط (1992م). والمجستير في الفقه الإسلامي - جامعة النيلين (2003م)، والدكتوراه في الفقه المقارن - جامعة أم درمان (2007م)، من أهم كتبه: (الفقه الإسلامي بين التيسير والتعسير)، و(نظم الطحاوية - حجة الاعتقاد ومهيع أهل الرشاد)، وغيرها... ينظر سيرته الذاتية على موقعه www.aldenah.com :

وتقع في مائة وتسعة عشر (119) بيتاً، ضمنها تسعا وستين (69) قاعدة، صدرها بقوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْمُنَزَّلِ كِتَابُهُ عَلَى إِمَامِ الرُّسُلِ
صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مَا هَدَى الْكِتَابَ إِلَى الْفَلَاحِ وَالصَّلَاحِ وَالصَّوَابِ
وَبَعْدُ: ذَا نَظْمٍ "الْقَوَاعِدِ الْحِسَانِ" مِمَّا لَهُ "السَّعْدِيُّ" أَشَارَ فِي الْقُرْآنِ.

2- منظومة "القواعد الحسان" ل: "أبي عاصم البدران"⁽¹⁾:

ذكر فيها إحدى وسبعين (71) قاعدة، وحوث مائة وأربع وثمانين (184) بيتاً، مطلعها :

قَالَ أَبُو عَاصِمٍ الْبَدْرَانِي يَا ذَا الْجَلَالِ اِرْحَمَهُ بِالْقُرْآنِ

ومما جاء فيها:

وَبَعْدُ فَخَيْرُ كِتَابٍ قَدْ جَمَعَ أَصُولَ تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْمَتَّبِعِ
يُوسَمُ بِـ "الْقَوَاعِدِ الْحِسَانِ" نَظْمَتْهُ رَاجِي رِضَا الرَّحْمَنِ
عَنْ شَيْخِنَا أَبِي عُمَيْرِ الْأَثْرِيِّ عَنْ شَيْخِ شَيْخِهِ ابْنِ سَعْدِي النَّاصِرِ

ج/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "قواعد التفسير" لـ "خالد السبت":

1- منظومة: "نشر العبير في منظومة قواعد التفسير"، لـ "أبي الفضل الحدوشي"⁽²⁾:

وتقرب الستمائة (600) بيتاً⁽³⁾، صدرت بتمهيد فيه: "دفاع عن الصحابة الأبرار والائمة الأخيار"، لتلميذته وحرمة "أم الفضل"، ومقدمة اشتملت على خمسة مباحث، تعتبر مدخلا تعريفيا بـ: (القواعد، ونشأتها، وأهم المؤلفات فيها...)، وقد استهلها بقوله:

بِسْمِ إِلَهِ الْمُسْتَعَانِ الْأَكْرَمِ ذِي الْعَرْشِ وَالْمَلِكِ الْكَبِيرِ الْأَعْظَمِ

ومما جاء فيها:

اعْلَمْ أَنِّي يَا مَنْ تَعَانَى لِلطَّلَبِ لِلْعِلْمِ وَالْمَعْرُوفِ أَخْذًا بِالسَّبَبِ
وَأَفْهَمَ فَلِلتَّفَسُّيرِ يَا ذَا قَاعِدَهُ تَقْضِي إِلَى دَرْكِ الْهُدَى وَالْفَائِدَةِ

1- لم أقف على ترجمته.

2- ويكنى أبا عاصم، عمر بن مسعود الوزياغلي. داعية مغربي، محدث، ولد سنة 1970م، تلقى علوما كثيرة عن علماء بلده، رحل إلى السعودية ونهل من علمائها، اشتهر بمواقفه تجاه الدولة، فسجن وعذب بسببها، له: (المختار في صحيح الأذكار)، وغيره كثير.... ينظر ترجمته على موقعه: www.alhadouchi.blogspot.com

3- طبعت بدار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بتاريخ: 10 جمادى الأولى 1427هـ/2007م،

وقد ذكر في مواضع عدّة منها أنّ أصلها (قواعد التفسير) للسبب، فكتبها ودرّسها بالسجن، وتولت كتابتها حرمة المصون، ووعد بشرحها، وتنقيحها متى أطلق سراحه.

2- منظومة: "تحفة الأسير في قواعد التفسير" ل: عبد الرحمن السديس⁽¹⁾:

وتزيد عن السبعمائة (700) بيتا، استهلها بقوله:

الحمد لله الذي قد أنزلا وحيا إلينا واضحا مفصلا
أما عن أصلها فقد ذكر أنه كتاب "قواعد التفسير" لـ "خالد السبب"، فقال:
نظمتها من كُتِبَ ل: "السبب" فرى بها، ولم يقل يا ليتي
بل أتبع الأماييّ الفعالا فيأله من عبقرىّ يالا
فهو أبو عذرتها، وهو ولد بجذتها، وجمعه فيها أسد
عنيث "خالد بن عثمان الذي سما بعلم كان فيه الأخوذي
كتبتها في وقت منع للقلم حيث السجن القاسيات والألم
سارقا بكتبها عين الرقيب فهأكها منظومة تغني اللبيب
سميتها بـ "تحفة الأسير" بنظمها قواعد التفسير
ومن العجيب أنه نظمها بالسجن⁽²⁾، حيث قال عن نفسه في خاتمتها:

نظمها في سجن جدّة بالرّويس محسبلا محمدا ابن السديس

3- منظومة: "المعين في المسير لمبتغي قواعد التفسير"، ل: محمد الشنقيطي⁽³⁾:

استهلها بقوله: يقول من محمد المختار سما أبيه شمشوي النجار
ويقول عن أصل نظمه:

وكان من إنعام من حمدي استحق وجود منشور بجمعها أحق
للندب خالد بن عثمان السبب قواعدا لأولي الالباب سبت
فرؤمتُ نَظَمَ ما حوى مُقتصرًا على أهمّ ما له قد سطرًا

1- ليس هو إمام الحرم المعروف، ولم أقف على ترجمته، حسب اطلاعي وبخفي في نتاج أئمة الحرم الفكري والعلمي.

2- ولهذا أطلق عليها "تحفة الأسير"، ومثلها منظومة "الحدوشي" أيضا.

3- أبو عبد الله، محمد بن محمد المختار محمد أحمد مزيد الحكني، سعودي، فقيه ومفسر، ولد سنة 1381هـ، أستاذ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عضو هيئة كبار العلماء، ومدرس بالمسجد النبوي، له: (أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها)، وذكر في حوار أجراه معه الأستاذ "يوسف بلمهدي" نشرته صحيفة "الحوار" الجزائرية يوم 2016/04/03م، بعنوان: "فضيلة الشيخ محمد المختار الشنقيطي في ضيافة الجزائر"، أنّ النظم له،... ينظر: موقعه الرسمي: www.shankeety.net

د/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "قواعد التّرجيح عند المفسرين" ل: "حسين الحربي".
1- "عُقُودُ الْجَوْهَرِ الثَّمِينِ نِظْمَ قَوَاعِدِ التَّرْجِيحِ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ" ل: العَوَاضِي اليميني⁽¹⁾، مطلعها:

قَالَ الْفَقِيرُ طَالِبُ الْمَرَاضِي مِنْ رَبِّهِ ابْنِ عَبْدِ الْعَوَاضِي
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَدْ أَنْزَلَ كِتَابَهُ مُبَارَكًا مُفَصَّلًا

وتضمنت: (قواعد التّرجيح المتعلقة بالنص القرآني، والمتعلقة بالقراءات والرسم، والمتعلقة بالسياق، والمتعلقة بالسنة والآثار والقرائن، والمتعلقة بالسنة، والمتعلقة بالآثار، والمتعلقة بالقرائن، والمتعلقة بلغة العرب، والمتعلقة باستعمال العرب للألفاظ والمباني، والمتعلقة بمرجع الضمير، والمتعلقة بالإعراب).

ه/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "فصول في أصول التفسير" ل: "مساعِد الطيّار":

"إتحاف البصير بنظم أصول التفسير" ل: الاسحاقى⁽²⁾: يقع في مئتي (200) بيت، انتخب أكثر مادته من كتب ودراسات "مساعِد الطيّار"، وأهمها (فصول في أصول التفسير) كما أشار في مقدّمة كتابه، وصدّر النظم ب:

باسمِ الإلهِ الواحدِ الخلاقِ والحمدُ ييدا نِظْمَه الإسحاقِي

ثم الصلاة والسلامُ تترأ على النبيِّ خيرِ الخلقِ طُرّاً

ومما جاء فيه -أيضاً-

وفي أصوله وضعتُ نظماً مختصراً وجامعاً ملماً

سمّيته بـ (تحفة البصير) معترفاً بالعجزِ والتقصيرِ

الفرع الرابع: تقويم وتقييم لمظاهر العناية بـ "قواعد التفسير" قديماً وحديثاً:

1- عبد الله عبده نعمان، إمام وخطيب يميني، ولد سنة 1979م. تلقى العلم عن مشايخ جلّة، يعمل مدرسا ومشرفا في مركز الإمام الذهبي، وإماما خطيبا في مساجد عدّة، طبع له من أعماله: رحيق المشاعر (ديوان شعر)، و(عقود الجواهر الثمين نظم قواعد التّرجيح عند المفسرين (منظومة)... ينظر: موقع منبر علماء اليمن: www.olamaa-yemen.net

2- أبو عبد الله عبد الرحيم بن سعيد، ولم أقف على ترجمته.

أولاً: يمكننا حصر مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير" من حيث التأليف فيها - قديماً وحديثاً - في نمطين أساسيين، أحدهما: المؤلفات المضمّنة للقواعد، وثانيهما: والمستقلّة بها عن غيرها، فأما "المضمّنة للقواعد"، فلم تصنّف فيها استقلالاً، وإنما تضمنتها بوجه جزئي أو كلي، وأهمّها:

1- **مقدّمات مصادر التفسير الشهيرة**، كـ "جامع البيان" للطبري (310هـ)، و"النكت

والعيون" للماوردي (450هـ)، وتفسير الراغب الأصفهاني (502هـ)، والتسهيل

لابن جزري (741هـ)، وتفسير القرآن، لابن كثير (774هـ)، و"التحرير والتنوير" لابن

عاشور (1393هـ)، وغيرها مما لا يستغنى عنه في تأصيل هذه القواعد...⁽¹⁾.

2- **كتب علوم القرآن**، كـ(البرهان في علوم القرآن) للزركشي، (الإتقان في علوم القرآن)،

للسيوطي، (مناهل العرفان) للزرقاني..

3- **كتب أصول الفقه**، كـ (البحر المحيظ) للزركشي، و(الموافقات) للشاطبي (790هـ)،

و(الرسالة) للشافعي (204هـ)....

4- **تطبيقات المفسرين** دون الإشارة أو الدلالة أو النصّ عليها.

وأما "ما استقل التأليف بها عن غيرها وأفرده العلماء"، فما بين منشور ومنظوم، وما نظم فما

بين مستقلّ، وما بين تابع لما سبق نشره ممن ولمن تقدّم منهم.

وأما من حيث مضمونها فيمكن -بالنظر- تصنيفها إلى ثلاثة أنواع: **أحدهما:** ما كان عامّاً

مطّرداً من "القواعد"، **وثانيها:** ما اختصّ منها بباب أو نوع أو مسألة معينة فقها أو لغة...،

وثالثها: ما تعلقت بقواعد "الترجيح بين أقوال المفسّر الواحد، أو أكثر من ذلك.

ثانياً: أنّ هذه الدّراسات والمؤلفات قديماً وحديثاً، نثرها ونظمها، بمجموعها أو مفرّقها، تلتقي كلها

في نسق واتجاه واحد، تمثله مدرسة (الأصوليين) وما يطلق عليه (أهل التقليد)، بل وما نجده من

1- تركت جرد هذا النوع من المصنّفات خشية الحشو والاستطراد، كما أن هناك من قام بجمعها ودراستها في رسالة بعنوان:

"أصول التفسير من خلال مقدمات التفسير"، وهي رسالة علمية، تقدم بها الباحث: خالد هلال الكبودي إلى قسم الدراسات

الإسلامية بكلية الآداب - جامعة صنعاء، وبإشراف الدكتور عبدالوهاب الدّيلمي، والدكتور صالح صواب.

اعتراض عليها أو نقد لها - على قلته وانعدامه غالبا - أو بعض المحاولات المعاصرة والحديثة منها، لا يعدّو صفة الدّراسات التّأكيديّة؛ أي: لما سبق من الدّراسات التّأسيسيّة.

ثالثا: يلاحظ امتزاج "القواعد" بما ليس منها، كخواطر المفسّرين، وإشاراتهم، أو لطائف المسائل ودقيقها، ومما يجب علينا على المفسّر كالآداب، فهذه وإن كان موضوعها (القرءان)، فيجب أن تحدّد مناهج وطرق الدراسة، ولا سبيل إلى فصلها إلا عبر استقراء جملة لتطبيقاتها، فهذا أدعى لفصل "القواعد" عما ليس منها، فالجمع بين القواعد والضوابط، والآداب واللطائف، والإشارات، والفوائد على اعتبارها مندرجة تحت مسمّى "القواعد" قصورٌ منهجي واضح.

رابعا: أغلب الدّراسات تقتصر على استقراء القواعد من التراث التفسيري، وهذا مرّضي كمنهجٍ أوّليّ، وإنما الدلالة على صحتها وسلامتها تتطلّب تعدي الاستقراء إلى تطبيقات المفسّرين، ومن ثمّ إمكانية الإبداع وتجديد القواعد، بناء على آليّة "القواعد"، وممكنات الاجتهاد، والرأي المحمود.

خامسا: خلوّ المنظومات المعاصرة لقواعد التفسير من التطبيق والتمثيل من القرءان، ونظمها لا يثبت صحّتها، وهو ما يجعلها إضافات علمية في نسق واتجاه واحد، وهذه صفة لا تنفك عما سبق ذكره، ف: (قراءة أفقية للتفاسير وللدراسات القرآنية؛ نجدها تتكرّر ولا تنتج جديدا، وقلّما تضيف جديدا، فضلا أن تحلّ مشكلا، مع وجود وعي تامّ بتثوير القرءان والبحث فيه، واكتناه معانيه، وقد برز الاهتمام بالمفردات القرآنية في باب (الوجوه أو الاشباه والنظائر)، ولكن لم يكن سوى تنسيقا جديدا لما مضى في التفاسير المتقدمة، فالإضافة شكلية لا مضمونية، فكانت الأزمة في المقاربات المنهجية، كما هو الشأن في كل مقاربات التجديد في الفكر الإسلامي⁽¹⁾.

غير أن المصادر الأولى والمؤسسة للقواعد مما توليه أكثر الدّراسات الحداثيّة - بصفة أو أخرى - عناية بالغة، وليس هذا تجاهلا لهذه الجهود العلمية الواقعة بالتبع لهذه المصادر، والتي لا

1- ينظر: عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، (ط1)، دار الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1432هـ/2012، ص10-11.

اعتبار لها سوى التأكيد، إنما السعي نحو التأسيس لقواعد تفسير أخرى... لذا كان تحري موقف هذه الدراسات من "قواعد التفسير" جديرا بالبحث، وهذا ما سيتم تناوله في الفصل الآتي تبعا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: مفهوم الدراسات الحدائية المعاصرة

المبحث الأول: الحدائية (المفهوم والنشأة).

المطلب الأول: تعريف "الحدائية" لغة واصطلاحاً:

إنّ وقفة متأنيّة لما رصدته المعاجم العربيّة للفظ (الحدائية)، تنبئ عن كثرة دلالات معانيه، ف (الحاء والدال والثاء) كما ذكر "ابن فارس": (أصل واحد، وهو كَوْنُ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ. يُقَالُ حَدَثَ أَمْرٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ... وَ"الْحَدِيثُ" مِنْ هَذَا: لِأَنَّهُ كَلَامٌ يَحْدُثُ مِنْهُ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ..⁽¹⁾)، فمن دلالات "الحدائية" ومعانيه، أنه يطلق ويراد به⁽²⁾:

- **أول الشّيء وبدايته:** (حدائهُ السنّ): أول العمر والشباب وربيعانه، والأمطار: ما ينزل أول السنّة، و(حدّثان الأمر): أوله، ومنه حديثه "عليه السلام"، لـ "عائشة" رضي الله عنها: (ألم تَرَي أن قَوْمك لَمَّا بَنَوْا الكَعْبَةَ اقْتَصَرُوا عَنْ قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟، فقالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَرُدُّهَا عَلَي قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟ فقال: لَوْلَا حَدِّثَانُ قَوْمك بِالْكَفْرِ لَفَعَلْتُ)⁽³⁾. و"حدّثان الأمر": (قُرْب عهدِهِم بِالْكَفْرِ وَالخُرُوج مِنْهُ وبداية إسلامِهِم، فَلَوْ هَدَمْتُ الكَعْبَةَ وَغَيَّرْتُهَا رَبَّمَا نَفَرُوا مِنْ ذَلِكَ)⁽⁴⁾.

- **الحوادث والحدائيات:** نواب الدهر ونوازله، وما استجدّ من القضايا مما لم يعهده القوم.

- **الحديث:** الخبر، وما يحدث به؛ لأن بسماعه يحدث الشّيء بعد الشّيء، ومنه قول "ابن مسعود" رضي الله عنه: (مَا أَنْتَ مُحَدِّثٌ قَوْمًا حَدِيثًا لَمْ تَبْلُغْهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ عَلَيْهِمْ فِتْنَةٌ)⁽⁵⁾.

1- معجم مقاييس اللغة، ص199.

2- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص131-134.

3- صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنائها، ح(1582)، ج1، ص488. ومسلم، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، ح(1333)، ص572.

4- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي وآخر، (د، ط)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ - 1979م، ج1، ص350.

5- أخرجه "ابن عبد البر" أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تح: شعيب الأرنؤوط، عنا: ماهر ثلاوي وآخر، (ط1)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 1433هـ/2012م، رقم (666)، ص180، وص383، ومسلم في مقدّمة "صحيحه" عن "ابن وهب"، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، ص49.

وأشار "الفيروز آبادي" أنّ "الحديث" -أيضا-: (كلُّ كلام يَبلغ الإنسان من جهة السَّمع أو الوحي في يقظته أو منامه)⁽¹⁾، وعليه فكل ما ورد من "الحديث" في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَنِعْجٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: 6]، وقوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23]، وقوله: ﴿أَفِيهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ﴾⁽⁸¹⁾ [الواقعة: 81] ونظائرها، فقد فسّر أنّه: (القرءان)⁽²⁾.

- والحديث - أيضا-: مَا يُحَدَّثُ بِهِ الْمَحَدَّثُ تَحْدِيثًا.
- والحديث -أيضا-: الجديد من الأشياء، فكل حديث جديد، ونقيضه "القديم".
- الحدوث ذاته: أي: (كونُ الشيء لم يكن)، وحدث الشيء: وقوعه.
- الإحداث (المحدثات)، أي: الأمرُ الحادثُ المُنكَّرُ الَّذِي لَيْسَ بِمَعْتَادٍ، وَلَا مَعْرُوفٍ فِي السُّنَّةِ، ومحدثات الأمور: كل ما ابتدع في الدين على ما لم يكن عليه السلف، وفيه الحديثان: (...إياكم ومحدثات الأمور...)⁽³⁾، و(من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ)⁽⁴⁾.
- فالمعاجم العربيّة تبيّن لنا ما يحمله لفظ "الحداثة" من المعاني والدلالات، يشترك أغلبها في "الجدّة، والابتداء، والحُدوث، وترك القديم..."، كما تضمّن القرءان الكريم بعض معانيها ودلالاتها.

الفرع الثاني: دلالة لفظ "الحداثة" في الاستعمال القرءاني:

لئن حوى اللسان العربي مصطلح "الحداثة"، ونقل لنا كافة استعمالاته ومعانيه، وأبان عن أصالته وتحدّره في البيئة والانسان، فإن "الحداثة" بهذا اللفظ لم ترد في "القرءان" البتّة، وإنما ورد فيه ما يعود إلى معانيها، أو يشتقّ منها، فقد أشار "الفيروزآبادي" إلى ورود لفظ "الحديث" في القرءان

- 1- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج2، ص439-440.
- 2- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج13، ص207، ج18، ص267، وج20، ص224.
- 3- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (241هـ)، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، وإشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421 هـ/2001م، ح(17145)، ج28، ص375.
- 4- صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود، ح(2697)، ج2، ص267. ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ح(1718)، ص772.

الكريم، وقد جاءت معانيه على خمسة أوجه: (أحدها بمعنى: الأخبار والآثار، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: 76]، أي: أتخبرونهم. وثانيها بمعنى: القول والكلام، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾ [النساء: 87]، أي: قولاً. وثالثها بمعنى: القرآن العظيم، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ [الطور: 34]، وقوله: ﴿ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: 185]. ورابعها بمعنى: القِصَص ذات العِبَر، ومنه قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ [الزمر: 23]، أي: أحسن القِصَص. وخامسها بمعنى: العِبَر في حديث الكفَّار والفجَّار، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ ﴾ [سبأ: 19]..⁽¹⁾.

وأفاض في بيان بعض معاني "الحديث" بقوله: (وكلُّ كلام يبلِّغ الإنسان من جهة السَّمْع أو الوحي في يقظته أو منامه، يقال له: حديث. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴾ [التحریم: 3]، وقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: 101]، أي: ما يحدث به الإنسان في نومه. وأنَّ "الحديث" أيضاً: الطَّريُّ من الثَّمار... ويقال لكلِّ ما قرب عهده: حديث، فعلاً كان أو مقالاً، قال تعالى: ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف: 70]، والحُدُوث: كون الشيء بعد أن لم يكن، عَرَضاً كان أو جوهرًا، وإحداثه: إيجادُه...⁽²⁾.

لا يمكننا إنكار ثراء المعاجم العربية بدلالات ومعاني مادة (حدث)، ومشتقاتها وليس دخيلاً عن التراث العربي والإسلامي، فاصطلاح "الحداثة": (حظي بدراسة اشتقاقية ومعجمية عند العرب، ولكن المصطلح بالمفهوم المتداول في الخطاب الحديث والمعاصر لم يرد بهذه المعاني السالف ذكرها، إنما لها مدلولها الخاص، وإن كانت تحمل خاصية التجديد؛ لكن معناها غير هذه المعاني السائدة في اللغة العربية، ففي اللغة الفرنسية تعني -مثلاً- البحث عما هو حديث، وهي الدلالة السائدة في الخطاب الفكري الحديث والمعاصر بما فيه الخطاب الحداثي العربي، لأنه من تركيزها على الحديث والمعاصر يترتب عليه بمفهوم المخالفة؛ ترك الماضي بإحداث قطيعة معه على ما تقرره

1- ينظر: بصائر ذوي التمييز، ج2، ص439.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص439.

المناهج الإستيمولوجية، فهي: "مذهب يحدد نمط التعامل مع التراث"، والحادثة هنا لا توظف بالمفهوم العربي، بل بالمفهوم الغربي فتكون مرادفة للتنوير والعقلانية والمعاصرة، وغيرها من المفاهيم، لقول "الجابري": "الحادثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية⁽¹⁾"⁽²⁾.

كلّ هذا وغيره يدفعنا لاستقصاء معنى "الحادثة" اصطلاحاً، كمفهوم تداول في الخطاب الحديث والمعاصر، وفهم تزخر به الدراسات الحداثية إشادة وتوظيفاً، يجعلنا نرصد مضامينه الفكرية، التي تسهم في تكوينه أو محاولة التأسيس له، ويتأكد الأمر، عند إدراك أن معجمنا الثقافي والفكري دخله كثير من المصطلحات؛ أهمّها "الحادثة"⁽³⁾.

الفرع الثالث: تعريف "الحادثة" اصطلاحاً:

رغم تداول مصطلح "الحادثة" على مستويات عديدة، الفكر والعلم، السياسة والاقتصاد، الدين، الثقافة والفنّ، فلا يزال غامضاً، وما تلفظ به المعاجم، أو تسوقه كتابات المفكرين - غربيين كانوا أم عربياً - تنظيراً له، لا يمكن نفيه كمحاولات، يقع بجمعها اكتناه مصطلح "الحادثة"، ومن أهمّ ما عرّفت به "الحادثة" فيما وقفت عليه:

أولاً: "الحادثة": (مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والتأثرة على

القديم في الآداب الغربية، وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فيميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التجديد، وتارة الصّدق الفتي...⁽⁴⁾).

ثانياً: أمّا: (نموذج فكري تأسّس وترعرع في الغرب مباشرة بعد عصر النهضة، وارتكز على مفهوم

-
- 1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ص17.
 - 2- ينظر: العمري، مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، (ط1)، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 1433هـ/2012م، ص80-81.
 - 3- ينظر: المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2006م، ص15.
 - 4- أحمد مختار عبد الحميد عمر (1424هـ)، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ط1)، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/2008م، ج1، ص454.

العقل (raison) المنظم لكل نشاطات الإنسان داخل المجتمع؛ سواء تعلق الأمر بالعلم أو التقنية، أو بالتنظيمات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والإدارية⁽¹⁾.

ثالثاً: أُنْهَأ: (مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي، والثورة على الكنيسة، من خلال النقد التاريخي المعاصر...) ⁽²⁾.

رابعاً: أُنْهَأ: (تعبير وصفي للحظة ما، يحدث فيها تغيير جذري، لا تتحدّد بزمان ولا مكان، ولا جنس، ولا لون...)، ويُنْجَح إلى هذا التعريف "محمد أركون"⁽³⁾، ولأجل هذا المفهوم ذاته عدّ "أركون": (مفكراً حدثياً بامتياز يفكر داخل الفرق والاختلاف، معتبراً أن الحداثة ليست حكراً على الغرب أو الشرق، وأنها موقف قد يوجد في أي عصر ولدى أي شعب...) ⁽⁴⁾.

وبناء على هذا التعريف اعتبر بعضهم -الاسلام لحظة حدثية، وكل مذهب أو اتجاه أو تغيير ما يمثل حداثة ما، فلدينا حوادث كثيرة لا واحدة.....⁽⁵⁾.

ويطلق بعضهم "الحداثويّة" بدل "الحداثة"، ك: (اسم مؤنث منسوب إلى حداثة، على غير قياس، يمثل نزعة تميل إلى الاهتمام بكلّ ما هو عصريّ وجديد، وطرح كلّ ما هو قديم مطروق) ⁽⁶⁾. أمّا "اللاحداثة" فهي: (مبدأ يقول بوجود أتباع التقاليد الموروثة في الإبداع الشعريّ، وعدم إحداث أيّ تجديد) ⁽⁷⁾. ويمثله أنصار (الأصولية، والتقليدية.... وغيرهما).

1- الخطابي: عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، (ط1)، منشورات الإختلاف، الجزائر، 1430هـ/ 2009م. ص 56-57، وينظر: ص 126.

2- ينظر: العمري، مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 81.

3- بلعقروز، عبد الرزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الاسلامي، (ط1)، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2013م، ص 30.

4- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، تق: عبد الإله بلقزيز، إعداد: مجموعة من الباحثين، (ط1)، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2011م، ص 75.

5- ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، المصدر السابق، ص 30، و: عبد الحميد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون (ضمن كتاب الندوة الفكرية: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، ص 157-158.

6- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 1، ص 454.

7- أحمد مختار عبد الحميد عمر، المصدر نفسه، ج 1، ص 454.

تمكّنا هذه المحاولات التعريفية لـ "الحداثة"، من إبراز عدد من الملاحظات، تساهم بوجه غير مباشر بإدراك ماهية "الحداثة" كمصطلح، وربما تكشف بعض ملامح نشأته ومؤثراته وأهمّتها:

أولاً: كثرة تعاريف "الحداثة": والناجحة عن جهد الفكر والعقل والواقع⁽¹⁾، أصبحت عامل قلق كبير، كيف لا؟، إذ تحوّل عمل المفكرين -هنا- إلى إشكال حول تأسيس مفهوم الحداثة عوض أن يكون حلاً، بسبب المصطلح ذاته، خصوصاً لو أمعنا دلالة وزنه العربي وأنّه جاء على وزن (فَعَالَة) بفتح الفاء والعين، وقبل دخول أي تأثير خارجي يساهم في تأسيس مفهومه.

وبعد جرد "مرزوق العمري"⁽²⁾ لجملة من تعاريف "الحداثة" نجده معلقاً - بأنّ: (ما وجد من المحاولات الفكرية لتأسيس تعريف لها، أمر تكتنفه صعوبة جليّة، تعود إلى ما تقوم عليه الحداثة نفسها من مرتكزات وخصائص، كـ "التحوّل والنقد المستمرّ"، فكلاهما عائق أمام ضبط مفهوم الحداثة)⁽³⁾. معزّزا تعليقه بقول "علي حرب"⁽⁴⁾ أنّه: (لا يمكن الكلام عليها (أي الحداثة)، إلا على نحو إشكاليّ، تفقد معه المقولات أمنها المعرفي لكي تنفتح على ما هو نسبي، أو إجرائي، أو اتفاقي، وأخيراً فالحداثة تجربة لا تكتمل، ومشروع دائماً قيد التأسيس...)⁽⁵⁾.

رغم إثبات حقيقة هذا الإشكال من قبل "علي حرب"، إلا أن "مرزوق العمري" يرى أن ما فعله، -وحتى لا تكون الحداثة لا شيء - "علي حرب" نفسه ما لبث أن سعى إلى وضع تعريف لها، فيقول: (هي انفتاح دائم على ما يحدث لاستيعاب ما يشكل من العلاقات والرؤى، والعالم، وتوجه مستمرّ صوب مناطق جديدة؛ يعاد مع اكتشافها تعريف الأشياء بقدر ما يصرار إلى إعادة

1- ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص15-19.

2- كاتب وباحث جزائري، أستاذ الفلسفة والعقيدة الإسلامية، بجامعة باتنة بالجزائر، من أشهر كتبه: نظرية الكسب عند الأشاعرة، وإشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي المعاصر.

3- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، ص83.

4- كاتب ومفكر وفيلسوف علماني لبناني، أحد رواد التفكيكية في العصر الحديث، يقف موقفاً معادياً من النخبويين والأصوليين، من أشهر كتبه: "أوهام النخبة أو نقد المثقف"، "ملاك الله والأوطان"، ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010م، ص122-127.

5- حرب، علي، الممنوع والممتنع، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص246.

صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة...⁽¹⁾.

- إن "الحداثة" ابتداءً مذهب فكريّ، كان أدبيّ الموضوع، غربيّ البيئة، فلسفي الاتجاه، يهدف إلى تبني الجديد، والثورة على كل موروث قديم...⁽²⁾، فهو مصطلح توسّعي أول ما ظهر على مستوى الآداب الغربية، ثم اكتسح جميع مناحي الحياة، بل تجاوزها في أكثر الأحوال إلى الديني، والإلهي المقدس، وغيرهما، وهنا نضع ما حدّد به "حسن حنفي" الحداثة أنّها: (الانتقال من التراث الذاتي إلى تراث الغير ليس على مستوى الثقافة، بل على مستوى السلوك اليومي والعادات والتقاليد، وهنا يتم الخلط بين الحداثة في السلوك وتحديث المجتمعات، أي: تغيير نظمها الاجتماعية، وكأن "العصرية" تعني فقط السلوك المهذب للأفراد دون تنمية اجتماعية شاملة)⁽³⁾.

ومن وجوه توسع مصطلح "الحداثة"، حملة للمضامين المتعارضة، خاصة (في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مصطلحا تركبه مضامين متقابلة؛ تجمع صور التضاد والتناقض، والتداخل، فمن قائل: إنّها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل: إنّها ممارسة السیادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، وعلى المجتمع، وعلى التاريخ، ومن قائل: إنّها قطع الصلة بالتراث، أو إنّها طلب الجديد، أو هي محور القدسية عن العالم، أو إنّها العقلنة، أو إنّها قطع الصلة بالدين...)⁽⁴⁾.

- أن "الحداثة" كانت شاملة لكافة مظاهر الحياة، غير أن موقفها من النصّ الديني الإسلامي كان متأخراً نوعاً ما، رغم تقدّم اشتغالها بالنصّ الديني المسيحي مبكراً.

1- حرب، علي، المتنوع والممتنع، ص246.

2- ينظر: الجهني، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (ط4)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1420 هـ، ج2، ص867 وما بعدها.

3- حنفي، حسن، دراسات فلسفية، (د، ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د، ت)، ص66. وينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، ص137-143. وينظر: الحداثة والحداثة العربية، مجموعة أعمال (مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري)، (ط1)، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، 2005م، ص30-33. وص77-80. وص107-113. وص176-179. وص303-307.

4- ينظر: بلعقروز، عبد الرزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص211.

يردّ كثير من الدارسين اضطراب هذا "المصطلح" وعدم وضوحه -رغم جلاء مدارسه ومظاهره-، إنما لقوّة ما يتأثّر به من الأسباب والموضوعات، المتحكّمة في سياقه، وإعماله أو نفيه، وهكذا ف (الحدّاة كأَيّ مفهوم، قد تضيق وقد تتسع من حيث حقلها ودلالاتها، وقد تكون واضحة وحاسمة، من حيث منطقتها وقضاياها، ولكنها قد تكون إشكالية وملتبسة، وأخيراً قد تكون موحية ومحركة من حيث عناوينها ومفرداتها، ولكن يمكن أن تكون هشة وغير فاعلة)⁽¹⁾.

ولعل في ذكرنا لبعض ما تتأثّر به "الحدّاة" كمفهوم، من العوامل وغيرها يكون الأمر أكثر وضوحاً.

المطلب الثاني: عوامل التأثير في اصطلاح "الحدّاة" وتعقيده:

لا يمكن لـ "الحدّاة" كمصطلح أن ينمو بمعزل عن الفكر الإنساني، دونما تأثّر أو تأثير بما حوله، لذا حاول بعضهم الإشارة إلى ما يؤثر في تكوينه من العوامل والأسباب، نذكر من أهمّها:

الفرع الأول: البيئة الحاضنة:

فـ "الحدّاة" بما حدّها به المفكّرون -كمذهب-، مفهوم غربي وافد على العرب والمسلمين، ولا يمكن تبرئة أيّ مصطلح يفدُ إلينا أو إلى غيرنا، دون شيء يرومه، إيجاباً وسلباً، (فالمصطلح الوارد لنا من الغرب -كما ذكر "عبد الوهاب المسيري"⁽²⁾ - محمّل بتحيّزاته، ويعبر عن رؤيته لنفسه وللآخر، ومن ثمّ فمثل هذه المصطلحات ليست بريئة، والشيء نفسه ينطبق على مصطلح الحدّاة، فقد ساد الاعتقاد أنه مصطلح محايد، محدد المعنى والدلالة، وأن الحدّاة ليس لها تاريخ، وأن تبدّياتها لا تختلف من حضارة لأخرى أو من حقبة تاريخية إلى أخرى، وأن هناك حدّاة واحدة، وعادة ما نعود للمعاجم الغربية لنعرف المعنى لأي مصطلح، وما المقصود منه على وجه الدقّة)⁽³⁾.

1- ينظر: حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، (ط1)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص265.

2- مفكر، وناقد أدبي، وباحث اجتماعي مصري، (1938م-2008م)، اشتهر بدراساته الكبرى والعديدة حول قضيتي (الصهيونية)، و(لعمانية)، ثم تحول إلى الخطاب الإسلامي.... من أهم كتبه: إشكالية التحيّز، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص113-117م.

3- دراسات معرفية في الحدّاة الغربية، ص33-34.

فالحداثة العربية تختلف عن الغربية، وعسير توظيف إحداها محلّ الأخرى، ولا يمكن نفي علاقة التأثير والتأثير بحال، وهو ما يغفل عنه مريدي التحديث، فهي أحداث عديدة، لا واحدة، وهو ما يحدث على مستوى التنظير، و(أيّا كان الأمر فإن فكر المقاربات أو المقارنات أو التأصيل للحداثة؛ إنما يجسد قوة التفاعل ما بين المنظومة الحضارية الأوروبية الغربية التي تستقطب بمركزيتها العالم المعاصر وتمد إليها نسقها الحضاري ومناهجها المعرفية، ومجتمعاتنا بما تحتزنه من موروث)⁽¹⁾.

الفرع الثاني: المرتكزات والأصول⁽²⁾:

ومقصودنا: الأسس والمقومات التي تتشكل منها أو تبني عليها كل حداثة، فمرتكزات الحداثة الغربية لا شكّ في اختلافها عن مرتكزات الحداثة العربية والاسلامية، فإن كانت (الحداثة الغربية تأسست على مقارنة معرفيّة لها سماتها الخاصّة بالمجال التداولي الغربي المرتكز أساسا على العقلانية المجردة، والتمركز حول الانسان؛ باعتباره مصدرا وحيدا وواحدا للمعرفة العلميّة مع إسقاط كل الوسائط التقليديّة في المعرفة الإنسانيّة)⁽³⁾، بينما العربية والإسلامية على خلافها.

ويتعدّى اختلاف المرتكزات؛ إلى المنهج وآليات توظيفه، أو النقد، لهذا جانب كثير من نقاد التراث العربي والاسلامي الصواب متجاهلين ما يركز عليه هذا المنهج دون غيره، والحقيقة أن (هؤلاء النقاد اتبعوا مناهج، ووظفوا مفاهيم؛ جعلها منقولة من ثقافة مخالفة لجنس الثقافة التي ينتمي إليها التراث، هذه الطرائق والأساليب المستمدة من ثقافة الغرب يسميها "طه عبد الرحمن"⁽⁴⁾

1- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، (ط1)، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1925هـ/2004م، ص124.

2- ينظر: سيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، (ط1)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2000م، ص5-54.

3- إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي، عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص11.

4- فيلسوف ومفكر مغربي معاصر، ولد في (1944م)، بالجديدة، درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون (1972م)، درس في جامعات دولية عديدة، من أهمّ كتبه: (تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة، روح الحداثة) وغيرها من الجهود التجديدية في فلسفة الدين والفكر...، ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، إعداد: مجموعة من الباحثين، وإشراف: بسام الجمل، (ط1)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكادال، المغرب، 2016م، ج1، ص259-278. والسيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص71-79.

بالآليات الاستهلاكية، أو الآليات الفرعية، أو الآليات الفوقية، وهي تنقسم قسمين: آليات عقلانية مجردة، وآليات فكرانية (أيديولوجية) ميسسة...⁽¹⁾.

وقد تركز بعض المنظومات الحدائثة على شيء ربما تستبعده منظومة حدائثة أخرى، مما ولّد خطأ منهجيا واضحا لدى أكثر الحدائثين العرب، فيجيزون لأنفسهم ما يمنع على غيرهم، فالأمر (..لو أنهم رجعوا إلى أنفسهم لوجدوا أنهم يبيحون لأنفسهم ما يجرّمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لا ديني، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني، وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحدائثة العلمانية، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحدائثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية...)⁽²⁾.

الفرع الثالث: الدين والاعتقاد:

لا يتصور انفكاك النفس البشرية عن حاجتها الدينية (الروحية)، سواء صحّ تدينها أم بطل، والمهم أولًا: وجود الحاجة، وثانيا: اختلافها بين البشر، فالديانات -على اختلافها- تؤثر في معتنقيها؛ تفكيرًا وتصرفًا، بدليل ما ترصده الدراسات الحدائثة حولها، على إثر المناداة بالثورة على القديم، والاعتداد بالجديد، خصوصا على مستوى الاعتقاد السائد، فمراد الحدائثة الإسلامية يختلف عن مراد الغربية منها، وإذا ما أردنا صحّة هذا القول وتأكيدَه؛ فدوننا كل أشكال "الإصلاح الديني"، ومواقف أهلها، من النصّ الديني، ف (المواقف التي وقفها الغرب من تاريخه وتراثه الديني والفكري، التي تمخضت عنها مبادئ التحديث من فردانية وعلمانية وعقلانية، ليست بالضرورة هي المواقف نفسها الواجب أن نقفها نحن، وببساطة شديدة لأن تاريخنا مختلف عن تاريخهم، وفي المسألة الدينية -مثالا- لا يمكننا أن نتخذ الموقف نفسه الذي اتخذه رجال الإصلاح الديني في

1- الحري، عبد النبي، "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري" (صراع بين المشروعين على أرض الحكمة الرشدية)، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2014م، ص110-111.

2- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، (ط4)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2009م، ص26.

أوروبا كـ "كالفن"⁽¹⁾، و"مارتن لوثر"⁽²⁾... من الديانة المسيحية في شكلها الكاثوليكي، ذلك أن الكنيسة في العصر الوسيط كانت العائق الأساسي أمام تحرر إرادة وعقل الإنسان الغربي، وبالتالي كانت عائقاً أمام التحرر السياسي والاقتصادي، الشيء الذي لا ينطبق تماماً على الإسلام⁽³⁾.
فهذه العوامل (الثلاثة) أكثر ما تساهم في تشكّل وبناء مفهوم الحداثة والتحديث بشكل أو بآخر، وكلها تتسم بالتغير والجدّة واللاستقرار.

المبحث الثاني: الدراسات الحداثيّة المعاصرة حول النصّ الديني الإسلامي

(المفهوم، المميزات، مراحل التطور)

المطلب الأول: مفهوم الدراسات الحداثيّة المعاصرة حول النصّ الديني الإسلامي ومميزاتها
انطلاقاً من موضوع الدراسة سيكون تركيزنا موجّهاً إلى ما تعلق منها بالنصّ الديني الإسلامي، دون السياسة، والاقتصاد، والأدب، ودون إبعاد علاقة التأثير والتأثير بينها، فالحداثة منظومة ذو اتجاه واحد، ومناهج مختلفة، ولذا سأعرض بإيجاز لمفهوم هذه الدراسات الحداثيّة.

الفرع الأول: مفهوم الدراسات الحداثيّة المعاصرة حول النصّ الديني الإسلامي:

يصدق مفهوم هذه الدراسات على ما يطرحه الحداثيون، تجاه النصّ الديني الإسلامي، (القرآن، والسنة، والتراث)، والتي ظهرت إثر صرعة "الحداثة" للعقل البشري، تحديداً (العربي

1- جون كالفن: (1509-1564م)، مصلح فرنسي ديني، تتقّف بثقافة قانونية ثم بالدراسة اللاهوتية، فتأثر بـ (مارتن لوثر)، ولأسباب إصلاحية هرب مرتين إلى جنيف (سويسرا)، شارك في حوارات كنسية طويلة انتهت بانسحاب الكاثوليك، فكان أحد مؤسسي المذهب البروتستانتي، وانتشرت حركته في فرنسا، وأصبحت ديناً رسمياً في (اسكتلندا)، ومقاطعات شرق سويسرا، واعتنقها معظم سكان المجر،... الخ، ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص617.

2- مارتن لوثر: مصلح ديني ألماني، ولد في (1483م)، في بيئة نصرانية، نال شهادة أستاذ العلوم من جامعة "إيمورت" (1405م)، ولم يُتمّ دراسته القانونية ثم تحول إلى الدراسات اللاهوتية، وفي (1507م) عُيّن قسيساً لكنيسة كنتبرج بألمانيا، زار المقر الرسولي في روما، وعلى إثره عاد مصلحاً للكنيسة وفسادها، معارضا أهلها إلى أن ضيق عليه، وانتشرت دعوته... الخ، ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص616-617.

3- جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي، مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، (ط1)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2012م، ص20.

والإسلامي)، تحاول استكشاف عطاءات جديدة، تثور بها على المفاهيم السلفية، موضوعاً ومنهجاً، ترمي بجملة المعارضات الفكرية تجاهها، أو على الأقل تجاوزها، وتروم تحديث عمليات التمسك بالنص الديني الإسلامي، وقد امتازت هذه الدراسات الحداثية المعاصرة تجاه النص الديني الإسلامي، بما يفضّلها ويميزها عن غيرها بأمر عديدة، يحسن بنا الوقوف على أهمّها.

الفرع الثاني: مميزات الدراسات الحداثية المعاصرة حول النص الديني الإسلامي:

أهمّ ما يوحد بين أكثر الدراسات الحداثية المعاصرة حول النص الديني الإسلامي ما يلي:

أولاً: جدلية المصطلح:

إذ يشكّل أهميّة بالغة، تقع على مستويين؛ الأول: الاصطلاح الوظيفي، أي: له وظيفة ما، والثاني: المصطلح التوظيفي، أي: ما يوظّف في سياق معيّن لإجراء ما، فالعناية بـ"المصطلح" مقصودة لتحويل مضامينه، وتحديد دلالاته، ثمّ نقلها إلى حقل معرفي آخر، ورغم أصالته في الحقل العربي إلا أنّ تداوله حديثاً مكنّ من بنائه لمفهوم آخر، واعتبر المصطلح حادثاً بهذا المعنى .

يؤكّد "حسن حنفي"⁽¹⁾ أثر عناية هذه الدراسات بالمصطلح، بأنّ: (مظاهر الحداثة في المصطلحات أكثر وأعمّ؛ مثل لفظ آليات، للإشارة بها إلى آليات العموم وآليات الخصوص، وتعني: "ألفاظ العموم والخصوص" بمصطلح القدامى، وكذلك "آليات التأويل"، و"آليات النص"، يقصد به لدى القدامى مباحث الألفاظ عند الأصوليين، أما مصطلح "غنوصي"⁽²⁾؛ فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشرافية اليونانية القديمة، وليس التصوف الإسلامي المستقل عن اليونان، وكذلك

1- مفكر مصري، ولد في (1935م) بالقاهرة، درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسوربون بفرنسا، تقلد مناصب علمية عديدة، اشتهر بمحاولاته التجديدية وغزارة إنتاجه العلمي بلغات عدة، وبتنوعه ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحفية، من أهم كتبه: (التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع...) الخ، ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، ص 153-172، والسيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 32-39.

2- نسبة إلى "الغنوصية"، وهي حركة فلسفية ظهرت في أوروبا والشرق الأوسط، وازدهرت بين القرنين الثاني والثامن الميلاديين، حيث تكونت لها فرق من النصارى وغيرهم، كانوا يعيشون معرفة أسرار الطبيعة والكون، وأصل البشرية والقضاء والقدر، وتخليص الانسان من الاثم بالوصول إلى المعرفة الروحية... وقد ساهمت كثير من الديانات والفلسفات القديمة في نشأتها واتساعها، وتأثرت بها مذاهب صوفية اسلامية عديدة... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، (ط2)، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1419هـ/1999م، ج 17، ص 123.

"الثقافة" مصطلح حديث؛ فيه الإشارة إلى التراث القديم الذي ما زال حيًّا في وجدان البشر، أو الحضارة الإسلامية ..، ويبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه في "أنثروبولوجيا" الثقافة بما هو علم حديث، ومن مصطلحات الحداثة-أيضا-"الغموض"، فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة الحديث، أو الاستعمالات المعاصرة الشائعة، وهو ليس لفظا قراءانيا؛ أو مصطلحا أصوليا؛ أو من علوم القراءان، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قدهي⁽¹⁾، فالغامض عكس الواضح؛ في حين ألفاظ القراءان ومصطلحات علم الأصول؛ وعلوم القراءان هي: الإجمال والإطلاق، فالجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضا؛ بل هو لفظ يحتمل معنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر، أو مع احتمال الترجيح، وهو جزء من منطق اللغة، لا من حيث هي لغة، بل من حيث هي اقتضاء فعل في زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ، فالنص متعدد الأبعاد، حقيقة ومجاز، عام وخاص، مجمل ومبين، ومطلق ومقيد، وأمر ونهي⁽²⁾.

تهتم هذه الدراسات -أيضا- من المصطلح بما تضمن معنى أو دلالة تعكس رؤية، أو تُلزم بمذهب ما، كالتي تحمل مضمونا حدائيا فكريًا كما ذكر "حسن حنفي"، إذ "المنهج العلمي": (تعبير يستعمل إلى جانب "الخطاب الديني والخطاب العلمي"، فالمناهج كثيرة؛ وقد يكون المقصود منه التحليل العلمي، كما أنّ الخطاب الديني متعدّد، ولا يوجد خطاب ديني واحد، فهناك خطاب ديني سياسيّ غايته إيجاد المعارك السياسية والصراعات الاجتماعية، وهناك خطاب ديني علمي غايته وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردي والاجتماعي، والتقابل بين الخطابين العلمي والديني يوحى بأنهما متعارضان في الظاهر وبالضرورة، ومن التعابير الأكثر شيوعا "العقل العربي"، "الثقافة العربية"، "النصوص العربية"، ولو تأملنا فالعقل العربي مصطلح قام تحت تأثير المستشرقين مثل "فيليب بتاي الإسرائيلي"⁽³⁾، والمغاربة أحيانا "كالجابري"، وهي مقولة غير علمية، أيديولوجية صرفة، تعني المغايرة ومخالفة الأنا، يشير بها المستشرق أو غير العربي إلى غيره ليشيئه بعد

1- بمعنى (قادح) في مضمون المفاهيم السلفية أو المسبقة.

2- ينظر: حوار الأجيال، (د، ط)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م. ص 427.

3- لم أفق على ترجمة دقيقة صحيحة له.

أن يتغاير معه، والعربي لا يصف عقله بأنه عربي، لأنه لا فصل بين الذات والموضوع؛ كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية؛ والعقل -أيضا- ليس له جنس أو بنية بخلاف الثقافة التي هي: نتاج العقل، والفكر، والبيئة، فيصحّ عليها هذا الوصف وغيره....⁽¹⁾.

وبعض "المصطلح" يخفي إطلاقه مضمونا حكميا، أي: (الحكم على الأشياء)، -كما أشار "حسن حنفي" - (كالحكم على حضارتنا بمصطلح "حضارة نص"، مع أن النصّ بما هو مفهوم في علوم القراءان مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث في أسباب النزول؛ وبالزمان والتطور في النسخ والمنسوخ، وهو قائم على بدهة العقل عند المعتزلة، وعلى التصورات والتصديقات في منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصّوفية، وعلى الصّالح العام عند الأصوليين، فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة كلها أسس للنصّ، ومن ثمّ يكون الحكم على حضارتنا أنّها حضارة نصّ، - وهو حكم من الخارج- تحت تأثير الغرب الذي خصّ حضارته وحدها في العصور الحديثة أنّها حضارة عقل وطبيعية - ليس بأولى من الحكم عليها- بأنّها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة، فالعقل والواقع مكونات للنصّ في منظومة عضوية تجمع بين الوحي والعقل..⁽²⁾.

وأكثر المصطلحات رواجاً؛ (العقلانية)، فيرى "حاج حمد"⁽³⁾ أنه: (مصطلح مطاط يمتدّ حتى يغطي كافة المساحات التي غطّاها من قبل مصطلح "العلمانية"، فالسلطة عندهم مدنية لا علاقة لها بالدين بل بمصالح الأمة، والتي يقررها العمل المعاصر المستنير...⁽⁴⁾، وحينما يسأل "عبد الرحمن حللي"⁽⁵⁾: (لما نسمي (البنية) إعادة القراءة وليس التفسير؟)، يعنّ لنا في جوابه أهمية عناية هذه

1- ينظر: حوار الأجيال، ص428.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص428.

3- محمد أبو القاسم (1942-2004م)، فيلسوف ومفكر سوداني، من أبرز منظري في التجديد الديني المعاصر، مطلع على الدرس الفلسفي الغربي، وضع نظرية فلسفية حاول تطبيقها على القراءان والسنة، أدّت إلى انتقاده بقوة، وإبعاده عن بعض المؤسسات الأكاديمية، من أهم أعماله (العالمية الاسلامية الثانية جدلية الغيب والانسان والطبيعة، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن... الخ)، ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، ص35-69.

4- ينظر: العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، ص136-137.

5- كاتب وأستاذ جامعي سوري، مقيم في ألمانيا، متخصص في الدراسات القرآنية، له أبحاث عديدة.

الدراسات بالمصطلح، فنلمس فيه بعدين: (أولهما: أن ما يدخل تحت اسم القراءة؛ يختلف عمّا عرف من منهج التفسير، فالاختلاف المنهجي - ذاته - مبرر لاختلاف المصطلح، كما أنّ تسمية القرآن بـ "القرآن" تحمل دلالة للواجب حوله، وهو القراءة الشاملة للتدبرّ والفهم، والقرآن يعني الجمع، وبالتالي فقراءة القرآن جمع له، ولا معنى لجمع النصّ إلا إدراك معانيه من متفرق ألفاظه، وثانيهما: أنّ "البنية": في تعريفها الفلسفي البسيط، هي نسق عقلائي يحدّد وحدة الشيء، وهي القانون الذي يفسره، ومفهوم يختلف سياقه في مذاهب عدة، وإن كانت "البنوية" كمذهب؛ ترفض أي أثر لأي عنصر خارجي في تفسيره؛ فإن مفهوم البنية إن كان يتضمن مبدأ التفسير الداخلي فإنه لا ينحصر فيه بالضرورة، لكن يستلزم أن يكون هو الحاكم في التفسير والمنطلق⁽¹⁾.

ومن مظاهر العناية بـ "المصطلح" من قبل هذه الدراسات: (استبدال ما كان متداولاً ومقرراً من المصطلحات بأخرى تحمل مضموناً جديداً، كاستعمال مصطلح (الخطاب النبوي) من قبل "أركون" بدل (الخطاب الإلهي)، ووضع (الظاهرة والواقعة القرآنية)، بدل (نزول القرآن)، و(المدونة الكبرى) مكان (القرآن الكريم)، و(العبرة) بدل (الآية)....⁽²⁾).

فالبحث في ما وراء المصطلح واستكناه مضمونه يجلّي لنا غاية هذه الدراسات وما يستبطن فيها.

ثانياً: نقدية الطرح والفكرة:

النقد من حيث هو آليّة فكرية علمية يتمّ بها التمييز بين صواب الأفكار وخطئها، لا تشكّل ممارستها أيّ انحراف أو مخالفة، بل قد يكون إحدى فرائض الأفكار أو طلبات العقل فيستجاب له⁽³⁾، إلا أنّ مشكلة هذه الدراسات؛ أنها تجعل "النقد":

1- منطلقاً فكرياً تقوم عليه الدراسة أساساً، وتنعدم بانعدامه.

2- آليّة شمولية يعتري الصّواب، والحقيقة، والمتفق عليه، والبديهي، والاعتقادي، والغبي

1- ينظر: حلي، عبد الرحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص 46-47.

2- ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الحدائث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص 179.

3- ينظر: مقال: علي حرب: أزمة المثقف....، مجلة العربي، ع 459، رمضان 1417هـ/فبراير 1997م، ص 30-31.

والواضح، والنّص قبل هذا وبعده، يشير "علي حرب" أن النقد: (لا يقتصر على الفروع والتفاسير وعصور الانحطاط؛ بل يطال الأصول والأسس وعصور الازدهار، فالانحطاط ليس سوء فهم أو تطبيق لمشاريع النهوض والتنوير؛ وإنما هو استنفاذ النماذج الحضارية إمكاناتها على النمو والتجدد، سواء تعلق الأمر بالتنوير النبوي أم بالتنوير الفلسفي، من هنا كانت الحاجة إلى إعادة النظر في الأسس والأصول والبدائيات للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والكبت والاستبعاد، والذين يركزون نقدهم على فترات النكوص وعصور الانحطاط لكي يخيّدوا مراحل الصعود وحقب الازدهار؛ لا يريدون لنا سوى التراجع إلى الوراء وممارسة النقد بالمقلوب)⁽¹⁾.

3- نقدا للنقد ذاته، أي: (نقد النقد)، وهي سمة طاغية على دراسات "نصر حامد"، القراءانية المعاصرة، وقريبا منه دراسات "جمال البنا"، فيستوعبون جميع الدّراسات المعاصرة، ثم يتولّونها بالنقد، والتي كان أغلبها نقدا لما سبق من الموروثات، فهذه "النقدية الطاغية" تولّد لدى المتلقّي -بشكل أو آخر - خُلُق الإيمان بها جميعا، فأقبل كلّ فكرة وطرح، ونقد ودراسة، ورأي واجتهاد، وفي الوقت نفسه أنكر جميعها، ف "النقدية" إجراء آليٌّ ومرحليٌّ، يُتوسل به لا للبناء، بل لطرح الموضوع أو على الأقل التشكيك فيه، فلا نستغرب أن نرى أكثر عناوين هذه المؤلفات وردت بلفظ "النقد"..⁽²⁾.

بل إنّ أكثر الدّراسات اتصافا بـ "النقدية" دراسات "نصر حامد" حول النّص الديني الإسلامي، و(الظاهرة الدّينية)، عابئا استنكار المجتمع لها، ومبيّنا أنّها أكد الضرورات المعالجة للظاهرة الدينية وتجليّاتها، ثم يتساءل: هل سبب هذا الرفض هو التشابه الدلالي بين النقد والنقض، بالبدال وبالضاد، أم أن الاشكال في المجتمعات العربية ولأسباب سياسية...؟. وتلك عادته في طرح نقده، وقراءته لأيّ نص ديني أو ظاهرة دينية قراءة أيديولوجية أو سياسية، فهو يرى أن حقيقة أزمة (النقد)، هي عدم البحث في منهج النّقد تجاه الظّاهرة الدينية في كافة مجالاتها، وعلى رأيه فما

1- حرب، علي، الاستيلاّب والارتداد، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997م، ص58.

2- من أمثلة هذه المؤلفات: "علوم التأويل بين العامة والخاصة" (قراءة في أعمال نصر حامد أبو زيد) لحسن حنفي، ونقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد، وغيرهما كثير.

قاله "السيوطي" في القرن التاسع الهجري: "أن القرآن وحي من الله لنبيه بالمعنى فقط،⁽¹⁾"، وأنه هو الذي وضع صياغته باللغة العربية...، رأي لا يمكن مناقشته اليوم أو حتى الإشارة إليه؟، وجوابه أن العلة في جهل المجتمعات لا في النصوص المؤسسة للدين، وتاريخ المسلمين ليس مقدّسا، وعلينا أن ندرك أن الإسلام المثالي المنعزل عن المسلمين لا وجود له بهذا المعنى أبدا، ولا ننسى دور السلطة السياسية في حركة التاريخ الاسلامي....⁽²⁾.

فإذا كان الحال كذلك؛ فلماذا لا يوجه النقد بثقله إلى المجتمعات بدل توجيهه في دراساته إلى النص الديني القرآني ذاته، إذا اعتبرنا محل الاشكال هو المسلم -بالطبع، لا الإسلام بالذات؟. وهكذا غدا "الخطاب النقدي": (خطابا عاليا يحتل الصدارة في مثل هذه الدراسات، يكتسب قوته من حيث كونه مراجعة مستمرة لمكونات الثقافة المتداولة، فهو المنتج المبدع، الدال على عناصر القوة والضعف، وبؤر التوتر والفساد في جميع الثقافات والخطابات الصادرة عن الإنسان..)⁽³⁾.

ثالثا: التحررية السلطوية:

عرف الخطاب السلفي التقليدي وتراثه بدوائر تقديسيّة عديدة، تشعر الباحث بواجب الوفاء والالزام بمضامينها، وتتسلط عليه كثير من المفاهيم والأحاسيس، وهو ما لا توليه الدراسات الحديثة المعاصرة أهمية، بل تعتبره سلطة حاجبة، تحول بين المفكر وإنفاذ اجتهاده، فتتخذ من "التحرّر" صفة وسلطة تحرّرها من أي "سلطة"، فهي بهذا ترفض (كل السلطات، ك "الغيب، والمألوف،

1- نسبة هذا الرأي إلى "السيوطي" بهذا الشكل وإقحامه في هذا السياق مردود، إنما ذكر السيوطي -كعادة العلماء في تحرير المسائل- في "المنزّل" أقوالا ثلاثة، أولها: (أَنَّهُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى... والثاني: أَنَّ جَبْرِيلَ إِذَا نَزَلَ بِالْمَعْنَى خَاصَّةً وَأَنَّهُ ﷺ عَلِمَ تِلْكَ الْمَعْنَى وَعَبَّرَ عَنْهَا بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَتَمَسَّكَ قَائِلُ هَذَا بِظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: 193-194]، والثالث: أَنَّ جَبْرِيلَ أَلْقَى إِلَيْهِ الْمَعْنَى وَأَنَّهُ عَبَّرَ بِهَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَأَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ يَقْرَؤُونَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ ثُمَّ إِنَّهُ نَزَلَ بِهِ كَذَلِكَ بَعْدَ ذَلِكَ، ثم ساق كلاما طويلا بأدلتها، بعض منه قول "الجويني"، حاصله أن كلام الله قسمان، قسم هو وحي بمعناه فقط، وقسم هو وحي بلفظه ومعناه، ثم يعلق "السيوطي" -ذاكرا رأيه في المسألة-، أن القسم الأول هو السنة، وأن الثاني هو القرآن). ينظر: الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص292-297.

2- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ص63-67.

3- ينظر: الحدائث والحدائث العربية، ص178.

والمقدّس، والموروث، والنص"، وتحتكم - في الوقت نفسه- إلى سلطات أخرى، أشدها: "العقل، والواقع.."، وصور الرفض كثيرة للمشتغلين بمسألة الحداثة..⁽¹⁾.

فلا عجب أن تتضلع هذه الدراسات بجراءة الخوض في المقدّس، أو المسكوت عنه، تسعى به إلى تأسيس الهدف "اللاأخلاقي، واللاعلمي"⁽²⁾، ومن أكثر السلطات ممارسة "الإنسانية"، وتعني: (إطلاق الإيمان بالإنسان وقدراته كالعقل، واعتباره أساسا لكل قيمة)، فالحضارة الأروبية (قد ريت منذ القرن الثامن عشر كثيرا على أن العقل تحرر نهايا من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي، خدمة للمعرفة، وبهذا اعتبرت الحداثة تحريرا للعقل من سلطة الوثوقية التي يعتبرها الحداثيون كامنة في الدين، فتعتبر الحداثة المعرفة العلمية مستقلة استقلالاً تاماً، وهي التجلي الأكبر لقوة الإنسان)⁽³⁾.

و"الوحي" و"الوحيّة" للنصّ الديني قرءانا وسنة إحدى دوائر المقدّس، ترى هذه الدراسات إمكانية الخوض فيها، دون أيّ حرج، ف (كل محاولات "نصر حامد" في درس القرءان وعلومه التي زعم أنها تنطوي على الجديد، تركز على إعادة النظر في الوحي ومفهومه، وبحث شروط إمكانه التاريخية والمعرفية، كما تركز على مفهوم جديد للنص أيضا (الموحي به)، ومن خلالهما يحاول تحليل أنماط توظيف النصّ أيديولوجيا، ويريد الفصل بين النص والواقع أساسا، كل هذا صدر منه على سبيل النقد وإعادة النظر، يحاول التحرر من النظرة التقديسية للنص وسلطته، واختراق المقدس والممنوع بأي طريق وأسهل وسيلة، وكان الأحرى أن يسمي كتابه (مفهوم النص) (نقد النص)⁽⁴⁾.

بل إنّ أكثر هذه الدراسات تتلبّس ب (التجديد ومفاهيمه)، كميّار لخوض هذه الدوائر، وبدونه لا تعدّ تجديدا ولا اجتهادا، هذا ما ردّه "علي حرب"، محاولا لفت انتباهنا إلى التفرقة بين الاجتهاد خدمة للإسلام وتقريب المجتمع إلى النص، وبين من ينتقد النص يفصل بينه وبين متلقيه،

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص82.

2- لفهم سلامة المنهج في تناول النصّ الديني الإسلامي وأدبياته... ينظر: مرزوق العمري، المصدر نفسه، ص166-167.

3- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر نفسه، ص82. ومحمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، (ط1)، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1999م، ص18-31.

4- ينظر: حرب، علي، الاستيلاء والارتداد، ص96-97.

فيشير إلى ضرورة التفرقة بين موقفين: (بين موقف الفقيه المجتهد الساعي إلى التماهي مع الأصل وتجديد الاسلام، وبين الدارس الذي يحاول التحرر من سلطة النصوص بإخضاعها للنقد العقلاني والتحليل العلمي، هذه هي المسألة؛ فليست تنافسا على خدمة الإسلام، ولا بحثا عن الإسلام الحقيقي؛ وإنما هي محاولة لنزع القداسة والتعالي عن الخطابات والمؤسسات والأحداث والتقاليد والأشخاص، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية ومؤسسات دنيوية مدنية؛ وهذا معنى أن "النص منتج ثقافي" أنتجته ثقافة بشرية "الثقافة العربية"، أو ولده واقع تاريخي "واقع العرب في العصر الجاهلي"، ولهذا ليست المسألة اجتهادا في التفسير، أو التأويل للكشف عن مراد النص، أو عن معاني الإسلام وقيمه، وإنما هي مسألة نقد للنصوص وكشف آلياتها في توليد المعنى⁽¹⁾.

هكذا يتصوّر هؤلاء النصّ القراءاني وعلاقته بمتلقيه، وأنّ "القداسة شكّلت وسائط تحول بين الاثنيين، أعلاها وساطة "التفسير" للنص، ومنه (نشأ الوسيط بين ("القارئ-المؤمنين"، والنص باسم "التفسير الصحيح" له، وأجبر المسلمون على التزام رواية واحدة عن الحقيقة، وشنّع على الخارجين عنها أنهم خوارج أو باطنية أو هراطقة، أو مبتدعة أو مارقين، فأتى مشروع نقد العقل الإسلامي، لكسر هذا السياج الأرثوذكسي الذي حكم على المعرفة بالانغلاق والتحجر والموت، من أجل إعادة الاعتبار إلى العقل النقدي وإلى الاختلاف المقموع باسم الحقيقة والجماعة)⁽²⁾.

إنّ هذه الدراسات - لئن تحرّرت من القداسة والمقدس وغيرهما من السّلطات - فقد وقعت فيما فرّت منه، من تقديس الإنسان والطبيعة بدل الإله، ومن تقديس العقل على النقل، ولذلك لم يحرروا لأنفسهم معنى "التحرّر"، وفكرا ومنهجيا، وتطبيقا.

رابعا: التآثر التقليدي:

يلاحظ أكثر المفكرين العرب من أهل الخطاب الحدائثي أن مجال الدراسات الإسلامية لم ينله ما نال شبهه من الدراسات الدينية الأخرى، وأنّ (أكثر الخائضين في هذه الدراسات كانوا

1- ينظر: الاستيلاّب والارتداد، ص 109-110.

2- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص 18.

بعيدين إلى حدّ كبير عن أجواء الثورات المعرفية والمنهجية المعاصرة، فما استفادوا من ثمراتها، ولا أفادوا مجال الدراسات الإسلامية، وليس يشدّ عن هذه القاعدة إلا القليل منهم⁽¹⁾. فإن كلّ محاولات تجديد الفهم للنصّ الديني، وتأويله، لم تعدّ - في الحقيقة - سوى تقليد لمخلفات الحداثة الغربية سواء فيما تعلق بالإنسان والكون، وقضايا المجتمع والسلوك، أم تعلق بقضايا النصوصّ الدنيّة (التوراة، الإنجيل)، فطابع التأثير غدا جلياً، إلى حدّ التشابه المقيت بين هذه الدّراسات ونتائج الدراسات الغربية، وقد ساهم بقوة في نشأة التقليد، والحدّ من التّجديد والإبداع...⁽²⁾.

وأيا كان الأمر (فالدراسات التي تتعاطى المفاهيم الإسلامية، محاولة إسقاطها على الغربية كـ "الشورى" و"الديمقراطية"، وأنها هي هي، أو التي تتعاطى المفاهيم الغربية محاولة إسقاطها على الإسلامي، كـ "العلمانية" و"العلم بالدنيا"، فيمكن - على رأي "طه عبد الرحمن" - اختزال النوعين، أنهما لا يتعدّيان دائرة التقليد، فالأول: (تقليد المتقدّمين)، والثاني: (تقليد المتأخرين))⁽³⁾.

فيتوسّل أكثرهم بمنهج الغرب وأحداثه في تعامله مع الكتب المقدّسة، وهذا ما يكشفه "هاشم صالح" وهو يعبر عن ما وراء ترجمته لأعمال "محمد أركون" ميّناً أنه: (لم يهدف من دراساته استهانة بالتراث، أو دعوة إلى المادّيّة الإلحاديّة، أو استخفافاً بالإيمان ومشاعر الناس، فالميزة الأساسية لفكر "أركون" نقده الإيمان على الرّغم من قيامه بالنقد التاريخي الصّارم للتّراث، وما فعله بالنسبة للتّراث الإسلامي يشبه إلى حدّ بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها للمسيحية، وهو يرى أنّ هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلاً أو آجلاً طال الزمن أم قصر، فطريق التّحرير يمرّ من هنا لا محالة... وسوف يثير هذا النقد حفيظة التقليديين، فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة تشبه أزمة الوعي الأوروبي مع الحداثة في بدايتها...)⁽⁴⁾.

1- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص13.

2- يدرك هذا كل من يطالع هذه الدراسات من جهة ويتبعها تاريخياً ويقارن بينها وبين الأفكار وموضوعاتها من جهة أخرى.

3- ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص11-12.

4- ينظر: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، (ط4)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009م، ص15.

وتدرك هذه الدراسات بشكل أو آخر أنّها متأثرة مقلّدة، لا مبدعة، لتصريح "نصر حامد" أنّ: (الدراسات الغربية عن القرآن انطلقت من التسليم بطبيعته النصية، شأنه شأن العهدين القديم والحديث. حيث ركّزت الدراسات الاستشراقية⁽¹⁾ على عمليّات البحث في الجذور النصية اليهودية والمسيحية للنص القرآني، وتدرّجيا توصلت هذه الدراسات إلى التعامل مع القرآن بوصفه نصّاً له ذاتيته وخصائصه التي يجب أن لا نغفل عنها...⁽²⁾).

إنّ ما بشرّ به "أركون" واستعجله، وأكّده "نصر حامد"، أتى أكله بعد سنين، وكان يمكنه التريث، فلا يمكن الحكم على التجربة، وهي قيد الانجاز، وقد أُنجزت، وتبيّن فساد مقولاتها، ونقض هذه الدراسات وتجاوزها منهجاً وموضوعاً، وكلّ هذه النصوص تجسّد لنا أولاً: التأثير البالغ بواقع الآخر وإشكالياته، وقد سبق بيانه، وثانياً: التأثير بمنهج الآخر وتطبيقاتها على النصوص الدينية.

فيستعجل "أركون": (إعادة قراءة التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنثروبولوجية ومقارنته بالتراث الديني الآخر، ثم تقييمه فلسفياً ل طرح ما أصبح ميتاً ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على صالحه لاستخدامه في البناء الجديد، فالمسلمون يريدون نهضة شاملة، وهذه حقيقة واقعة، فتطبيق هذه المناهج على القرآن، والحديث والفقهاء، والتفسير.. والأدبيات البدعيّة (علم الفرق، والملل والنحل) والشريعة والسيرة النبوية ظل مؤجلاً حتى الآن⁽³⁾).

فيحاول "أركون" أن يوسّع مجال تطبيق هذه المناهج فتطال "التراث الإسلامي"، الذي يعدّ شكلاً من أشكال النصّ الديني الإسلامي، مع فرضية مسبقة، وتصورٍ لنتيجة متوقّعة، يريد: (دراسة سيرة النبي وشخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث، قصد فرز العناصر التاريخية عن العناصر التبجيلية التضخيمية، هذه الصورة إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصّورة التسليمية التقديسية التي كرستها القرون، وهذا الصّراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين

1- تثبت كثيرا من الدراسات والبحوث أن هناك علاقة بين الاستشراق والحداثة.

2- ينظر: نصر حامد، أبي زيد، التحديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 200-201.

3- ينظر: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 292.

للتاريخ: أي الرؤية الواقعية التاريخية، والرؤيا المثاليّة الموروثة سيولّد البديل الجديد، وإذن فلا يطلب البديل مسبقاً، البديل يتولّد من خلال العمل، والصراع، والتفاعل مع ما هو موجود ..⁽¹⁾.

وقد سوّغت أمور عدة وقضايا كثيرة لمثل هذا، جعلت التوسّل بهذه المناهج والعلوم المعاصرة في مثل ما يطرح منها حول النص الديني ضرورة واقعية ملحّة.

الفرع الثالث: مسوّغات إعمال المناهج والعلوم المعاصرة⁽²⁾ في تفسير النص القرآني:
وأهمّها:

1: ظنيّة التّجاوز المرحلي: إذ شهدت الدراسات التقليدية ركوداً عاماً، لا يمكن تجاوزه إلا باستدعاء المناهج والعلوم المعاصرة، فلعلّ - في رأي نصر حامد - (تطوير منهج الخولي⁽³⁾) وفقاً لإنجازات المعرفة المتنامية في مجال العلوم الإنسانية خاصة الألسنية والتأويلية، أن تمثل تجاوزاً لحالة الركود في مجال الدراسات القرآنية، ذلك الركود التي لم تستطع جهود مدرسة الخولي - لأسباب كثيرة أن تتخطّاها، فأسلم المجال قياده تماماً لأهل السلف المعاصرين، والبون بينهم وبين أسلافهم كما هو البون بين الإبداع والتكرار وبين الأصالة والنقل، وبين الإفادة والإعادة...⁽⁴⁾.

2: تحقيق انفتاح النصّ الديني: فتطبيق المناهج والعلوم المعاصرة على النصّ الديني يولينا انفتاحاً على الحياة، ويلبي حاجات الإنسانية، وحينما سئل "نصر حامد" عن الطريق الذي يريد شقّه، أجاب: (أنه طريق فهم القرآن، وفهم حركة الرسول بين الواقع، وبين الوحي الإلهي الذي بلّغه بلغة

1- ينظر: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص293.

2- ينظر: بلقزيز، عبد الإله، وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، (حلقة نقاشية)، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2011م، ص81-84.

3- أديب مصري، (1966/1895م)، أزهرى، عضو المجمع اللغوي بمصر، عين بسفارة مصر برومة فأحدث أزمة، نقلته إيطاليا لأجلها إلى برلين، ثم أزمة أخرى، فأعيد إلى مصر، عين أستاذاً في الجامعة المصرية، ثم وكيلاً لكلية الآداب إلى (1953م) فمديراً للثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم إلى (1955م)، دعا إلى منهج التفسير البياني القرآني، له: "الأدب المصري"، و"مشكلات حياتنا اللغوية"، .. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج2، ص16.

4- ينظر: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص192-193.

البشر، وأنا بحاجة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني، فتفتحه على الحياة، وتسهم في بنائها⁽¹⁾، وعليه (فهذه المناهج والعلوم إذا زواجنا التطبيق بينها وبين التأويل، فإنها تجعل القرآن معاصراً وحيّاً، وتتسع دائرة المشتغلين به غير الفقهاء والمفسّرين، فيتم القضاء على أهمّ صور احتكار المعرفة الدينية، والتحرّر من ربقها..)⁽²⁾.

3: طبيعة الخطاب القرآني، والفكر الإسلامي: فأما الأولى، فلما تتميز به لغته، وتراكيبه وأساليبه، ودلالات معانيه، فنضطرّ إلى التوسّل بهذه المناهج والعلوم نفاذاً إلى مسكوته -أي: ما لم تستطع المناهج التقليدية - تحقيقه⁽³⁾، لهذا نجد "أركون"⁽⁴⁾ (يؤمن بتعددية القراءات من منطلق الطبيعة الجوهرية للقرآن نفسه التي تقرّ من خلال بنية الخطاب القرآني بضرورة هذه التعددية "بنية رمزية ومجازية"، فالقرآن غزير المعاني ولذلك فهو يحتمل أكثر من تفسير..)⁽⁵⁾، وأما الثانية، فلما يميّز به -أيضا- وغالبا من المذهبية المغلقة، فجعلته فكرا منغلقا، لا يتعايش والآخر، ولا يبرح إشكاليات واقعه، فهذه المناهج ترفع هذا وتدفع ذاك...⁽⁶⁾.

وقبل هذه المسوغات وبعدها "انتصار علم تحليل الخطاب"، (والذي من أهم مباحثه دراسة السياق) الذي قال عنه "نصر حامد" هو (الذي يتحدّد على أساسه المقصود من النصوص الدينية هل هي النصوص الأصلية أم النصوص الثانوية الشارحة)⁽⁷⁾. حيث أنّ هذا الأخير ساهم في دراسة

1- ينظر: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص11.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص17-19.

3- العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص240.

4- مفكر جزائري، (2010/1938م)، درس في فرنسا، أستاذ الإسلاميات في السوربون، طمح إلى تطبيق العلوم والمناهج المعاصرة على النصوص الدينية الثلاثة، تقلد مناصب علمية كثيرة، وحاضر في عواصم عربية وغربية، له أعمال كثيرة ترجمت إلى العربية، أشهرها: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، وغيرها...، ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص139-145، وأعلام تجديد الفكر الديني، ص115-136. وقد أخرجت ترجمته إلى هنا لمناسبتها مع فكرته وبروزها.

5- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص50.

6- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر السابق، ص241.

7- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م، ص13. ومرزوق العمري، المصدر السابق، ص53.

كثير من الظواهر الأدبية والاجتماعية، بل والدينية منها، لما يتصف به من مواصفات أهمها "التركيز على البعد الوضعي" للإنسان والحياة.... بخلاف المناهج والعلوم التقليدية الأصولية، وبهذا فالتركيز على البعد الوضعي أهم ما يفارق به "علم تحليل الخطاب" التصور الإسلامي⁽¹⁾.

الفرع الرابع: نتائج "التأثر التقليدي" ومظاهره:

خلفت هذه الدراسات من حيث اعتمادها على المناهج الغربية والمعاصرة نتائج لا يستهان بها (فتوظيف هذه العلوم والمناهج كـ "اللسانيات، وتاريخ الأديان، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وغيرها، طرحت تساؤلات حادثة ملحّة حول النصّ الديني عموماً، فـ "أركون" -مثلاً- بتوظيفه لها هدف إلى تأسيس إسلاميات تطبيقية قصد التعرف على الظاهرة الدينية، فطرق مسائل خطيرة، كان يرى ضرورة التحدث عنها، لأنها بقيت لأمد طويل من قبيل اللامفكر فيه...⁽²⁾)، وإنّ نظرة فاحصة على أهم هذه الدراسات الحداثيّة تكشف لنا أهم نتائج هذا التأثير، ومن ذلك:

1/ تبني (المضمون) نظريات وفرضيات الأخر:

ف نجد "محمد أركون" فيما يذكره عنه "أبو زيد": (رغم تأكّيده على طبيعة القراءة بوصفه (خطاباً)، إلا أنه يتبنى تصنيف "بول ريكور"⁽³⁾ الفيلسوف الفرنسي للأشكال الأدبية في العهد القديم، المبنية على أساس تبني التعريف "النصي"، وعلى إثر هذا التصنيف يتكون الخطاب القراءاني من "الخطاب النبوي أو التنبئي - الخطاب التشريعي - الخطاب القصصي - الخطاب التقديسي - الخطاب الابتهالي أو الغنائي الشعري"، ومع ذلك أي رغم التعدد المشار إليه في بنية الخطابات-

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 241.

2- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر نفسه، ص 158.

3- (Paul Ricoeur) فيلسوف فرنسي، (1913-2005م)، وناقد اجتماعي وسياسي في القرن العشرين، نوقشت أعماله الفلسفية والفكرية وترجمت على نطاق عالمي، تقلد مناصب علمية عديدة داخل وخارج فرنسا، نقد جذريا أكثر قضايا المناهج والفلسفات والعلوم، كالتأويل والخطاب والهرمنيوطيقا... ينظر: مقال وترجمة سيرته من قبل "محمد رضا" المنشور على (موسوعة ستانفورد للفلسفة - Stanford Encyclopedia of Philosophy)، ب 2018/06/02م، على مجلة حكمة الالكترونية: www.hekmah.org المنشور في 11 / 11 / 2002م؛ والمراجع في 3 / 06 / 2016م.

فإن "أركون" يؤكد وجود بنية نحوية واحدة، ومجال وحيد للتواصل النحوي في القرآن؛ هي بنية أنا "المتكلم"، وأنت "الرسول"، وأنتم "جماعة المؤمنين"، ومعنى ذلك أن ثمة بنية نحوية مهيمنة هي أنا المتكلم وأنت المخاطب أو أنتم المخاطبون، والحقيقة أن هذه البنية يمكن أن تكون البنية الأكثر حضوراً في نمط من الخطاب، لكنها ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات⁽¹⁾.

بل يذكر "أركون" أن: (دراساته النقدية في كتابه "نقد العقل الإسلامي" المكتوبة بين عامي 1976 و1984م، تحمل الآثار المزدوجة لمناقشات وتوجهات البحث العلمي آنذاك، أي أنها تأثرت بالمناقشات الحادثة بين علماء الألسنيات، والدلالات السيميائية، والنقد الأدبي، وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا..)⁽²⁾، وأما عن مصادر دراساته في نقد النص الديني، ف: (المرجع الأساسي الأول هو لزميله المستشرق الألماني "جوزيف فان إيس"⁽³⁾، في ستة أجزاء بين عامي 1991م و1997م⁽⁴⁾، وأنه يريد ترجمته إلى اللغات الأساسية في أرض الإسلام، كالعربية والتركية والفارسية والأوردية وغيرها، فيرى فيه عدّة أشياء تؤكد مشروعه في نقد العقل الإسلامي وتغذيته وتضيئه)⁽⁵⁾.

ولا يخفى علينا تكوين "أركون" العلمي، بالجامعات الغربية، والسؤال هنا: هل بالضرورة أن يشبه واقع النص الديني الغربي واقع النص الديني الإسلامي، فتتحد طرق التعامل مع كل التصوُّص الدينية؟، بالتأكيد، لا، فقد يفرض النص منهج التعامل معه، لا واقعه أو ما يحيط به من العوامل.

1- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 217-218.

2- ينظر: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 34.

3- (Josef van Ess)، مستشرق ألماني، (1934م)، متخصص في الدراسات الإسلامية، والفقهاء، وتاريخ الفكر الإسلامي، وعمله الرئيسي هو اللاهوت والمجتمع في القرن الثاني والثالث الهجري، تقلد مناصب علمية وجامعية عديدة، من أهم أعماله: (العالم الفكري عند الحارث المحاسبي) و(نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف) و(كتاب الصفدي الوافي بالوفيات)... الخ، ينظر ترجمته: على موقع المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية www.iicss.iq.

4- يقصد (علم الكلام والمجتمع في القرنين 2هـ و3هـ)، طبعت منشورات الجمل ببيروت الجزء الأول منه بالعربية، وبترجمة "سالمه صالح" (العراقية)، (2008م)، في (650) صفحة. والجزء الثاني (تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام) (2016م)، في (1115) صفحة، وبترجمة كل من: محي الدين جمال بدر، ورضا حامد قطب، ومراجعة وتقديم محسن الدمرداش.

5- ينظر: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص 47.

2/ تبني (الشكل) مؤلفات الآخر:

وعند فشوّ "الحركات النقدية للعقل" لدى مفكري الغرب، أفرزت لنا كثيرا من دراساتها، فجدد مما رصدته لنا كتاب: ("نقد العقل الخالص" لـ "كانط"⁽¹⁾)، الذي عدّه البعض ثورة عقلية، وكتاب "تكوين العقل العلمي" لـ "غاستون باشلار"⁽²⁾، الذي افتتح أفقا جديدا في بحث أصول المعرفة العلمية، وأسسها، أي: ما اصطلح عليه بـ "الابستمولوجيا"⁽³⁾.

كما نجد مظهر التأثير في أوجه لدى "الجابري" عبر "نقد العقل العربي، وبنيته، وتكوينه"، وعند حديثه على (الابستمولوجيا)، و(فلسفة العلوم)، فـ (مصطلح "عقل" الذي وظفه مستقي من تقسيم "لالاند"⁽⁴⁾ العقل، إلى عقل مكوّن وعقل مكوّن، وقصد "الجابري" بالعقل العربي أنّ المكوّن -بفتح الواو- أي: المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية لأهلها كأساس لاكتساب المعرفة، أو تفرضها عليهم كنظام معرفي، أما العقل المكوّن -بكسر الواو- فهو الخاصية التي تميز الانسان عن الحيوان أي-القوة الناطقة- باصطلاح القدماء، وبهذا يمكن القول إن الانسان يشترك مع جميع الناس أيا كانوا وفي أي عصر، كونه يتوفر على عقل مكوّن، وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى الجماعة الثقافية نفسها بعقل مكوّن، وهو النظام المعرفي "مفاهيم، تصورات"، المؤسس للثقافة التي

1-Immanuel Kant) فيلسوف ألماني، (1724/1804م)، بدأ فلسفته مما توصل إليه "ديفيد هيوم" ومنها: (التعميمات) كقوله: (كل الاشياء تتحرك بمجاذبية)، أي الجزم بأشياء لم نجربها، فاعتقد كانط ذلك أو قريبا منه.... من أهم أعماله: (نقد العقل المجرد)، و(نقد العقل العملي)،... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج19، ص97.

2-Gaston Bachelard) فيلسوف ومفكر فرنسي، (1884-1962م)، اشتهر في حقل تاريخ العلوم وفلسفتها، والابستمولوجيا (دراسة المعرفة فلسفيا)، ثم اهتم في آخر حياته كثيرا بقضايا الإبداع والجمال والشاعرية والتخيل ودراستها من جوانب ورؤى تحليلية نفسية... له كتب عديدة ترجمت إلى العربية منها: "تكوين العقل العلمي"، و"العقلانية التطبيقية"، "جماليات المكان"... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج4، 101-102.

3-ينظر: همام، محمد، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2013م، ص18.

4- (André Lalande)، فيلسوف فرنسي (1876/1963م)، درّس في السوربون، ثم (جامعة فؤاد) بالقاهرة، عقلاني في الفلسفة، وليبيرالي في السياسة، معادي بعض آراء الكنيسة، من آرائه أنه يميز بين العقل المكوّن (قدرة الإنسان على بناء المعرفة)، وبين (العقل المتكون) (جملة الحقائق المتحددة بالإضافة إلى حالة متعينة)... له: "المعجم التّقنيّ والنّقديّ للفلسفة"، "الأوهام التطورية"... ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (ط3)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006م، ص570.

ينتمون إليها)، ف"الجابري" بنى مفهوم العقل على مفهوم وصفي تقريبي من كتاب مدرسي لـ "أندريه لالاند"، بدلا من الرجوع لمناقشات الكتب الأمهات في هذا المجال⁽¹⁾. وبعضهم - وإن لم يتأثر - بالآخر من غير بيئته، فإنه يعيد نتاج الآخر من بيئته، فـ "أبو زيد"، بكتابه (مفهوم النص)، وفكرته: النص منتج ثقافي؛ أشبه عمل "أدونيس"⁽²⁾ في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة"...⁽³⁾.

كلّ هذا أفضى إلى التشابه الدال على التأثير بالآخر، فجعل الدراسات الحداثية حول النص الديني القرآني "امتدادية تقليدية" للدراسات الغربية والاستشراقية، والتجديدية المعاصرة، كما أنهم يدركون جليا أن ما تأثروا به وحاولوا تطبيقه على النص الديني القرآني ليس مألوفا، ومرفوض في المدرسة التقليدية للدراسات القرآنية...، كما أشار "نصر حامد"⁽⁴⁾.

هذا الرفض الذي عبّر عنه "أركون" بقوله: (أنه ردّ فعل المسلمين المحافظين والأصوليين وجمهرة من المثقفين العرب والمسلمين بدعوى أن العلوم الاجتماعية لا تنطبق على التراث الإسلامي، وأنها نتاج غربي لا صلة للمسلمين بها، وعليه فسيظلون منغلقيين في التراث، فلا يريدون توسيع المناقشة وفتح الأبواب على مصراعيها، ولا يريدون تطبيق العلوم الاجتماعية على تراثنا من أجل تجديده، وإعادة تأويل الإسلام بصفته ظاهرة دينية كبرى من جملة ظواهر أخرى، ولا يفهمون أن منهجية المقارنة مع الآخرين مفيدة جدا لفهم الذات، فهناك أديان أخرى في العالم غير الإسلام، فالإسلام كظاهرة دينية لا يختلف بشكل مطلق عن بقية الظواهر الأخرى المتعلقة بالأديان التي عدناها)⁽⁵⁾.

3- غلبة النزعة الفكرية، وآثارها:

- 1- ينظر: همام، محمد، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص 27.
- 2- علي أحمد، سعيد إسبر، (1930م)، شاعر وناقد لبناني الأصل، سوري المولد، و(أدونيس) اسمه المستعار، اختاره تيمنا بأدونيس صاحب الأساطير الإغريقية، وأطلقه عليه أنطون سعادة زعيم الحزب القومي السوري الاجتماعي، تقلد مناصب علمية عديدة، ونال جوائز عالمية عديدة، اشتهر بفكرة الخروج عن القصيدة التقليدية مضمونا وشكلا، (الحداثة الشعرية)، له: "صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني"، "النص القرآني وآفاق الكتابة"...، ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج 1، ص 421.
- 3- ينظر: حرب، علي، الاستيلاء والارتداد، ص 96.
- 4- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 198.
- 5- ينظر: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 326 .

رغم أنّ هذه الدراسات تروم تفسير النص الديني القرآني وتأويله، إلا أنّها تنزع إلى الطابع الفكري أكثر منه إلى التفسير التقليدي، وقد تتضمن عناوينها دلالات مضامينها، فـ "الجابري" وضع "فهم القرآن الحكيم"، وقدم له بـ "المدخل"، كما سيأتي عند الإشارة إليه، وما كتاب "تجديد فهم الوحي" إلا: (تفسير فكري للقرآن من منظور وعي وتطورات القرن الخامس عشر الهجري، وبالتالي فالعمل هو استقصاء وتتبع الدلالات الجديدة الممكن استنباطها من الآيات القرآنية، والتي قد تظهر وتتبدى بمجرد وضع الآيات في سياق مختلف عن السياق المعتاد، أو بمجرد إعادة تحديد وزنها النسبي وإظهار الحيز الذي تشغله...⁽¹⁾)، وأقامه على أربع دعائم يجب تحقيقها في أيّ اجتهاد نحو النص، وليس مقصوراً على بحثه، وهي:

- أن يكون الاجتهاد متجهاً نحو استحضار نصوص الوحي والانتصار لها، لا استبعادها أو النيل منها ويلحق بذلك أن يكون الموضوع المعاصر تابعها للتصوص لا العكس.

- أن يكون الموقف المبدئي هو الانتصار لقضايا الإيمان، وحسن العبادة، ومتطلبات حسن إكمال السيرة البشرية... في إطار خلفية علمية الرؤية وإنسانية النزعة.

- أن يكون العقل -لا الوجدان ولا العاطفة، أو ما شابه- أداة فحص وتدبر أفكار الكتاب، ولأن الوعي الديني له حساسية تجاه العقل والعقلانية؛ فإننا نبادر إلى التذكير بأن تلك الحساسية لا مكان لها على مستوى نصوص الوحي، فالعقل مناط التكليف ومن لا عقل له لا تكليف له⁽²⁾.

وكان من أماني "نصر حامد": (العمل على تفسير جديد للقرآن، وقد بدأ فيه ولكن على شكل دفعات، وأولها مقدمة نقدية للتفسيرات الموجودة، مع تقديم الجديد والبديل منها ومضمونها)⁽³⁾.

إنّ تلبّس هذه الدراسات بنزعة أصحابها الفكرية في دراسة النص الديني القرآني، ميّزها بما يلي:

1- ينظر: إبراهيم الخليفة، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2009م، ص40.

2- ينظر: إبراهيم الخليفة، المصدر نفسه، ص29.

3- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص9.

أ/ **اللاتخصّص**: وذلك بتجاوز هذه الدراسات لقواعد العلوم ومقدّماتها، وطرح شروط الخطاب السلفي في المفسّر⁽¹⁾ والفقيه والمجتهد، فالانفلات غدا تحرّرا من قيود العلوم ليأمن الفكر تبعات الكتابة والتأليف، ولتوسيع دائرة الخائضين في النصّ القرآني⁽²⁾ بحقّ وبغير حقّ، ورفع حكره على المتخصّصين، فتقع أغلب الأعمال تحت مسمّى "دراسات" فكرية، نقدية، تجديدية، نظرات... الخ.

ولو أننا استصبحنا مسأرتهم "التكويني والعلمي"، لألفينا أن أول اشتغالهم كان بالفلسفة أو الأدب أو السياسة، ثم التوجّه غير المعهود إلى الدّراسات الإسلامية، (النصّ الديني، قراءانا وسنة، والتراث الإسلامي الواسع)، فرغم علوّ كعب "نصر حامد"، وذيوع أعماله، إلا أنّ عين "حسن حنفي" سخطت عليه، بقوله: (ليت المراجع كان أديبا ناقدا ليحسن المراجعة، أو كان لغويا ليحسن فهم الدلالات، عالما بالتراث الأدبي والبلاغي ليحسن تقدير الموقف، لكن المراجع مشغول بالتراث الفلسفي، يتعامل مع "مفهوم النص" بوصفه كذلك، لا سيما أن الكتاب يتضمن بين دفتيه مادة من علوم القرآن ومن علم أصول الفقه ومن علوم التصوف، وإن لم يضم شيئا من علم أصول الدين، ومن علوم الحكمة من الكلام والفلسفة، وإنها مجازفة من أجل التقاء العلوم والتخصصات في حضارة تجمع بينها ويجمع بينها المؤلف في ميدان "الدراسات الإسلامية"⁽³⁾).

ب/ اعتماد آليتي البناء والتفكيك:

فأجل تحديث عقل القارئ من المعارف القبليّة، تعتمد آلية "البناء والتفكيك"، لاستهداف القارئ وتوجيهه حسب إرادة المفكّر ورغبته، أو تأويلاته، كاستدراج عقلي علمي حتى تنتظم الفكرة، أو تعلق بذهنه أو تعيق تفكيره عما سواها من البديهيّات، ولو جمعنا تراث واحد من أصحاب الدّراسات الحداثيّة قصد تفكيك أفكاره ثم تركيبها أو العكس لتحقق صدق هذا الكلام.

فأولى محاولات "نصر حامد" -مثلا- كانت "الاتجاه العقلي في التفسير" دراسة في قضية

1- ينظر تفصيلها مثلا: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج6، ص2274-2321.

3- هكذا في علوم الشريعة كلها، بينما يحتكر أكثر المفكرين علوم غير الشريعة لهم، فتحرم ويمنعونها على من سواهم.

4- حوار الأجيال، ص411.

المجاز في القرآن، تلتها الثانية: "فلسفة التأويل"، وهي دراسة في تأويل القرآن عند "ابن عربي"، ثم الثالثة وهي دراسة في القرآن وعلومه؛ أي: (مفهوم النص)، فتناول النص القرآني في جميعها معتبرا إياه منتجا ثقافيا، والتعامل معه كأى نص لغوي أدبي اجتماعي، وهذا ما أدى إلى ثوران الجدل حوله وإصاق التّهم به، وانجلى المشروع عبر مراجعة هذه الأفكار والدراسات...⁽¹⁾.

هكذا بنى "أبو زيد" مشروعه وفي الوقت نفسه هدم وفكك لا الأفكار فقط، بل العلوم وقواعدها، مما جعل "حسن حنفي" يحمل الأجيال - بعد هذا - مسؤولية إعادة بناء العلوم، مبينا أن: ("مفهوم النص" محاولة متعثرة للقراءة، إلا أنها تمثل فتحا جديدا في الدراسات الإسلامية، القرآنية، والأدبية، وإن مشروع إعادة العلوم النقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها القدماء، وهي الأكثر أثرا وفاعلية في ثقافة الجماهير وفي سلوكهم، في عصر طابعه التكرار والاجترار، فتحية من القلب للكتاب وصاحبه رغم تساؤلات الدّهن وأحكام العقل، وغالبا ما يكون صدق القلب هو الأبقى...)⁽²⁾.

وإن ما يدعم هذه الآلية ذبوع آفة "التوسّل بنغرات التاريخ، ومزالق التراث الإسلامي، يقول "أركون": (لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية، يمكنك أن تدحضه بكلام الشّق الثاني من التراث الإسلامي ذاته، هذا الشّق الذي بتر وحذف منذ أكثر من عشرة قرون بحدّ السيف، وهذا البتر هو الذي أدى إلى انهيار العقلانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعد أن كانت قد شهدت صعودا رائعا ومدهشا)⁽³⁾، ويرى "أبو زيد" - وهو يتحدث عن استخدام التراث كأداة عند "أودونيس"، من خلال شعره: (أننا ندرس التراث و ندرك تنوعه واختلاف مستوياته، لا لنؤكد موقفنا الراهن - في مواجهة استخدام التراث - كأداة للتثبيت - بل لنهدمه من داخله، نهدم عناصر الثبات بعناصر التغيير، أو بمعنى آخر نجعل التراث محايدا أو

1- ينظر: حرب، علي، الاستيلاء والارتداد، ص 95-96. وحسن حنفي، حوار الأجيال، ص 414.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 432.

3- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ص 279، وص 49. وينظر: نصر حامد أبو زيد، التحديد والتحرير والتأويل. ص 32-33.

نسحب البساط من تحت أقدام أولئك الذين يستخدمونه..⁽¹⁾.

وأصبحت هذه الآلية أكثر رواجاً عند مؤلفي الدراسات الحداثية حول النص الديني القراءاني⁽²⁾، وخصوصاً عند إرادة القطيعة بين الماضي وتراثه، والمستقبل وآفاق التحديث...

ت/ التعددية: وهي من لوازم الفكر البشري وطبيعته، فيمكننا أن ننتج عدداً من القراءات حول نص واحد، يكمل بعضها الآخر، وتتساءل هنا، أولاً: ما مصير القراءات السابقة، والتي زخر بها التراث العربي والإسلامي؟، ثانياً: ما مدى شرعية القراءات الحداثية المعاصرة، ومحدداتها؟... الخ.

وأشهر ما تلمز به الدراسات الحداثية المعاصرة، القراءات السلفية- في هذا السياق- أنها أيديولوجية أصيلة، أي: ذات خلفية فكرية يتلبس بها صاحبها سياسياً، أو اجتماعياً⁽³⁾. فالتراث بهذا "معرفة وأيديولوجيا"⁽⁴⁾، وهذا كافٍ لطرحتها، عند "أركون"، مشيراً إلى عدم براءتها، (وأنها أيديولوجيا سياسية معينة، تمنع من ممارسة النص لسلطته، ويشكك إلى درجة اعتباره التعاليم الإلهية لا يعرفها ولا يلتزم بها إلا عن طريق العلماء، ليربط التدين بعوامل التاريخ والاجتماع)⁽⁵⁾. فهذا مما لا يسلم به، إلا ما كان من قبيل ما يتأثر به المؤلف أو يؤثر فيه من عوامل التكوين، أو البيئة، أو الفكر...، أما على حدّ زعم وتهويل هذه الدراسات لهذا الأمر فليس كذلك.

كما أنّ ما رمت به الدراسات الحداثية من نتائج المتقدمين من التراث، وقعت فيه، بل وأشدّ منه، إذ كان أثر الأيديولوجية واضحاً، يبدوون منها ويعودون، يقول "مرزوق العمري": (فقراءتهم

1- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (ط5)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص232.

2- التمسّت هذا كثيراً عند "الجابري"، وبشكل أوضح "عند جمال البنا" و"حسن حنفي" و"أبو زيد"، خصوصاً.

3- يرى بعض الباحثين أن "الأيديولوجيا": منظومة من المعتقدات الفكرية الموجهة للعمل السياسي، ظهرت بنشأة المجتمعات الحديثة، وذلك من حيث أنها منظور تاريخاني وسياسي للمجتمع.. ينظر: سبيلا، محمد، النزعات الأصولية والحداثة، (ط)، منشورات رمسيس، أكادال، الرباط، المغرب، 2000م، ص119.

4- ينظر: الحداثة والحداثة العربية، ص277-278.

5- ينظر: أركون، محمد، الفكر العربي، (ط3)، تر: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1985م، ص14-15، والعمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص173.

للنص الديني لا ترى فيه نصًا يتجاوز الأيديولوجيا بل هو ذو بطانة أيديولوجية، ولم يقف حكمهم هذا على النص التراثي فحسب بل تجاوزه إلى النص القرآني، وهذا ما يتجلى من كلام "نصر حامد" حينما اعتبر نزول الوحي استجابة لمتطلبات الثقافة في ضوء القراءة الأنثروبولوجية التي كان ينجزها، وهذا ما يتجلى أيضا عند "أركون" في معالجته للكثير من المسائل المتعلقة بالنص القرآني كأسباب النزول، ومسألة التدوين، وما ترتب عنها من إنجاز المصحف، وكتب الحديث وغيرها، فكلها في نظر "أركون" خضعت لوظائف أيديولوجية..⁽¹⁾.

ومن الغلو جعلهم "الأيديولوجيا" (طابعا عاما للعلوم الإسلامية، ولل فكر الديني، فالخطاب الديني عند "نصر حامد" أيديولوجي لا علمي، ظاهره العلم، ولكنه يحمل في الحقيقة عداً عميقاً له، بدأ بعصر التدوين لهذا النص، فصار مصحفاً مقدساً، متخذاً للزينة فقط، مما جعله يدعو إلى ضرورة الوعي بالمسألة، ومحاولة إزاحة هذه "الأيديولوجيا" عبر بث هذه الدراسات الحديثة...)⁽²⁾.

هكذا يصوّر "العمري" فساد دراساتهم تجاه النص القرآني، و"نصر حامد" رغم تلبسه بهذا، يعتبر: (التجديد على أساس أيديولوجي دون استناد لوعي علمي بالتراث لا يقل خطورته عن التقليد)⁽³⁾.

إنّ أهمية هذه الدراسات للقرآن، والتي تستبطن (ما وراءها) من "الأيديولوجيا"، تكمن فيما تمدّنا به من لا مركزية الفهم، ولا معقوليته أحياناً، ولا حدّاً للتأويل، مع شرعية جميعها، وبالتالي (تعددية القراءة)، ولا تعني تعدد "الفهم" بالضرورة، فهناك فرق بينهما، ويأتي هذا انطلاقاً من طبيعة التفكير البشري، وانتهاء عند تنزيل النصوص الدينية ومحاولة تفعيلها لا على المسلم فقط، بل على الإنسانية جميعاً، من يؤمن بهذا النص، ومن يطرحه، ومن يتوقف عنده.

نجد في هذا السياق "علي مبروك" يسوق لنا أثر القول بالتعددية في مجال القراءة والمعنى للقرآن وتحديد القواعد، فيرى ضرورة (السعي وراء فتح مجال التعددية في مجالي القراءة والمعنى

1- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحديث المعاصر، ص 159.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 181.

3- ينظر: مفهوم النص، ص 17.

"وحتى العقل"، لما ينتج من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع، وبمهد السبيل أمام الجديد في حقل الخطاب الاسلامي، يخرج به من الجمود والتكرار، فالقرآن ومعه تجربة الجيل الأول من متلقيه يفتح لنا أبوابا واسعة للرحمة، تيسر سبل العيش المشترك في سلام، عبر ثراء دلالاته التي تتعدد فيها الأفهام، وتتنوع فيها الممارسات تجاه النص القرآني ثم الواقعي، فطرائق الناس في التفكير لا تختلف ولا تنفصل عن طرق عيشهم، ومثل هذه المجتمعات تخلو من أشكال التميّز والتعصّب، وتسودها مختلف طرائق التفكير، ويستدل برسالة "الإمام الطّوفي" وصنيعه في "رعاية المصلحة"⁽¹⁾.

فلا غرابة أن يتعنى "أبو زيد" بأن: (كل قراءة من حيث هي فعل متحقق في الحاضر، لا تبدأ من فراغ وإنما تطرح أسئلة تبحث عن إجابات، وسواء كانت مضمرة أو صريحة، فالنتيجة واحدة، تشترك في أن طبيعة الأسئلة تحدد طبيعة القراءة وآلياتها، والفرق بينهما أنه في الأسئلة الصريحة تكون آليات القراءة واعية بذاتها، وقادرة على إيجاد أسئلة أخرى تصوغ لنا قراءات عديدة، وتكون القراءة منتجة، أما الأسئلة غير الصريحة فتكون الآليات فيها مضمرة، يتظاهر أهلها بـ (الموضوعية)، لإخفاء الطابع الإيديولوجي النفعي، وتقع في الأفق الضيق والنظر المحصور فتزدوج آلياتها وتتناقض فيما بينها، وتكون قراءات منتجة ولكن على المستوى الجزئي لا الكلّي العام)⁽²⁾.

وخير ما يستشهد به ما قراءته ذات الأسئلة الصريحة حول النص الديني القرآني، يعتبرها محاولات جادة تثير الفكر والعقل وتحرك النص، واصفاً أنها: (تثير المشكلات وتحاول اقتراح الحلول، لكن أهم ما فيها: جانب "الإثارة"، فالحلول بدورها، تثير من الإشكاليات وتطرح التساؤلات ما يجعل السؤال المستمر والمراجعة الدائمة هما جوهر الموقف الذي تعبر عنه، وللقارئ الحق قبولاً أو رفضاً، لكن الأهم من القبول والرفض إدراك أن موقف (التساؤل المستمر) و(المراجعة الدائمة) قادر على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد، فتصبح القراءة فعلاً مستمرا لا يتوقف،

1- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2015م، ص 229-230.

2- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 6.

يبدأ من الحاضر والراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى...⁽¹⁾.

والخلاصة أنه لا يمكن إنكار علاقة الحداثة بالأيدولوجية، (فهما وجهان لعملة واحدة، فالأولى تحيل على الغاية، والثانية تحيل على الأداة الفكرية والسياسية...)⁽²⁾، ولا يمكن إنكار أي قراءة حول النص الديني القرآني أيًا كانت...⁽³⁾. بمعنى: أن لا وجود لقراءة بريئة حول النص، (فالسلفي يحدّد مستقبله على ضوء اتباعه للسلف الصالح في فهم القرآن، والحداثوي يفتح على مجمل الأفكار الحديثة التي يعتقدونها، مؤدية إلى المستقبل الحضاري، محددًا موقفه منها بحسب قربها أو بعدها من النص القرآني، سواء كان متمسكا به أو متمردًا عليه، وكذا المجاهر بلا مبالاته إزاء النص القرآني، لا يسعه إلا تبريرها، وهذا يعني أنه تحت تأثير سلطة النص القرآني شاء أم أبى)⁽⁴⁾.

هكذا خاضت الدراسات الحداثية تجارب عملية وبخثية أثناء محاولاتها المستنطقة للنص القرآني، وتطورت مضامينها عبر مراحل زمنية ساهمت في كشف ملامح هذا التطور أو انحساره.

المطلب الثاني: مراحل تطوّر الدراسات الحداثية.

الفرع الأوّل: اعتبارات تقسيم الحداثة وأسباب اختلافها:

لا يمكن نفي جهود الباحثين والمفكرين، في تتبع مراحل الحداثة، واستقراء واقعها وخطاباتها، ورصد تأثيراتها على المجتمعات، ومع ذلك ظلّ الاتفاق على تحقييها وتطورها مطلبًا عزيزًا متعسرًا. فالحداثة - كما أشار "عبد الله حمودي"⁽⁵⁾ - (واقع تاريخي، ساهمت عدة عوامل في تعقيده، مثل تركيبة اجتماعية وسياسية معروفة في زمان ومكان محددين، اتفق جل المؤرخين أنها أوروبا الغربية

1- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 8-9.

2- جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروى، ص 17.

3- ينظر: توسعا حول أهمّ القراءات في الخطاب الحداثى: محمد أركون: الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص 36-45.

4- كموني، سعد، العقل العربى في القرآن، (ط1)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص 173.

5- من علماء الأنثروبولوجيا المغاربة، ولد في (1945م)، تخرّج من السوربون (1977م)، درّس في جامعة محمد الخامس

(1972-1989م)، ثم بجامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية منذ (1990م)، تقلد مناصب أكاديمية عديدة، له

كتب عديدة ترجم بعضها، أهمها: "حكاية حجّ، موسم في مكّة"، "الشيخ والمريد"، ينظر: الموقع الإلكتروني: المؤسسة مؤمنون

بلا حدود: www.mominoun.com

وحدّد زمانها ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادي، فهناك - كما يرى - اختلافات حول التحقيق، وتبقى الأبحاث سارية في تحديد الماقبل والمابعد بالنظر إلى عصر النهضة⁽¹⁾.

هذا ما يضطرنا إلى الأخذ بجميع الآراء توصلًا إلى تحقيق شبه إجمالي، قصد إبراز واقعها من حيث التأثير والتأثير، ثم الوقوف على صور اشتغالها بالنص الديني القرءاني على وجه الخصوص⁽²⁾.

يمكننا - بناء على ما سبق - القول إن اختلاف الدارسين حول تقسيم الحداثة ومراحلها يعود إلى:

أولاً: اعتبار بنية المجتمعات وتطورها البشري: كأبرز معيار لتحقيق "الحداثة"، فالناظر إلى المجتمعات العربية (المتلقفة للحداثة) لا شك في اختلاف تقسيمه والناظر للمجتمعات الغربية (موطن الحداثة)، فالمجتمع لدى بعض الباحثين - أيضا - ثلاثة: مجتمع ما قبل الحداثة، ومجتمع الحداثة، ومجتمع ما بعد، وعليه فـ "الحداثة" - هنا وبوجه آخر: (قامت، ثم دامت، ثم زالت)...⁽³⁾.

ثانياً: اعتبار المعرفة وتطورها: أي بالنظر إلى حركة العلم والفكر، تنظيراً وتفعيلاً، على أساس من يرى أنّ العلوم والأفكار أهم ما يسهم به في بناء الفرد والمجتمع، وما سواهما تبع له، ويندرج تحتها مختلف النتاج الصناعي والتكنولوجي، والذي يعدّ الوجه الآخر للتفكير البشري وأثره....⁽⁴⁾.

ثالثاً: اعتبار الحوادث والنوازل الجارية: والمقصود منها ما يبلغ آثارها الآفاق، وتكون مؤثرة في غيرها، فهي امتدادية علمية أممية، شمولية، ومن الحوادث التي غيرت أحداثيات العالم العربي والاسلامي وغيره "الحروب العالمية، والثورات الداخلية"...⁽⁵⁾.

وآخر الأحداث "هجومات الحادي عشر سبتمبر 2001م، على برجى التجارة العالمي، مخلفة

1- ينظر: الحداثة والهوية، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص13.

2- هذا مراعاة لموضوع الرسالة، وإلا فهناك من يدرس الحداثة من منظور ثقافي، وآخر من منظور سياسي وغيره.

3- ينظر: المصدر السابق، ص205-210.

4- ينظر: المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101-103.

5- ينظر: العروي، عبد الله، عوائق التحديث، (ط1)، منشورات اتحاد كتاب المغرب، المغرب، 2006م، ص17-19.

آثاراً عديدة⁽¹⁾ على أوسع نطاق، ولم تقتصر على الولايات المتحدة الأمريكية، بل تعدّت إلى الإسلام والمسلمين، وإلى إعادة النظر في الأديان كلها⁽²⁾، على اعتبار أن الأصولية المتدينة أساس الإرهاب والتطرف - كما يزعمون ويلقون الكلام - رغم نفي بعض المستشرقين لهذه النظريات، ولا تزال كثير من الدراسات تقتفي آثارها البعيدة⁽³⁾، فاعتبار هذه الحوادث معياراً لتحقيب الحادثة يشبه حدث "الحروب الدينية في العصر المبكر"، التي مثلت بدايات الحادثة الأوروبية....

الفرع الثاني: مراحل الحادثة وتطوراتها:

انطلاقاً مما رصدته الدراسات والأبحاث من تحرير لتطور الحادثة وآثارها حاولت تقسيمها⁽⁴⁾ - فيما يبدو لي، وحسب آثارها على العالم العربي والإسلامي - إلى أربعة مراحل، كالآتي:

- المرحلة الأولى: النشوء والتأثر، (الصّرعَة الفكرية).
- المرحلة الثانية: التأسيس والبناء، (الكتابة والتنظير).
- المرحلة الثالثة: التأثير والتطبيق، (تنزيل الحادثة).
- المرحلة الرابعة: التّهافت والتهيه، (وهم الغفلة ويقظة الذات).

1- لفهم انعكاساتها على الإسلام، ينظر: "محمد يسري إبراهيم"، قراءة في الاستراتيجية الغربية لحرب الإسلام بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، (ط2)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص 67-79، و 87-95. و"يوشكافيشتر"، عودة التاريخ العالم بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر)، تر: هاني الصالح، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1430هـ/2009م، ص 93. و"لورانس رايت"، البروج المشيدة، تر: هبة نجيب مغربي، مر: مجدي عبد الواحد عنية، (ط1)، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2013هـ، ومقال: سليمان إبراهيم العسكري، (عام بعد انفجارات نيويورك ولا يزال سبتمبر مستمرا)، مجلة العربي، ع 526، جمادى الآخرة 1423هـ/سبتمبر 2002م، ص 8-13.

2- كانت هجومات 2001/09/11م أبرز دوافع "الجابري" لإعداد تفسيره "فهم القرآن الحكيم"، ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن الكريم)، (ط4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013م، ص 14-15.

3- ينظر مثلاً: رسالة الماجستير في العلوم السياسية للطالبة: العلمي حفيظة: "الأدوار الجديدة لحلف الناتو بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م"، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجليلي بونعام، خميس مليانة، 2014/2015م، ص 10-15، وص 19، وص 30-32.

4- هذه وجهة نظر يمكن مخالفتها بناء على عوامل أخرى متحركة، وقد تتداخل المراحل، وقد تتقدم هناك وتتأخر هنا، ينظر: المقال: "محمد أركون وجهاد فاضل"، (حوار)، مجلة العربي، ع 550، رجب 1425هـ-سبتمبر 2004م، ص 72-73.

أ- مرحلة التآثر والتشوء (الصرعة الفكرية):

وهي أهمّ المراحل، حيث التّشأة وبداية التّوتر لدى الذات، والتآثر بالآخر، واصفاً هذه المرحلة بـ (الصّرعة الفكرية)؛ نسبة لما صرع العقل والفكر العربي من الحداثة الغربية، أو لما تنبأ به من ثقل الصراع القادم، وأمّا وصف "الفكرية"؛ فلتعلق الصراع بالفكر دون سواه من المجالات.

فهذه المرحلة نتيجة لما سبق من الظروف العالمية والتأثيرات الخارجية، إذ تجلت صورة الغرب في حملاته الاستعمارية، مولّدة حالة اللااستقرار في الفكر الإسلامي والعربي، فبدأ الجدل الثنائي بين الداخل والخارج، والأنا والآخر، والتخلف والتقدم، وبلغة القدماء (علوم العرب "الأوائل" وعلوم العجم "الأواخر")، والغايات والوسائل، والأصالة والمعاصرة، وأصبحت القوى الإسلامية من فاتحة إلى مستعمرة...⁽¹⁾، وهذه الصدمة أو الصّرعة أفقدت توازن الذات، والأنا، والفكر والهوية.

ب: مرحلة التأسيس والبناء (الكتابة والتنظير):

وقد وصفتها بـ (الكتابة والتنظير)، لمحاولة الفكر العربي والإسلامي تسجيلها، مردفا بمحاولات التنظير، التي يقوى فيها الأمل بإرادة التأسيس لحداثة كحداثة الآخر، ومن أهم تطوراتها⁽²⁾:
أولاً: بداية البعثات العلميّة، وإرسال المفكرين الوطنيين للتعلم من الغرب، وعودة هذه البعثات كي تحدث المجتمع، وتبني الدولة، وتبدع نمطا جديدا في الفكر والثقافة بجوار النمط القديم، فكثرت الرّحلات المتبادلة بين الشرق والغرب، وقويت رؤية الأنا للآخر، فأصبح الآخر مرآة للأنا، مما أوهم أصحاب الكتابة والتنظير أنّ الغرب هو النمط الأوحّد في التحديث.

ثانيا: كثرة الترجمات عن الغرب والنقل عنهم دون ضابط أو موجب.

ثالثا: بداية التأليف المحتشم في الفكر والسياسة و"المسكوت عنه"، كالنصوص والخطابات الدّينية، تشعر بما عند الآخر، فغالبا ما يكون التأليف (مادة مستقاة من الغرب ثم تصاغ وفق النموذج

1- ينظر: حنفي، حسن، مقدّمة في علم الاستغراب، (د، ط)، الدار الفنية، القاهرة، 1411-1991م، ص 60-61.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 62.

المستقبل، "النموذج الاسلامي العربي"، فيعاد ترتيبها لا إنتاجها، والتكيف معها لا عزلها، واستهلاكها دون نقد، أو مراجعة، وترعرعت أفكار صادمة للتحديث والحضارة..⁽¹⁾، والتي من أهمها: (الايمن بأن العلم والتقدم فيما هو غربي، وما أنتجه المستشرق وحده)، ومن مظاهرها:

أولاً: "العلمية" أي: ما كان ذو مصدر غربي من الرسائل العلمية، والأبحاث، وأصبح لدينا (وكلاء حضاريون في مجتمعاتنا، يتنافسون فيما ينقلون، ويكثرون الدعاية بالرجوع إلى المصادر الأجنبية بلغتها وفكرها، والتشدد بمصطلحات الغرب دون العربية خوفاً من سوء الاجتهاد)⁽²⁾.

ولا بدّ - لتنظيم العمل - جمع الجهود، فكثرت مراكز البحث الخادمة لثقافة الآخر، وانتشرت المجالات الفكرية الغربية والعربية على أوسع نطاق، فانتاب المسلم العربي، أن يرى نفسه وتراثه ضئيلاً أمام صرعة "المصطلحات"، التي هو إمّا لا قبل له بها، وإما هو قريب عهد بها، وكلاهما حالتي لا استقرار، ك (الهيرمنيوطيقا، السميوطيقا، البنيوية..، وغدا المفكر والمثقف العربي يلوكها، متأثراً بها إلى حدّ ظهور نزعات ومدارس فكرية لا يزال يتجرع شرها عليه بعد اندثارها..)⁽³⁾.

ثانياً: ثنائية الاشتراك في دراسة النص الديني الاسلامي وموضوعه، يمثلها بعض أقطاب الحركات الأصولية⁽⁴⁾، والخطاب الاسلامي، فظهر ما سمّاه "حاج حمد أبو القاسم"⁽⁵⁾ ب ((صرعة التّدوات)،

1- ينظر: حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص72.

2- ينظر: حسن حنفي، المصدر نفسه، ص72.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص73.

4- يرى "علي حرب" أن: (الأصولية أيا كان شعارها لا تولد سوى الرعب والإرهاب، لأنها تنبني على التمييز والاصطفاء، وتدعي احتكار المعنى والمشروعية بقدر ما تعمل بمنطق ضدي عنصري يولد الاقصاء، ولا غرابة فالأصولية مآلها الاستئصال الرمزي أو المادي، أكانت دينية أو فلسفية، قومية أو طبقية... ينظر: أزمنة الحداثة الفائقة، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2005م، ص10. وليبيان علاقة الأصولية الإسلامية بالحداثة وتطورها، ينظر: سبيلا، محمد، النزعات الأصولية والحداثة، ص39-45. وليبيان الفرق بين الأصوليات قديما وحديثا ينظر: حرب، علي، المصدر السابق، ص92-95.

5- فيلسوف ومفكر سوداني، (1942-2004م)، اشتهر بتنظيراته في التجديد الديني المعاصر، ومناهجه المعاصرة في فهم القرآن والسنة، والتي ولدت جدلا عالميا واسعا، من أهم كتبه: العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)... ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، ج1، ص35-69.

الباحثة في الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي والأوروبي والأمريكي، دون تخرج في اجتماع الإسلامي مع الليبرالي والعلماني لمراجعة قضية (الخطاب الديني الإسلامي)⁽¹⁾.

ثالثاً: ردّ المشكلات الفكرية والسياسية والاجتماعية وتفسيرها إلى الخطاب الديني الإسلامي، باعتبار أنها نتائج تطبيقه، فحوادث "الحادي عشر سبتمبر سنة 2001م" -مثلاً-، أفرزت لنا تيارين "حدائي" و"ما بعد حدائي"، فنمت كلّ معاني التحسير والربط بين المؤسسات والسياسات والحكومات والأنظمة والدراسات، ترى من ذلك تعاوناً للقضاء على الأصولية والإرهاب...⁽²⁾.

وما هي إلا سنوات قليلة، برزت "الحدائنة وبذور التحديث في فكرنا المعاصر بروافده الثلاث: "الإصلاح الديني عند جمال الدين الأفغاني"⁽³⁾ ومدرسته⁽⁴⁾، والفكر الليبرالي عند رفاة الطهطاوي⁽⁵⁾ وحلفائه، والتيار العلمي العلماني عند شبلي شميل⁽⁶⁾ ورفاقه، أن الغرب نمط للتحديث، على مدى قرنين من الزمن، فبعد الصدمة الحضارية الأولى في فجر النهضة الحديثة،

1- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، (ط1)، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص9.

2- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، المصدر نفسه، ص9.

3- محمد بن صفدر الحسيني، عالم أفغاني، وفيلسوف الإسلام في عصره، (1254-1315هـ/1838-1897م)، ممن قامت على أيديهم نهضة الشرق الحاضرة، تلقى العلوم العقلية والنقلية، رحل إلى بلدان كثيرة، ونفي مرات ومرات، تقلد مناصب حكومية عديدة، واهتم بالإصلاح السياسي والفكري والاجتماعي فأوذي كثيراً.. من أبرز تلاميذه محمد عبده، ومن مؤلفاته: "تاريخ الأفغان" و "رسالة الرد على الدهريين"... ينظر: الزركلي، معجم الأعلام، ج6، ص168-169.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ص65-84. ينظر: حرب، علي، أزمة الحدائنة الفائقة، ص10-11.

5- رافع بن بدوي بن علي (1216-1290هـ/1801-1873م)، مصري، من أركان نهضة مصر العلمية الحديثة، تعلم في الأزهر، وأرسل حكومياً إماماً وواعظاً مع بعثة إلى أوربا لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ، ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وألف وترجم كتباً كثيرة، منها: (قلائد المفاخر في غرائب عادات الأوائل والأواخر) مترجم، و(تخليص الإبريز)... ينظر: الزركلي، الأعلام، ج3، ص29.

6- طبيب لبناني مسيحي، (1270-1335هـ/1850-1917م)، من رواد النهضة العربية الحديثة، خريج الجامعة الأمريكية في بيروت، أقام في باريس، ثم في مصر، مواصلاً أبحاثه العلمية في الطب وغيره من الموضوعات، وبلغ باب الصحافة العلمية فكتب في "الشفاء"، و"المقتطف" وغيرها، وأول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي وفلسفة النشوء والارتقاء، التقى بالأفغاني وحاوَره، من كتبه: رسالة "المعاطس"، و"شرح أرجوزة ابن سينا"... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج14، ص270.

ومنذ الحملة الفرنسية على مصر بدأ الأنا يقرأ ذاته في الآخر، فكانت صدمة الحداثة، وبدأ البون الشاسع بين الأنا والآخر، وضرورة اللحاق، ولكن سرعان ما أصبح الغرب نمطا للتحديث عند التيارات الثلاثة، وظل الحال هكذا إلى ظهور محاولات التطبيق كوسائل لتحديث المجتمع...

هذا عن مشاريع الإصلاح النهضوية، أما عن موقف الخطاب الإسلامي من الحداثة ففيه ثلاث اتجاهات، أولها: التبرني والتمثل التام، وثانيها: القطيعة والانفصال، وثالثها: التوفيق والتآخي⁽¹⁾.

ت- مرحلة التأثير والتطبيق (تنزيل الحداثة):

يقصد بـ "التنزيل"، تفعيلها على المجتمع العربي والمسلم، فقوي الطرح الحداثي واتضحت معالم المشاريع النهضوية العربية، وأهدافها، وتأكد العالم من نسب أصحابها الفكري والإصلاحي، وتقديمها كنماذج للتطبيق دون مراجعة أو نقد⁽²⁾، وفيها برزت (الحداثة الإعلامية والتقنية) لأن كليهما يخدم قضية التنزيل، بمعنى تطوّرت وسائل التعبير عن الحداثة وتصويرها ونقلها⁽³⁾.

تميّزت هذه المرحلة بقوة الالتفات إلى النصّ الديني (القرآني)، وتحديث الفهم حوله⁽⁴⁾، فبرزت الدراسات والندوات التطبيقية فعلا للحداثة الفكرية على النص (القرآني)، متخذة شكلا مقارباتيا، أو نقديا تأصيليا، سواء على النص ذاته، أو ما يعود إليه من التفسيرات والفهم⁽⁵⁾،

-
- 1- ينظر: الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، ص 65-84، وحرب، علي، أزمنة الحداثة الفائقة، ص 25-26.
 - 2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 7-8.
 - 3- ينظر: سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 73-85.
 - 4- منها ما ذكره "أركون": (أولا: كمقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن من نشر (أنديريو ريبين)، بمطبوعات جامعة أكسفورد، سنة 1988م، وثانيا: كمقاربات لدراسة القرآن من نشر " هاوتنغ وعبد القادر شريف، روتيلدج، بلندن، سنة 1993م، وثالثا: كدراسة القرآن بصفته نصا) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45.
 - 5- منها تطبيقات "أركون"، وأهمها: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، تر وتع: هاشم صالح، (ط2)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، وصفه بأنه: (يختلف عن التفاسير الإسلامية الكلاسيكية في تفسير القرآن أو الخطاب النبوي..)، ينظر كتابه: (نحو نقد العقل الإسلامي)، تر وتع: هاشم صالح، (ط1)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009م، ص 317. وأهم من الكتابين: (قراءات في القرآن)، (ظهر لأول مرة سنة 1982م، لدار نشر باريسية، تدعى: "ميزون نيف اي لاروز"، وأعيد نشره ثانية سنة 1991 لدار نشر تونسية تدعى: "منشورات ألف المتوسطة)، ينظر: مقدمة الكتاب، تر: هاشم صالح، (ط1)، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2017م، ص 9.

والتي آثارت -فيما بعد- جدلاً فكرياً ودينياً واسعاً.

ولا زال درس "محمد عابد الجابري" للنص القرآني وفهمه متأخراً هنا لاشتغاله بنقد العقل العربي. كما أنّ أهمّ ميزة لهذه المرحلة (محاولات الانخراط في دراسة النص القرآني تحت منهجية النفي)، والتي عبر عنها "هاشم صالح"⁽¹⁾ في هامش كتاب "أركون"، بقوله: (في الواقع أن الباحث العربي الذي يريد أن ينخرط في هذه الدراسات الحسّاسة ينبغي أن ينفي مرتين: منفي اللغة، ومنفي الجغرافيا، (أي أن يكتب بالإنكليزية، أو الفرنسية، وأن يعيش في بلد أوروبي أو غربي...)⁽²⁾.

وهكذا انجلت "الحداثة" تجاه النص الديني القرآني، ولم يتخرج أهلها فيما ينشدونه سواء في البلاد الإسلامية والعربية، أم في غيرها، وسواء باللسان العربي أم بغيره، وما هو إلا زمن يسير وقد عنّ في الفكر العربي وغيره خلاف ما هدف إليه من هذه الأعمال والدراسات.

ث - مرحلة التّهافت والتهيه (وهّم الغفلة ويقظة الذات):

لا تقل تجلّيات هذه المرحلة عن أولى مراحل الحداثة، فالتّهافت طال أماني الخطاب الحداثي، واستشعر الحداثيون (وهّم الغفلة)، وأحسّوا ب (يقظة الذات)، فكانت "مرحلة المراجعة"، الأمر الذي لا يمكن تحصيله من فراغ، بل هو نتاج فكر تراكمي، ميزته الحركة لا الثبات، والنفاد لا البقاء، والانقطاع لا التواصل، إذ يعرفها "الجابري" أنّها: (وقفة تأملية يقفها الإنسان عندما يشعر بأن مرحلة ما في مسيرته هي على وشك الانتهاء، وأن مرحلة أخرى على وشك الابتداء...)⁽³⁾.

ولدت هذه "المراجعة" روح الإحساس بالخطأ، واستشعاره يقول "الجابري": (من بين

1- مفكر ومترجم سوري، تخصص في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ونقاش الحداثة وما بعدها. حصل على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من السوربون 1982م. وعلى دبلوم الدراسات العليا من جامعة دمشق 1975م، نقل أكثر مؤلفات "محمد أركون" إلى اللغة العربية. من مؤلفاته: "مدخل إلى التنوير الأوروبي" و"معضلة الأصولية الإسلامية" و"الانسداد التاريخي"، ... ينظر: الموقع الإلكتروني ل: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، www.mominoun.com

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 63-64.

3- المشروع النهضوي العربي، ص 13.

الأخطاء التي ارتكبتها نحن العرب في فهم علاقة الحداثة الأوروبية بنا، وعلاقتنا بها اقتصرنا على النظر إليها من وجهها التنويري وحده، الوجه الذي يشدنا إليه كنموذج للاقتداء، وبالتالي إهمالنا، بل ولربما جهلنا لوجهها الآخر، الوجه الذي آل إليه فكر (الأنوار) المبشر بالقيم الإنسانية الفضلى وبحقوق الإنسان والمواطن، الوجه الذي يعبر عن علاقة السلطة بالمعرفة في الحداثة الأوروبية وانتصار السلطة فيها على المعرفة، وتسخيرها لها، لا بد من مراجعة نقدية لفهمنا الناقص، وحيد الجانب، للحداثة الأوروبية، لا بد من إعادة قراءتها من خلال تاريخها في علاقتها مع نفسها ومع العالم⁽¹⁾.

فهي مهمّة لا تقبل التأجيل - عند "علي حرب" -، لأنّ ما وجد من النقد؛ يجيد دوماً عن الثوابت والمسلمات، والأهداف، ويرمي المسؤولية على غيره، مشيراً في الوقت نفسه أنّها عملية مركبة، متعددة المناهج، تفيد من المنجزات في مختلف التخصصات بقدر ما تجري وتنمو على غير مستوى ونطاق⁽²⁾، وبها -أيضاً- (تم إعادة النظر في كافة العلاقات والظواهر والإصلاحات)⁽³⁾.

فشهدت هذه المرحلة أفول الخطاب الحداثي بكل ما قدّمه للعالم الغربي، والعربي، والمسلم، وخارت قواه بعد إرهاب الإنسان، وأحسّ فيها الحداثيون أنّ ما كان معدوداً كنقطة نهاية مرجوة، وغاية مقصودة، أصبح نقطة ابتداء، وهي دوغمائيّة طالما حاربها الحداثيون أنفسهم.

فهناك - كما أشار "علي حرب" - تراجع من الحداثيين على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية وغيرها، (فالذين حملوا مشاريع التغيير وندبوا أنفسهم لقيادة المجتمعات على طريق التقدم، باتوا يخشون المتغيرات، وأصبحوا في المؤخرة أو على الهامش من حيث المصدقية والفاعلية، ثم إنه لا عجب إذا ما أدركنا أنّ الإخفاق الحداثي على المستوى العربي يتغذى من مأزق الحداثة على المستوى الغربي، وهذه إحدى صور التأثير والتأثير، إيجاباً وسلباً)⁽⁴⁾.

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، ص 19.

2- ينظر: أزمنة الحداثة الفائقة، ص 17.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 59-60. وسيبلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 59-67.

4- ينظر: حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 268. وص 280. وص 291.

فأكثر الحداثيين - بوصف "علي حرب" - الذين غلبوا هواجس الهوية على مشاغل المعرفة، قد تحوّل الواحد منهم إلى مناضل يدافع عن خصوصيته أو إلى لاهوتي يذب عن عقيدته، فوقعوا في الدائرة الأناسية الخائفة، فهم فيما فرّوا منه دون وعي، وهكذا آلت مشاريع التحديث إلى الفشل، فازداد الفقر، والجهل، والحروب، والمواقف السلبية تجاه الأحداث والوقائع ..(1).

ولا أدلّ على تهافت الخطاب الحداثي وتراجع أهله من مظاهره، والتي نذكر من أهمّها:

أولاً: وهمية المبادئ: فكلّ ما كان مرجّواً يصبو إليه الخطاب الحداثي، أو خطط له الحداثيون - أنفسهم - من المبادئ والمعطيات المنشودة، إنّما أصبح حقائق مفقودة في الوقت نفسه، فالحداثيون - كما أحسن "مرزوق العمري" تحليلاً - إنّما وقعوا في أوهام أهمّها(2):

أ/ وهم التحديث نفسه، أو بالذات: فبعضهم يقدم الحداثة وكأنّها ديانة مسلّم بها، بينما يبين "عبد الوهاب المسيري" فشل أكبر وعود الحداثة: (كان هو تأكيد مركزية الإنسان في الكون، ولكن تحقّقها تاريخياً يسير بنا كلنا بخطى حثيثة نحو موت الإنسان، بل وموت الطبيعة، والموقف الإنساني من الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة هو جزء من هذه الثورة العلمية؛ ومن المحاولة الرامية إلى مراجعة المفاهيم المعادية للإنسان التي سيطرت على الحضارة الحديثة)(3).

فكل ما قامت عليه الحداثة من الأسس كالذاتية والعقلانية تعرض للنقد والنقض والسقوط... (4).

ب/ وهم النموذج: فالحداثة أحد النماذج، وليس الأفضل، لأنّها في طور الإنجاز، والواقع يثبت أنه (لا يمكن للنموذج الغربي استخدامه كمقياس وحيد أبدي للحداثة؛ فكل مجتمع يتوفر على دينامية

1- ينظر: حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص275.

2- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص84، وحرب، علي: الممنوع والممتنع، ص245-256. وأوهام النخبة (نقد المثقف)، (ط3)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ص111 وما بعدها.

3- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص40.

4- ينظر: الخطابي، عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، ص27-35. والمسيري، عبد الوهاب، المصدر السابق، ص112-113.

خاصة، كما أن هذه المجتمعات تتمثل في الإمكانيات المتاحة لديها لإعادة بناء ذاتها باستمرار⁽¹⁾.

ج/ **وهم التغيير الشامل:** إذ يرون أن الحداثة فيها آلية التغيير والقدرة على التغيير الشامل، والوقائع والتجارب أثبتت أن دعوات التحرر الشامل آلت إلى القضاء على الحريات أو تقليصها، فما دعت إليه الحداثة وقعت في ضده (أي: ضد أهدافها)، والخلاصة: (أن ما مارسه أكثر الحداثيين من الوصاية على العقل والقيم والفكر، قد ختموا على عقولهم وبصائرهم بما وضعوه من الأسماء والشعارات، فهم يصدون ما يحاربونه أو يشكون منه، أو ينتهكون ما يدعون إليه ويدعونهم... فاليوم هم أصوليون سلفيون بعدما كانوا أهل حداثة)⁽²⁾.

د/ **وهم الانقطاع الجذري:** فالذين أرادوا تصفية الماضي وترك التراث؛ وجدوه أمامهم، - رغم تجارب "التحديث" -، ونهضة الفكر الأوروبي وأنواره، ولم يحصلوا بعض مفاهيمه على مستواهم الفكري أولاً، - وقد مثل "الجابري" بتجربة اثنين: شبلي الشميل، وسلامة موسى⁽³⁾، فرغم دعوات الرجلين، إلا أننا - في رأي الجابري - مضطرين في النهاية للحكم على أحدهما، ليس بكونه لم يجدد المجتمع العربي، بل بكونه لم يجدد نفسه، ولم يتقدم خطوة واحدة...⁽⁴⁾.

ثانياً: **ترسيخ "الأيدولوجية":** إذ يقوى على مستوى بناء الفكر المذهبي أو الاتجاه والمنهج، ولا تزال عائقاً عند أي طرح فكري تحديتي، فيسميها "علي حرب" بـ (المتراس⁽⁵⁾ الأيدولوجي): (أي سلاح يُتخذ ضد الآخر، حينما يمارس المؤلف أو المفكر أثناء تعامله مع الأفكار والقضايا كأنه

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 62.

2- ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 234-235.

3- كاتب مصري قبطي، (1304-1378هـ/1887-1958م)، مضطرب الاتجاه والتفكير، دعا إلى الفرعونية، وشارك في تأسيس حزب اشتراكي، لم يلبث أن حله الإنجليز واعتقلوه وسجنوه مدة، كثير التجني على كتب التراث، ووجد الديانات في شبابه وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، تقلد مناصب صحفية عدة، وصنف وترجم ما يزيد على 40 كتاباً، منها: (التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث) و(المرأة ليست لعبة الرجل)... ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 107-108.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، (ط 1)، دار النشر المغربية، أدبها، المغرب، ع 15، 2003م، ص 107.

5- وهذا من الاستعارات المستحسنة، فـ "الترس"، أو "المتراس"، ما يتوقى به من ضربات العدو، وفي الوقت نفسه هو سلاح ضد العدو، وأصله في اللغة: خشبة توضع خلف الباب دعامة لها... ينظر: لسان العرب، ج 6، ص 32.

المحقق أو رجل الأمن، فيتخذ مدرسة أو موقفاً أو مذهبا ما يتمترس وراءه ضد الآخر، كالذي يقف مع "ابن رشد" ضد "الغزالي"، ومع "ابن خلدون" ضد "ابن رشد"، وليس هذا المطلوب، إنما هو أحد صور الفساد والسّجال الفكري الدوغمائي العقيم، وليس تحديثاً بحال، فالحدثيون العرب ممن مارسوا هذا العمل لم ينتجوا سوى ممارسات فكرية ذات طابع استبدادي لا تحديثي...⁽¹⁾.

ثالثاً: بروز ظاهرتي "الاغتراب" و"الاستلاب": وهي أشدّ مظاهر ما بعد الحداثة، للنقل أو المنقول إليه، فإذا (كان الاغتراب حالة من الانفصام، يؤدي إلى اختلال وجودي بين الذات المضطربة وواقعها اليومي والحضاري، وهو لدى "هيجل"⁽²⁾ يعني تعاسة حضارية تنتهي بفقدان الذات والشعور، وعند "كولن ولسن"⁽³⁾ صرخة اللامنتمي بوجه عالم بلا قيم يندرج في إطارها؛ فإن الاستيلاء يعني "جبرية العلاقة" من طرف أحادي، يستحوذ نهائياً على الطرف الآخر، غير أن كليهما "الاستيلاء والاغتراب" يؤديان إلى نتائج خطيرة كالثورة في حالة الاغتراب الاجتماعي والاقتصادي الماركسي ضدّ سيطرة المؤسسات الرأسمالية، والخيار المنفصم عن الدين بوجه الجبرية اللاهوتية، فالاستلاب اللاهوتي كالجهميّة لا يقل خطراً عن الاستيلاء الحتمي المادي...⁽⁴⁾.

كل هذا أدى إلى ظهور نزعة (ما بعد الحداثة) كثورة على الحداثة، (جاءت لتقلب مقولات الحداثة وفرضياتها، كما أنها تثبت أنه ليس هناك ثابت يحكم المتحول، وليس ثمة عقل يفسّر دوغما تحييز، كما أنها اعتبرت رؤية فلسفية عامة ظهرت بعد تراجع البنيوية وأنها تعني العداة للحداثة،

1- ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص275.

2- جورج فيلهلم فريدريش هيجل (1770-1831م) (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) أكثر فلاسفة الألمان تأثيراً في الفلسفة الحديثة، عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين، ركز على الفهم والمنهج التاريخيين لفهم جميع الظواهر الإنسانية، من أهم كتبه: "ظواهر الروح"، و"علم المنطق"، ... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج26، ص310-311 .

3- كولن هنري ولسون (1931-2013م)، (Colin Henry Wilso)، كاتب بريطاني، له أكثر من مائة كتاب ورواية ومسرحية خلال السبعينيات، انتقد معظمها، أهمها: (اللامنتمي)، (الدين والتبند) و(المعقول واللامعقول في الأدب الحديث)، ... ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج27، ص206.

4- حاج حمد، أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص125.

وإخفاق الحادثة، ونهاية الحادثة وإفلاس الحادثة....⁽¹⁾.

الفرع الثالث: مميزات عصر ما بعد الحادثة: وأهمها:

أولاً: زيادة حدة اختلال المفاهيم، ونسبة التبرم من قضايا الحادثة، فالإنسان أصبح مسرحية التاريخ، وقد كافح طويلاً ليحقق سعادته، ويثبت وجوده⁽²⁾، ف (إذا كانت الحادثة مشروعاً إنسانياً استهدف في عمقه سعادة الإنسان، فقد آن الأوان لتصحيح إرادتها المعرفية الهادفة إلى السيطرة والاستغلال، وهو دور عقل ما بعد الحادثة الذي هو حادثة بسرعة ثانية، أو تعميق لمسارها، فالعقل ما بعد الحداثي يرمم ما شرخته الحادثة الكلاسيكية، وفي الوقت تعميم منجزاتها، ففكر ما بعد الحادثة هو بهذا المعنى مشتق من فكر الحادثة، ولكن مرتد عليها نقداً وتساؤلاً ومراجعة)⁽³⁾.

ثانياً: رفض مقولات الحادثة والتحديث، وإعادة صياغتها، وأهم ما رفض: (العقلانية، والموضوعانية، وعودة النسبوية..)، وعلى ضوءها طرحت أسئلة جديدة، أهمها: (هل نستطيع العيش في عالم تبين فيه أن مصدر الاستبداد الأعظم هو العقل وحقائقه؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم نسفت فيه كل الآفاق؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم تعد فيه جميع المعتقدات من قبيل الأوهام؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم خال من سحره وأساطيره وأوهامه ودياناته؟..)⁽⁴⁾.

ثالثاً: شدة الارتباط بالتحويلات: والمقصود (ارتباطها بالتحويلات السوسولوجية التاريخية التي حاقت بالحضارة الغربية منذ منتصف القرن العشرين والتي تميزت بالاستهلاك "مجتمع الوفرة" ونشوء المجتمع الاعلامي واقتصاد السوق... وانحصر دور العقل الاستطلاعي أو عقل ما بعد الحادثة في

1- ينظر: مزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص84. وحسن حنفي، دراسات فلسفية ص67-68.

2- ينظر: دروري، شادية، خفايا ما بعد الحادثة ودور ألكسندر كوجيف فيها، تر: موسى الحالول، (ط1)، دار الحوار، سوريا، 2006م، ص233-234.

3- خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، (ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري) ص153.

4- ينظر: خليقي عبد المجيد، المصدر نفسه، ص235، وص253. والمحمداوي، علي عبود، وآخرون، خطابات ال ما بعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، (ط1)، دار الايمان، الرباط، المغرب، 1434هـ/2013م، ص152-153.

نقد هذا العقل الذي أفرزته العولمة والذي تمادى في ماديته وأقصى ما هو روحي وأخلاقي...⁽¹⁾.

ولئن كان عصر الحداثة حاول الاقتراب بنحو متستر ومحتشم تجاه النص القرءاني نوعاً ما، فإن عصر ما بعد الحداثة قاد الفكر العالمي العربي والإسلامي والغربي بقوة إلى اختراق النص القرءاني، ومراجعة كل الفهوم والتفسيرات حوله على نحو غير سابق،... هذا ما يجعلنا نتبع قواعد تفسير النص القرءاني من خلال الدراسات الحداثيّة المعاصرة.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

1- ينظر: خليقي، عبد المجيد، المصدر السابق، ص 153.

الباب الثاني: النصّ الديني وقواعد تفسيره في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

الفصل الأوّل: موقف الدراسات الحدائثة من النصّ الديني.

المبحث الأوّل: "الوحي" في الدّراسات الحدائثة المعاصرة.

المطلب الأوّل: مفهوم "الوحي".

المطلب الثاني: إشكالات "الوحي" في الدّراسات الحدائثة المعاصرة.

المطلب الثالث: آثار دعوى القول "بتاريخية النصّ القرآني".

المبحث الثاني: كفيات الوحي وأنواعه في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

المطلب الأوّل: كفيات الوحي وأنواعه

المطلب الثاني: نتائج دراسة "الوحي" في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

الفصل الثاني: السنة في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

المبحث الأوّل: مفهوم "السنة" وإشكالاتها في الدراسات الحدائثة المعاصرة

المطلب الأوّل: مفهوم "السنة" لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: إشكالات "السنة" في الدّراسات الحدائثة المعاصرة.

المبحث الثاني: تدوين السنة وعلوم الحديث وإشكالاتهما في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

المطلب الأوّل: تدوين السنة وإشكالاته.

المطلب الثاني: علوم الحديث وإشكالاتها في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

الفصل الثالث: التراث التفسيري وإشكالاته في الدراسات الحدائثة المعاصرة

المبحث الأوّل: مفهوم التراث في الخطاب الحدائثي المعاصر.

المطلب الأوّل: مفهوم التراث لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: مشكلات "التراث الديني" في الخطاب الحدائثي المعاصر.

المبحث الثاني: "نظرية التفسير" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفي".

المطلب الأوّل: مفهوم "نظرية التفسير" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفي".

المطلب الثاني: موقف الدراسات الحدائثة من "علوم القرآن، وقواعد التفسير".

الباب الثاني: النص الديني وقواعد تفسيره في الدراسات الحدائية المعاصرة.

الفصل الأول: موقف الدراسات الحدائية من النص الديني.

يتعين ابتداء - قبل الخوض في تطبيقات الدراسات الحدائية لقواعد التفسير - التصدير بهذا الفصل، كمقدمة لما بعده من الفصلين، واللذين يتأسسان عليه أصالة، أبتغي بيان موقف الدراسات الحدائية من النص الديني ضمن مستويات ثلاث: (الوحي، السنة، التراث الإسلامي)، تأسيا بالدراسات السلفية في التفسير وعلومه، وبما يتقلده المتقدمون في عرض هذه الموضوعات.

وتمثيلا لما ذكرت، نجد "الفيروز آبادي"، يصدر "بصائر ذوي التمييز"؛ بمقدّمات علمية، فيقول: (اعلم أنّ الكلمات التي يُحتاج إلى معرفتها في مقدّمة هذا النوع من العلم خمسة عشر كلمة. وهي التأويل، والتفسير، والمعنى، والتّزليل، والوحي، والكلام، والقول، والكتاب، والفرقان، والقرآن، والشّورة، والآية، والكلمة، والمصحف، والحرف)⁽¹⁾.

ورغم رسوخ قدم "الفيروز آبادي" في علوم القراءان والتفسير واختلافه عن الدراسات الحدائية المعاصرة، إلا أنّ صنيعه يعدّ لفت انتباه، فلا تزال أكثر المصطلحات محل بحث هذه الدراسات، ك: (الوحي، والتفسير، والتأويل...)، فلا نعجب مما تجهده الدراسات الحدائية من تأمل وتحليل، ونقد واستقراء لمفاهيمها، سعيا لربط الفروع بأصولها، والمسائل بموضوعاتها، وربما تحويرا لمعانيها.

إنّ (الوحي، والسنة، التراث الإسلامي)، بهذا النحو خطوات البناء العلمي المنهجي للتفسير، فلا يعدل من خطوة إلى غيرها دون استنفاذ آليات الأولى، بدليل نصّ "ابن تيمية" في "فتاويه"⁽²⁾، و"ابن كثير" في "تفسيره"، بقوله: (إنّ أصحّ الطرق في ذلك أن يفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام "أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي"، -رحمه الله-: كلّ ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن. قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴾ [النساء: 105]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا

1- ج 1، ص 78.

2- مجموع الفتاوى، ج 7، ص 177-178.

نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ [النحل: 44]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: 64]. ولهذا قال رسول الله ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"⁽¹⁾، يعني: السنة. والسنة أيضا تنزل عليه بالوحي، كما ينزل القرآن؛ إلا أنها لا تتلى كما يتلى القرآن... والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ ﷺ حين بعثه إلى اليمن: "بم تحكم؟"، قال: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟". قال: بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟". قال: بغير سنة رسول الله ﷺ. قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ وهذا الحديث في المساند والسنن بإسناد جيد"⁽²⁾، كما هو مقرر في موضعه، وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماءهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود ﷺ⁽³⁾.

فجعلت هذا الفصل بمباحثه الثلاث لـ (الوحي، والسنة، والتراث الإسلامي)، لعرض موقف الدراسات الحدائثية منها، مناقشا أهم ما ترمي به من المضامين والمفاهيم حولها.

1- أخرجه "أحمد" في "مسنده"، ح(17174)، ج28، ص410.
2- الحديث مشهور بلفظ: (كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟) قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(22007)، ج3، ص333، والترمذي في "سننه"، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ح(1337)، ص357، وعلق بقوله: (هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل، وأبو عون التقفي اسمه عمر بن عبيد الله. والحديث -أيضا- أخرجه أبو داود في "سننه"، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج3، ص424. والحديث أيضا مختلف في صحته، ذكر "الخطيب البغدادي" ما يفيد ذلك بقوله: (فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر، لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: لا وصية لوارث..)، الفقيه والمتفقه، تح: أبو عبد الرحمن عادل الغزالي، ط2، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1417هـ/1997م، ج1، ص472.
3- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1420هـ/1999م، ج1، ص7.

يكشف لنا البحث اللغوي لدلالة "الوحي" جانبا مهماً ترتكز عليه الدراسات الحديثة في بناء مفاهيمها وقراءتها المعاصرة للنص الديني⁽¹⁾، فالبحث اللغوي لـ "الوحي"، إجراء علمي لا غنى عنه، يمكننا -على الأقل- من تصوّر ما تبني عليه الدراسات الحديثة مضامينها الفكرية..⁽²⁾، ولئن زخر اللسان العربي، والقرءان الكريم؛ باستكناه معاني "الوحي" ودلالاته؛ فلنقف على أهمّهما.

المطلب الأوّل: مفهوم "الوحي":

الفرع الأوّل: تعريف "الوحي" لغة:

ذكر "ابن فارس" أنّ: (الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب والرسالة، وكلّ ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووحي،... وكل ما في باب "الوحي" فراجع إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. والوحيّ: السّريع: والوحيّ: الصوت. والله أعلم)⁽³⁾، ف (الوحي) أصل واحد، غير أنه يقصد لمعان عدّة تنفرّع عنه، كما أشار "ابن فارس"، أهمّهما:

أوّلاً: الإشارة والإيماء والرمز، (أوحيت إلى فلان): أشرت إليه، والوحي: (ما يقع به الإشارة القائمة مقامَ العبارة من غير عبارة، فإنّ العبارة يجوزُ منها إلى المعنى المقصود بها، ولذا سُمّيت عبارة⁽⁴⁾)، بخلاف الإشارة التي هي الوحي؛ فإنّها ذات المِشار إليه، والوحيّ هو المفهوم الأوّل، والإفهام الأوّل، ولا تعجب من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحديث المعاصر، ص408.

2- وهذا كثير في لدى الحديثون، فلا يغفلون المعنى اللغوي بل يبنون عليه اصطلاحهم، آخذين ما يروق لمذهبهم، أحيانا على وجه الصواب، وأحيانا على اجتراء معنى ما، ومثاله "الجابري" عند بيان معنى (التراث، والحداثة، وغيرها). مع لفظ (التراث)، في كتابه: (التراث والحداثة)، ينظر: ص21-26. ومع مصطلح (الإصلاح) في اللغة، ثم القرءان والسنة، ثم القياس، ثم في المرجعية الأوروبية، في حديثه عن "الإصلاح"، وأنها تحتاج إلى "إصلاح" أيضا.. ينظر: مواقف، ع32، ص18-20. ومصطلح (الشرق)، في العربية، ثم القرءان، ثم في "الاصطلاح الأوروبي"...، ينظر: مواقف، ع58، ص7-13.

3- معجم مقاييس اللغة، ص949-950.

4- أي: تعبر منها المعاني.

فلست بصاحب وحي، ألا ترى أنّ الوحي هو الشريعة،... (1).

ثم عَصِدَ بقول "الراغب الأصفهاني" أنّ: (أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحيي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز أو التعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة، وعليه حملت الآية: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَخِّبُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11]، فقد قيل: رمز، وقيل: أشار، وقيل: كتب (2)، وعلى هذه الوجوه قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112]، وقوله: ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَوْحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ لِيُحَدِّثُوكُمْ﴾ [الأنعام: 121]، فذلك الوسواس المشار إليه في: ﴿مِنَ الشَّرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ [الناس: 4]، وبقوله ﷺ: (وإن للشيطان لمة (3)) (4).

ثانيا: الكتاب أو الكتابة: ف "وحيث الكتاب": كتبه، وفي "اللسان" أنّ (الوحي): (المكتوب والكتاب أيضاً، وعلى ذلك جمَعُوا فَقَالُوا: (وحيي) مثل: (حلي) و(حليي)).

1- الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج5، ص177.

2- قال "الرازي": (لا يجوز أن يكون المراد من قوله أوحى إليهم الكلام لأن الكلام كان ممتعا عليه، فكان المراد غير الكلام وهو أن يعرفهم ذلك إما بالإشارة أو برمز مخصوص أو بكتابة؛ لأن كل ذلك يفهم منه المراد؛ فعملوا أنه قد كان ما بشر به فكما حصل السرور له حصل لهم فظهر لهم إكرام الله تعالى له بالإجابة، واعلم أن الأشبه بالآية هو الإشارة لقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا﴾ [آل عمران: 41] والرمز لا يكون كناية للكلام). مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"، إشراف: مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1425هـ-1426هـ/2005م، ج7، ص4448.

3- اللمة: من (لمم)، ويطلق لمعان؛ أحدها: (طرف من الجنون يلم بالإنسان، أي: يقرب منه ويعتريه، وقيل: مقارنة المعصية من غير إيقاع فعل. وقيل: صغار الذنوب. وقيل: اللمة: الهمّة، والخطرة تقع في القلب، أراد إلام الملك أو الشيطان به والقرب منه، فما كان من خطرات الخير، فهو من الملك، وما كان من خطرات الشر، فهو من الشيطان. وقيل: هي من "اللم: الجمع. يقال: لمت الشيء ألمه لما، إذا جمعته: أي اجمع ما تشتت من أمرنا، وقيل: اللمة من شعر الرأس: دون الجمّة، لأنها ألت بالمنكبين، فإذا زادت فهي الجمّة...)، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، 273-274.

4- حديث حسن، وأصله قوله ﷺ: (إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فيإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فيإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم قرأ: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الآية، [البقرة: 268]، والحديث أخرجه الترمذي، في "سننه"، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن سورة البقرة، ح(2988)، ص736، وعلّق عليه بقوله: (هذا حديث حسن غريب وهو حديث أبي الأحوص، لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث أبي الأحوص).

قَالَ لَيْدٌ⁽¹⁾: فَمَدَافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا ... خَلَقًا، كَمَا ضَمِنَ الْوُحْيَ سِلَامُهَا⁽²⁾
أَرَادَ مَا يُكْتَبُ فِي الْحِجَارَةِ وَيُنْقَشُ عَلَيْهَا. وَفِي حَدِيثِ "الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ"⁽³⁾: قَالَ عَلْقَمَةُ⁽⁴⁾: (قَرَأْتُ
الْقُرْآنَ فِي سَنَتَيْنِ، فَقَالَ "الْحَارِثُ": الْقُرْآنُ هَيِّنٌ، الْوُحْيُ أَشَدُّ مِنْهُ)⁽⁵⁾؛ أَرَادَ بِالْقُرْآنِ: الْقِرَاءَةَ،
وَبِالْوُحْيِ: الْكِتَابَةَ وَالْحَطَّ. يُقَالُ: وَحَيْتُ الْكِتَابَ وَحْيًا، فَأَنَا وَاحٍ؛ قَالَ "أَبُو مُوسَى": كَذَا ذَكَرَهُ
"عَبْدُ الْغَافِرِ"، قَالَ: وَإِنَّمَا الْمَفْهُومُ مِنْ كَلَامِ "الْحَارِثِ" عِنْدَ الْأَصْحَابِ شَيْءٌ تَقُولُهُ الشَّيْعَةُ أَنَّهُ أُوحِيَ
إِلَى سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، شَيْءٌ فَخَصَّ بِهِ أَهْلَ الْبَيْتِ (أه)⁽⁶⁾.

والمراد: كتبه إليهم وخصهم به، ودعوى الشيعة بهذا الأمر مشهورة تاريخياً.

- 1- ابن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري، صحابي، من أصحاب المعلقات، وفد على النبي ﷺ، كان من المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً، هو: "ما عاتب المرء الكريم نفسه والمرء يصلحه المجلس الصالح"، وسكن الكوفة، وعمر طويلاً. ومطلع معلقته: "عفت الديار محلها فمقامها بمنى، تأبد غولها فرجامها" وكان كريماً: نذر أن لا تهب الصبأ إلا نحر وأطعم...، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5، ص240.
- 2- المدافع: أماكن يندفع عنها الماء من الرنى والجبال الأعالي، واحدها مدفع. الريان: جبل معروف؛ ومنه قول جرير: يا جبدا جبل الريان من جبل... وجبدا ساكن الريان من كانا، والتعرية: مصدر عريته فعري وتعري. الوحي: الكتابة، والفعل وحى يحي، والوحي الكتاب، والجمع الوحي. السلام: بكسر السين الحجاره واحدها سلمة، بكسر اللام؛ ومراده في البيت: (أنه توحش مدافع جبل الريان لارتحال الأحباب منها واحتمال الجيران عنها، ثم غيرت رسوم هذه الديار فعريت خلقتا وإنما عراها السيول ولم تمنح بطول الزمان، فكأنه كتاب ضمن حجرًا، شبه بقاء الآثار لقدم الأيام بقاء الكتاب في الحجر، ونصب خلقتا على الحال، والعامل فيه عري، والمضمير الذي أضيف إليه سلام عائد إلى الوحي). ينظر: الزوزني، أبو عبد الله، حسين بن أحمد بن حسين (486هـ)، شرح المعلقات السبع، ط5، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م، ص216-217.
- 3- أبو زهير، بن عبد الله بن كعب بن أسد الهمداني الكوفي، (65هـ)، صاحب علي وابن مسعود، كان إماماً فقيهاً، على لين في حديثه، قال الذهبي: "كان الحارث من أوعية العلم، ومن الشيعة الأول"، وذكر أن قول "الشعبي": (الحارث كذاب)، محمول على أنه عنى بالكذب الخطأ، لا التعمد، وإلا فلماذا يروي عنه ويعتقده بتعمد الكذب في الدين؟، وقال أيضاً: وقد استوفيت ترجمة الحارث في (ميزان الاعتدال)، وأنا متحير فيه...، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م. ج4، ص152-155.
- 4- أبو شبلى، ابن قيس بن عبد الله النخعي، فقيه الكوفة، وعالمها، ومقرئها، الإمام، الحافظ، المجود، المجتهد الكبير، عداه في المخضرمين، وهاجر في طلب العلم والجهاد، ونزل الكوفة، ولازم ابن مسعود حتى رأس في العلم والعمل، وتفقه به العلماء، وبعد صيته، تصدى للإمامة والفتيا بعد علي، وابن مسعود...، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص53-61.
- 5- أخرجه مسلم في "مقدمة صحيحه"، ص54.
- 6- ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص380.

وفي "اللسان" -أيضا-: (وَأَوْحَى -أيضاً- أَي: كَتَبَ؛ قَالَ الْعَجَّاجُ⁽¹⁾):
حَتَّى نَحَاهُمْ جَدُّنَا وَالتَّاجِي ... لَقَدَرِ كَانَ وَحَاهِ الْوَاحِي

أي: (كتبه، أو سبق به الكتاب، بهذا فمعنى كلمة "وحي" هي الكتابة، والوحي هو المكتوب، وهذا المعنى مهم جدا لعدم اهتمام الحداثيين به...)⁽²⁾.

ثالثا: السُّرْعَةُ، والعَجَلَةُ: وفي "اللسان": (..وَتَوَحَّحَ يَا هَذَا فِي شَأْنِكَ أَي أَسْرِع. وَوَحَّاهُ تَوْحِيَةً، أَي: عَجَّلَهُ. وَفِي الْحَدِيثِ: (إِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ، فَإِنْ كَانَتْ شَرًّا فَانْتَهَ، وَإِنْ كَانَتْ خَيْرًا فَتَوَحَّحْ)⁽³⁾، أَي أَسْرِعْ إِلَيْهِ، وَالْهَاءُ لِلسَّكْتِ. وَوَحَّى فُلَانٌ ذَيْبِحَتَهُ إِذَا ذَبَحَهَا ذَبْحًا سَرِيعًا وَحِيًّا؛ وَقَالَ الْجَعْدِيُّ⁽⁴⁾: أَسِيرَانِ مَكْبُولَانِ عِنْدَ ابْنِ جَعْفَرٍ، ... وَأَخْرَجَ قَدْ وَحَّيْتُمُوهُ مُشَاغِبٌ

وَالْوَحْيِيُّ، عَلَى فَعِيلٍ: السَّرِيعُ. يُقَالُ: مَوْتُ وَحِيٌّ. وَفِي حَدِيثِ "أَبِي بَكْرٍ": (الْوَحَا الْوَحَا)⁽⁵⁾. أَي:

- 1- أبو الشعثاء، عبد الله بن رؤية بن لبيد بن صخر السُّعَدِيُّ التَّمِيمِيُّ، (نحو 90هـ)، من الشعراء. ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها. ثم أسلم، وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، ففلج وأقعد، وهو أول من رفع الرجز، وشبهه بالقصيد، وكان لا يهجو، وهو والد "رؤبة" الراجز المشهور أيضا... ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص86-87.
- 2- العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص409.
- 3- روي بألفاظ مختلفة؛ وسبب وروده أن رجلا جاء إلى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: بَارَكَ اللَّهُ لِلْمُسْلِمِينَ فِيكَ، فَخُصَّنِي مِنْكَ بِخَاصَّةٍ خَيْرٍ، قَالَ: «مُسْتَوْصٍ أَنْتَ؟» أَرَاهُ قَالَ: ثَلَاثًا، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «اجْلِسْ، إِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ، فَإِنْ كَانَ خَيْرًا فَأَمْضِهِ، وَإِنْ كَانَ شَرًّا فَانْتَهَ»، أخرجه هناد بن السري الكوفي (243هـ)، في "الزهد"، تح وتخ: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط1، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الصباحية، الكويت، 1406هـ/1985م، باب: في كتاب الموعظة، ح(531)، ج1، ص301-302. وأخرجه "المنائي" في "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، ط2، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، 1391هـ/1972م، ح(414)، ج1، ص270. وقد عزاه لـ "ابن المبارك" في "الزهد"، ورمز له بالضعف.
- 4- أبو ليلى، قيس بن عبد الله بن عُذْسِ بْنِ رَبِيعَةَ الْجَعْدِيُّ العامري (نحو 50هـ)، شاعر مفلق، صحابي، من المعمرين، اشتهر في الجاهلية، سُمِّيَ "النابعة" لأنه أقام ثلاثين سنة لا يقوم الشعر ثم نبغ فقالة، وكان ممن هجر الأوثان، ونهى عن الخمر، قبل ظهور الإسلام. ووفد على النبي ﷺ، فأسلم، وأدرك صفين، فشهدها مع علي. ثم سكن الكوفة، فسيره معاوية إلى أصبهان مع أحد ولاتها، فمات فيها وقد كَفَّ بصره، وجاوز المئة... ينظر: الأعلام، للزركلي، ج5، ص207.
- 5- هذا من خطبة "أبي بكر الصديق" ﷺ، أخرجه "الحاكم" في "المستدرک علی الصحیحین"، ط1، دار الحرمین، القاهرة، مصر، 1417هـ/1997م، كتاب التفسير، تفسير سورة الأنبياء، خطبة أبي بكر الصديق ﷺ، ح(3504)، ج2، ص451-452، وعلق بقوله: "هذا حديث صحيح الإسناد"، وعلق "الذهبي" بقوله: "عبد الرحمن بن إسحاق كوفي ضعيف".

السُّرْعَةُ السُّرْعَةُ، يُمَدُّ وَيُقْصَرُ. يُقَالُ: تَوَحَّيْتُ تَوْحِيًّا إِذَا أَسْرَعْتُ، وَهُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْإِغْرَاءِ بِفِعْلِ مُضْمَرٍ. وَاسْتَوْحَيْنَاهُمْ؛ أَي: اسْتَصْرَحْنَاهُمْ. وَاسْتَوْحِ لَنَا بَنِي فُلَانٍ مَا خَبَرْتَهُمْ، أَي: اسْتَخْبِرْتَهُمْ، وَقَدْ وَحَى. وَتَوَحَّى بِالشَّيْءِ: أَسْرَعَ. وَشَيْءٌ وَحِيٌّ: عَجَلٌ مُسْرِعٌ⁽¹⁾.

ومما تتجه إليه "السرعة" وعلاقتها بالوحي، (أثره) أي: سرعة الاستجابة له وبلوغ أثره، ولهذا قال "الفيروز آبادي"، (فالوحي: ما يسرعُ أثره من كلام الحق في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلهية، فإنها عينُ الوحي الإلهي في العالم وهم لا يشعرون. فافهم، وقد يكون الوحي إسراع الروح الإلهي بالإيمان بما يقع به الإخبار...)⁽²⁾.

وعلق "مرزوق العمري" بأن دلالة "الوحي" السرعة والعجلة: (نادرة الاستعمال، فعلماء القراء لم يركزوا عليها، وحتى الخطاب الحداثي لم يتناولها بهذا المعنى، وإن كان ينسجم مع طبيعة الوحي الذي هو في مضمونه رسالة تبلغ بسرعة وتفهم بسرعة، ولذا فالإشارة كرمز أو كوحي لا يجد المتخاطبان صعوبة في فهمها، بل تفهم بسرعة، ولذلك فهي توظف حتى عند الحيوان)⁽³⁾.

رابعاً: البعث، فأوحى إليه، أي: بعثه، و(استوحي الشيء): حرَّكه ودعاه ليُرسله. واستوحيته الكلب واستوحيته وآسدته إذا دَعَوْتَهُ لِتُرْسِلَهُ...⁽⁴⁾، وهو بمعنى الإرسال. ونقل عن "ابن الأعرابي": (أوحى الرجل إذا بعث برَسُولٍ ثِقَةٍ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبِيدِهِ ثِقَةً)⁽⁵⁾،

خامساً: الإلهام، والإعلام في خفاء، (وأوحى إليه): (أَهْمَهُ. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ ﴾ [النحل: 68]⁽⁶⁾. ونقل عن "الزجاج" في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِثِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [المائدة: 111]، قَالَ بَعْضُهُمْ: أَهْمْتُهُمْ، كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ ﴾ [النحل: 68]،

- 1- ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص380، وينظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5، ص163.
- 2- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج5، ص177-178.
- 3- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص409.
- 4- ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص382.
- 5- ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص380.
- 6- ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص380.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أُوْحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ: أَمْرَتُهُمْ؛ وَمِثْلُهُ: وَحَى لَهَا الْقَرَارَ فَاسْتَقَرَّتْ، أَيَّ أَمْرَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ فِي قَوْلِهِ: وَإِذْ أُوْحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ؛ أَتَيْتُهُمْ فِي الْوَحْيِ إِلَيْكَ بِالْبَرَاهِينِ وَالْآيَاتِ الَّتِي اسْتَدْلُوا بِهَا عَلَى الْإِيمَانِ فَآمَنُوا بِي وَبِكَ. قَالَ "الأزهري": وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ وَأُوْحِيْنَا إِلَيْكَ أُمْرًا مُّوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [القصص: 7]؛ قَالَ: الْوَحْيُ هَاهُنَا إِقَاءُ اللَّهِ فِي قَلْبِهَا، قَالَ: وَمَا بَعْدَ هَذَا يَدُلُّ، -وَاللَّهُ أَعْلَمُ-، عَلَى أَنَّهُ وَحْيٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى جِهَةِ الْإِعْلَامِ لِلضَّمَانِ لَهَا: ﴿ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [القصص: 7]، وَقِيلَ: إِنَّ مَعْنَى الْوَحْيِ هَاهُنَا الْإِلْهَامُ، قَالَ: وَجَائِزٌ أَنْ يُلْقِيَ اللَّهُ فِي قَلْبِهَا أَنَّهُ مَرْدُودٌ إِلَيْهَا وَأَنَّهُ يَكُونُ مُرْسَلًا، وَلَكِنَّ الْإِعْلَامَ أَيْنَ فِي مَعْنَى الْوَحْيِ هَاهُنَا. قَالَ "أبو إسحاق": وَأَصْلُ الْوَحْيِ فِي اللَّغَةِ كُلُّهَا إِعْلَامٌ فِي خَفَاءٍ، وَلِذَلِكَ صَارَ الْإِلْهَامُ يُسَمَّى وَحْيًا⁽¹⁾.

وعند "الفيروز آبادي" أن: (المفطور عليه كلُّ شيءٍ مما لا كَسَبَ فيه؛ من الوحي أيضاً، كالمولود يَلْتَقِمُ ثَدْيَ أُمِّهِ، ذَلِكَ مِنْ أَثَرِ الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ إِلَيْهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الواقعة: 85]، وَقَوْلُهُ: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: 154]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأُوْحِيَ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [النحل: 68]، فَلَوْلَا أَنَّهُمَا فَهَمَّتْ مِنَ اللَّهِ وَحْيِهِ لَمَا صَدَرَ مِنْهَا مَا صَدَرَ، وَهَذَا لَا تُتَّصَرَفُ مَعَهُ الْمَخَالَفَةُ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ وَحْيًا، فَإِنْ سُلْطَانُهُ أَقْوَى مِنْ أَنْ يُقَاوَمَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأُوْحِيْنَا إِلَيْكَ أُمْرًا مُّوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَآلِقِيهِ فِي أَلْيَسٍ ﴾ [القصص: 7]، وَلِذَا فَعَلَتْ وَلَمْ تُخَالِفْ، وَالْحَالَةُ تُؤْذَنُ بِالْهَلَاكِ وَلَمْ تُخَالِفْ وَلَا تَرَدَّدَتْ، وَلَا حَكَمَتْ عَلَيْهَا الْبَشَرِيَّةُ بِأَنَّ هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْأَشْيَاءِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْوَحْيَ أَقْوَى سُلْطَانًا فِي نَفْسِ الْمُوْحَى إِلَيْهِ مِنْ طَبْعِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ نَفْسِهِ...⁽²⁾.

فهذه أهم معاني ودلالات "الوحي" لغة، وإلا فهناك معانٍ أخرى، ندر استعمالها في القرآن واللسان العربي، منها: (الوحي: الأمر، فأوحيته: أمرت، والوحي: النار، والوحي: السيد من الرجال؛ والوحي والوحي مثل الوعى: الصوّث يكون في الناس وغيرهم؛ والإيحاء: البكاء، ووحي

1- ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص380-381.

2- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج5، ص178.

وأوحى بمعنى واحد، والوحي: الكلام⁽¹⁾...⁽²⁾.

نلاحظ أن هناك ثراء لغويا واتساعا دلاليا لمادة "الوحي"، يعود غالبه إلى (الإعلام في خفاء وسرعة...)، كما أن أغلب ما اشتهر من هذه المعاني مما جاء به القرآن الكريم وزخر به.

الفرع الثاني: دلالات "الوحي" في القرآن الكريم:

يورد القرآن "الوحي" لفظا ومعنى، في ما يقرب من سبعين موضعا بين آياته، وإيراده لها على نوعين، أولها: ما كان من أصل (وحي)، وما يتصرف في بعض صيغته، كـ (نوحيه، ليوحون، نُوحِي، أوحيت، فأوحينا...)،⁽³⁾ وثانيها: إيراده لما يدل على (الوحي) أو يقوم مقامه، أو يقتضيه؛ كتكليمه - سبحانه -، في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِإِسْرَائِيلَ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: 51]. وإن هذه المعاني كلها لا تخرج عن أصل دلالة (الوحي)، بل تؤول إليه، وقد ذكر أهل التفسير أن الوحي في القرآن وارد على سبعة أوجه⁽⁴⁾:

أحدها: الإرسال. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي النَّسَاءِ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ [163]، وَفِي الْأَنْعَامِ: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنَّكَ أَنْذَرْتَهُمْ بِهِ﴾ [19].
والثاني: الإشارة. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي مَرِّمَ: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [11].

1- هناك معنى خفي دقيق بين دلالة الوحي ومعنى الكلام أو التكليم في الآيتين: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآدَمَ وَنُوحًا وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 163-164]، ينظر:

الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص391-392.

2- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص381.

3- للتوسع يتصفح: موقع المعاني: www.almaany.com/quran-b.

4- ينظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج5، ص179-182. وابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين بن محمد (597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ/1984م، ج1، ص621.

ويتضح -هنا- معنى "الوحي" أكثر بأنه "الإشارة"، فحينما نهي زكريا عليه السلام بعدم الكلام إلا رمزا أي إشارة، في قوله تعالى: ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا ﴾ [آل عمران: 41]، فقال تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۗ ﴾ [مریم: 11]. ف (أصل الرمز: الحركة، ثم اختلف في تفسيره على أقوال؛ أحدها: أنه إشارة باليد، أو الرأس، أو العينين..، وثانيها: أنه تحريك بالشففتين، وثالثها: أنه الكلام الخفي)⁽¹⁾. فالوحي هنا مرادف للإشارة..، ويمكن بكيفية سريعة لأن الإشارة تتضمن السرعة، لأنها تتم على سبيل الرمز..⁽²⁾.

وَالثَّالِثُ: الإلهام. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْمَائِدَةِ: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّنَ ﴾ [المائدة: 111]، وَفِي النَّحْلِ: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ [النحل: 68]. و: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ ﴾ [القصص: 7].

وَالرَّابِعُ: الأمر. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الزَّلْزَلَةِ: ﴿ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ [الزلزلة: 5].

وَالخَامِسُ: القول. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي النَّجْمِ: ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [النجم: 10].

وَالسَّادِسُ: إغلام في المنام. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾ [الشورى: 51]. قَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ.

وَالسَّابِعُ: إغلام بالسوسوسة. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْأَنْعَامِ: ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَهُمْ ﴾ [الأنعام: 121]، وَفِيهَا: ﴿ يُوحَىٰ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام: 112].

مما نخلص إليه بعد عرض دلالة "الوحي" في اللسان العربي والقرءان الكريم معا:

1/ أن دلالات "الوحي" في القرءان أخص منها في اللسان العربي، مع اتحادهما في الأصل اللغوي.

2/ أن "الوحي": (مختص برسالة مقترنة بخفة وسرعة. فسمى التنزيل وحياً لسرعة جبريل في أدائه، وخفة قبوله على الرسول، وإن جعلته من معنى الإشارة فكأن الرسول اطلع على المراد بإشارة جبريل. وإن جعلته من معنى الكتابة فكأن جبريل أثبت آيات القرآن في قلب النبي عليه السلام، كما يثبت المكتوب في اللوح بالكتابة. قال تعالى: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: 193])⁽³⁾.

1- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص1631.

2- العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص409.

3- ينظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج1، ص81. و العمري، مرزوق، المصدر السابق، ص410.

3/ أن "الوحي" حقيقة، تؤكدها أطراف العملية الأربعة، ممثلة في (الموحي أي: المرسل، والموحي إليه، أي: المرسل إليه، وموحي به، أي: مضمون الوحي الرسالة، وآلة الوحي، أي: طريقته).

4/ أن تسمية القرآن "وحيا" له دلالة من حيث نزوله وطبيعته الإلهية، قال "الزركشي": (وسمّاه وحيا، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمْرُ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: 45]⁽¹⁾. ثم قال: (وَأَمَّا تَسْمِيَّتُهُ وَحِيًّا وَمَعْنَاهُ تَعْرِيفُ الشَّيْءِ خَفِيَةً سَوَاءً كَانَ بِالْكَلَامِ كَأَلْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ، أَوْ بِالْإِلْهَامِ كَالنَّحْلِ، وَإِشَارَةِ النَّمْلِ، فَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْوَحْيِ وَالْعَجَلَةِ لِأَنَّ فِيهِ إِلهَامًا بِسُرْعَةٍ وَخَفِيَّةٍ) اهـ⁽²⁾. فأصل الوحي واحد، ولكن يختلف باختلاف الموحي إليهم.

5/ أن أكثر مادة "وحي" وردت في القرآن بـ "أوحى"، وكلاهما بمعنى واحد، إلا أن "أوحى" والتي أكثر منها القرآن، تزيد معنى التعددي إلى طرف آخر، وتبين أن الوحي عملية (من) و(إلى).

6/ أن القرآن استخدم لفظ "الوحي" في دلالات متعددة، كـ (الإلهام الفطري، والغريزي، والإشارة السريعة، ووسوسة الشيطان وتزيينه، وأوامر الله إلى الملائكة، وإلى رسله، ...) ⁽³⁾.

لم يغفل العلماء هذا الثراء اللغوي والدلالي لمعنى "الوحي"، وهم يضعون مفهومه اصطلاحا فقد ذهب بعض "الأئمة" إلى أن الوحي أصله: (التفهم)، فكل ما فهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب فهو وحي. وقيل في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مریم: 11]، أي كتب. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: 68]، أي: ألهم⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: تعريف "الوحي" اصطلاحا:

نقل "التّهانوي" في "كشافه" أن "الوحي": (في اصطلاح الشريعة هو كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه،...) ⁽⁵⁾، كما نجد "الزرقاني" معرّفا "الوحي" بتمييزه عن غيره من أنواع الاتصال

1- المقصود بـ"الوحي" هنا "القرآن"، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص209-210.

2- البرهان في علوم القرآن، ج1، ص280.

3- ينظر: الخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفسير، ج2، ص947-948.

4- ينظر: التّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص1776.

5- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص1776.

واللقاء البشري، أن معناه في لسان الشرع: (أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعاً عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر)⁽¹⁾.

إنّ تحرير الاصطلاح من قبل "الزرقاني" يكشف ابتداء إلهية الوحي وعلوية مصدره أي: (ذو مصدر سماوي إلهي)، وأن الموحى إليه بهذا الوحي حاصل على سبيل الاصطفاء البشري، وهذا قيد يخرج به من الوحي الشرعي غيره من أنواع الوحي والموحى إليهم غير الأنبياء المصطفين، كما يؤكّد على سرية الإيحاء وخفائها وسرعتها، وبهذا يمتاز الوحي - لا من جهة مصدره الإلهي - بل من جهة مضمونه إلى الإنسان عن الحيوان.

غير أنّ الدراسات الحدائية تجهد في إبعاد حدّ "الوحي"، مستشكلة طبيعته على نحو فلسفي ميتافيزيقي، فتفصل بين خصائصه، وتجمع أنواعه على مستوى واحد، مستثمرة ما لـ "الوحي" من المعاني والدلالات، مما يجدر بنا الوقوف على بعض الإشكالات، محاولين استصوابها ما أمكن.

المطلب الثاني: إشكالات "الوحي" في الدراسات الحدائية المعاصرة:

لم يكن "الوحي" كاصطلاح مستشكلاً في التراث والتاريخ الإسلامي - في رأيي - إلا في ثلاث: بدايات الدعوة ونزول القرآن؛ لعناد المشركين والكفار كما لا يخفى، ثم في زمن فشو الفكر الإعتزالي ومقولاته، "خلق القرآن"، ثم في العصر الحديث عبر مخرجات الدراسات الحدائية المعاصرة في البحث عن بُنى النص الديني، وماهيته، فرغم أن "الوحي" كموضوع في غير هذه الثلاث كان من المسكوت عنه، أو اللامفكر فيه - بلفظ الحدائين، وليس كذلك، إنما لجلاء الأمر وسلامة الإدراك، وجودة القرائح، ورجاحة العقول، وهزول الموانع وقلة المعارضات الفكرية، وصدق التوجّه، أفاضوا القول فيه تمييزاً له عن غيره، وإدراكاً لطبيعته الغيبية، واكتفاءً بجواب الوحي عن نفسه، فأفصح عن ماهيته وطبيعته، ورغم هذا إلا أنّه في الخطاب الحدائي لا يزال موضوعاً مستشكلاً.

الفرع الأوّل: محاولة تعقيل "الوحي" وأصله:

1- مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص56.

يريد الخطاب الحدائى تعقيل "الوحيّ"، عبر تأويل معانيه وإخضاعها لمناهج معاصرة، وما سلّم به الخطاب السلفى التقليدى من شروط إمكانه، غدا مطروحا للمناقشة، فحاول "أركون" تجريده وحصر مفاهيمه في: (النظرية الإسلامية للوحي)، ويقصد بها: (أنّ الله الواحد الحيّ المتعالى، قد تدخل عدّة مرات في التاريخ، واتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء، وقد اختار محمّدا لهذا الغرض لآخر مرّة، وهذا هو موضوع الوحي القرءانى، فالقرءان هو كلام الله بالذات، لأنّ الله تلقّظ به، وركبّه باللّغة العربيّة ويقتصر دور محمّد في هذه العمليّة على مجرد النطق والتّوصيل إلى البشر، وهذا الوحي النهائى والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلى والنهائى للأشياء)⁽¹⁾.

فيرى أن مفاهيم الوحي لا معقولة فيها، لقوله: (كلّ ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق، إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي ﷺ، والمعرفة بهذا المعنى مجرد استنباط لغوي من التّصوص أو عمل معنوي سيماني⁽²⁾ وليست عبارة عن استكشاف حرّ للواقع يؤدّي إلى التجديد المعنوي والمفهوميّ في كل المجالات)⁽³⁾.

ولأجل عقلنة مفهوم "الوحي" - كشفاً للمعقول فيه - كان أهمّ ما اعتمد عليه "أركون": إخضاع نظرية الوحي الإسلامى للنقد بالمناهج المعاصرة علميا وفكريا.

أولا: إخضاع نظرية الوحي الإسلامى للنقد العلمى والفكرى:

يؤكد "أركون" ضرورة إخضاع نظرية الوحي الإسلامى إلى النّقد العلمى، لأنّ كشف هذا الجانب يعطينا تعقلا في النتائج، ويفتح آفاق التّصوص الدّينية على غيرها، فيضيف إلى دائرة

1-أركون، محمد، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، (د، ط)، المؤسسة الوطنية للكتاب، باب الزوار، الجزائر، (د، ت)، ص7.

2-أي: لغوي دلالي تعريفى فقط، والكلمة مشتقة من (Semanting) وهو علم "الدلالة"، ويقابله "علم المعنى" (Meaning)، للتوسع: يتصفح محاضرة بعنوان: (الدلالة) موجهة لطلاب السنة الثانية، كلية الآداب، من إعداد الدكتور: محمد داود، على موقعه الرسمى: (www :mohameddawwod,com/vie).

3- ينظر: أركون، محمد، المصدر السابق، ص7.

اللامفكر فيه: (كلّ المشاكل التي طمست أو رमित في ساحة ما استحال التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين، يقصد مسألة: تأريخ النص القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكّل الشريعة، ثم مسألة الوحي، وتحريف الكتابات المقدسة السابقة قبله، ثم مسألة التّعالّي الخاص بالآيات التشريعية فيه، ثم مسألة القرآن مخلوق هو أم معادٌ خلقه؟) (أي: غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدّينية إلى سلطة الدّولة والقانون القضائي، ثم مكانة الشخص البشري..، وكلّ هذه المسائل والتساؤلات؛ لم تمسّ إلا مسّاً خفيفاً من قبل الفكر القروسطي⁽¹⁾ أو البحث الأكاديمي الاستشراقي الذي اهتمّ بتاريخ النصّ القرآني، ونقد الحديث، وكلّ هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية، لا معنى لها من قبل الفكر الإسلامي "الأرثوذكسي"⁽²⁾، أما الفكر الإسلامي النضالي⁽³⁾ الصّاعد حالياً فإنه يستغل إلى أقصى مدى ممكن كل الموضوعات والشعارات الإسلامية التقليدية لأهداف سياسية وتبجيلية، ثم يجمع بعنف كلّ محاولة لإدخال الحداثة الفكرية إلى الساحة الإسلامية أو العربية، والحداثة هي وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة، وعلى زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيمات التقليدية والأرثوذكسية⁽⁴⁾.

فيجعل "الوحي" ضمن ما يجب أن يطاله النّقد، لأن الإسلام التقليدي، يرفض هذه التساؤلات وتعقيلها، فيصدّ كل محاولة تجاه تحديث الفكر أو القضية، وفي الوقت نفسه يصرّح أن لا سبيل إلى زحزحة هذه الموضوعات التقليدية والعقائد الراسخة إلا باستدعاء الحداثة، وحينما يريد "أركون" تنفيذ هذه الضرورة فإنه يدرك عواقبها، لكلّ: (من يريد دراستها ضمن منظور يتجاوز

1- أحد المصطلحات الفكرية والسياسية، تطلق ويراد بها ما يعود إلى القرون الوسطى، أو يحمل خصائصه، أو ملامح فكره،

يتصفح موقع: المعاني الإلكتروني: www.almaany.com/quran-b

2- هذا من باب التشبيه بالدّونية والانحطاط، والمقصود بـ "المنغلق" هنا: المنظور على نفسه، والعاجز عن حلّ أزماته ومشكلاته، واكتشاف غيره، وما حوله، وبالتالي لا يتصور ولا ينتظر منه البناء والتشييد أو التجديد.

3- يقصد بـ "الفكر الإسلامي النضالي"، أي: الفكر المتحرر المستنير، المنفتح على نفسه وعلى غيره، يتكيف مع أيّ معطى جديد، بل يسعى إلى تحقيقه، ومن مميزاته الثورة على القديم وخوض دوائر المقدس واللامفكر فيه.

4- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 17.

التعاليم "الأرثوذكسية"، الموجودة داخل التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي، يحاول بعلم الأديان فهم المنشأ التاريخي والتولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم؛ ويفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية، ثم يحاول اجتناب كلّ التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، مما يجعل من "الوحي" أنه ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية⁽¹⁾.

حينما يتعامل مع "الوحي" بهذا الشكل والآليات، ويفترض إمكانه على أنه ظاهرة لغوية وثقافية، فهو يستبعد ألوهيته، وينفي مصدره، كما نسي (أنه الكلام المقدس الذي أوحى به ربّ العباد إلى أنبيائه ورسله، لتوصيله إلى أقوامهم لهدايتهم، وظن أن نزول القرآن باللغة العربية أجاز له نقد نص الوحي، ولكنّ لغة الوحي العربية تقدّست عندما أصبحت لغة القرآن الكريم)⁽²⁾، وهنا وجب علينا أن ندرك أنّ محاولة زحزحة المفاهيم الأصيلة والتي تقع - لدى أركون - ضمن اللامفكر فيه، كالوحيّ، هو نتاج الصناعة النقدية لكلّ النصوص الدينية "اليهودية والمسيحية والقرآنية"، وربما غيرها من النصوص الفلسفية والأدبية، ذلك لأنه: (فعل بالنصّ القرآني فعلة مفكري النقد التاريخي الأوروبي للأناجيل والعهد القديم، أي بإدخاله ضمن دائرة البحث العلمي، وبهذا المنطلق والمساواة يعتبر توحيديا، ليس حكرا على اليهودية والمسيحية، بل إن مشكلات اللامفكر فيه - كالوحي - لا تحلّ إلا بقلب المنهجية التقليدية رأسا على عقب)⁽³⁾.

فإخضاع قضايا المسلم به إلى النقد والتحليل والعقلنة يعدّ واحدا من منطلقات "أركون" في دراسة الوحي، وقضايا النصّ الديني القرآني.

ثانيا: فتح " نظرية الوحي الإسلامي " على مناهج التدريس وآليات النقد:

يعدّ "الوحي" أهمّ مسائل العقائد والألوهية وموضوعاتهما، إلا أنّ "أركون" يرى أن هذا

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص74.

2- ينظر: الغزوي، إيمان محمد، مقال: "الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أمودجا"، دراسة نقدية، دراسات، مجلة علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، مج43، ع1، 2016م، ص8.

3- ينظر: أركون، محمد، المصدر السابق، ص266.

الاقتصار العلمي، والموضوعي لنظرية الوحي الإسلامي، لا مبرر له اليوم، لسعة المعارف وتعدّد المناهج الحديثة، لذا يوجب فتح النظرية على مناهج التدريس وآليات النقد، يحرص على تغيير مناهج تدريس العلوم الدينية، فالواجب على كليات الشريعة وعموم المعاهد الدينية التقليدية؛ تعديل مناهجها وأساليبها، كي تمارس دورها ممارسة معهد الدراسات الكاثوليكية في باريس، وممارسة معهد "التيولوجيا" البروتستانتية في "ستراسبورغ"، ومثلها معاهد إنكلترا، وألمانيا الغربية⁽¹⁾.

فـ "نظرية الوحي" - عند أركون- (لم تعد تخصّ علماء اللاهوت والتيولوجيا فقط، بل تمثل أحد المواقع الاستراتيجية لتدخل المؤرخ "أي مؤرخ النصّ القرآني والأدبيات التفسيرية"، كما تخصّ الألسنيات والدلالات "من حيث دراسة نظرية الخطاب الديني ونقد الخطاب اللاهوتي"، وتخصّ عالم الاجتماع "أي علم اجتماع الإيمان، والأمل والخطاب الديني، والممارسة الدينية المرتبطة بالقرآن أو بالتراثات القديمة المحلية"، وتخصّ عالم النفس "الذي يقوم بدراسة عملية استبطان القيم من قبل المؤمن، ودراسة الرأسمال الرمزي الديني"، ودراسة دور رجل القانون "من يدرس أصول القانون المدعو دينيا وأسسها"، وتخصّ عالم الأنثروبولوجيا، الذي يدرس الوحي بصفته خطابا يخلع الشرعية على كل أنواع الهيمنة والتسلط من سياسية واقتصادية ونفسية ورمزية، كهيمنة الرجل على المرأة، والبالغ على الطفل، والمراهق وربّ العمل على العامل والزعيم على المواطن - الرعية، والولي على المؤمن العادي، والشيخ على المريد، والعالم الديني على الرجل العلماني الدنيوي...⁽²⁾.

إن توزيع "نظرية الوحي" كما زعم "أركون"، تهوين للنظرية ذاتها، ورفع لقداسة الوحي وما يتّصل به، ولاستدعاء أكبر عدد ممكن من الأسئلة، التي تسمح بإعادة تأويل النظرية، لذا يصرح بأن: (أية إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحي تعتمد على الحلول الممكنة إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بألسنيات ومنطق التسمية في اللغات الطبيعية، ودون استباق لنوعية هذه الحلول أو الشروط، يمكننا فتح حقل مشترك من العمل لتراثات البحث التيولوجية الثلاثة باستخدام التمييز

1- ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 290.

2- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 190.

الحاصل في اللغة العربية بين أم الكتاب⁽¹⁾ والقرءان⁽²⁾ (3).

الفرع الثاني: نفي علوية الوحي والتشكيك في مصدره:

بعدما استطاع "أركون" أن يضع مفهوما حادثا للوحي؛ يتعالى به عن كل التصورات السلفية، صرّح أنه: (ليس كلاما معياريا نازلا من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها، وإنما هو يخلع المعنى عن الوجود، وهذا المعنى قابل للتعديل⁽⁴⁾ كما يمكن تأويله ضمن الميثاق المعقود بشكل حرّ بين الإنسان والله، بعدها يمكننا قياس حجم الانحرافات والتشوّهات الإيديولوجية التي تصيب الوحي والوظيفة النبوية...)⁽⁵⁾.

يلقّ "هاشم صالح" بأن ما قرّره "أركون": (تعريف مناقض كليا للمفهوم التقليدي عن الوحي خصوصا في عصور التكرار والاجترار، فالوحي بالمعنى الشائع يصبح مضادا للوحي، أي عبارة عن جملة من الإكراهات والقيود، في حين أنّه حرّ بطبيعته ومتدفق وغزير، فتعاليم الوحي لم يفرضها الله، وإنما فرضها تأويلات الفقهاء، في حين أن الوحي يراجع نفسه أي (النسخ))⁽⁶⁾.

فالفكرة المركزية تجاه "الوحي" لدى "أركون" كما أوضح "هاشم صالح" تتلخص في يلي⁽⁷⁾:

1- "أم الكتاب" مصطلح قرآني ثابت، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: 4]، واختلف في المراد به على قولين، أحدهما: اللوح المحفوظ، والثاني: الآيات المحكمات، ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص5913-5914، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ج7، ص218. ولقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَةٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَةٌ ۝٧﴾ [آل عمران: 7]، إلا أنّ إيراد "أركون" له يأتي في سياق التمييز بين مستويات تشكل النص القرآني، (الوحي)، فعندنا أم الكتاب، والقرءان، والمصحف، والكتاب، ولكلّ مدلوله.

2- وهذا الفصل بين "القرءان" و"أم الكتاب"، على النحو الذي ذكر "أركون" بعض آثار الدراسات الحديثة للنص الديني.

3- ينظر: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص76.

4- يشير هنا إلى مسألة النسخ.

5- ينظر: أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، تر وتع: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1995م، ص62.

6- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، (الهامش)، ص75.

7- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، (الهامش)، ص218.

1/ أنّ القرآن كتاب وحي، ذو لغة مجازية رمزية؛ تنفتح على الآفاق، وجميع الاحتمالات والدلالات، لا يجوز تحويلها إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، والقول: إنه لا معنى له غيرها، تقييد للمعنى المجازي؛ وحصر للرمز، ثم خنق للفكر وحرية، وهو ما حصل واقعا وتاريخا على يد الفقهاء.

2/ أنّ تمجيد لغة الوحي من قبل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية، مثل حاجة تاريخية في لحظة زمنية ما، لكن المشكلة ترسخت بعدها، بوهم تشكيلها المعنى الوحيد للوحي، والصالح لكل زمان ومكان، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي تجديده لانفتاحه على مطلق المعنى.

3/ إن مفهوم الوحي لدى "أركون" واسع إلى أبعد الحدود، يشمل التحليلات المعروفة له في الأديان الثلاثة وغيرها، ثم يتناول لكي يخرق اللحظات الكبرى للكشف العلمي والإبداع البشري.

أمّا عن أصل النصّ الديني ونفي ألوهية مصدره؛ فقد نتج حتما بعد الزحزحة والتجريد لمعنى "الوحي"، فالرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم بواسطة محمد ﷺ، كانت -بداية- (عبارات شفوية سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين كشهود ناقلين لما سمعوا ورأوا، وأيا تكمن المكانة اللاهوتية للتلقّظ الأولي بالرسالة فقد مرت من الشفاهي إلى المكتوب، كما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة المجموعة ضمن ظروف تاريخية ينبغي تحقّق تاريخيا، وقد تعرضت فعلا بشكل يرضي المؤرخ قليلا أو كثيرا، وهكذا تشكلت النصوص الكبرى "التوراة والأنجيل والمصحف"⁽¹⁾، وكُرّست طبقا لمجريات مضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على مدونات نصية رسمية مغلقة⁽²⁾، ونلاحظ أن الواقعة التاريخية التي لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية، مسيحية، إسلام)، هي أن الوحي لم يعد منذ الآن فصاعدا في متناول المؤمنين إلا عبر المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التي تدعى بالكتابات

1- قوله "المصحف"، دون "القرآن"، معلل بما يدل على الشيء المادي المؤلف من صفحات سجل فيها الخطاب القرآني والذي نمسكه بأيدينا يوميا، فهو مقابل التوراة والإنجيل تماما. ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 77.

2- يشرحها "أركون" بقوله: (قلت: رسمية مغلقة)؛ لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السیادات المأذونة، والمعترف بها من قبل الطائفة، وقلت: "مغلقة"، لأنه لم يعد مسموحا لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة،..... ينظر: المصدر نفسه، ص 77.

المقدّسة أو بكلام الله، ولم يعد لهم أي منفذ على الوحي إلا من خلالها⁽¹⁾.

وحيثما تزحج الدراسات الحداثيّة مفهوم الوحي وتعرّله عن مصدره الإلهي، فإنها تتعالى بأرضية البشر (الإنسان) وتدخّله، وتشيد بالتاريخ ووقائعه، معتبرة أن الوحي ظاهرة إنسانية تاريخية.

أولاً: الوحي ظاهرة إنسانية:

فالإنسان ساهم بقوّة في تشكّل الأديان الثلاثة، وتسبّب في وحيها، عبر قوالب لغوية ومجازية رمزية، وهو عاجز حتماً عن تصوير مقصود الله تعالى، ولا يمكن فهم الوحي إلا من خلاله، لذا ترى بعض الدراسات أنّ: (تحليلاً لظاهرة الدّين والوحي، يؤكّد لنا أنّها لا تكون كمطلق يفرض ذاته على التاريخ، بل يتجلّى دخول العنصر البشري بقوة في تركيبه منطقياً ولغوياً وتاريخياً، وعلى نحو يستحيل معه استيعابها خارج محددات الشرط الإنساني، فيلزم أن تكون تحولات الوضع الإنساني هي الأساس المنطقي للانتقال من لحظة إلى أخرى في تركيبه، وإلا رددنا هذا الانتقال إلى تغييرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدر للوحي، كما أن تنزيل الوحي -أيضاً- داخل لغة ما، تعكس نظام تفكيرٍ كامن خلف الألفاظ وشبكة العلاقات بينها، وكون الوحي حواراً مع واقع المخاطبين به، إنّما يكشف عن تحدّده بما يمثل التاريخ الحي الذي يعيشونه حقاً، لأن الوحي لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر تفكيراً وتاريخاً، بل كتركيب الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم...⁽²⁾).

غير أن الإنسان في تحليل عملية "الوحي"، إنّما هو مفعول به، لا فاعل، بمعنى هو الموحى إليه، دون أي مشاركة منه في صياغة أو تركيب أو تصور هذا الوحي، ومع هذا فإنّ أقوى ما يدلّ به القول بإنسانية الوحي وبشريته -على ما سبق ذكره- أمران مهمّان⁽³⁾:

1/ أنّها ظاهرة شمولية، تشمل البشر وغيرهم من الكائنات غير الناطقة بنص القرآن⁽⁴⁾، ولا يختص

1- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 77.

2- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 13-14،.

3- ينظر: مبروك، علي، المصدر نفسه، ص 143-144.

4- يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ اللَّجَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ [النحل: 68].

بها الأنبياء فقط، بل يشمل من سواهم⁽¹⁾، فهي ظاهرة إنسانية شبه عامة.

يعتبر هذا الدليل واهيا لاغيا، لاعتماده على معاني الوحي اللغوية، لا معناه الاصطلاحي، ثم لعدم التمييز بين مستويات الموحى إليهم وطبيعتهم، والسؤال المطروح هنا ما هو مصدر الوحي؟.

2/ إن ظاهرة الوحي ارتبطت بالأصل الذي نشأت منه، وهذا راجع إلى شيوع فكرة أن البشر جميعا كانوا يعيشون مع الله لحظة فردوسية في السماء (حسب أديان الوحي العليا)، أو على الأرض (حسب بعض البنيات الأسطورية الأقل رقيا)، فتحققت الوحدة بين (الله والإنسان)، ولم تدم هذه اللحظة الفردوسية الأولى، لأجل ما اقترفه الإنسان من الخطيئة التي فصلته عن الله (هبوطا للإنسان إلى الأرض أو صعودا للإله إلى السماء)، وهكذا فالبشر بعد محاولات عديدة أدركوا استحالة هذه الوحدة المباشرة مع الله، غدوا يطورون وسائل استعادة الاتصال مع الله ولو بنحو غير مباشر...

فلئن أكد الخطاب السلفي سماوية الوحي وألوهيته، محمدا الدور الإنساني تجاهه، فإن الدراسات الحديثة عملت على إهمال علويته والتشكيك في مصدره، ترى أنه: (ليس ظاهرة ترتبط بأديان بعينها، بقدر ما هو ظاهرة إنسانية عامة تنشأ عن تصورات معينة للوجود الإنساني)⁽²⁾.

ثانيا: الوحي ظاهرة تاريخية.

تعدّ "تاريخية الوحي"؛ أقصى مُنى الحداثة وكبرى إشكالاتها، وتأملا دقيقا للاصطلاح يبين أثرها، فهي: (نزعة ترى بنسبة⁽³⁾ القوانين الاجتماعية، ووضعيتها، وأنها نتاج العقل الجمعي، تحكم بعدم شمولية القوانين، وحتى الأحكام الشرعية، فنتج أن كان النص الديني نسبيا في أحكامه وموضوعاته، فهو صالح لبيئته الاجتماعية؛ وبالتالي فهي رفض للنص الديني كمرجعية أساسية لمختلف انشغالات الحياة المسلمة...)⁽⁴⁾. وهذا الاصطلاح أبان أثرها على النص الديني الإسلامي، وعلى الحياة الإسلامية كلها، ويشير إلى حقيقة ما وضعت له، أي (القوانين الوضعية)،

1- يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَمْرًا مُّؤَمَّنًا أَنْ أَرْضِعِي ۗ ﴾ [القصص: 7].

2- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 144.

3- أي: بمعنى "النسبية".

4- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 12.

ثم وبشكل وآخر استصحبت عند فهم النص الديني الإسلامي وغيره، فهي ألصق بالدخيل عليه.

إلا أن "نصر حامد" يرى أنها: (مفهوم لا يعني دائما "الزمانية"، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن، من أجل أن نتفهم مستويات لم يتنبه لها أسلافنا)⁽¹⁾، وعند حديثه عن إشكاليات المرأة في الخطاب العربي المعاصر، أو الخطاب المأزوم، - كما يسميه - يبين: (أن الخطاب - أي خطاب - ليس أثرا مباشرا فوريا للسياق المنتج له بقدر ما هو - بالإضافة إلى ذلك - تواصل مع خطاب أسبق، يستمد منه مرجعيته؛ ومن خلاله يكتسب مشروعيته، فقد كان من الضروري في عملية التحليل رد بعض مكونات الخطاب إلى أصولها في بعض الخطابات التراثية)⁽²⁾.

لذلك يُعدّ "نصر حامد" إهدار البعد التاريخي للنص الديني أهم إشكالات الخطاب السلفي، نافية كون مقصوده بالبعد التاريخي (علم أسباب النزول، ارتباط النص بالواقع"، أو علم الناسخ والمنسوخ، أي تغير الأحكام لتغير الظروف والملابسات، أو ما لا يستغنى عنه من علوم القرآن، مؤكدا مقصوده أن البعد التاريخي ما يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، كنتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها...)⁽³⁾.

وأما "أركون"، فقد أوضح "هاشم صالح" - في سياق بيانه لتاريخية النص الديني - أن مراده: (الكشف عن المنشأ التاريخي للمفاهيم والعقائد الإسلامية)⁽⁴⁾، فمحاولات "أركون" في تأريخية الفهوم والظواهر غير خفية، يقول "علي حرب": (ذلك أنّ رهان "أركون" الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية هو: إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي، بكلّ مراحل وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته؛ بما فيها النصّ القرآني نفسه، من هنا المكانة التي يوليها "أركون" للتاريخية في تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية"، والتي تعني: أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية؛ كما تعني خضوع

1- دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص11.

2- المصدر نفسه، ص14.

3- نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994م، ص118.

4- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص196.

البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف⁽¹⁾.

وليست "التاريخية" بمفهومها عند "أركون" بعيدة مما سبق ذكره عند "نصر حامد" وغيره.

وفي سياق تتبع اصطلاح "التاريخية" كان لزاما تتبع "التاريخانية" لضرورة التفرقة بينهما، فـ "التاريخية": (أحداث التاريخ المحكومة بقوانين الطبيعة، و"التاريخانية" ارتباط شديد بالماضي وتوقير له، والرجل تاريخاني أي ماضوي، والتاريخية المذهب الذي يدرس الأحداث والظواهر ضمن شروطها التاريخية، أما التاريخانية فسمة ما هو تاريخي، والتاريخية تمثل القدرة على إنتاج المجال الاجتماعي والثقافي والمحيط التاريخي الذاتي، ومن فرق بينهما "أركون" في كتاباته كثيرا..⁽²⁾.

فالخطاب الحداثي يرى أن "الوحي" ظاهرة تاريخية، يبرر أحد الباحثين أن (تحققها كان على مدى قرون طويلة، ولحظات شتى⁽³⁾)، تطورت مع النبي ﷺ الخاتم في القرن السابع الميلادي، في انتقال وحيوية ومنطق يضفي على النص معقولة تجعله قابلا للتفسير، وإذا كان منطق الظاهرة لا ينفصل عن تاريخها، فيلزم التأمل في معنى تعدد صور الوحي على التاريخ الإنساني، فكل صورة تتناسب مع الوضع العقلي والتاريخي للمخاطبين بها وفي لحظة بعينها، فلا يمكن تقدم صورة على الوحي لتناسب الوضع الإنساني فتجاوب معه، أو العكس، فهذه القابلية من التجاوز جزء من صميم تركيب الوحي، سوى لحظة اكتمال الوحي فلا تقبل التجاوز كتنزيل، ولا بد أن تكون موضوعا للتجاوز التأويلي، أي: "فهمه"، وبالتالي نفي هذا الحضور المطلق والأبدي⁽⁴⁾.

1- نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، 2005م، الدار البيضاء، المغرب، ص65.

2- تناولت الدراسات الحديثة بحثا كثيرا حول: "تاريخية النص الديني"، تأسيسا، نقدا، وأضح من بحث خطرهما على النص الديني، وعلى الفكر الإسلامي كله، الباحث الدكتور "مرزوق العمري"، في رسالته "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر". ينظر: 23-25.

3- أي مع جميع الأنبياء، غير القراءان يمنع هذا التطور ويستبعده؛ بدليل المشاهدة ب: "كما أوحينا"، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١١٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ فَصَّصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْوِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: 163-164].

4- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القراءان، ص144-146.

فبقدر اعتبار "الوحي" أنه ذو طبيعة إنسانية تاريخية، بقدر نفي تعاليه وإطلاقاته، وتأكيد القول بإنتاجه في تجربة نبوية فريدة أو متعدّدة، فيزعم "عبد الكريم سروش"⁽¹⁾؛ أن: (الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي ﷺ التي لها تأثير في عملية التشريع والتجربة الدينية، فالجانب الأرضي البشري للوحي معيّب في ثقافتنا، وكل وحي نعوّده إلى السماء على حساب الأرض)⁽²⁾.⁽³⁾

يؤكد "سروش" أنّ الوحي إنتاج نبوي بقوله: (لقد سعيت في هذا الكتاب إلى توضيح كيفية ارتباط النبي ﷺ بالنص الذي يتحرك على مستوى إنتاجه، فلقد سمعنا منه هذا النص وبقي بين أيدينا من ذلك الزمان...، إن هذه الرواية للقرءان بما هو منتج وحياني من النبي ﷺ،.. فكيف بإمكانها قرض تكاليف دينية وعبادية على المؤمنين...؟)⁽⁴⁾.

وعلى رأي "سروش"، فالمنتج الوحياني؛ أنتجت أسباب النزول من جهة، وشاهدة على بشريته وتاريخيته من جهة أخرى، مبيّنا "الإنتاج ودور الحوادث فيه"، بأن: (معطيات الوحي على النبي ﷺ تتناغم وتقترب تماما مع ما يدور في حياته ﷺ الخاصة أو العامة، ولم تكن قضايا الوحي من قبيل الأمور الجاهزة مسبقا دون اعتبار الحوادث الواقعة في إطار الزمان والمكان، وبعيدا عما يدور في الوسط الاجتماعي للناس، فالمطالب الوحيانية لم تنتج سابقا، ثمّ تمّ إلقاؤها في ذهنه وقلبه ﷺ، وانتهى بتبليغها للناس، فهذه التعاليم متناسبة مع الحوادث الواقعة على امتداد حياته ﷺ...)⁽⁵⁾.

1- مفكّر إيراني، اسمه "حسن فرج الدباغ"، و"عبد الكريم سروش" اسمه المستعار، ولد (1945م) بطهران، تحصّل على دكتوراه صيدلة (1968م)، سافر إلى بريطانيا (1972م) فاطّلع على أحدث نظريات الفلسفة الغربية ومناهجها، تقلد مناصب حكومية وعلمية عدة، ثمّ تفرغ للبحث النقدي للنقدية للتجربة الدينية. له: "بسط التجربة النبوية"، و"الصرافات المستقيمة"،... يتصفح الموقع الإلكتروني للمؤسسة "مؤمنون بلا حدود": www.mominoun.com، وينظر: حوارات مع عبد الكريم سروش، مجموعة مؤلفين. (د، ط)، مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013م، ص5-10.

2- ينظر: بسط التجربة النبوية، تر: أحمد القباجي، (د، ط)، دار الفكر الجديد العراق، 2006م، ص574.

3- الصحيح نقلا وعقلا، أنّ الوحي ذو أصل سماوي، من الله، لا بشري من الأرض، وهذا ما تفيده فواصل كثير من الآيات القرآنية المذيلة بالعلو والحكمة، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُولَى الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: 4]، و﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ۝٥١﴾ [الشورى: 51]، وأيضا دلالات التنزيل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ ۝٢﴾ [الدخان: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَالْحَقُّ أَنْزَلْنَاهُ بِالْحَقِّ نَزْلًا وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝١٠٥﴾ [الإسراء: 105-106]، فكيف يتصوّر بعد هذا كلّه بشرية الوحي وأرضيته؟.

4- ينظر: بسط التجربة النبوية، ص134.

5- ينظر: المصدر نفسه، ص110.

يؤكد "سروش" -أيضا- بقوله هذا: (أن الوحي ظاهرة كانت وليدة ظروف ما طبيعية وتاريخية، ودين الإسلام لا يختلف عن غيره من الحوادث المحكومة بظروفها، أي تتغير صلاحيتها بتغير الزمان والمكان، فالوحي جاء استجابة ظرفية معينة، وما جاء به يعكس واقعا ما...⁽¹⁾).

فالقول بجمالية خضوع دين الإسلام للتاريخية؛ غير مسلم به، تنقضه أمور عديدة⁽²⁾:

أولها: أن هذا الدين بعد نزوله من الله؛ لا يتصور بشرية مصدره، ولا أنه محكوم بالتاريخ، فهو وإن كانت له ظروفه الزمانية والمكانية وبيئته⁽³⁾؛ لا يمكن أن تكون مكونة له بالضرورة، ولا موحدة له، أو متحكممة فيه، ولا متجاوزة إياه، أو محتوية له، لاعتبار بديهي، أن الله قد تولى حفظه.

وثانيها: أن الوحي كمفهوم ديني شرعي واضح، بنص القرءان والسنة، واستقرار العقول السوية على مفهومه دون أي حرج، أو قلق فكري ما، وما كان من بحث في مفهومه وزحزحة فمتأخر عنه.

ثالثها: لا يصح فصل الوحي الإلهي عن تجربة النبي البشرية العملية⁽⁴⁾ في تفاعله معه، وفي تفاعل المؤمنين به معه، لأن هذا التفاعل لا يقطع الوحي عن مصدره، ولا يحولّه إلى بشرية المصدر، وإنما يحدث التفاعل مع بقاء الطرفين قائمين منفصلين، من جهة ويبقى الوحي (الأمر الناهي) متعالي المصدر على الطرفين معا، (الانسان) المتلقي المطبق لما فيه.

ويرى القائلون بتاريخية "الوحي" أن اعتمادها لتحليل وتأويل ونقد النصّ الديني له ما يبرره، فحريّ بنا رصد أهم ما يستدلّ به على ذلك في الخطاب الحدائثي.

الفرع الثالث: مرتكزات القول بتاريخية "الوحي":

لئن أورد الخطاب الحدائثي "التاريخية" من خارج التراث العربي والإسلامي، إلا أنه يساهم في إثباتها والدعوة إليها، لأنها أدعى إلى القبول والتطبيق، ومن أهم مرتكزات تاريخية "الوحي"⁽⁵⁾:

1- ينظر: علال، خالد كبير، نقض بسط التجربة النبوية، (قراءة نقدية لفكر الكاتب الإيراني عبد الكريم سروش)، في كتابه "بسط التجربة النبوية"، (د، ط)، دار المحتسب، الجزائر، (د، ت)، ص 7 وما بعدها.

2- ينظر: علال، خالد كبير، المصدر نفسه، ص 7.

3- ينظر: بنعمر، محمد مقال: التأويلية وقراءة النص الديني، مجلة التفاهم، ع 57-58، السنة الخامسة عشر صيف وخريف 1438-1439هـ/2017م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان. ص 35-40

4- المقصود: الواقع النبوي وليس تجربة الوحي بمفهوم الحدائثة.

5- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص 122-123.

أولاً: التمسك بدلالة اللفظ اللغوية:

ويمثله تمسكهم بدلالة "الوحي" الإعلام الخفي، وأسبقية الوجود الدلالي لـ "الوحي" في الثقافة العربية، وتحديدًا في الشعر وكلام العرب، كما سبق في تتبع دلالات مصطلح "الوحي".

فهذا الثراء اللغوي لمادة "وحي"، وما تحتزنه دواوين الشعر والأدب، لا ينهض دليلًا للقول بتاريخية الوحي، وتطور معناه، لما لها من استعمالات عديدة يضبطها سياق الكلام وغاية المتكلم، فالوحي إلى الإنسان، ليس هو الوحي إلى النحل، وإن اشتركا في (الإيحاء)، ومن جهة فإن لفظ "الوحي" من أعظم ألفاظ الشريعة واصطلاحاتها، وإن كان ذو حقيقة لغوية أو عرفية، إلا أن الإسلام بمحيته أضفى عليه معنى شرعيًا زائدًا على ما وضعت له ابتداءً، كـ "الحج"، و"الصلاة"، والزكاة"....، فالتمسك بمجرد المعاني اللغوية استدلالًا بها على تاريخية الوحي تجريد للفظ من كل معانيه الشرعية، وتفريغ من محتواه، بل إن فيه تعطيلًا للوحي جملة وتفصيلاً.

إن المعنى الشرعي لـ "الوحي" - وإن أكسبه الشرع معنى خاصًا-، كان شائعًا بهذا المعنى الاصطلاحي لدى كل الأنبياء والمرسلين، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْفَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوشَعَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآدَمَ دَاوُدَ زَبُورًا ۗ ﴾ [النساء: 163-164].

ثانياً: القياس:

تقيس أكثر الدراسات الحداثية "الوحي" على غيره من الظواهر والحوادث، وأهمها اثنتان: أولاً "الكهانة" باعتبارها عملية اتصال بين عالمين مختلفين (الإنس والجن)، وثانياً "الشعر" من حيث تفاعله مع تصورات الواقع وتجلياته، فقد دعا "نصر حامد" إلى: (إعادة النظر في مفهوم "الوحي" وشروط إمكانه من زاوية أنثربولوجية، مقارنة بظواهر أخرى كالسحر، والشعر، والكهانة، وكانت النتيجة أنّ النص الديني منتج ثقافي؛ تأثر بالبيئة الثقافية التي أنزل فيها، كما أن الوحي كان استجابة لمتطلبات الواقع، ولا شك أنّ هذا الكلام فيه ما فيه من الناحية العقدية)⁽¹⁾.

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 194.

إنّ في هذه الدعوى عزلاً لأصل الوحي رأساً، فبدل كونه منزلاً، فهو "منتج"، وهو ما نفاه الوحي عنه وأبطله. فكان "نصر حامد": (متناقضاً في دعواه؛ مرّة يعتبر النصّ القرآني ظاهرة ذات بعد ثقافي؛ ولا يمكن فهمها إلا في بيئته الثقافية، ومرّة يعتبر الوحي الإسلامي قد امتاز بصدقه الذاتي، وأن صدقه لا يحتاج إلى دليل خارجي، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه...⁽¹⁾).

فيحاول "نصر حامد"، دراسة "الوحي" والبحث في شروط إمكاناته؛ قياساً على الكهانة والسحر وغيرها من الظواهر، يرى "علي حرب" أنه: (لا شك أنّ محاولة "أبو زيد" في درس القرآن وعلومه تنطوي على جديد، يتمثل أولاً في إعادة النظر في مفهوم الوحي، يبحث شروط إمكانه، "التاريخية والمعرفية"، التي جعلت ظاهرة الوحي أمراً ممكناً ومعقولاً، وأخصها انتشار ظاهرة الكهانة في الجاهليين، ومعلوم أن بين الكهانة والنبوة وجه شبه، فكلاهما تقوم على الوحي، بما يعنيه من إمكانية الاتصال الإعلامي بين الإنسان والعالم الآخر، أو بينه وبين كائنات أخرى تنتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، ويتمثل الجديد ثانياً في تحليل مستويات النص من حيث طريقيته في إنتاج الدلالة، والكشف عن آليات تشكّله، وبخاصة آليات اختلافه عن النصوص المشابهة له كالشعر والكهانة، أي الآليات التي حقق بها تمايزه وهويته، ومارس بواسطتها سلطته على ما عداه من الخطابات)⁽²⁾.

إن هذا التحليل والقياس من "أبي زيد" يستهدف: (التحرر من النظرة التقديسية للوحي، بإخضاعه للنقد العقلي والتحليل العلمي سواء بالاستناد إلى معطيات النص نفسه، أو معطيات الحديث النبوي، أو معطيات علوم القرآن التي تستأثر بأكبر قسط من نقده وتحليله)⁽³⁾، كما أنّ قياسه مع الفارق، وتحليل "الوحي" ومسائله على نحو ما سبق - كما ذكر "العمرى" - سالفاً: (خطأ، والقول بأن الكلام غير أزلي يتناقض مع حقيقة الألوهية التي هي كمال مطلق...)⁽⁴⁾.

1- ينظر: مرزوق العمرى، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائى المعاصر، ص 195.

2- ينظر: حرب، علي، نقد النص، ص 206.

3- ينظر: حرب، علي، المصدر نفسه، ص 206.

4- ينظر: المصدر السابق، ص 123.

وقد نقل "الوحي" إلينا واقعا عاشه النبي ﷺ مع قومه، ودفاعه عن نفسه، بإبطال هذا القياس الفاسد، كقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقِيمُ بِمَا تُصْرُونَ﴾ (٣٨) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا نَذْكُرُونَ (٤٢) نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣) وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) ﴿[الحاقة: 38 – 46]. ففي الآيات: (نفي ظاهرٌ للشاعرية، والكاهنية، والتقوئية، عن الوحي والموحي إليه، وتنكير "شاعر" و"كاهن"، تفيد مطلق المباينة لصنوف الشعر، والكهانة، لأنه وارد بسبب الشياطين وشمهم، فلا يمكن حصوله بإلهامهم... ولما بين تعالى أن القرآن تنزيل منه بواسطة جبريل السليمان على محمد ﷺ الذي من صفته أنه ليس بشاعر ولا كاهن، بين بعد ذلك حقيقة القرآن وما يوحي به) (1).

يعضد نفي الشاعرية والكاهنية كحقيقة واقعية، حديث "عمر بن الخطاب" ﷺ قال: (خَرَجْتُ أَتَعْرِضُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ أَنْ أُسْلِمَ، فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَقُمْتُ خَلْفَهُ، فَاسْتَفْتَحَ سُورَةَ "الْحَاقَّةِ"، فَجَعَلْتُ أَعْجَبُ مِنْ تَأْلِيفِ الْقُرْآنِ (2)، قَالَ: فَقُلْتُ: هَذَا وَاللَّهِ شَاعِرٌ كَمَا قَالَتْ قُرَيْشٌ، قَالَ: فَقَرَأَ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ (٤١) ﴿[الحاقة: 40-41]، قَالَ: قُلْتُ: كَاهِنٌ، قَالَ: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا نَذْكُرُونَ﴾ (٤٢) نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣) وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (٤٧) ﴿[الحاقة: 42-47] إِلَى آخِرِ السُّورَةِ، قَالَ: فَوَقَعَ الْإِسْلَامُ فِي قَلْبِي كُلِّ مَوْقِعٍ (3).

1- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 30، ص 6705. والبقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (د، ط)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د، ت)، ج 20، ص 376.

2- أي: من نظمه وتركيبه وليس المعنى: "إنشائه من قبل الرسول ﷺ".

3- أخرجه "أحمد" في "مسنده"، ح (107)، ج 1، ص 262، وابن كثير في "تفسيره"، ج 8، ص 217-218، وفي "مسند الفاروق عمر بن الخطاب"، (وعليه تعليقات الحافظ ابن حجر)، تح: إمام بن علي بن إمام، تق: عاصم بن عبد الله القيرواني، ط 1، دار الفلاح، الفيوم، مصر، 1430هـ/2009م، كتاب التفسير، سورة الحاقة، ح (889)، ج 2، ص 613، وعلق عليه بقوله: (هذا حديث حسن جيد الإسناد؛ إلا أن شريح بن عبيد هذا هو الحضرمي الشامي الحمصي، وهو أحد الثقات؛ إلا أنه لم يدرك أيام عمر فيما قاله أبو زرعة الرازي وغيره، وأبلغ من ذلك ما قاله محمد بن عوف الطائي الحمصي عنه أنه: ثقة، وما أظن أنه سمع أحدا من الصحابة). وأخرجه "الهيثمي"، أبو الحسن بن أبي بكر بن سليمان (807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، (د، ط)، مكتبة القدسي، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1414هـ/1994م، كتاب المناقب، باب في مناقب عمر بن الخطاب ﷺ في إسلامه، ج 9، ص 62، وعلق بقوله: (رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَرَجَالُهُ ثِقَاتٌ، إِلَّا أَنَّ شُرَيْحَ بْنَ عُبَيْدٍ لَمْ يُدْرِكْ عُمَرَ) اهـ. قلت: لم أجده بهذا اللفظ عند الطبراني في المعجم الأوسط.

وقريبا مما ذكر ما ورد في القصة الطويلة بين أبي ذر رضي الله عنه وأنيس رضي الله عنه قَالَ: (...أَيُّ أَحِي، رَأَيْتُ رَجُلًا بِمَكَّةَ يَدْعُو إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي تَعْبُدُ قَالَ: فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ: أَيُّ أَحِي، مَا يَقُولُ النَّاسُ؟ قَالَ: يَقُولُونَ: مَجْنُونٌ، وَيَقُولُونَ: شَاعِرٌ، وَيَقُولُونَ: كَاهِنٌ، وَقَدْ عَرَضْتُ قَوْلَهُ عَلَى أَقْرَاءِ الشُّعْرَاءِ، فَوَاللَّهِ مَا هُوَ بِشَاعِرٍ، وَسَمِعْتُ قَوْلَ الْكُهَّانِ، فَلَا وَاللَّهِ مَا هُوَ بِكَاهِنٍ، وَلَا وَاللَّهِ مَا هُوَ بِمَجْنُونٍ، قُلْتُ: أَيُّ أَحِي، فَمَا تَقُولُ؟ قَالَ: أَقُولُ: إِنَّهُ صَادِقٌ وَإِنَّهُمْ كَاذِبُونَ قَالَ: قُلْتُ: إِيَّيْ أُرِيدُ أَنْ أَلْقَاهُ قَالَ: أَيُّ أَحِي، إِنَّ النَّاسَ قَدْ شَرَّفُوا لَهُ، وَجَحَّهْمُوا لَهُ...⁽¹⁾).

وفي الأثر عن "ابن عباس" رضي الله عنه أنه: (حين اجتمع "الوليد بن المغيرة"، ونفر من قريش، وقد حضر الموسم ليجتمعوا على رأي واحد فيما يقولون: في محمد لوفود العرب، فقالوا: فأنت يا أبا عبد شمس، فقل وأقم لنا رأيا نقوم به، فقال: بل أنتم فقولوا: أسمع، فقالوا: نقول: كاهن. فقال: ما هو بكاهن. لقد رأيت الكهان فما هو بزممة الكاهن وسحره، فقالوا: نقول: مجنون. فقال: ما هو بمجنون، ولقد رأينا الجنون، وعرفناه فما هو بخنفة، ولا تخالجه، ولا وسوسته، فقالوا: نقول: شاعر؛ قال: ما هو بشاعر، ولقد عرفنا الشعر برجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشعر قالوا: فنقول: هو ساحر؛ قال: فما هو بساحر؛ لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفته ولا عقده، فقالوا: فما تقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لمغدق، وإن فرعه لجي، فما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول أن تقولوا: ساحر يفرق بين المرء، وبين أبيه وبين المرء، وبين أخيه وبين المرء وبين زوجته، وبين المرء وبين عشيرته فتفرقوا عنه بذلك، فأنزل الله عز وجل في "الوليد بن المغيرة": ﴿ ذَرِّي وَمَنْ خَلَقْتَ وَحِيدًا ۝۱۱ ﴾ [المدثر: 11] إلى قوله: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝۱۲ ﴾ [المدثر: 26]⁽²⁾).

1- الحديث بطوله أخرجه "الطبراني"، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي (360هـ)، المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله بن محمد وآخر، (د، ط)، دار الحرمين، القاهرة، (د، ت)، ح(3051)، ج3، ص245-246. وعلق عليه بقوله: (لَمْ يَرَوْهُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ إِلَّا رَوْحُ بْنُ أَسْلَمَ، وَلَا رَوَاهُ، عَنْ رَوْحِ بْنِ أَسْلَمَ إِلَّا الْمُفَضَّلُ بْنُ عَسَانَ الْعِلَابِيُّ وَحَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ).

2- بهذا اللفظ أخرجه: "البيهقي"، أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني، (458هـ)، في "شعب الإيمان"، تح: حمدي الدمرداش محمد العدل، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م، باب في الإيمان برسول الله ﷺ، ح(134)، ج1، ص124. وأخرجه "الحاكم" في "المستدرک علی الصحیحین"، كتاب التفسير، باب مدح كلام الله من لسان الكافر، ح(3926)، ص764. وعلق عليه بقوله: (هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه).

كما أن قوله تعالى: ﴿ فَذَكَرْنَاكَ أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾ (٢٩) أم يقولون شاعرٌ نَزَبَ بِهِ رَيْبَ الْأَمْنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾ أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قومٌ طاعون ﴿٣٢﴾ أم يقولون نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فليأتوا بحديثٍ مثله إن كانوا صدّيقين ﴿٣٤﴾ [الطور: 29-34]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾ (٣٦) بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٧﴾ [الصفات: 36-37]، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ نَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ ﴾ (٤٤) [الدخان: 14]، وقوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴾ (٥٢) أَوَاصُوا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ ﴿٥٣﴾ فَنَوَّلَ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ ﴿٥٤﴾ [الذاريات: 52-45]، وغير هذا كثير.

ويدل على تهافت هذه الدعوات وفسادهم - عقلا -؛ عدم استقرارهم على تهمة واحدة للوحي أو للنبي ﷺ، (السحر، والشعر، والكهانة، والتقول، وأضغاث أحلام)، وهذا التهافت سجّله الوحي نفسه في أكثر من موضع منه، قال تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوكِ ﴿٧﴾ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنَ أُنْفَكِ ﴿٩﴾ ﴾ [الذاريات: 7-9]، والقول "المختلف" هنا: (قولهم في الرسول: ساحر، وشاعر، ومجنون، وفي القرآن: شعر، وسحر، وأساطير الأولين. وعن "الضحاك": قول الكفرة لا يكون مستويا، إنما هو متناقض مختلف. وعن "قتادة": منكم مصدق ومكذب، ومقرّ ومنكر)⁽¹⁾.

ومثل "القول المختلف" "الأمر المريخ"؛ أي: المختلط؛ قال تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيحٍ ﴿٥﴾ ﴾ [ق: 5]، لأنه: (لم يكن لهم في ذلك ترتيب، تارة يقولون كاهن وأخرى مجنون، ثم يعودون بنسبته إلى الكهانة بعد نسبته إلى الجنون، وإلى الشعر بعد السحر؛ وإلى السحر بعد الشعر؛ فهذا هو المريخ. وكان الواجب أن ينتقلوا من الشك إلى الظنّ بصدقه لعلمهم بأمانته واجتنابه الكذب، ومن الظن إلى القطع بصدقه لظهور المعجزات القاهرة على يديه ولسانه، فلما غيروا الترتيب حصل عليه المرجح ووقع الدرك مع المرجح..⁽²⁾ لذا كان شأن (كل من خرج عن الحق، مهما قال بعد ذلك فهو باطل)⁽³⁾. فالوحي ذاته كاشف لبطلان قياسه بغيره من الوقائع والظواهر.

ثالثا: الرّبط بين "الرؤيا" و"الوحي":

1- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله (538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تص: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م، ج3، ص1148.
وينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص6176.
2- ينظر: الرازي، المصدر نفسه، ج10، ص6135.
3- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص395.

بمعنى أن "الوحي" شبيه بالرؤيا والمنام، وقد أكد "شحرور" أنّ الوحي عن طريق المنام، ينقسم إلى: (نوع منه للأنبياء، وآخر لغير الأنبياء، يسمّى بالمبشرات، أو الرؤيا الصادقة، مبينا -على وجه التعسف في الأدلة القرآنية- أن المنام هو النوم، وأنه مختلف عن الحلم، ومبرهنا أن الرؤيا الصادقة ليست وحيا، وهذه الأخيرة إحدى إشكالات الوحي في الدراسات الحدائثية المعاصرة)⁽¹⁾. إذن؛ فالمشكلة أن "الرؤيا الصادقة للأنبياء ليست وحيا"، وقد جاءت الأدلة النبوية تقرّر أنّ الرؤيا: أول ما بدئ من الوحي للأنبياء، وأنها حقّ ووحى، مما لا يدع مجالاً لإنكاره.

وكونها أول ما بدئ به الأنبياء، فلحديث عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: (كَانَ أَوَّلَ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مِنَ الْوَحْيِ: الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، فَكَانَ يَلْحَقُ بِعَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ اللَّيْلِي دَوَاتِ الْعَدَدِ، قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ..)⁽²⁾، ففي الحديث اختصاص الرؤيا بالصادقة⁽³⁾، أو الصالحة على وجه اللزوم، وهي بهذا تفارق الأحلام، وتلبّسات الشياطين، وابتدئ بها استعداد لما سيتلقاه النبي صلى الله عليه وآله، فهي: (التي لا تكون أضعافاً ولا من تلبّس الشيطان، وإنما ابتدأ بالرؤيا لئلا يفاجئه الملك ويأتيه بصريح النبوة بعنة فلا تتحملها القوى البشرية فيبدأ بتبشير الكرامة وصدق الرؤيا استئناساً)⁽⁴⁾.

فالحديث دلّ على أول أنواع الوحي وبعضها للنبي صلى الله عليه وآله، لأنّ: "من" في قولها: (مِنَ الْوَحْيِ): (تبعيضية لا بيانية؛ كما قيل أي: أول ما ابتدئ به من أقسام الوحي (الرؤيا الصادقة)، وذلك هو

1- تورد بعض الدراسات الحدائثية عدداً من المغالطات في الربط بين الرؤيا والوحي، ينظر: شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، (رؤية جديدة)، ط4، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2017م، ص409-414. والغزوي، إيمان أحمد، مقال: الحدائثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أمودجها، دراسات، مجلة علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، مج43، ع1، 2016م، ص9.

2- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، ح(3)، ج1، ص14-15. وكتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله من الوحي الرؤيا الصالحة، ح(6982)، ج4، ص295. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، ح(252)، ص118.

3- أي: يصدّق الواقع ما كان في الرؤيا، وهو المعبر عنه بقوله إلا كانت مثل: (فلق الصُّبْحِ)، فشبهه ما جاءه في اليقظة، ووجده في الخارج طبّقاً لما رآه في المنام؛ بالصبح في إنارته ووضوحه...، ينظر: العيني، أبو محمد، بدر الدين، محمود بن أحمد الحنفي (855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضب وتنص: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م، ج19، ص438.

4- ينظر: العيني، المصدر نفسه، ج19، ص438.

مُقْتَضَى الْأُمُورِ التَّدْرِيجِيَّةِ فِي الْأُمُورِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ، وَكَأَنَّ الرَّؤْيَا شُبِّهَتْ بِالْفَلَقِ الَّذِي هُوَ الصُّبْحُ، وَهُوَ مُقَدَّمَةٌ طُلُوعِ الشَّمْسِ الْمُشَبَّهَةِ بِهِ إِتْيَانُ جَبْرِيلَ بِالْوَحْيِ الْمُنَزَّلِ الَّذِي هُوَ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ، ثُمَّ بَوَّنَ بَيْنَ النُّورِ الْحَسِّيِّ الْآفَاقِيِّ وَالنُّورِ الْعِلْمِيِّ الْحَلَاقِيِّ⁽¹⁾.

وأما كون الرؤيا الصالحة حقًا ووحيا، فلصريح الوحي نفسه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ آيَاتٍ آذْبُحَكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى^ع قَالَ يَكْتَابُتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ^{١٠٢}﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ^{١٠٣} وَنَدَيْتَهُ أَنْ يَتَابَرَهَيْمُ^{١٠٤} فَدَصَدَقَتِ الرَّؤْيَا^ع إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ^{١٠٥} إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلْتُؤُا الْمُبِينُ^{١٠٦}﴾ [الصفات: 102-106]، والشاهد قوله: (إني أرى في المنام)، وتعلقه بقوله: (افعل ما تؤمر)، و(فلما أسلما وتله للجبين)، و(قد صدقت الرؤيا)، فلو ما كانت الرؤيا حق ووحى لما استجاب بقوله: يا أبت افعل ما تؤمر، ولما أسلما بعد.

فقد (برز هذا الابتلاء في صورة الوحي المنامي إكراما لإبراهيم عليه السلام عن أن يزعج بالأمر بذبح ولده بوحى في اليقظة، لأن رؤى المنام يعقبها تعبيرها، إذ تشتمل على رموز خفية، وفيها تأنيس لنفسه لتلقي هذا التكليف الشاق عليه، وهو ذبح ابنه الوحيد..، وليس إبراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ابنه جبرا، بل الأمر بالذبح تعلق بمأمورين: أحدهما بتلقي الوحي، والآخر بتبليغ الرسول إليه، فلو قدر عصيانه لكان حاله حال ابن نوح الذي أرى ركوب السفينة لما دعاه أبوه فاعتبر كافرا⁽²⁾). وكان المراد: افعل ما تؤمر به من قبل ربك، وعليه: (فالوحي في المنام أول ما أرى الله به أنبياءه، وما قصة إبراهيم إلا دليل على أنها وحي، وتحديدًا عند قوله: يا أبت افعل ما تؤمر..⁽³⁾).

وأما دلالة الأخبار المتواترة فمنها: أولا: حديثه صلى الله عليه وسلم أن: (الرؤيا الصالحة من الله، والرؤيا السيئة من الشيطان، فمن رأى رؤيا فكره منها شيئا فليئثث عن يساره، وليتعوذ بالله من الشيطان، لا تضره ولا يخبر بها أحدا، فإن رأى رؤيا حسنة، فليئثث ولا يخبر إلا من يحب⁽⁴⁾). وثانيا قوله صلى الله عليه وسلم:

1-المهروي، أبو الحسن، علي بن (سلطان) الملا القاري (1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ومعه (الإكمال في أسماء الرجال) للتبريزي، تح: جمال العيتاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م، ج10، ص506.
2-ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص151.
3- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني، (458هـ)، الأسماء والصفات، تح وتخ وتع: عبد الله بن محمد الحاشدي، تق: مقبل بن هادي الوادعي، ط1، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، 1413هـ/1993م، ج1، ص491.
4-أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الرؤيا، ح(2261)، ص993-994.

(الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)⁽¹⁾، وثالثاً لأثر "عميد بن عمير" رضي الله عنه قال: (إن رؤيا الأنبياء وحي، ثم قرأ: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ آيَاتِي أَدْبَحُكَ﴾ [الصفات: 102])⁽²⁾.

رابعاً: الطبيعة الوحيية في منام الأنبياء:

فبعد توضيحنا أنّ الرؤيا الصالحة أول ما بدئ به الأنبياء، وكونها حقاً ووحياً، نتبيّ بيان "الطبيعة الوحيية في منام الأنبياء"، لما يستبعد عقلاً لدى الدراسات الحدائثية المعاصرة، والواقع أنّ: (رؤيا الأنبياء وحيًا؛ لأنهم يفارقون البشر في نوم القلب، ويساؤونهم في نوم العين، ولو تسلط النوم على قلوبهم كغيرهم لكانت رؤياهم كرؤيا من سواهم، فخصهم الله من فضله بما شاء أن يخصهم به)⁽³⁾. و(لأنّ القلب إذا قويت حياته لا ينام إذا نام البدن ولا يكون ذلك إلا للأنبياء...)⁽⁴⁾. وأوضح "البغوي" العلة بقوله: (وإنما منع النوم قلبه ليعي الوحي إذا أوحى إليه في منامه...)⁽⁵⁾.

وفي حديث "عائشة" رضي الله عنها، سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتنام قبل أن توتر؟ فقال: (يا عائشة: إنّ عينيّ تنامان ولا ينام قلبي)⁽⁶⁾، وحديث "أنس بن مالك" رضي الله عنه يصف النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء أنه: (جاءه ثلاثة نفر، قبل أن يوحى إليه وهو نائم في مسجده الحرام، فقال أولهم: أيهم هو؟ فقال أوسطهم: هو خيرهم، وقال آخرهم: خذوا خيرهم، فكانت تلك، فلم يرههم حتى جاءوا ليلة أخرى

- 1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، ح(6989)، ج4، ص297. ومسلم في "صحيحه"، من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الرؤيا، ح(2263)، ص994.
- 2- بهذا الطريق أخرجه البخاري في "صحيحه" كتاب الأذان، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور؟ وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز، ح(859)، ج1، ص275.
- 3- ينظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري القرطبي (463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تح وتع: سالم محمد عطا، وآخر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م، ج1، ص101.
- 4- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي المصري الأزهري (1122هـ)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، إشر: مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، (د، ط)، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م، ج1، ص301.
- 5- أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (516هـ)، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط وآخر، ط2، المكتب الإسلامي، دمشق، 1403هـ/1983م، ج4، ص6.
- 6- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم - بالليل في رمضان وغيره، ح(1147)، ج1، ص356. ومسلم في "صحيحه"، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم - في الليل، وأنّ الوتر ركعة، وأنّ الركعة صلاة صحيحة، ح(738)، ص326.

فيما يرى قلبه، والنبي ﷺ نائمة عيناه ولا ينام قلبه، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم⁽¹⁾. وفي حديثه ﷺ: (إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ تَنَامُ أَعْيُنُنَا وَلَا تَنَامُ قُلُوبُنَا)⁽²⁾، كلها كشف لطبيعة منام الأنبياء الوحيية، وأن الفارق بينهم وبين من سواهم من البشر، أن الرؤيا لغير الأنبياء من المبشرات، وإن كانت (لنبيّ فهي وحي، وإن كانت لغيره فليست وحيًا)، وأما قوله ﷺ: (إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة)⁽³⁾، فإنه: (سمي ما يقع لغير الأنبياء من الرؤيا "مبشرات النبوة" على طريق التشبيه، فإنها ليست من النبوة؛ لكنها تشبهها في صورتها وصحتها، فإن قلت: قد بقي ما يشبه وحي النبوة؛ وليس منها الإلقاء في الرّوع، فإنه ﷺ قال: "كان فيما مضى من الأمم محدثون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن في هذه الأمة أحد فعمر"، فكيف حصر النبي ﷺ ذلك في الرؤيا؟، قلت: الرؤيا عامة في حق كل مسلم؛ لا تختص بأهل الولاية؛ ثم إن لها تأويلين وحكما يرجع فيه إلى أهل العلم به ويوقف عندما يقولون فيه، بخلاف الإلقاء في الرّوع؛ فإنه مخصوص بخواص أهل الولاية، ثم إنه ليس على صحته دليل؛ ولا يرجع إلى قاعدة؛ وليس له أهل علم يرجع في تفسيره إليهم فاستفادة المغيبات عزيزة بخلاف الرؤيا...)⁽⁴⁾.

وتحديدًا فوجه الشبه بين الرؤيا والوحي في الشبه والصورة، والصحة والصدق، والغيبية أيضا، ولعل هذا من أسرار صنيع "البخاري" في "صحيحه" حينما ترجم لأول باب من أبواب "كتاب

1- أخرجه "البخاري" في "صحيحه"، كتاب المناقب، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه، ح(3570)، ج3، ص520.

2- أخرجه "ابن سعد"، أبو عبد الله، محمد بن سعد البغدادي (230هـ)، الطبقات الكبير، تح: علي محمد عمر، ط1، 1421هـ/2001م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص145. والألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1415هـ/1995م، ح(1705)، ج4، ص281. وعلق عليها بقوله: (أخرجه ابن سعد في "الطبقات" (171/1) عن طلحة بن عمرو عن عطاء عن النبي ﷺ قال: فذكره. قلت: وهذا إسناد ضعيف مرسل لكن يشهد له حديث أنس بن مالك في الإسراء وفيه: "والنبي ﷺ نائمة عيناه ولا ينام قلبه وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم". أخرجه البخاري (396/2 و485/4) من طريق شريك ابن عبد الله عنه. وللحديث شواهد سيأتي أحدها....).

3- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، ح(479)، ص232.

4- العراقي، أبو الفضل، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (806هـ)، طرح التشريب في شرح التقريب، وأكمله ابنه: أبو زرعة ولي الدين، أحمد، (826هـ)، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ت)، ج4، ص183.

التعبير " بقوله: (باب: أول ما بدئ به الرسول ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة)⁽¹⁾.

فبناء هذه المسألة وتحليلها واقع على كلام الإسلاميين وأصولهم، لا على غيرهم، ممن يخضع "الوحي" للعقل ولل فلسفة ونظرياتها، فقد حكى "المازري" واقع الجدل حول حقيقة الرؤى وعلاقتها بالوحي فقال: (كثير كلام الناس في حقيقة الرؤيا، وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة، لأنهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها برهان، وهم لا يصدقون بالسمع فاضطربت أقوالهم، ثم ذكر أقوال أهل الطب، والفلسفة، وذكر حقيقة الرؤيا عند أهل السنة)⁽²⁾.

ويذكر "القرطبي" أن: (سبب تخليط غير الشرعيين إعراضهم عما جاءت به الأنبياء من الطريق المستقيم، فحقيقة الرؤيا من إدراكات النفس، وقد غيب عنا علم حقيقتها)⁽³⁾، وإذا لم يعلم ذلك لعدم الطريق الموصل إليه، كان أحرى، وأولى ألا نعلم ما غُيب عنا من إدراكاتها، بل نقول إنها لا نعلم حقيقة كثير مما انكشف لنا من جملة إدراكاتها، كحس السمع والعين والأذن...، فإننا نعلم منها أمورا جملية، لا تفصيلية، وأوصافا لازمة أو عرضية، لا حقيقية، وسبيل العاقل ألا يطمع في معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا حسي ولا مركب منهما، إلا أن يخبر بذلك صادق، وهو الذي دل الدليل القطعي على صدقه، وهم الأنبياء فإنهم ذلت على صدقهم دلائل المعجزات)⁽⁴⁾.

ولما كان "الحلم" من الشيطان، نفى "الوحي" ذاته أنه "أضغاث أحلام"، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا أَسْتَعْوَهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأَ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ﴿٣﴾ قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٤﴾ بَلْ قَالُوا أَضْغَثُ أَحْلَامٍ بَلْ أَفْتَرَنَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأنبياء: 2-5].

خامسا: مقارنة الوحي في الكتب السماوية (التوراة والانجيل):

- 1- ينظر: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1423هـ/2003م، ج9، ص511-513.
- 2- عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي القاضي (544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1419هـ/1998م، ج7، ص204-205.
- 3- أي النفس، فإذا كانت النفس لا ندرك حقيقتها فكيف نقيس عليها غيرها.
- 4- القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر بن إبراهيم (656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: محي الدين ديب مستو وآخرون، ط1، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1417هـ/1996م، ج6، ص6-7.

تقوم الدراسات الحديثة المعاصرة بمقارنة النصوص الدينية (التوراة؛ والإنجيل، والقرآن)، قصد كشف حقيقة الوحي الإلهي في دياناتها، عبر "تاريخ الأديان" أو علوم اللاهوت"، أو غيرهما.

ولقد حاز "أركون" سبق إلى هذه المقارنات، وطرح إشكالاتها، محاولا الكشف عن المعنى التاريخي للوحي في الكون عند المسلمين وغيرهم، وتخلصا من مفهومه التقليدي السلفي، إدراكا لما يشكله المعطى الجديد للوحي من الآثار، ومما يجنح إليه: (أن مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق"، كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق، والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي، داخل التفسير التقليدي الموروث عن "الطبري" ومن نقل عنه، فأصبح الوحي بعدها منحصرا في ما ورد في القرآن وحده، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية له، واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني، والشيعي والخارجي، كموقف اليهود والمسيحيين، فحرصت كل أمة أو ملة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لتبعد غيرها عن فضل الاصطفاء لها،...⁽¹⁾،

ويخلص "أركون" بمقارنته إلى: (أن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن، بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، وأما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله)⁽²⁾، ورغم الرفض المنطقي والعلمي لمقارناته إلا ويراها: (صحيحة ومتينة بالنسبة للمؤرخ المحترف، وعالم الاجتماع، وعالم الأنثروبولوجيا، ولكنها حتما مرفوضة من قبل المؤمنين الذين تربوا على لغة جوهرائية مثالية، وسيظلون مخلصين لها أو متعلقين بها ما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام النقدي والتحليلي للغة)⁽³⁾.

لكن القرآن ذاته لم يغفل سياق الوحي، ولا طبيعته، ولا الموحى إليهم، بل ناقش كل ما يعارض به قديما وحديثا، ومن إعجازه تفنيد كل المعارضات الفكرية والعقلية، فلم يتجاهل مصدره الإلهي، ولا ماهيته بين جميع الأنبياء، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: 3]، فدل: (أن ما جاء به من الوحي؛ إن هو إلا مثل ما جاءت به الرسل

1- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 10.

2- أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 24.

3- أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 24. وكذا: قراءات في القرآن، ص 15-17.

السابقون، وما إعراض قومه عنه إلا كإعراض الأمم السالفة عما جاءت به⁽¹⁾. وفي السورة نفسها أقوى دليل لقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِنَانَةَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾ [الشورى: 13-14]. وبين الآيتين اتصال وثيق، فالأولى جملة، والثانية تفصيل بيان مسهب لمضمونها⁽²⁾، كما أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَعَائِينَ دَاوُدَ زُورًا ﴿١١٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١١٤﴾ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١١٥﴾ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿١١٦﴾ [النساء: 163-166]. ليكشف حقيقة مصدر الوحي الإلهي بين جميع الأنبياء، وعلاقته بنبوّة النبي ﷺ وحقيقة القرآن الكريم⁽³⁾.

وإن كان يقصد الحداثيون الوحي بعد إنزاله، فالحدّ الفاصل بين القرآن والكتب هو التحريف، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبِّيُّونَ وَالْأَجْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِحَيَاتِنَا ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ [المائدة: 44]. ولقوله -أيضا-: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١﴾ [الحجر: 9].

أما "نصر حامد" فإنه يصل بمقارنته "الوحي" بين كتب الديانات الثلاث، إلى أن: (كلام الله قد تجسّد في شكل ملموس في كلتا الديانتين؛ تجسّد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسّد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية، وفي كلتا الحالتين؛ صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي، واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحوّل)⁽⁴⁾.

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص26.

2- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص5879.

3- ينظر: الرازي، المصدر نفسه، ج4، ص2310-2311.

4- نقد الخطاب الديني، ص205.

تعدّ المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام إحدى خطط أنسنة النص الديني القرآني؛ (فكما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسّد في القرآن، وبمعنى آخر لمن كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية.)⁽¹⁾.

سادسا: التركيز على التفرقة بين الموحى إليه لفظا أو معنى:

استفادت الدراسات الحديثة من بحوث التفرقة بين الموحى إليه لفظا والموحى إليه معنى، فارتكزت أغلب آرائها أن لفظ الوحي من لدن النبي صلى الله عليه وسلم، تقريرا لتاريخية النص القرآني، وبمعنى آخر أن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم به دليل على تفاعله مع المعطى الثقافي والاجتماعي...، وبالتالي تثبت تاريخيته.

تناول الخطاب التقليدي السلفي المسألة وخلافها بين علماء القرآن والمتكلمين، في كيفية تنزيل القرآن، لا لإثبات تاريخيته، وحكوا فيها ثلاثة أقوال: (أحدها: أن المنزل هو اللفظ والمعنى معا، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به. والثاني: أن جبريل نزل بالمعاني خاصة والنبي صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، والثالث: أن جبريل ألقى إليه المعنى وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك)⁽²⁾، ثم نقل "السيوطي" رأي "الجويني" أن: (كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي صلى الله عليه وسلم الذي أنت مرسل إليه: إن الله يقول: افعل كذا وكذا؛ وأمر بكذا وكذا؛ ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة... وقسم آخر: قال الله لجبريل: اقرأ على النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه إلى أمين، ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا)اه⁽³⁾.

فذكر "السيوطي" أن: (القرآن هو القسم الثاني، والأول هو السنة، وقد ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن، لذا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل أداه بالمعنى ولم تجز القراءة بالمعنى لأن جبريل أداه باللفظ، ولم يبح له إيجاءه بالمعنى، والسر أن المقصود التعبد بلفظه والإعجاز به فلا يقدر أحد الايتان بلفظ يقوم مقامه. وأن تحت كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة فلا

1- ينظر: طه، عبد الرحمن، روح الحداثة، ص179-180.

2- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص230، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص292.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص296.

يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه، والتخفيف على الأمة حيث جعل المنزل إليهم على قسمين: قسم يروونه بلفظه الموحى به وقسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف فتأمل، وقد رأيت عن السلف ما يعضد كلام الجويني⁽¹⁾.

فالتفرقة بين أصل الوحي وتحليلاته ليست نابعة من الوحي وتحليلاته أو مضمونه، إنما كان نتيجة لإعمال المناهج المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى قياس النص الديني على ما يخضع له النص الأدبي، لا أقل ولا أكثر من إمكانية فصل المقول عن قائله، وقد نتج عن موقف الحداثيين من الوحي: أنه ذو تدخل لغوي، من النبي ﷺ، فاللغة العربية - كما يرى "سروش": (مع كل ما تختزنه من قواعد واسعة، وخصوصيات، كانت مفروضة على الوحي المحمدي، فكان بعض خصائص الخطاب الديني الإسلامي تابعا لخصائصها، وقسم منها تابع لخصوصيات الأدب العربي من محكم ومتشابه ومجاز وحقيقة ونص وظاهر وأمثال ذلك من الموارد الموجودة في جميع اللغات، ولا يمكن التهرب منها في مجمل الخطاب البشري)⁽²⁾.

فأشار بهذا إلى ضرورة عزل الوحي عن مصدره وتحويل حقيقته، بمعنى أن الوحي منتج لغوي ذو مصدر بشري، وهذا فيه نزع كل معاني التعالي الذي أكسبها الوحي للغة العربية ولا عكس.

إن ما ذهب إليه "سروش"، مردود عليه، نقداً ونقضاً، يقول "خالد كبير علال": (لا يغيب عنا أن دين الاسلام دين الله منذ الأزل، جاء به الأنبياء، وأنزل الله وحيه، وكتبه بلغات عديدة حسب لغة كل قوم، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: 4]، فليس من الشرع؛ ولا العقل؛ ولا العلم أن ينزل الله وحيًا على قوم بلغة لا يفهمونها، وعلينا إدراك أن اللغة وسيلة توصيل وتواصل، ومن الأحسن أن نعبر عنها بوسيلة، لا بالعرض لأن العرض ملبس المعنى، وما دام أنها وسيلة وأنه تعالى خاطب الأقوام بلغاتهم ولسانهم، فهو الذي اختار الأقوام ولغاتهم، وضمن لغاتهم ما أراد ولم تفرض عليهم لغاتهم ولا على الوحي الإلهي⁽³⁾. ولا اختاروا مضامينه،

1- ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص296.

2- ينظر: علال، خالد كبير، نقض بسط التجربة النبوية، ص10-12.

3- لم يكن للنبي ﷺ أدنى تدخل في الوحي ولو على مستوى اللغة، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقَرْنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَسْبَغَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ.

فلم تكن اللغة مفروضة عليهم ولا على الوحي الذي أنزل لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ﴾ [الأنعام: 124] (1) .. (2)

وفصل القول: (أنّ الوحي يتحكم في اللغة العربية ولا عكس، وإنّ تركيز الخطاب الحدائثي على التفرقة بين اللفظ والمعنى في الموحى به، أي: "القرءان المنزل"، لا ينهض لهم بشيء) (3)، ولقد كان من نتائج القول بتاريخية النص القرءاني أن خلفت آثارا لا يستهزأ بها، لا على مستوى النص القرءاني فقط، بل على السنة، والتراث العربي والإسلامي.

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ [يونس: 15]. وفي الآية: (بين النبي ﷺ أنه لا يجوز أن يبده من تلقاء نفسه، لأنه من الله تعالى أي "وحي"، ولا يقدر على مثله، كما لا يقدر سائر العرب أيضا، فكان ذلك متقدرا في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديد لهم بمثل هذا القرآن، فقد دهم على أنه لا يتمكن من قرآن غير هذا، ولما كان التبديل غير جائز منه أمر باتباع الوحي، وأردفه أنه بمنزلة غيره في أنه متوعد بالعذاب العظيم إن عصى). ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص3518-3519.

1- وما يحتج به هنا قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ [فصلت: 44]، (فكان الكفار لتعنتهم يقولون: هلا نزل القرآن بلغة العجم، فقيل: لو كان كما يقترحون لم يتركوا الاعتراض والتعنت، وقالوا لولا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ؛ أي: بينت ولخصت بلسان نفقهه: أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ، والهمزة للإنكار، يعني: لأنكروا وقالوا: أقرآن أعجمي ورسول عربي، أو مرسل إليه عربي، وقرئ: أعجمي، والأعجمي: الذي لا يفصح ولا يفهم كلامه...، والعجمي: منسوب إلى أمة العجم. وفي قراءة الحسن: أعجمي بغير همزة الاستفهام على الإخبار بأن القرآن أعجمي، والمرسل أو المرسل إليه عربي. والمعنى: أنّ آيات الله على أي طريقة جاءتهم وحدوا فيها متعنتا، لأنّ القوم غير طالبين للحق، وإنما يتبعون أهواءهم). الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1091. وفيه وجه آخر أبلغ للإعجاز، فمعنى: (لقالوا لولا فصلت آياته)، أي: (بينت بلغتنا؛ فإننا عرب لا نفهم الاعجمية، فبين أنه أنزله بلسانهم ليتقرر به معنى الإعجاز، إذ هم أعلم الناس بأنواع الكلام نظما ونثرا. وإذا عجزوا عن معارضته كان من أدلّ الدليل على أنه من عند الله. ولو كان بلسان العجم لقالوا لا علم لنا بهذا اللسان، وإذا ثبت هذا ففيه دليل على أن القرآن عربي، وأنه نزل بلغة العرب، وأنه ليس أعجميا، وأنه إذا نقل عنها إلى غيرها لم يكن قرآنا..). القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص430. وفي القرءان ردّ صريح لأي شبهة ترد في الباب، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ ءَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ ﴾ [النحل: 101-103].

2- ينظر: علال، خالد كبير، نقض بسط التجربة النبوية، ص10.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص11.

المطلب الثالث: آثار دعوى القول "بتاريخية النص القرآني":

من أهم ما نتج عن دعوى "تاريخية النص الديني القرآني" ما يلي:

الفرع الأول: استحياء الفلاسفة الغربية:

تعود أكثر نظريات الحداثة في شكلها ومضمونها إلى الفلسفة الغربية، لتصور نجاحها، ورغم ثبوت فشلها بالنقد العلمي، وبالعقل الغربي إلا أن الخطاب الحداثي يحاول إحياءها من جديد، حول النص الديني القرآني، فالتاريخية - في رأيي - تؤول إلى "المادية التاريخية" في أصلها ومضمونها، فهي بالأساس: (نظرية ماركسيّة تعتبر الأوضاع المادّية الاقتصادية هي الأساس الذي تنشأ عليه الأوضاع والأفكار الاجتماعية والسياسية)⁽¹⁾.

فهي بهذه العودة والمرجعية والإحياء تعتبر (امتدادا للمركزية الأوروبية، تؤدي إلى إحداث القطيعة مع النص الديني، وتجاوز اللاهوتي والميتافيزيقي إلى الوضعي، وبهذا فـ "التاريخية" لا تحدث إشكالا مع النص الديني الثاني؛ أي: "التراث"، بينما مع النص الديني الأول تتجلى إشكالياتها، ولهذا فالخطاب الحداثي لا يؤمن بأي ضوابط أو فوارق، لأي مذاهب، أو اجتهاد، أو سنة أو شيعة... فالتاريخية تتجاوز الفوارق وتضع الكل في سياق تاريخي واحد...)⁽²⁾.

الفرع الثاني: تحرير مفهوم الوحي من الإلهي والعقائدي:

وذلك بإخضاعه للعقل المطلق وللمناهج والعلوم المعاصرة، وبإشراك الجميع في تحليله ونقده، فيذكر "محمد الغيلاني"⁽³⁾: (أن "أركون" يميز بين الوحي وبين تجلياته المنقطعة؛ أي: بين الوحي المتعالي وبين تجسيدات التاريخية؛ فلا بد من فك الارتباط بين الإسلام كدين؛ وبين الإسلام التاريخي؛ كمنهج يساعد على تشريح ظاهرة الوحي خارج ما تفرضه التعريفات العقائدية، أي: تحرير الوحي من اللاهوت، وإخضاعه لمناهج علوم الإنسان "السوسيولوجيا، الانثروبولوجيا..."، ولهذا ينخرط "أركون" في دراسة الوحي من زاوية القراءات التعددية، رافضا بقاءه موضوعا تمجيدا بيد من يوظفه للهيمنة واحتكار الحقيقة)⁽⁴⁾، ويفصح "أركون" بأثر هذه المناهج على المفاهيم

1- ينظر: أحمد مختار، عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص 83.

2- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 14.

3- كاتب وباحث مغربي، متخصص سوسيولوجيا المجتمع المدني، والتحول الاجتماعي.

4- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، ص 37-38.

الكبرى المقدسة، مشيدا بأنّ: (النظر للكتابات المقدّسة، من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية؛ يعني بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديسية، والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي)⁽¹⁾.

ولم ينتبه الخطاب الحداثي ومن عمل على محو سلطة النص الديني، أنه بقدر محوه لها بقدر ما ساهم في تأليه ظاهرتين أساسيتين: (الواقع والعقل)، ف "العقل" -باعتباره فعالية اجتماعية تاريخية متحركة- فجعلوه: (أصلا للنص، وسلطة يتأسس عليها الوحي، ويرون أنها -وإن كانت قابلة للخطأ- قادرة على تصويب أخطائها، فهي أهم وسائل فهم العالم والواقع، والمجتمع، والنص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد أي حكم نهائي مطلق قطعي يقيني)⁽²⁾.

وأما "الواقع" فهو: (مكوّن النص، ومنه تكوّن ونشأ، فساهم في تكوينه لغته وثقافته وصياغة مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً وثانياً، وأخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة، يحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني، والتركيز على بُعد الغيبي، مما يفتح المجال لأسئلة من جنس السؤال عن نمط كتابة النص، ونوع الملائكة، وصيغة النص النهائية، وكيف نطقت به الملائكة؟، بألغرية أم بغيرها...)⁽³⁾. وباختصار ف "التاريخية" ساهمت بقوة في "أرخنة" النص الديني القرآني، و "أنسته"....⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: الوحي تجربة بشرية تاريخية:

لم يكن القول بأنّ الوحي تجربة بشرية، مقصوداً على القرءان وحده، بل تعدّاه إلى التجارب البشرية مما ليس من جنسه، تستوعب كل الأجناس، والنصوص، والمعتقدات، وتنفذ فيها، وتكونها، يقول "أركون": (وتحديدنا الخاص الذي نقدّمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة؛ هو أنه يستوعب "بوذا"، و"كونفوشيوس"، و"الحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي؛ إنه يستوعب كل ذلك، ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التّوحيدي، وعلى هذا النحو

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 83-84.

2- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 131-132. و ص 24. وينظر: بدوي، إبراهيم، مقال "الهيرمينوطيقا وهاجس نزق القداسة عن النص الديني، مجلة الحياة الطبية، ع 38، السنة 21، حريف، 1439هـ/2017م، جامعة المصطفى العالمية- فرع لبنان، ص 152-154.

3- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، المصدر السابق، ص 130، و 202، و 206.

4- للتوسع ينظر: نصر حامد، أبو زيد، المصدر السابق، ص 119 وما بعدها.

يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد؛ أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية⁽¹⁾.

كما أنّ إطلاق "التجربة البشرية"، أو "الحدث التاريخي" على الوحي، مردود، إذ: (الحدث الديني يختلف عن "التاريخي"، فنزول الوحي أمر إلهي، وأثر من آثار المشيئة المطلقة لله، لا علم للإنسان بأسبابه إلا ما أعلمه الله به، ولا سلطان له على مآلاته؛ وبالتالي يكون الحدث الديني من حيث تعريفه حدثاً غير تاريخي، لا يتوافق مع المقاربات التاريخية، ولا يتحمل أسئلتها المعرفية، وفي الوقت نفسه فالتاريخانية كمنهج أو فلسفة تعجز عن تفسير الظاهرة الدينية، (الوحي والنبوة)، لأنها ببساطة ليست من ابداع الإنسان، ولا ثمرة مجاهداته الروحية والعقلية، فهي قرار إلهي وتدبير العلي الحكيم، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]، زمانا ومكانا، ومن ناحية أخرى لا يمكن إدراج الظاهرة الدينية ضمن حتميات تاريخية معينة؛ لأنها ببساطة مستقلة عنها⁽²⁾.

وحيثما نعتمد ما سبق ذكره كآلية لدراسة النص القرآني، سنلزمُ بحتميّة استبدال الحقائق الدينية بالتاريخية، باعتبارها تجارب بشرية، وتحديدًا على "القصص القرآني"، ف (التجربة الإبراهيمية -مثلا- حقيقة دينية، لا تاريخية؛ وما جاءت به هو الحق وما عداه مشكوك فيه، غير أنّ "العروي" بدل أن يفهم التاريخ ويوسع معرفته به في ضوء الحقائق الدينية؛ يحاول أن يفهم الحقيقة الدينية ويفسر قصة "إبراهيم" في ضوء معارف التاريخية، مما أنتج بناء قصة أخرى غير التي ذكر القرآن، ومن هنا يظهر خطأ "العروي"؛ في تعامله مع القصة القرآنية؛ كرواية تاريخية يعرض لها ما يعرض لأي حدث تاريخي من نقص وإمكانية التكذيب والخطأ، وإخضاعها للمنطق التاريخي، مما يؤدي إلى اعتبار ظهور النبوة ونزول الوحي.... حدثًا تاريخيًا تامًا، شأنه شأن بقية الأحداث⁽³⁾.

الفرع الرابع: التناقض المنهجي:

1- ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 80.

2- ينظر: جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروي، ص 94-95.

3- ينظر: جبرون، محمد، المصدر نفسه، ص 95.

يتفق أهل الخطاب الحدائلي على "تاريخية" النصوص الدينية، بينما تختلف تطبيقاتها لديهم، فقد يندم أطرادها عند بعضهم، ويخصها بعضهم بالقصص دون الأحكام، وآخر بالأحكام دون القصص، فهي تتأرجح بين الوسيلة والهدف، مع اعتبار "الدينية" وصفاً غير علمي، ولا أدل من "نصر حامد"، كما أوضح "مرزوق العمري"، فإنه: (يعتبر الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة أخرى بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، وهذا التضارب دليل على تناقض التاريخية)⁽¹⁾.

ومن صور تناقض الخطاب الحدائلي عند تطبيقه لـ "التاريخية"؛ أن: (بعضهم يشترط كونها آلة وشرطاً من شروط التعامل المنهجي مع النص الديني، فليس مقدساً بذاته، ولكن تقدس في تاريخه، فالقداسة شيء أضيف تاريخياً إلى النص، كما يرى "عزيز العظمة"، و"أركون"، وأما "نصر حامد"، فيعتبر "التاريخية" لا تقضي على قدسية النص الديني، ولا إنكار أنه من عند الله سبحانه وتعالى، معتبراً من يقول بذلك جاهلاً، وهذا فيه دلالة على تناقض الخطاب الحدائلي)⁽²⁾.

الفرع الخامس: إلغاء الجانب الغيبي والإعجازي في النص الديني:

إن تجريد "الوحي" من علويته الإلهية، ثم التعامل معه كظاهرة إنسانية أو اجتماعية، أو تجربة محكومة بظروفها، يجزنا إلى استبعاد أدق خصائصه، كتضمينه لـ "الغيبي"، وأنه معجزاً بلفظه ومعانيه، ونظمه وتركيبه، وآياته، ونزوله، ومناسباته، فلا عجب أن يكون إنكار المعجزات، ونفي الغيبات، أو تأويلها على نحو مادي عقلي؛ أولى قضايا الخطاب الحدائلي، وما هي إلا كبرى آثار "التاريخية".

لقد أفاد القرءان أن الغيب طريقه الوحي لا العقل، لقوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٦٦﴾ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِن خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٦٧﴾﴾ [الجن: 26-27]، ف (لما تمدح - سبحانه - بعلم الغيب، واستأثر به دون خلقه، كان فيه دليل على أنه لا يعلم الغيب أحد سواه، ثم استثنى من ارتضاه من الرسل، فأودعهم ما شاء من غيبه بطريق الوحي إليهم، وجعله معجزة لهم ودلالة صادقة على نبوتهم)⁽³⁾، بل إن ﷺ متبع للوحي فيما ينقل من الغيبات، قال

1- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائلي المعاصر، ص 14.

2- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر نفسه، ص 27.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج 21، ص 308.

تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ [الأنعام: 50]، ويلزم من نفينا الغيب نفيا المعجزات، ومن نفيا المعجزات نفيا الغيبيات، لأن: (الرسول مؤيدون بالمعجزات، ومنها الإخبار عن بعض الغائبات)⁽¹⁾. فهذا النفي المتلازم أدى إلى القول بأن "المعجزة": (لا تستطيع أن تدلنا على وجود الله)⁽²⁾، وأن كل الغيبيات: (صور خارجية مرفوضة كالجنة والنار والملائكة...) ⁽³⁾.

وفي إمكان الوحي، يرصد "شحرور" من الغيبيات "عذاب القبر"، نافيا حقيقته، يوجب علينا: (أن يفهم فهما صوريا ورمزيا بأنه آخر الصور التي يراها المتوفي حين موته بغض النظر أتم دفنه في القبر أم حرقه أم التهمه الوحوش، وأن ما ورد في كتب الحديث عن "منكر ونكير"، وسؤال الميت بعد الدفن عن ربه ودينه، يتناقض مع المعطيات العلميّة المعاصرة)⁽⁴⁾...⁽⁵⁾.

ولهذا ما يؤكده، إذ يرى بعضهم -لنفى المعجزات وإشاعة الثقة المطلقة بقوانين الطبيعة؛ وتعزيز "العلمية والعقلانية"، وفي سياقات تأويلية للوحي، والمعجزة- أن: (الاتجاه الراهن يعطي كلمة "نبي" معنى غير شائع في الناس، ف "موسى" نبي؛ ولكننا نعرف سلوكاته في التوراة، أو لدى الناس، بل يبدي لنا القرآن قيامه بأعمال لا تليق بمعصوم)⁽⁶⁾، فالوحي في تفسيرنا الراهن ليس هو بالمعنى العوامي أو الشائع، وليس تنزيلا بالحرف أو الكلمة من الله على شخص معين، وإلا

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج21، ص308.

2- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر وتق: حسن حنفي، مر: فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2005م، ص10.

3- ينظر: هاني السباعي، مقال: التراث والتجديد في فكر "حسن حنفي"، على موقع منبر التوحيد والجهاد: www.ilmway.com

4- العجز عن تفسير بعض هذه المعطيات؛ أهم ما يدعو إلى إنكار الوحي، ولو تعقلنا قليلا لكانت أقوى ما يدعو إلى اعتباره والقول بإمكانه... ينظر: الهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ل "ثيودور نولدكه"، ط1، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ن)، 1435هـ/2014م، ص144-146.

5- الكتاب والقرآن، ص413-414.

6- لعلّه يقصد: "فوكزه موسى"، أو ما سجله القرآن بقوله: ﴿ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفَلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغْنَىٰ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّكَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾ [الفصل: 15-16].

فبحسب المنطق والطبيعة كيف نفسر قوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ﴾ [النحل: 68]؟⁽¹⁾، لقد قال الأسلاف "الغزالي" مثلاً، بهذا التفسير، والمعاصرون دون انحدار إلى التفسير العلموي، والمتعلم، وقراءات تاريخية عدائية أو عدمانية، فليس المعجزة عند "موسى" أو "إبراهيم" خرقاً لقوانين الطبيعة، ولا يرى التفسير العقلاني الراهناوي أو الحداثاني أن قوله: ﴿أَن أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ [الشعراء: 63]⁽²⁾، تدلّ على أنّ ذلك النبي تحدّى السنن وجفف الماء، وانشقت الأرض له، وأن آية: ﴿وَأَصْمَمُ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ مَخْرُجٌ بَيْضَاءَ مِن غَيْرِ سُوءٍ﴾ [طه: 22]، لا تعني أن الطبيعة أطاعت رجلاً، ولا أن القوانين البيولوجية تبدلت، أو خضعت لرغبة البشر⁽³⁾.

فالاحتكام إلى قوانين الطبيعة مستند الحداثيين في إبعاد معاني الوحي، سوى اللغوي منها، (فالقضية عند المفسر العقلاني ليست خرقاً لقوانين الطبيعة ولا الزمان، ولا بدّ من تفسيرها لغوياً، واجتماعياً، وتاريخياً للآيات الدالة عن معجزات الأنبياء، ليظهر الإسلام ويرمى بالأنقاض والعوائل التاريخية والعقبات المعرفائية ولتنجلي قراءات ناصعة مماثلة للوحي، والنبوة للغبي والمعاديات)⁽⁴⁾.

ولقد كان مما أولته الدراسات الحداثية عناية من موضوعات "الوحي" كإفهامه وأنواعه، هذا ما سأحاول الوقوف عليه في ما سيأتي.

1- هنا يستند إلى بعض معاني "الوحي" اللغوية، كـ "الإلهام"، وغفل أنّ الموحى إليه هو النحل، ثم هو يستند إلى المنطق وإلى الطبيعة لتفسيره، وتلك صورة من صور التفسير المادّي الحسي للوحي، لا الغيبي.

2- ليس مقبولاً أن يحذف "صاحب النص" أول الآية: (فأوحينا إلى موسى) دون: (أن اضرب بعصاك).

3- زيعور، علي، وآخر، العقل الصراطي في الفلسفة والأيدولوجيا والمدنيات، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م، ص143-144.

4- ينظر: زيعور، وآخر، المصدر السابق، ص143-144.

المبحث الثاني: كفيات الوحي وأنواعه في الدراسات الحدائفة المعاصرة:

المطلب الأول كفيات "الوحي" وأنواعه⁽¹⁾:

الفرع الأول: كفيات الوحي:

لم يكن بدعا من الأمر بحث الصحابة عن كفية وقوع الوحي وعمّا عاينه النبي ﷺ حال تنزله عليه، فقد سأل "الحارث بن هشام" ﷺ، رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ ﷺ: "أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيَقْصِمُ عَنِّي، وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَأْتِينِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعْبِي مَا يَقُولُ"، قَالَتْ عَائِشَةُ ﷺ فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَقْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ ﷺ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا⁽²⁾. ومثله "عبد الله بن عمرو" ﷺ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، هَلْ تُحْسُ بِالْوَحْيِ؟ فَقَالَ ﷺ: "نَعَمْ، أَسْمَعُ صَلَاحًا، ثُمَّ أَسْكُتُ عِنْدَ ذَلِكَ، فَمَا مِنْ مَرَّةٍ يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنَّ نَفْسِي تَفِيضُ"⁽³⁾.

وقوله: "هل تحس بالوحي؟ - كم ذكر "السندي" -: (من الإحساس، أي: هل تدركه بالحواس الظاهرة، سأله عن ذلك لقوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٢﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ [الشعراء: 193-194]، فسأل: هل تدركه الحواس الظاهرة، أم إدراكه مقصور على القلب؟⁽⁴⁾.

وقد تضمن حديث "عائشة" ﷺ، بعض كفيات الوحي؛ تقول: (أَوَّلُ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ

1- ينظر: الطيار، مساعد، المحرر في علوم القرآن، ص64-67. والزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص64-65.

2- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب بدء الوحي وقول الله جلّ ذكره: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء: 163]. باب كيف كان بدء الوحي، ح(2)، ج1، ص13-14. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الفضائل، باب طيب عرق النبي ﷺ، في البرد وحين يأتيه الوحي، ح(2333)، ص1015.

3- أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(7071)، ج11، ص642، ومما علق به على الحديث أن: (إسناده ضعيف، ابن لهيعة: سييء الحفظ، وعمرو بن الوليد لم يرو عنه غير يزيد بن أبي حبيب، واختلف في اسمه.. وبقية رجاله ثقاة رجال الشيخين. قتيبة: هو ابن سعيد. وذكره ابن كثير في "التاريخ" 22/3، وفيه: أثبت بدل أسكت. وأورده الهيثمي في "المجمع" 256/8، وقال: رواه أحمد والطبراني، وإسناده حسن! ...). اهـ.

4- السندي، أبو الحسن، نور الدين محمد بن عبد الهادي التتوي (1138هـ/1726م)، حاشية على مسند الإمام أحمد بن حنبل، عنا وضب وتخ: نور الدين طالب، ك1، دار النوادر، سوريا دمشق، 1428هـ/2008م، ج5، ص18.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِعَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِدَلِّكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى حَدِيْجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي عَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ الْمَلِكُ فَقَالَ: افْرَأْ، قَالَ: «مَا أَنَا بِقَارِيٍّ» (....)⁽¹⁾.

وعن "عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ" رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ، نَكَسَ رَأْسَهُ، وَنَكَسَ أَصْحَابُهُ رُءُوسَهُمْ، فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْهُ، رَفَعَ رَأْسَهُ)⁽²⁾، وَفِي رِوَايَةٍ: (كَانَ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ، كَرَبَ لِدَلِّكَ، وَتَرَبَّدَ وَجْهَهُ)⁽³⁾.

وَفِي حَدِيثِ "سَهْلِ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ" رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (رَأَيْتُ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ، فَأَقْبَلْتُ حَتَّى جَلَسْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَأَخْبَرَنِي أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ أَخْبَرَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَلَى عَلَيْهِ: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النِّسَاءُ: 95]، ﴿وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النِّسَاءُ: 95] قَالَ: فَجَاءَهُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَهُوَ يُمْلِيهَا عَلَيَّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، لَوْ أَسْتَطِيعُ الْجِهَادَ لَجَاهَدْتُ، وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ، وَفَخِذُهُ عَلَى فَخِذِي، فَتَقَلَّتْ عَلَيَّ حَتَّى خِفْتُ أَنْ تُرَضَّ فَخِذِي، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿غَيْرِ أُولِي الضَّرْرِ﴾ [النِّسَاءُ: 95]⁽⁴⁾.

أَفَادَ كُلَّ هَذَا الْاِسْتِقْرَاءَ لِحَدِيثِهِ ﷺ وَأَثَارِ أَصْحَابِهِ، أَنَّهُ: لَا سَبِيلَ لِإِثْبَاتِ الْوَحْيِ إِلَّا النُّقْلَ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ حِينَما اسْتَشْكَلُوا الْوَحْيَ لَمْ يَنْكُرُوهُ ابْتِدَاءً، بَلْ سَأَلُوا عَنْهُ النَّبِيَّ ﷺ لَا غَيْرَهُ، مِمَّا يَفْسِرُ لَنَا اخْتِصَاصَهُ بِهِ، وَبِالْجَوَابِ عَنْهُ، وَالِاسْتَشْكَالَ غَيْرِ الْإِنْكَارِ، وَلَا يَلْزِمُهُ لَهُ، وَليْسَ فِي الْأَحَادِيثِ

1- أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي "صَحِيحِهِ"، كِتَابَ بَدَأِ الْوَحْيِ وَقَوْلِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [النِّسَاءُ: 163]. بَابُ كَيْفَ كَانَ بَدَأَ الْوَحْيِ، ح(3)، ج1، ص14. وَمُسْلِمٌ فِي "صَحِيحِهِ"، كِتَابَ الْإِيمَانِ، بَابُ بَدَأَ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ح(160)، ص118.

2- أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي "صَحِيحِهِ"، كِتَابَ الْفَضَائِلِ، بَابُ طَيْبِ عِرْقِ النَّبِيِّ ﷺ، فِي الْبَرْدِ وَحِينَ يَأْتِيهِ الْوَحْيُ، ح(2335)، ص1015-1016.

3- أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي "صَحِيحِهِ"، كِتَابَ الْفَضَائِلِ، بَابُ طَيْبِ عِرْقِ النَّبِيِّ ﷺ، فِي الْبَرْدِ وَحِينَ يَأْتِيهِ الْوَحْيُ، ح(2334)، ص1015.

4- أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي "صَحِيحِهِ"، كِتَابَ الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ الشَّهَادَةِ سَبْعَ سُوَى الْقَتْلِ، ح(2832)، ج2، ص314-315.

والآثار دلالة أن الوحي تجربة بشرية، ولو صح لما أجاز النبي ﷺ لنفسه هذا العناء وتحمل مشاقه.

تحاول الدراسات الحديثة إثبات أن الوحي خاضع لإرادة بشرية مزجت بثقافة ومجتمع، ولغة وشخص معين، ولا صحة له من التأويل..⁽¹⁾. وقد حمل المفسرون "الثقل" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا نَفِيلاً ﴾ [المزمل: 5] على ستة أقوال، أحدها: (أنه كان يثقل عليه إذا أوحى إليه، لحديث عائشة ؓ: لقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً)⁽²⁾.

الفرع الثاني: أنواع الوحي:

يركز الحداثيون في بيان أنواع الوحي على حقائقه اللغوية، كرده إلى "الإلهام"، دون اعتبار اصطلاح الشريعة له، والتي تبطل ببيانهم، فالمقصود "الوحي" بمعناه وأقسامه الشرعية، لا غيرها. أفاد أكثر العلماء أنّ الوحي بمعانيه الشرعية ينقسم إلى أربعة أنواع⁽³⁾:

النوع الأول: تكليم الله لأنبيائه:

وهو ما يقع من مكاملة بين العبد (الأنبياء) وربّه، قال تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: 164]، قال "البيهقي": (فوصف نفسه بالتكليم، ووكده بالتركار، فقال "تكليما")⁽⁴⁾، ولقوله -أيضا-: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: 143]، ولقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أَرْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 253]، ثم إنه -تعالى-: (بيّن الطرق التي بها يقع التكليم منه للمختارين من عباده فقال: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴾ [٥١] وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت

1- ينظر: رضا، محمد رشيد بن علي بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني (1354هـ)، الوحي الحمدي، ط2، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1406هـ، ص81-86.
2- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج8، ص251.
3- ينظر: الطيار، مساعد، المحرر في علوم القرآن، ص68-69، والخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفسير، ج2، ص948. والزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص64 وما بعدها،
4- الأسماء والصفات، ص485.

تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا أَلِيْمُنُ وَلَكِنْ جَعَلْتَهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ. مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾
[الشورى: 51-52]، فدللت الآية على أن تكليم الله - تعالى - للبشر واقع على ثلاثة أوجه:

أولها: عن طريق الوحي، أي: الإعلام في خفاء وسرعة عن طريق الإلقاء في القلب يقظة أو مناما، ويشمل الإلهام والرؤيا المنامية، وهو قوله: (إلا وحيا)، وأما **ثانيها:** عن طريق الإسماع من وراء حجاب، أي: حاجز، بأن يسمع النبي كلاما دون رؤية من يكلمه، كما حدث لموسى عليه السلام؛ عندما كلمه ربه، ودلالته قوله: (أو من وراء حجاب)، وأما **ثالثها:** عن طريق إرسال ملك يبلغ الرسول ما أمره الله بتبليغه، وهو قوله تعالى ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ﴾ [الشورى: 51]، وفي الحديث: (وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول)⁽¹⁾ (2).

وأشهر ما ورد في (تكليم الله لعباده) من الحديث؛ قوله ﷺ: (ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا ما قدم من عمله، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر بين يديه فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة)⁽³⁾. ومحل كلامه هنا - سبحانه - يوم القيامة، كلاما يليق بجلاله وكماله، ولعباده دون الأنبياء.

فالآية السابقة تمنع من معارضات بحوث الدراسات الحدائثة للوحي وأنواعه الشرعية، فالآية:
أولا: وردت في سورة "الشورى"، التي عاجلت الوحي في أربع مواضع منها، فكان: (أهم أغراضها إثبات وحية القرآن من الله إلى محمد ﷺ كما أوحى من قبله للرسل، فبيّن الله للمكذّبين أن سنته في خطاب رسله، على ثلاثة أنحاء من الخطاب، منها ما جاء به القرآن فلم يكن بدعا مما جاء به الرسل الأولون، وما كان الله ليخاطب رسله على الأنحاء التي اقترحها المشركون على النبي ﷺ فجاء بصيغة حصر مفتوحة بصيغة الجحود مبالغة في النفي: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ [الشورى:

1- سبق تخرجه.

2- ينظر: طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، دار نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، 1998م، ج13، ص50.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، ح(7512)، ج4، ص406. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة، وأما حجاب من النار، ح(1016)، ص430.

[51]، أي: لم يتهياً لأحد من الرسل أن يأتيه خطاب من الله بنوع من هذه الثلاثة، ودل ذلك على انتفاء أن يكون إبلاغ مراد الله تعالى للأمم الرسل بغير أحد هذه الأنواع⁽¹⁾.

وثانياً: ختام الآية ب: ﴿إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، لم يكن اعتباراً، فصفة "العلو" تقتضي الإنزال وإلهية الوحي، و"الحكيم" تقتضي اختياره كيفية وحيه، والموحي إليه، فكانت (صفة العلي الحكيم لمناسبتها للغرض، لأن العلو في صفة العلي علو عظمة فائقة لا تناسبها النفوس البشرية، التي لم تحظ من جانب القدس بالتصفية، فما كان لها أن تتلقى من الله مراده مباشرة، فاقتضى علوه أن يكون توجيه خطابه إلى البشر بوسائط يفضي بعضها إلى بعض ... وأما وصف "الحكيم" فالأن معناه المتقن للصنع العالم بدقائقه، وما خطابه البشر إلا للحكمة إصلاحهم ونظام عالمهم، وما وقوعه على تلك الكيفيات الثلاث إلا من أثر الحكمة لتيسير تلقي خطابه، ووعيه دون اختلال فيه ولا خروج عن طاقة المتلقين)⁽²⁾.

فحكمته أنه: (يكلمه تارة بواسطة، وتارة بغير واسطة إما إلهاماً وإما خطاباً من وراء حجاب)⁽³⁾.

وثالثاً: اختلف بعض علماء الإسلام في صفة الكلام - إثباتاً ونفيًا -، وفي القراءة كلام الله أو مخلوق اختلافاً شديداً⁽⁴⁾، إلا أن الآية بمعزل عن هذا تفيد أن القراءة كلام الله، فالربط بين "يكلمه الله" و"إلا وحيًا"، و"أوحينا"، و"روحا من أمرنا"، فيه ما يرجح أن القراءة كلام الله غير مخلوق.

ورابعاً: الآية تنفي دعوى التدخل البشري في تشكيل الوحي وتجليه الإنساني، وما كان للنبي ﷺ أن يقع منه ذلك، وبالتالي نفي التجربة البشرية، دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَبُوحِي بِأَذْنِهِ﴾ [الشورى: 51]، أي: (بإذن ربه، لا بمجرد هواه)⁽⁵⁾.

1- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص140.

2- ابن عاشور، المصدر نفسه، ج25، ص150.

3- المراغي، أحمد بن مصطفى (1371هـ)، تفسير المراغي، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ت)، ج25، ص64.

4- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، مج9، ص5906.

5- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ويليه (القواعد الحسان لتفسير القرآن)، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1، 1423هـ/2002م، ص559.

النوع الثاني: الإلهام بالقذف في القلب: أي ما يقذفه الله في قلب مصطفاه على وجه من العلم الضروري لا يستطيع له دفعا ولا يجد فيه شكاً⁽¹⁾، لحديث رسول الله ﷺ قال: (إنّ روح القدس نفث في روعي⁽²⁾ أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله، وأجملوا في الطلب)⁽³⁾.

النوع الثالث: الرؤيا الصادقة في المنام: أي ما يكون مناما صادقا، يجيء في تحققه ووقوعه كما يجيء فلق الصبح في تبلّجه وسطوعه، وقد سبق الحديث علي (الرؤيا وعلاقتها بمنام الأنبياء).

النوع الرابع: بواسطة الملك؛ أي: أمين الوحي "جبريل" عليه السلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْئُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [التكوير: 19-25]، والراجح في (رسول كريم)، أنه الملك جبريل، وقيل النبي ﷺ⁽⁴⁾، وهذا النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها، ووحي القرآن كلّه من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجليّ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٤﴾ بِلسانٍ عربيٍّ مُبِينٍ ﴿١٣٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الشعراء: 193-196].

وهذا النوع الأخير؛ أي إتيان الملك "جبريل" عليه السلام ونزوله يحصل بصور عدّة (فتارة يظهر للرّسول في صورته الحقيقيّة الملكيّة، وتارة في صورة إنسان يراه الحاضرون ويستمعون إليه، وتارة يهبط على الرّسول خفية فلا يرى، ولكن يظهر أثر التغير والانفعال على الرّسول، ومع هذا كله فإنه يسمع ويعي ما يوحى إليه، ويعلم يقينا أنّه وحي الله؛ دون لبس ولا خفاء أو شك، فإذا انجلي عنه الوحي وجد ما أوحى إليه حاضرا في ذاكرته منتقشا في حافظته كأنما كتب في قلبه كتابة)⁽⁵⁾.

1- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، دراسات في علوم القرآن، ط14، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، 1426هـ/2005م، ص197.

2- معنى (النفث في الروح): (ما يكون شبيها بالنفخ والتفل ولا يكون ومعه شيء من الريق، ومعنى (في روعي)، أي: في خلدي ونفسي، ومعناه: أوحى إلي) ينظر: البغوي، شرح السنة، ج14، ص305.

3- أخرجه البغوي، في "شرح السنة"، كتاب الرقاق، باب التوكل على الله عز وجل، ح(4120)، ج14، ص302-305. و"الحاكم" في "المستدرک"، بلفظ آخر، كتاب البيوع، باب إن الله لا ينال فضله بمعضية، ح(2181)، ص427.

4- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، مع11، ص6934.

5- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص57.

فقد تمثل له مرة في صورة "دحية الكلبي"، لما ورد عن "أبي عثمان"، قال: (أنبت أن جبريل النبي ﷺ أتى النبي ﷺ وعنده أم سلمة، فجعل يتحدث، فقال ﷺ لأم سلمة: من هذا؟، أو كما قال، قالت: هذا دحية، فلما قام، قالت: والله ما حسبته إلا إياه، حتى سمعت خطبة النبي يخبر خبر جبريل، أو كما قال، قال أبي: قلت لأبي عثمان: ممن سمعت هذا؟ قال: من أسامة بن زيد⁽¹⁾.

كما تمثل له مرة في صورة الرجل الأعرابي، في حديث "عمر بن الخطاب" ﷺ قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ... إلى أن قال له النبي ﷺ: (يا عمر أتدري من السائل؟)، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: (فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم)⁽²⁾.

وأحدث تقسيم لأنواع الوحي -بعد استقراء استعمالاتها- ما ذكره "الطيار" أنها بالتبع أربعة⁽³⁾:

الأول: الوحي إلى الأنبياء بأي نوع من أنواع الوحي غير الصريح، إلهاما أو إلقاء في الرؤيا، أو مناما، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَأَنْظُرُ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَأْتِيَتْ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [الصفات: 102]، **الثاني:** وحي الله لغير أنبيائه من البشر كوحيه لأم موسى، لقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أُمُوسَىٰ أَن أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفتِ عَلَيْهِ فَكَلِّمِيهِ فِي آيَةٍ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾﴾ [القصص: 7]، **الثالث:** وحي الله لملائكته؛ لقوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ [الأنفال: 12]، **الرابع:** وحي الله لبعض مخلوقاته غير العاقلة؛ كوحيه للتحل، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [النحل: 68]، وكوحيه إلى السماء في قوله تعالى: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: 12]، وكوحيه للأرض لقوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾﴾ [الزلزلة: 5].

إن تقسيم "الوحي" إلى هذه الأنواع كان بحسب الموحى إليه؛ بالنسبة لمن اختصّ بالوحي، لا

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح(3634)، ج2، ص536-537.

2- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام، ح(8)، وح(10)، ص65-67.

3- ينظر: المحرر في علوم القرآن، ص68.

الموحي - الله سبحانه - أو كميّات الوحي، وأراه تقسيما صائبا، لو أخذت به بعض الدراسات الحدائية لأدركت الفوارق بين أنواعه، فلو قارنا بين الوحي في: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ ﴾ [النحل: 68]، وفي: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [القصص: 7]، وفي: ﴿ إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ ﴾ [الأنفال: 12]، لتأكد لنا جليّا الفرق بينها، فليس (النحل) ك (أمّ موسى)، ولا (النحل وأمّ موسى)، ك (الملائكة)، فيختلف الوحي باختلاف الموحي إليه.

وقد حاولت بعض الدراسات الحدائية المعاصرة ابتداء تقسيم للوحي يتناسب والمعارف العلمية، ويكون خاضعا لإطلاقات العقل، موافقا للواقع، وهذا ما سيتم التعرف عليه في ما سيأتي.

الفرع الثالث: أقسام الوحي في الدراسات الحدائية المعاصرة:

حاول "شحرور" ابتداء تقسيم للوحي، معتبرا أنه أحد أنواع المعرفة الخاصة، وأنه في الأساس نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق عددها التنزيل الحكيم بالأشكال التالية⁽¹⁾:

أولها: الوحي عن طريق البرمجة الذاتية؛ أي: البرمجة العضوية في الكائنات الحية، أو الوظيفية في ظواهر الطبيعة عبر تخزين المعلومات والأوامر في البنية الجينية للخلايا، لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ أَنْ تَحْذِي مِنَ اللَّيَالِ يَوْمًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [النحل: 68]، أو في البنية الوظيفية للأشياء لقوله تعالى: ﴿ فَفَضَّلْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهُا ﴾ [فصلت: 12]، ولقوله: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ ﴾ [الزلزلة: 4-5].

يعمد "شحرور" إلى اصطلاح عصري، وهو "البرمجة"⁽²⁾، رافضا تعبير العلماء قديما وحديثا، بـ "الإلهام"، و"الوحي إلى النحل" أنه: (إلهامها والقذف في قلوبها وتعليمها على وجه هو أعلم به، لا

1- ينظر: الكتاب والقراءان، ص 407-418.

2- تدور معاني مصطلح "البرمجة" حول عمليات منهجية أو وضع إجراءات وخطوات معينة، تتخذ عادة لتحقيق هدف محدد بصورة فعالة، أو هي تركيب لجملة وقواعد ورموز أو كلمات تستخدم لإعطاء التعليمات للحاسب الآلي، والبرامج -أيضا- هي أنظمة التشغيل والتطبيق والترجمة وقوانين استخدام الحاسب الآلي وغيرها. ينظر: معجم اللغة العربية، ص 196.

سبيل لأحد إلى الوقوف عليه، وإلا فنيقتها⁽¹⁾ في صنعتها، ولطفها في تدبير أمرها، وإصابتها فيما يصلحها، دلائل بينة شاهدة على أن الله أودعها علماً بذلك وفتنهما⁽²⁾ وذكر "القرطبي" أنه: (ما يخلقه الله تعالى في القلب ابتداء من غير سبب ظاهر)⁽³⁾، ثم حكى في تفسير الآية أنه: (لا خلاف بين المتأولين أن الوحي هنا بمعنى الإلهام)⁽⁴⁾. أي: الذي من عند الله. والسؤال المطروح هنا: لماذا عدل "شحرور" عن هذا الاسم إلى غيره؟. إنها المعاصرة لتحويل معنى الوحي.

ثانيها: الوحي عن طريق التشخيص⁽⁵⁾، (صوت وصورة)، وأطلق عليه (الوحي الفؤادي)، وأنه أبسط أنواع الوحي وأكثرها بدائية وفعالية، ومنه ما جاء لـ "إبراهيم" عليه السلام، في الآية: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلًا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلَامٌ ﴿٦٩﴾ [هود: 69]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلًا لُوْطًا سِئَاءَ بِيَهُمْ وَصَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾ [هود: 77].

ثالثها: الوحي عن طريق توارد الخواطر؛ وهو ما يقع للبشر أثناء المشكلات فيخطر لهم الحل، بدليل: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ﴿٣١﴾ [القصص: 31]، وبقوله: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٣١﴾ [المائدة: 111]، وقوله لـ يوسف عليه السلام: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾ [يوسف: 15]، وقوله لموسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴿٣٨﴾ [طه: 38].

- 1- مشتق من الفعل: (أنق)، ف (الهُمَزَةُ وَالنُّونُ وَالْقَافُ يَدُلُّ عَلَىٰ أَصْلِ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْمُعْجَبُ، وَأَنْفُتُ بِالشَّيْءِ: وَأَنْفَيْتُ، أَي: أَحْبَبْتِي وَأَعْجَبْتِي بِهِ، وَمِنْهُ: شَيْءٌ أَنْيَقٌ...). ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ص 57.
- 2- الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 612.
- 3- الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 365.
- 4- المصدر نفسه، ج 12، ص 365.
- 5- ويسمى لدينا في السنة النبوية بـ (التمثّل)، ويقصد به الاتيان الملكي في صورة شخص، فيأتي الملك على صورة شخص ما.
- 6- تأملتُ الآية وأوامر الوحي فيها (أن أرضعيه، فألقيه)، والنهي فيها (ولا تخافي، ولا تحزني)، والشاهد (فألقيه في اليم)، وهو وحي، ولو على القول بأنه خاطر فهو وحي من الله يقذفه في القلب -أيضا-، ولو كان كخواطر البشر، فالبشر إذا خافوا لا يحسنون التصرف، بل يجبنون عن أداء المهام المنوطة بهم غالبا، ولو لم يكن وحيا لتصرفت بعدم إلقائه في اليم، وهذا الأصل في الخاطر البشري، ولكن السرّ في قوله ووحيه: (فإذا خفت عليه فألقيه)، فليتأمل، وقريبا منه مثلا (يا أبت افعل ما تؤمر).

يعترض هنا على ما ذكره "شحرور" أن هذا النوع وحي عن طريق توارد الخواطر، فهو وحي للبشر غير الأنبياء، ولا للمخلوقات كالنحل، ثم إن تفسير "الوحي" إلى أم موسى محلّ خلاف كما أشار "القرطبي"؛ بين كونه: (قولا في منامها، أو إلهاما، أو ملكا متمثلا لها، أي: جبريل، وعلى هذا الأخير فهو وحي إعلام، لا إلهام وأجمع الكلّ على أنها لم تكن نبية، وإنما إرسال الملك إليها على نحو تكليم الملك للأقرع والأبرص والأعمى في الحديث المشهور⁽¹⁾، وعلى القول بأنه "خاطر"، فإن الله قذف به في قلبها، فهو وارد إلهي، بدليل: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَدَرِيًّا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [القصص: 10].

كما أنّ هذا النوع لدى "شحرور" لا علاقة له بالأمور الشرعية المتعلقة بـ "أم الكتاب"⁽³⁾، وإنما له علاقة بالأمور الإجرائية والمعرفية حين الأزمات، وفيه جزر إلى القول بالتجربة والحدس.

رابعها: الوحي المجرد: أي المجرد عن الحواس، وهو أرقى أنواع الوحي فيأتي جبريل دون أن يدرك بالحواس، فيتلبس مع النبي ﷺ ويسجّل الآيات الموحاة بشكل مباشر في الدماغ (القلب)، هذا النوع من الوحي الأساسي هو الذي كان يأتي للنبي ﷺ.

خامسا: الوحي عن طريق المنام: أي الرؤيا الصادقة، وقد سبقت الإشارة إلى إشكاليته فيه.

سادسا: الوحي الصوتي: عن طريق السمع، وقد جاء إلى موسى ﷺ إضافة إلى أشكال أخرى كالإلهام، واختص به على غيره من الأنبياء، للآية: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: 164].

1- حديث "أبي هريرة" ﷺ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ، يُقُولُ: "إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ: أُبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى، بَدَأَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَنْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا، فَآتَى الْأُبْرَصَ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ حَسَنًا، وَجِلْدًا حَسَنًا، قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ، فَأَعْطِي لَوْ أَنَّ حَسَنًا، وَجِلْدًا حَسَنًا، فَقَالَ: أَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْإِبِلُ، - أَوْ قَالَ: الْبَقَرُ، هُوَ شَكٌّ فِي ذَلِكَ: إِنَّ الْأُبْرَصَ، وَالْأَقْرَعَ، قَالَ أَحَدُهُمَا الْإِبِلُ، وَقَالَ الْآخَرُ: الْبَقَرُ -، فَأَعْطِي نَاقَةً عُشْرَاءَ، فَقَالَ: يُبَارِكُ لَكَ فِيهَا وَأَتَى الْأَقْرَعَ فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ شَعْرٌ حَسَنٌ، وَيَذْهَبُ عَنِّي هَذَا، قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ وَأَعْطِي شَعْرًا حَسَنًا... (الحديث، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، ح(3464)، ج2، ص494-495. ومسلم في "صحيحه"، في بداية أول كتاب الزهد والرفائق، ح(2964)، ص1239-1240.

2- ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص232.

3- سبقت الإشارة إلى المقصود بهذا المصطلح الشرعي، وكذا توظيفه لدى الدراسات الحدائثية القديمة والمعاصرة.

بعد جرد هذه الأنواع يأتي "شحرور" على ما اختص به ﷺ، من "أنواع الوحي المحمدي"⁽¹⁾، فيقصرها على اثنين: "الوحي المجرد"، و"الوحي الفؤادي"، مبينا أن "الفؤادي" (التشخيص) كان أول الوحي له ﷺ، فلو بدأ مجردا لما صدق ﷺ في نفسه، ولظن أنه يتوهم، فالبداية للوحي ضرورة بشرية؛ لأن الحواس أساس المعرفة، لذا جاءه جبريل فيها صوتا وصورة، ولم يغب عن وعيه حينها، وبهذا النوع أوحيت له أوائل سورة "العلق"، كما حاول "شحرور" تبسيط النوع الثاني (عن طريق التشخيص) أي حضور الملائكة، وأهمل اصطلاح النوع الثالث في التراث الاسلامي بـ "الإلهام الغريزي أو الفطري"، وليس اكتشافا جديدا حينما أطلق عليه ما أطلق، كما أنه في "الوحي المنامي" يتناسي أن الرؤيا الصادقة من الله فهي وحي، والحلم من الشيطان؛ فليس بوحي⁽²⁾.

ويؤاخذ عليه ذكره في (الوحي المجرد)، أن جبريل يلتبس مع النبي ﷺ، وهو إطلاق غالب على الجن أو الشيطان، لا عليه ﷺ، وقد يفهم منه حلول جبريل في جسد النبي ﷺ، فتكون بمعنى (الاختلاط به)، فيصبحان جسدا واحدا، وهذا مردود؛ فالملائكة نورانية أما النبي ﷺ فبشري...⁽³⁾.

المطلب الثاني: نتائج دراسة "الوحي" في الدراسات الحديثة المعاصرة:

نتج عن تناول موضوع الوحي في الدراسات الحديثة المعاصرة آثار عديدة، أهمها:

الفرع الأول: عدم الاعتداد بالمفارقة بين معاني "الوحي": اللغوية والاصطلاحية، وبين "الوحي النبوي" وغيره، فقد سبق أن: (الوحي؛ لغة: هو الإعلام في خفاء، ثم اصطلاح على أنه تعليم الله لأنبيائه أمور الدين بواسطة الملائكة؛ يرسلهم إليهم، وهو بهذا المعنى عام في أكثر الأديان؛ ولا سيما في الأديان الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام)⁽⁴⁾.

لقد أدى عدم اعتبار المفارقة بين معاني الوحي لغة واصطلاحا، إلى الالتباس فسوى بعضهم

1- ينظر: الكتاب والقراءان، ص 417-418.

2- ينظر: الغزوي، إيمان أحمد، مقال: "الحداثيون العرب وموقفهم من القراءان، ظاهرة الوحي، أمودجا، مج 34، ع 1، ص 9.

3- ينظر: الغزوي، إيمان أحمد، المصدر نفسه، مج 34، ع 1، ص 9.

4- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة بيروت، ط 3، 1971م، ج 10، ص 707.

(بين الوحي المنزل على الأنبياء، والمنزل على غيرهم من الصالحين والعرفاء ممن دون الأنبياء في القداسة؛ فأدى هذا الالتباس بهم إلى اعتبار الوحي تجربة دينية يخوضها النبي ﷺ على المستوى الشخصي كما يحصل لسائر الأولياء والصالحين؛ في حين أن هناك بونا شاسعا بين الوحيين)⁽¹⁾.
كما أنّ الوحي النازل على النبي ﷺ يمتاز عن الوحي النازل على غيره بأمر أهمها:
1/ علم النبي ﷺ بمصدر الوحي أنّه من الله، بخلاف الوحي النازل على غيره بداعي الطمأنينة فقط، فليس من الضروري لمن يستشعره من الأولياء والصالحين العلم بمصدره⁽²⁾.

2/ لما كان المراد من الوحي النازل على الأنبياء هداية الناس وإخراجهم من الضلالة إلى الهدى، وجب أن يكون الموحى إليه معصوما من الخطأ على مستوى التلقّي والتبليغ، فأيّ احتمال للخطأ أو اللبس في حقّه يعدّ تغيرا ونقضا للغرض؛ ومخالفا للحكمة من بعثته وإرساله...⁽³⁾.

وما التمييز بين معاني "الوحي" لغة واصطلاحا؛ والتمييز إلا تمييزا لآثارهما، والمقصود إثبات إمكان الوحي، كما أشار "محمد عبده" بأن: (الكلام في إمكان الوحي يأتي بعد تعريفه لتصوير المعنى الذي يراد منه؛ وليعرف المعنى الحاصل بالمصدر فيفهم معنى المصدر نفسه، ولا يعيننا ما تثيره الألفاظ في الأذهان، ثم ذكر معاني الوحي لغة، وتخير ما وضع اصطلاحا له، مبينا أنه يراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك، ويجب أن يرغب نفسه الفهامة على أن لا تفهم، وعلى إثر على البناء الفكري والعقدي أخذ يفند القول باستحالة إمكان الوحي عقلا...)⁽⁴⁾.

ثانيا: التأثير بنتاج الفكر الغربي في دراسة الوحي:

إنّ أكثر الدراسات الحديثة العربية، لا تستقل موضوعاتها شكلا أو مضمونا، تحليلا أو نقدا عن غيرها، فكانت استحداثا للفكر الغربي في دراسة "الوحي"، ويظهر تأثرها من خلال:

- 1- الهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق "تيور نولدكه"، ص125.
- 2- الهاشمي، حسن علي حسن مطر، المصدر نفسه، "تيور نولدكه"، ص126.
- 3- الهاشمي، حسن علي حسن مطر، المصدر نفسه، ص126.
- 4- عبده، محمد(1323هـ)، التوحيد، (د، ط)، دار الكتاب العربي، (د، ن)، (د، ت)، ص57-58.

1/ تطور الوحي في المفهوم الغربي: كان مفهوم الوحي لدى الغرب إلى ما قبل عصر النهضة مفهوما دينيا يؤمن بالوحي الإلهي، إلى مجيء العلم الحديث، وتقمّم الفلسفة، واشتداد الخلاف الكنسي مع تعاليم العلم الحديث، التي شككت في الوحي ومضمونه: (فالغريون إلى القرن السادس عشر؛ كانوا كجميع الأمم المتديّنة يقولون بالوحي؛ لأن كتبهم شحنت بأخبار الأنبياء فلما جاء العلم الجديد بماديّاته ذهبت الفلسفة الغربية إلى أن الوحي بقية خرافات، وغالت حتى أنكرت الخالق والروح معا، معلّلة أن الوحي في الكتب القديمة إمّا اختلاق المتنبّئة لجذب الناس؛ وإمّا هذيان مرضي يعتري بعض العصبيين؛ فيخيل إليهم رؤية أشباح تكلمهم، وهم لا يرون شيئا، وراج هذا التعليل زمنا إلى توالي البحث العلمي "التجريبي" الباحث في الروح والنفس...⁽¹⁾).

وبعد تناقض أبحاثهم وتهافتها، أقروا بأنّ: (الوحي لا يكون بنزول ملك من السماء على الرسول فيبلغه كلاما عن الله، بل يكون في تجلي روحه عليه بواسطة شخصيته الباطنة فتعلمه ما جهل، وتهديه إلى خير الطريق، إذ الله منزّه عن المكان والملائكة مهما قيل في روحانياتهم وتجردهم عن المادة لا يعقل أنهم يقابلون الله، ويسمعون منه؛ وكله يقتضي التحيز وعدم التنزيه المطلق...)⁽²⁾.

فآخر ما استقرّ عليه المفهوم الغربي لـ "الوحي"، ولدى (ثيور نولدكه)⁽³⁾ في (تاريخ القرآن): (أن الوحي لا يكون بنزول ملك من عند الله على المخترار من رسله مباشرة أو بواسطة ملك، بل هو عبارة عن تجليات شخصياتهم الباطنية)⁽⁴⁾، وعبر عنه "نولدكه" بقوله: (جوهر النبي يقوم على تشبع روحه من فكرة دينية ما، تسيطر عليه أخيرا، فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبلغها من

1- ينظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ج10، ص712-719.

2- ينظر: وجدي، محمد فريد، محمد فريد، المصدر نفسه، ج10، ص718-719.

3- (Theodor Noldeke)، من أكابر المستشرقين الألمان، ولد في (1251هـ/1836م)، وتعلم في جامعات عدّة، وانصرف إلى اللغات السامية والتاريخ الإسلامي فعُين أستاذاً لهما في جامعة عدة، (1861م - 1872م)، ومات في كارلسروه (Karlsruhe)، (1349هـ/1930م)، له كتب بالألمانية منها: (تاريخ القرآن)، و(حياة النبي محمد)، و(دراسات لشعر العرب القدماء)، و(خمسة معلقات) ترجمها إلى الألمانية وشرحها، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج2، ص95-96.

4- ينظر: الهاشمي، حسن علي حسن مطر علي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق "ثيور نولدكه"، ص135.

حوله على أنها حقيقة آتية من الله⁽¹⁾.

2/ استرداد الشبه الإستشراقية حول "الوحي":

تأثرت الدراسات الحدائرية بمقولات الاستشراق؛ في وصف أحوال النبي ﷺ أثناء نزول الوحي، شأنهم شأن أوائل المشركين فيما اتهموا به النبي ﷺ، ك (اتهمهم بتعرضه لنوبات من الصرع⁽²⁾)؛

فالحالة التي كانت تعتريه بحسب الروايات لا تنطبق طبيا على الصرع لما يصحبه من تشنجات عضلية واهتزازات جسمية، وتحشب الأطراف، توجب تدخل الحاضرين كي لا يؤذي المريض نفسه، فإذا زال الصرع لا يكون مدركا لما جرى له، فلذا أنكر بعض المستشرقين ك "نولدكه"؛ أن يكون النبي الأكرم ﷺ قد عانى من الصرع لأن: (فقدان الذاكرة هو أحد عوارض داء الصرع فعلا، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد، ويقال إن محمدا كان يعاني منها منذ حدثته..⁽³⁾. ف "نولدكه": (في هذه المسألة أخف وطأة من غيره)⁽⁴⁾، وممن نفى القول بالصرع عن النبي ﷺ بعد طول تحليل "شحرور"⁽⁵⁾.

وإذا أردنا إثبات حجم تأثير الدراسات الحدائية هنا بمقولات الاستشراق، نقارن-مثلا- بين كتابات بعض الحدائيين في نقد النص الديني، وبعض رسائل "اسبينوزا"⁽⁶⁾ اللاهوتية والسياسية،

-
- 1- ينظر: الهاشمي، حسن علي حسن مطر علي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق "ثيور نولدكه، ص3.
 - 2- وهو مرض في الجهاز العصبي للإنسان، يصحبه تشنج في العضلات وغيوبية، ويصحبه في الأدوار الأخيرة اضطراب عقلي... معجم العربية المعاصرة، ج2، 1289.
 - 3- ينظر: الهاشمي، علي حسن مطر علي، المصدر السابق، ج1، ص23-24.
 - 4- ينظر: الهاشمي، علي حسن مطر علي، المصدر السابق، ص139.
 - 5- ينظر: شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ص416-417.
 - 6- (سبينوزا، باروخ)، باروك (بالعبرية)، و(بندكتس) باللاتينية، فيلسوف هولندي، (1632-1677م)، كان يتردد على الأوساط المسيحية وهو صغير، قضى جل حياته في التأمل والمعرفة والدعوة إلى التحرر الديني والسياسي، ولذا طرده المجتمع اليهودي (1656م)، له آراء شاطحة في الدين والفلسفة والسياسة، تبنى آراء "ديكارت"، وطورها، وكان من آرائه: رفض صحة القول بدقة أسفار العهد القديم، وأن اليهود هم شعب الله المختار، من أهم كتبه: (اللاهوت والسياسة)، و(الأخلاق)، للتوسع ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج12، ص148. و"طرايشي، جورج"، معجم الفلاسفة، 359-360.

التي ترجم بعضها "حسن حنفي"، فبعد تحليل فلسفي مادي -من "اسينوزا"- للروح؛ أي: روح الله أو روح القدس، وما تضمنته الكتب السماوية من إيراد متكرر لهذا المصطلح (كان روح الله في النبي) و(أنزل الله روحه في البشر وغيرها)، واعتقاد أن (الروح) هي الفكر الذي أوحى به الله في الشريعة، وبعد اعتماده على معنى (الروح) في العبرية، وأنها تعني الذهن أو حكم الذهن، ومنه كانت الشريعة تسمى روحاً؛ لأنها تعبير عن الفكر الإلهي، فيمكننا تسمية خيال الأنبياء بفكر الله وروحه، فبعد تقريره لكل هذا يقول: (نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي بوساطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرة وخيالية مرة أخرى..، إنني أستطيع أن أقول كما يقول الآخرون بأن الوحي قد حدث بقدرة الله، ولكنني أعتقد بأن هذا القول لا يعني شيئاً، لأنه يعني إيضاح صيغة شيء فردي بلفظ متعال، إنّ كل شيء يصدر بالفعل عن الله...، ويقول لما كان الأنبياء قد أدركوا الوحي الإلهي بالاستعانة بالخيال، فلا شك أن كثيراً من تعاليمهم تعدت حدود الذهن لأننا بالكلمات والصور نستطيع أن نكون أفكاراً، تزيد عن تلك المبادئ والمفاهيم الذهنية التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعية، وبناء على ذلك يتبين لنا السبب الذي جعل الأنبياء يدركون تعاليمهم ويعرضونها دائماً بلغة الأمثال والألغاز، وجعلهم يعبرون عن الحقائق الروحية بطريقة جسمية فهذه الأساليب التي تتفق تماماً مع طبيعة الخيال....⁽¹⁾.

وممن تأثرت به الدراسات الحديثة في موضوع "الوحي"، المستشرق "وليام مونتغمري واط"⁽²⁾،

1- ينظر: اسينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 136-139.

2- (Montgomery Watt)، مستشرق ومؤرخ بريطاني، ولد (1909م)، والده القسيس "أندرو وات"، درس في كل من أكاديمية لارخ (1914/1919م)، وكلية "جورج واتسون" بأدنبرة (1927/1930م)، وكلية باليول بأكسفورد (1930/1933م)، وجامعة جينا بألمانيا (1933م)، ثم بجامعة أكسفورد وجامعة أدنبرة بين (1938/1939م)، و(1940/1943م)، عمل راعياً لعدة كنائس، ومتخصصاً في الإسلام لدى القس الأنجليكاني في القدس، ورئيساً لقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة أدنبرة (1947/1979م)، نال الأستاذية (1964م) من أشهر كتبه: (محمد في مكة) و(محمد في المدينة)... الخ، للتوسع ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ت)، ج2، ص132. ومقدمة الترجمة العربية لعبد الرحمن عبد الله الشيخ، لكتابه: (محمد ﷺ في مكة)، مر وتو: أحمد الشليبي، (د، ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1415هـ/1994م، ص9.

إذ ادّعى أن "الوحي" تجربة بشرية، (إما صادر عن جانب من شخصية محمد غير جانب عقله الواعي؛ وهذه رؤية علمانية، وإما أنّه عمل إلهي، لكنه صادر بوساطة شخصية محمد، فبعض ملامح القرآن تعزى أساسا إلى بشريته، ورغم كلّ حديث الوحي عن نفسه، وتدليل النبي ﷺ، إلا أن الدراسات الحدائثية لا تزال تستدعي مضامين الاستشراق تجاه النص الديني)⁽¹⁾.

وإذا كان كذلك، فمن نتائج هذا أن أشياء كثيرة لم يأت بها القرآن ولم يوح بها، فلا غرابة أن نجد كتابا بعنوان (ما لم يقله القرآن)، لـ "محمود حسين"⁽²⁾، وعلى صغر حجمه، إلا أنّه يرمي بمفاهيم الوحي الصحيحة إلى خلافها، مشككا فيها، يهدف إلى أن قراءة القرآن يجب أن تنتج فعل الحرّية لا الاستسلام لما في القرآن، بل حرّية الفعل والعقل والضمير، ومما جاء فيه هذا الاستفهام: (على ماذا اعتمد الرأي الذي يؤكد ثبوتية القول القرآني حتى تسلط على الذهن الإسلامي كل هذه الحقب، في حين أنه يخالف كما أوردنا وبوضوح ما تيقن لنا في النص القرآني، والسؤال الثاني كيف تبتدع الأداة المرجعية التي تسمح بنقض هذه الثابتة وإعادة القول القرآني إلى نصيته وسياقاته، وأخيرا لماذا لم تنجح هذه الأداة المرجعية المبتدعة في فرض منطقتها؟)⁽³⁾.

3/ وهي نتيجة تتعلق بمنهج الدراسات الحدائثية، ترك الاستدلال على إمكان الوحي من الوحي، دون المعطيات الخارجية، (ولا أدلّ على أنّ الوحي خارج عن الذات المحمّدية أن خالف القرآن - أحيانا - شخصه وطبعه، فعاتبه، كقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ ١٧ ۝ لَوْلَا كُنْتُ مِنَ الَّذِينَ سَبَقَ لَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ ١٨ ﴾ [الأنفال: 67-68]، فما عوتب عليه النبي ﷺ من قبول الفداء من أسرى بدر هو أقرب

1- قد فند أقواله كثير من الدارسين، ينظر: شيخ جعفر، إدريس، مقال: "منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ"، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، (د، ط)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، لمجموعة من الباحثين، الرياض، 1405هـ/1985م، ج1، ص227-235.

2- "محمود حسين": اسم مستعار لكاتبين اثنين، هما: بهجت الندي، وعادل رفعت، ولديهما أعمال عديدة بهذا الاسم المستعار، عن الاسلام والقرآن، والصحابة، منشورة بالفرنسية، والكتاب من تعريب: يوسف الصديق، ط1، دار التنوير، تونس، ط1، 2015، ينظر: ص6-7.

3- ما لم يقله القرآن، ص20-21.

إلى طبيعة الرحيم، فاختاره أملا في هداية قومه وتأليف خصمه، ونبّهه الله إلى ما هو حق في ميزان الحكمة الإلهية، وفرق ما بين مقام الربوبية ومقام العبودية، بين مقام المتكلم ومقام المخاطب؟، وقد عوتب ﷺ لما أذن للمنافقين الذين استأذنوه للتخلف من غزوة "تبوك"، فقال الله له: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ بَيَّنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: 43] (1).

الفصل الثاني: السنة في الدراسات الحدائثة المعاصرة.

تشكل "السنة" أهم منطلقات الفهم للنص القرآني، فهي أول ما يفسر به، لقول "عبد الرحمن بن مهدي": (الحديث تفسير القرآن) (2)، لذلك أولًاها "الخطاب الحدائثي" عناية تضاهي عنايته بالنص الأول، "القرآن"، فكان هذا المبحث يرصد إشكالاته تجاهها، محاولا بيان مفهومها أولا، ثم مثنيا بأهم إشكالاتها، ومؤثرا تحليلها ونقدها -قدر الإمكان-، مختتما بأهدافها.

المبحث الأول: مفهوم السنة وإشكالاتها في الدراسات الحدائثة المعاصرة:

المطلب الأول: مفهوم "السنة" لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: تعريف "السنة" لغة:

عمد "ابن فارس" إلى أصل لفظ "السنة"، مثنيا بما يتصرف عنه، مبينا وجه العود إلى هذا الأصل، فذكر أن: (السِّنّ والتَّوْن أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء وإطراده في سهولة، والأصل قولهم: سنت الماء على وجهي أسنّه سنا، إذا أرسلته إرسالا. ثم اشتق منه "رجل مسنون الوجه"، كأن اللحم قد سنّ على وجهه. والحمأ المسنون من ذلك (3)، كأنه قد صبّ صبا. ومما

1- نقرة، التهامي، مقال: "القرآن والمستشرقون"، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج1، ص19-54.
2- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي (463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تح: أبو إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل سجع الدمياطي، ط1، دار الهدى، (د، ن)، 1423هـ/2003م، باب تخصيص السنن لعموم محكم القرآن، وذكر الحاجة في الجمل إلى التفسير والبيان، مج1، ص87.

3- وهو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: 26].

اشتق منه: "السنة"، وهي السيرة. وسنة رسول الله ﷺ: سيرته. قال "الهدلي"⁽¹⁾:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها... فأول راض سنة من يسيرها

وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريا. ومن ذلك قولهم: امض على سنك وسنك، أي: وجهك. وجاءت الريح سنائن، إذا جاءت على طريقة واحدة. ثم يحمل على هذا: سنت الحديد أسنّها سنّا. إذا أمرتها على السنان. والسنان هو المسن...، والسنان للرمح من هذا؛ لأنه مسنون، أي مطول محدد...، ثم أشار إلى أن كل ما ذكره من المعاني إنما يرجع إلى الأصل الذي أصله⁽²⁾.

كما تتبع "ابن منظور" أكثر معاني "السنة" اللغوية وغيرها⁽³⁾، من أهمها:

1/ سنة الله: أحكامه وأمره ونهيه؛ ونسبه إلى "الحياني".

2/ وسنّها الله للناس: بيّنها. وسنّ الله سنة أي: بيّن طريقا قويا. قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: 38]، ونصب "سنة الله" على إرادة الفعل؛ أي "سنّ الله ذلك في الذين نافقوا الأنبياء وأرجفوا بهم أن يقتلوا أين ثقفوا، أي: وجدوا.

3/ والسنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة؛ مستدلا بقول "الهدلي" السابق. وبقوله تعالى: ﴿وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ﴾ [الكهف: 55]. وبما ورد: (أَنَّ قَوْمًا أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ مِنَ الْأَعْرَابِ مُجْتَابِي النَّمَارِ، فَحَثَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَأَبْطَأُوا حَتَّى رُبِّي ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِقِطْعَةٍ تَبْرٍ فَطَرَحَهَا، فَتَتَابَعَ النَّاسُ حَتَّى عُرِفَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ فَقَالَ: " مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً، عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يُنْقَصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا)⁽⁴⁾. يريد من عملها ليقتمدى به

1- حويلد بن خالد بن محرث، أبو ذؤيب، شاعر، مخضرم، شارك في الغزو والفتوح، عاش إلى أيام عثمان فخرج في جند عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلى إفريقية في (26هـ) غازيا، فشهد فتحها وعاد ممن يحملون بشرى الفتح إلى عثمان، فلما كانوا بمصر مات فيها. وقيل مات بإفريقية. أشهر شعره عينية رثى بها خمسة أبناء له أصيبوا بالطاعون في عام واحد، مطلعها: (أمن المنون وريبه تتوجع)، وفد على النبي ﷺ ليلة وفاته، فأدركه وهو مسجى وشهد دفنه. الأعلام، الزركلي، ج 2، ص 324.

2- مقاييس اللغة، ص 401.

3- ينظر: لسان العرب، ج 13، ص 223-224.

4- أخرجه أحمد في مسنده، ح (19183)، ج 31، ص 519. و"ابن ماجه" في "سننه"، وبهامشه كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه حاشية السندي، ومتضمنة لخلاصة مصباح الزجاجه في زوائد ابن ماجه للبوصيري، تح: ياسر رمضان وآخر،

فيها، وكل من ابتدأ أمراً عمل به قوم بعده قيل: هو الذي سنه؛ قال "نُصِيب":
كأني سننت الحب، أول عاشق..... من الناس، إذ أحببت من بينهم وحدي
وقد تكرر في الحديث ذكر "السنة" وما تصرف منها، والأصل فيه الطريقة والسيره،....

4/ نقل قول "الهروي" في "التهذيب" أن "السنة": (الطريقة المحمودة المستقيمة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنة؛ معناه من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة،...).

كما أفاض في ذكر غير هذه المعاني واستعمالاتها في المعاجم العربية، مما جعلنا نلاحظ أن مادة "سنن"، و"سن"، ذات معانٍ ثرية تعود إلى أصل واحد مطرد، ما تصرف أو اشتق منها، كما نلاحظ غنى القراءان والسنة بدلالاتها، فبمجيء الإسلام ونقله لبعض الحقائق "اللغوية" إلى "شرعية"، فقد أضفى عليها معنى آخر، هو المعنى الاصطلاحي لـ "السنة". وبيانه فيما يأتي.

الفرع الثاني: تعريف "السنة" اصطلاحاً:

ذكر "ابن الأثير" في "النهاية"⁽¹⁾ أن "السنة": (إذا أطلقت في الشرع؛ فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ، ونهى عنه، وندب إليه قولاً وفعلاً، مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنة، أي القرآن والحديث. وفي حديثه ﷺ: (إنما أنسى لأسن⁽²⁾)، أي: إنما أَدْفَعُ إلى النسيان؛ لأسوق الناس بالهداية إلى الطريق المستقيم، وأبين لهم ما يحتاجون أن يفعلوا إذا عرض لهم النسيان، قال: ويجوز أن يكون من سننت الإبل إذا أحسنت رعيته والقيام عليها. وفي الحديث: (أنه نزل المخصَّب ولم يسُنّه)⁽³⁾، أي: لم يجعله سنةً يعمل بها، قال: وقد يفعل الشيء لسبب خاص فلا يعمَّ غيره، وقد يفعل لمعنى فيزول المعنى، ويبقى الفعل.. كقصر الصلاة في السفر

ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، 1436هـ/2005م، كتاب أبواب فضائل الصحابة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ح(203)، ج1، ص78-79.

1- ج2، ص409، وينظر: الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج3، ص267.

2- مالك، بن أنس، الموطأ، (وعليه أحكام الشيخ الألباني وتعليقات محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، دار نور الكتاب، القبة، الجزائر، 1431هـ/2010م، كتاب السهو، باب العمل في السهو، ح(223)، ص78.

3- الحديث ذكر بمعناه وأصله في الصحاحين ما ورد عن "ابن عباس" - رضي الله عنهما -، قال: «ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ»، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الحج، باب المخصَّب، ح(1766)، ج1، ص535. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمخصَّب يوم النفر، والصلاة به، ح(1312)، ص563.

للخوف، ثم بقي القصر مع عدم الخوف؛ وكحديث "ابن عباس" رضي الله عنه: (رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس بسنة)⁽¹⁾، أي أنه: (لم يسن فعله لكافة الأمة؛ ولكن لسبب خاص، وهو أن يُري المشركين قوة أصحابه، وهذا مذهب "ابن عباس"، وغيره، يرى أن الرمل في طواف القدوم سنة..)⁽²⁾.

ثم استكثر من بيان اصطلاح الشرع لـ "السنة" مستدلا بعدد من الأحاديث والآثار. تباينت اجتهادات العلماء في بيان حدّ "السنة" واصطلاحها، من وجهة نظر فنونهم وعلومهم، فـ "السنة"، يتناولها المحدث، والمفسر، والفقهاء، والمتكلم، والأصولي، وبعض الخلاف صوري نظري، وبعضه مما يبني عليه العمل، وله دلالاته، وسأختار بعضها طلبا للإيجاز⁽³⁾:

أولا: "السنة" في اصطلاح الفقهاء: تطلق على معان عدة⁽⁴⁾، منها:

أنها تطلق على الفعل إذا واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يدل دليل على وجوبه، كما تدلّ على ما طلب فعله طلبا مؤكّدا غير جازم، فهي هنا بمعنى المستحب والمندوب، فيثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه، فالسنة بهذا المعنى حكم تكليفي، ويقابلها الواجب، والفرض، والحرام، والمكروه، والمباح.

ثانيا: "السنة" في اصطلاح المحدثين: ترد بمعنى الحديث، والخبر؛ وهي: (كل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة...)، وذكر "الأحمد نكري" في "دستوره الجامع" أن: (الحديث في اصطلاح المحدثين قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وصفته حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام ويرادفه السنة عند الأكثر. قال في "الكفاية" الحديث تسعة: قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وقول أصحابه وفعلهم وتقريرهم والتابعين لهم).⁽⁵⁾

- 1- بهذا اللفظ أخرجه ابن حبان، أبو حاتم البستي (354هـ)، صحيح بن حبان، تب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (739 هـ)، تح وتخ: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، كتاب الحج، باب دخول مكة، ذكر العلة التي من أجلها رمل صلى الله عليه وسلم فيما وصفنا، ح(3811)، ج9، ص19.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص224.
- 3- الخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفاسير مج1، ص532.
- 4- ينظر: الكفوي، الكليات، ص497.
- 5- ج2، ص11.

ثالثاً: "السنة" في اصطلاح الأصوليين: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولا يذكرون الصفة أو الوصف كالمحدثين؛ لأنهم يبحثون فيها كمصدر من مصادر التشريع⁽¹⁾.

فيتفق العلماء على أن "السنة" طريقة في الشريعة، وما ينقل عن النبي ﷺ، بينما يختلفون في حدودها ومجالاتها، مما لفت انتباه بعض العلماء المتقدمين، فأولوها عناية ودرسا محرراً على ما يأتي.

الفرع الثالث: حدود "السنة" بين الموسعين والمضيقين:

القصد هنا متجه إلى: هل السنة تقصر على كل ما صدر عنه ﷺ أم تتعداه إلى غيره؟، أي: الصحابة والتابعين؟، فذكر "الأحمد نكري" أن: (العلماء اختلفوا في أن السنة عند الإطلاق هل تختص بسنة الرسول ﷺ أو تعمها وغيرها. فذهب المتقدمون منا وصاحب "الميزان" من المتأخرين وأصحاب "الشافعي" -رحمه الله- وجمهور أهل الحديث إلى الأول، والباقون إلى الثاني)⁽²⁾.

وبين "التهانوي" أن: (أصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي ﷺ وأما الفعل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة، وهو على أصلهم مستقيم لأنهم لا يرون أقوال الصحابة حجة فلا يجعلون أفعالهم سنة أيضاً. وعندنا أقوالهم حجة فيكون أفعالهم سنة...)⁽³⁾.

وأكثر المتقدمين أنّ "السنة": (لا تقتضي الاختصاص بسنة الرسول ﷺ لأنّ المراد في عرف الشريعة طريقة الدين إما للرسول بقوله، أو فعله، أو للصحابة)⁽⁴⁾. وعلى هذا فهي أوسع وأشمل.

وعند "الشافعي" هي: (مختصة بسنة رسول الله ﷺ، وهذا بناء على أنه لا يرى تقليد الصحابة)⁽⁵⁾. ولا يمكن تصوّر قول "الشافعي" تدرع لترح سنة الصحابة، فلما: (وجب تقليد الصحابة كانت

1- ينظر: الخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفسير، ج1، ص532.

2- دستور العلماء، ج2، ص11.

3- كشاف اصطلاحات الفنون ج1، ص981.

4- الكفوي، الكليات، ص498.

3- الكفوي، المصدر نفسه، ص497.

طريقتهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل إطلاق السنة على أنه طريقة النبي ﷺ⁽¹⁾. أي: وحده.

ومما احتج به القائلون بشمول حدّ "السنة" لعمل الصحابة قوله ﷺ: (.فإنه من يعيش منكم بعدي فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعصوا عليها بالتواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)⁽²⁾. ولقوله ﷺ: (لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً، ويد الله على الجماعة فمن شدّ شدّ في النار)⁽³⁾.

قد لا يظهر -هنا- أي أثر يبني على القول بشمول اصطلاح "السنة" للصحابة، إلا أن الدراسات الحديثة استفادت منه وبأليّة ما، في إبعاد كلّ المفاهيم الصحابية في فهم النص القرآني، وقبل استشكال الحديث لفهم الصحابة، استشكلوا كثيراً مما يتعلق بـ "السنة" ومباحثها، لذا كان حرباً بنا كشف استشكالاتهم حولها، فيما يلي من هذا المبحث.

المطلب الثاني: إشكالات "السنة" في الدراسات الحديثة المعاصرة:

يتحدّد النصّ الديني الإسلامي بمستويين، أولاً: دائرة الوحي، ثانياً: ما ليس بوحي، (فالوحي يمثله: القرآن والسنة، وغير الوحي يمثله اجتهادات علماء الإسلام المكوّنة للتراث الإسلامي، وتلك رؤية استقر عليها علماء المسلمين إلى زمن قريب، إلا أن الخطاب الحديث ينحو منحى آخر لبناء رؤيته للوحي، فيقسم مستويات النصّ الديني إلى: نصّ تأسيسي وهو "القرآن"، ونصّ شارح ثانوي ينقسم -أيضاً- إلى نصّ ثانوي شارح أول، وهو "السنة"، ونصّ ثانوي شارح ثان، وهو اجتهادات العلماء، واهتمام الخطاب الحديث بمستويات النصّ الديني بهذا الشكل، يهدف إلى تأسيس الرؤية التاريخية من خلال هذا التحليل، وبيان علاقة النصوص بعضها ببعض⁽⁴⁾.

1- الكفوي، الكليات، ص 497-498.

2- أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(17144)، ج 28، ص 373.

3- أخرجه الحاكم في "المستدرک"، كتاب العلم، باب لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً، وباب من شدّ شدّ في النار، ح(400)، ص 91.

4- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحديث المعاصر، ص 51-53.

ذلك هو منطلق الدراسات الحدائية فيما ترمي به من إشكالات تجاه النص النبوي أي: السنة. وأولها "وحيية السنة وحييتها".

الفرع الأول: وحيية "السنة" في الدراسات الحدائية المعاصرة:

لئن كان الخطاب الأصولي السلفي يقرب "السنة" من الوحي، فالخطاب الحدائي يعدها عن الوحيية إلى غيرها، إذ: (يلغي صلتها بالوحي، وإن أخذ بها فلا على الوحيية، وإنما لاعتبارها نصًا يعبر عن الخبرة والتجربة، مستدلين بقوله ﷺ "أنتم أعلم بأمر دنياكم"⁽¹⁾، وأنّ الأحاديث نسبت إليه ﷺ بعده، واعتبرت مصدرًا للتشريع، فيعتبرها أقوالًا عادية قالها الرسول ﷺ، تتعلق بأمر الدنيا، فالسنة تعاطٍ مع أمور دنيوية، لا صلة لها بمسائل الحقيقة أو الشريعة...)⁽²⁾.

وإن تمسك "الشافعي" بوحيية "السنة"، وأعطى لها معنى أصوليًا، فقد نقم منه الخطاب الحدائي بشدة، فألف "نصر حامد": (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)، مبينًا أنّ: (السنة قبل "الشافعي"؛ لم تعرف بوصفها مصدرًا ثانيًا للتشريع، ولا تستقلّ به، بل كان الأمر على الاكتفاء بالقرآن، فـ "الشافعي" حرص -لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فقط- بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءًا جوهريًا في بنية النص القرآني، وبالتالي أسس لها كمصدر للتشريع، ووحياً يتمتع بنفس القوة والإلزامية)⁽³⁾، فانتقد "الشافعي" بأنه: (أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في مستوى المقدس للوحي، أي لكلام الله تعالى، فصار كل ما ينطق به محمد وما يفعله وحيا، واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري، ودخل الأخير دائرة المقدس...)⁽⁴⁾.

وقد نقم "حسن حنفي" على "نصر حامد"، كما نقم هو على "الشافعي" أنه: (يستورد

1- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي، ح(2363)، ص1025.

2- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر السابق، ص124، وص52.

3- ينظر: ص117-120.

4- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، ص34.

الروايات لأجل زيادة حدّة الصورة السلبية للشافعي، وهي صحيحة بالنسبة لأهل الحديث ولأبي حنيفة، ويتكرّر الحدس الرئيسي في كل كتابه: "توسيع نطاق السنة"، و"جعلها مصدرا مستقلا"، "الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي"، "الوسطية" الخ، فتدلّ على أنّها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس في الكتاب فقط بل في كل المؤلفات، فالباحث يكرر نفسه ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، فهو الكاسب، وموضوعه الضحية، والشافعي باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع افتراض سوء النية في كتاباته، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهرا وبطنا، فهو أموي سلطوي قرشي عروبي، مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين، فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ ولماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه، وكأننا لسنا جزءا منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكوّنون فيه، نقييل عثرات العلماء، ونصحح مواقفهم باحترام كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شقّ ضمائرهم أو افتراض سوء النية...⁽¹⁾.

ثم يكشف لنا "حسن حنفي" خلفية مهمة يرتكز عليها الخطاب الحدائثي في تناول التراث الإسلامي، واشتهر بها "نصر حامد"، فيقول: (لم افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في "سقيفة بني ساعدة" لأجل السلطة السياسية، وعلى القرءان بتشبيته، وعلى السنّة بتدوينها، إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف فيه، بالرغم من أنّ التاريخ مسرح الأحداث، فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظّف الأمن العام، أو رجل المخبرات، بل مهمّته إعادة توظيف هذا التراث في قضايا العصر، وهو دور السياسي والمتقف الشعبي وعالم الثورة، والخبير بقوانين التاريخ، حتى ولو كان التراث تم تكوينه بداية إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة، فمهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها وتوظيفها، أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيرا عن مطالب العصر، هناك هجوم شديد على "الشافعي" في كل شيء في الكتاب وتأصيل

1- ينظر: حوار الأجيال، ص 466-467.

لغته، وفي السنة، وفي نفسه حين أسس السنة وحيًا، ثم فصل بينها وبين القرآن في الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهري أو فعلي⁽¹⁾.

ويقول -أيضا-: (بل يوقع المؤلف خصمه "الشافعي" في تناقض إن لم يتناقض مع نفسه بإرادته، يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن، ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس، والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين، الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول، فالمؤلف راح ضحية المواقف الحدية في عصره، وهو موقف سياسي أيديولوجي، وأصبح أسير العقل الأوروبي التجزيئي الذي يردّ الكلّ إلى أجزائه، العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية⁽²⁾).

إنّ هذا النصّ بضمونه وما فيه من تحليل واستبطان يكشف لنا بعض ما يُستهدف من قبل الخطاب الحدائي في تناوله للتراث، ويُبيّن عن مناهج أهله وآليات التناول لديهم، وفحوى القول هنا كما ذكر "العمري" أن "نصر حامد": (يرفض اعتبار السنة وحيًا، ويرى أنّ قدسيته مضافة عليها، وليست ذاتية، وقيم رؤيته على عدّة أمور؛ أهمها: تصوّر السنّة وحي تصوّر اكتسب صفة الحقيقة مع أنّه نتيجة لفكر بشري، كما يعتبر أنّ النصّ النبوي صار يمارس سلطته بفعل جهود الإمام "الشافعي" الذي لم يكن يميز بين الأزلي والتاريخي...⁽³⁾).

ولم يسلم "الشافعي" مرة أخرى من نقد "شحرور"، معتبرا أنّه أخطأ في بنائه مفهومًا للسنة، متّهما إياه بالتزوير في دين الله، لأنه: (أول من رسّخ بالأدلة من التنزيل فكرة أن الوحي وحيان في كتابه "الرسالة"، إذ جعل كل ما صدر عن الرسول ﷺ وحيًا، وقسمه إلى نوعين: وحي يتعبّد به، هو ما حواه المصحف الشريف بدءًا من: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١﴾ [الفاتحة: 1]، في أوّل الفاتحة إلى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ٦﴾ [الناس: 6]، في آخر سورة الناس، ووحي يتّبع ويقنّدى به؛ وهو كل ما

1- ينظر: حوار الأجيال، ص 467 .

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 467.

3- ينظر: إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، ص 66-68.

صدر عنه ﷺ من فعل أو قول أو تقرير، أمر به ونهى عنه، وهذا التزوير من "الشافعي" في الدين الإسلامي ككل؛ حوله فعلا إلى دين محلي، إذ أفرد للحديث النبوي مكانا بين مصادر التشريع يأتي - ترتيبا - بعد كتاب الله تعالى، لكنه - عمليا وتطبيقا - لا يقل عنه منزلة وأهمية⁽¹⁾.

وقد عمد "الشافعي" إلى كل آية أورد فيها الحكمة بعد الكتاب، يفسر "الحكمة"، أنها "سنة" النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: 164]، ولقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة: 2]، ولقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ [البقرة: 231]، ولقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: 113]، وغيرها كثير في القرآن.

وفي تفسيرها يقول "الشافعي": (فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ.. لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منة على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله ﷺ، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله ﷺ.. وكل ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة: دليل على أن الحكمة سنة رسول الله ﷺ)⁽²⁾.

يعبر "شحرور" عن صنيع "الشافعي" في تفسيره "الحكمة" أنها "السنة"، ب "آلية الترادف اللغوي"، (معينا عليه اعتمادها، بين القول والنطق، وبين السنة والحكمة، فالشافعي يزداد خطؤه

1- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ط3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2016م، ص52.

2- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي المكي (204هـ)، الرسالة، تح: خالد السبع العلمي، وآخر، (د، ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص56.

بقوة، ويتكرر لأنه بنى عليها أكثر فقهاء⁽¹⁾. لذا تمني "شحرور" على "الشافعي" أن ما اجتهد في تقنين السنة وأن: (الأجدر به وهو يشرك سنة الرسول ﷺ مع كتاب الله تعالى كأصل من أصول التشريع، أن يعرّف هذه السنة بنحو مانع جامع لا يدخل معه فيها قول صحابي، ولا تابعي، ولا إمام مذهب، ولا تتعارض مع نص تشريعي قطعي في التنزيل الحكيم)⁽²⁾.

الفرع الثاني: مرتكزات الخطاب الحدائي في نفي وحيية السنة:

يستند "الخطاب الحدائي" في تقرير رؤيته بعدم وحيية السنة على مرتكزات عديدة، أهمها: **أولاً: التمسك بدلالة اللفظ اللغوي لـ "السنة":** فالسنة - كما سبق - تعني: جريان الشيء على أصوله، والعادة، والسيرة، والطريقة، وهو ما اكتفى به الخطاب الحدائي دون اعتبار لاصطلاحها شرعاً، لأنه حادث يقُدّس السنة، واعتدّ بالمعنى اللغوي اعتباراً بالسنة العملية، وإلغاء للسنة القولية.

1/ عند "جمال البنا":

يبين "جمال البنا" في مقدمة "تجريد البخاري ومسلم" أنه: (لا يتعرض للسنة، لأنها "الدأب والمنهج والطريقة"، أي: عمل الرسول ﷺ وليس قوله، بل ولا يتعرض لحديثه لو كان هو الذي قاله حقاً، ولكن أنى لنا أن نستبين ذلك وبيننا وبينه ألف عام، وسبقها (150) سنة حافلة بالخلافات والانشقاقات والحروب، كانت الأحاديث تتناقل شفاهاً قبل عصر التدوين، فلو قال أحد إن هذه الأحاديث لا يعتد بها أصلاً لما تعسّف، لأن الله أوجب الكتابة في دين بضعة دراهم مؤجلة بصور مؤكدة ومفصلة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْمُرُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آخِرِهِ﴾ [البقرة: 282]⁽³⁾، مع

1- ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 59.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 67.

3- أشار المتقدمون إلى هذا الأدب، قال "الخطيب البغدادي": (وَقَدْ أَدَّبَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عِبَادَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ فِي الدِّينِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَا تَسْمُرُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آخِرِهِ﴾ ذَلِكَكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلسَّهْدَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: 282]، فَلَمَّا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَىٰ بِكِتَابَةِ الدِّينِ حِفْظًا لَهُ، وَاحْتِيَاظًا عَلَيْهِ، وَإِشْفَاقًا مِنْ دُخُولِ الرَّيْبِ فِيهِ، كَانَ الْعِلْمُ الَّذِي حِفْظُهُ أَصْعَبُ مِنْ حِفْظِ الدِّينِ أُخْرَىٰ أَنْ تُبَاحَ كِتَابَتُهُ؛ خَوْفًا مِنْ دُخُولِ الرَّيْبِ وَالشُّكِّ فِيهِ، بَلْ كِتَابُ الْعِلْمِ فِي هَذَا الزَّمَانِ، مَعَ طَوْلِ الْإِسْنَادِ وَاخْتِلَافِ أَسْبَابِ الرِّوَايَةِ، أَحْبُّ مِنَ الْحِفْظِ...)، تقييد العلم، تح: سعد عبد الغفار علي، تق: محمد بن عمر بن سالم بزمول، ط 1، دار الاستقامة، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م، ص 83.

إثبات شهادة عدلين، فكيف بأحاديث تتناقل شفاهاً متحدثاً عن متحدث طوال (150) عاما بعد قولها الأول المنسوب للرسول ﷺ دون وسيلة إثبات، تباح بها الفروج، وتقطع بها الأعناق؟⁽¹⁾.

يستبعد "البنّا" مصدرها النبوي بأنه: (لا يعقل أن الرسول ﷺ نطق بها، ومعظمها قضايا العهد الذي بعده، أو كانت مخبوءة حتى كشفها المحدثون كما يفعل علماء الآثار..)⁽²⁾. فيشابه بينها وبين كتب الديانات السابقة بأنّ: (ما حدث للإسلام هو ما حدث لليهودية والمسيحية، فما قال المسيح بكل ما في الأنجيل أو أعمال الرسل، وما تحدث موسى بكل ما في التوراة والتلمود والمشنا، فأغلب ما في مراجع كلّ دين هي من إضافات الأكليروس⁽³⁾، أو المؤسسة الدينية)⁽⁴⁾.

2/ عند "محمد شحرور":

يغالى "شحرور" في الاعتداد بالمعنى اللغوي للسنة، مدعياً أنّ اللفظ يؤول إلى (التسنّة)⁽⁵⁾، الذي (هو أهم صفات "السنة" أي التغيير والتبديل والزوال، وأن كل سنة وعادة زائلة، فهي صالحة لزمانها، ومما استدل به قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الأنفال: 38]، وقوله: ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ﴾ [الأحزاب: 38]، وهذه الآيات تنفي صفة الأبدية عن "السنة"⁽⁶⁾.

1- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011هـ، ص13.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص14.

3- هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس النصرانية، ظهر في القرن (3م) متأثراً بالرتب الكهنوتية عند الوثنيين وبالنظم اليهودية مستخدماً نفس الألقاب والأسماء للرتب بلغاتها الأصلية مثل: برسيبتروس أي: شيخ، وأيسموس بمعنى: مشرف، ودياكونوس أي خادم، ثم تطورت الألقاب إلى الأسماء المعروفة مثل: قس، وأسقف، وشماس، وللكهنوت في الكنيسة ثلاث درجات: الأسقف والقس والشماس، ودرجات أخرى، هي: المطران، والخوري، والقمص، والقارئ والراهب. ينظر: الجهني، مانع بن حماد، وآخرون، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص970-971.

4- ينظر: البنّا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص16.

5- ومنه ما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَأَنْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴾ [البقرة: 259]

6- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص93-94. والاسلام والإنسان، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2016م، ص98-100.

لا شك أن اللغة غنيّة بدلالاتها، بل وربّ كلمة اتّحد لفظها، وافترقت معانيها، فتُحدّد بسياق معين، وليس لواحد أيّ مندوحة أن يتخيّر من المعاني ما يلقّق به مراده، إلا بقرائن معلومة، أو ضوابط معينة، هكذا - ودون ضابط - يصنع "شحرور" في تقرير ما يذهب إليه، متخذاً من الثراء اللغوي مرتكزاً، مثل ما فعل بين لفظ "السنة" و"تسنّه" لغة وقرءانا، وكيف ربط بينهما، وإن كان كل منهما يعود إلى أصل واحد، معرضاً عن اصطلاح "السنة" لدى أهل الأصول والحديث.

يخلص "شحرور" إلى أن "السنة الثابتة" نوعان: (أولاً: السنة الرسولية: وهي الرسالة المحمدية المنزلة وحيا على قلبه ﷺ الواردة في أم الكتاب، تشمل منظومة القيم والشعائر، ونظرية الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مجال الأسوة والطاعة والاتباع، وتعبير آخر: السنة الإلهية الأبدية التي لا تتبدل ولا تتغير، وهي الخاتمة وطاعتها لازمة لكل العصور. وثانياً: السنة النبوية: وهي اجتهاداته باعتباره قائداً أعلى، وقاضٍ، وليست وحيا من عند الله، لشدة ارتباطها بالظروف، والبيئة والمجتمع، فهي ظرفية، غير صالحة لكل زمان ومكان، لازمة لمعاصريها، يدخل فيها "القصص المحمدي"، أي: بعض جوانب السيرة، والتي هي خاضعة لمراحل تاريخية⁽¹⁾. وما هذه التفرقة إلا توضيق لجانب الوحيية، واعتبار "السنة" تجربة بشرية إنسانية لها زمانها ومكانها، وظروف إجرائها.

3/ آليات إبطال "السنة القولية" عند "جمال البنا":

لم يكتفِ "البنا" بمعنى "السنة" لغةً؛ بل ذهب إلى إبطال أدلة الأخذ بالسنة القولية وتفنيدها، تعليلاً لأدلة السنة العملية، مدعياً أن: (إطلاق "السنة" إنما يعني العمل والفعل لا القول، وهو فهم الصحابة والخلفاء الراشدين، وهي عمل أهل المدينة كما فهم الإمام مالك ﷺ، والسنة لا تكون سنة؛ إلا إذا كانت عملية وفعلية، وتلك طبيعة ذاتية لا تنفك عن السنة ومعانيها...)⁽²⁾. كما دافع عن اهتموا بمنكري السنة، أتهم: (لا ينكرونها؛ فلا بدّ وأن تكون بحكم تكوينها اللغوي عملية،

1- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 99-102. والاسلام والانسان، ص 101-102.

2- ينظر: البنا، جمال، السنة ودورها في الفقه الجديد، (د، ط)، دار الفكر، القاهرة، (د، ت)، ج 2، ص 10-17.

وإنما ينكرون الأحاديث، أما السنة العملية التي نقلنا عنها أداء الصلاة وإيتاء الزكاة ومناسك الحج، فلا ينكرونها، فالوصف الصحيح لهم "منكرو الحديث"، لا منكرو السنة⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق يضع "جمال البناء"، "اثني عشر" معيارا وضابطا، قيده بكونه (قرءانيا)⁽²⁾، لطرح "السنة القولية"، وأي حديث يخالف معيارا واحدا، فطرحة أولى، وهي كالاتي:

- 1- التوقف أمام أحاديث الغيبات كلها⁽³⁾، والجنة والنار، فهي مما استأثر الله بعلمها.
- 2- التوقف أمام الأحاديث المفسرة لمبهمات القرءان، والتي تتحدث عن نسخ القرءان وأسباب نزوله أو وجود آيات أو سور ليست في المصحف.
- 3- التوقف أمام الأحاديث المخالفة للأصول القرءانية، كأصل (العدل)⁽⁴⁾، وما جاء به القرءان من تحديد المسؤولية الفردية، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164].
- 4- التوقف أمام الأحاديث التي تتحدث عن المرأة بدءا من خلقها من ضلع أعوج؛ حتى حجابها، حتى لا تظهر إلا عينا واحدة.
- 5- استبعاد الأحاديث الدالة على معجزات الرسول ﷺ، كشق الصدر، أو حنين الجذع...، لأنها تخالف قاعدة محورية في الإسلام وهي أن معجزة الاسلام القرءان فقط.
- 6- التوقف أمام الأحاديث التي تكفل ميزة خاصة لأشخاص أو أماكن أو قبائل.
- 7- التوقف أمام الأحاديث التي تخالف القرءان عن حرية الاعتقاد.
- 8- التوقف أمام الأحاديث التي جاءت بما لم يأت به القرءان فيحكم عليها في ضوء القرءان فما لا يخالف القرءان يقبل وما يخالفه يستبعد.

1- ينظر: البناء، جمال، إلهامات قرءانية، (د، ط)، دار الفكر الاسلامي، القاهرة، 2012م، ص7.

2- ينظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص17-16. وينظر: (مع تفصيل لهذه المعايير، والتمثيل لها مع الشرح): البناء، جمال، المصدر السابق، ج2، ص249-260.

3- للتوسع في النظر في العلاقة بين الوحي والعقل والغيب، وأن الوحي أو النقل له دور مهم في تسديد العقل، ينظر: علا، محمد، مقال: نظرية المعرفة والحاجة إلى المنهج التركيبي والتكاملي، مجلة التفاهم الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان مسقط، السنة الخامسة عشر صيف وخريف 2017م/1439هـ، 1438هـ، ع57-58. ص352-353.

4- لا يمكن أن تخالف الأحاديث الأصول أبدا، ولو بدت كذلك، فالآفة والقصور من القارئ والناظر في النص، لا من النص.

9- التوقف أمام الأحاديث التي تنذر بالعقاب على الأخطاء اليسيرة، وتعد بنعيم مقيم لتلاوة أدعية وتسبيحات.

10- التوقف أمام الأحاديث التي تتكلم عن العادات (الأكل والشرب واللباس والزي والركوب)، أي في شؤون الحياة، فليست بملزمة إنما هي أخبار.

11- الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام والصلاة خلف كل بر وفاجر موضوعة.

12- استبعاد حديثين عن الميراث نسخا ما جاء في القرآن. **أُولَهُمَا:** حديث "ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ)⁽¹⁾، **وثانيهما:** الحديث الذي نسخ أحكام القرآن: (اجعلوا الأخوات مع البنات عصبه)⁽²⁾.

أنتج تطبيقها على الصحيحين: (تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تنزم)، آخذا بالسنة العملية دون القولية؛ لحديثه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي)⁽³⁾، و(خذوا عني مناسككم)⁽⁴⁾، فيعبّر عن نتائج كتابه "التجريد" بقوله: (وجدنا ما يزيد على مائة حديث تدخل في تعبير "لا تُلزم"، منها أحاديث تمس ذات الله تعالى، أو تخل بعصمة الرسول، أو تنال من القرآن الكريم... الخ، مما يمثل الاختلاف ما بين نقد يستند إلى معارف العصر الحديث التي لم يكن

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الفرائض، باب ميراث الولد أبيه وأمه، ح(6732)، ج4، ص237، ومسلم في "صحيحه"، كتاب الفرائض، باب: أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، ح(1615)، ص713.

2- بهذا اللفظ أخرجه الدارمي، أبو محمد السمرقندي (255هـ)، سنن الدارمي، تح: حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، 1412هـ/2000م، كتاب الفرائض، باب في ابنة وأخت، ح(2923)، ج4، ص1899. وأخرجه البخاري في "صحيحه" تعليقا بصيغة الجزم، وقال "زيد بن ثابت": «إِذَا تَرَكَ رَجُلٌ أَوْ امْرَأَةٌ بِنْتًا فَلَهَا النَّصْفُ، وَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَلَهُنَّ الثُّلُثَانِ، وَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ ذَكَرٌ بُدِيَ بِمَنْ شَرِكُهُمْ فَيُؤْتَى فَرِيضَتَهُ، فَمَا بَقِيَ فَلِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، ج4، ص237.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة، ح(631)، ج1، ص212.

4- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركبا وبيان قوله لتأخذوا عني مناسككم، ح(1297)، ص558.

للأسلاف حظ فيها وكيف أنها تكشف عما لم يره هؤلاء الأسلاف⁽¹⁾.

لا يصح ما فعله "البناء" من اعتداده بالسنة العملية دون "القولية" لتناقضه، فكل العبادات لا تخلو صورها من جمع الأقوال والأفعال معاً؛ وأولها النية، وكأن "جمال البناء" يفرغ العبادات من محتواها القولي إلى مجرد حركات. ثم إنه قبل هذا وبعده يؤسس لاتجاه غير علمي، ولمدرسة أُطلق على أصحابها: "القرءانيون"، لا يحتكمون إلى السنة القولية مطلقاً، فالقرءان أولاً وأخيراً، وبتعبيره: (فالقرءان هو الأساس الأصيل للإسلام⁽²⁾)، ودور النبي ﷺ مقصور على التبليغ، وإذا كان له حق على الناس فلأن القرءان قد نص عليه وحدده، فالأمر كله إلى القرءان، ومن يلتمس الهداية في غيره يضلّه الله، وأول من يقدر ذلك هو الرسول نفسه ﷺ، فقد قال: "الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه"⁽³⁾، وقال: "لا يأخذن عليّ أحد بشيء فإني لا أحلّل إلا ما أحلّه القرءان ولا أحرم إلا ما حرّم القرءان"⁽⁴⁾، وععتبر أن الخوض في الأحاديث فتنة، والمخرج منها هو: كتاب الله؛ فيه نبأ ما قبلكم؛ وخبر ما بعدكم؛ وحكم ما بينكم؛ هو الفيصل⁽⁵⁾ ليس بالهزل، من

1- ينظر: جناية قبيلة حدثنا، (د، ط)، دار الشروق، (د، ن)، (د، ت)، ص73.

2- قرّر هذا كثير من الحدائين، معتمدين على القرءان ذاته، ب منهج التجزئة والانتقاء، كما يفعل "وضاح صائب" كثيراً، ينظر أبرز كتبه: قتل الإسلام وتقديس الجناة، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011م، ص11-76.

3- قصة الحديث ولفظه، ما ورد عن سلمان قال: سئل رسول الله عن السمّن والجبن والفراء، فقال: "الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكّت عنه فهو ممّا عفا عنه"، أخرجه "الترمذي" في "سننه"، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، ح(1726)، ص457. وعلق عليه بقوله: (وفي الباب عن المغيرة. وهذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه وروى سفيان، وغيره، عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان، عن سلمان قوله وكان الحديث الموقوف أصحّ وسألْتُ البخاري عن هذا الحديث، فقال: ما أراه محفوظاً، روى سفيان، عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان، عن سلمان موقوفاً، قال البخاري: وسيف بن هازون مقارب الحديث، وسيف بن محمد عن عاصم ذاهب الحديث). وأخرجه—أيضاً—"ابن ماجة" في "سننه"، كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، ح(3367)، ج4، ص29.

4- أخرجه "الطبراني" في "المعجم الأوسط" بلفظ: (لا تمسكوا على شيء، فإني لا أحلّل إلا ما أحلّ الله في كتابه، ولا أحرم إلا ما حرّم الله في كتابه)، ح5741، ج6، ص42-43. وعلق عليه بقوله: (لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن سعيد إلا علي بن عاصم، تفرد به الزعفراني).

5- الصحيح هو: "الفصل"، وليس الفيصل.

تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله⁽¹⁾ (2).

يُلاحظ أنّ "البنا"؛ أولاً: استدلاله بالحديث الأول على التمسك بالقرآن، استدلال بالسنة القولية عند التأمل، وثانياً: سكوته عن سبب ورود الحديث المبيّن لسياق المسألة، وفهمها، وثالثاً: استدلاله بغير الصحيح أو بما دونه مخالف لمنهجه العام في الاستدلال بالسنة. ورابعاً: اعتماده المنهج التحزبي في الاستدلال بظاهر الحديث، وقد يضيع الحكم لانفراد الدليل عما يعضده، لذا استشكل بعض العلماء الأخذ بظاهر الحديث، لأن: (الحديث بظاهره يقتضي أن لا يثبت شيء من الحلال والحرام بالسنة، وهو خلاف الواقع، وخلاف ما يعطيه حديث "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"⁽³⁾)، وقد ذم من لم يأخذ بما حرّم في الحديث، ويعتذر بأن ما وجد في القرآن فلا بدّ من صرف الحديث عن ظاهره بأن المراد بما أحله الله في كتابه، وما حرّم أعمّ مما حلّله وحرّمه تفصيلاً وتعييناً في ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59] وأمثاله⁽⁴⁾.

وقد نتج عن هذا كله -عند هؤلاء- أن لا وحي يجب علينا اتباعه غير القرآن.

ثانياً: اعتبار الوحيية القرآنية دون غيرها:

1- أخرجه "الترمذي" مطوّلاً بلفظ: "عَنْ الْحَارِثِ الْأَعْمُرِيِّ، قَالَ: مَرَرْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الْأَحَادِيثِ فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ، فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ خَاضُوا فِي الْأَحَادِيثِ، قَالَ: وَقَدْ فَعَلُوها؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَمَا إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً». فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرُجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ، وَهُوَ الذُّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَرِيحُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِئِهِ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعْتَهُ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن: 2] مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أَجَرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" خُذْهَا إِلَيْكَ يَا أَعْمُرِيُّ، ح(2906)، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل القرآن، ص716-718. وعلق عليه الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ، وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ».

2- البنا، جمال، إلهامات قرآنية، ص7.

3- سبق تحريجه.

4-- ينظر: تعليق "السندي" في حاشيته على "سنن ابن ماجه"، في حديث: (الحلال ما أحل الله في كتابه..). ج4، ص28.

يقصد بـ "اعتبار الوحيية القرآنية"، قصر وصف "الوحي" على القرآن فقط، لا سنته ﷺ قولاً وتقريراً وفعلاً، فما الرسول ﷺ (إلا مبلغ للوحي، مجرد وسيلة لا غاية، فضله من الوحي ومآثره من الرسالة، وعظمته في الجهاد، وقدوته في الأخلاق، كأبي قائد أو زعيم؛ فاختياره للرسالة ليس لشخصه، بل لأنّ الرسالة لا بدّ وأن تبلغ من خلال رسول حوى شروط الأداء والتبليغ، والتركيز على الاختيار والاصطفاء ليس من الوحي في شيء، وهو أقرب إلى الاصطفاء اليهودي، (election) الوحي يرمي إلى ما بعد الاختيار وهو التبليغ وليس اختيار الشخص ذاته، وإلا خلطنا بين الوسيلة والغاية، وكثيراً ما نقف في حياتنا على الأشخاص ونترك أفكارهم، ونتمسك بالأفراد ونترك رسالاتهم لذلك جعلناه ﷺ شفيعاً في اليوم الآخر، وواسطة بين الله والخلق، واقتربنا من المسيحية فيما تقوله في المسيح واعتبرناه قديماً لم يخلق، وأبدى لا يفنى، فشارك في صفات الألوهية في العقائد الشعبية المبنية على حب آل البيت، والخلود لا يكون للأشخاص بل للأعمال والأفكار⁽¹⁾.

يضيف "حسن حنفي" ما يفيد تجريد ﷺ من الوحيية، أن: (كونه ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين؛ لا يعني التركيز على فضائل شخص؛ أو مزايا فردية لأحد بل لأن الوحي اكتمل وتطوّر مع الأنبياء حتى آخرهم، الذي يعني نهاية النبوة)⁽²⁾. كما يرى "شحرور" أنّ ما ورد عنه ﷺ اجتهادات ظرفية، تنظم الفرد والمجتمع، وأخطأ الفقهاء باعتبارها تشريعات، فجمعوا بين الشمولي الإلهي "القرآن"، وبين المرحلي الإنساني "الرسول"، وجعلوا الثاني ناسخاً للأول، والسنة وحياً ثانياً، كفعل الشافعي، فالشمولي الإلهي هو الجهة الوحيدة صاحبة الحق في الأمر والنهي، والتحليل والتحريم)⁽³⁾.

فالمشكلة عند "جمال البنّا" في الأحاديث القدسية: (أنها تروى عن الله تعالى، ومن ثم فيجب أن لا يتطرق إليها ما تطرق إلى الحديث من عدم قطع الثبوت، وما جاء عن الله تعالى بطريق

1- ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج1، المقدمات النظرية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1988م، ص15.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص17.

3- ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص86-87.

قطعي هو القرآن، لذا جاء تحفظنا عليها، خاصة وأن بعضها جاء أشبه بأحاديث القصاص⁽¹⁾.

يستند الخطاب الحداثي في قصر الوحيية على القرآن دون الحديث النبوي والقدسي، إلى التفرقة بين هذه الثلاثة، مستفيدين من تأصيل المتقدمين، وحجة التفرقة بين المتقدمين - لا لرفع الوحيية في غير القرآن-، إنما لبيان حدودها فيها⁽²⁾، وكما ذكر "عبد الله دراز" أن: (ما ذكره العلماء من تعريف "القرآن" بالأجناس والفصول، كما تعرف الحقائق الكلية؛ وإنما أرادوا به تقريب معناه؛ وتمييزه عن بعض ما عداه؛ مما قد يشاركه في الاسم ولو توهماً؛ ذلك أن سائر كتب الله تعالى والأحاديث القدسية، وبعض الأحاديث النبوية تشارك القرآن في كونها وحياً إلهياً، فربما ظن ظاناً أنها تشاركه في اسم القرآن أيضاً⁽³⁾). فهذا المراد، لا ما توهّمه الخطاب الحداثي لنفي الوحيية، وإذا كان الخطاب الحداثي أول ما يستشكل "القرآن"، فاستشكال وحيّة السنّة بعدها أولى.

وقد كان اعتبار "الوحيية" معياراً مهماً لبيان ما يفارق به القرآن الحديث النبويّ بأقسامه؛ وأهمّ هذه الفروق من هذه الجهة تحديداً⁽⁴⁾:

1/ القرآن كلامٌ الله أَوْحَى به إلى نبيّه ﷺ بلفظه ومعناه المعجزين، متحدّياً به البشر إلى يوم القيامة، أما الحديث القدسي فمعناه من الله، ولفظه من عند نبيّه ﷺ على الصحيح، فهو وحي بالمعنى دون اللفظ، ولم يقع به التحدي والإعجاز.

2/ القرآن لا يُنسَبُ إلا إلى الله، فيقال: قال الله تعالى، بينما الحديث القدسي يُرَوَى مضافاً إلى الله، وينسب إليه نسبة إنشاء فيقال: قال الله تعالى، أو: يقول الله تعالى، وقد يُرَوَى مضافاً إلى الرسول ﷺ وينسب إليه نسبة إخبار لأنه ﷺ هو المخبرُ به عن الله، فيقال: قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه عزّ وجل. ومعنى أوضح؛ أنّ الحديث النبوي على قسمين: أحدها: "توقيفي"، تلقاه النبي ﷺ وحياً من الله فبينه للناس، وثانيهما: توقيفي"، ما اجتهد فيه الرسول ﷺ أو استنبطه

1- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 200.

2- ينظر: خلف، عبد الجواد، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، (د، ط)، دار البيان، القاهرة، 2003م، ص 43-44.

3- النبأ العظيم، ط 1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2013م، ص 14.

4- ينظر: دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص 14-15. والرومي، فهد، دراسات في علوم القرآن، ص 23-24.

أو فَهَمَهُ، وهذا يقرّه الوحي إذا كان صواباً، ويصوّبه إذا خالف الأولى⁽¹⁾، فينزل الوحي بتصويبه وتوجيهه، وهذا قطعاً وحي من الله، فالحديث بجملته ومراتبه تشمله "الوحيية"، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ ﴾ [النجم: 3-4]. ولو كان الحديث القدسي، معناه ولفظه من عند الله، لما فارق القرآن، ولا شتبهها معاً، ولوقع التحدي بأسلوبه والتعبد بتلاوته.

والخلاصة؛ أن: (القرآن والحديث يتحدان في كونهما وحياً منزلاً من عند الله لقوله: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ ﴾ [النجم: 4]، إلا أنّهما يتفارقان من حيث إن القرآن هو المنزل للإعجاز والتحدي به بخلاف الحديث، وإن ألفاظ القرآن مكتوبة في اللوح المحفوظ، وليس لجبريل ولا للرسول ﷺ أن يتصرفا فيها أصلاً، ثم أنزل جملة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وأمر السفرة الكرام بانتساخه، ثم نزل إلى الأرض نجومًا في ثلاث وعشرين سنة، وأما الأحاديث فيحتمل أن يكون النازل على جبريل معنى صرفاً فكساه حلة العبارة، وبين الرسول ﷺ بتلك العبارة أو ألهمه كما تلقفه فأعرب الرسول ﷺ بعبارة تفصح عنه⁽²⁾.

الفرع الثالث: إثبات وحيية السنة:

إذا كان الخطاب الحدائثي يقصر "الوحيية" على القرءان دون السنة، فإن القرءان نفسه يفرض وحييتها، والسنة تثبت حجيتها بذاتها، دون دليل خارج عنهما، فمن أدلة القرءان: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۗ ﴾ [النساء: 59]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۗ ﴾ [النساء: 115]. وقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۗ ﴾ [النساء: 65]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ۗ ﴾ [الأحزاب: 36]. وقوله تعالى:

1- بعضهم يورد -هنا- عبارة: (ويصوبه إذا كان خطأ)، وهذا لا يعقل... فقلت بدلها -أدبا وتحديداً-: (إذا خالف الأولى)، لعدم تصوّر جواز الخطأ منه.

2- الكفوي، الكليات، ص722.

﴿ مَا صَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: 2-4].

إن الآية الأخيرة بمفردها تحصل الكفاية في إثبات وحية السنة لقوة وجه الدلالة فيها على الوحية، ذكر "الرازي" أن معنى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: 2] أي: (بِكَلِمَةِ الْبَيَانِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا قَالَ: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [النجم: 3]، كَأَنَّ قَائِلًا قَالَ: فِيمَاذَا يَنْطِقُ أَعَنِ الدَّلِيلِ أَوْ الإِجْتِهَادِ؟ فَقَالَ لَا، وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنِ اللَّهِ بِالْوَحْيِ) ⁽¹⁾، أما "القرطبي" فأشار إلى أن معنى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [النجم: 3]: (أَيُّ مَا يَخْرُجُ نُطْقُهُ عَنِ رَأْيِهِ، إِنَّمَا هُوَ بِوَحْيٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لِأَنَّ بَعْدَهُ: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: 2]، كما أن الآية قد يَحْتَجُّ بِهَا مَنْ لَا يُجَوِّزُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ الإِجْتِهَادَ فِي الحَوَادِثِ. وَفِيهَا أَيْضًا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ السُّنَّةَ كَالْوَحْيِ الْمُنزَّلِ فِي العَمَلِ) ⁽²⁾.

ومن دلائل السنة: أولاً: حديث "موسى بن طلحة"، عن أبيه، قال: (مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِقَوْمٍ عَلَى رُؤُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: "مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟" فَقَالُوا: يُلْفَحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذُّكْرَ فِي الأُنْثَى فَيُلْفَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا أَظُنُّ يُعْنِي ذَلِكَ شَيْئًا" قَالَ فَأَخْبَرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ) ⁽³⁾، فقولهُ: (وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ): دليل على وحية قوله ﷺ، وإن لم يكن كذلك فالوحي يصبّ ما كان من بشرته ﷺ وفعله.

ثانياً: حديث "عبد الله بن الزبير": (أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فِي شِرَاحِ الحُرَّةِ الَّتِي يَسْتَفُونَ بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: سَرَّحَ المَاءَ يَمُرُّ، فَأَبَى عَلَيْهِ، فَاخْتَصَمَا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ أَرْسِلِ المَاءَ إِلَى جَارِكَ» فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ

1- مفاتيح الغيب، مج 10، ص 6257.

2- الجامع لأحكام القرآن، ج 20، ص 10.

3- أخرجه "مسلم"، في "صحيحه"، كتاب الفضائل، باب وُجُوبِ امْتِنَالِ مَا قَالَهُ شَرَعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ ﷺ مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ، ح (2361)، ص 1024.

فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ؟ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: «يَا زُبَيْرُ، اسْقِ، ثُمَّ احْبِسِ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ» قَالَ: فَقَالَ الزُّبَيْرُ: وَاللَّهِ، إِنِّي لَأَحْسِبُ هَذِهِ الْآيَةَ، نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] (1). ووجه الاستدلال هنا (التسليم) لأمر النبي ﷺ وقد نزل وعرضه الوحي نفسه، وهو القرءان.

ثالثاً: حديث "المقدام بن معد يكرب الكندي"، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْشِي شَبَعَانًا عَلَى أُرْيَكْتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، أَلَا وَلَا لُقْطَةً مِنْ مَالٍ مُعَاهَدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ، فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُمْ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُمْ، فَلَهُمْ أَنْ يُعَقِّبُوهُمْ بِمِثْلِ قَرَاهِمٍ) (2)، فأشار حديثه ﷺ إلى وحيية السنة، من حيث كونها أشبهت القرءان مصدراً، وحكماً، أي وجوب العمل بها، وتضمن النهي عن الأخذ بالقرءان أو بظواهره دون السنة (3).

يرى "شحرور" أن القول بوجوب طاعة الرسول ﷺ في كل ما صدر عنه إجمالاً من القرءان وغيره، في حياته وبعد مماته من دون استثناء، جاء نتيجة الخلط بين النبوة والرّسالة، بناء على مبدأ العصمة التكوينية للأنبياء، والمستند فيها - كما فعل الشافعي - إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (4) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿﴾ [النجم: 3-4]، وإلى جملة من الأحاديث في مقدمتها ما نُسب إليه ﷺ (4) أنه قال: (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ - وفي رواية الكتاب - ومثله معه)، وفي سياق نقضه للشافعي يعلق

- 1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشرب والمساقاة، باب سكر الأنهار، ح(2359) و(2360)، ج2، ص164. ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه، ح(2357)، ص1022.
- 2- أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(17174)، ج28، ص410-411.
- 3- ينظر: المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط3، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، 1404هـ/1984م، ج1، ص259.
- 4- هذا التعبير منه بالبناء للمجهول مشعر بعدم اعتداده بهذا الحديث.

على هامش كلامه، بأن في الحديث "خدعة الترادف" أي: بين "أوتيت القرآن" و"أوتيت الكتاب"، فبالنسبة إلى "أوتيت القرآن ومثله معه"، يرى انطباقه تماما مع قوله تعالى: ﴿لَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]، وأنّ "مثله" -هنا- هي "السبع المثاني"، وأن "القرآن" هو الجزء الأكبر من الكتاب، والذي يحوي الغيبيات، بينما الحديث الثاني: (أوتيت الكتاب ومثله معه)، لا صدقية له في التنزيل الحكيم⁽¹⁾.

ولا يخفى علينا رأي "شحرور" في استقصائه لدلالة "الكتاب" وأثرها في النص القرآني، كما قدم لذلك في (الكتاب والقرآن)، وأنّ لفظ "ومثله معه" يعني به: (شيئا آخر متجانسا مع القرآن، أي مثله، وهو مجموعة من الحقائق العلمية تساوي القرآن في قيمتها العلمية، لذا جاء القرآن معطوفا عليها، وهي: "سبع من المثاني"، حيث عطف القرآن العظيم عليها في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]⁽²⁾.

لقد خفي عن "شحرور" رواية تجمع بين الجملتين: "أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ"⁽³⁾، وما ذهب إليه تَجَنُّ فِضِيْع، دون تكلف أدنى نظر لفهوم السلف، وإن كان يعتبرها غير ملزمة، فـ "ابن حبان" أخرج الحديث في تحت ترجمة "ذِكْرُ الْخَبْرِ الْمُصَرِّحِ بِأَنَّ سُنْنَ الْمُصْطَفَى ﷺ كُلَّهَا عَنِ اللَّهِ لَا مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ"⁽⁴⁾، و"الخطيب" في "الكفاية"، ضمن باب ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وحكم سنة رسول الله ﷺ، في وجوب العمل ولزوم التكليف⁽⁵⁾، ففهموا أنه: (لا حاجة بالحديث إلى أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه، لقوله ﷺ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»⁽⁶⁾).

ومما يذيل به هنا أنّ "الخطابي" ذكر أن "ومثله معه": (يحتمل وجهين من التأويل: أحدهما:

1- ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص55.

2- ينظر: الكتاب والقرآن، ص64.

3- سبق تخرجه.

4- الكفاية في علم الرواية، ج1، ص189.

5- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص59.

6- ينظر: البغوي، شرح السنة، ج1، ص201-202.

أن يكون معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو؛ مثل ما أعطي من الظاهر المتلو، ويحتمل أن يكون معناه أنه أوتي الكتاب وحياً يتلى، وأوتي من البيان؛ أي: أذن له أن يبين ما في الكتاب، ويعم ويخص، وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس له في الكتاب ذكر؛ فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المتلو من القرآن⁽¹⁾.

ولا يخفى ما للسنة - كوشي - في بيان النص الأول (القرءان)، قال "مرزوق العمري": (ونتيجة كونها وحياً كانت النص الأول المبين للنص القرءاني، مستشهداً بما قاله الإمام "ابن كثير": (فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فُسرَّ في موضع آخر، وما اختُصر من مكان فقد بُسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له)⁽²⁾،⁽³⁾.

فاستبعاد "السنة" يؤدي بنا إلى عدم الفهم الصحيح للقرءان، كما أن قصر "الوحيية" على القرءان دون السنة في الدراسات الحداثية أدى إلى⁽⁴⁾: أولاً: إنكار وحيية السنة كلية تارة، وجزئياً تارة أخرى، وبالتالي لا حجية إلا للقرءان، ونتج عن هذا الطرح اعتبار السنة أقوالاً عادية من الرسول ﷺ غير ملزمة، وبعضهم لا سنة إلا العملية، وثانياً: السنة متعلقة بأمور الدنيا لا بالتشريع، أي (لا صلة لها بالوحي)، وهذه رؤية علمانية سابقة. وثالثاً: لئن شكلت السنة بمعناها الأصولية مرجعية عمل، ففي الفكر الحداثي ليست كذلك بل يجب قراءتها والسيرة النبوية بمنهج آخر يزيح عائق الوحيية، فالخطاب الحداثي (يلغي صلة السنة بالوحي ويعتبرها نصاً يعبر عن الخبرة والتجربة، ودليلهم حديثه (أنتم أعلم بأمور دنياكم)⁽⁵⁾)⁽⁶⁾.

- 1- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (388هـ)، معالم السنن، (شرح سنن أبي داود)، ط1، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، 1351هـ/1932م، ج4، ص298.
- 2- تفسير القرآن العظيم، ج1، ص7.
- 3- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص65.
- 4- ينظر: مرزوق العمري، المصدر نفسه، ص52 و56-57.
- 5- سبق تخريجه.
- 6- ينظر: مرزوق العمري، المصدر السابق، ص57 و124.

هكذا لم تقتصر الدراسات الحدائرية في معارضاته للسنة على مستوى إثبات "الوحيية" ونفيها، بل تعداه إلى صعيد "التدوين" و"علوم الحديث" كذلك، وهذا ما سيتم الكشف عنه فيما يلي من البحث.

المبحث الثاني: تدوين السنة وعلوم الحديث في الدراسات الحدائرية المعاصرة:

المطلب الأول: تدوين السنة وإشكالاته:

يهيمن هنا الإشارة إلى تظافر النصوص في حكاية واقع التدوين وحيثياته⁽¹⁾، وأنها تمكّنا من تصوّره، مع التنبية أنّها في حكايتها لواقع التدوين على اتجاهين: أحدهما: المنع والكرهية، وثانيهما: الجواز والإباحة. والأولى أسبق على الثانية، وكان من إنصاف علماء الخطاب السلفي ودقة تحريرهم وأمانتهم العلمية، تقريرهم لوجه هذا الخلاف، ف "الدّارمي" في "سننه"، ترجم للحالة الأولى بـ: "باب من لم ير كتابة الحديث"، ثم أرففه بـ: "باب من رخص في كتابة العلم"، للحالة الثانية، وكذا "ابن عبد البر" في "جامع بيان العلم وفضله"، قد ترجم ببابين، الأول: "باب ذكر كراهية كتابة العلم وتخليده في الصّحف"، والثاني: "باب ذكر الرخصة في كتاب العلم"، وغير هذين العَلَمين مضارعةً في هذه الصناعة كُثُر، كما يفيد الترتيب أنّ المنع كان أسبق من الجواز والإباحة.

ومن أشهر أحاديث المنع ما جاء عن "أبي سعيد الخدري" رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحّهُ، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ - قال "همام": أحسبه قال - متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)⁽²⁾.

ومن أشهر أحاديث الجواز حديث "أبي هريرة" رضي الله عنه، قال: لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وآله مكة؛ قام في الناس؛ فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (إن الله حبس عن مكة الفيل، وسلط عليها رسوله صلى الله عليه وآله والمؤمنين، فإنها لا تحل لأحد كان قبلي، وإنها أحلت لي ساعة من نهار، وإنها لا تحل لأحد

1-أعرضت عنها لكثرتها وخشية طول البحث، ولجلالها في البحوث التي تناولت مسألة تدوين الحديث والسنة.
2-أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الزهد والرقائق، باب الثبوت في الحديث، وحكم كتابة العلم، ح(3004)، ص1251.

بعدي، فلا ينفر صيدها، ولا يختلى شوكتها، ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد، ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يفدى وإما أن يقيد، فقال "العباس": إلا الإذخر، فإننا نجعله لقبورنا وبيوتنا، فقال رسول الله ﷺ: «إلا الإذخر»، فقام "أبو شاه" - رجل من أهل اليمن - فقال: اكتبوا لي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «اكتبوا لأبي شاه»، قلت للأوزاعي: ما قوله اكتبوا لي يا رسول الله؟ قال: هذه الخطبة التي سمعها من رسول الله ﷺ⁽¹⁾.

فأحاديث البابين - وإن أبدت تعارضا أو تناقضا موهما-، فقد جمع العلماء بينها؛ دفعا لهذه العلة الواردة، ومحاولة لتأويلها، فقد أجاب "ابن قتيبة"، بمعنيين؛ (أحدهما: أن يكون من منسوخ السنة بالسنة، كأنه نهي في أول الأمر عن أن يكتب قوله، ثم رأى بعد -لما علم أنّ السنن تكثر وتفوت الحفظ- أن تكتب وتقيد. والمعنى الآخر: أن يكون خصّ بهذا "عبد الله بن عمرو"، لأنه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسريانية والعربية، وكان غيره من الصحابة أميين، لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان، وإذا كتب لم يتقن، ولم يصب التهجي. فلما خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نهاهم، ولما أمن على "عبد الله بن عمرو" ذلك، أذن له⁽²⁾.

وحاول الجمع بينها -أيضا- "ابن حجر"، بأن: (أنّ النهي خاص بوقت نزول القرآن، خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك، أو أنّ النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد، والإذن في تفريقهما، أو النهي متقدم والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس، وهو أقربها مع أنه لا ينافيها، وقيل: النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والإذن لمن أمن منه ذلك، ومنهم من أعلّ حديث "أبي سعيد"، وقال الصواب وقفه على "أبي سعيد"؛ قاله "البخاري" وغيره، قال العلماء: كره جماعة من الصحابة والتابعين كتابة الحديث، واستحبوا أن

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة؟، ح(2434)، ج2، ص186، ومسلم في "صحيحه"، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلالها وشجرها ولقطنها إلا لمنشد على الدوام، ح(1355)، ص582.
2- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (276هـ)، تأويل مختلف الحديث، ط2، المكتب الاسلامي، مؤسسة الإشراف، (د، ن)، 1419هـ/1999م، ص412.

يؤخذ عنهم حفظاً كما أخذوا حفظاً، لكن لما قصرت الهمم وخشي الأئمة ضياع العلم دونوه، وأول من دون الحديث "بن شهاب الزهري" على رأس المائة بأمر "عمر بن عبد العزيز" رضي الله عنه، ثم كثر التدوين، ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير..⁽¹⁾.

نشير إلى أن هذا الاختلاف وقع في الصدر الأول، قال "ابن الصلاح": (اختلف الصدر الأول رضي الله عنه في كتابة الحديث، فمنهم من كره كتابة الحديث والعلم، وأمروا بحفظه، ومنهم من أجاز ذلك. وذكر أن: "عمر، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبا موسى، وأبا سعيد الخدري" رضي الله عنهم في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين. كرهوا ذلك لحديث "أبي سعيد الخدري" رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحاه"، كما ذكر أن ممن أباح الكتابة، أو فعلها "علي، وابنه الحسن، وأنس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، في جمع آخرين من الصحابة، والتابعين" رضي الله عنهم أجمعين، لحديث "أبي شاه اليماني" في التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكتب له شيئاً سمعه من خطبته، ثم علل أن إذنه صلى الله عليه وسلم في الكتابة عنه كان لمن خشى عليه النسيان، ونهى عن الكتابة عنه كان لمن وثق بحفظه، مخافة الاتكال على الكتاب، أو نهي عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن العظيم، وأذن في كتابته حين أمن من ذلك)⁽²⁾.

رغم كل هذا، إلا أن الدراسات الحدائرية تستشكل واقع تدوين السنة، ضمن عناوين تؤول إلى عدم اعتبار السنة جميعها، فالحدائيون (يحاولون من خلالها التشكيك في صحة التدوين، دون الأخذ باعتبار ضوابط علماء القراء وأهل الحديث، وأنهم لم يكونوا يهتمون احتمال النسيان، وله اشتراط التواتر، ولم يهتموا باختلاف النسخ بل اعتمدها، بل لم يهتموا أسماء الحفظة والكتبة، وبالتالي فعملية التدوين من الناحية التاريخية ضبطت بما لا يدع مجالاً للشك والاضطراب...)⁽³⁾.

ومن أهم ما رصدته الدراسات الحدائرية للتشكيك في صحة التدوين: انتشار آليات الوضع

والدسّ، والتناقل الشفاهي، وبناء المدونات الحديثية الرسمية.

1- ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترق: محمد فؤاد عبد الباقي، إخ وتص: محب الدين الخطيب، تع: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (د، ط)، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج 1، ص 208.

2- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (643 هـ)، مقدمة ابن الصلاح، (علوم الحديث)، عنا وتغ: اسماعيل زمران، (ط 1)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م، ص 107 وما بعدها.

3- ينظر: العمري، مرزوق، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائري المعاصر، ص 130-132.

الفرع الأول: اعتماد آليات الوضع والدرس: وهما أعلى متمسك لطرح السنة، وعدم التسليم بوحيتها، فتضع هذه الدراسات أحاديث منع كتابة الحديث وتدوينه وتناقله شفاهاً مع إقلال الرواية، مقدمة تنطلق منها، وكل ما فيه الإباحة معترض عليه، فـ "جمال البناء" بعد إيراد أحاديث المنع والإباحة، (أجاب عن أكثرها، كحديث: "اكتبوا لأبي شاه" احتمال كونه مخصوصاً به)⁽¹⁾.

وبعد سرده للأحاديث يؤكد: (أن النهي عن الكتابة والأمر بالإقلال من الرواية، كان هو المبدأ المقرر، وإذا توصل المحدثون إلى مئات الآلاف من الأحاديث، فالتفسير أنها موضوعة؛ بسبب مقتضيات الدولة الإمبراطورية الإسلامية، وما تطلبت من قوانين لا بد لها من (شرعية)، وما تضمنته الدولة من ملل ونحل؛ ذو توجهات وانحرافات بما في ذلك عداوة الإسلام والرغبة في الكيد له)⁽²⁾.

ويرى آخرون أن (تدخل الأتباع ساهم في تشويه الأصل، واختفاء النص الإلهي خلف السيرة النبوية، وهو ما أراد النبي ﷺ أن يجنبه رسالته، ولكن وفق في الشكل فقد حسر في المضمون، وعلى امتداد قرن التزم المسلمون بالنهي ومنع كتابة الحديث إلى درجة التحريم الرسمي، مكتفين بتدوين النص الإلهي، وإن لم يتوقف الرواة الكاذبون عن قولها شفاهاً، إلى زمن الخليفة "عمر بن عبد العزيز"، فخالقوا أمره ﷺ، فدونوا متخذين من كثرة الأحاديث المكذوبة وانتشارها مبرراً، ومن ثم تسابق المغرضون في نسبتها إليه ﷺ، ناسخين أحاديث المنع للتدوين، مشجعين عليه..⁽³⁾ وعليه فلا يمكننا تفسير: (كثرة الأحاديث ورواياتها بالآلاف والمئات لدى الأئمة إلا برده إلى عوامل الدس والوضع، والذي كان بدوافع وأسباب سياسية، وفقهية؛ وترغيبية، كذكر فضائل السور..⁽⁴⁾).

لقد تسبب الوضع في تحريف مسارات الدين وقواعده، والقضاء على روحه، وعلى أكثر

1- ينظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 33-34، والسنة ودورها في الفقه الجديد، ج 2، ص 198-199.

2- ينظر: البناء، جمال، المصدر نفسه، ص 43-44.

3- ينظر: وضاح، صائب، قتل الإسلام وتقديس الجنّة، ص 178.

4- ينظر: البناء، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 44-46، والأعظمي، محمد مصطفى، مقال: (المستشرق شاخت والسنة النبوية)، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج 1، ص 81-84.

حقائقه العلمية، كما ساهم في (وضع مئات الأحاديث عن العذاب، وعن الموت حتى القذف في الجحيم، ومئات الأحاديث عن الغيب تمثل قطع من الخرافة جعلت عقلية المسلمين عقلية غبية نقلية...)، هكذا استنتج "جمال البنا" الغاية من الوضع⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تفشي آليات التناقل الشفاهي:

وقد كانت عاملاً مهمّاً في انتشار الموضوع والدّسّ به، فالسنة (لم تدون رسمياً إلا متأخرة، وخضعت من ثمّ لآليات التناقل الشفاهي، مما قرّبها إلى مجال النصوص التفسيرية، وقد رويت بالمعنى لا بلفظه ﷺ، وإذا كانت الأحاديث ذاتها، كما نطق بها ﷺ بلغته وألفاظه نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنة؛ فإن الأحاديث التي بيننا في حقيقتها تفسير للتفسير، فإذا أضفنا الأسباب ما يؤدي إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع، واختلاف المحدثين في المعايير التي يصححون بها الأحاديث، أدركنا تعقّد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي..⁽²⁾.

فلم يكن مستغرباً تسوية الخطاب الحدائثي بين الواقع الغربي (النص المسيحي)، والنص النبوي، (السنة) وظروف تدوينهما لاعتبار أنّ (ما حدث للحضارة الأوروبية المسيحية حدث أيضاً للحضارة العربية الإسلامية، فتمكن الدّس الذي لن تجدي معه علوم الجرح والتعديل، وعلوم الرجال وسواها التي غفلت عن المتن، وانشغلت بالسند علماً بنهيه ﷺ عن كتابة الأحاديث لأنها مدخل الدّسّ خلافاً للقرآن المعصوم والممتنع عن الدّس⁽³⁾)، فهذه المقارنة بين النصين، والواقعين، والمخاطبين، ومصدرية كل منهما، لا يصح التسليم بها ابتداءً، لفساد الأدلة على قيامها، ولتباعدهما زمنياً طويلاً، وللمفارقات بين النصين أساساً.

الفرع الثالث: بناء المدوّنات الحديثية الرسمية.

- 1- للتوسع في الوضع وكيف اتخذته الدراسات الحدائثية طريقاً إلى ما تهدف إليه، ينظر: جناية قبيلة حدثنا، ص 61-70،
- 2- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 126-127.
- 3- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 187-188.

المراد هنا إعادة تشكيل وبناء كتب الحديث وفقا لمنظومة ما (سياسية، فقهية)، خلال عصر التدوين أو بعده، كالصحيح والجوامع والمسانيد، التي حظيت بقبول رسمي كبير، اعتمد عليه في تأسيس كثير من الفقه والآراء والمذاهب، الأمر الذي اتهم الخطاب الحديثي المحدثين بإنجازه، ووضعه، خصوصا "الصحيحين"، فيرى "حاج حمد" أنّ هناك: (شكاً كبيراً في كون الدس طال "الصحيح"، وامتد لأصول المخطوطات المكتوبة عن الأئمة الأربعة، علما أنها تنتقل من يد إلى يد، ومن بلد إلى بلد، فهناك أكثر من مخطوطة دسّ عليها، ونسبت إلى علماء من السلف الصالح، أما القرءان فهو معصوم إلهيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وهو المرجع المطلق القاطع الذي أمرنا رسول الله ﷺ بالالتزام به والاستغناء به حتى عن كتابة أحاديثه، فهي عن كتابتها وكذا نهى الراشدون من خلفائه؛ لأنه يعلم ما لا يعلمون من دسّ أخبار بني إسرائيل على الإسلام كما دسّوا على النصرانية)⁽¹⁾.

تؤكد بعض الدراسات الحديثة أنّ "البخاري" يتحمّل جنايته ومن تبعه، على النبي ﷺ، والإسلام كدين، وعلى الفقه كأحكام عملية، معتبرة: (عملهم في الصحيح إساءة كبيرة إلى الدين، لا يختلف عن التحريف الذي مارسه اليهود والنصارى على كتبهم، دون نسياننا تدوينهم لأحاديث كاذبة تشكك في القرءان من حيث سقوط آيات منه، واختزال سور فيه، وتثبيت لأحاديث الإسرائيلية فيه مشاركين في جريمة تشويه الإسلام)⁽²⁾، كما ترى: (أن اعتماد موثوقية كتب الحديث بالمطلق، واعتبارها أساسا للشرع، تحريف صريح للقرءان، فلما لم يتمكن أحد من تحريف نصوصه، تم اللجوء إلى تشويه أحكامه بما ينسب إلى النبي ﷺ، وهذه جريمة ما بعدها جريمة...)⁽³⁾.

نخلص بالقول أنّ الخطاب الحديثي المعاصر، يحاول أولاً: التشكيك المفضي إلى إنكار السنة جملة أو تفصيلا، ما دام أنّ الشكّ قد تسرّب إلى التدوين، فهذا يحملنا على تركها أو أغلبها، يقول

1- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 197.

2- ينظر: وضاح، صائب، قتل الإسلام وتقديس الجناة، ص 182.

3- وضاح، صائب، المصدر نفسه، ص 183 وما بعدها.

"حسني يوسف الأطير": (إننا قد ننكر بعض الأحاديث الواردة في كتب السنة، لكن هذا لا يرجع بالضرورة إلى إنكار للسنة جملة وتفصيلا، وإنما لأن هذه الكتب قد تخللتها أحاديث كثيرة غير صحيحة ومدسوسات ليست من جوهر الدين ولا أصول العقيدة، وتستلزم الحاجة تنقية السنة من هذه الشوائب، وتنحية العناصر الدخيلة للإبقاء على تعاليم نبي الإسلام نقية صحيحة منزهة عن أسباب النقد والظعن...) (1)، وثانيا: إبطال علوم الحديث والسنة، وإلغاء قواعدها، بطريق غير مباشر من جهة أخرى فرغم وضوح أغراض نهيهِ ﷺ عن كتابة الحديث، إلا أن هناك من (الحداثيين من يعتبرها مخالفة لأمر النبي ﷺ مستندين إلى نهيهِ عن التدوين...) (2)، فلما كان الأمر كذلك وجب إسقاط الحديث، وبالتالي إسقاط تشريعه، والعودة إلى القرآن وحده... (3).

لقد ابتدع "حاج حمد" منهج: (الاسترجاع النقدي القرآني)، أي (حاکميّة القرآن على السنّة)، كإحدى ضرورات العقل المعاصر لفهمها، معتبرا أنه: (أهم مدخل لنا لإعادة فهم السنّة النبوية الصحيحة وفهم الموروث الديني، وخصائص ديننا الناسخ بعالمية الخطاب وحاکمية الكتاب البشري، وشرعة التخفيف والرحمة لما قبله من شرائع، ويبقى بعد ذلك توضيح (المرجعية) التي نستند إليها في إعادة التقييم، والتي تكمن في استخدام الأدوات المنهجية العلمية المعاصرة التي تقوم على التحليل والتفكيك والحفر المعرفي ثم إعادة التركيب) (4)، إنه منهج - لو تأملنا - يكتفي بالقرآن وي طرح السنّة تدريجيا، وقد ساق أحدهم يمدح "حاج حمد"، أن المشكلة: (غياب منهجية معرفية قرآنية تكون حلا لهذه الأزمنة، تعين على تجاوز واستيعاب "مشكلات عصر التدوين"، المحيطة بالنص القرآني، والمؤثرة عليه، وبالنص النبوي ليسلب عن القرآن صفة الإطلاق، تحت مسميات عدة كالنسخ مثلا، فتحاول الهيمنة عليه وهو صاحب الهيمنة...) (5).

1- الشفاعة وأصول الوثنية العربية، ط1، مكتبة النافذة، القاهرة، 2006م، ص12، و19-20.

2- ينظر: هامش: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص173.

3- ينظر: حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص515-516.

4- ينظر: الأزمنة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص197-198.

5- ينظر: المصدر نفسه، ص16.

واعتبر "حسن حنفي" أن: (إعطاء الأولوية للقرءان على الحديث، مزايده على القرءان، لا لشيء يتعلّق بهما، إلا لاعتبار أن القرءان نفسه يمكن نقده ووضعه في سياقه التاريخي تدويننا وكتابة وتفسيرنا، فلا يستعصى على التقد شيء، وكلاهما نص ديني، كما أشار إلى أن هذا الشعار "العودة إلى القرءان دون الحديث"، سلاح ذو حدين؛ يرفعه التقليديون والتجديديون على حد سواء..⁽¹⁾).

إنّ كل ما ادّعاه الخطاب الحداثي المعاصر حول تدوين السنة من المعارضات المؤدية إلى التشكيك في صحة التدوين مردود، لأنّ (عوامل التدوين روعيت من طرف العلماء ذوي الاختصاص، غير مهملين لكل ما يحتمل من النسيان، أو الضياع، أو التبديل، أو التحريف، وغيرها من عوامل ضياع العلم...)⁽²⁾.

الفرع الرابع: طبقة الصحابة وعدالتهم في الدّراسات الحداثية المعاصرة

لا يمكن -بجمل أبدأ- تصوّر واقع تدوين السنة النبوية بمعزل عن الصحابة رضي الله عنهم، ولئن أعطي الصحابة رضي الله عنهم حظوة وقدسوية لا نظير لها في الخطاب السلفي، فإنّ هذا ما حاول الخطاب الحداثي مراجعته من جديد، إدراكا منه لأهمية هذا الجيل الفدّ، وأنّ أيّ مساس بالوسيلة تحديث للغاية.

إن كان لا يمكن تصوّر واقع تدوين السنة دون الصحابة رضي الله عنهم، فإنه لا يمكن من باب الأولى اعتقاد بلوغ دين الله تعالى وأحكامه إلى ما سوى النبي صلى الله عليه وآله من البشر على الأرض كلها دون الصحابة رضي الله عنهم أيضا، فهم أولى الطبقات البشرية الناقلة للعلوم النبوية، قرءانا وسنة، لذا بلغت عدالتهم مبلغ الشهرة والتواتر، وإقرار العقول لها دون أي التباس.

وقد تواترت الأدلة قرءانا وسنة وإجماعا على عدالة الصحابة وتوثيقهم، لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، والآية يفسرها حديث "أبي سعيد الخدري" رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (يدعى نوح يوم القيامة، فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من

1- حوار الأجيال، ص 524.

2- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 130-132.

نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فتشهدون أنه قد بلغ: ﴿ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143]، فذلك قوله جل ذكره: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143]، والوسط: العدل⁽¹⁾.

ووجه الدلالة أنّ سياق الآية جاء مدحا لهؤلاء، ولأجله سيشهدون على غيرهم، وعطف عليه شهادة الرسول ﷺ، (ثبت أن المراد بـ "وسطا" ما يتعلق بالمدح في باب الدين، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا؛ إلا بكونهم عدولا، فكان المراد من الوسط: العدالة)⁽²⁾. فهذا تفسير بمقتضى المعنى وبلازمه. وورد -أيضا- أن: (الوسط من كلّ شيء خياره وأحسنه وأجوده)⁽³⁾، فالخطاب في الآية للصحابة وقد كانوا موجودين حينها، والمراد "الأمة" جمعا⁽⁴⁾. ويجدر بالذكر هنا تقديم هذه الآية على غيرها لأن الخطاب الحدائثي المعاصر، لا يرى من قوله "وسطا": (العدالة والخيار)، بل يعطونها تفسيرات مادية أخرى، استنادا إلى اللغة والواقع⁽⁵⁾.

ولقوله تعالى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمِثْلَهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْهَهُ فَفَازَهُ، فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ﴾ [الفتح: 29]، والشاهد هنا قوله: "والذين معه"، أي: (بمعية الصحبة من أصحابه، وحسن التبعية من التابعين لهم بإحسان)⁽⁶⁾. ولقوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110]، فشرف الله هذه الأمة بالخيرية بشرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان (التشريف حاصلًا لِكُلِّنا، ولكن

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا، ح(4487)، ج3، ص193.

2- الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص856.

3- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص454.

4- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص20-22.

5- كتفسير الوسط، بأنه وسط الكرة الأرضية، وأنها شبه الجزيرة العربية، فالدين محصور بها والخطاب خاص بها أيضا، وسيأتي هذا عند تفسير الجابري وقواعده.

6- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، ج18، ص339.

قوله: "كنتم"، خاص بقوم معينين من أصحابه ﷺ وهم السابقون الأولون⁽¹⁾، ومن صنع مثلهم⁽²⁾، إلا أنّ "ابن كثير" يرى عموم الآية، فقال: (الصحيح أنّ هذه الآية عامّة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)⁽³⁾، والآيات كثيرة في الباب تلميحا وتصريحا، لكن لو تأملنا الآية، ألفينا أنّ (هذا الوصف يصدق على الذين حوطلبوا به أولا، وهم النبي ﷺ، وأصحابه الذين كانوا معه وقت التنزيل)⁽⁴⁾.

وأما ثبوت عدالتهم من السنّة، فالنصوص متوافرة، كحديث "عبد الله" ﷺ، أن النبي ﷺ، قال: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته...)⁽⁵⁾. والشاهد قوله: (خير الناس قرني)، أي: (أصحابه)⁽⁶⁾، بل استدل بعضهم به على: (تعديل أهل القرون الثلاثة؛ وإن تفاوتت منازلهم في الفضل، وحمله على الأغلب والأكثر، فقد وجد فيمن بعد الصحابة من القرنين من وجدت فيه صفات مذمومة، لكن بقلّة؛ بخلاف من بعد القرون الثلاثة؛ فقد كثرت فيهم واشتهرت...)⁽⁷⁾.

وعن "أبي سعيد الخدري" ﷺ أن النبي ﷺ، قال: (لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحداكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم، ولا نصيفه)⁽⁸⁾.

- 1- لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: 100].
- 2- الرازي، مفاتيح الغيب، مج 3، ص 1756.
- 3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 94.
- 4- المراغي، تفسير المراغي، ج 4، ص 29.
- 5- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ح (3651)، ج 3، ص 6. ومسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم...، ح (2533)، ص 1085.
- 6- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (شرح النووي)، تح: مركز الدراسات والبحوث بدار الفكر، ط 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1417هـ/1996م، ج 10، ص 6513.
- 7- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 7، ص 7.
- 8- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذنا خليلا»، ح (3673)، ج 3، ص 12، ومسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، ح (2540)، ص 1088.

فدّل الحديث على تعديل الصحابة وخيريتهم⁽¹⁾.

وقد علم استفادة الإجماع على تعديل الصحابة كلهم نقلا وعقلا، ف (الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا يس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحسانا للظن بهم، ونظرا إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله - سبحانه وتعالى - أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة..)⁽²⁾.

هكذا كانت "عدالة الصحابة" واستفادتها؛ أهم دوائر الجدل والنقد لدى الخطاب الحديث المعاصر، فهو (يستهدف طبقة الصحابة كلهم سواء في الحديث أو التفسير لدورهم في تحمّل هذه العلوم ونقلها، ووصلها بين الأجيال ومصدرها، ولهذا شدّت انتباه "أركون" وركز عليها، معتبرا أنها نوع من السياج الدوغمائي في بناء علوم الحديث وغيرها، فهي من جنس اللامفكر فيه)⁽³⁾.

ولئن حدّ "العدالة" أهل الحديث؛ بأنها: (لفظ جامع للشروط التي يجب توافرها في راوي الحديث، وهي أن يكون مسلما، بالغا، عاقلا، سالما من أسباب الفسق وخوارم المروءة. أو هي هيئة (ملكة) راسخة في النفس من الدّين تحمل صاحبها على ملازمة التّقوى والمروءة)⁽⁴⁾. فإن الدراسات الحديثة لا تستسيغ بوجه عدالة الصحابة، معتبرة أنها منتجةٌ لتحقيق قداستهم، وساروا عليها كفرضية إجرائية، فيشير "أركون"؛ بأن: (علم الحديث قام على افتراض عدالة الصحابة، فيجب عدم الاكتفاء بمفهومها الذي بلوره المحدثون، وإنما ينبغي تفحص كل الإسنادات بغرض بيان كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة إلى سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة؛ قد دُعّمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي)⁽⁵⁾.

لقد تطرّف "وضاح صائب" - في إنكار عدالة الصحابة تطرفا لا نظير له - إلى حدّ قوله:

1- ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج10، ص6523.

2- ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص174.

3- ينظر: العمري، مرزوق، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحديث المعاصر، ص177، وص172.

4- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ص1468، والخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفسير، ج2، ص593.

5- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر السابق، ص177.

(أنّ هذه الطبقة الأولى من الرواة، أي الصحابة ليسوا عدولاً، بل هم أوّل الجناة على الحديث والسنة، والإسلام كله، فيجب التصدي لمروياتهم، وعلى رأسهم "أبو هريرة" رضي الله عنه، وقد وضع لأجله عنواناً في كتابه، سمّاه: "جريمة" أبي هريرة" بحق النبي والإسلام"، وذهب يبرهن أنّ كل ما رواه كله آحاد، مخالف للعقل والشرع، وثنى كلامه بتطبيقاته على روايته في "صحيح البخاري ومسلم"، وخلّص إلى أنّها أحاديث مكذوبة تستغبي المسلمين، وتستغفل عقولهم، فتحطّ من إسلامهم⁽¹⁾.

وما فعله "وضاح صائب" يعتبر في حقيقته جناية الجناية، فلماذا "أبو هريرة" رضي الله عنه؟⁽²⁾، ولم القصد إلى "الصحيحين"؟، ليس الصنيع اعتباطاً، ولم يكن سدى؛ فما هو إلا محو لكلّ مستويات ودوائر الفهم النبوي والأثري للقرءان والسنة، وبمعنى أوضح "شرائع الإسلام"، وأمّا "أبو هريرة" رضي الله عنه، فلأنه أكثر الصحابة رواية للحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله⁽³⁾، مما لفت انتباه الصحابة له، ولذا ردّ عليهم "أبو هريرة" رضي الله عنه بقوله: (إنكم تزعمون أن أبا هريرة رضي الله عنه يكثر الحديث على رسول الله صلى الله عليه وآله، والله الموعد، إني كنت امرأ مسكيناً، ألزم رسول الله صلى الله عليه وآله على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم، فشهدت من رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم، وقال: «من يبسط رداءه حتى أقضي مقالتي، ثم يقبضه، فلن ينسى شيئاً سمعه مني» فبسطت بردة كانت علي، فو الذي بعثه بالحق ما نسيت شيئاً سمعته منه⁽⁴⁾.

وقد ذكر "الذهبي" أنه: (رُوي له نحو من خمسة آلاف حديث وثلاث مائة وسبعين حديثاً، في الصحيحين، منها ثلاث مائة وخمسة وعشرون حديثاً، وانفرد "البخاري" أيضاً له بثلاثة

1- ينظر: قتل الإسلام وتقديس الجناة، ص 146-171.

2- أكثر الرواة اتّهاماً "أبو هريرة"، ويسميه (شيخ قبيلة المحدثين)، ينظر: البناء، جمال، جناية قبيلة حدثنا، ص 62، ووضاح صائب، قتل الإسلام وتقديس الجناة، ص 125-171.

3- ينظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص 174.

4- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الحجة على من قال: إن أحكام النبي صلى الله عليه وآله كانت ظاهرة، وما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي صلى الله عليه وآله وأمور الإسلام، ح (7354)، ج 4، ص 373. ومسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه، ح (2492)، ص 1073.

وتسعين، ومسلم بمائة وتسعين⁽¹⁾. فهو من المكثرين.

وأما "الصحيحان" فلما امتازا به من دواوين السنة شكلا ومضمونا، وفي الوثيقة سندا ومتنا، وفي الفقه تبويبا وإخراجا، ولانتقاء أعلى الأسانيد، وهذا ما لم يشترطاه فيما سوى الصحيح، ولعل مراد أكثرهم بالحديث عن رواية البخاري ورجاله رفع العدالة فيهم بأي شكل، يقول "حسن حنفي" في تقرير هذه المعارضة مغمزا: (وأهم المفسرين الذين يعتمد عليهم "البخاري"، مجاهد ثم ابن عباس ويتدخل الراوي في الآية القرآنية يشرحها بعباراته حتى تتفق مع الحديث مما قد ينتج عنه خطورة مزج كلام الراوي بآيات القرآن، ويتم خلط القرآن بشرحه في الخيال الإبداعي حيث لا فرق بين المثل والممثل، بين الأصل والفرع، بين النموذج والتقليد، بل يتم الاختفاء وراء القرآن وشرحه من أجل إبداع الحديث؛ خاصة فيما يتعلق بتفصيل القصص القرآني والنسج على منواله)⁽²⁾.

إن التركيز على هذه الطبقة (الصفوة)، إحدى آليات الفكر الحدائثي المعاصر لتحقيق غايتين، إحداهما: (رفع عدالة الصحابة)، فركز عليها "أركون"، لأنها: (افتراض وادعاء قام عليه علم الحديث، فيجب عدم الاكتفاء بمفهومها التقليدي، بل ينبغي تفحص كل الإسنادات، قصد بيان كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة إلى سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة)⁽³⁾. وثانيهما: (التأسيس لتفسير القرآن بالقرآن) دون اعتبار الحديث، وطبقة نقلته من الصحابة⁽⁴⁾. وهذا موضوع آخر من مرتكزات الفكر الحدائثي المعاصر، هدفه عزل كل دوائر الفهم - وأولها الحديث النبوي - عن النص الديني (الأصل) (القرآن).

- 1- الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1413هـ/1993م، ج4، ص349.
- 2- حصار الزمن (الماضي - المستقبل - علوم)، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006م، ص68-69.
- 3- ينظر: حسني يوسف الأطير، الشفاعة وأصول الوثنية العربية، ص129-130. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص172، وص177.
- 4- ينظر: البناء، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص159-188.

المطلب الثاني: علوم الحديث وقواعدها في الدراسات الحداثية المعاصرة

تشكّل "علوم الحديث" أهم المعارف النقلية التي يقوم عليها الخطاب السلفي، ولا يعني خلّوها من العقل والعقلانية في تلقّي معارفها، كما يتصوّر أكثر المعاصرين على النقليات وما يتصل بالنص الديني غالباً، فما مُني به النص النبوي وعلومه، لا يبعد عما مُني به النص القرآني.

ولو تساءلنا لماذا تحظى "علوم الحديث" ببالغ الأهمية لدى الخطاب الحداثي المعاصر؟ ولماذا تتزايد جهوده تجاه النص النبوي وعلومه؟، فيجبنا من وجوه، أهمّها: ما يؤكّد لنا (أن علوم الحديث) أهم مخططاته لأنها من العلوم النقلية المؤسسة للفهم لا المؤكدة، ولدورها الكبير في بناء المعارف العلمية، والتركيز عليها من قبيل الاهتمام بعلوم الآلة، فهي لغيرها لا لذاتها، ولتعلّقها بالنص الديني مباشرة، فهذه (العلوم الدينية النقلية) بدأت حول هذه الكتب المقدّسة لضبطها وقراءتها، وتفسيرها مثل علوم القرآن والتفسير، والحديث، وهي التي تعلمت الشعوب منها مناهج البحث⁽¹⁾.

فالنص الديني لو شئنا التعرف على مسار حركته مبدأ ونهاية، نجد مسارين، الأوّل أفقي، والثاني عمودي، من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الإنسان، فحينما يتم القضاء على الأوّل، فالقضاء على الثاني أيسر، وعلى الإثنين معا أشدّ يسرا، يجزّد الإنسان عن جميع المعارف النقلية.

ولا ننسى -أيضا- أنّ من أهداف الخطاب الحداثي المعاصر؛ إعادة بناء العلوم الرئيسة، وهو في الحقيقة هدم لكل القبليات والمسلمات (عقلية، نقلية)، كما يرون في البناء تجاوبا عصريا وحضاريا، يشير "حنفي" بقوله: (فقد استقر في أذهان العامة أنّ العلوم النقلية علوم مقدّسة، وهي من صنع البشر، وإفراز التاريخ، مع إنه يمكن نقدها وإعادة بنائها طبقا لظروف كل عصر)⁽²⁾، وتلك هي بعض فوائد إعادة بناء العلوم الدينية والإسلامية، وأهمّها ما اتصل بالقرآن كالتفسير والحديث، كما أن "حسن حنفي" لا يقول بالغائها جملة وتفصيلا، بل يرى استثمارها لنقدها، وهو

1- ينظر: حنفي، حسن، دراسات فلسفية، (د، ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د، ت)، ص54.

2- حنفي، حسن، حصار الزمن (الماضي والمستقبل)(علوم)، ص62.

بذلك يخالف كثيرا ممن يرى طرحها من الحدائين، وسيأتي -قريبا- كلام له يبين لنا فيه كيف استطاع الاستشراق الغربي الإفادة في بناء مناهجه ونقد كتبه المقدسة من علوم الحديث، فعلم النقد التاريخي ما هو إلا استثمار لضبط الرواة، وعلم الجرح والتعديل، ونقد الرجال، أو ميزان الاعتدال.

فيرى في "مشروعه": (إعادة بناء العلوم في ظروف أخرى بعد فهم تكوينها الأول على نحو تاريخي دقيق؛ قصد تحليلها وتفكيكها؛ وهي -بداية- من صنع التاريخ، وحتى يمكن ردّ أبنيتها المستقلة عن التاريخ في التاريخ من جديد، فإذا ما خلت العلوم من مادتها وأبنيتها؛ تم ملؤها بالجديد واكتشاف أبنية أخرى مطابقة لها، مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير وبالمسؤولية، لا على التراث فقط من النقد؛ بل على مصالح الأمة، فالعلوم النقلية تعتمد على الرواية دون عمل العقل؛ وعلى النقد الخارجي (التواتر)، دون الداخلي (مطابقة المضمون للعقل والعقل)، بالرغم من أنها شروط التواتر، فمهمة علوم القراء جمع أكبر مادة ومعلومات حوله؛ في عصر كان القراء فيه حديث عهد، أما بالنسبة لنا فموضوعاته لها دلالات جديدة "المكي والمدني؛ هما التصور والنظام أو بلغة القدماء العقيدة والشريعة"، و"أسباب النزول؛ هي أولوية الوحي على الواقع"، و"الناسخ والمنسوخ وجود الزمان والتطور والقدرة كعنصر في التشريع". وبتغير المكان والزمان والقدرة يتطور التشريع من جديد؛ فهما للنص ودفاعا عن المصالح العامة⁽¹⁾.

هنا ينكشف لنا سرّ تركيز الخطاب الحدائني على العلوم الأصيلة، لذلك هوجمت من قبله بجملة من المعارضات والإشكالات الفكرية المتعددة، أهمها إشكاليتان؛ الأولى: تفرغ علوم الحديث من محتواها المعرفي والعلمي، والثانية: التشكيك في بناء القواعد الحديثية، على ما سيأتي.

الفرع الأول: تفرغ علوم الحديث من محتواها المعرفي والعلمي:

نمثل هنا بالقراءة "الأركونية" لعلم الحديث، فلا يكتفي بإقصاء مفاهيمه، بل حاول القضاء

1- ينظر: حنفي، حسن، هموم الفكر والمواطن، (التراث والعصر والحداثة)، ط2، دار قباء، القاهرة، 1992م، ج1، ص355، وج2، ص93-94.

عليه بآليات حدائيه دقيقه ماحيه للقناعات حوله، نلخص أهمها مما أورده "مرزوق العمري" (1):
أولاً: التشكيك في مضمون (علم الحديث) من خلال اصطلاحاته، فيرى أنّ استعمالها العشوائي سبب لشيوعها، فلا هي من العلمية والدقة في شيء، ممثلاً بكلمتي: "الخبر" و"الأثر"، يعدّهما اصطلاحاً عاماً يراد به كل عبارة نصية كالحكاية أو القصة، فهو يتجاهل ما بين الحقائق اللغوية والحقائق العرفية في اصطلاح الفن، وهذه تقع بداهة لكل متخصص، فأغلب ما يمارس على علم الحديث من مناهج وآليات دخيلة هي أقرب إلى التشكيك والتحامل من العلمية والموضوعية.
ثانياً: أن مصطلحات علوم الحديث كانت شائعة قبل الإسلام، ككلمة "السنة"، التي تدل على الأعراف المتبعة بشكل عام، أي (العادة، والطريقة، والدأب، والسلوك...).

ثالثاً: لم يكتف "أركون" بما سبق بل مارس المنهج نفسه مع علوم التفسير، لأن علمي التفسير والحديث، عمدتا العلوم النقلية التي يفسر بها (القرءان)، فيزحج أي قناعة تجاه هذين العلمين، وفي الوقت نفسه يسعى لبناء قناعات أخرى، ويبقي "أركون" الهمة العالية في تطبيق منهجه ليطال "علم السيرة النبوية" -أيضاً-، توصلنا إلى تاريخية هذه العلوم... (2).

الفرع الثاني: إلغاء القواعد الحديثية أو ضوابط التحديث:

يعدّ التشكيك في قواعد أي علم من علوم النقل أو العقل إلغاء جزئياً له، فحينما لم يستطع الخطاب الحدائيه تهيئة العلوم النقلية خارجياً، عمد إلى إلغائها من الداخل، ومن أهم ما تناولت الدراسات الحدائيه من القواعد بالدراسة ما يلي:

1/ الجمع في دراسة الأحاديث بين السند والمتن:

وهي قاعدة تجمع ما يتعلق بالسند والمتن معاً، (راوي، ورواية)، وعليهما يبنى قبول الحديث أو رده، دون الاقتصار في الدراسة على أحدهما، فالفقه والفهم يشملان السند والمتن معاً، بمعنى:

1- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائيه المعاصر، ص 173-174.

2- ينظر: العمري، مرزوق، المصدر نفسه، ص 173-174.

(.. فالراوي إشارة إلى ما يتعلق بالسند، والراوي إشارة إلى ما يتعلق بالمتن)⁽¹⁾.

غير أنّ الخطاب الحدائثي المعاصر يعيب الخطاب السلفي اقتصاره على رعاية السند على حساب المتن، وبصيغة فكرية التركيز على ناقلي المعرفة دون موضوعها، وما هو إلا اتهام زهوق.

فالمحدّثون - كما يرى "جمال البنا" -: (وإن أقرّوا "سلامة السند"، فلا يحسن أن تكون مبررا لقبول متن معلول، ومن سمات الوضع كون المتن مخالفا لصريح العقل، إلا أنّهم عملياً يركّزون على السند دون المتن، بدليل أنّ كلّ فروعه تقريبا تدور على السند، "علوم الرجال من جرح أو تعديل وثقات وضعفاء...، ثم علم أصول الرواية وشروحها، الذي يبحث عن حقيقة الرواية وأحكامها وحال الرواة وشروطهم...، ولا بد أن نشهد ببلوغهم الغاية في ردّ كل الاعتراضات والعلل؛ ولكن كلّها في مجال السند والرجال، وليس المتن والمعنى، ومثاله هنا ما اشترطوه في الحديث الصحيح من اتصال السند، وكون رواته عدولا، ضابطين، والسلامة من الشذوذ، والعلل القادحة...)⁽²⁾.

كما يذكر "جمال البنا" مرة أخرى أنّ العلماء: (فإنّهم أن المتن قد يكون مخالفا للعقل أو الطبع السليم⁽³⁾ أو ما ينبغي للقرءان ولرسوله من قداسة⁽⁴⁾)، مبرّرا لنبذه وطرحه، فأقرّوا أن النبي ﷺ سحره يهودي، وأنه قال بعد تلاوته: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: 19-20]: (تلك الغرائق العلاء، وإن شفاعتهن لترجى)، ومعالجتهم لروايات هذا الزعم توضح هيمنة الإسناد؛ فكلها رويت ضعيفة أو منقطعة، سوى رواية "سعيد بن جبير"، ولقول "ابن حجر": "ولكن كثرة الروايات تدل على أن للقصة أصلا، على أن لها طريقين صحيحين أخرجهما ابن جرير، أحدهما عن طريق الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، والآخر عن طريق هند عن أبي العالية، ولا عبرة بما يقول "ابن العربي"، و"عياض": إن هذه الروايات لا أصل

1- ينظر: أبو الحارث، محمد مصطفى أحمد شعيب، الجامع المختصر في مصطلح أهل الأثر، ط1، الهيئة العالمية للحفاظ على القرآن الكريم، جدة، السعودية، 1433هـ/2012م، ص29-31.

2- البنا، جمال، الإسلام والعقلانية، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)، ص37-38.

3- أي عقل، وأي طبع يوضع للتحكيم العقلي؟، وهل العقل يستقل بالحسن والقبح...؟، وهو أكبر ما يستند إليه الحدائثيون.

4- أي ما يعارض القرءان أو السنة، وهذا في الظاهر فقط لا حقيقة.

لها⁽¹⁾، ولا شيء كهذا يمثل استبعاد السند للمحدثين، فلا يذكر قطعا المتن ومدى اتفاهه، أو اختلافه للمبادئ، أو للمعقولية التي يفترض أن تكون معيارا في الحكم، وعدم إعمال العقل أدخل به الرواة كثيرا من الأحاديث التي تغطي كافة المجالات، ثم تلقفها الفقهاء وصنفوها لتكون دستورا للمسلم وهذه مأساة كبيرة....⁽²⁾.

وخلاصة رأي "جمال البنا" أن المحدثين: (يزنئون الحديث براويه، لا بتعقيل معانيه، ويثقون في الرجال لا بقوة الأقوال، فأجادوا النقد شكلا لا مضمونا، وما وجد من نقاد المتون فقلة قليلة)⁽³⁾.

إن عناية علماء الحديث بالأسانيد لها مبرراتها، لا أنّ الوضع وحده انتشر، أو الإسلام اتسعت رقعته، بل أبعد من ذلك، من حيث عودّه إلى الأخذ بمنهج علمي شرعي في تلقي الأخبار وإذاعتها، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيْهِ مَا فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ ۗ﴾ [الحجرات: 6]، ولقوله: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ، وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۗ﴾ [التحریم: 3]، فذكر في الآية الأولى التبيين من الأقوال⁽⁴⁾، وفي الثانية السؤال عن مصدر النبأ، وحادثة الإفك خير دليل صوّر لنا منهج الإسلام في تلقي الأخبار وروايتها، وآثارها على الملقى والمتلقى معا، وقد تمثله الصحابة، من ذلك ما ورد عن "أبي حميد الساعدي" رضي الله عنه، أن الرسول ﷺ، استعمل رجلا على الصدقة، فجاء بسواد كثير، فجعل يقول: هذا لكم، وهذا أهدي إلي، فذكر نحوه، قال عروة: فقلت لأبي حميد الساعدي: أسمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: من فيه إلى أذني⁽⁵⁾. والشاهد في الحديث قوله (أسمعته من رسول الله ﷺ)، فالعناية بالإسناد كانت لصالح المتن وموضوعه.

كما أن دعوى اقتصار المحدثين على السند دون المتن، أمر تفنّده الصناعة الحديثية، والواقع

- 1- هذا الاجتزاء لبعض كلام "ابن حجر" على هذا النحو مخالف للمنهج العلمي، ولو أخذنا كلامه بطوله لعرفنا المراد، فإنه في موضع التحقيق، للتوسع ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج8، ص438-440.
- 2- ينظر: البنا، جمال، الإسلام والعقلانية، ص39. وينظر له -أيضا-: السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص52، وجناية قبيلة حدثنا، ص96-97.
- 3- البنا، جمال، السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص54.
- 4- وفي قراءة بعض الكوفيين (حمزة والكسائي وحمزة): (فتثبتوا)، والتبين طريق التثبت.
- 5- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ح(1832)، ص827-828.

العلمي، ولا يتصور عقلا ولا واقعا قيام وصف المحدث ولا الفقيه ولا المجتهد ولا الناقد مع اقتصاره على دراسة الإسناد دون المتن، وهو ما ذمّه أهل العلم، كما أن الإسناد بطوله وقصره، واتصاله وانقطاعه، وعمله، يعبر عن "الناقل"، وكل ما يؤثر في الناقل غالبا يبلغ تأثيره المنقول.

وإنّ نظرة دقيقة للشروح الحديثية تكشف زيف هذا الادّعاء، إذ بلغوا الغاية بعنايتهم بالحديث سندا ومتنا، في أرقى صور الموضوعية المشاعة في الدرس الحديثي ومناهج أهله، فنقد السند؛ موضوعية ناقل المعرفة⁽¹⁾، ونقد المتن؛ موضوعية المعرفة، أو تمحيص المعرفة المنقولة⁽²⁾، وما كثرة استنباطهم للأحكام على اختلافها، واستخراجهم للطائف العلمية إلا خير دليل على ذلك.

كما أنّ الإسناد مما تنفرد به الأمة الإسلامية عن غيرها، فقد ذكر "ابن الصلاح" أن: (أصل الإسناد أولاً خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة، وسنة بالغة من السنن المؤكدة)⁽³⁾. وهذا مشعر بحفظ نوعي جزئي للعلم، كما أنّ فيه رعاية صحة الدّين المتعبّد به من فاسده وباطله، فعن "محمد بن سيرين"، أنه قال: (إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم)⁽⁴⁾، وأن "عبد الله بن المبارك"، كان يقول: (الإسناد من الدّين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء)⁽⁵⁾، وأن "عبد الله"، كان يقول: (بيننا وبين القوم القوائم) يعني: الإسناد⁽⁶⁾، وعن "ابن سيرين" أيضاً، قال: (لم يكن يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم)⁽⁷⁾، بل إنّ من دقيق ما استنبطه علماء الحديث من حديثه عليه السلام: (بلغوا عني)⁽⁸⁾، ضرورة العناية بالإسناد في قوله (عني)، وقد نقلوا أن "ابن حجر"

1- ينظر: همام، محمد، جدل الفلسفة العربية بين "محمد عابد الجابري"، و"طه عبد الرحمن"، ص 68-70.

2- ينظر: همام، محمد، المصدر نفسه، ص 73-77.

3- ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص 151.

4- أخرجه مسلم في مقدمة "صحيحه"، باب في أنّ الإسناد من الدّين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات وأن جرح الرواة بما هو فيهم جائز بل واجب وأنه ليس من الغيبة المحرمة بل من الذب عن الشريعة المكرمة، ص 51.

5- المصدر نفسه، ص 51.

6- المصدر نفسه، ص 51-52.

7- أخرجه مسلم في مقدمة "صحيحه"، باب في أنّ الإسناد من الدّين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات وأن جرح الرواة بما هو فيهم جائز بل واجب وأنه ليس من الغيبة المحرمة بل من الذب عن الشريعة المكرمة، ص 51.

8- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح (3461)، ج 2، ص 493.

قال: (ولكون الإسناد يعلم به الموضوع⁽¹⁾ من غيره كانت معرفته من فروض الكفاية. قيل: "بلغوا عني" يحتمل وجهين: أحدهما: اتصال السند بنقل الثقة عن مثله إلى منتهاه لأن التبليغ من البلوغ، وهو إنهاء الشيء إلى غايته. والثاني: أداء اللفظ كما سمع من غير تغيير...⁽²⁾). فالعناية بالإسناد، إنما هي لأجل المتن⁽³⁾، وكلاهما صونٌ لدين هذه الأمة.

أما "تعقيل المتن، بمعنى البحث عن "العقلي" فيها، فلا يمكن انضباط العقل البشري مستقلا بأحكامه القاصرة، ولا بناء الأحكام مراعاة لمعقوليتها الجزئية، والإشادة بالعقل على ما أراد "جمال البنا" غلوٌ في تحكيمه أمام النقل، وترك للمتعبّد به مما ورد فيه، فإذا كان العقل غالبا ما يؤكد عجزه أمام قضايا زمانه، وخاصّته، فكيف يتصور استقلاله بالبحث عن معقوليّة أحكام دينه؟، وقد ردّ "البنا" كثيرا من المتواتر، متحقّظا على العمل بها بناء على هذا المعيار غير المنضبط...⁽⁴⁾.

فهّم الخطاب الحداثي المعاصر، يتمثل في (ردّ الأولوية للمتن دون السند، وليقين النص دون الخبر، وإعادة النظر في صحة الأحاديث طبقا لهذه المقاييس الجديدة لليقين)⁽⁵⁾، استجابة لتطبيق المناهج المعاصرة على الحديث، كما حاول "حسن حنفي" إعادة بناء العلوم النّقلية، في "حصار الزمن" بعنوان سمّاه: (من نقد السند إلى نقد المتن- كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوي "البخاري" نموذجًا)، زاعما أنّ: (تحليل "صحيح البخاري" قَمّة ما وصل إليه علم الحديث من يقين من حيث السند، وبقي معرفة الحديث من حيث المتن)⁽⁶⁾.

يجتهد "حسن حنفي" في بناء مرحلة (نقد المتن) محدّدا أهم مظاهرها في ما يلي:

1/التحوّل في نقد الحديث من السند إلى المتن، مساهمة في تحويل العلم من النقلّي إلى العقلي

1-أي: الحديث الموضوع.

2- الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج1، ص408.

3-ينظر: ناصري، محمد، مقال: النظر العقلي في قواعد النقد عند المحدثين والخلل المنهجي في نقد المتن عند المعاصرين، مجلة الواضحة، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الاسلامية، الرباط، المغرب. 1433هـ/2012م، ع7، ص102-113.

4- ينظر: البنا، جمال، السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص55-57.

5- حنفي حسن، هموم الفكر والمواطن، ج2، ص17.

6- ينظر: حصار الزمن (الماضي-المستقبل- علوم)، ص60.

النقلي؛ اعتماداً على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، المطبقة على النص الأدبي الغربي أولاً، والأناجيل تبعاً، فكان علم الاجتماع الأدبي لمعرفة صياغة "علم الحديث"؛ وارتباطه بالرواية عند المسلمين من حيث السند، وبأمثال العرب من حيث المتن، وبقوانين النقل الشفاهي⁽¹⁾، لذا يقترح "حسن حنفي" أنه: (إذا اعتمد القدماء على الحجج النقلية والعقلية من الشريعة؛ فالمحدثون يعتمدون على العقلية أكثر، فالعصر عصر العقل والواقع والإحصائيات والتحليلات الكمية، المعبرة عن المصالح العامة، فالحجة النقلية وحدها ظنية، ولا تتحول إلى يقين إلا بالحجة العقلية)⁽²⁾.

2/ إن نقد الحديث هو نقد للنصوص، وليس لشخص الرسول أو الشرع، والوحي، رغم ارتباط علم الحديث بعلوم الشريعة كلها، ولأن الحاجة لا تزال قائمة لإحصائيات دقيقة على متن الحديث شكلاً، ومضموناً لمعرفة صياغته المختلفة وتداخل الرواية مع القول المباشر...⁽³⁾.

3/ تاريخية الشكل والمضمون: فالحديث نص تاريخي، ولا يقصد هنا الوضعية التاريخية، أو نظرية الصدق والكذب في الأخبار قديماً، بل "التاريخية" في الخطاب: خضوع الصياغة إلى قوانين النقل الشفاهي، وما يعتريها من زيادة أو نقصان، وتعني "التاريخية" في المضمون: ارتباط موضوع الحديث بعصره وعادات العرب قديماً رغم تغييرها، وقد ذكر الرواة الأحاديث في عبارات توحى بالشك والظن، والاحتمال للخطأ والنسيان، وتعبيرهم عن عدم معرفتهم بالحديث الصحيح على وجه اليقين فمثلاً قول أحد الرواة: قال: شهادة الزور، والآخر قال: أشك فيها...⁽⁴⁾.

وبالغ "نصر حامد" في الدعوة إلى نقد المتن بدل السند، لأنه يقلب آليات الاجتهاد، فينتقل البحث من مستوى المنطوق فقط، إلى مستوى الدلالات والمعاني، فترتدّ الفعالية للإنسان ولعقله،

1- ينظر: حصار الزمن (الماضي-المستقبل- علوم)، ص55.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص296.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص87-90.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص88.

فهو عمل معقد، يكشف زيف قاعدة (لا اجتهاد مع النص)، فالاجتهاد هو النص..⁽¹⁾.

2/ اعتبار أقوال النقاد وأحكامهم في نقد الرجال⁽²⁾:

يبني نقد العلماء وأحكامهم تصحيحاً وتضعيفاً، وتوثيقاً وتجريراً على الواقع التحديثي، ففصلوا فيما يعتد به، وما يترك، لأجل ومقام الدين لا للأشخاص.

يرى الخطاب الحدائثي المعاصر أن هذه الأحكام تجانب الموضوعية، وهي تناقضات حكمية بين الناس، فالأولى طرحها، لأنها عند "جمال البنا" أن: (تعبير عن معاناة حقيقية للنقاد، والاجتهادات إنما تعود في النهاية إلى التقدير الفردي لافتقار المعيار الموضوعي الجامع المانع، ولهذا تفاوتت الأحكام في تقدير "الثقة" أو الحكم بصحة الأحاديث، مستندا في طرحه على تصريحات للأئمة، كقول "الذهبي": "لكنَّ هذا الدِّينَ مؤيَّدٌ محفوظٌ من الله تعالى، لم يجتمع علماءؤه على ضلالة، لا عمداً ولا خطأ. فلا يجتمع اثنان على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة. وإنما يقع اختلافهم في مراتب القوة أو مراتب الضعف. والحاكم منهم يتكلم بحسب اجتهاده، وقوة معارفه. فإن قُدِّرَ خطؤه في نقده، فله أجرٌ واحدٌ، والله الموفق"⁽³⁾، وكقول "السبكي": "ربّ مجروح عند عالم معدل عند غيره فيقع الاختلاف في الاحتجاج حسب الاختلاف في التركيبة،..."⁽⁴⁾.

فبناءً على مثل هذه الأحكام والنقد من المحدثين إنما تحكمه قواعد، كقرائن التحديث، وغلبة الظن⁽⁵⁾،

1- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص 129.

2- ينظر: المقدمة الثالثة للبتا في كتابه: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 49-66.

3- الموقظة في علم مصطلح الحديث، ش وتع: عمرو عبد المنعم سليم، ط1، دار أحد للنشر والتوزيع، (د، ن)، 1414هـ/1994م، ص 63.

5- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (771هـ)، قاعدة في الجرح والتعديل (مطبوع مع أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ط3، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1400هـ/1980م، ص 49. وينظر: البنا، جمال، السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص 233. وحفني، حسن، موسوعة الحضارة الإسلامية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1986م، ج2، ص 181-183.

6- عكيوي، عبد الكريم، مقال: معالم التكامل المعرفي عند المحدثين، مجلة الواضحة، 1432هـ/2011م، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المغرب، ع6، ص 200-206.

وإلا كيف نفسر قبول الراوي في هذا الحديث والطريق، وردّه في حديث وطريق أخرى، ولو كان الأمر هوى ومزاجا، لاجتمع الناقد على نقده جملة وتفصيلا، في كل الروايات والطرق والمتون، أو قبوله جملة وتفصيلا، فقرار الرأي على أمر واحد، مما تطمئن إليه النفس، ولكن المسألة حديث ودين، ونقل لحكم أو تشريع عنه ﷺ، أي في ما يتعبد به، فالاختلاف دليل الموضوعية والتجرد، كما أنهم يحتكمون إلى الواقع الحديثي ويتصوّرونه بدقّة.

ويرى "نصر حامد" أنّ: (أحكام النقاد كانت وفق معايير اجتهادية إنسانية اجتماعية، وأنّ معايير السلف في النقد والتمييز بين الصحيح والضعيف، كانت تحكمها -دون شك- أطرّ معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى الموضوعية كما يُتوهّم، فالحديث نصّ متحرّك قابل للتجدّد لاستمرار عمليّة الفرز قبولا ورفضاً، بناء على معايير اجتهادية وإنسانية في الزمان والمكان، والواقع الذي ينشئه من حيث هو نصّ خام، قبل مواجهة العقل له فهما وتفسيرا وتأويلا، فهو نصّ تكوّن ومازال يتكوّن عبر آليات العقل الانساني منذ اللحظة الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدّس مسافة شاسعة قد يكون معها نصا إنسانيا)⁽¹⁾.

تجعل بعض الدراسات الحديثة اختلاف أحكام النقاد تجاه الرواة والمتون اختلافا أيديولوجيا، فيؤكّد "نصر حامد"، بأن: (اختلاف أحكامهم في الرجال لم تكن ناشئة عن "الحبّ والكراهة أو الإعجاب والتقدير" إنما اختلفت المعايير نتيجة اختلاف المواقف الأيديولوجية، لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات السنة، وهو شديد الدلالة في ذاته، إنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الأخرى، مستأثرة لإحدى الفرق باسم "أهل السنّة والجماعة"، واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال)⁽²⁾.

إن التذليل على اختلاف أحكام النقاد لاختلاف معايير القبول والردّ، وأنها أيديولوجية لا

1- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص 127-128.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 128-129.

يسلم به، لأن اختلاف هذه المعايير أو القواعد؛ يفرضه واقع الرواية، فواقعها عند "البخاري" و"مسلم"، ليس هو عند "الترمذي، والنسائي"، وزمان قوة العلم وكثرة رجاله لا يساوي بزمان ضعفه وقلة رجاله، بل إنَّ السند في زمن "البخاري" ليعلو عن باقي أسانيد العصور اللاحقة.

أمَّا مردُّ اختلاف أحكامهم لاختلاف مواقفهم الأيديولوجية أو السياسية تحامل محض، وغلو فكري، اكتسى به أكثر الحداثيين، ككتابات "الجابري" و"نصر حامد"، فليس كل خطاب ديني أو إسلامي يجب علينا قراءته أو فهمه أيديولوجيا، وعلى فرض ذلك، فلأجل الدِّين ورواية الحديث لا لِعَيْنِ الراوي وإلا لما جرح كثير من الرواة وضعفوا، والراوي إن كان شيعيا فعابا لن يروي حديث "العُمَرَيْن" الثابتة، وإن روى فلعله، فإذا كان هذا حاله، فردَّ الأئمة لحديثه إنما لتعلقه بمسائل الدِّين، ولماذا يفرقون بين من تقصر بدعته، وبين من تتعداه، كل هذا لدقة مناهج النقد وقوتها.

ولا أدلّ على قوّة هذه المناهج؛ استشمارها فيما بعدُ ضمن مناهج "النقد التاريخي" الحديث فيرى "حسن حنفي" أنه: (زيادة في ضبط الرواة وضع علماء الأصول "علم الجرح والتعديل"، أو "نقد الرجال"، قصد تقييم رواية الحديث إيجابا "التعديل"، أم سلبا "التجريح"، ولا يشترط عدد معيّن للمركّين، ولكن يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل، فيبدو جليّا من تحليل الأخبار وعمل الرواة أنّها مناهج النقل التاريخي - حقيقة - وضعها المسلمون، فسبقوا فيها الغربيين، بل إنّها تسببت في نشأة علم "النقد التاريخي" للكتب المقدسة في الغرب بعد أن تعرّف عليها المستشرقون...⁽¹⁾).

كما ينقل "حسن حنفي" عن الغرب ما يثبت متانة "قواعد علوم الحديث" بأنه: (يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاته طبقا لقواعد المصطلح، وقد كانت أحد مصادر علم "النقد التاريخي" للكتب المقدسة" في العصر الحديث في الغرب باعتراف "رينان"، إذ طبق قواعد علم المصطلح للتّحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد، بعنوان "مصادر المسيحية" (تاريخ شعب بني إسرائيل)، يذكر "حنفي" هذا الكلام في سياق ردِّ علم الحديث وقواعده من بعض

1- ينظر: موسوعة الحضارة الإسلامية، ج2، ص61-60.

المعاصرين ورفضه، فأرشد إلى تطويره من خلال قواعده، وجعلها أكثر إحكاماً وبناءً⁽¹⁾.

أردت التوسع نوعاً ما في هذه القاعدة لكثرة معارضة الفكر الحدائني تجاهها، كما أضيف إليها أهم ما وضعوه من القواعد، وأشهرها، أن: (القرآن حاكم ومصحح للحديث).

3/ القرآن حاكم ومصحح للحديث:

يريد الخطاب الحدائني المعاصر أن يضع القرآن حاكماً على السنة من حيث المتن لأنها مبينة للأحكام بالقرآن، وفرقاً أنها مبينة للقرآن، وأنها مبينة بالقرآن، فيرى "حنفي": (أن القرآن يصححها أحياناً على نحو أشد، وأحياناً على نحو أخف). فعندما لعن ﷺ فلانا وفلانا، نزلت: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]⁽²⁾، كما يصحح السلوك البشري بعدما قرّر "أبو بكر" ﷺ ألا ينفق على "مسطح"⁽³⁾، ويصحح نسبة الأشخاص إلى غير آبائهم كـ "زيد" ﷺ، ويرفض الاستغفار للمنافقين بعد حرصه ﷺ عليه، وتأيبه لـ "عمر بن الخطاب" ﷺ، فالقاعدة أن "القرآن معياري، والحديث تاريخي"، وقد يقع خلط بينهما، إما من استعمال الرسول نفسه، لأنه مبلغ القرآن، وقائل الحديث، أو من الراوي في إخراج حديث كقول في رواية⁽⁴⁾ (5).

1- ينظر: حوار الأجيال، ص 522.

2- يقصد حديث سالم، عن أبيه عبد الله، أنه سمع الرسول ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع من الركعة الآخرة من الفجر يقول: «الْعَنُ فُلَانًا وَفُلَانًا وَفُلَانًا» بعد ما يقول «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]. أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المغازي، باب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]، ح (4069)، ج 3، ص 107.

3- يقصد قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِلِ أَوْلُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 22].

4- يقصد حديثه ﷺ يقول: لَوْ أَنَّ لَابْنَ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالًا لَأَحَبَّ أَنْ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلُهُ، وَلَا يَمْلَأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ» قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «فَلَا أُدْرِي مِنَ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لَا»، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، ح (6437)، ج 4، ص 179. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الزكاة، باب كراهة الحرص على الدنيا، ح (1049)، ص 441. وأجاب عنه العلماء بأقوال أرجحها النسخ. ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 11، ص 258.

4- ينظر: حصار الزمن (الماضي والمستقبل، علوم)، ص 69.

إنّ كلّ ما اقترحه "حسن حنفي" حول هذه القاعدة، يرى أنه يخلّص بنا إلى: **أوّلاً**: إلى السؤال: هل الحديث وحي من عند الله مثل القرآن، أم وحي في بعض الحالات التي لا يستطيع الإجابة عنها خارج أسباب النزول؟! لأنها تتعلق بالقرآن، مثل تدخّل جبريل؟ وربما هو اجتهاد، فسنجد أنّ القرآن حديث نازل والحديث قرآن صاعد..⁽¹⁾. **وثانياً**: أنّ الواقع مكمل للمثال، والطبيعة سند للوحي، ومحلّ صدقه، والحديث في تفاعل مستمرّ مع الواقع، والقرآن ثبوتاً وحركة⁽²⁾.

وإلى جانب هذا يضيف "جمال البنا" عدم مخالفة الحديث لمقاصد الشريعة، فعند تفسيره لحديث: (من رأى منكم منكراً فليغيره)⁽³⁾، يؤكد هذه القاعدة مضيفاً بقوله: (إذا جاءت الأحاديث تخالف القرآن، أو مقاصد الشريعة فهي مردودة باتفاق، وقد قال "ابن حزم" (ليس في الحديث يصح شيء يخالف القرآن)⁽⁴⁾. وقد تضمّن "الكفاية" لـ "الخطيب"، فصل (وجوب اطراح المنكر والمستحيل من الأحاديث)، وهكذا يتّضح أن لا حساسية أو مساس بالسنة، في اعتبار الاتفاق مع القرآن شرطاً لصحة الحديث، فهذا هو الوضع الطبيعي، وكان جديراً بالمحدثين أن يكونوا أول من يعلن ويتمسك به، لأنه ضمان للحديث، ولأنّ الاتفاق مع القرآن الشرف الأسمى لكل مؤمن، وقد عبرت "عائشة" رضي الله عنها أفضل تعبير عن مدى الاتفاق ما بين الرسول صلى الله عليه وآله والقرآن:

1- ينظر: حصار الزمن (الماضي والمستقبل، علوم)، ص 71-70.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 83.

3- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، ح (49)، ص 81.

4- نص "ابن حزم" كالاتي: (فيقال لهم: ليس في الحديث الذي صحّ شيء يخالف القرآن)، فاستشهاده بقول "ابن حزم" هنا واقحامه لنصّه لا يقوم له، فابن حزم ذكره في سياق ضرورة الأخذ بالنقل، ولذلك ضرب أمثلة من الحديث ثم ذكر ما جاء عن محمد بن عبد الله بن مسرة أنّ الحديث ثلاثة أقسام فحديث موافق لما في القرآن فالأخذ به فرض، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن، والأخذ به فرض، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرح، ثم ذكر قول "علي بن أحمد" لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً وكل خبر شريعة، فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملة، وإما مستثنى منه لجملة ولا سبيل إلى وجه ثالث... ثم ذكر أنه لا يختلف مسلمان في أن ما صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله فهو مضاف إلى ما في القرآن، وأنهم إنما اختلفوا في الطرق التي بها يصح ما جاء عنه صلى الله عليه وآله فقط، فليفهم الكلام في سياقها، واجتزأؤه عن السياق خلاف الأمانة العلمية. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، تق: إحسان عباس، ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج2، ص 80-82.

"كان خلقه القرآن"⁽¹⁾ (2). ثم يستدرك بقوله: (ولكنهم جعلوا المعيار؛ ألا يشدّ المتن عن القواعد العامة للشريعة، أو يخرج عنها، ونعتقد أن الاتفاق مع مقاصدها أعمّ من القواعد، ولأن الاتفاق مع مقاصد الشريعة دليل على الصّحة، أقوى من كلّ ما ربّوه على سلامة السّنَد)⁽³⁾.

وتنشد كثير من الدراسات الحديثة إعادة قراءة نصوص التشريع النبوي وتفسيرها للقرآن، لتحقيق وحدة النصّ القرآني النبوي، فيؤكّد "حاج حمد": (أن مجرد البحث في ضرورات التّوافق بين الأحاديث النبوية، ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتما للبحث في العلاقة بينهما، وليس في هذا ما يبطل السّنة، بل على العكس، نؤكد ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة، لسبب هامّ يتعلق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها فيما يأخذونه من منهجية القرآن، فلولا أنه ﷺ بقوله وفعله الصحيحين، يشكل مرجعية تطبيقية للقرآن لاشتدّ اختلاف المجتهدين، ولولا أنه ﷺ حدّد الفجر بركعتين، والمغرب بثلاث، والعشاء والظهرين بأربعة؛ لقنا أن صلاة الفجر صلاة انفلاق بين خيط أبيض وخيط أسود..، ومهما أتينا من الأسانيد لكثير الجدل والاختلاف، فمرجعية السّنة ضمان للأمة وللمنهج، فلا نبطل السنة النبوية قط، وإنما نضبط رواية الراوي بتحليل المتن قياسا إلى القرآن منطلقين من وحدة المنهج القرآني النبوي)⁽⁴⁾.

إنه يريد بكلامه هذا تعزيز "قاعدة" مفادها: (أن كل حديث يروى ويكون مخالفا للمنهج، إنما يبطل مصداقية النّبوة الخاتمة، وذلك حين تشير هذه المرويات إلى أقوال وأفعال تنسب للرسول ﷺ وتكون نقيضة لعلائمه التي بشر الله بها...)⁽⁵⁾.

يهدف "حاج حمد" بهذه المنهجية المعرفية إلى⁽⁶⁾:

1- أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(24601)، ج 41، ص 148.

2- ينظر: حصار الزمن، ص 69-70.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 71.

4- ينظر: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، ص 58-59.

5- ينظر: المصدر نفسه، ص 60.

6- المصدر نفسه، ص 61.

- 1- نفي كل حديث أو فعل يقود السنّة إلى شرعة الأصر والأغلال.
- 2- نفي كل ما دس على السنة المطهرة في مجالات عديدة، غير مجالات التشريع.
- 3- نفي كون الرسول ﷺ وضع تفسيراً كاملاً للقرآن، أو قنّ نظاماً للحكم.
- 4- تحقيق (حاكمية الكتاب) وصولاً إلى (إطلاقيته) لتوارثه الأجيال.
- 5- التوصل إلى بيان "القيمة المنهجية للمسكوت عنه في السنة"، فيرى "حاج حمد": (أنّ قيمة السنة النبوية ليس فيما قاله الرسول ﷺ أو فعله، بل فيما لم يقله ولم يفعله، لأنّه ﷺ لم يخلف من بعده من يرثه بامتداد سلطته النبوية، فهو الخاتم. ولأنّ ﷺ لم يورثنا تفسيراً كاملاً للقرآن، وإلا لقيّد مطلق الكتاب إلى ظرفية واقع التطبيق، ونسبته؛ فيفقد استمراريته وتفاعله مع متغيرات العصور النوعية وليس التراكمية فقط، ولما حقّق لمن بعده أن يفسّر على تفسيره، ولو ألزماً بشيء منه لما كان للقرآن طابع عالمي، ولا حاكمية مطلقة، فالسنة الصّامته توازي السنة القائلة والفاعلة..⁽¹⁾).

إنّ ما ذكره "حاج حمد" فيما سمّاه بالقيمة المنهجية للمسكوت عنه من النبي ﷺ ملغزٌ بقوة، ومستشكّل من جهات عدّة، فإن كان يقصد المسكوت عنه من جهة التشريع والأحكام، فالمسألة - وإن اختلف فيها أهل الأصول والفقه - فقد بسط الرأي فيها، لحديثه ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ لَكُمْ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَاكُمْ عَنْ أَسْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَّتْ عَنْ أَسْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَكَلِّفُوهَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكُمْ فَاقْبَلُوهَا)⁽²⁾، ولحديث "ابن عبّاسٍ" ﷺ، قَالَ: (كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتَرَكُونَ أَشْيَاءَ تَقَدَّرًا، فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ ﷺ، وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ، وَأَحَلَّ حَلَالَهُ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ، فَمَا أَحَلَّ فَهُوَ حَالِلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ؛ وَتَلَا: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: 145]، إِلَى آخِرِ الْآيَةِ)⁽³⁾.

والمراد بالمسكوت عنه في عرف الأصوليين، "المسكوت عن حكمه"، فالمسألة هي "حكم العمل بالمسكوت عنه"، وفيه خلاف كبير بين الأصوليين، فإنّما (الأخذ بظاهر الحديث، فهناك مسائل لا حكم فيها، وإما على القول بأنه لا تخلو مسألة أو نازلة من حكم؛ فليس ثمّ مسكوت

1- ينظر: العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، ص62.

2- أخرجه "الدارقطني" في "سننه"، كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة..، ح(4814)، ج5، ص537.

3- صحيح، أخرجه "أبو داود" في "سننه"، كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، ح(3800)، ج3، ص497.

عنه بحال، فإما منصوص، وإما مقيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية؛ فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم، فانتفى المسكوت عنه إذا، ويصرف على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته، وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع، وإلى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة "إبراهيم" عليه السلام، ومثل "الشاطبي" لكل منها بمثال⁽¹⁾.

وأما إن قصد به "المسكوت عنه في تفسير القرآن"، وهو ظاهر كلام "حاج حمد"، فأجيب عنه أيضا ضمن مسائل التفسير وعلومه بعبارة: هل فسّر النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كله؟⁽²⁾، ومن الجواب جواب القرآن ذاته: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: 44]، فالبيان وقع لا محالة بنص الآية، لكن اختلف في كيفية ومقدار البيان، وعليه يبحث في المسكوت عنه، مع استدعاء المنقول عن الصحابة من التفسير لما له من حكم المرفوع، وليس في هذا نفي لإطلاقية أحكام القرآن ولا عالميته أبدا، ولا نفي لبعض سنته صلى الله عليه وسلم على حساب أخرى، سواء ما فعله أو قاله أو سكت عنه أو أقرّه، فلا يرتفع عنه وصف السنية أو النبوة والرسالة، أو الوحيية.

4/ نتائج تطبيقات قاعدة: القرآن حاكم ومصحح للحديث:

نستخلص مما سبق النتائج الآتية:

أولا: أن منهج تصحيح الحديث بالقرآن، يجعل السنة لا تستقل بالتشريع، وليست وحيا، فهي من دوائر الفهم الأولى لا قداسة لها، وليست ملزمة، على مستوى الفهم أو العمل، فيُضَيِّقُ بيانها للقرآن، كما يؤدي هذا المنهج إلى تفعيل قاعدة تفسير السنة بالقرآن، لا تفسير السنة للقرآن.

ثانيا: تحاول الدراسات الحدائرية المعاصرة إعادة بناء علوم الحديث، بما يتناسب ومتطلبات العقل لا بما يوافق متطلبات النقل والأصالة، وتحديث المناهج.

ثالثا: تضييق مسالك الأخذ والاستدلال بالسنة، مع اعتماد آلية تكثير الشروط لقبول الحديث،

1- ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (790هـ)، الموافقات، ضب وتع: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، دار ابن عفان، الخر، السعودية، 1417هـ/1997م، ج1، ص229-230، وص273-274، والناجي، لمين، مقال: "ضوابط تمييز أحوال النبي صلى الله عليه وسلم"، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط، المغرب، 1434هـ/2013م، ع8، ص260-268.

2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص56.

والاعتماد كليًا على القرآن استغناءً به عليها، كصنيع "السيد أحمد خان": (في وضعه شروطًا كثيرة لقبول الحديث واعتماده النص القرآني، وقيًا من جهة الفكر إلى "إبراهيم النظام"، الذي كان أكثر المشككين في حجية الخبر المتواتر وخبر الآحاد، ولكن "السيد أحمد خان" كان -أيضًا- النواة الأولى لمدرسة القرآنيين التي يعتبر "صبحي منصور" أهم أعلامها في العصر الحديث⁽¹⁾).

رابعًا: محاولة بناء مقولة "القرآن هو النص الصحيح تاريخيًا (سلامة المشافهة)".

خامسًا: التأسيس لمحاولات تصحيح الحديث النبوي بعيدًا عن قواعد التصحيح والتضعيف، اعتمادًا على الواقع ومتطلبات العصر ونوازع العقل، إبعادًا للسنة، ويمكن القول أن: ("جمال البنا" ومن تبنى رأيه؛ يرون أن أغلب الأحاديث موضوعة، والصحيح منها قليل، وعلى صحته يخالف القرآن، وإن هذا التسلسل في الادعاء والدعوى لا ينتج إلى التخلي عن السنة جملة وتفصيلاً⁽²⁾).

لا شك أن اجتهادات علماء التفسير -بناءً على ما سبق- تمثل جزءًا مهمًا من فهم النص الديني التأسيسي (القرآن، السنة)، فهي ليست وحيا، ولكن تشكل أكبر دوائر فهمه، فهي من جنس ما يطلق عليه بـ "التراث".

1- بنحمودة، عمار، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، "محمد عمارة" أمودجا، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص31.

2- العلمي، أبو جميل الحسن، منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر. 1433هـ/2012م، ص187.

الفصل الثالث: التراث التفسيري وإشكالاته في الدراسات الحدائية المعاصرة

المبحث الأول: مفهوم "التراث" في الخطاب الحدائي المعاصر.

المطلب الأول: مفهوم التراث لغة واصطلاحاً:

الفرع الأول: معنى التراث لغة: يرجع "التراث" إلى مادّة "ورث"، فقد ذكر "ابن فارس" أنّ: (الواو والراء والتاء: كلمة واحدة، هي الورث. والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب)⁽¹⁾، وفي بيان أن (الميراث) وواي المصدر، ونقل "ابن منظور" ما يفيد ذلك، فذكر: (قول "ابن الأعرابي" بأن: الورث والورث والإراث والتراث واحد. وكذا تعليل "الجوهري" أنّ: الميراث أصله موراث، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، والتراث أصل التاء فيه واو. وقول "ابن سيده" أيضاً أن: الورث والإراث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال، والإراث في الحسب، والتراث: مَا يَخْلُقُهُ الرَّجُلُ لَوَرَثَتِهِ، والتاء فِيهِ بَدَلٌ مِنَ الْوَاوِ)⁽²⁾.

فكل معاني (الإراث) تدور حول وراثة المال، أو الجاه، والعلم، والأولان أكثر وروداً في اللغة والتاريخ العربي، ويمكن حمل كلّ دلالات (الإراث) على أنّها المال والجاه، في أغلب ما يرد من الشعر العربي، من ذلك قول الشاعر⁽³⁾:

ولي عند مؤلانا وديعة حُرمة ... وشكر أياديه وديعته عندي

فإن عشت كآنت عدتي وذخيري ... وإن لم أعش فهي التراث لمن بعدي

وقال "الفرزدق" لـ "معاوية"⁽⁴⁾:

أبوك وعمي يا معاوي أورثا ... تراثاً فيحتاز التراث أقاربه

1-مقاييس اللغة، ص953.

2- لسان العرب، ج2، ص200-201.

3- النعالي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (429هـ)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قمحية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ج2، ص351.

4- ينظر: ابن عساكر، أبو القاسم بن هبة الله (571هـ)، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمري، (د، ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/1995م، ج10، ص277.

فما بال ميراث "الحثات" أكلته ... وميراث "صخر" جامد لك ذائبه

فكل ما يخلف من جيل لجيل، أو فرد لفرد، سواء كان في المحسوسات كالمال والمتاع والملك، أو المعنويات كالجاه والعلم والأخلاق، إنما يكون من جنس (الميراث)، و(الإرث).

وقد زخر القرآن بمادة (ورث) كثيرا، وتكرر ما يشتق منها في آيات عديدة، لا تتعدى معانيها دلالة المال غالبا، منها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوْلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: 11]. وقال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾ [الأعراف: 169]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: 15-16]. والموروث هنا (الملك والنبوة والعلم)، لا المال⁽¹⁾. بدليل سياق الآية أولها وآخرها، فقد ذكر الله (العلم)، وأفاد (الملك والنبوة) بدلالة آيات أخر، وبدليل سياق القصة في السورة حين رد هدية المال، وذكر أن الله فضله بما هو خير عليه، والملك أو العلم أو النبوة ثلاثتها تفضل المال وتعلو عليه، دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَهُ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [النمل: 36].

أما لفظ (التراث)، فواحد في القرآن، لا يخرج عن دلالة "المال" أيضا، لقوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاتِ أَكْلًا لَمًّا﴾ [الفجر: 19]، والمراد به هنا: (المال)⁽²⁾، وهذه استعارة بليغة، سماها "الطاهر ابن عاشور": (مبتكرات القرآن)⁽³⁾.

كما أن النصوص النبوية أكثر غناء ب (ورث)، واشتقاقاتها، منها: **أولا**: ما ورد في الحديث: (أَنَّ فَاطِمَةَ، وَالْعَبَّاسَ، وَأْتِيَا أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه يَلْتَمِسَانِ مِيرَاتُهُمَا، أَرْضَهُ مِنْ فَدَكٍ، وَسَهْمَهُ مِنْ خَيْبَرَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، يَقُولُ: لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ فِي هَذَا الْمَالِ، وَاللَّهُ لَقَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي)⁽⁴⁾.

1- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج6، ص182.

2- ينظر: ابن كثير، المصدر نفسه، ج8، ص399.

3- ينظر: التحرير والتنوير، ج30، ص334.

4- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المغازي، باب حديث بني النضير ومخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في دية الرجلين وما أرادو الغدر برسول الله صلى الله عليه وسلم ح(4035) و(4036)، ج3، ص99. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، ح(1759)، ص788-789.

بعد بيان دلالة (التراث) في اللغة، وتتبعها في القرآن والسنة معاً، يجدر بنا الوقوف على اصطلاحها في العصر الحديث، إذ أصبح لفظ "التراث" أكثر تداولاً في الحقول المعرفية والفكرية.

الفرع الثاني: معنى "التراث" اصطلاحاً (في الخطاب الحدائى المعاصر):

لا يعنى قلّة مادة "التراث" في القرآن، أو عدم وجوده بمعناه الفكرى المعاصر في القديم؛ نفي العلاقة بين معناه قديماً وحديثاً، أو كونه معنىً حادثاً مقطوع الصلّة بما قبله، بل على العكس، لأن (الميراث) أو (التراث) يتّحدان في معنى (الشيء تركه أو خلفه السابق للأحقق)، وفيه دلالة انتقال الأشياء من حال إلى حال، مع اعتبار أن أكثر ما يخلف هو المال والجاه، أي "المحسوسات".

فمادة (التراث) في العصر الحديث، أعطي لها معنى جديداً، واستعملت في سياقات فكرية مختلفة، وأحدثت لها الدراسات الفكرية أبعاداً كثيرة، معرفية وغير معرفية، وقد حاولت كثير من المعاجم المعاصرة وضع اصطلاح لـ (التراث) تعرب فيه عن دلالاته لدى الخطاب الفكرى المعاصر، بشتى أنواعه، فمن اصطلاحات الحادثة أنه: (كلّ ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية وأدبية، سواء مادّية كالكتب والآثار وغيرها، أم معنوية كالآراء والأنماط والعادات الحضارية المنتقلة جيلاً بعد جيل، مما يعتبر نفيساً بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه)⁽¹⁾.

وما ينسب إلى "التراث" يعبر عن مضمونه، فهناك تراث علمى، وآخر فلسفى، وآخر ثقافى، والمقصود بـ: (التراث الثقافى): هو مجموعة النماذج الثقافية التي يتلقاها الفرد من الجماعات المختلفة التي هو عضو فيها، ويتضمّن العادات والتقاليد والعقائد التي ورثها الفرد...⁽²⁾، وعلى إثر حدوث هذا المفهوم الجديد للتراث، فقد ظهر ما يعرف بـ "علم تحقيق التراث"، ويراد به: (علم يبحث فيما تركه السلف مكتوباً وإعادة نشره بشكل واضح ومنظّم وموثّق)⁽³⁾.

لا نوّد هنا استقراء كلّ ما تحرّره القراءات الحدائى عن التراث، وإنما نريد الوقوف على بعض مفاهيمه وتصوراتها بما يخدم النصّ الدينى أو يتّصل به، لذا اخترت من المفاهيم ما يعزى لثلاثة من رواد الخطاب الحدائى المعاصر، "نصر حامد أبى زيد"، و"حسن حنفى"، و"محمد عابد الجابرى".

1- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص2421.

2- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، المصدر نفسه، ج1، ص319.

3- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، المصدر نفسه، ج3، ص2421.

أولاً: مفهوم "التراث" عند "نصر حامد أبي زيد":

يضع "نصر حامد"، مفهومًا للتراث، يحدّد تصوّره تجاهه - في سياق نقدي - بأن: (التراث ليس معطًى واحداً، بل هو اتجاهات ومواقف وقوى اجتماعية وأيديولوجية ورؤى مختلفة، فالتراث ليس له وجود مستقل عن واقع حيّ يتغير ويتبدّل، يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي، فهو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، فالتراث مجموعة من تحقّقات النظريات المختلفة في ظرف معين وموقف تاريخي محدد)⁽¹⁾.

ومن أبرز ما نلاحظه هنا أن "نصر حامد" يربط بين "التراث" والظرفية التاريخية، وأنّ التراث يتشكل ضمنياً من اتجاهات وتيارات ومواقف وقوى اجتماعية وأيديولوجية، وأن التراث يحتملنا إمكانية قراءة العصر وتحليلاته من خلاله، وموقفه هذا من التراث يحتاج إلى تفصيل دقيق.

ثانياً: مفهوم "التراث" عند "حسن حنفي":

يضع "حسن حنفي" مفاهيم عديدة للتراث، بناء على مواقفه وتحليلاته المختلفة كعادته في إعادة بناء المفاهيم، فيعرفه أنه: (يعني في وجداننا المعاصر "التراث الديني"؛ لأن الدين هو مكوّنه الأول، ويلجّ السؤال عليه؛ لأننا في مرحلة اتصال معه ولم نقطع عنه؛ كما هو الحال في الوعي الأوروبي؛ ولا نتجاوز معه كما هو الحال في الوعي الياباني، فالإشكال صحيح، كيف يتقدم العربي مرتبطاً بتراثه الذي به أسباب معوقاته وتقدّمه في آن واحد؟ كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كي يستمد منه العون أو يفك أساره منه، فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون؛ بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة)⁽²⁾.

هكذا يرمي "حسن حنفي" بإشكالية الوصل والفصل، والغاية والوسيلة، والقديم والحديث، مجسداً هذه الثنائية، في تراث "العربي"، مبيناً أن التراث ذو حركة مزدوجة في التاريخ، كما يحصره بـ

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 16.

2- حوار الأجيال، ص 499.

(التراث الديني)، ويقصره عن جميع المضامين المشكّلة للتراث بشكل عام، وقوله (الدين مكوّنهُ الأوّل)، مشعر بتداخل الدين وشدة اتصاله به، تاركا إشكالية كبرى، تنتفي في الوعي الأوروبي - مثلا- لأنه تمّ الفصل بين الدين والدنيا، واعتمدت القطيعة.

كما نجد يغرق بمفهوم التراث إلى أبعد من المحسوس والماديات، معتبرا أنّ "التراث": (هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع..)⁽¹⁾. وكأنه عبر عنه باعتبار آثاره وأبعاده على مستوى الأفراد، أي: فاعليه.

مفهوم "التراث" عند "محمد عابد الجابري":

و"الجابري" كأبرز المشتغلين بـ"التراث" وقضاياها، والذين يريدون قراءة العصر من خلاله، عبر وسائل وصور القطيعة الإبستمولوجية للتراث العربي والإسلامي، يرى أن ما تحيل إليه مادة "التراث" ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم، كان دائما: المال، وبدرجة أقل: الحسب، (أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة تراث ومرادفاتهما..)⁽²⁾.

ثم يستند في البحث إلى المعاجم الأوروبية، فيجد اقتراب معناه مما ورد في اللغة العربية، أي المال والتركة، وإن كانت هناك معان مجازية تطلق على "المعتقدات والإيمانيات"، تسمّى (التراث الروحي)، ثم يستخلص - مقررًا- أن (التراث) بمعنى: (الموروث الثقافي والفكري والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرنا؛ كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة؛ التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا..)⁽³⁾.

ثم يؤكّد أن لفظ "التراث": (أصبح مشتركا عربيا، أي: "التركة الفكرية والروحية"، يجمع بين العرب ليجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وإذا كان (الإرث) أو (الميراث)، عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في

1- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ج1، ص7.

2- ينظر: التراث والحداثة، ص22-23.

3- ينظر: التراث والحداثة، ص23.

الابن حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر،.. ذلك هو المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية، عندما ينظر إليها بوصفها مقوما من مقومات الذات العربية، وعنصرا أساسيا من عناصر وحدتها، ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية، والحنين، والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي الأيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية...⁽¹⁾. ثم يشير إلى أن لفظ "التراث" هنا؛ (له استعمال نحضوي؛ وهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي الحديث والمعاصر، فهو مستقى من ظروف النهضة العربية الحديثة؛ من طموحاتها وعوائق مسيرتها...⁽²⁾).

ويؤكد معنى "التراث" -أيضا- بقوله: (فعلا ما يميز التراث العربي الاسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستمولوجي في عصر التدوين....⁽³⁾).

مما يؤخذ على "الجابري" إثر تحريره ل مادة "التراث"، عدم التمييز بين ما ينتمي إليه ويكوّنه، وبين ما يتعالى عنه مساهما في تكوينه، إذ جمع الأدب واللغة والفلسفة والعقيدة، والشريعة، في نسق ومستوى واحد، وهو ما فنّده "مرزوق العمري" بقوله: (..لكنّ ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو اعتبار "الجابري" العقيدة والشريعة تراثا، وفي نظري هذا خطأ؛ لأنّ العقيدة حقائق ثابتات، والشريعة أحكام ثابتات أيضا؛ ما عدا الاستثناءات التي بيّن الشرع جواز الاستثناء فيها، وهذا أحد المآخذ التي يؤخذ عليها الخطاب الحدائثي، ومنه فما يمكن أن يطلق عليه "تراثا"، هو "ما أنتجه العقل المسلم من معارف؛ وما أفضت إليه اجتهادات العلماء المسلمين من علوم ووسائل"، والتراث بهذا المعنى يشكل نصّا دينيا؛ طالما أن مرتكزه الدّين وغايته الدّين، ولذلك تعتبر الفتوى عند الفقهاء نصّا في بيان حكم من أحكام الشّرع، ويعتبر التفسير نصّا في بيان معنى آية من آيات القرآن الكريم، أو القرآن كله، ثم تكاملت هذه المعارف مشكّلة منظومة معرفية إسلامية...⁽⁴⁾).

1- ينظر: التراث والحداثة، ص24، وص30.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص24.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص30.

4- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص59.

فـ "الجابري" الذي عني زمنا بقراءة التراث وتحديثه، وتأثر بالمفكر الفرنسي (باشلار) نوعا ما، بنجده (يجمع مزيجا إيديولوجيا متعددا، يحاول من خلاله إعادة صياغة وبناء التراث من جديد)⁽¹⁾. بل يؤكد أن الشريعة والعقيدة إلى جانب اللغة والسياسة مكونات للتراث، فيقول: (اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة..، تلك هي عناصر تكوين التراث التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر "ابن حزم" و"ابن رشد" و"الشاطبي"، و"ابن خلدون"، فليس لاستنساخ أفكارهم، أو تبني آرائهم تقليدا، كلا، فما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية النقدية، كمنطلق يربطنا بتراثنا لا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل، وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه)⁽²⁾.

ويوجب علينا الإنصاف التذكير بموقف "الجابري" الذي مايز فيه بين التراث والقرآن، وقد اشتغل على المشروعين معا، بقوله: (لقد أكدنا مرارا، أننا لا نعتبر القرآن جزءا من التراث..)⁽³⁾، ومعنى قوله بتوضيح "محمد عمارة"-: (أن القرآن عنده - كما هو عند كل مسلم- "مقدس"، بينما التراث الذي دعا الجابري إلى تحقيقه وتفكيكه واحتوائه لتجاوزه كله، ليس مقدسا..)⁽⁴⁾.

ومن هنا فـ "التراث" بهذا النظر، لا يشمل النص، بل يليه في الدرجة والمستوى، بل إنه من النص ينطلق، فلا يمكن أن يكون منه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى علينا عدم الغفلة على ما يفارق به النص الديني قرآنا وسنة، أي نص آخر، وإن حاولت أكثر الدراسات الحداثية تسوية النصوص والمماثلة فيما بينها، ليسهل اختراقها عبر تكرار النقد والتحليل.

فالنصوص في الخطاب الحداثي: (لا يهتم اختلافها وتباعدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به، فمن المستحسن تنوع الأمثلة، واختلاف الشواهد..، وإجمالا

1- ينظر: العلمي، أبو جميل الحسن، منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين، ص26.

2-الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص572.

3- مدخل إلى القرآن الكريم، ص26.

4- ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم، ط1، دار السلام، القاهرة، مصر، 1432هـ/2011م، ص19.

ففي نقد "نقد النص" تستوي النصوص على اختلافها، لا يهَمّ الفرق بينها مضمونها ومحتوى، أو موضوعا وطرحا، وإنما المراد كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية انشغاله، فيمكن الجمع بين النص الفلسفي والنبوي، فكلاهما يشكل نصا لغويا، يتكوّن من وقائع خطابية، صحيح أن النص النبوي يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، وله استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية...⁽¹⁾.

فإذا ما تم إدراك حقيقة مفهوم "التراث" وعلاقته بالنص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، وأن لا مفارقة بين النصوص وإن اختلفت مصادرها وتعدد قائلوها، فلا عجب أن نتصوّر بجانب الصواب في نتائج النقد والتحليل، وتجاوفي هذه الدراسات عن الموضوعية والمنهج العلمي الرصين.

بعد هذا علينا التأكيد بواجبنا إلى موضوع "التراث الديني" والذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالنص الديني من حيث إرادة تفسيره وتأويله، وبهذا نحافظ على الإطار العام لموضوع الرسالة وحدود البحث، وفي الوقت نفسه نستبعد أنواع التراثات الأخرى، الأدبية والفلسفية وغيرها.

ويرى "حسن حنفي" أن "القرءان" جزء من التاريخ، فيقول: (ويعني التاريخ هنا مجموعة من التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفاهية، والتي نتناقلها جيلا عن جيل والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة، فيضم الأصول الأول مثل القرءان والسنة، كما يتضح في العلوم الدينية كالتفسير والحديث)⁽²⁾، ويرى أن هناك نوعين من الجذور، تراثية خالصة، وأبنية واقعية ساعدت على تغلغلها، ف (التراثية الخالصة ورثناها من الأصول الأول في القرءان والحديث والعلوم الدينية النقليّة والعقلية وهي العلوم التي تمدنا بأبنتنا الثقافية وقوالبنا الذهنية والتي تكوّن معظم بنائنا الفوقي)⁽³⁾. فاعتبار "القرءان والسنة" من أصول التراث والتاريخ أمر يؤدي إلى عدة إشكالات.

يستشكل الخطاب الحدائثي جملة من المسائل تجاه التراث الديني، متخذًا منها مثيرات جدل واسع، ينفذ من خلالها إلى تقييمه وتقويمه عبر مناهج وقراءات عدّة، بيانها في ما يلي من البحث.

1- ينظر: حرب، علي، نقد النص، ص 11.

2- حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر، (الدين والتحرر الثقافي ج 2)، (د، ط)، (د، د)، (د، ن)، (د، ت)، ص 177.

3- حنفي، حسن، المصدر نفسه، ص 184.

المطلب الثاني: مشكلات "التراث الديني" في الخطاب الحدائى المعاصر:

يسعى الخطاب الحدائى المعاصر تجاه إلى الحدّ من تأثير القداسة على "التراث الدينى"، فأحاول -هنا- توضيح أثرها، عليه، ثم أردف بموقف الدراسات الحدائىة تجاه التراث الدينى التفسيرى؛ باعتباره جملة من الاجتهادات البشرية التى تروم إيضاح مقصود النص الدينى "القرءان"، بقدر الوسع والإمكان، ثم تجاه علوم القرءان باعتبارها وسائل محققة لبيان وفهم مقصود النص.

الفرع الأول: قداسة النص التراثى الدينى:

يرى الخطاب الحدائى أن النص التراثى الدينى، على اختلاف مضامينه، ومكوناته غدا مقدّسا يُتربّ على كل محاولات تحديته، وفي ما يلي نصوص لبعض الحدائىين في قداسته ومحاوله الحدّ منها.

الردّ على تقديس النص التراثى:

إنّ القولُ بقداسة التراث الدينى وتعالیه بحظوة الوحي إحدى المغالطات، فلم يدع أحدٌ من العلماء ذلك، بل أجمعوا على التسليم لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ف "الذهبي" - في ذكره الاجتهاد وتقليد للأئمة - ذكر قول "الإمام مالك": (كُلُّ أَحَدٍ يُؤَخِّدُ مِنْ قَوْلِهِ، وَيُشْرِكُ إِلَّا صَاحِبَ هَذَا الْقَبْرِ ﷺ⁽¹⁾)، وَقَالَ "الشافعي": (كُلُّ مَا قُلْتُهُ فَكَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خِلَافٌ قَوْلِي مِمَّا صَحَّ فَهُوَ أَوْلَى وَلَا تَقْلُدُونِي)⁽²⁾. وقال: (إِذَا وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِي خِلَافَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُولُوا بِهَا وَدَعُوا مَا قُلْتُهُ)⁽³⁾، وَيُرْوَى عَنْهُ: (إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي وَإِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَاضْرِبُوا بِقَوْلِي الْحَائِطَ)⁽⁴⁾. بل (إنّ الإمام "الشافعي" تراجع عن فتاويه التى أفتى بها في العراق، حينما ذهب إلى مصر، وبعض المذاهب تخلى عنها المسلمون، وتطرح في الوقت المعاصر مسألة تجديد العلوم، كشواهد تميز بين النص القرءانى والتراثى، ولم يقل أحد بأن النص التراثى صار في مستوى القرءانى أبداً)⁽⁵⁾.

1- سير أعلام النبلاء، ج8، ص93.

2- المصدر نفسه، ج10، ص33.

3- المصدر نفسه، ج10، ص34.

4- المصدر نفسه، ج10، ص35.

5- ينظر: إشكالية تاريخية النص الدينى في الخطاب الحدائى المعاصر، ص60.

وما يلاحظ من شذرات التعصب وصور المغالاة في الأخذ بالأقوال، غير الكتاب والسنة، فهذا من شطط الفكر، لا يرقى إلى مستوى الاحتجاج به، فلا يعمم الحكم وتغلب الظواهر.

وقد سلف الحديث عن قداسة النص القرآني النبوي، ويضيف الخطاب الحداثي قداسة "النص التراثي الديني"، فهذه الثلاث تشكل قلما فكريا لديه، يقول "مرزوق العمري": (ففي نظر الحداثيين أن قوى التقديس هذه هي التي مكّنت للعلماء من أن يقوموا بعملية سطو على المعنى، وصاروا يبلغون الناس فهمهم الخاصة، لا مضامين النصوص ويمثلون بالمفسرين الذين صاروا من خلال عملهم العلمي يقولون ما يريدون هم لا ما تريد النصوص قوله، ومثل هذا الكلام قيل-أيضا- عن الفقه، وأصوله، والسيرة النبوية، والدراسات القرآنية، وسائر العلوم الإسلامية)⁽¹⁾.

يرجع بعض الباحثين "القداسة" إلى التراث نفسه، قبل أهله، فالتراث الإسلامي (يقوم على ملل ونحل تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة في فهم الوحي، وفكّ ألغازه تفسيرا وتأويلا، فقد تكون الغاية من دراسته استعادته في إطار فهم سلفي، بينما قد تكون غاية آخر تعديله أو تجاوزه)⁽²⁾، مع تأكيد أنّ (كل خطاب مهما تقدّس، هو خطاب إنساني يدعي الإطلاق زمن النسبية، ويفرض مخالفة رأيه زمن التعددية الفكرية والاختلاف المشروع، كما أنه يتحصّن بركن من التراث، يخضعه إلى قراءة تأويلية توجه قصده بما يخدم الأطروحة التي يتبناها الكاتب المعاصر ذاته، وتسعى في الحجاج إلى شحذ النصوص بالشواهد القرآنية والنبوية ووقائع التاريخ، كحجج للإقناع بقراءة محددة للتراث، تقدّم على أنّها الحقيقة الوحيدة القادرة على تغيير واقع المسلمين، وتعمّد إلى إقصاء التصورات الأخرى أو تهميشها، بل كثيرا ما تغرقها مشاكل الماضي فيأخذها جدل الأوس إلى دوامة الاختلاف السياسي الفكري بين الفرق الإسلامية، وتصبح باحثة لنفسها عن النجاة وسط الفرق الأخرى وتتبنى بذلك: المفهوم الدوغمائي للحقيقة)⁽³⁾.

وعلى رأي بعض الباحثين أنّ القداسة لم تنحصر في النص الديني ولا في التراث، بل شملت

1- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 147.

2- ينظر: بنحمودة، عمار: أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، محمد عمارة أمودجا، ص 11.

3- ينظر: بنحمودة، عمار، المصدر نفسه، ص 15، وأركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996م، ص 17، والعمري، مرزوق، المصدر السابق، ص 59.

الوسائل والظروف والأزمنة...، فما يقرب من قدسية اللغة: (هو القول بالقياس اللغوي في مجال فقه اللغة، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد - وهذا ما يغذي انغلاق العقل العربي - بل لقد تجاوز التقديس الموجودات، إلى الزمان الذي يجري في ثناياها، فصار الماضي مقدسا وصارت الإحالة إلى الماضي هي المعيار... بل امتد التقديس الماضي إلى النص الفقهي وطرائقه في الاستنباط...⁽¹⁾.

الفرع الثاني: موقف الدراسات الحديثة من "التراث الديني التفسيري":

لقد تبارى المفسرون في بيان مقصود الله تعالى في كتابه المنزل على نبيه ﷺ، أول مبين ومفسر له، لقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 44]، فكان البيان النبوي سببا في ما عليه الصحابة من قوة استيعاب، وحسن فهم، وسلامة التلقي، وكلما تأخر قرن عن البيان النبوي إلا واحتيج فيه إلى فهم أكثر بيانا، لبعد العهد وضعف آليات التلقي، وقصر العقول عن الفهم، وهو مردّ تنوع التراث التفسيري، بل إن القرآن ذاته لا يخلق بكثرة تفاسيره، وإلا لما كان معجزا بألفاظه ومعانيه

وقد ردّ بعض العلماء كثرة التفاسير إلى ثقل معاني القرآن وقوة ألفاظه، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا قَلِيلًا ﴾ [المزمل: 5]، فمن وجوه تفسير "الثقل" قول "الرازي": (أن العقل الواحد لا يفهم بإدراك فوائده ومعانيه بالكلية، فالمتكلمون غاصوا في بحار معقولاته، والفقهاء أقبلوا على البحث عن أحكامه، وكذا أهل اللغة والنحو وأرباب المعاني، ثم لا يزال كل متأخر يفوز منه فوائده ما وصل إليها المتقدمون، فعلمنا أن الإنسان الواحد لا يقوى على الاستقلال بحمله، فصار كالحمل الثقيل الذي يعجز الخلق عن حمله، وذكر - أيضا - أنه ثقيل لكونه مشتملا على المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، والفرق بين هذه الأقسام مما لا يقدر عليه إلا العلماء الراسخون، المحيطون بجميع العلوم العقلية والحكمية، فلما كان كذلك لا جرم كانت الإحاطة به ثقيلة على أكثر الخلق)⁽²⁾.

من هنا تضافرت التفاسير حول النص القرآني، توظف جملة من المناهج والآليات لفهمه،

1- معاوز، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل (دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني)، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2008م، ص180.
2- مفاتيح الغيب، مج11، ص6756.

تروم مقصود النص، مما جعل الخطاب السلفي بمدرسية (المأثور والرأي)، يدثر فهمه بقداسة عالية، جعلت الدراسات الحداثية تتخذ منها موقفا معاكسا، يمكن تلخيصه في ما يلي:

1/ ضرورة الاستغناء عن التراث التفسيري:

يحذر "جمال البنا" من تصور انعدام فهم القرآن بعيدا عن التراث التفسيري، باتخاذ وسائل معرفية تترجم معانيه، لأنها تمنع وصول أنوار الهدايات، وسنا الفهم إلى القلب، فذ: (معظم الناس يتصورون أنهم لا يفهمونه؛ إلا بقراءة التفاسير كـ "الطبري"، و"ابن كثير"، حتى "سيد قطب"، فحذار..، ثم حذار لا تشرك بالقرآن شيئا، ولا تبغ بينك وبينه ترجمانا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: 17]، فإذا أردت القرآن هداية ونورا، وشفاء وسكينة فسيعطيك القرآن، وأن أردت المعلومة فالتفاسير ملآى بها، وهي اجتهادات وليست قرآنا، تضل بدلا من أن تهدي وتلهم، فعليك قراءة القرآن، فما فهمته ورضيته فخذ به، وما جهلته فدعه إلى خالقه، لست مأمورا بمعرفة كل كلمات القرآن، وقد تحير "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه، في "الأب"؛ فقال: "هذه الفاكهة عرفناها؛ فما هو الأب؟"، ثم عادت إليه سكينته وقال: هذا والله هو التكلف"⁽¹⁾، وما يضيره أن يجهل "الأب"، وما يقدمه أو يؤخره التعرف عليه أو الجهل به...⁽²⁾.

وهذا الكلام من جنس ما أورده "جمال البنا" نفسه في كتابه "إلهامات قرآنية"، يذكر فيه ما أُلهمه من المعاني والأنوار عند تلاوته القرآن، مستغنيا بالإلهام عن الوسائط العلمية والمعرفية، فحوى جملة من المغالطات، أولها: ادعاء الإلهام، وهو أمر مرفوض، لخلوه من الضوابط والقواعد، ولأنه يساهم في تعطيل عبادة التدبر، من أعمال العقل، وحضور القلب، وإلقاء السمع، وثانيا: أن في اعتباره اجتهادات المفسرين قد جعلها الناس قرآنا، فمغالطة ولا يصح هذا القول، فليست منه قطعا، والقرآن ذاته أمر النبي ﷺ ببيانه وتفسيره للناس، فالنبي ﷺ بالنسبة لنا وسيط، وما فسره لا

1- علق "ابن كثير" في "تفسيره" على الأثر بقوله: (فهو إسناد صحيح، وقد رواه غير واحد عن أنس به، وهذا محمول على أنه أراد أن يعرف شكله وجنسه وعينه، وإلا فهو وكلُّ من قرأ هذه الآية يعلم أنه من نبات الأرض، لقوله تعالى: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٣١﴾ وَعَسَا وَقُضًا ﴿٣٢﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٣٣﴾ وَمَدَائِقَ غَلًّا ﴿٣٤﴾ وَفَكَهْءَ وَأَبًّا ﴿٣٥﴾﴾ [عبس: 27-31]، ج8، ص325. وهو كلام دقيق اعتمد فيه "ابن كثير" على سياق الآية وقرينة الإنبات فيها. تفسير القرآن العظيم، ج8، ص325.

2- ينظر: إلهامات قرآنية، ص7-8.

يجوز نقلا، ولا يصح عقلا، العدول عنه، أو تجاوزه إلى غيره.

وأما استدلاله بأثر "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه فحق أريد به باطل، لأنه نهي عن التكلف المذموم، والمقصود به: (تتبع ما لا منفعة فيه، أو ما لا يؤمر به الإنسان، ولا يحصل إلا بمشقة، فأما إذا كان مأثورا به وفيه منفعة فلا وجه للدم، وقد فسر رسول الله آيات، وفسر كثير من الصحابة كثيرا من القرآن)⁽¹⁾، هذا من جهة، ومعنى هذا الأثر يتحمل ثلاثة أشياء كما ذكر العلماء: (أحدها: أن يكون "عمر" رضي الله عنه قد علم الأب، لشيوع الكلمة بين العرب، وأنه الذي ترعاه البهائم، ولكنه أراد تخويف غيره من التعرض للتفسير بما لا يعلم... والثاني: أن يكون ذلك خفي عنه كما خفي عن "ابن عباس" معنى: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 14]، والثالث: أن يكون قد ظن بهذه الكلمة أنها تقع على مسميين، فتورع عن إطلاق القول)⁽²⁾. من جهة أخرى.

يمكننا أن نخلص بأن موقف الخطاب الحدائي من التراث التفسيري رفضه، ومحاولة تجاوزه مرحليا، والسبب كما أشار "جمال البنا" أن: (اشتراط الفقهاء والمفسرين علوم القرآن وقواعد التفسير سر غرورهم وجبروتهم، فلا يقدمون لنا في الحقيقة مراد القرآن، بل يقدمون لنا ما في أنفسهم، وما يملكون من قدرات في التعامل معه والتغلب على صعوبته)⁽³⁾، وعلى رأيه فالإلهام يبلغنا مراد القرآن، لا الإنسان، وينتج عن قوله تأويل النص القرآني تأويلا باطنيا غير منضبط.

2/ قبول التفاسير موقوف على العلمية والمعاصرة:

قد يقبل الخطاب الحدائي المعاصر التراث التفسيري، قدر استثماره لعلوم العصر واستيعابه لقضاياه، وتعقيل معانيه، وكل تراث لا يدعم هذه الثلاث فمطروح، فالتفاسير العلمية المقبولة بتحفظ لدى "أركون"؛ التي استثمر فيها علوم العصر ومعارف الآخر، وأحدثت صراعا علميا.

لذلك يشيد "أركون" بـ "الرازي"، وتفسيره "مفاتيح الغيب"، لأنه: (حشد كل الخطابات

1- ابن الجوزي، الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح:

علي حسين البواب، (د، ط)، دار الوطن، الرياض، السعودية، (د، ت)، ج1، ص118.

2- ينظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج1، ص118.

3- ينظر: البنا، جمال، إلهامات قرآنية، ص76.

العلمية في عصره، لأجل تفسير القرآن وفهمه، واستند إلى المعقول أكثر من المنقول، ومع إشادته بتفسير "الرازي"؛ إلا أنه تحفظ عليه؛ لفرق بيننا وبين "الرازي"، أن علوم عصرنا لم تعد نفسها علوم عصره، وقد استخدمها داخل الإطار التيولوجي الإسلامي هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى اتبع منهجية معينة فسحت حرية الخطاب الديني، وكل الخطابات العلمية الأخرى، ثم يقيم المقارعة والمقارنة بينها، محاولاً إظهار كل المشكلات والصعوبات الناجمة عبر التاريخ، ولم تحظ بالدراسة والتحليل والنقد بعد، بأنها بقيت من جنس "اللامفكر فيه"⁽¹⁾.

ويتكرر احتفاء "أركون" بـ "الرازي وتفسيره"، في مواضع أخرى، بقوله: (فأنا عندما أعيد قراءة النصوص الإسلامية الكبرى وأولها النص القرآني، أعترف بخصوبة مناهج التفسير الكلاسيكي، وخصوصاً التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، بل وإني أبتدئ بها أولاً، وقد ملّ طلابي من كثرة ما حدّثتهم عن مزايا هذا العالم الكبير، ولكنني أقول إنّه عالم في وقته، وبالنسبة إلى وقته، لا بالنسبة إلى وقتنا؛ فهذا هو ذنبي إذا ذكرت دائماً بالتاريخ والتاريخية؟ وهل أخترع شيئاً إذ أذكر بها؟..)⁽²⁾.

فما نلاحظه من نصّي "أركون" توحيداً بين مناهج التفسير الكلاسيكية، فهي في اتجاه واحد، فرغم أن "تفسير الرازي" يحسب على مناهج التفسير بالرأي؛ إلا أنه عدّه من اتجاه التفسير التقليدي، كما أن إشادته بهذا التفسير كانت للبرهنة على تاريخية التفسير، وكذا منهج الرازي، فهو معتبرٌ، ما استثمر مناهج وعلوم عصره، وهنا تكمن فائدة اعتباره والأخذ به.

كما يمكن القول أنه -زيادة على سببي "العلمية" و"المعاصرة"- من أهم أسباب رفض التفاسير التقليدية عاملان أساسان: "الأدلجة" و"التاريخية"، فأما "الأدلجة"، فيحاول الخطاب الحدائثي المعاصر كشف مواقف المفسرين ونواياهم الفكرية وتحليلها بردها إلى اتجاه معين اجتماعي، أو ديني، أو سياسي، أو عقدي، والحق أنّها محاولات طالت كل الدراسات الإسلامية، ولم تجس على التفسيرية فقط، لأنّ (التفاسير التي ندرسها في التاريخ مرتبطة بشخصيات محدّدة، تمثل فئات

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 296.

2- أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 328. وينظر: خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص 101.

اجتماعية تتنافس على الأملاك، والأرزاق، والسلطة، وكلّ اتجاه تأويلي أو لاهوتي مرتبط بمصالح إيديولوجية، وقد لا يكون إيديولوجيا كله، ولكنه مرتبط بإيديولوجيا ومصالح معينة، ومن ينتصر يفرض حطّه التأويلي على غيره -على حدّ رأي أركون⁽¹⁾.

وأما "التاريخية" فأبين ما يتّصف به التفسير التقليدي، مما يفارق به التفاسير المعاصرة، كما يرى "علي حرب" مبينا: (أن المفسرين الكلاسيكيين نظروا إلى القرءان بوصفه خطابا عربيا، فبحثوا أسباب نزول آياته في الزمان والمكان، وهي قراءة تاريخية، وتفسيرهم كان بقدر إمكاناتهم المعرفية وأدواتهم المنهجية، كما نفسره نحن ونقرأه بحسب إمكاناتنا المعرفية والمنهجية، وإن تناولت تفاسيرهم مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم الإجرائية المتداولة في الحقل المعرفي آنذاك، فإننا نستخدم اليوم مفاهيم علومنا الحديثة، المتداولة بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، وهي مهمة بارعة ومحدّدة خاض غمار تجربتها "أركون"، مستخدما جملة من المفاهيم الإجرائية المكوّنة على نحو خاص في الألسنية والسيمياء، وعلم أصول المعرفة كالدلالة؛ والرمز والحجاز، والمخيال، والأسطورة، والبنية وشبكة العلاقات...⁽²⁾).

ويعزّز رأيه أنه: (مهما التقينا في "القراءة التاريخية" تطبيقا، نختلف هدفا، إذ مارسوها دون تقويم، ونمارسها نقدا وتقويما، والسبيل إلى كشفها بين المتقدمين والمعاصرين نقد القراءات السابقة، والكشف عن أصولها، بتبيان تاريخيتها، ونزع قداستها أو أسطرّها بحسب تعبير "أركون"...) ⁽³⁾.

تريد الدراسات الحديثة المعاصرة القول أن التفسير التقليدي بمناهجه وعصوره يؤكّد "التاريخية"، لا على مستوى (الفهم والشرح)، بل على النصّ القرءاني -أيضا-، ورغم هذا، إلا أنّ مشكلة "التفسير الإسلامي الكلاسيكي" -حسب "هاشم صالح"-: (مساهمته في الكشف عن تاريخية بعض النيات والسور عن طريق أسباب النزول، إلا أنه بقي عاجزا عن كشفها بالمعنى الفعلي

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ص 240.

2- ينظر: حرب، علي، نقد النص، ص 78

3- حرب، علي، المصدر نفسه، ص 79.

والحديث للكلمة، لأنه كان يقرأ المعنى المجازي وكأنه معنى حرفي، فيأخذ القصص على أنها تاريخية حقيقية⁽¹⁾، ولم يكن يعرف القدماء أن زمان القرآن ومكانه زمان ديني أي: متعال يتجاوز التاريخ ولا يعبأ بظروفه، وليس واقعا محسوسا قابلا للحساب كالزمن الأرضي أو الجغرافيا الأرضية...⁽²⁾.

3/ تقرير دعوى الفهم المطلق للمعنى الإلهي، أو المعنى النهائي:

تسعى التفاسير إلى البحث عن مراد الله تعالى في النص القرآني وسعها، ولم تدع المطابقة بين المعاني البشرية، والمعاني الإلهية، وإلا انغلق التفسير، ولما استمر بعد وفاته ﷺ، ولبطل إعجازه لفظا ومعنى، ولتأهت جهود البشر⁽³⁾، فرغم الاعتراف المنهجي الذي صدر به المفسرون مقدّماتهم، إلا أن الخطاب الحدائثي المعاصر يتهمهم ب (الهيمنة على الوعي الإسلامي)، والتي تعني لدى أركون: (إمكانية تفسير النص القرآني تفسيراً صحيحاً، مطابقاً للمعنى الإلهي تماماً، أو تأويل المعنى الإلهي، كصنيع "الطبري" في تفسيره، إذ يردف بعد إيراد الآية ب يقول الله تعالى: "نقطتان على السطر"، ثم يعطي تفسيره بكل سهولة بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراه الله بالضبط)⁽⁴⁾.

ذلك ممكن الخطورة والتجني على النص القرآني شكلا ومضمونا، لأنّ "الطبري" عند "أركون": (لا يعي إطلاقاً أن تفسيره مرتبط بثقافة وحاجات مجتمعه "القرن الثالث الهجري"، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية "المذهبية"؛ التي اتخذها شخصياً كفقيه مجتهد، إنه لا يأخذ هذه القضايا بعين الاعتبار، لهذا السبب يقول بكل براءة عقلية: "يقول الله"، نقطتان على السطر، ثم يعطي تفسيره الصحيح والمطابق لكلام الله، إنه لا يفعل ذلك بشكل متواطئ أو ماكر، وإنما يعتقد فعلاً بقدرته على تفسير كلام الله بشكل دقيق وصحيح بكل معانيه ومقاصده)⁽⁵⁾، ف "الطبري

1- هذه إحدى رؤى الدراسات الحدائثية المعاصرة تجاه حقيقة القصص القرآني، أنها مجازية، لا واقعية.

2- ينظر: أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 104.

3- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 221.

4- ينظر: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 231. وخليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص 100.

5- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 231.

وتفسيره " لدى "أركون" بمثابة "العقل الأرثوذكسي" الذي لازلنا نعاني منه...⁽¹⁾.

إن الزعم بأن "الطبري" أو غيره يعتقد فعلاً أنّ تفسيره مطابق تماماً للمعنى الإلهي باطل، فلعدم تصريح "الطبري" ولا غيره به، وشواهد إبطاله لديه كثيرة، أهمّها طلب التيسير والعون من الله عند بداية تفسير أيّ سُورة، وحمد الله بعد الانتهاء منه، والدعاء بالتوفيق لإصابة القول⁽²⁾، كما يشفع له بيان منهجه وعزوه الأقوال إلى أهلها، وأين يُعمل عقله⁽³⁾.

ويشكك "أركون" في جهود "الطبري"، باعتبار عصره ومعارفه، فيرى: (أن المؤرخ الحديث حينما ينظر إلى عصر "الطبري"، ومجمل المعارف المتوقّرة وقتها، ويأخذ بعين الاعتبار مناهج التفسير السائدة يومها، يمكن أن يقيس حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظتي القرءان والطرّبي، فيموضّع كلّ تفسير، أو مبادرة تأويلية في مكانها الثقافي، والإبستمولوجي النقدي، وإن كانت نتاج عقل، فينبغي التركيز عليه لفهم آليته وتركيبته، مع اليقين بحدوده وإطاره الذي يتحرك فيه)⁽⁴⁾.

فيتناسى "أركون" أنّ "الطبري" كان فقيهاً، محدّثاً، مؤرخاً، مفسّراً، واجتماع هذه الأربع فيه، لها وافر الأثر في تكوينه، وأمّا عصره فعصر الرواية، وهذا ما يجب استصحابه عند دراسة جهوده، وإن كان حجم اللحظة بين "القرءان" و"الطبري" زمناً طويلاً، ولكن - باختصار - يريد "أركون" أن يصور لنا بملاحظاته "تاريخية هذه الفهوم" تجاه النصّ القرءاني، لتقليص دوائر فهمه، ثم عزلها.

1- ينظر: خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص 135.

2- وهو قوله: (اللهم فوقنا لإصابة صواب القول في مُحكّمه ومُتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامّه وخاصّه، ومجمله ومفسّره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آية وتفسير مُشكّله. وألهمنا التمسك به والاعتصام بمحكّمه، والثبات على التسليم لمتشابهه. وأوزعنا الشكر على ما أنعمت به علينا من حفظه والعلم بحدوده....). تفسير الطبري، ج 1، ص 6.

3- ينظر: مقدمة تفسيره، ج 1، ص 6-8.

4- أركون، محمد، المصدر السابق، ص 231.

المبحث الثاني: "نظرية التفسير" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفي":

يتبنى "حسن حنفي" مشروعاً يستهدف به إعادة بناء العلوم الإسلامية التقليدية، وتحويلها من النقل إلى العقل، "العقلنة"، فكان التفسير مجالاً لتطبيقه ومساءلته، بقوله: هل لدينا نظرية في التفسير؟، لمحاكمته وتوصّلاً إلى نقده ونقضه، ثم التقديم بصياغة علمية لـ "نظرية التفسير".

المطلب الأول: مفهوم "نظرية التفسير" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفي":

الفرع الأول: مفهوم "نظرية التفسير" عند "حسن حنفي":

لما كان التفسير عند "حنفي" يعتبر تكريساً للشرح وتكراراً له منفصلاً عن المجتمع⁽¹⁾، قويت دواعي "النظرية"، الرابطة (بين الوحي والواقع، وإن شئنا بين الدين والدنيا، وبين الله والناس)⁽²⁾. وقد حاولت جهدي في تقصي مفهوم "نظرية التفسير" عند "حسن حنفي"، اقترباً من مقصوده بها، فهي ردّ كل محاولات التفسير القديم إلى منهج وفكر وتراث واحد، وب عقلية واحدة تختلف في صورها، ولكن كلها على نسق واحد، يعتقد أنها ناجحة في الإصلاح من النص إلى الواقع، ولكنها ثنائية منفصلة، ويبقى التفسير موقوفاً على مباحث نظرية مع زيادة الهوة بينها وبين الواقع المتغير.

إن أهم ما دفع بـ "حسن حنفي" للقول بهذه النظرية أن: (هناك علوم التفسير تستند على القرءان والحديث، وهناك الواقع الحالي يعتمد على الفكر الإنساني المستقل، الذي يبدأ بالوقائع لا النص الديني، محاولاً فهمها على أساس بواعث الإنسانية الصرفة، فالوضع الحالي يدلّ عن وجود ثنائي بين النص والواقع، كل منهما في جانب: النص الديني غارق في شروحه التقليدية وخطبه

1- دعوى الفصل بين التفاسير وحاجات الناس من مغالطات الحدائين، فهدف التفسير القصد إلى الناس، والقرءان نازل من الإلهي (السماوي) إلى الإنساني (الأرضي)، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105]، فالبيان إلى الناس قطعاً، وهذا على مستوى البيان، وأقله على مستوى القراءة لقوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا لَهُ آيَاتِهِ لِقَرَاءٍ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]، ثم المفسرون في تقريب البيان إلى الإنسان متفاوتون حسب مناهجهم وطرائق تفسيرهم.

2- حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة)، (د، ط)، (د، د)، (د، ن)، (د، ت)، ج 1، ص 176.

الحماسية، والواقع يسوده فكر إنساني محض دون نظر لتفسير مباشر من النص الديني، رغم اتفاق بواعثهما، وهناك محاولات حديثة لإعطاء تفسير يتفادى هذه الثنائية بين النص والواقع⁽¹⁾.

غير أن كلا نوعي التفسير التقليدي والحديث يتوفران على عيوب مانعة لـ "نظرية التفسير".

الفرع الثاني: عيوب "التراث التفسيري" عند حسن حنفي:

يحاول "حسن حنفي" الوقوف على عيوب التفسير بنوعيه، ومن أهمها:

أولاً: عيوب "التفسير التقليدي"⁽²⁾:

لا يكون المفسر في هذا النوع عند "حسن حنفي"، إلا شارحاً يستنبط المعنى من النص بعقله المحض، مستدلاً بقول مأثور، أو حجة عقلية، وهذه الطريقة النظرية لها عيوب، أهمها ثلاثة⁽³⁾:
أولها: إن القول بالمأثور مع الاتفاق على صحته، يترك معنى النص دون حجة من داخله، فالمأثور حجة تؤيد معنى النص بطريقة ظنية خارجة منه، أي: إن يقين المأثور لا يؤثر في ظنية المعنى الذي يعطيه المفسر، فيظل ظنيا محتاجاً إلى يقين، لا يستطيع القول بالمأثور أن يعطيه إياه من الخارج،
وثانيها: إن التفسير بالرأي؛ وإن كان من نفس طبيعة المعنى الذي يعطيه المفسر، ظني أيضاً؛ والظن لا يحيل الظن إلى يقين، هذا فضلاً عن تعدد الآراء وتعارضها، فأيهما يؤخذ؟ وأيهما يرجح؟،
وثالثها: إن المفسر يشرح كل نص دون استثناء، سواء كان في حاجة إلى ذلك أم لا؟.

إن محاولات التفسير الحديثة رغم تفاديها في طرحها ثنائية النص والواقع، وتحاول توحيدهما، وتنشد الإصلاح والتغيير، فلا تزال عاجزة أيضاً عن تكوين نظرية في التفسير، لما لها من عيوب.

ثانياً: عيوب "التفسير الحديثة" عند حسن حنفي:

1- ينظر: حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة)، ج1، ص177-176.

2- يقصد "حسن حنفي" هنا بـ (التفسير التقليدي): جنس التفاسير القديمة سواء التفسير بالمأثور أو بالرأي كليهما معا.

3- ينظر: في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة)، ج1، ص179.

وأولها: أنه رغم حداثة هذه التفاسير إلا أنّها: (لا تزال نظرية في وجود الله، أكثر منها نظرية في وجود الإنسان، تهدف إلى إثبات وجود الله، وأنّ العالم مخلوق، والإنسان محاسب، فهي ذات طابع إلهي عقائدي كلامي، بينما المطلوب حاليا بعد إثبات وجود الله وخلق العالم وحساب الإنسان، وباقي العقائد، إقامة نظرية وجود الإنسان الفردي والاجتماعي، ومحاولة وصف مواقفه مع الآخر في العالم، فالهدف الأساس للجانب الإلهي والعقائدي هو الكشف عن تكوين الإنسان ووضعه عالميا، وأن مقاصد الشارع وضعت ابتداء "عند الأصوليين" تهدف الى الإبقاء على الضروريات الخمس "الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكلها جوانب حياة الانسان الزمنية"⁽¹⁾.

يعتبر كلام "حنفي" أحد أهداف الخطاب الحدائثي المعاصر، من تأخير الإلهي العقدي، وتقديم الإنساني البشري، والتحوّل تجاه مركزية (الإنسان) باعتباره المقصود بالخطاب، لهذا استدّل "حنفي" بمقصد الشرع من الحفاظ على الكليات الخمس، لكن خطاب ما بعد الحداثة أثبت انحراف الإنسان، وطغيانه بعد هدوئه، وموته بعد حياته، وشهد له بانفلات العقل وضياع الذات.

وثانيها: بقاء التفسير التقليدي مرتبنا بظروف نشأة الإسلام، خصوصا الاجتماعية والاقتصادية، فلا زال يؤمن بالتفاوت الطبقي في الرزق وبالقيم الروحية والخلقية بنص القرآن، في زمن تتغير فيه أحوال الناس جوهريا، ف (بقاء التفاسير على المعاني التي جاء بها النص أول الإسلام، لا يمكن أن تخدم مصالح الأمة، فالتفسير طبقي يهدف إلى تأكيد التفاوت في الرزق، مما لا يخدم مصالح المسلمين، ونظرا للإقطاع القديم والحديد الذي ما زال موجودا في بلاد المسلمين، فلا بدّ أن يهدف التفسير إلى التقريب بين الطبقات أكثر من دعوته الى التفاوت..)⁽²⁾.

فلئن عاب على التفسير شدة ارتباطه بظروفه التي نشأ فيها، فإنه يناقضه قوله بأن: (فهم النصوص لا يتأتى إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها)⁽³⁾.

1- ينظر: حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر، (قضايا معاصرة)، ج1، ص177.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص177-178.

3- سيأتي بيان المراد ب (منهج تحليل الخبرات) فيما يلي من الفقرات.

إن ارتباط التفاسير ببيئة الإسلام الأولى لا يعني عجزها عن إصلاح مجتمعات اليوم، أو تصحيح أوضاع الغد اجتماعيًا، وسياسيًا، وإلا لانتفى كون النص القرآني صالحًا ومصلحًا لكل زمان ومكان، أمّا في موضوع الرزق والطبقية والمال العام، فرأى الإسلام واضح، إذ فصل بين ضوابط المال والملك عامه وخاصّه، وربط النص بالواقع المتغير، مع أن إعطاء الأولوية للواقع يفقد النص روحه، وهذا ما جعل بعض المحاولات تدّعي أنّ الإسلام اشتراكي، ثم ادّعى من خلفهم أنه رأسمالي، أليس في هذا نفي صدق النص القرآني، وسوء تفسيره، فلا يمكن التخلي عن لحظات الميلاد الأولى، ولا يعني ارتباط التفسير به عجزه عن احتواء الواقع.

وثالثها: إن التفسير الحالي لا يستقلّ بنقده ودعوته إلى إصلاح الأوضاع المنافية للشرع، بل يكون تابعًا ومؤيدًا لكل إصلاح أو تغيير خارج عنه، أي من الفكر الانساني المستقل، فالأولوية في النداء بالتغيير ووضع الحلول ل (لمذاهب الفكرية الاقتصادية والسياسية، وليست للمفسر، بل للتأثر الاجتماعي، مع أن المفسرين التقليديين "ابن حنبل، وابن تيمية، والأفغاني"، كانوا يبدؤون بالنقد والمطالبة بالإصلاح وتغيير الأوضاع، فيجب أن ينحو التفسير نحو البدء، ولا ينتظر أن يأخذه المفسر، وبالتزامه يصبح أكثر من مصلح، أي تأثر على الأوضاع المنافية للشرع...⁽¹⁾.

ليس هذا على إطلاقه، وما يصدق على الجزء ليس ضروريًا انطباقه على الكل، فأكثر التفاسير تستقل بالإصلاح من النص ابتداءً، والشواهد على هذا كثيرة، فتفسير "الظلم" يشمل قليله وكثيره، وعامه وخاصّه، هنا وهناك، ولا يترك التفسيرُ الظلمَ حتى يستجد في الوضع المعاصر.

إنّ ما رصده "حسن حنفي" من عيوب التفسير التقليدي بنوعيه (المأثور، والرأي)، قديماً وحديثاً، كان كافياً في نفي وجود "نظرية في التفسير"، مستبدلاً إياها بـ "منهج تحليل الخبرات"، مرتقياً به من مجرد النظرية إلى المنهج العلمي المعاصر، منتجاً لتفسير ينأى به عن التفسير التقليدي.

1- ينظر: في فكرنا المعاصر، (قضايا معاصرة)، ج1، ص178.

الفرع الثالث: مفهوم منهج "تحليل الخبرات" عند "حسن حنفي":

يقصد بهذا المنهج: (محاولة فهم النص برده إلى مصدره الأول، ومعرفة معانيه كخبرة وتجربة حية في شعور الفرد الذي نزلت بسببه الآية، أو في الجماعة الأولى التي نزل فيها النص، فأصل النص حدث وواقع، ثم نزل معالجا لها، فالعثور على الواقعة الأولى لا تؤدي فقط إلى فهم معنى النص، بل تعطينا الواقعة نفسها، أي الحقيقة الدينية التي يعبر عنها النص...)⁽¹⁾.

وإن من أهم ما يدعم به "حسن حنفي" هذا المنهج:

أولاً: أنّ الخبرة الحية لا تحتاج في فهمها إلى قول مأثور أو رأي، بل إلى تحليل الخبرة الحية نفسها لإخراج كوامنها، فالمفسر يقوم بتحليل خبرته الشخصية وإدراكها قبل حديثه للسامعين المحيطين به، وقبل كتابته للقراء، فهو في الوقت نفسه يتحدث وسمع وكتب وقارئ، ويصبح النص الديني مفهوما لديه رؤية مباشرة وحدث عيان، أو كقول الصوفية "مشاهدة"، فلا يحتاج إلى شرح معاني النصوص بل إلى وصف ما يشعر به، ويتحقق في حياته اليومية مرة، بل مرات عديدة...⁽²⁾.

وثانياً: يمكن للمفسر بعد تحليل خبرته إشراك غيره فيها، والنظر إلى خبرات غيره تحقيقاً لليقين، وليصدق معناها من المفسرين أو السامعين، فيصبح النص الديني واقعة إنسانية عامة، يتحقق من وجودها أكثر من شخص ولها من الموضوعية ما يؤهلها لتكون حقيقة إنسانية، ويصبح المفسر قارئاً للكتاب، وإنساناً يجي ويدرك المعاني، بقدر شعوره بالخبرات المحققة لها في حياته اليومية، ويضرب "حسن حنفي" مثالا بأن المفسر لا يحتاج لفهم معنى قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ

1- ينظر: في فكرنا المعاصر، (قضايا معاصرة)، ج1، ص 180.

2- كل هذا مخالف للنقل والعقل، ويفرضه النص القرآني ذاته، فكلام "حسن حنفي" لا يمكن تصوّره إلا في إطار فهمنا لمشروعه الفكري، والذي يهدف إلى زحزحة المركزية والسلطة من الإلهي إلى الإنساني، ومن النقلي إلى العقلي، وإحلال العقل مكان النقل، وعلينا أن نستصحب هدف الدراسات الحداثيّة تجاه النص القرآني، أن الواقع هو النص، والنص تابع للواقع، ولا عكس. وما طرحه "حسن حنفي" من الاعتماد على المشاهدات والتجارب والحس لا يستقيم بحال أبداً، وغير منضبط إلا على نحو تجميعي لكل الاجتهادات والآراء، ومن هنا يبطل النص ويتضاءل أمام كل تجربة وخبرة.

حَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُجِبُوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴿ [البقرة: 216]⁽¹⁾، ولكن إلى التأمل في حياته اليومية التي يمكن أن تمدّه بخبرة أو أكثر، تبين له أن ما ظنه مرة شرًّا ظهر بعد ذلك خيرا، وأن ما ظنه يوما خيرا، بدا له بعد ذلك شرا، وهكذا يتم الربط بين النص الديني والخبرة الحية..⁽²⁾.

إن هذا المنهج يؤدي إلى إلغاء التفسير بأنواعه، بل وإلى تعطيل العقل وحبس دوره، كما أن قصر التفسير على التجربة وتحليل الخبرة، مفتقر إلى ضوابط القبول والردّ، وإلا لكان من شأنه الإيمان بكل الجهود التفسيرية، صحيحها وباطلها، فهو فصل غير مباشر للنص عن الواقع.

الفرع الرابع: مميزات منهج تحليل الخبرات عند "حسن حنفي" وأثره على التفسير:

1/ مميزات "منهج تحليل الخبرات":

من أهم ما يتميز به "منهج تحليل الخبرات" كما ذكر "حسن حنفي" ما يلي⁽³⁾:

أولاً: الكشف عن الوقائع التي تتحدث عن النصوص بعيدا عن سلطة الألفاظ أو المعاني، فلا يصبح "التفسير" كقول "الأصوليين" من مباحث الألفاظ ودلالاتها، بل من مباحث العلة، ويكون التفسير هو البحث عن العلة المؤثرة بذاتها، فلا تحتاج الخبرة المحلّة إلى دليل خارجي، كقول بالمأثور لصحابي أو حجة معنوية لآخر؛ بل يكون صدقها في باطنها باعتبارها واقعة إنسانية عامة، ولا يُحتاج للتعبير عنها إلى استعمال ألفاظ النص، التي قد تكون اصطلاحا خاصا بالحقائق الدينية، فقد لا يقبلها أو لا يفهم معناها كل مفكر، فيكفيه استعمال الشائع والمتداولة بين الناس يوميا.

ثانياً: أنّ "منهج تحليل الخبرات" له استمداد إسلامي، ليس غريبا على حضارة المسلمين، ظهر بها

1- استدلاله بهذه الآية لا ينهض له، إذ يرى أن خبرة الإنسان وتجربته تؤكد له هذا المعنى، ولكن النص سابق لأي خبرة ولأي تجربة، من جهة ومن جهة أخرى، فقد ختمت الآية بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216]، فأفادت عدم استقلال العقل بإدراك خيره وشره، بل ما ذكره "حسن حنفي" من تحليل الخبرة وقيام التجربة دليل على قصور العقل وعدم استقلاله بتصور العواقب، ولا يمكن تصوّر خلاف هذا إلا إذا أخرجنا النقل والنص، معا.

2- في فكرنا المعاصر، (قضايا معاصرة)، ج1، ص180.

3- المصدر نفسه، ج1، ص181-182.

منذ نشأتها وفي العلوم الإسلامية، فالمثل الفقهي ليس إلا موقفا إنسانيا يعيشه المكلف ويحيى خبرته، والقياس تحليل عقلي للخبرة بإرجاعها الى صنوها في الشّرع، أي: في خبرة منزلة، والطريق الصوفي، تحليل لخبرات الصوفي ولما يعتلج في نفسه، من وجد وهيام، وشوق ولهفة إلى آخر أحوال الصوفية، ونظريات المتكلمين قائمة على تحليل الوجود الانساني في كل مظاهره كإيمان وحرية وكسلوك اجتماعي، كذلك نظريات النبوة عند الفلاسفة يظهر فيها جانبها الإنساني الإجتماعي اللازم لها، فضلا على أن علوم القرآن تقوم على علوم التنزيل التي تكشف عن مجموعة من المواقف الإنسانية المثالية، كما أن علوم الحديث تقوم أيضا على تحليل شعور الراوي لمعرفة مقدار ضبطه...⁽¹⁾.

فقد حاول "حسن حنفي" أن يشارك في التفسير مجددا، إلا أنّ اعتماده "منهج تحليل الخبرات" له آثار لا يسلم بها، لا على مستوى العملية التفسيرية أو علوم النقل، بل على التراث الإسلامي، وقد أردت الوقوف على بعض آثار هذا المنهج على التفسير والمفسر معا، فيما يأتي.

2/ أثر "منهج تحليل الخبرات" على التفسير:

إن اختيار "حسن حنفي" لهذا المنهج في تفسير النص القرآني بديلا عن المناهج التقليدية، لا يبنّي على قواعد أو ضوابط للعقل، ولو حاول تطبيقه عمليا لانجلى أثره وتبيّن فساده⁽²⁾، لذا آثرت

1- ينظر: في فكرنا المعاصر، (فضايا معاصرة)، ج1، ص181.

2- أشير هنا إلى قاعدة مهمة: ربط التنظير بالتقرير، والعلم بالعمل، والتأكيد على صحة الآراء والأقوال بالمنضبط وصحيح الأعمال، فكثيرا ما نجهد في التنظير ولكن التطبيق بيّن فساد كثير من الدعاوى والادّعاءات، بل وانجملت المناهج وربما الإرادات والنيات، وخارت القوى والعزائم، فمع التكليف بالاجتهاد والبحث والتحقيق، علينا أن لا ننسى -أيضا- أنّ كلّ قول لا يبنّي عليه عمل باطل، وقد قرر القاعدة "الشاطي": (فإنه حكى قال ابن وهب: قال مالك، وقد ضرب عمر بن الخطاب ﷺ صبيغا، حين بلغه ما يسأل عنه من القرآن وغير ذلك) اه، وهذا الضرب إنما كان لسؤاله عن أمور من القرآن لا يبنّي عليها عمل، وقيل أنه كان يسأل عن السابحات سبحا، والمرسلات عرفا وأشباه ذلك، والضرب إنما يكون لجنابة أرت على كراهية التنزيه، إذ لا يستباح دم امرئ مسلم، ولا عرضه بمكروه كراهية تنزيهه، ووجه ضربه إياه خوف الابتداع في الدين أن يشتغل منه بما لا يبنّي عليه عمل، وأن يكون ذلك ذريعة، لئلا يبحث عن المشابجات القرآنية ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب ﷺ: ﴿وَفَكَهْمٌ وَأَبْأُ﴾ [عبس: 31] قال: هذه الفاكهة، فما الأب! ثم قال: ما أمرنا بهذا. وفي رواية: نهيينا عن التكلف). الشاطي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الاعتصام، صب، وتق، وتغ، وتخ: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (د، ط)، مكتبة التوحيد، (د، ن)، (د، ت)، ج2، ص369.

هنا - بيان أثر هذا المنهج على التفسير، فيما يلي:

أولاً: أنّ الاعتماد على هذا المنهج مع ترك المأثور أو الرأي غير صحيح، يؤدي إلى عزل جميع دوائر الفهم الأولى له، وأعلها سنة النبي ﷺ أو قول الصحابيِّين، وهم الذين عايشوا القرآن، فكيف جاز استبدالهم بأراء الفلاسفة والمتكلمين وقبول تجارهم⁽¹⁾، وخطابات القرآن وجهت لهم بالقصد الأول؛ ولمن سواهم ودونهم بالتبع، فلا يستساغ إبعاد فهمهم بحال.

ثانياً: أنّ الاعتماد على "منهج تحليل الخبرات"، بتجنب معاني اللّغة، والاحتكام إلى دلالاتها الشرعية أو العرفية، تجريد لمعانيه وتضييع لمقصودها، فالاحتكام إلى منهج تحليل الخبرات مع تجاوز هذه المرحلة خطأ إجرائي لا يتصور معه سلامة الفهم، ومثاله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٧٧﴾﴾ [الحج: 27]، سيكون الفهم لـ "رجالاً"، أي: "جنس الرجال"، ولا يمكن بحال أن نفهم أنه: (المشي على الأرجل)، فعن "عبد الله" ﷺ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَنَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ ءَآمَنٌ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: 82]، شَقَّ ذَلِكَ عَلَىٰ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَالُوا: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمِ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ، إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّكَ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: 13]⁽²⁾، فإذا كان هذا في الصحابة ﷺ من عايشوا الوحي، وسلمت قرائحهم ونقحت عقولهم، فضياع المعاني في من دونهم أشد؟. وهذا على مستوى الجماعة، وأما ما كان على مستوى آحادهم، فمنه حديث "عدي بن حاتم" ﷺ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: 187]، عَمَدْتُ إِلَىٰ عِقَالِ أَسْوَدَ، وَإِلَىٰ عِقَالِ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتِ وَسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ، فَلَا يَسْتَبِينُ لِي، فَعَدَوْتُ عَلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: "إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ"⁽³⁾.

1- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص259.

2- سبق تخريجه.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، ح(1916)، ج2، ص34-35. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الصيام، باب بيان أنّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْتَضِرُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ، وَأَنَّ لَهُ الْأَكْلَ وَغَيْرَهُ حَتَّىٰ يَطْلُعَ الْفَجْرُ، وَبَيَانَ صِفَةَ الْفَجْرِ الَّذِي تَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ مِنَ الدُّخُولِ فِي الصَّوْمِ، وَدُخُولِ وَقْتِ صَلَاةِ الصُّبْحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، ح(1090)، ص462.

وأجود من ذلك صنيع "عائشة" ﷺ، فما استشكلت شيئاً، وإلا وراجعت فيه صاحب الوحي ﷺ، إذ (كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ، إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: «مَنْ حُوسِبَ عُذْبٌ»؛ قَالَتْ عَائِشَةُ ﷺ: فَقُلْتُ: أَوْلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: 8] قَالَتْ: فَقَالَ: "إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ، وَلَكِنْ: مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكُ" (1).

كما أن العناية بدلالة اللفظ اللغوية في القرآن وتحري معانيها، مما أكده القرءان نفسه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2)، فالعربية هنا لبيان الألفاظ وعقل المعاني، وأعلاها معاني الدين والشريعة... (2)، ولقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِئَلْيَبْتِغِ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، ولقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِئُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (مریم: 97)، والمعنى: (بيناه بلسانك العربي، وجعلناه سهلاً على من تدبره وتأمله. وقيل: أنزلناه عليك بلسان العرب ليسهل عليهم فهمه) (3).

فهذا المنهج مضيق لظاهر النص ومبيح لباطنه، فلا يصحّ إلا بالتأويل الباطني، قال "ابن رشد": (لهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7] (4).

ثالثاً: إذا سلمنا بجواز صلاحية هذا المنهج على آيات الأخلاق، وقد رنا صحة الخبرة والتجربة فيها، فإلى أي مدى يكون صالحاً إذا ما طبقناه على الغيبيات، والشرائع، والحدود، والقصاص، فهل

1- أخرج البخاري في "صحيحه"، كتاب العلم، باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجع فيه حتى يعرفه، ج 1، ص 54. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إثبات الحساب، ح (2876)، ص 1206.
2- ينظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 201.
3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 528.
4- (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (595هـ)، فضل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، در وتح: محمد عمارة، ط 2، دار المعارف، (د، ن)، (د، ت)، ص 33.

نفسي - لعدم خبرتنا- "عذاب جهنم"، ثم إذا ما دخلنا جهنم، نعتزف بذاك على حقيقتها...؟.

رابعاً: إذا أخذنا جميع الخبرات بالتحليل دون استثناء بعض منها، فما هو ضابط الأخذ والترك؟، ثم أليس في تركها جميعاً طرح للمنهج كله؟، وفي أخذها جملة، إيمان بصحة كل التجارب والخبرات؟، وكلاهما شطط فكري، وإنما القواعد والضوابط هي معيار القبول والردّ.

خامساً: يؤدي هذا المنهج إلى الغفلة عن المصدر الإلهي للنصوص، حقيقة أو تقديراً، جملة أو تفصيلاً، عاجلاً أو آجلاً، ف "تحليل الخبرات" تقودنا إلى أدبية النص والتي غالباً ما يتعامل معها الخطاب الحدائثي على أساس موت المؤلف، وإن كان "حسن حنفي" يستشعر خطره، فأراد تجسّسه بنوع من التأويل الخاطيء، مفاده أنه: (لا يخشى بتفسير النصوص الدينية بإرجاعها إلى مصادرها في التجارب الحية الناشئة؛ من إغفال المصدر الإلهي لها، فكما ذكر أن من عيوب تفسيراتنا الحالية أنها تنحو نحو إلهيا أكثر منها نحو إنسانيا، وقد بان أن مقاصد الشريعة الإسلامية موجهة نحو الضروريات، الدين والنفس، والمال، والعرض، والعقل، وهي مكونات حياة الإنسان الفردية والجماعية، فالوحي قائم بيننا، والنبوة أيضاً، ونعلم يقينا وجود الرسول عن طريق كتب السيرة ومن آثاره العيانة في التاريخ؛ إنما المراد هو محاولة العثور على أساس الوحي داخل الخبرة الإنسانية، ومن ليصبح مرادفاً للوجود الإنساني، في عصر المذاهب الفكرية والسياسية...⁽¹⁾).

سادساً: قد توفّق العقول لإدراك بعض مصالحها في الدنيا، ولكن كثيراً ما تعجز عن إدراك مصالحها في الآخرة، قال "الشاطبي": (وأما المصالح الأخروية، فأبعد عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها، وهي "العبادات" مثلاً؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة، فضلاً عن العلم بها على التفصيل. ومن جهة تصوّر الدار الأخرى؛ وكونها آتية، فلا بدّ وأنها دار جزاء على الأعمال؛ فإن الذي يدرك العقل من ذلك مجرد الإمكان أن يشعر بها...⁽²⁾).

سابعاً: بهذا المنهج ندافع عن جميع الخبرات، مرحبين بكلّ الاجتهادات، والخبرات⁽³⁾، والخواطر،

1- ينظر: في فكرنا المعاصر، (فضايا معاصرة)، ج 1، ص 181-182، والذهبي، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 363-366.

2- الشاطبي، الاعتصام، ج 1، ص 58-59.

3- لا تجد الدراسات الحدائثية أدنى حرج في وصف وحي الأنبياء بالتجارب الشخصية أو النبوية، والمعنى أن لهم تجارب وخبرات، لا نصوص وحي منزلة... الخ، للتوسع ينظر: سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، تر: أحمد القباجي، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)، ص 70، و ص 122-123.

والإلهامات، والفلسفات⁽¹⁾، والتأويلات، والآراء البشرية، مما لا ينضبط تحت قاعدة، أو موضوع، فيجريّ تصوّر الإنساني على المصدر الإلهي، ويجسّد أسبقية الوجود البشري الأرضي على الوجود الإلهي السّماوي، وهو أشنع ألوان الفساد واستبدال العلوم.

ومما يلحق بـ"النص الديني التراثي" ويضاف إليه، كلّ من "علوم القرآن"، و"قواعد التفسير"؛ لهذا آثرت أن أبين -فيما يلي من البحث موقف الدراسات الحداثيّة المعاصرة من كليهما.

المطلب الثاني: موقف الدراسات الحداثيّة من "علوم القرآن، وقواعد التفسير":

إنّ كون "علوم القرآن" مما يُتوصّل به إلى فهم النص القرآني، لا خلاف فيه، قديما وحديثا، أمّا كونها فاعلة تلي حاجات الفكر الإنساني، أم تعجز أمامها، وتخترق النص أم تقف عنده، إجرائية قابلة للتجديد، أم ظرفية يمكن الاستغناء عنها، أو هي من قبيل النص فلا اجتهاد معها، أو ليست منه فيجتهد فيها، تلك كبرى إشكالات "علوم القرآن"، في الخطاب الحداثي المعاصر.

كما ترى الدراسات الحداثيّة أن التراث التفسيري يحصره المكون اللّغوي أو الفقهي أو العقدي، فيسجن المفسّر نفسه داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص، فتغيّب وظيفته وعلاقته بالنص المفسّر، فتنشأ القراءة مغلقة بالنص، وينسحب كلّ هذا على الجهود التفسيرية العصرية في القرن التاسع عشر للميلاد، كتفسير "الألوسي"، و"القنوجي"، وكذا "أطفيش" في بداية القرن العشرين..، خال من اتخاذ أي موقف تجاه التراث التفسيري القديم، والقاسم المشترك للتفسير بضع قواعد، تسيج الفهم والتأويل وفقا لاتجاه الفرقة اعتقادا، أو فقها، أو غيرهما، وأهمها: سبعة فقط (تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة، واعتماد أقوال الصحابة، والعبرة بعموم اللفظ، واعتبار عموم لغة العرب، وترك الإطناب في ما ورد مبهما، والتقليل من شأن الاسرائيليات)..⁽²⁾.

عند تأملنا للدراسات الحداثيّة المعاصرة من حيثُ بحثها في "علوم القرآن وقواعد التفسير"،

1-تهدف بعض الدراسات الحداثيّة إلى فهم فلسفي للدين، وهي بذلك تجيز كل الفلسفات دون ردّ إحداها، ينظر: سروش، عبد الكريم، المصدر نفسه، ص100.

2-ينظر: خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، (ضمن الندوة الفكرية) ص48-50.

نجد قوامها ثلاث آليات مهمّة في معالجة هذا النوع من التراث، وهي (الرفع، والإلغاء، والبناء)، وهو موقف كلّ نماذج الخطاب الحدائبي، فالرفع للقداسة، والإلغاء لمضامين، والبناء للنواقض.

فأمّا قداسة "علوم القرآن وقواعد التفسير"، فلما انبثقت عن النصّ الديني تقدّست به، ولا يعني أنّها ترقى إلى إلهيّة المصدر لأنّها جهد بشري، معرض للنقد والنقض، وقد تبين سلامتها باستقراء جزئياتها، وضوابط تطبيقاتها العملية، فكساها الخطاب السلفي صفة الإطلاق.

يسعى الخطاب الحدائبي المعاصر إلى رفع هذه القداسة مشكّكا في إطلاقات هذه العلوم والقواعد، يرى: (أن ترسيخها يضعها في مقام المقدسات، سببه اشتغالها تحت مظلة مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن؛ الذي يعتمد على تصور قداسة لغته وإطلاقها بسبب إلهية مصدره، فاللغة الإلهية المطلقة لا بدّ أن تحمل دلالة لا نهائية مطلقة بالمثل، فمنطوقات الله انعكاس مطابق لمراداته؛ فلا يمكن تعرّضها للتبدل أو التغيير؛ وبما يعنيه ذلك من المطابقة الكاملة بين الدال "اللغوي" والمدلول "التصوري"، يعني أن القواعد الموضوعية لفهم القرآن، إنّما تعمل تحت مظلة القاعدة الأعم القاضية بإطلاقية دلالاته، والتي تسند نفسها إلى تصور اللغة على أنّها ذات أصل إلهي مطلق بدورها)⁽¹⁾.

وبمعنى أوضح فإنّ: (كثيرا من القواعد المنسوبة إلى الدين، خصوصا في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات، تُفرض ثم يعطى لها مقتضى دينيا معيناً، لكسبها نوعاً من القداسة والديمومة والرسوخ، ومثاله في السياق السياسي قاعدة "عدم جواز ولاية النساء وغير المسلمين"، التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، فكثيراً ما نقصد إلى تثبيت الواقع، سياسياً أو اجتماعياً، فلا يحقق القصد نفسه مباشرة، بل يتخفى وراء مقارنة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق، كسبيل وحيد لإطلاق الدلالة، هكذا يتم تأسيس قواعد ومفاهيم من قبيل الإجماع، والناسخ والمنسوخ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا اجتهاد مع النص..⁽²⁾).

1- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن، (في السعي الحي وراء القرآن الحي)، ص 216.

2- ينظر: مبروك، علي، المصدر نفسه، ص 212-215.

إنه لا يمكن نفي وجود القداسة مطلقا، ولا إثباتها -أيضا- على نحو التأليه والإطلاق، فاجتهاد المتقدمين في وضعها واختلافهم حولها، وردّ بعضهم لبعضها ومناقشتها، ينفي كلّ هذا الادّعاء، ولا زال العلماء يحررون ويستصوبون ويجهدون في خلافها، وإن كان على مستوى محتشم نوعا ما، فتقديس هذه العلوم والقواعد في الخطاب السلفي التقليدي ليس على إطلاقه أبدا.

ومن أهم أسباب قداسة هذه العلوم والقواعد لدى الدراسات الحديثة المعاصرة أهمّها⁽¹⁾:
أوّلا: ما لحق العلوم من ضعف ووهن في عصور الجمود والانحطاط، حيث انعدم الإبداع، وعزّ الاجتهاد، ولو قوي العلم وسرى الاجتهاد لكانت أجدر بالمساءلة والمناقشة.

ثانيا: التوظيف الإجرائي الإيديولوجي، فتصوّر المفاهيم كسلطة يراد توظيفها لتثبيت موقف ما، سياسيا، أو اجتماعيا.. ويقصد بالسلطة الجهة الواحدة، والرأي الأحادي والمذهب المعتمد سياسيا، وبعبارة أوضح: (فإن السعي وراء تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي لجماعة المسلمين - والذي يتحقق بتصوير السلف على أنهم وحدهم المسكون بالمعنى الحقيقي والمراد من الله للقرآن - إنما ينطوي على القصد إلى تحصين السعي الراهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت سلطتها عبر التّخفي وراء سلطة السّلف، مما يعني أن السّلف لم يختاروا ذلك، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا للتخفي السياسي وراءهم...)⁽²⁾.

ثالثا: دعم المواقف والآراء الإنسانية والاجتماعية، وفي هذا يرى "علي مبروك" بأن: (بعض المفاهيم والقواعد المتعلّقة بالنّسخ والإجماع والقراءة، أدوات تستثمرها مقاصد إنسانية في إنطاق القرآن بما يرسخ هيمنتها، لجعلها قاعدة من الدّين لها ما يبررها من القرآن، ولا بد لفعل الالتماس هذا "وهو فعل معرفي بالأساس"، أن يكون موضوعا لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة"، تحاول أن تكون "قرآنا"، من هنا وجب الانشغال بالكشف عن الآليات المهيمنة على قراءة القرآن على نحو يؤدّي

1- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القرآن، (في السعي حول القرآن)، ص218-217.

2- ينظر: مبروك، علي، المصدر نفسه، ص246. والبناء، جمال، تثوير القرآن، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)، ص50، وما بعدها.

إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقف ما، يرتبط ذلك بالقصد إلى تحرير القراءان من المسؤولية عن قول بعينه في مسألة محددة، لتوضع هذه المسؤولية على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه⁽¹⁾، بل إنه يذهب بعيدا بقوله: أنّ (الأصوليين والفقهاء وأمثالهم مارسوا بهذه القواعد ضروبا من التقييد والتضييق "جعلوا منها حاكمة للقراءان"، والتي انتهى معها التعدد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القراءان إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى...)⁽²⁾.

وعلى هذ الأساس تعلن الدراسات الحداثية المعاصرة رفضها لأي قاعدة، أو علم من العلوم النقلية، لكون القواعد لا تتمتع بأي مرونة، ولا تقبل سوى واقعها الأول، وفيه إقصاء للآخر، فإذا أردنا تفسير النص القراءاني بناء على هذا الاتجاه، فإما أن نرفضه رأسا، وإما أن نقبل قواعده، وإذا كانت الثانية، فعلينا توسيع معاني التأويل، كما يدعو "نصر حامد"، تأويلا يقبل كل تأويل تجاه النص، ولا يتم هذا بمعزل عن إعادة النظر في علوم القراءان، (وهنا يتفق "نصر حامد" مع "أركون" في القول بضرورة إعادة النظر في علوم القراءان لصياغة وتأسيس فهم إسلامي جديد، يصب في القول بتاريخية النص الديني، وفي مستواه الأول أي "القراءان الكريم")⁽³⁾.

وبعض الدراسات لا تردّ ما بُني من القواعد والعلوم، بل ترى الاجتهاد فيها، فعند (خوضنا في موضوعات تراثية دينية لنبدي رأينا، فإننا نخوض فيها من خلال الآلية الدقيقة الموضوعية للخوض فيها، والتي تتقبل فهوما جديدة تناسب المكان والزّمان والمتغيرات الاجتماعية والإنسانية، "الفهم الاجتماعي للنص"، وقد يُظنُّ أن هذه الآلية العقلية "الاجتهادية" عند الأوائل للخوض في الشريعة لا ترقى إلى المنهج العقلي الدقيق المعاصر ولا تناسبه، والحقيقة خلاف ذلك، فالشريعة تملك منهجا عقليا دقيقا وغنيا ومرناً في الوقت نفسه، في مبادئه وقواعده، للخوض في مسالكها وموضوعاتها)⁽⁴⁾.

1- ينظر: مبروك، علي، نصوص حول القراءان، (في السعي حول القراءان)، ص 219.

2- ينظر: مبروك، علي، المصدر نفسه، ص 225.

3- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص 182.

4- ينظر: فضل الله، مهدي، العقل والشريعة، مباحث في الإبيستيمولوجيا العربية الإسلامية، ط 1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1995م، ص 12. وينظر: مشهور، مهجة، مقال: "الاجتهاد والتجديد بين التيار التقليدي والتيار الحداثي علم التفسير

وأما ظروف وتداعيات إعادة النظر في علوم القرآن وقواعد التفسير، فأهمها عاملان: أولهما: ما توّدت الدراسات الحداثيّة المعاصرة تحديثه وفق معايير غير منضبطة، بعد تفلّت الفكر الديني من أصوله الغربيّة، وكذا المسلمين من دينهم أيضا، وضمن محاولات القضاء على التراث العربي والإسلامي، ولأثر الحوادث العالميّة المؤثرة واقعا كالحروب، مما يرجع الخطاب الحداثي أسبابه إلى الأصولية والسلفية، -ظلما وعدوانا- وإلى النصّ القرآني.

وثانيا: ف: (الظروف الصعبة في الأمة، أحالت أكثر المفكرين العرب على القرآن للإصغاء إليه طوعا وكرها، فكثرت الدراسات حوله، فهذه المشكلات والتداعيات على الحياة سياسيا وثقافيا واجتماعيا، أثارت عددا من الأسئلة "منهجيا ومعرفيا" حول القرآن في الوسط الثقافي العربي، تختلف عن أسئلة علوم القرآن الكلاسيكية، ومن أكبر هذه الأسئلة: سؤال الفهم والمفهوم⁽¹⁾).

نحاول في ما يلي بيان موقف بعض الحداثيين من "علوم القرآن وقواعد التفسير"، اشتراكها في الآليات أو الأهداف الثلاث: (رفع القداسة، وإلغاء علوم القرآن وقواعد تفسيره، وبناء نواقضها).

الفرع الأول: موقف "حسن حنفي" من "علوم القرآن وقواعد التفسير":

يعرّف "حنفي" -في مشروعه- "علوم النقل" أنها: (العلوم التي تحاول فهم النصوص، والعثور على المعاني، إما بالرجوع إلى اللغة أو إلى أسباب النزول أو إلى حوادث التاريخ أو إلى تاريخ الأديان والعقائد، فتكون التفسيرات لغوية، أو أخلاقية، أو فقهية، أو فلسفية، أو عقائدية، أو صوفية، أو تاريخية أو أدبية، أو اجتماعية، وكل ذلك يتوقف على غاية المفسّر)⁽²⁾.

لكن بيّنا فيما سبق تجديده لها بتحويلها من "النقلية" إلى "العقلية"، فلا تتوقّف على غاية المفسر أو النص، وإنما على الإنسان والواقع، ولا يتم ذلك إلا بإعادة النظر في أصولها، لذلك كان

نموذجا"، في "فصل علم التفسير- التيار التقليدي والتيار الحداثي"، بالموقع الإلكتروني لمركز "خطوة" للتوثيق والدراسات:

1- ينظر: جبرون، احمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، ص 65.

2- ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ج 1، ص 55.

هاجسه بناء الأصول وتأسيس العلوم، وقد وصفه "علي حرب" في سياق حديثه عن مشروعه (من العقيدة إلى الثورة) بقوله: (هكذا فهو يقوم بإعادة قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس، أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتحديدتها)⁽¹⁾.

أما عن موقفه من قواعد السلف، فينبغي برفض شديد لكل أشكال الاتباع والتقليد، وليست ملزمة، ولا شرطية، وأن (القدماء إذا التزموا بقواعد السلف نقلا وهميشا وشرحا دون تجديد أو

إضافة، فإن هُجنا هو عدم التأسّي بأحد قدماء أو محدثين، "هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدي بهم"⁽²⁾، وإذا كان القدماء آثروا الاتباع دون الإبداع، فمأسأتنا في الاتباع لا في الإبداع، وأن هناك فرقا بين الابتداء والإبداع، الأول خروج عن النهج بلا أصول، والثاني تطوير للأصول، الأول انقطاع بلا تواصل، والثاني تواصل بلا انقطاع، ليس السلف أفضل من الخلف بالضرورة، ولا الخلف أشرف من السلف أيضا، ولكن لكل عصر اجتهاداته، ولكلّ جيل إبداعاته، ولكل زمن سلبياته وإيجابياته، ولكن رؤية الماضي كنموذج للإتباع، ورؤية المستقبل كنموذج للإبداع كلاهما إسقاط للحاضر، وإهدار للإمكانات البشرية لجيلنا، وكأنّ الحلّ يوجد خارج عصرنا، إمّا في

1- ينظر: حرب، علي، نقد النص، ص28.

2- هذا حق أريد به باطل، وهو "قول مأثور" لأبي حنيفة رضي الله عنه، نقل هنا بمعناه، وفيه دليل على التأسّي بالسلف، فقد ذكر "الذهبي": (أن أبا عَصَمَةَ وَهُوَ نُوْحُ الْجَامِعِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: «مَا جَاءَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ، وَمَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ اخْتَرْنَا، وَمَا كَانَ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ فَهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ»، ينظر: مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تح وتعد: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفعاني، ط3، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الدكن، بالهند، (1408هـ)، ص32-33. وقد ورد عن "أبي يوسف" قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ إِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم عَنِ النَّقَّاتِ أَخَذْنَا بِهِ إِذَا جَاءَ عَنِ أَصْحَابِهِ لَمْ نَخْرُجْ عَنْ أَقْوَابِهِمْ إِذَا جَاءَ عَنِ التَّابِعِينَ زَاحَمْتَهُمْ). ينظر: الصّيمري، أبو عبد الله، الحسين بن علي الحنفي (436هـ)، أخبار أبي حنيفة وصاحبيه، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ/1985م. ص24. وعلل "السرخسي" هذا الكلام بقوله: (لأنّ أبا حنيفة - رحمه الله - كان لا يرى تقييد التابعين، وكان يقول هم رجال ونحن رجال). المبسوط، (د، ط)، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م، ج11، ص3. وجاء في "شرح التوضيح على التلميح": (بخلاف قول الصحابيِّ فَإِنَّهُ جُعِلَ حُجَّةً لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَزِيَادَةِ الْإِصَابَةِ فِي الرَّأْيِ بِبِرْكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم). التفتازاني (793هـ)، (د، ط)، مكتبة صبيح، مصر، (د، ت)، ج2، ص32. فالاستدلال بالأثر ليس على إطلاقه، ولا كما يتصور في السجلات العلمية والمحاضر وطلبة العلم فهو من التجاسر، وليس فيه لأحد متمسك، فهو في المعاصرة والأقران، وليس في المسابقة كما تصور "حنفي".

فردوس الماضي، أو في حلم المستقبل، وكلاهما طريقان وهميان للخلاص⁽¹⁾.

يريد "حسن حنفي" بهذا الثورة على كل المسلمات والقواعد العقلية والنقلية، قديمها ومستحدثها، ولا أدل على ثورته، من قوله: (لا نقتدي بهم)، وأشدّ منه قوله: (لا نتأسى بأحد قدماء أو محدثين)، وكأنه يؤكّد صحّته ما وضعه -سابقا- من "منهج تحليل الخبرات" كنظرية في التفسير، وإلا كيف نفسر طرحه لجميع الاجتهادات قديما وحديثا سوى ما جاء به بنفسه.

الفرع الثاني: موقف "نصر حامد أبو زيد" من "علوم القرآن وقواعد التفسير":

يُحَدِّثُ "نصر حامد" النقل بأنه: (مجموعة العلوم الضرورية، اللائمة للنفذ إلى عالم النص، وفضّ مغاليقه وصولا لتأويله، وهو يتضمّن إلى جانب العلوم اللغوية؛ علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيّها ومدنيّها، ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها، وعامتها، ومطلقها، ومقيدها...، وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي)⁽²⁾.

فهذه العلوم جميعا تعدّ لديه بمثابة: (مداخل لا غنى عنها لتأويل النص، وبدونها يفسح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد والجماعة، لإسقاط أيديولوجيتها على النص، أو للوثب من "التأويل" إلى "التلوين"، وهو عند القدماء "التأويل" المستكره أو المذموم، ويقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة، وقد قبل علماء القرآن تأويلات بعض الصوفية على أساس أنها "إشارات، ومواجيد" لا تتعارض مع الدلالات الأصلية ولا تنفيها، ولا شكّ أن وراء رفض التأويلات الشيعية؛ وقبول تأويلات بعض الصوفية موقفا أيديولوجيا ممالئا للسلطة لكن المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقتهم بين المقبول والمستكره في مجال التأويل يظل صحيحا وصائبا)⁽³⁾.

1- ينظر: من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ج1، ص34.

2- جزء كبير من هذا النص للزركشي في "البرهان في علوم القرآن"، كما لا يخفى على دارسي علوم القرآن وتفسيره.

3- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص118 و141.

إنه لا يجعل النص لوحده مجالاً للتأويل، بل الوسائل والآليات والعلوم المفسّرة، فالتأويل أيضاً: (ليس قاصراً في تعامله على النصوص اللغوية فقط، بل يتسع ليشمل الأحداث والوقائع كلها، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي⁽¹⁾ الشامل، وعليه لا بد أن تتغير مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتغير طبيعة (المفسرة) الملائمة لتأويل النص العلامة، ويظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنباط)⁽²⁾.

لذلك نجد في أكثر من موضع يحكم بتاريخية القواعد وظرفيتها لأن علماء الأصول والفقهاء: (قد ساهموا في تأسيس جملة من المبادئ، كالتقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلّة في مجال فاعلية العقل الإنساني، في فهم النصوص وتأويلها، وهو ما لم يستمرّ طويلاً لعوامل اجتماعية سياسية)⁽³⁾. وإنّ أهمّ ما تهدف إليه دراساته عن النصّ الديني، إعادة بناء قواعد فهمه وتفسيره، فذكر في أنه: (يسعى إلى تحقيق هدفين، أوّلهما: إعادة ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية والنقدية؛ بعد فصلها عنها في الوعي الحديث والمعاصر لأسباب ما، والحقيقة أن هذه الدراسات تنتظم فيها علوم كثيرة، محورها واحد هو (النص) قرآناً أو حديثاً، أو غيرهما، وإذا كان النصّ القرآني هو نصّ الإسلام، فالهدف الثاني يمثله محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي)⁽⁴⁾.

إلا أنّ "نصر حامد" كثيراً ما ينحرف به نقده، وهو ما حمله عليه "علي حرب" ناقماً عليه اجتهاده، بأن: (محاولته الأولى "الاتجاه العقلي في التفسير"، هي دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، تلتها: (دراسة في علوم القرآن)، أي: (مفهوم النص)، وكان الأولى أن يسميه (نقد النص)، إذ تناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً، والحق أن فيها جرأة بالغة؛ إذ يرى أن النصّ منتج

1-أي: السيميائي، وهما بمعنى واحد.

2- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص118-119.

3- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص101.

4- ينظر: مفهوم النص، ص18-20.

ثقافي أنتجه واقع بشري تاريخي، في ظروف تتزايد فيها الضغوط من قبل الجماعات الاسلامية⁽¹⁾.

وما نقم "علي حرب" على "نصر حامد" أيضا، إلا أن جعل "علوم القرآن" بمصادرها؛ والدراسات التراثية حولها تراثا رجعيًا محفوظًا من الضياع، لا غير⁽²⁾، فيرى - مفنّدًا ما ذهب إليه -: (أن اعتبار الأعمال الأصولية الإبتيمولوجية الضخمة مثل "البرهان" للزركشي، مجرد حفظ للتراث بالمعنى الرجعي وقراءة إيديولوجية رجعية ميّنة، ولا معنى لأن نقسّم التراث، أعني: النصوص والخطابات بين رجعي وتقدّمي فلكل عمل وجهه الآخر، كما أن اعتبار جهود المتقدمين بما تحتوي فكرًا رجعيًا، واعتبار الأعمال الفكرية المتأخرة ردًا حضاريًا على الغزو الصليبي أو التتاري، أمر لا يستقيم، في حين أنها أعمال أصولية إبتيمولوجية، والتأصيل للعلم يأتي بعد الممارسات العلمية، وهذه هي نتائج الربط الميكانيكي أو العشوائي بين الفكر والواقع: نفي الأعمال الفكرية والعلمية بدلا من القيام بتحليلها ونقدها لاستكشاف أصول المعرفة وكيفية انبثاقها...⁽³⁾).

وهو توجيه حسن، لأن العمل الفكري والعلمي يتم نقده لاستكشاف أصول المعرفة، فننقدها لاستثمارها لا للانفكاك عنها وطرحها، و"نصر حامد" لفرط هاجسه الايديولوجي، ركّز جهوده على التشكيك بالروايات؛ و(على نقد النظرة الدينية إلى النصوص والوقائع، ولهذا فهو إذ قرأ علوم القرآن؛ فقد ضحى بالنصوص لصالح الواقع المزعوم، بدلا من سبرها واستقصاء إمكاناتها)⁽⁴⁾. لذلك يؤكّد أن "قواعد التفسير" عقدة علمية ومعرفية، تحول بين النص وقارئه، كيف لا، وقد عهد عن "سيد قطب" أنه: (قرأ التفسير في الكتب، وسمع التفسير من أساتذته، غير أنه لم يجد فيما قرأ أو سمع لذة القرآن وجماله، اللذين وجدتهما حال طفولته وصباه، فيتأسف لأنهما قرآنان أشكلا عليه، أهو قرآن الطفولة العذب الميسر المشوق؛ وقرآن للشباب العسر المعقد الممزق؟ أم إنها جنابة الطريقة المتبعة في التفسير؟ فعاد إلى القرآن يقرؤه في المصحف لا في كتب التفسير. ليجد قرآنا

1- ينظر: نقد النص، ص 200.

2- ينظر: مفهوم النص، ص 14، وما بعدها.

3- ينظر: حرب، علي، المصدر السابق، ص 213-215.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 217.

جميلاً؛ وصوراً مشوقة لذيدة...⁽¹⁾، ويقصد أن القواعد والآليات لا وجود لها.

وخلاصة القول أن "نصر حامد" يدعو إلى تحديث قواعد التفسير وعلوم القرآن، وشروط النظر في النصوص في هذا العصر، فليس معقولاً - حسب رأيه - في القرن الحادي والعشرين أن نتمسك بما وضعه الأسلاف تمسكاً حرفياً، وهي شروط وقواعد (بائسة) بمقياس تطور المعرفة.⁽²⁾

الفرع الثالث: موقف "أركون" من "علوم القرآن وقواعد التفسير":

لا يدعي "أركون" أيّ مشاركة علمية، أو مناقشة فكرية، أو حواراً صحفياً، مما قد تم تداوله في العالم الإسلامي، إلا وجعل من "قداسة علوم النقل"، و"قواعد التفسير"، إشكالا نقدياً، ضمن مفردات "السياج الدوغمائي" الذي بناه العقل الإسلامي، فهي مرفوضة في أغلب محاولاته النقدية.

وأما عن اكتساب "قواعد التفسير" هذه القداسة، التي أثرت سلماً على النص الديني والعقل الإسلامي، فلأنّ: (الأئمة والمجاهدين يشكّلون سيادات علياً لا تردّ ولا تناقش، وإن خالفوا غيرهم، فهم يحدّدون بعض القواعد بخصوص المنهجية المتبعة عند تفسير القرآن بشكل صحيح، ثم من أجل استنباط الأحكام الشرعية بناء على ذلك التفسير، وقد تجسّدت هذه السيادات المهيبية في شخصيات رؤساء المذاهب كـ "ابن حنبل، والشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وجعفر الصادق، التي تنحني أمامها عقول الأئمة؛ وتخضع لها دون مناقشة لأنهم يهدون إلى صراط مستقيم)⁽³⁾.

هكذا يصوّر لنا سبب اكتساب هذه القداسة المزعومة، وأما "علوم القرآن" والدراسات القرآنية، فهي: (دراسات فقيرة معرفياً، شلّت الفكر، وما قدّم منها عن القرآن منذ القرن التاسع عشر ليس لها أهمية كشفية أو معرفية بقدر ما لها أهمية وثائقية، فلا يستفاد منها لفهم القرآن فهماً

1- ينظر: التصوير الفني في القرآن، ط16، دار الشروق، القاهرة، 1423هـ/2002م، ص8.

2- ينظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص8.

3- ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص23.

علميا من الداخل، وإنما من أجل فهم عقليتهم أو كتابة تاريخ لعلم النفس الديني لديهم⁽¹⁾.

وفي هذا السياق نجد "أركون" يختار "السيوطي" وكتابه: "الإتقان في علوم القرآن"، كنموذج تطبيقي يكشف لنا من خلاله فشل محاولات وقواعد التفسير في فهم النص القرآني.

الفرع الرابع: موقف "أركون" من "السيوطي" وكتابه "الإتقان في علوم القرآن":

ليس اعتباطيا أن يولي "أركون" في دراساته النقدية لـ "الإتقان" حظوة فكرية ونقدية، فحينما يعرض لنا "أركون" قراءاته النقدية والتحليلية لعلوم القرآن، والمتكوّنة من ثلاث مقاربات للقرآن، (الإسلامية، والاستشراقية، والمعاصرة)، فإنه يختار (للمقاربة الإسلامية "السيوطي" وكتابه "الإتقان" كخلاصة تركيبية لعلوم القرآن، ويختار للمقاربة الاستشراقية ما كتبه "أ، ب، ويلش"، في الموسوعة الإسلامية مادة (قرآن)، وللمقاربة الثالثة ما حاول إنجازه من العلوم الاجتماعية المعاصرة؛ الخاضعة للتحديات العلمية...، ويقصد بالتحديات التي يطرحها التاريخ المقارن للأديان...⁽²⁾.

يلحق "هاشم صالح" على انتقاء "أركون" لـ "الإتقان"، أنه: (لم يتخذ أي باحث معاصر للدلالة على الناحية الإسلامية، سوى "السيوطي" الذي يعود إلى القرن الخامس عشر، إذ لم يضيف المسلمون شيئا على "السيوطي" حول القرآن قبل خمسة قرون. وهذا أكبر دليل على جمود الدراسات القرآنية في الناحية الإسلامية فلا يمكن مقارنتها بدناميكية الدراسات الاستشراقية)⁽³⁾.

بينما يرى بعض الباحثين أنّ "أركون": (لا يجد نظيرا في التراث الإسلامي كـ "السيوطي"، بجهد فكري متحرّر ممنهج، يطرح فيه تصوّره للعلوم القرآنية بإحكام، يراعي فيه إمكانية الانفتاح على علوم عصره، فـ "السيوطي" رغم اتّباعه طريقة "الطبري" في "تفسيره"، إلا أنّ له شخصية في التأليف تميزه عن غيره، أمّا التراكب الهائل من موضوعات "الإتقان"؛ فيمكن الكشف عن نظام

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص71.

2- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص43.

3- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص43.

يتحدّد في ثلاث نقاط - حسب "أركون" - هي: (تنظيم لما يمكن معرفته، معارف تقنية، وعقل ديني، ثم أخيراً الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه في علوم القراءان)⁽¹⁾.

فأمّا "الأولى"؛ فيلاحظ "أركون" أنّ "السيوطي" في "إتقانه"؛ (لم يخرج عن الأرثوذكسية)⁽²⁾ والأرثوبراكسية "الممارسة العملية السلوكية"، كما وضعها القراءان وغذاها الفقهاء ممن وضعوا مباحث علوم القراءان، والقواعد الأصولية، أركاناً لتأويل معتمد للنص المقدّس؛ رغم تباعدها زمنياً عن الوحي، ولا يمكن فهمه بدونها، فرسموا بها سياجا لا يجوز الاختلاف إلا في نطاقه)⁽³⁾.

وأما الثانية؛ أي: (المعارف التقنية والعقل الديني)، فيفسّره تغافل "السيوطي" عن زحزحة مفهوم الوحي، سواء بكيفية جمع المدونة الرسمية المغلقة⁽⁴⁾، أو ما تعلّق بتطوّر المفردات المعجمية، أو ارتبط بظروف الوحي؛ مما يؤكّد أن المعارف الموظفة في "الإتقان" تمثل أدوات أو وسائل تخدم عقلا دينيا معيّنا يحاول السيطرة على دلالات الخطاب القراءاني)⁽⁵⁾.

وأما الثالثة، أي: (الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه)، وبمثلها في "الإتقان": (ثلاث لحظات تتزحزح فيها الحدود ما بين المسموح التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه، واللامفكر فيه، في الخطاب القراءاني، أي: "لحظة الوحي"، ولحظة جمع وتثبيت المصحف، ثم لحظة تشكّل العقل الديني"، فيرى "أركون" أنّ مجهود "السيوطي" - رغم أنه يشيد به - اعترته عيوب،

1- ينظر: خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص 80.

2- يرى "أركون" أنّ: (المقصود بالأرثوذكسية إمكانية تحديد التفسير الصحيح المستقيم للنصوص المقدسة، والنظر إلى كل ما عداه على أنه هرطقة وضلال، فالأرثوذكسية بالمعنى الحرفي اليوناني تعني الخط المستقيم، لكنها بالمعنى الاصطلاحي تعني الجمود والانغلاق، وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة وبالقسر، وبدعم من السلطة السياسية والأغلبية المذهبية عادة، الأرثوذكسية في العالم العربي سنية، وفي العالم الإيراني شيعية، وفي أوروبا ما قبل العلمانية كانت هناك أرثوذكسية كاثوليكية في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا ودول أوروبا الجنوبية عموماً، كما كانت هناك أرثوذكسية بروتستانتية في ألمانيا وانكلترا فحيثما يسيطر مذهب ما، فإنه يفرض نفسه كحقيقة إلهية مطلقة وينعت الآخرين بالهرطقة)، ينظر: قراءات في القراءان، ص 236.

3- خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص 80-81.

4- كلام ووصف الحدائين للجمع القراءاني الثاني (أي: جمع عثمان رضي الله عنه).

5- خليقي، عبد المجيد، المصدر السابق، ص 80-81.

تمثلت أساسا في نزع الصفة التاريخية عن الخطاب القرءاني⁽¹⁾.

ف"نزع الصفة التاريخية عن الخطاب القرءاني"؛ - كما يوضح بعض الباحثين - تمثل: (استمرار البناءات اللاهوتية داخل الفكر الإسلامي السني والشيعي؛ في إهمال السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، والشروط النفسية، والصياغات الأسطورية المرافقة لظهور الوحي، إذ انتقل فيها من كونه حدثا تدشينيا إلى وثيقة مدونة معصومة ومقدّسة، مما أدى إلى عجز التيار المسيطر حاليا في الفكر الاسلامي على التمييز بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي، وبين العقلاني والخيالي⁽²⁾).

إذن، نستخلص مما سبق أن "أركون" ينفي عن علوم القرءان، وقواعد تفسيره، العلمية، والتجديد، والصدق، ويجهد في تبرير "تاريخيتها"، والدوغمائية، وبعبارة: (الأرثوذكسية)، فيرفض كل الجهود إلا ما كان من قبيله، كما يرى أن صحة التفسير وقوته إنما تستمد من مدى تطبيق العلوم والمعارف المعاصرة على النص القرءاني، ولو أدّى إلى نتائج غير مرضية، وتلك إحدى صور الغلو والغرور الفكري وغير المنضبط لدى "أركون".

كما أنه يقترح - في تحديد القواعد-: (أن فتح العقلية المغلقة ينبغي أن يتبدى بفتح ورشة كبيرة عن الدراسات القرءانية، كما يصف كلا من "محمد عابد الجابري" و"هشام جعيط"، بعدم التحرر من ريقه التقليدية، فألف "الجابري" (نقد العقل العربي) بدلا من (نقد العقل الاسلامي) لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي⁽³⁾).

الفرع الخامس: موقف "العروي" من "علوم القرءان وقواعد التفسير":

"العروي" - أيضا- كغيره من المفكرين في وضع مشاريع الإصلاح وقراءة التراث العربي والإسلامي، إذ يقترح لفهم النص القرءاني، مشروع (القراءة بلا واسطة)، أو كما عنون له في

1-ص81-82.

2- "محمد أركون" المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير/ عبد الإله بلقزيز مقال "وجيه قانصو" بعنوان: (قراءة النص القرءاني في أعمال محمد أركون)، ص77-78.

2- ينظر: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ص55.

الفصل السادس من كتابه (السنة والإصلاح) ب (قراءة وقرءان)، يعارض به كل المناهج السابقة.

والمراد بـ "بلا واسطة" في فهم القرءان: (إمكانية الإفادة منه دون واسطة، أي القراءة البريئة الخالية من كل مسبق، وهو تعبير ضمني عن إلغاء علوم القرءان وقواعد التفسير، ويمثل "الواسطة" أقوال المفسرين والشراح، وما يشترط التمكن منه للتعامل مع القرءان من جهة ثانية، والقصد تجاوز كل الوسائط والإقبال مباشرة على النص القرءاني، لقوله في "السنة والإصلاح": "لكي نفهم علينا أن نقرأ ولا نكتفي بالتلاوة، نقرأ النص الموجود اليوم بين أيدينا نقرأه بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة، بلا عقدة خفية، نقرأه في الأصل إن أمكن أو في ترجمات مختلفة نصحح الواحدة بالأخرى"⁽¹⁾ (2).

إن رفض الخطاب الحدائثي المعاصر للوسائل والآليات العلمية والعقلية، إنما هو في الباطن تأسيس لعلوم وفنون أخرى، وضعت مفاهيمها مسبقا قبل الفهم، كإيديولوجية ذاتية خفية الممارسة، فلئن طرح "العروي" كل وسائط فهم القرءان وتفسيره، فإنه - على رأي "جبرون" - في الوقت نفسه؛ يضع شروطا أخرى جديدة تتعلق بالتاريخ ومعرفته، حسب ما ذكره في ثنايا "السنة والإصلاح" أنه: (قبل القرءان عليك أن تتعرفي على النبي ﷺ الذي عاش ثلثي حياته الأرضية عيشة عادية متواضعة، وقبل النبي ﷺ عليك أن تتعرفي على العرب المخاطبين بالرسالة، والعالم الذي أحاط بهم والذين شاركوا بقدر ما في أحداثه طوال قرون، إن لم يكن آلاف السنين..)⁽³⁾ (4).
وخلاصة الرأي في نقد ما ذهب إليه "العروي"⁽⁵⁾ تتجلى في ما يلي:

- أن القراءة بلا واسطة قد ينتج فلسفة ومعارف صوفية، لن تبلغ مراد الإسلام، لأنها تتأرجح بين الدعوة إلى التلاوة والتفلسف حول القرءان، أما القراءة العلمية الموصلة فلا بد لها من عدّة وسائط.

1- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص2008، ص103.

2- جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروي، ص74-75.

3- العروي، عبد الله، المصدر السابق، ص89.

4- ينظر: جبرون، محمد، المصدر السابق، ص74.

5- ينظر: المصدر السابق، ص75-76.

- أن علماء المسلمين ومفكريهم في العصر الحالي تجاوزوا التراث منهجيا وفكريا، بوضع نظريات ومناهج جديدة تسمح بقراءة القرآن قراءة عصرية، وتحديد معاني هداياته، ومع ذلك لا يدعون إلى فسح المجال للفهم عن الله دون ضوابط، ومهما اختلفت الضوابط من دارس وعصر لآخر، فإنها نظريا تؤكد (شبه إجماع) على الوساطة في القراءة القرآنية، وهذا كاف لإبطال رأي "العروي".

- علينا استصحاب مشكلة "العروي" في تعامله مع القرآن في "السنة والإصلاح"، التي تكمن في الخطّ من قدر القرآن كموضوع معرفي، والتعامل معه كأيّ نصّ بشري، يحمل جملة معارف لها مراجعها التاريخية والثقافية المكشوفة أو المحتمل اكتشافها، وهو ما أدى به عمليا وليس نظريا إلى نفي مفهوم الوحي، أو تجاهله في حين أن النصّ القرآني خطاب الله تعالى لعباده ووحي منزل من السماء على صدر محمد ﷺ ونزوله بلغة العرب لا يجعله بالضرورة ترجمانا لثقافتهم وحضارتهم.

بناء على ما سبق فإنّ موقف الخطاب الحداثي المعاصر تجاه علوم القرآن، هو نقدها ثم نقضها، أو تجاوزها كلياً، فتغيير الوسائل تغيير للمقاصد، إذ (يعتقد القارئ الحداثي أن علوم القرآن التي اختص بها علماء المسلمين تشكل وسائط معرفية متحجرة تصرفنا عن الرجوع إلى النصّ القرآني ذاته، كما أنّها تحول دون أن نقرأ هذا النصّ قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح، لذا ما لبث أن اندفع هذا القارئ بقوة في نقد هذه العلوم النقلية)⁽¹⁾.

1- طه، عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 181-182.

الباب الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر

الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور

المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرءان والسنة:

المطلب الأول: قاعدة: تفسير القرءان بالقرءان؛ أحسن طريق لفهم النص القرءاني:

المطلب الثاني: قاعدة: السنة لا تفسر القرءان ولا تبيّنه.

المطلب الثالث: تفسير القرءان بالقرءان وعلاقته بـ "التناسخ" اللغوي والأدبي:

المطلب الرابع: قاعدة إذا تعارض القرءان والخبر طرح الخبر وقدم القرءان:

المطلب الخامس: قاعدة: لا يثبت تفسير للقرءان بخبر الآحاد:

المطلب السادس: قاعدة: تفسير الصحابي غير ملزم، ولا حجة له:

المطلب السابع: قاعدة اختلاف الصحابة في التفسير - متى أثبت - اختلاف سلطوي

إيديولوجي تاريخي.

المطلب الثامن: قاعدة: كلّ قاعدة من قواعد السلف في تفسير النص القرءاني تبنى على

أيديولوجية محدّدة.

المطلب التاسع: قاعدة: الاستغناء عن التراث التفسيري أحسن طريق لفهم النص القرءاني.

الباب الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر

الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور.

لم تُبق الدراسات الحدائية المعاصرة ما توصلت إليه من آراء، أو نتائج وقف التنفيذ (نظريا)، بل سعت إلى تحقيقه عبر تطبيق قواعدها على النص الديني القرآني، وهو ما سأحاول بيانه في ما يلي من البحث، وفق ذكر القاعدة بصيغتها خيرا أو إنشاء، مبينا مفهومها، ثم أردف بتطبيقاتها باختياري لمثال أو مثالين ثانيا، ثم أتبع بآثر القاعدة على فهم النص القرآني ومآلاتها، وجعلت هذا نهجا عاما في عرض كل التطبيقات، لدى الحدائين، أو ما اختص به "الجابري" في تفسيره.

المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور:

المطلب الأول: قاعدة: تفسير القرآن بالقرآن؛ أحسن طريق لفهم النص القرآني:

قد يظهر أن "تفسير القرآن بالقرآن" هنا، هي القاعدة المعهودة لدى الخطاب التقليدي السلفي، لكن إطلاق الخطاب الحدائي لها على خلاف ذلك، وإن تشابها لفظا، فقد اختلفا تطبيقا، فتعتبر الطريق الأوحدي في فهم النص القرآني من داخله، لا مفسر له من خارج بنيته، وعليه فالسنة مبعدة عن هذه القاعدة، بأي شكل من الأشكال المعرفية المدعمة من قبل هذا الخطاب.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يؤسس "جمال البنا" للقاعدة مدعى ندرة التفسير النبوي، لأنه ﷺ (لم يكن يفسر برأيه، القرآن بالقرآن، فلما نزل: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82]، شق ذلك على المسلمين؛ فقالوا: يا رسول الله؛ أيُّنا لا يظلم نفسه؟ قال: ليس الأمر ذلك. إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال "لقمان" لابنه: ﴿يَبْنَى لَأَشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]⁽¹⁾،

1- أخرج البخاري في "صحيحه"، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَخَذَ اللَّهُ إِِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]، وقوله: ﴿إِنَّ إِِبْرَاهِيمَ كَانَتْ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ [النحل: 120]، ح(3360)، ج2، ص462. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، ح(124)، ص105.

فقد كانت بعض أحاديثه شرحاً لما في القرآن؛ فيعرض المعنى بأسلوب الحديث "السرد العادي"، وليس بأسلوب القرآن؛ الذي قد يشكّل مع بعض الناس، فقوله ﷺ: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خصلة رضى الله منها خصلة أخرى"⁽¹⁾ هو شرح: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [النساء: 19]،..وحكمه بأن الله يضاعف الحسنات سبعمائة ضعف⁽²⁾ مأخوذ من الآية: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ﴾ [البقرة: 261]، وقد جاءت كلمة "الروح" و"الساعة" مراراً في القرآن؛ فلما سئل عنهما ﷺ أمسك حتى جاءه الوحي؛ قال تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۗ﴾ [الإسراء: 85]، و ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ۗ﴾ [الأحزاب: 63]، فالرسول ﷺ لم يكن يفسر القرآن برأيه، وإنما بالقرآن نفسه، بالرجوع إلى آيات فيها الكلمة التي غمض معناها، أو بانتظار الوحي -وهو قرآن- حتى يقوله، وقد رويت حالات عديدة عن أنّ الرسول ﷺ كان يتوقّف عن الإجابة على أسئلة؛ حتى ينزل عليه وحى؛ فيطلب السائل ليلّغه ما جاء به الوحي⁽³⁾.

فبقدر تأسيس قاعدة "تفسير القرءان بالقرءان"؛ بقدر عزل النص لدوائر فهمه، وأعلاها سنّة النبي ﷺ، التي عدّها "البناء" مجرد كلام سردي شارح للقرءان، ولو أنعم النظر قليلا في أمثله؛ لوجدنا حجة عليه لا له، فالصحابة حينما أشكلت عليهم الآية، سألو النبي ﷺ تفسيرها، ففسرها لهم بما أوحى إليه، وما كان الصحابة ليعدلوا عنه ﷺ، إلا لعارض، وقد تكرّر منهم ومعه مرات، فتبين أن فيه تحصيل قاعدتين، الأولى: تفسير القرءان بالقرءان، وقد فعله النبي ﷺ،

1- بهذا اللفظ لا أصل له في دواوين السنة، وما أخرجه مسلم في "صحيحه" كان بلفظ: (لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ)، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح(1469)، ص636. ومما يجدر لفت الانتباه إليه هنا أن أهل التيار الحدائثي يعيرون التصحيف والتحريف ولو بحرف على الصحابة والتابعين، وعلى كل الخطاب السلفي، ويقعون فيه.

2- لعله يقصد حديث أبي هريرة ؓ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ، الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِلَّا الصَّوْمَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، يَدْعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي، لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ، وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ)، أخرجه "مسلم" في "صحيحه"، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ح(1151)، ص485.

3- البناء، جمال، تفسير القرءان بين القدامى والمحدثين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2008م، ص98-99.

والثانية تابعة لها تفسير القرآن بالسنة، وذلك في قصدهم النبي ﷺ بالسؤال.

ولهذا يعتبر "جمال البنا" أن: (هذه الوقائع الثابتة، تعنى ندرة ما فسره الرسول ﷺ، وكان فيها يرجع إلى القرآن نفسه، أو إلى وحي قرآني، في منتهى الأهمية، لأنها تكاد تستبعد أن كل ما تسرده كتب التفسير سرداً؛ كأنه قضية مسلمة، وتحالف ما ذهب إليه المفسرون من أن طريقة التفسير هي العود إلى القرآن، فإن لم تجد في السنة، فإن لم تجد في الصحابة، وقد يلحق التابعين)⁽¹⁾.

ويضيف "جمال البنا" موضحاً أنه (إذا كان لا بد من تفسير؛ فلا يمكن أن يتصدى لتفسير القرآن إلا القرآن نفسه، فالتلاوة المتكررة له والتفكير فيه يفتح آفاقه ويجلي معانيه، مع فهم الآيات في السياق؛ بحيث يتغير معناها ويصبح ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: 4]، أو الاستشهاد بها في غير موضعها، كما يحدث لآيات عديدة تصف مشاهد من يوم القيامة، وأن يربط ما بين الجملة وقائلها، فالتوجيه الإلهي شيء، وما يورده القرآن على لسان بعض الشخصيات شيء آخر، فجملة ﴿إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: 28]، التي يستشهد بها على كيد النساء جاءت على لسان شخصية فرعونية، وليست على لسان نبي كريم..، أو حكم يصدره القرآن نفسه، كقول "أم مريم": ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36]، فلا يمكن الاحتجاج بها على أفضلية الذكر كحكم قرآني، لأنه قول سيدة يهودية، وكان اليهود يفضلون الذكر على الأنثى كثيراً، كما لا يجوز الاستشهاد بالآية: ﴿قَالَ الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَىٰ آمُرِهِمْ لِنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ [الكهف: 21] في جواز بناء القبور واتخاذها مساجد، لأن هذا الرأي أورده القرآن على لسان فريق من الناس دون إقرار أو موافقة، فعلى الذي يريد تفسيراً للقرآن أن يخوض معركته بين دفعتي المصحف نفسه؛ وآياته دون الخروج عنها أو الاستعانة بغيرها، اللهم إلا إذا كان من نوع "المعجم المفهرس"⁽²⁾.

يلغز "جمال البنا" في نصه الأخير أنه لا يعدل عن القاعدة، إلا أن أمثله أكدت بطريق غير مباشر تخليه عنها، فقوله: أنه لا يستفاد من الآية الأخيرة، جواز بناء القبور واتخاذها مساجد بعيد،

1- ينظر: البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 98-99.

2- للتأكد من هذه القاعدة لدى الحداثيين، ينظر: البنا، جمال، المصدر نفسه، ص 137-138.

والظاهر خلافه أي جوازه، فالآية إخبار عن قول القوم، وورود التأكيد في سياقها (لنتخذن)، فيه إمكانية هذا الاستنباط، غير أن عدم جواز بناء القبور واتخاذها مساجد مستفاد من السنة، وهو الصواب، لا ادعاء استنباط الحكم من النص مباشرة، وأقل ما فيه أنه مما ينشأ على فهم الآية.

ومنهج "القرطبي" يوضح المسألة بقوله: (وَتَنَشَأُ هُنَا مَسَائِلُ مَمْنُوعَةٌ وَجَائِزَةٌ، فَأَتَّخِذُ الْمَسَاجِدَ عَلَى الْقُبُورِ وَالصَّلَاةَ فِيهَا وَالْبِنَاءَ عَلَيْهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ السُّنَّةُ مِنَ النَّهْيِ عَنْهُ مَمْنُوعٌ لَا يَجُوزُ، لِمَا رَوَى "أَبُو دَاوُدَ"⁽¹⁾ وَالتِّرْمِذِيُّ عَنِ "ابْنِ عَبَّاسٍ" قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَوَّارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالشُّرُجَ. قَالَ "التِّرْمِذِيُّ": حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ"⁽²⁾. وَرَوَى "الصَّحِيحَانِ" عَنِ "عَائِشَةَ": (أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ وَأُمَّ سَلَمَةَ؛ ذَكَرْنَا كَنِيْسَةً رَأَيْتُهَا بِالْحَبَشَةِ فِيهَا تَصَاوِيرُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنْ أَوْلَيْتُكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ بَنَوْنَا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا؛ وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَ أَوْلَيْتُكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ"⁽³⁾. لَفْظُ مُسْلِمٍ. قَالَ عُلَمَاؤُنَا: وَهَذَا يُحَرِّمُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَّخِذُوا قُبُورَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ مَسَاجِدَ)⁽⁴⁾. فعلى هذا المنهج التفسيري تطبق قاعدة تفسير القرءان بالقرءان، لا ما ادّعه "جمال البنا".

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36]، لا يمكن الاحتجاج به على أفضلية الذكر كحكم قرآني، لأنه قول سيدة يهودية، وعادة لليهود، فباطل، وما طلبت الذكر إلا لما فضل به على الأنثى من العقل والقوة والخدمة لبيت المقدس، وتلك حقيقة ثابتة، لذا صدقها القرءان، كما سجل حقيقة قول "بلقيس": ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذَنًا وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 34]، وغير هذا كثير في تسجيل القرءان للحقائق.

وقد بحث المفسرون مراد الآية؛ قال "الرازي": (وليس الذكر كالأنثى، فيه قولان الأول: أن مرادها تفضيل الولد الذكر على الأنثى، وسبب هذا التفضيل من وجوه أحدها: أن شرعهم لا يجوز

1- أخرجه أبو داود في "سننه"، كتاب الجنائز، باب في زيارة القبور، ح(3236)، ج3، ص294.

2- أخرجه الترمذي في "سننه"، كتاب الصلاة عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية أن يتخذ على القبر مسجداً، ح(320)، ص96.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الجنائز، باب بناء المسجد على القبر، ح(1341)، ج1، ص411. ومسلم في "صحيحه"، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور فيها، ح(528)، ص247-248.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج13، ص242.

تحرير الذكور دون الإناث، والثاني: أن الذكر يستمر على خدمة موضع العبادة، ولا يصح في الأنثى للحيض وعوارض النسوان؛ والثالث: الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الأنثى؛ فهي ضعيفة، والرابع: أن الذكر لا تعيبه الخدمة، والاختلاط بالناس وليس كذلك الأنثى، والخامس: أن الذكر لا يُتَّهَم عند الاختلاط بخلاف الأنثى،... والقول الثاني: أن المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الأنثى على الذكر، كأنها قالت الذكر مطلوب و هذه الأنثى موهوبة الله تعالى، وليس الذكر الذي يكون مطلوب كالأنتى التي هي موهوبة لله، وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمة بأن ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريد العبد لنفسه⁽¹⁾.

وعلى فرض صحّة ادّعاء "جمال البنا" من عدم إفادة الأفضلية هنا، فالقاعدة تفرض علينا اعتبار قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، فتثبت "الدرجة" بدلالة قطعية، والخلاف منصرف إلى تعيينها لا ثبوتها، فقد نقل "الطبري" أنّ "الدرجة" عند بعضهم: (الفضل الذي فضّلهم الله عليهن في الميراث والجهاد⁽²⁾) وما أشبه ذلك، وعند آخرين: الإمرة والطاعة، وعند آخرين أنّها بما ساق إليها من الصداق، وإنّما إذا قذفته حُدَّت، وإذا قذفها لاعن، وعند آخرين: إفضاله عليها، وأداء حقها إليها، وصفحه عن الواجب لهُ عليها أو عن بعضه.. الخ⁽³⁾.

وعلى فرض أن التفضيل شريعة اليهود، فالقرءان أيضا لا يغفل ما للمسلمين بقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

تعتبر هذه القاعدة صحيحة في نفسها لفظا، خاطئة تطبيقا، فهي أقرب إلى الاجتزاء لا الكمال، ويهدف "جمال البنا" بها إلى تضيق مسالك الأخذ بالسنة القولية، وهذا ما يجب الانتباه

1- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، مج3، ص1617. وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص232-234.
2- تمتعت كثيرا من البحوث والكتابات الحديثة فوجدت أن موضوعي: "الميراث"، و"الجهاد"، أهمّ ما يراد زحزحة أحكامهما، وقد تكلم فيها كثيرا كل من "شحرور، ونصر حامد، وجورج طرابيشي، وجمال البنا....".
3- ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرءان، ج4، ص533-536.
4- ينظر: الرازي، المصدر السابق، ج4، ص2085.

له، وما التجاء الحدائين إليها إلا لطرح كلّ الفهوم حول القراءة، وآليات فهمه، ولطرح أول آليات الفهم "السنة النبوية" بمعناها الواسع، بيانا، وتخصيصا وتقييدا، ونسخا.

المطلب الثاني: قاعدة: السنة لا تفسر القراءة ولا تبينه.

تتأرجح هذه القاعدة عند بعض الحدائين، بين كونها قاعدة مستقلة، أو أثرا لقاعدة تفسير القراءة بالقراءة، ويعنون بها: إعادها -كآلية تفسيرية-، والاكتفاء ضمنا بالقراءة، فنجد "جمال البنا" يؤسس لها بأنه: (يستبعد أيّ تفسير يفرض على القرآن، لأنّ القرآن يفسر بعضه بعضاً، ليس محتاجاً لتفسير، أولاً لأنه يعطي أثره بالانطباع، وثانياً: لأنّ ما أجمله في مكان فصله في مكان آخر، وليس عسيراً على من أراد فهمه، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: 17]، فمن يعطي نفسه سلطة تفسيره؟، الرسول ﷺ نفسه لم يفسر إلا آيات معدودة، وتفسير القرآن الكريم بأحاديث أمر مرفوض شكلياً، لأنه يُحكّم نصّاً مظنوناً في نص قطعي الثبوت، ولأنّ تفسيرات القرآن محشوة بالإسرائيليات والخرافات والأحاديث الموضوعية والآيات الشعرية المنحولة...⁽¹⁾.

ولم يترك "جمال البنا" هذه القاعدة وقف التنفيذ، بل عمد إلى تطبيقها في مواضع عدة، في كتابه "التجريد" خصوصاً، وغيره من كتبه بوجه عام.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

أولاً: يسعى "جمال البنا" إلى تحديد صيغة واحدة لـ "الصلاة والسلام على النبي ﷺ"، دون غيرها، اعتماداً على القراءة وحده دون السنة، فيرى أنّ: (الصيغة الصحيحة للصلاة والتسليم على النبي ﷺ هي "عليه الصلاة والسلام"، ولذلك التزم بها، دون الالتزام بـ "صلى الله عليه وسلم"، أو "صلى الله عليه وعلى آله وسلم"، لأن صيغة "عليه الصلّاة والسّلام" تتجاوب مع الأمر القرآني: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب: 56]، في حين أنّ الصيغة الشائعة تنسب إلى الله تعالى بالإضافة إلى الصلّاة التي تضمنتها التسليم الذي لم

1- البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 159.

يرد فيها بالنسبة لله تعالى، وإنما ورد بالنسبة للمؤمنين؛ فضلا عن أن الصيغة كلها منسوبة إلى الله تعالى، فليس فيها استحابة من المؤمنين لما أمرهم الله به. حقا إنه قد ورد حديث ينص على الصيغة الشائعة، ولكننا عندما نجد نصا قرانيا ونصا سنيا فإننا نأخذ بالنص القرآني⁽¹⁾.

هكذا يعزل الفهم النبوي عن النص القرآني، فرغم وفرة أحاديث الباب، إلا أنه يحتكم إلى القرآن دون السنة، فيكون أبعد من البيان النبوي لتفسير الآية، كحديث "أبي سعيد الخدري" رضي الله عنه، قال: (قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَذَا التَّسْلِيمُ؛ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟) قَالَ: «قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ»⁽²⁾، وفي لفظ آخر من طريق "أبي مسعود الأنصاري" رضي الله عنه، قال: (أَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَنَحْنُ فِي مَجْلِسِ "سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ" رضي الله عنه، فَقَالَ لَهُ "بَشِيرُ بْنُ سَعْدٍ" رضي الله عنه: أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَى أَنْ نُصَلِّيَ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟ قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى تَمَّيْنَا أَنَّهُ لَمْ يَسْأَلْهُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارَكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ، وَالسَّلَامُ كَمَا قَدْ عَلِمْتُمْ»⁽³⁾.

فحاجة الصحابة في فهم الآية كانت سببا في تفسيرها نبويا، والرجوع إلى صاحبها بيان، وحينما يفسر القرآن بالسنة يقع البيان، قال "القرطبي" عند تفسيره للآية أنه: (يَدْخُلُ فِي التَّفْسِيرِ الْمُسْتَنَدِ إِلَيْهِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]؛ فَبَيَّنَ كَيْفَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَعَلَّمَهُمْ فِي "التَّحِيَّاتِ" كَيْفَ السَّلَامُ عَلَيْهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: (السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ)⁽⁴⁾.

1- السنة ودورها في الفقه الجديد، (د، ط)، دار الفكر، القاهرة، (د، ت)، ص 8.

2- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]، ح (4798)، ج 3، ص 280-281.

3- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، ح (405)، ص 208.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 217.

فالصلاة عليه وإن كانت عبادة قولية، إلا أنها تقع بمنزلة العمل، أي: طلب كيفية إيقاعها، ففي قوله: (فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ)؛ فهموا (أَنَّ مَنْ أَمَرَ بِشَيْءٍ لَا يُفْهَمُ مُرَادُهُ يُسْأَلُ عَنْهُ لِيَعْلَمَ مَا يَأْتِي بِهِ)⁽¹⁾. وبعبارة أخرى يكون تفسير السنة للآية (معناه قَدْ أَمَرَكُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَيَّ، فَأَمَّا الصَّلَاةُ فَهَذِهِ صِفَتُهَا، وَأَمَّا السَّلَامُ فَكَمَا عَلِمْتُمْ فِي التَّشْهُدِ)⁽²⁾.

ثانياً: عقد "جمال البناء" في كتابه "تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم"، بابا بعنوان: أحاديث تفسر القرآن، يقصد أنه سيجرد من أحاديث الصحيحين ما كان مفسراً للقرآن...⁽³⁾

فكان مما اختاره ليطرحه من الحديث ما فسّر به قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: 27]، فأورد حديث "البراء بن عازب" رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (المسلم إذا سئل في القبر: يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27])⁽⁴⁾، كما أورد ما يفسر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ سَكَّرَ مَكَانًا وَاصَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 34]، من حديث "أنس بن مالك" رضي الله عنه: أن رجلاً قال: (يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال صلى الله عليه وسلم: "أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا؛ قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟". قال قتادة: بلى؛ وعزة ربنا)⁽⁵⁾.

فكل حديث من الصحيحين يفسر القرآن عمد إلى تركه، غير معتبر أن هذه الأحاديث (تعتبر تفسيراً نبوياً مباشراً، لا سبيل إلى العدول عنه إلى غيره، أو تأويله على غير مراده، يقوّيه لقيام الصحابة للنبي وسؤاله مباشرة، فهذا النوع من التفسير النبوي نقلي أثري ليس لأحد تجاوزه...)⁽⁶⁾.

1- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج2، ص1575.

2- النووي، المصدر نفسه، ج2، ص1575.

3- ينظر: البناء، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص159-165.

4- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 28]، ح(4699)، ج3، ص246.

5- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، ح(6523)، ج4، ص195.

6- ينظر: الطيار، مساعد، شرح مقدمة في أصول التفسير، ص280-281.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:

أولاً: هذه القاعدة تضيق مسالك الأخذ ببيان السنة للقرءان، وبالأخص "القولية" منها، وإن كان تضييقاً للتفسير بالمأثور من جهة فهو انفتاح غير منضبط للتفسير بالرأي المذموم بطريق غير مباشر. ثانياً: قد يكون في بيان السنة للقرءان ما لا سبيل إلى إبعاده منها، فيستبدل حرج الاستدلال بها بحاكمية القرءان عليها، وهي دعوة بعض الحدائين، ف "جمال البناء": (يرى أن الدعوة إلى تحكيم القرءان وحده كمعيار وحيد للحكم على صحّة الأحاديث؛ هو ما دعا إليه الرسول نفسه، والخلفاء الراشدون والصحابه، وليس فيه أي حساسية؛ إلا للذين اتخذوا السنة صناعة يريدون أن يوسعوا فيها؛ لأنّ في ذلك توسعة لصنعتهم وامتدادا لسلطتهم، وإذا كان تطبيق هذا المعيار يؤدّي بمئات أو أكثر الأحاديث التي احتفظ بها المجتمع الإسلامي لألف عام، فقد لا يكون من المبالغة القول إنّ هذا الاحتفاظ كان من أكبر أسباب تخلف هذا المجتمع، ..⁽¹⁾.

ويبرر بعضهم هذه القاعدة، أنّها توظيف لمنهج القرءان نفسه، مدعياً أن السنة معترض عليها بما فيها، فيدعي "حسن حنفي": (أنه لم يستعمل الحديث الشريف؛ تأييداً للقرءان حتى لا يعترض أحد برواية الحديث؛ وسنده ودرجة صحته، وتضييع القضية في مباحكات العنونة؛ إضافة إلى أنه لا يوجد شيء في الحديث لا أصل له في القرءان، والاعتماد على القرءان وحده هو الرجوع إلى الأصل أولاً؛ وهو أوعى وأشمل وأكمل، أو أن يفسّر أحد وقائع التاريخ النبوي وأقواله بصراعه مع اليهود، وتحويل الأحكام العامة إلى ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث...⁽²⁾.

فالتفسير النبوي ملغى، ولو أسقط ما يوجب حكماً شرعياً، فالاعتماد على الحديث ولّد نوعاً من الإسلام التقليدي التّمطي، أو أكثر، فيرى "جمال البناء": (أنّ الأحاديث في المسانيد مما توجب تحريماً أو تحليلاً؛ لم تأت في القرءان، ولا تمثل إلا أحاديث معدودة، وأغلبها ينقسم إلى

1- ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص7.

2- ينظر: الدين والثورة في مصر 1952-1981م، "الدين والنضال الوطني"، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)، ج3، ص38-39.

قسمين؛ الأول: ما يتعلق بتفاصيل دقيقة عن العبادات كالصلاة، والثاني: "الزقاق"، أي: (عذاب القبر، والقيامة، والبعث)، وكلا القسمين كونا "التفسيرية المسلمة، والطابع النمطي"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أثر تطبيق القاعدتين على الخطاب الإسلامي:

لم يقف أثر القاعدتين على النص فقط، بل طال الخطاب الإسلامي كله، ومن أثرهما عليه:

أولاً: أن تطبيقات القاعدتين ولدتا مدرستين في العالم الإسلامي لدى المتلقين، عوضاً عن التفسير بالمأثور، مثلتان في (القرآنيين)، و(الحديثيين)، حكى "نصر حامد" هذا الواقع ذاكراً أنه: (التقى بجماعة (قاسم حمد) في زيارته إلى "ماليزيا"، والتي كانت تروج لمعنى (الإسلام هو القرآن وحده)، وكانت استمراراً لتقليد نقدي في التراث الهندي في القرن التاسع عشر، على أساسه تأسست جماعتان جماعة "أهل القرآن"، وهم منكرو السنة، ولا تتمتع بالمرجعية الدينية التي يتمتع بها القرآن، كما أنهم يخضعون (الحديث)، لمنهج نقدي متأثر إلى حد كبير بالنقد التاريخي للعهدين القديم والجديد، وجماعة مناهضة؛ تدعى (أهل الحديث)، وهم المثبتون للسنة، والأهم من ذلك أنهم يناهضون تجديد نقد (الحديث) إن من ناحية المتن أو السند،...)⁽²⁾.

ثانياً: أدت القاعدتان إلى توحيد الآراء صحيحها وفاسدها، دون أي اعتبار، فتفسير القرآن بالقرآن منهج - كما أشار "مساعد الطيار" -: (لا يقتصر على أصحاب المنهج الحق، بل تجد ذلك عند أهل البدع، حيث تراهم يحملون معنى آية على آية أخرى، وهذا هو عين تفسير القرآن بالقرآن، لكنه مبني على منهجهم في الفهم، واجتهادهم في البيان المبني على معتقدتهم، وعمل هؤلاء يدلُّك بوضوح على دخول الاجتهاد والرأي في تفسير القرآن بالقرآن، وأنه لا يلزم الأخذ بكل ما قيل فيه إنه تفسير قرآن بقرآن، وإلا للزم أخذ أقوال المبتدعة المبنية على هذا الطريق)⁽³⁾.

1- ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد، ج2، ص18.

2- ينظر: نصر، حامد، أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص46-47.

3- شرح مقدمة في أصول التفسير، ص273.

ثالثاً: تطبيق القاعدتين معاً كفيل بتغيير المنهج الإسلامي، وطرق التفسير الواقعي العلمي والعملية للإسلام من زمن النبوة إلى قيام الساعة، وهذا ما يحاول أكثر الحدائين فهم أحوال العالم الإسلامي والعربي من خلاله، وليس في هذا المقام أوضح من رأي "العروي" -مثلاً-.

ف "العروي" في الفصل السابع (السنة والتقليد) من كتابه (السنة والإصلاح)؛ يدعو بشكل غير مباشر إلى التحلل من قدسيّة النصّ النبوي، واعتبارها حدثاً تاريخياً يسري عليه قانون الوجود والعدم، ينقض به كلّ مفاهيم السنّة التراثية، نتيجة منهجه التاريخاني، والذي طبقه مع القرآن، أي: الاعتماد على الدينامية التاريخية التي تنشأ في إطارها الأفكار لفهم الوقائع الفكرية أولاً، ثم تفسيرها ثانياً. فالسنة لديه مجرد (كيفية تطبيق النصّ الأزلي على الواقع البشري المتحول، يصوغها الصراع بين ثلاث تشكيلات اجتماعية: (أشرف مكة، و(الشيعة)، والخوارج) ينتهي بانتصار الأشرف، فالسنة فهم جماعة المكيين -الذين تأخر إسلامهم- للقرآن، وسيفرضون فهمهم للنصّ بسلوكهم وآرائهم، ويضعون أسساً للسنة، وقد يواجههم خصومهم من الفريقين بقرآن مخالف، أي بقراءة وتأويلات وفهوم أخرى، لا تقل عما اعتمده الجماعة.. فاضطر المخالفون في النهاية إما إلى الانفصال والعزلة وهم الخوارج، أو إلى تأسيس سنّة موازية، بالطريقة نفسها، وهم الشيعة...⁽¹⁾.

لقد كان "جبرون" شديداً في نقد رأي "العروي" في "السنة" بأمور؛ أهمها:

1/ أنّ فهم السنة النبوية من منظور التاريخانية تماثل الأيديولوجية حالياً، ولا تعدّ أن تكون فهم (طبقة) اجتماعية للنص، وتجميع انتقائي لما تبقى من آثار الرسالة المحمدية، وهي -أيضاً- مجرد كيفية (منهج) من بين كيفية عديدة لتنزيل النصّ القرآني على الواقع البشري المتحول، وأنّ سبب تكوّن وسيطرة هذا الفهم ما تلقته هذه الطبقة من الدّعاة والرّعاية والنّصرة، وبعد هذا: (ينسى "العروي" أنّ الاهتمام بالسنّة لم يكن لدى أشرف مكّة فقط، والتنظير لها عملياً تأخر إلى عهد الخليفة الراشد "عمر بن عبد العزيز" على رأس المائة الأولى للهجرة، من تدوين وجمع، ومنهج،

1- ينظر: جبرون، أحمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحية لعبد الله العروي، ص 77-78.

(الناحية المنهجية) إلى ظهور الكتب الستة في المائة الهجرية الثالثة، وهو الواقع العملي والعلمي الذي حاول "العروي" جاهدا إخفاءه..⁽¹⁾.

2/ وأما كون السنّة "بمجرد فهم أو كيفية تنزيل"، فهي أشدّ آثار الاتجاه الحداثي في معركته بين الأخذ بالنص الديني القرآني والنبوي، لذا قام "جبرون" بتفكيك مقولة "العروي"، بأمور، أهمها⁽²⁾:

أ/ ما ذهب إليه "العروي" فيه إعادة نظر، فالسنة قبل نشأة أصول الفقه تعني (الهدى النبوي، والأحكام النبوية، وأقواله ﷺ)، ولا تعني فهما البتّة، فهي حقائق (موضوعية) مستندة إلى النبي ﷺ، وبالتالي فهي مستقلة عن الفهم جملة وتفصيلا، وليست فهم أيّ من الناس آحادا أو جماعة .

ب/ لئن قصد "العروي" من كلامه؛ المعاني والفقهيّات التي نجنيها من هذه الحقائق؛ فهذا موضوع آخر، لا يتضمنه مفهوم السنّة، و"العروي" هنا يريد تبديد قوة السنة التشريعية، وإلحاقها بالتاريخية التي تضارع أيّ حدث تاريخي من تزيف أو تحريف أو توظيف، فإن كانت السنة من ملحقات النص القرآني، ووسيط بين القرآن والتاريخ، فهذا يبعد من التاريخانية للسنة.

ج/ ما حقيقة القول: إن السنة كيفية تنزيل؟، وذكر "العروي": (أن أشرف مكة هم الذين وضعوا أسس السنة: أي (كيفية تطبيق النص الأزلي على الواقع البشري المتحول)، يردّ "جبرون" بأن: (السنة في جوهرها كيفية ومنهج دقيق يقرب بين طبيعتين مختلفتين (القرآن والتاريخ)، وهذه عملية عسيرة، ولصعوبتها تكفل بها النبي ﷺ وحده، بدليل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:3]، وعليه فأقواله وأفعاله ﷺ تجسيد ملموس لهذه الكيفية، وهذا ما أدركه الأصوليون والفقهاء فيما بعد وبنوا عليه أدلتهم... فكيفية التنزيل مسئولية النبي ﷺ، وقد أداها كاملة..⁽³⁾.

د/ وأما كون منهج السنة له كلفته الحضارية، فمفهومه لدى "العروي": ماذا قدمت السنة

1- ينظر: جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحية لعبد الله العروي، ص 80.

2- ينظر: جبرون، محمد، المصدر نفسه، ص 81.

3- ينظر: جبرون، محمد، المصدر نفسه، ص 82-83.

للحضارة الإسلامية والعربية؟. والحقيقة بتوضيح "جبرون" أنّ "العروي": (ينطلق من مفهوم العلم الذي احتفت به كتب السنة بمعنى مجموعة من العلوم الشرعية المحمود تحصيلها كالقرآن والحديث والفقه، والتي قوامها في رأي "العروي" الرواية والحفظ والاسناد، ويقابلها علوم أخرى كالطب والهندسة، بقيت غير مرحب بها، فيريد بهذا التقسيم الإشارة إلى أن منهج السنة يعتمد الاتباع، وهذا يؤدي حتماً بوعي أو غير وعي إلى ثقافة سمع ولسان، تتعارض مع ثقافة عين ويد تقوم على الملاحظة والممارسة والتجربة، فهذا المنهج سبب تأخر المجتمعات، (أي السنة وما يتصل بها)، فمسؤولية التخلف يحتملها "العروي" إلى منهج السنة... وهذا فهم له تبعاته وموارده...⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ: (منهج الاتباع ونبت الابتداء - كما بين "جبرون" - غير معيب، بل مطلوب لاستمرار النص وحفظه من العبث، ولحفظ السنة من التحريف والتزييف، وغير مختص بهذه الأمة، بل بكل الأمم التي لها نصّ مقدس، وأثر للنبوة، ك (المسيحية واليهودية)، فالتقليد في مجاله الطبيعي محمود، وبريء، ومشكلته تبدأ عندما يراد له السيادة في مجالات معرفية غير مجالاته الطبيعية)⁽²⁾.

وكان من أشدّ ما نتج عن رأي "العروي" في المنهج النبوي أو العمل بالسنة، محاولته الربط بين السنة والاستبداد السياسي الذي عانت منه الأمة العربية تاريخياً، وفي نفس الاتجاه سعى إلى الربط بين السنة وإجهاض جنين الفكر العلمي في الثقافة العربية والإسلامية، وبناء على هذا الربط ف "العروي"، يؤسس لمعقولة تجاوز السنة، ويستدعي العلمانية باعتبارها المنقذ، والحل التاريخي..⁽³⁾.

وأما العلاقة بين السنة والعلم، فيقرر "العروي": (أن السنة أعاقت تطور العلم، فالفرق الكلامية ضعفت أمام سطوة السنّة ونفوذها، وقضي على الفلسفة والفيلسوف إلا من احتفى بالسلطان.. فالسنّة عطّلت العقل العربي.. وهنا نجد "العروي" يشبه السنّة في دورها بالكنيسة)⁽⁴⁾.

1- ينظر: جبرون، احمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروي ، ص84.

2- ينظر: جبرون، احمد، المصدر نفسه، ص84-86.

3- ينظر: جبرون، احمد، المصدر نفسه، ص100.

4- ينظر: جبرون، احمد، المصدر نفسه، ص100-101.

وليس هذا بجديد عن الخطاب الحداثي، ولا يبعد عن الطرح والرؤية الأركونية حينما تصف الأمر بالعقل (الأرثوذكسي)، فالأمر واحد .

إن في التاريخ العربي والاسلامي شواهد عملية تدحض رأي "العروي"، فينسى (كل تاريخ السنة الحافل بتهذيب السلطة والسياسة والسلطان، من ذلك خير دليل كتاب (سراج الملوك) لـ "الطرطوشي"⁽¹⁾ لحاكم مصر الوزير "المأمون البطائحي" في بداية المائة السادسة، وغرضه تنبيه الوزير على الأوضاع المتردّية، و(التبر المسبوك في نصيحة الملوك) ألفه الغزالي للسلطان محمد بن مالك الشاه السلجوقي باللغة الفارسية... وغير هذا كثير)⁽²⁾.

المطلب الثالث: تفسير القرآن بالقرآن وعلاقته بـ "التناسخ" اللغوي والأدبي:

تعتبر قاعدة تفسير القرآن بالقرآن قاسما مشتركا بين علوم القرآن وعلوم اللغة والبيان، غير أنها في الأوّل أبرز منه على المستوى المعرفي والعلمي، لذلك كانت عدت أنواع قواعد التفسير، وأصح طرق تفسير النص القرآني عند "ابن كثير"⁽³⁾، ولو بحثنا يسيرا في علوم اللّغة والأدب والبيان، قديما وحديثا، لألفينا من قواعد فهم النصوص الأدبية ما كان من جنس هذه القاعدة مع الفارق، فهذا الأصل كما حاول بيانه "عبد الواحد الصمدي"⁽⁴⁾،: (قريب من فكرة "التناسخ" عند أهل لسانيات النّص، حيث تعني : أن معنى نص ما؛ يوجد في نص آخر من داخله أو من خارجه)، أو هو: (إدراك القارئ للعلاقات الموجودة بين عمل وأعمال أخرى سبقته أو تلتها)⁽⁵⁾.

- 1- الطُّرُطُوشِي، أبو بكر، (451-520هـ/1059-1126م)، محمد بن الوليد القرشي الفهري الأندلسي، ويقال له ابن أبي رندقة: أديب، من فقهاء المالكية، من أهل طرطوشة (Tortosa) بشرقي الأندلس، تفقه ببلاده، ورحل إلى المشرق سنة 476هـ فحج وزار العراق ومصر وفلسطين ولبنان، وأقام مدة في الشام. وسكن الإسكندرية، فتولى التدريس واستمر فيها إلى أن توفي. وكان زاهدا. من كتبه (سراج الملوك) و (التعليقة) في الخلافات،.. ينظر: الأعلام، للزركلي، ج7، ص133-134.
- 2- ينظر: جبرون، محمد، إمكان النهوض الإسلامي /مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، 102-103.
- 3- سبق نصّه المشهور في مقدّمة "أصول التفسير".
- 4- باحث مغربي، ومقرئ، وأستاذ بمعهد محمد السادس للقراءات، بالرباط، المغرب.
- 5- ينظر: علوم القرآن في ضوء لسانيات النص (الاتقان في علوم القرآن أنموذجا) ط1، مطبعة سيليكسي أخوين، طنجة، المغرب، 2017م، ص57.

ومعنى "التناص" و"النصوصية": (دراسة علاقات الألفاظ والمعاني داخل النص، وصور الربط بينها، أو هو كشف لما ينتج من المعنى حينما تتداخل النصوص فيما بينها، وبغيرها من النصوص، في سياق المباحكات، والمعارضات....، وقضايا النص الراهن والنص السابق والنص اللاحق)⁽¹⁾.

الفرع الأول: "التناص النصوي" عند "أركون" ومفهومه:

أخذت ظاهرة "التناص" موقعا هامًا لدى "أركون"، فحاول استيفاء موضوع "التناص الأدبي واللغوي"، لإعماله بنفس آلياته على النص الديني، لذا يكثر الإشارة إلى أهميته، وقد بين "هاشم صالح" مفهوم "التناص"، و"الشبكة النصوية"، لدى "أركون" بأنه: (مصطلح ألسني ونقدي أدبي حديث، فالنص ليس معزولا ولا فريدا، وإنما ينتمي إلى عائلة معينة من النصوص الأخرى المجاورة أو المحيطة به، أو المتقاطعة معه، وكل نص عبارة عن امتصاص لنصوص أخرى، ثم صهرها وتحويلها، فنحن نعتقد بسبب سيطرة المنهجية المثالية أن النص اختراع مفرد لا شبيه له، إن كل نص على إبداعيته يتقاطع مع نصوص أخرى لأسباب معقدة، هذا لا ينفي بالطبع فكرة العبقرية أو الإبداع كما فعلت بعض أنواع البنيوية المتطرفة، فليس كل الكتاب قادرين على صهر التأثيرات الخارجية، والنصوص الأخرى وإخراج تركيبة جديدة منها كما يخرج الصائغ الذهب من الشوائب)⁽²⁾.

إلا أن عدم الفصل بين مستويات النصوص، وعدم اعتبار مقصود المتكلم بها، مما يفرض علينا أهدافاً غير محددة ولا صحيحة، فالتعامل مع النص ذي الطبيعة الدينية كالنص القرآني، ينفصل بمضمونه ومنهجه والناظر فيه، عن التعامل مع النص ذي الطبيعة غير الدينية، كالنثر والشعر، من هنا وجب علينا رعاية مبدأ "الاحتياط والحذر"⁽³⁾، عند التعامل مع كلا النصين، ومع الديني الإلهي القرآني، يستلهم هذا من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ

1- للتوسع ينظر: بهاد الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، ط1، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م، ص99-104.

2- ينظر: هامش الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، لمحمد أركون، ص203.

3- قد لا تقبل الدراسات الحدائثة هذا المبدأ رأسا، على اعتبار أنه قبلية تحجز القارئ المتلقي عن الغوص في النص الديني، والخوض في المسكوت عنه أو اللامفكر فيه،

يُنْقُونَ أَوْ مَحَدَّثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾ فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ [طه: 113-114]⁽¹⁾، ولقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ ﴿٩٨﴾ [النحل: 98]، ولقوله تعالى: ﴿ لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصَبْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ [القيامة: 16-19]⁽²⁾.

لهذا كان الاحتياط متعيّنًا عندما نربط بين المفهومين، بين "تفسير القرآن بالقرآن"، و"التناص"، أو نعمل على صعيد المجالين "النص الإلهي"، و"النص البشري"، ومما يحتاط به كما أوضح "عبد الواحد الصمدي" عندما نربط بين المفهومين⁽³⁾:

أولاً: عدم قصدية التشبيه من جميع الوجوه، فعلماء "النص"؛ عندما تحدّثوا عن "التناص"؛ ربطوه بثقافة المتكلم، وأنه لا بدّ أن يتأثّر بكلام سبقه وغير هذا، مما لا يصح إطلاقه على القرآن..، وعليه فالقصد والقصدية من مراد صاحب النص، وأصل النص، سواء الإلهي السماوي، أو البشري الأرضي، لها من الأهمية بمكان في تحديد طريقة ومنهج وغاية التفسير والتحليل والدراسة والبيان⁽⁴⁾.

ثانياً: أنّ فكرة "الانسجام والتناسب"، كلاهما يبحث في الروابط المعنوية بين الجمل (بنية النصوص)، فعند "البقاعي" هي (مقصود السورة)؛ وهو: (علم تعرف منه علل الترتيب وهو عنده نوع من أنواع علم المناسبات الذي تتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب فيها ذلك)⁽⁵⁾. كما يرى ما يساعد على فهم التناسب؛ هو النظر في غرض السورة ومقصودها، فكل سورة سيقّت لمعالجة موضوع ما؛ وبحسب ذلك تتغير الأساليب والنظم...⁽⁶⁾.

وفي هذا السياق حاولت كثير من الدراسات المعاصرة، - غير الحديثة، أن تبرز ما لعلوم

1- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، مج8، ص4634-6436.

2- ينظر: الرازي، المصدر نفسه، مج11، ص6800-6802.

3- ينظر: علوم القرآن في ضوء لسانيات النص، ص57.

4- ينظر: بهاء الدين، محمد مزيد، تبسيط التداولية من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، ص95.

5- البقاعي، أبو الحسن، برهان الدين الشافعي (885هـ)، مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّورِ، المسمى: "المُقْصِدُ الأَسْمَى فِي مُطَابَقَةِ اسْمِ كُلِّ سُورَةٍ لِلْمُسَمَّى"، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1408هـ/1987م، ج1، ص142.

6- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، علوم القرآن في ضوء لسانيات النص، ص58 وما بعدها.

القرءان من تطوير لعلوم اللغة واللسانيات، عبر مقارنات موضوعية، وأكثرها أخذت من "الاتقان" للسيوطي⁽¹⁾، و"البرهان" للزركشي نموذجاً، ومنها على سبيل المثال - لا الحصر- ومما وقفت عليه دراسة لـ: "عبد الواحد الصمدي"؛ الموسومة بعنوان: "علوم القرءان في ضوء لسانيات النص، (الاتقان في علوم القرءان أمودجا)، وذكر -أيضاً- في الدراسات السابقة أو المشابهة بحثاً بعنوان: (آليات التماسك النصي: "الزركشي" و"السيوطي" أمودجان) لـ: "عمران رشيد"⁽²⁾..⁽³⁾، ولا زال سير الأبحاث المعاصرة في الدراسات القرءانية واللسانية متواصلاً، إما تأسيساً وإما تأكيداً.

أولاً: وجوه الاتفاق والخلاف بين "علوم القرءان" و"علوم النص":

إنّ "العلمية" وصف يجمع - من حيث العلم أو الموضوع أو المنهج - بين علوم كثيرة، ولو خفيت علينا هذه العلاقات والتداخل، أو بدا لنا شيء من التفرد والاستقلال منهجاً أو موضوعاً، فلعلوم القرءان صلة وثيقة بعلوم النص، وليس هذا غريباً فأكثر مباحث علوم القرءان وتفسيره إنما كانت من مضمّنات التراث اللغوي ومصادره، قبل حركة تدوين العلوم والفصل بين موضوعاتها.

فمن أبرز وجوه الاتفاق بين "علوم القرءان"، و"علوم النص"⁽⁴⁾ أنّ:

1/ أنّ كليهما يعالج النصّ ويبحث قضاياها؛ غير أنّ "علوم النصّ" أوسع شمولاً لجميع النصوص، فعلوم القرءان تشارك غيرها من العلوم باعتبار عدّة أهمّتها: (النظر إلى القرءان باعتباره نصّاً عربيّاً، تدخل فيه جملة العلوم العربية؛ التي بحثها علماء العربية بفروعها، فوجودها في علوم العربية أصل من جهة كونها تبحث في الكلام العربي من حيث هو كلام عربي؛ سواء أكان كلام الله تعالى؛ أم

1- قال عنه "السيوطي" نفسه: (فأجل ما وضعت من ذلك كتاب الاتقان في علوم القرءان وهو كالمقدمة لمن يريد التفسير وأكثره قواعد كلية وفيه من القواعد ما لم يجتمع في غيره) قطف الأزهار في كشف الأسرار، ط1، تح: أحمد بن محمد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1414هـ/1994م، ج1، ص91. كما أن هذا الكتاب حوى.... وهو في علوم القرءان وفي قواعد التفسير الثاني والأربعون: في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها).

2- باحث وأستاذ جزائري متخصص في اللسانيات، ولم أقف على هذا البحث.

3- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، دراسته الموسومة بعنوان: "علوم القرءان في ضوء لسانيات النص".

4- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، علوم القرءان في ضوء لسانيات النص، (الاتقان في علوم القرءان أمودجا)، ص56-57.

كلام البشر، كالرسول ﷺ أو العرب في أشعارهم ونثرهم⁽¹⁾.

2/ كلاً من العِلْمين له أدواته وآلياته يفهم بها كل نوع على حدة.

3/ بينهما تقارب وتداخل في المفاهيم، فنجد من معاني النَّص في الأوروبية (textus) أي: أنها آتية من الفعل نصَّ (textere)، ومعناه: نسج و"النسج والنسيج" يحيل في العربية إلى الإنشاء والتنسيق، كما يتمّ النسج من خلال مجموعة من العمليات المفضية إلى تماسك الشيء وتناسقه، والنسج صناعة ودربة تمثلها البلاغة أو علومها⁽²⁾. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن علوم اللّغة: (أشمل وأسبق وأوسع من علوم القراءان، لأنّ كتب علوم القراءان تأخذ ما يتناسب من هذه الموضوعات مع طبيعة بحثها، فليس كل ما درس في هذه العلوم، وثبتت عربيته لازماً لعلوم القراءان)⁽³⁾.

ثانياً: ومن أبرز أوجه "الاختلاف" بين "علوم القراءان" و"علوم النص"⁽⁴⁾:

1/ أنّ علوم النص بدأت بالتنظير ثم التطبيق على النص القراءاني؛ لكن علوم القراءان بدأت بالتطبيق وشغلوا به أكثر قبل التنظير، وأوائل مباحثه ظهرت في مقدمات التفسير.

2/ أنّ علوم القراءان وتطبيقاتها تنطلق من نص معجز خالد، لا يضاهيه نص، أما الدراسات النصية المعاصرة فتنتقل من دراسة نصوص مختلفة لا يجمع بينهما جامع ولا يربط بينها رابط.

عمدت - هنا - بهذه الإشارة إلى إبراز أوجه الوفاق والتباين بين علوم القراءان وعلوم النص، تنفيذاً لمقولات أن النص الديني القراءاني كتاب عربي أدبي بالمعنى الأول، وأنّ التعامل معه يكون من جنس التعامل مع علوم الأدب واللغة، وسيأتي مزيد بيان وبشكل واضح لهذه المسألة عند التطرق إلى قاعدة "وكل علم منتزع من القراءان أو متصرف فيه، أو حاكم عليه"⁽⁵⁾.

1-الطيار، مساعد، المحرر في علوم القراءان، ص24.

2-ينظر: الصمدي، عبد الواحد، علوم القراءان في ضوء لسانيات النص، (الاتقان في علوم القراءان أمودجا)، ص31.

3-الطيار، مساعد، المصدر السابق، ص24.

4-الصمدي، عبد الواحد، المصدر السابق، ص59.

5- لقول "الزركشي": (وكل علم من العلوم منتزع من القرآن وإلا فليس له برهان)، البرهان في علوم القراءان، ج1، ص8.

المطلب الرابع: قاعدة إذا تعارض القرآن والخبر طرح الخبر وقدم القرآن:

رغم توافر الجهود العلماء قديما وحديثا لرفع "التعارض" بجميع احتمالاته، بين نصوص الكتاب أو السنة، أو بينهما معا، واختيار مسالك التأويل والجمع بين وجوه التعارض، إلا أن الخطاب الحدائثي، يعتمدون قاعدة في التفسير أنه: "إذا تعارض القرآن والخبر طرح الخبر وقدم القرآن".

وينطلق "جمال البنا" من ندرة التفسير النبوي، ولا قضاء للسنة على القرآن، فبعض: (الفقهاء يرى أن الآية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [النحل: 44]، تتضمن تفسير أو بيان الرسول ﷺ لكل القرآن؛ فهو ما نزل إليهم، ورووا في ذلك كلمات لـ "ابن تيمية"⁽¹⁾، كما قال "الرازي" عند تفسيرها: "ظاهر الكلام يقتضى أن هذا الذكر مفتقر إلى بيان رسول الله، والمفتقر إلى البيان مجمل، فظاهر هذا النص يقتضى أن القرآن كله مجمل، فلهذا المعنى قال بعضهم: متى وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر وجب تقديم الخبر، لأن القرآن مجمل والدليل عليه هذه الآية، والخبر مبين له بدلالة هذه الآية، والمبين مقدم على المجمل، والجواب: أن القرآن منه محكم ومنه متشابه، والمحكم يجب كونه مبينا، فثبت أن القرآن ليس كله مجملا، بل فيه ما يكون مجملا، فقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، محمول على المجملات"⁽²⁾ (3).

فيرفض "جمال البنا" هذا النص والعمل به رأسا، لأنه: (جناية المنطق المجرد، والأحكام المطلقة دون فكر أو عقل، ولا يمكن -عقلا- القول بتقديم الخبر إذا عارض القرآن، معللا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17]، فدلل على تيسير القرآن للذكر بما لا يحتاج -ضرورة- لتبين، وأكثر من هذا وصف الله تعالى للقرآن بأنه "مبين"، والمبين لا يحتاج إلى بيان،

1- ما ذكره هنا من وصف (كلمات لـ "ابن تيمية")؛ إنما هي قواعد وضوابط عملية، ينظر: ابن تيمية: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تح: الدكتور محمد رشاد سالم، (ط2)، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/1991م، ج1، ص79، وج5، ص531-535، وج19، ص202-203، وينظر له -أيضا-: "مجموع الفتاوى"، ج10، ص108-109.

2- الرازي، مفاتيح الغيب، مج7، ص4102.

3- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص97-98.

فأغلب الآيات واضحة، بينة لا تحتاج إلى بيان؛ وحدد القرآن نفسه الموقف منها لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: 7]، وإذا استبعد مما قيل أن الرسول ﷺ فسره، الحديث الضعيف والمنحول⁽¹⁾، فلا يبقى إلا قليل، حسب بيان "السيوطي" في "الاتقان"⁽²⁾، فما صحَّ من تفسيره ﷺ قليل جداً، والمرفوع منه أقل، ويلحظ فيه أنه ﷺ لم يكن يفسر برأيه، وإنما كان يفسر القرآن بالقرآن⁽³⁾.

علينا الإشارة أن أكثر ما يقصده الحداثيون بمعارضة الخبر للقراء مخالفته له ولو من وجه.

الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة:

كل حديث زعم "جمال البنا" أنه تضمن أحكاماً تخالف القراء فقد قام بطرحه، من ذلك: (الأحاديث عن عقوبة المرتد، وبوجه خاص حديث "عكرمة"، وهي شبهة كان أجدر بـ "البخاري" التوقف عندها، فضلاً عن ذكر القراء للردة كثيراً، دون ترتيب عقوبة، وصح أن ارتدَّ أفراد في عهده ﷺ دون أن يتبعهم بعقوبة، أما الردة في عهد أبي بكر رضي الله عنه فكانت ثورة على الخلافة، ورفض للزكاة، ورغبة في عود القبائل العربية إلى أعرافها وسلاحها، فلا يجوز الاحتجاج بها..)⁽⁴⁾.

وفي كلام لـ "عبد العزيز عامر" في كتابه "التعزيز في الشريعة الإسلامية"، مفاده أن: (الردة تكلم عنها القراء: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]، ولحديثه ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁵⁾،

1- ينظر: البنا، جمال، تفسير القراء بين القدامى والمحدثين، ص 60.

2- ج 2، ص 223.

3- ينظر: البنا، جمال، المصدر السابق، ص 98، وما بعدها.

4- البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 191.

5- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتلهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستنابتهن، ح (6922)، ج 4، ص 279.

ولحديثه لـ "معاذ بن جبل" ﷺ لما بعثه إلى اليمن بضرب عنق المرتدّ بعد دعوته⁽¹⁾، كما أنّ قتل المرتدّ مروي عن أكثر الصحابة خصوصاً كبارهم ﷺ، ولم ينكر أحد عليهم ذلك فصار إجماعاً... فعقوبة المرتد ثابتة قرأنا وسنة وإجماعاً⁽²⁾.

يلق "جمال البنا" على النص بأنّه: (غلط فيما يتعلق بالقرءان، وأما ما جاء عن الصحابة، فحتى لو صحّ - وهو غير صحيح - فلا يعدّ تشريعاً ملزماً، فخطأ أن يصير إجماعاً، ثم يشرب عن "الأزهر"، رغم عقد مؤتمرات حرية الاعتقاد والردّة إلا أن شيوخه لا زالوا يرون بحدّ الردّة⁽³⁾). وبناء عليه يرى أن حديث: (من بدل دينه فاقتلوه)، وقد أفاد أن لا حرية للاعتقاد، ومن فعل يعاقب قتلاً، معارض لصريح القرءان، كآية: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: 217]، وقوله: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِدْ أَلْكَفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [البقرة: 108]، وغيرها من الآيات..، فكأن مراد "جمال البنا" أنّ الآيات تطلق حرية الاعتقاد، والأحاديث ترى بعقوبتها دنيويًا⁽⁴⁾، وهي معارضة لصريح القرءان، فالحجة للقرءان، ولهذا كتب أنه: (لا يوجد حدّ دنيوي عن الردّة)⁽⁵⁾.

ويذكر "جمال البنا" ما يورده بعض الفقهاء أنّ قوله: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: 256]:

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، واللفظ له، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ح(4341)، ج3، ص160-161. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ح(1733)، ص779.

2- ينظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص191-192.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص192.

4- ومن الأحاديث ما ورد عن عبد الله ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذِي ثَلَاثُ: الثَّيِّبُ الرَّبَّيِّي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُقَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ"، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الدييات، باب قول الله تعالى: ﴿ أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَنُ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: 45]، ح(6878)، ج4، ص268. ومسلم في "صحيحه"، كتاب "القسامة" والمخاريق والقصاص والدييات، باب ما يباح به دم المسلم، ح(1676)، ص750-751.

5- ينظر: حرية الفكر والاعتقاد في الاسلام، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)، ص15-30.

(عموم يحكمه خصوص، والمقصود النصارى، أو اليهود الذين يدفعون الجزية، ولا يكرهون على الإسلام، هو افتيات على نصّ الآية وروحها صراحة، واجتهاد أوجده المنتسبون إلى "المؤسسة الدينية" المحجرون واسعا، إن من المرفوض تماما تطويع الآيات القرآنية لتعطي مفهوما بعيدا، فهو تحايل على المعنى الصريح توصلا إلى معنى مخالف، أو مناقض، فهذا كله تلاعب بكلام الله..⁽¹⁾).

ويرى "شحرور" أن: (عقوبة المرتد في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: 217]، حبوط عمله، وبطلانه في الدنيا والآخرة، وفي قوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ﴾ [المائدة: 54]، أن الله سيستبدلهم بقوم يحبهم ويحبونه فقط، فليس في كتاب الله حدّ شرعيّ للمرتدّ غير ما نصّت عليه الآيتان، وليس في هذا عجب، أو استنكار؛ بل العكس صحيح، لأن الإيمان موقف فكري واع يختاره الإنسان العاقل دون إكراه؛ ولهذا يحاسب الله عليه يوم الحساب، مثل ذلك في الكفر والشرك والردة، بدلالة قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾ [يونس: 108]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: 3]، فإذا كان كذلك، فمن أين جاء تفسير المفسرين، وفقه الفقهاء عن "المرتد" أنه يقتل...؟⁽²⁾.

ومن تطبيقات القاعدة يورد "شحرور" حديث "أبي هريرة" رضي الله عنه، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَعَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلِ وَرَحْمَةٍ، فَسَدَّدُوا وَقَارِبُوا، وَلَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ: إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ)⁽³⁾. وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قَالَ: (خَرَجَ

1- ينظر: حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص 18-19.

2- ينظر: شحرور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2018م، ص 251.

3- بهذا اللفظ أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المرضى، باب تمنى المريض الموت، ح(5673)، ج4، ص30.

عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَفِي يَدِهِ كِتَابَانِ، فَقَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا هَذَانِ الْكِتَابَانِ؟» فَقُلْنَا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا أَنْ نُخْبِرَنَّا، فَقَالَ لِلَّذِي فِي يَدِهِ الْيُمْنَى: «هَذَا كِتَابٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِيهِ أَسْمَاءُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَسْمَاءُ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، ثُمَّ أُجْمِلَ عَلَى آخِرِهِمْ فَلَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يُنْقَصُ مِنْهُمْ أَبَدًا»، ثُمَّ قَالَ لِلَّذِي فِي شِمَالِهِ: «هَذَا كِتَابٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِيهِ أَسْمَاءُ أَهْلِ النَّارِ وَأَسْمَاءُ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، ثُمَّ أُجْمِلَ عَلَى آخِرِهِمْ فَلَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يُنْقَصُ مِنْهُمْ أَبَدًا»، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: فَنِيمَ الْعَمَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنْ كَانَ أَمْرٌ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ؟ فَقَالَ: «سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، فَإِنَّ صَاحِبَ الْجَنَّةِ يُحْتَمُّ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ عَمِلَ أَيُّ عَمَلٍ، وَإِنَّ صَاحِبَ النَّارِ يُحْتَمُّ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَإِنْ عَمِلَ أَيُّ عَمَلٍ»، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدَيْهِ فَنَبَذَهُمَا، ثُمَّ قَالَ: «فَرَعَ رُكُومَ مِنَ الْعِبَادِ، فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ»⁽¹⁾.

فيين "شحرور" أن: (الحديثين نموذجان من بين الأحاديث القاضية بإلغاء دور العمل في تحديد مصير الإنسان تارة تحت عنوان "رحمة الله"، وتارة تحت عنوان "جفت الأقلام وطويت الصحف"، أما الحديث الأول فمشكلته نقلية؛ أي: يتعارض عموديا مع الآيات السابقة، ومع أحاديث نبوية أخرى تأمر بالعمل وتحض عليه..)⁽²⁾، ويقصد بالآيات قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ۗ﴾ [الطور: 21]، وقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 285]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَإِنَّا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا نُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۗ﴾ [الأنعام: 14]، فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عمل منكم من ذكرٍ أو أنثى [آل عمران: 194-195]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوَفِّئُهُمُ الْمَلَائِكَةَ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلِّمْ عَلَيْنَا أَدْخِلُوا آلَ الْجَنَّةِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۗ﴾ [النحل: 32]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْفَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ۗ﴾ [غافر: 40]، وقوله تعالى: ﴿وَتُودُّوْنَ أَنْ تَلْكُمُ الْجَنَّةَ أُوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۗ﴾ [الأعراف: 43].

فيرى "شحرور" أن: (في بعض هذه الآيات يربط الله الدخول إلى الجنة بالعمل، وهي

1- أخرجه الترمذي في "سننه"، كتاب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن الله كتب كتابا لأهل الجنة وأهل النار، ح(2141)، ص544. وعلق عليه الترمذي بقوله: (هذا حديث حسن غريب صحيح، وأبو قبيل اسمه حيي بن هاني).
2- ينظر: تخفيف منابع الإرهاب، ص286-287.

تدحض ما يردده علماء الأمة في خطاباتهم، وعلى الفضائيات، أنّ الإنسان لا يدخل الجنة إلا برحمة الله، وكأن مهمّة النبي ﷺ عندهم أن يكذب الله ورسوله⁽¹⁾.

إنّ مظاهر القول بالتعارض؛ قديمة مستحدثة، أعيدت صياغتها على نحو لا يستجدّه إلا من يعقّ تراثه، ولم يطلع على ما فيه، فالمحدّثون استشكلوا هذا التعارض، ورفعوه لثبوت الخبر، وما أجابوا به عنه: (أنّ محمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال، لأن درجات الجنة متفاوتة، بحسب تفاوت الأعمال، وأن محمل الحديث على أصل دخول الجنة. فإن قلت: إن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوْقِفُهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 32] صريح بأن دخول الجنة أيضًا بالأعمال، أجيب: بأنه لفظ مجمل بينه الحديث، والتقدير: ادخلوا منازل الجنة وقصورها بما كنتم تعملون، فليس المراد أصل الدخول، أو المراد ادخلوها بما كنتم تعملون مع رحمة الله لكم وتفضله عليكم، لأن اقتسام منازل الجنة برحمته، وكذا أصل دخولها لهم العاملين ما نالوا به بذلك، ولا يخلو شيء من مجازاته لعباده من رحمته وفضله⁽²⁾.

وأما مع قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: 72]. فمعنى الآية: (في ارتفاع الدرجات وانخفاضها والنعيم فيها، ومعنى الحديث في الدخول في الجنة والخلود فيها، فلا تعارض بين شيء من ذلك)⁽³⁾. وبهذا ف (الحديث كان مفسرًا للآية...)⁽⁴⁾.

أما حديث "الترمذي"، فيرى "شحرور" أن: (مشكلته عقلية، إذ يحكي أولاً عن كتابين من رب العالمين، فيهما أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم وأسماء أهل النار وقبائلهم لا يزداد فيهم ولا ينقص منهم، ثم يفترض معطيات حسابية في حقيقة هذا الكتاب، فيبين حجم الأوراق وعدد السكان ووزن الورق فيصل إلى نتيجة أنّ وزن الكتاب الواحد لا يقل عن 13 طنًا، وهذا ما عنيناه

1- ينظر: تخفيف منابع الإرهاب، ص 286.

2- القسطلاني، أبو العباس (923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، صب وتص: محمد عبد العزيز الخالدي، ط 4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1438هـ/2017م، ج 12، ص 404.

3- ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 10، ص 180.

4- ينظر: المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج 8، ص 88.

بقولنا إن في هذا الحديث مشكلة عقلية فهناك استحالة عقلية تطبيقية تمنع صحة الحديث⁽¹⁾.

فالكتاب وما تضمنه - على رأيه - مستحيل الإمكان والتصوير عقلا، ولهذا الاستحالة امتنع صحة الحديث، وبالتالي لا يكون الحديث مفسرا للنص القرآني فضلا عن معارضته له.

إن المتقدمين بحثوا التعارض بعد أن استشكلوه وغايتهم - بعد إثبات صحة الحديث - رفع التعارض والجمع بين وجه الآية ومضمون الحديث، دون تأويل بعيد للآية ولا طرح للحديث، أما الحداثيون فرموا افتراضوا التعارض ولأدنى مناسبة، ويتعجلون طرح الأحاديث ولو صحّ ثبوتها⁽²⁾.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

يؤدّي أعمال هذه القاعدة إلى جعل أدنى احتمال، وأقل مناسبة لتعارض الخبر مع القرآن، إلى طرح الخبر، ولو كان ثابتا صحيحا، وهذا - كما لا يخفى - تضيق من مسالك الأخذ بالسنة، كما أن عدم الاعتداد بالسنة في قضية (الردة وحرية الاعتقاد)، والتأسيس لها من القرآن وحده، هو اعتماد على عموم الآيات وظواهرها، وإطلاقاتها، وما نفهم للأحاديث إلا لإبانتها عقوبة المرتد دنيويا، وبالتالي فطرح الأحاديث رفع للتكليف وإبعاد لتطبيق الشرائع السماوية.

إنّ هذا الإبعاد للأخبار الصحيحة إلزام لغيرها من البيان والتفسير للقرآن، وليس معنى طرح الخبر وإبعاده تقريبا لدائرة الرأي بل كلاهما مردود، لذا يرى "جمال البنا" أن مثل هذه الأحكام لم تأت بها السنة، وإنما صناعة فقهية فرضت نفسها ضمن عصر معين، وظروف اجتماعية وسياسية بحتة، فيرى تحت عنوان: "قضية الردّة: صناعة فقهية" أنه: (إذا لم يأت في القرآن النصّ على عقوبة دنيوية على الردّة، ولا في عمل الرسول أو قوله، وابتعدت مواقف معظم الصحابة عن تكفير مسلم أو الحكم بردّته، أو فرض عقوبة عليه، فمن أين جاءت الأحاديث المسهبة عن حدّ الردّة؟،

1- تجفيف منابع الإرهاب، ص288، وينظر له -أيضا-: الاسلام والايمان، (منظومة القيم)، ط8، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996م، ص259-260.

2- وهذه حقيقة توصلت إليها من خلال مطالعة كتب الحديث ومناهج شرح الحديث، وعلى رأسهم "ابن حجر" و"النووي"، وأما الثانية فمن خلال كتب الحدائث.

لقد جاء بها الفقهاء عند تدوين الفقه وتقنين الأحكام أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية جراء العداوات السياسية والخلافات المذهبية المهددة لوحدة الأمة، فوقف الفقهاء موقف حماة القانون والنظام والسلطة، متخذين من الحديث تبريرا لصناعتهم، التي أملت عليهم فكرتين: الأولى إبداع "من جحد معلوما من الدين بالضرورة"، بحيث تتسع للجميع، والثانية: فكرة الاستتابة⁽¹⁾.

فآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]: -على رأي جمال البنا ومن وافقه - (واضحة كالشمس، في الدلالة على عموم حرية العقيدة، لأن مقتضى أصول الأشياء وبديهياتها أنه لا يمكن "التحكّم" في ضمائر الناس، وفرض العقائد عليهم قسرا...)⁽²⁾.

ومن آثار هذه القاعدة توسيع دائرة العقل على حساب النقل، عبر إقحام العقل القارئ وإبراز دوره في رفع التعارض وطرحه، أو الاجتهاد مع النص، فإذا (كانت إزالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرائي أو بين القراءان والسنة تحتاج إلى عقل "الفقيه" والمفسّر، فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى "العام والخاص" أم على مستوى "العموم والوضوح" تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص، وفي سبر أغواره، وقد مر بنا في فصلي "الاعجاز" و"المناسبة بين السور"، بعض هذه الجهود الانسانية لاكتشاف تفوق النص ووحدته...)⁽³⁾.

المطلب الخامس: قاعدة: لا يثبت تفسير للقراءان بخبر الآحاد:

لم تكن القاعدة من ابتداء الخطاب الحداثي وحده في تفسير النص القرائي، بل هي قديمة مستحدثة، بين علماء الحديث والأصول، على خلاف بينهم، إلا أنّ إعمالها بقوة تؤكد في هذا الخطاب، لما يصبو إليه تجاه النص النبوي، وبيانه للقراءان، ومن اقتصراره في الاحتجاج على القراءان.

ومقتضى القاعدة عند "جمال البنا" أنّ: (أيّ تخصيص للقرآن، بأسباب النزول أو بتعريف

1- ينظر: حرية الفكر والاعتقاد في الاسلام، ص 49-50.

2- ينظر: البنا، جمال، تفسير القراءان بين القدامى والمحدثين، ص 13.

3- نصر حامد، أبو زيد، مفهوم النص، ص 217.

مبهمات القرآن بأخبار الآحاد غير جائز، كما قرره "داود الظاهري" والخوارج، لأسباب، أولها: أن خبر الواحد ظني الدلالة، والقرآن قطعي الدلالة ولا يجوز ترجيح الظني على القطعي، واتباع الظن مذموم قرآنا، ثانيا: لو كان القرآن يحتاج لخبر الآحاد لتخصيص عمومته، لوجب تواتر الخبر، حتى لا يفوت أحداً العمل به، ولا يكون العامل به عاملاً بالظن. وهو مذموم في القرآن أيضا، وكونه لم يتواتر دليل على أن الله لا يريد اتباعه، ولا يوجب العمل بمقتضاه على المسلمين، ثالثا: تحريم ما دل القرآن على حله مخالفة للقرآن، فيجب رد الحديث، كما يشهد به كل ذي عقل صحيح⁽¹⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يمثل "جمال البنا" لتطبيق القاعدة من الحديث، بحديث: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽²⁾، فيرى أنه: (حديث آحاد لا يعمل به في العقائد، وهو من رواية "عكرمة" وقد استبعده "مسلم"، ومع ذلك تمسك الفقهاء جميعا به، وبنوا عليه حد الردة، بعد أن أضافوا صياغتهم لـ "من جحد معلوما من الدين بالضرورة"، وأصبح الحديث عندما يفسر في ضوء الإضافة الفقهية سيفاً مسلطاً على حرية الفكر، وهو يخالف عشرات الآيات التي تصرح بحرية الفكر والاعتقاد كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١١) [يونس: 99]، ويتناقض مع طبائع الأشياء التي تجعل الاعتقاد أمراً شخصياً إرادياً يقوم على اقتناع ورضا، ولا يمكن فرضه بالقوة، ولا قيمة لفرضه بالقوة... فهذه أحاديث ثلاثة ركيكة⁽³⁾، مخالفة للقرآن وعمله ﷺ، وللمنطق والعقل، ومع هذا أعملوها وهي من أكبر أسباب تخلف المسلمين، كما تؤكد أن الفقهاء هربوا من القرآن إلى الحديث لاتفاقها مع أوضاعهم ولو كانت ضعيفة⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: أثر القاعدة:

1- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 137-138.

2- سبق تخريجه.

3- حديث: (الأئمة من قريش)، وحديث: (المرأة عورة)، وحديث: (من بدل دينه فاقتلوه).

4- ينظر: تنوير القرآن، ص 72-73.

من أثر هذه القاعدة أن الخطاب الحدائي لا يكفّ إصراره على تثبيت منظومته الفكرية ووجهة نظره تجاه بيان السنة بالقرآن، ولا يعد هذا كونه سببا موصلا إلى تثبيت قضية (حرية الفكر والمعتقد)، ولكن عبر تفسيرات تتوافق والنص القرآني، وهو عين التوظيف الإيديولوجي لقضايا الخطاب الحدائي المعاصر، بعد طرحه للسنة النبوية وقواعد التعامل مع النص القرآني.

كما تؤدي إلى منهج اجتزاء الآيات دون ضابط أو الاحتكام إلى سياقها، فيتصور المعنى الظاهر، وهو قصور في الاستدلال بالنص، فالاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١١) [يونس: 99]، وقوله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، ليس كالأستدلال بها تامة دون اجتزاء لتحصيل المعاني في ذهن المتلقي - كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١٢) [البقرة: 256]، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيبَةً ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْبَحْرِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾^(١٣) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ^(١٤) وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّحْمَنُ عَلَىٰ الدِّينِ لَا يَعْقِلُونَ^(١٥)﴾ [يونس: 98-100]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾^(١٦) [الكهف: 29].

كما تؤدي إلى عدم مراعاة أساليب الخطاب القرآني تجاه المكلفين، لأنها ترفع الإشكال، ذكر "الرازي": (أَنَّ صِبْعَةَ الْأَمْرِ لَا لِمَعْنَى الطَّلَبِ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَثِيرَةٌ)⁽¹⁾، ومعنى الآية عند "القرطبي": (قل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا: أيها الناس، من ربكم الحق فإليه التوفيق والخذلان، ويده الهدى والضلال، يهدي من يشاء فيؤمن، ويضل من يشاء فيكفر، ليس إليّ من ذلك شيء، فالله يؤتي الحق من يشاء وإن كان ضعيفا، ويحرمه من يشاء وإن كان قويا غنيا، ولست بطارد المؤمنين لهواكم، فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا. وليس هذا بترخيص وتخيير بين الإيمان

1- الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص4384.

والكفر، وإنما هو وعيد وتهديد. أي إن كفرتم فقد أعد لكم النار، وإن آمنتم فلكم الجنة⁽¹⁾.

المطلب السادس: قاعدة: تفسير الصحابي غير ملزم، ولا حجة له:

يقصد الخطاب الحدائي أن الحديث النبوي إن كان لا يرقى إلى بيان القرءان، فمن الأولى أن يعدم البيان والتفسير من قول الصحابي، فلا يكون حجة في نفسه، ملزماً لنا للأخذ به، ولو كان الصحابي شهد الوحي وعان ملابساته وتنزيهه، فالأخذ بقول الصحابي كتفسير توسيع لدائرة المأثور وزيادة لحدّة تقديس أثره وتعطيل للعقل، فينبني (على القول بالمعنى الذي يؤثر أو ينقل عن الصحابي، القول بتقديم النقل على العقل، على رغم ما يشوبه من آلاف الأحاديث المدسوسة عليه ﷺ واختلاف ما ورد عن الصحابي وتفاوت فهمهم واختلافهم في تفسير آية بعينها...)⁽²⁾.

يرفض بعض الدارسين القول بتعطيل التفسير زمن الصحابة والتابعين نوعاً ما فليس كذلك، إذ كانوا يعملون عقولهم فاتسعت آراءهم، ومن دواعي القول بتعطيل التفسير: (أولاً: إساءة الفهم لما ورد عن الرسول ﷺ من قوله: "من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فقد أخطأ"⁽³⁾)، وما روي عن عائشة⁽⁴⁾: "ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله ﷺ إلا آيات بعدد علمه إياهن جبريل"⁽⁴⁾،

1-ج13، ص260.

2-ينظر: معاوية، عباس أمير، المعنى القرءاني بين التفسير والتأويل (دراسة تحليلية معرفية في النص القرءاني)، ص181.
3-روي عنه ﷺ قوله: (من تكلم في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ)، وهذا -إن صح- فهو: (محمول على من تسوّر على تفسيره برأيه، دون نظر في أقوال العلماء وقوانين العلوم، كالنحو واللغة والأصول، وليس من اجتهد ففسر على قوانين العلم والنظر بداخل في ذلك الحديث، ولا هو يفسر برأيه ولا يوصف بالخطأ. والمنقول عنه الكلام في تفسير القرآن من الصحابة جماعة، منهم: علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس... فهؤلاء مشاهير من أخذ عنه التفسير من الصحابة، وقد نقل عن غير هؤلاء غير ما شيء من التفسير). أبو حيان، الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط، در وتح وتبع: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، تقر: عبد الحي الفرماوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م، ج1، ص119-120.
4- قال "الهيثمي": (رواه أبو يعلى، والبخاري، والبيهقي، وفيه راو لم يتحرر اسمه عند واحد منهما، وبقيّة رجاله رجال الصحيح. أما البخاري، فقال: عن حفص أظنه ابن عبد الله عن هشام بن عروة. وقال أبو يعلى: عن فلان بن محمد بن خالد عن هشام)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب التفسير. باب كيف يُفسر القرآن، ح(10804)، ج6، ص303. وقال "ابن كثير" في مقدمة تفسيره: (وأما الحديث الذي رواه أبو جعفر بن جرير: حدثنا عباس بن عبد العظيم حدثنا محمد بن خالد بن عثمان حدثنا أبو جعفر بن محمد الزبير حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: ما كان النبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن

أو ما روي من طريق الشيعة مرفوعاً إلى آل بيته عليهم السلام: "إنما يعرف القرآن من خوطب به"، أو "ليس أبعد من عقول الرجال من القرآن"، فهذه المقولات سوى أثر "عائشة" رضي الله عنها، لا تمنع المعرفة ولا تتقاطع مع إرادة التوجه نحو القرآن، والنهوض معرفياً إليه، بتذكر الاستعمال الاجتماعي لقصد ما، فهي تقنن ذلك القصد بما ينسجم مع موضوعية النص القرآني، ولا يكون مترتباً على سوء فهم، أو هوى، ولا تطغى ذات المدرك على الموضوع المدرك... فالمقولات السابقة إذن. تمنع مما يسمّى التفسير بالرأي، ولا تمنع من التفسير الذي يلابس ذات النص بذات المفسر...⁽¹⁾.

كما أنّ القول بعدم التفسير في زمن الصحابة، (ينبئ عن نزوع بعض الناس إلى تفسير القرآن، خاصة (المتشابه) وولوعهم به، دون ضابط معرفي أو خبرة بشرائط التفسير، والدليل حادثة "صبيغ"⁽²⁾ أيام الخليفة الراشد الثاني، إذ كان يسأل عن متشابه القرآن فضرب مرات ومرات... الخ، فهذا التحذير والمقولات فيه وإن كان خاصاً بالمتشابه، فقد تمّ تعميمه على جميع القرآن حتى تفسير المحكم، ولم يقتصر على "صبيغ" بل على كل الناس، فهذا التعميم بهذه المقولات خطأ⁽³⁾.

كل هذا الكلام -هنا- إنما وقع تفنيدياً لدعوى القول بتعطيل التفسير زمن الصحابة.

إلا آيات قد، علمهن إياه جبريل عليه السلام، ثم رواه عن أبي بكر محمد بن يزيد الطرسوسي عن معن بن عيسى عن جعفر بن خالد عن هشام به، فإنه حديث منكر غريب، وجعفر هذا هو ابن محمد بن خالد بن الزبير بن العوام القرشي الزبيري قال البخاري: لا يتابع في حديثه. وقال الحافظ أبو الفتح الأزدي: منكر الحديث، وتكلم عليه الإمام أبو جعفر بما حاصله أن هذه الآيات مما لا يعلم إلا بالتوقيف عن الله تعالى مما وقفه عليها جبرائيل، وهذا تأويل صحيح لو صح الحديث، فإن من القرآن ما استأثر الله تعالى بعلمه، ومنه ما يعلمه العلماء ومنه ما تعلمه العرب من لغاتها، ومنه ما لا يعذر أحد في جهله كما صرح بذلك ابن عباس، ج1، ص14. وتفسير الحديث كما ذكر "ابن عطية" في تفسيره: (ومعنى هذا الحديث: في مغيبات القرآن، وتفسير مجمله، ونحو هذا مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف من الله تعالى، ومن جملة مغيباته ما لم يعلم الله به كوقت قيام الساعة ونحوه، ومنها ما يستقرأ من ألفاظه كعدد النفخات في الصور، وكرتبة خلق السماوات والأرض)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، ج1، ص41.

1- ينظر: معاوية، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص174.

2- هو صبيغ بن عسل، ويقال: ابن عسيل، ويقال: صبيغ بن شريك من بني عسيل ابن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي البصري الذي سأل "عمر بن الخطاب" عما سأل فجلده، وكتب إلى أهل البصرة أن لا يجالسوه، عرف بكثرة سؤاله عن المتشابه، ومشكل القرآن، ورويت حول شخصه أخبار كثيرة... الخ، ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج23، ص408.

3- ينظر: معاوية، عباس أمير، المصدر السابق، ص174-179.

وكون تفسير الصحابي غير ملزم ولا حجة فيه، إنما يعود -على رأي "جمال البنا"- أنه: (إذا كان التفسير النبوي، وقد تُحفظ عليه، فإن ما ورد عن الصحابة أجدر بالتحفظ، أما عن التابعين فيفترض عدم النظر إليه إلا إذا كان تفسيراً بالرأي، لأن الشقة بُعدت بين الرسول والتابعين، وقد دافع الفقهاء والمفسرون عن تفسير الصحابة، بدعوى لا تثبت أمام النقد السليم، لأنه لا يمكن تحكيم آحاد البشر - أيًا كانوا - في النص المعجز، فهذا خطأ أصولي، ولا يمكن الاعتذار عنه)⁽¹⁾.

فكل ما سطره الأصوليون والفقهاء والمفسرون من ضوابط الأخذ بفتوى ورأي الصحابي أو التابعي، غير نافع لدى "جمال البنا"، فيذكر كلاماً يبين فيه اختلاف المبدأ وكذا الغايات والنهيات، يقول: (نحن لا ندخل في صراع فكري مع الفقهاء في قبولهم تفسير الصحابة والتابعين، لاختلاف المناهج التي يدور عليها النقاش، فنحن نأخذ بمنهج طبائع الأشياء والأمر الثابت القطعي، والعقل، والمنطق، وهم يأخذون بالأقوال فيدافعون عن المرويات بالمرويات، وهذا لا يستقيم ولا يعملون ذهنهم أو فكرهم أبداً، وإنما هو قيل وقال...)⁽²⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

بعدما قرر "جمال البنا" معارضة "تفسير الصحابي" وما انتقد به؛ حاول تطبيقها بأمثلة جلتها عن "ابن عباس" رضي الله عنه، بقوله: (ولعل أكبر دليل على ما ذهبنا إليه ما يساق عنه رضي الله عنه، والحديث عنه رضي الله عنه يجب أن يشمل "ابن عباس" نفسه، ومن روى عنهم ومن روى عنه، حتى تتكامل الصورة عما ينسب إليه من تفسير)⁽³⁾، بدليل أنه وضع -في تجريدته للصحيحين- عنواناً بـ "أحاديث تفسر القرآن"، وأكثرها عن "ابن عباس" رضي الله عنه، فقام بطرحها وعدم اعتبارها، منها⁽⁴⁾:

1/ حديث "عطاء" أنه سمع "ابن عباس" رضي الله عنه، أن قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا﴾

1- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 100-101.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 100-101.

3- المصدر نفسه، ص 101،

4- البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 159-165.

[إبراهيم: 28]، قال: هم كفار أهل مكة⁽¹⁾.

2/ حديث "سعيد بن جبير" رضي الله عنه، عن "ابن عباس" رضي الله عنه، أن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 91]، قال هم أهل الكتاب، جزؤوه أجزاء، فأمنوا ببعضه وكفروا ببعضه⁽²⁾.

3/ حديث "ابن عباس" رضي الله عنه، في هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ يَنْبَغُونَ إِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيلَةَ﴾ [الإسراء: 57]، قال: كان ناس من الجن يعبدون، فأسلموا⁽³⁾.

فكلّ تفسير من الصّحابي وقع على هذا النحو فليس بحجة ولا بملزم، وردّ مثل أحاديث "ابن عباس" رضي الله عنه المفسّرة للقرآن، إنّما بناه "جمال البنا" على عدم عدالته رضي الله عنه، لقوله السابق: (والحديث عن "ابن عباس" رضي الله عنه يجب أن يشمل "ابن عباس" نفسه، ولقوله - أيضاً-: (وفي حياة "ابن عباس" رضي الله عنه حدث تاريخي، وقع عندما ولّاه الإمام "عليّ بن أبي طالب" رضي الله عنه ولاية البصرة، ولم يرسل "ابن عباس" "ميزانية" هذا المصّر الهام، فاستحّته الإمام عليّ رضي الله عنه فتناقل، فدارت بينهما مراسلات مؤثرة، انتهت بأن استحوذ "ابن عباس" رضي الله عنه على ما في بيت المال وأخذه؛ ثم ذهب إلى "مكة" فابتنى قصرًا، واشترى جواري... الخ. إنّ هذا الحدث يلقي ظلالاً كثيفة على شخصية "ابن عباس"، وعلى المرويات التي تكون قد صدرت عنه فعلاً (وليست مكذوبة عليه) لأن لهذا الحدث، بل السقطة الجسيمة، دلالاتها السيئة، ولا ينجيه منه أي تأويل، ولا نرى ذكراً لهذا الحدث في تراجم "ابن عباس" لدى المحدثين، إما جهلاً منهم وإما تستراً، وإذا كانوا يرفضون المساس بكعب ووهب، فما بالك بابن عباس، والحق أحق أن يتبع، وهو يقضى على الرجال كائنا ما كانوا...)⁽⁴⁾.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: 28]، ح(4700)، ج3، ص247.

2- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 91]، ح(4705)، ج3، ص248.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَنْبَغُونَ إِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيلَةَ﴾ [الإسراء: 57]، ح(4715)، ج3، ص251-252.

4- ينظر: تفسير القرعان بين القدامى والمحدثين، ص107.

وعلى هذا الأساس والحدث التاريخي في حياة "ابن عباس"، يسقط الحداثيون الرواية عنه، فيكون بها من عداد المجروحين، لا الثقات، وهذا من أعظم الافتراء على "ابن عباس"، والصحابة، والتاريخ الإسلامي كلّ، والتحقيق العلمي الدقيق يفند هذا الحدث ويكذّبه.

الفرع الثاني: تفنيد دعوى تجريح "ابن عباس" وترك مروياته بسبب سرقة مال المسلمين:

يمكن تفنيد هذه القصة وردّها من ثلاث جهات:

أولاً: من حيث مضمون القصة وحقيقتها:

مضمون القصة أن "علي بن أبي طالب" كان قد ولى "ابن عباس"، وكان تحت "ابن عباس" رجل اسمه "مصقلة بن هبيرة بن شبل الشيباني"، من وجوه أهل العراق، وأصحاب "علي بن أبي طالب"، ولي "أردشير خرة"، من قبل "ابن عباس"، وقد عتب عليه "علي بن أبي طالب" في إعطاء مال الخراج لمن يقصده من بني عمّه، وقيل: لأنه فدى نصارى "بني ناجية" بخمس مائة ألف فلم يردها كلها، ووفد على معاوية بعدّها... وما هي إلا أيام حتى سأل "علي" "ابن عباس" المال، وسأل "ابن عباس" "مصقلة"، وكان عمّال البصرة يحملون من كور البصرة إلى "ابن عباس" فيكون "ابن عباس" هو الذي يبعث بها إلى "علي"، فقال له: نعم، أنظرنى، ثم أقبل حتى أتى عليّاً فأقره عليّ أيام، فهرب خوفاً من "علي بن أبي طالب"، ولهذا دعا عليه "علي بن أبي طالب"، وهدم داره،.... فالإشكال لم يكن في "ابن عباس"، وإنما في عامله "مصقلة الشيباني"،.... الخ⁽¹⁾.

ثانياً: من حيث سندها ورواية كتب التاريخ لها:

فالقصة من مرويات الفتنة، وردت بإسناد، ورواية متكلم فيه، مجروح، وهو "أبو مخنف لوط

1- للتوسع في معرفة حقيقة هذه القصة ينظر: ابن الأثير، أبو الحسن الشيباني الجزري (630هـ)، الكامل في التاريخ، (د)، ط)، دار بيروت للطباعة والنشر، (د، ن)، 1402هـ/1982م، ج3، ص367-371. والطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الآملي، (310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط1، را وتق: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ج3، ص930-931. وابن عساکر، تاريخ دمشق، ج50، ص269-272. والأعلام، الزركلي، ج7، ص249

بن يحيى"، فقد ذكر "الذهبي" في مواضع عديدة، تجريحه وتضعيفه في أخبار وقصص وحوادث كثيرة، وأنه: (واه، وله اعتناء بالأخبار، ولكن ليس بثقة، وأنه كذاب...⁽¹⁾).

وأما مروياته فكلها لا تخلو من مقال، قال "ابن كثير": (... وللشيعة والرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفي بعض ما أوردناه نظراً، ولولا أن "ابن جرير" وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سقته، وأكثره من رواية "أبي مخنف لوط بن يحيى"، وقد كان شيعياً، وهو ضعيف الحديث عند الأئمة، ولكنه أخباري حافظ، عنده من هذه الأشياء ما ليس عند غيره، ولهذا يترامى عليه كثير من المصنفين في هذا الشأن ممن بعده، والله أعلم⁽²⁾).

ثالثاً: من حيث تفسير الحدائين لحوادث التاريخ:

علينا أن لا نغفل عن مناهج تفسير الحدائين للتاريخ وقضاياها فأكثرهم يعطونها تفسيراً مادياً، كتفسير الفتوحات الإسلامية طريقاً لتحقيق الغنائم والمال، وقد نحى "الجابري" منحى واضحاً في "العقل السياسي" فسّر من خلاله أكثر الحوادث الإسلامية تفسيراً مادياً، (الغنيمة)، فبعد أن قضى نحواً من تفسير محددات ومؤثرات "القبيلة" يذكر قاعدة وظفها في تفسير هذه الحوادث بقوله: (إن "الغنيمة" كما سبق أن قلنا مراراً؛ هي التي تضيء المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة)⁽³⁾.

لذا نقل "الجابري" كثيراً من الروايات حول موضوع "الصحابة" و"ابن عباس" رضي الله عنهما، وولاية البصرة والكوفة، وأخبار "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه، و"معاوية" رضي الله عنه، وقبلهما "عثمان بن عفان" رضي الله عنه، وأشار تلميحا إلى هذا الحدث التاريخي، محاولاً تفسيره تفسيراً مادياً...⁽⁴⁾.

وقد تولى بعض الباحثين تفنيد هذا المنهج التفسيري للحوادث التاريخية، إذ قام "خالد كبير

1- ينظر: تاريخ الإسلام، ج9، ص581، وج3، ص677، وج5، ص195، وج6، ص23، وص174.

2- أبو الفداء الدمشقي (774هـ)، البداية والنهاية، تخ: أحمد بن شعبان بن أحمد وآخر، ط1، مكتبة الصفا، ودار البيان الحديثة، القاهرة، 1423هـ/2003م، ج8، ص172.

3- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م، ص164.

4- ينظر: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص193-195.

علال" بتفنيده كل تفسير مادي لهذا الحدث التاريخي من "الجابري" وغيره، مبينا أن "الجابري":
(اعتمد رواية مستبشعة متنا، منكرة سندا، نقلها دون تحقيق، وفي أسانيدھا مجهولون كثر، وعلى
رأس رواھا "أبو مخنف لوط بن يحيى"، لا يوثق فيه، ولا بأخباره، وأنه يروي ما يتفق مع مذهبه،
والتي فيها طعن في "ابن عباس" رضي الله عنه، والعباسيين من بعده، وحاشاه "ابن عباس" رضي الله عنه أن يخون الأمة
في أموالها ودينها... فهو اتهام باطل له ما يبرره تاريخيا⁽¹⁾.

فتفسير الصحابي معتبر بعد تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن، وهو مقدم عما دونه من الاجتهادات
والآراء، فقد نوّه "الزركشي" بقوله: (إما أن يرد التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة أو عن
رؤوس التابعين، فالأول يبحث فيه عن صحة السند، والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسره
من حيث اللغة؛ فهم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم، وإن فسره بما شاهده من الأسباب
والقرائن فلا شك فيه؛ وحينئذ إن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة، فإن أمكن الجمع فذاك،
وإن تعذر قدم "ابن عباس" لأن النبي صلى الله عليه وسلم بشره بذلك حيث قال: "اللهم علمه التأويل"⁽²⁾.

وأوضح "الزرقاني" -أيضا- بأن "تفسير الصحابي" هو: (بيان القرآن بما صح وروده عن
الصحابة رضي الله عنهم، ذاكرا قول "الحاكم" في "المستدرک": إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل
له حكم المرفوع، كذلك أطلق "الحاكم"، وقيده بعضهم بما كان في بيان النزول ونحوه؛ مما لا مجال
للرأي فيه، وإلا فهو من الموقوف. ووجهة نظر "الحاكم" ومن وافقه أن الصحابة رضي الله عنهم؛ قد شاهدوا
الوحي والتنزيل، وعرفوا وعانوا من أسباب النزول ما يكشف لهم النقب عن معاني الكتاب، ولهم
من سلامة فطرتهم وصفاء نفوسهم، وعلو كعبهم في الفصاحة والبيان ما يمكنهم من الفهم
الصحيح لكلام الله؛ وما يجعلهم يوقنون بمراده من تنزيله وهداه)⁽³⁾.

1-ينظر: علال، خالد كبير، الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، (دراسة نقدية تحليلية
هادفة)، ط1، دار المحتسب، الجزائر، 2008م، ص310-311.

2-البرهان في علوم القرآن، ج2، ص172.

3-مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص15.

الفرع الثالث: أثر هذه القاعدة:

تؤدي هذه القاعدة إلى الطرح القاضي بتقليل دائرة التفسير بالمأثور على مستوى تفسير الصحابة، بناء على تجريح الصحابة ورفع العدالة عنهم وفيهم، كما فعل "جمال البنا"، كما تقلص من قداسة الصحابة والاعتراف بعلم وقوة تفسيرهم للنص القرآني، فأُن: (يكون لقول الصحابي أو التابعي من الهيبة والتقديس عين الذي لنصّ الوحي، وإن كان قوله موقوفا عليه، فهذا مؤشر مفاده صياغة جديدة للقول بتعطيل المعرفة القرآنية... وفي الوقت نفسه إننا نشكل نصا وحييا مقدسا آخر ليس من جنس نص الوحي الأول، ولكن من غير شعور، فالنص كما سلف في الذكر (هو اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه) على مراد علماء الأصول، ولكن الفكر الذي يقرأ ذلك اللفظ هو النشاط الذهني الفردي أو الجماعي الناشئ والمرتبط بالوسط الاجتماعي... عندها يتحول الفكر نفسه بهذا التقديس إلى نص لا يحتمل غير ما فهم منه...⁽¹⁾.

ومما يؤول إليه الأخذ بهذه القاعدة أنها تؤسس عدم حجية أقوال الصحابة ولو كانت مرفوعة، وتعيد القول بعدم حجية خبر الآحاد.

المطلب السابع: قاعدة: اختلاف الصحابة والسلف في التفسير - متى أثبت - اختلاف سلطوي إيديولوجي تاريخي.

لقد سبق أن الدراسات الحدائية تطرح تفسير الصحابي ولا تراه ملزما، ولكن تحتفظ باختلاف الصحابة مؤقتا، قصد تفسيره إيديولوجيا، وإثبات تاريخيته، وبالتالي عدم التزامنا به.

وإذ تقرر أنّ: (الخلافاً بين السلف في التفسير قليل، وغالب ما يصحّ عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وذلك صنفان؛ أحدهما: أن يعبرّ واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمّى غير المعنى الآخر؛ مع اتحاد المسمّى كتفسيرهم "الصراط المستقيم"، بعضٌ بـ "القرآن"، أي: اتباعه، وبعضٌ بـ "الإسلام"، فالقولان متفقان، لأن

1- ينظر: معاو، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص 179.

دين الإسلام هو اتباع القرآن، ولكن كلّ منهما نبّه على وصف غير الوصف الآخر⁽¹⁾، وتقرّر أنّ: (النزاع بين الصحابة في التفسير قليل جدا، وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل فيمن بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر)⁽²⁾. فهذا تعليل منطقي لاختلاف الصحابة، وتأويل لمواقفهم، غير أن "نصر حامد"، يردّ بأن: (هذا "التأويل" لخلاف القدماء لا يحل كثيرا من الإشكاليات الموجودة في التفسير المأثور، سواء في ذلك ما ينسب إلى النبي ﷺ، أو إلى الصحابة رضي الله عنهم، خصوصا "ابن عباس"...)⁽³⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

من صور الاختلاف بين السلف في التفسير كما ذكر "جمال البنا" اختلاف المفسرين في قوله تعالى: ﴿ وَأَقْرَبَ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكْرِينَ ﴾ [هود: 114]، في المقصود بطرفي النهار: (فقال فريق: الفجر طرف، وقال فريق: الظهر طرف، وقال فريق: الفجر والظهر طرف؛ بينما آخرون إلى أن الظهر والعصر طرف؛ ومنهم من قال: العصر وحده طرف، ومنهم من قال: المغرب وحده طرف...)⁽⁴⁾.

ونجد "نصر حامد" يضرب مثلا على اختلاف الصحابة في تفسير "الرعد"⁽⁵⁾، بأن "الرعد" ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يروى من طرق، أولها: أخرج أحمد⁽⁶⁾، والترمذي⁽⁷⁾،

1- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج6، ص2278.

2- ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص37.

3- ينظر: مفهوم النص، ص220.

4- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص13-14.

5- المصدر السابق، ص222.

6- أخرجه "أحمد" في "مسنده"، ح(2483)، ج4، ص284-286. وعلق عليه "المحققون" بأنه: حديث حسن، دون قصة الرعد المذكورة.

7- أخرجه الترمذي في "سننه" بلفظ أصح من لفظ "أحمد"، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الرعد، ح(3117)، ص768-798، وعلق عليه بقوله: حديث حسن غريب.

والتّسائي⁽¹⁾، عن "ابن عباس" رضي الله عنه قال: أقبلت يهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟، قال ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب بيده مخراق من نار، يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع، قال: صوته). وثانيها: أخرج "ابن مردويه" عن "عمرو بن بجاد الأشعري" رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الرعد ملك يزجر السحاب، والبرق طرف ملك، يقال له: روفيل)⁽²⁾. وثالثها: أخرج "ابن مردويه" عن "جابر بن عبد الله" رضي الله عنه، أن خُرِّمَةَ بن ثابت - وَلَيْسَ بِالْأَنْصَارِيِّ - رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: إن ملكا موكلا بالسحاب يلتمّ القاصية ويلحم الدانية في يده مخراق، فإذا رفع برقت وإذا زجر عدت وإذا ضرب صعقت)⁽³⁾.

فهذا الاختلاف بين الصحابة ينتج سلطة معرفية تفسيرية، على النص والقارئ معا، جعلت من "نصر حامد" يصرح أنّ: (التمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا إلى سلطة القدماء، يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي، والإطار الثقافي له، والذي يتعارض كليا مع كون دلالة النص تتجاوز الزمان والمكان، فالإكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص، وقصر الدور على الرواية عن القدماء، يؤدي إلى حتمية اجتماعية، فإما التمسك بحرفية التفاسير فتتحول إلى عقيدة)، وتكون النتائج حقائق نهائية، والتخلي عن منهج (التجريب) في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول (العلم) إلى (دين)، والدّين إلى خرافات وبقية من بقايا الماضي، وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل (العلمانيين) و(رجال الدين)⁽⁴⁾.

1-أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن الخراساني (303هـ)، في "السنن الكبرى"، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وإش: شعيب الأرنؤوط، تح وتخ: حسن عبد المنعم شليبي ومكتب التراث بمؤسسة الرسالة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م، كتاب عشرة النساء، باب كيف تُؤنثُ المرأة وكيف يُذكر الرجل، ح(9024)، ج8، ص217-218.

2-السيوطي، جلال الدين، (911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والاسلامية، ط1، المهندسين، القاهرة، 1424هـ/2003م، ج8، ص399. وابن حجر، أبو الفضل العسقلاني (852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1853م، مج2، ج4، ص286. وذكر "ابن حجر": أن "ابن مردويه" روى في تفسيره من طريق "خديجة بنت عمران بن أبي أنس، واسمه عمرو بن بجاد الأشعري، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: «السحاب العنان، والزعد ملك يزجر السحاب، والبرق طرف [سوط] ملك». في إسناده الكديمي. وهو ضعيف، وفيه من لا يعرف أيضا.

3-السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج8، ص399.

4-ينظر: مفهوم النص، ص222.

ثم يواصل "نصر حامد" معزّزا كلامه على أثر "ابن عباس" رضي الله عنه، يعتبر أنّ: (تفسير الرّعد بأنه ملك يسوق السّحاب، ممكن أن يرجع إلى خطأ في الدليل والمدلول؛ إن طبقنا منهج أهل السنة في النقد، ومع ذلك فهو مشروع في إطاره الزماني والمكاني، أما المفسّر الحديث فيصطدم مع حقائق العلم، فيلجأ إلى "التأويل"، فالتفسير العلمي حينما يفسر الرعد كظاهرة علمية، نجد لا يتعارض مع كون الملائكة من جنود الله، وأن هناك ملكا موكّلا بالرعد والسحاب، وحين يريد أن يضفي على تفسيره "بعض العقلانية" يتّجه إلى نقد سند الرواية، وهو في الوقت نفسه لا يلتفت إلى نفي نسبة الرواية إلى الصّحابة، ولكنه لا ينفي نسبتها إلى عصره هو، فيرى "نصر حامد" أن أكبر خطأ لأهل السنة نظرهم إلى حركة التاريخ وتطور الزمن؛ أنها نحو الأسوأ، ولذلك يربطون النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة والوحي، ويتناسون أنهم بهذا يثبتون زمانية الوحي من حيث دلالته ومغزاه، وفي الأخير كلّ هذا يعبر عن موقف أيديولوجي من الواقع والعصر الحديث⁽¹⁾.

إنّ ما تأوّل "نصر حامد" من اختلاف السلف، وخصوصا الصّحابة في التفسير افتراض مسبق قبلي، فالاختلاف قد يكون راجعا إلى اللفظ، وإلى سياقه، وربما أن يفسّر بلازمه، أو ما يصحب اللفظ من المعاني، وليس هذا ببعيد في الصّحابة وغيرهم، وهو ما فطن له المتقدّمون، فأجازوا جميعها لاحتمال اللفظ لها، قال "الطبري": (وقد اختلفت تراجمه القرآن في المعنيّ ب "الصراط المستقيم" يشمل معاني جميعهم في ذلك، ما اخترنا من التأويل فيه)⁽²⁾.

فهذه التأويلات في غير محلّها، ولم يتخذ الصّحابة ولا السلف أي موقف سوى كشف مراد الله.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

إن ما تلمح إليه الدراسات الحديثة من تهويل اختلاف السلف بين الصّحابة، فهو قليل⁽³⁾، سوى ما كان من التابعين، كما أنه اختلاف تنوع يحتمله اللفظ، ويشمله، وليس تضادا، وأنّ

1- ينظر: مفهوم النص، ص 223.

2- جامع البيان في تأويل القرآن، ج 1، ص 171.

3- للتوسع ينظر: الطيار، مساعد، شرح مقدمة في أصول التفسير، ص 286-288.

التعامل مع خلاف الصحابة التفسيري على أنه تأسيس لمذاهبهم، أو فرض لسلطة، أو تحرير لموقف معين، أو تطويع لقضايا (التفسير بالمأثور)، أو (النقل) عموماً، يجعلنا نطرح تفاسيرهم جملة وتفصيلاً، وهذا مرفوض شرعاً وعقلاً، ومنهجاً، وواقعاً، فلا يمكن اختزال تفسير الصحابة أو عزله ولو اختلفوا في القصد إلى معناه، فإذا (لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدركوا ذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اقتصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ مثل عبد الله بن مسعود)⁽¹⁾.

ولهذا ففي هذه القاعدة محاولة من الخطاب الحدائثي لعزل دائرة فهم الصحابة للنص القرآني، والتعلل باختلاف تفسيراتهم أنها خلافات تاريخية إيديولوجية، وبالتالي تضيق التفسير بالمأثور.

المطلب الثامن: قاعدة: كل قاعدة من قواعد السلف في تفسير النص القرآني تبنى على إيديولوجية محددة.

تفسر الدراسات الحدائثية كل إنجازات التراث الإسلامي، وبوجه أخص التفسيري والفقهي والعقدي أنها (مؤدجة)، أو تنشأ ضمن أيديولوجيات معينة، أو تدعو إلى إقامتها عبر تفسير النص القرآني، فـ "الأيديولوجية"؛ إنما تعني: (مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة)⁽²⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يرى "نصر حامد" أن "ابن تيمية" بتأليفه "مقدمته في أصول التفسير" اعتمد منهج التفسير بالمأثور، (مدرسة النقل) كمرجعية للتأويل، فرتب الأصول ترتيباً نقلياً من الأعلى إلى الأدنى، من

1- للتوسع ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 95. والطيبار، مساعد، شرح مقدمة في أصول التفسير، ص 286-288.

2- أحمد مختار، عبد الحميد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 1، ص 144.

(تفسير القرآن بالقرآن إلى الجمع بين أقوال التابعين)، وبعد هذا يأتي اجتهاد المفسر وشروطه.

يعيب "نصر حامد" هذا الترتيب في مدرسة التفسير بالمأثور أنه صيغ وفق أيديولوجية تفرض نفسها على الآخر، أي "مدرسة التفسير بالرأي" (العقلي) فيقول: (ولا مكان في هذا الترتيب لأصول التفسير للتفسير بالمجاز على الإطلاق، ف "المجاز" نوع من الكذب في استخدام اللغة، أو الادّعاء، في أحسن الأحوال إذا استخدمنا لغة "عبد القاهر الجرجاني"، والقرآن منزّه عنه، وإذا كان المتكلم العادي يلجأ للمجاز، لأنّ الحقائق لا تسعفه، فهذا ما لا يجوز على العلم الإلهي في إطلاقه، وما يرى المعتزلة والأشاعرة أنه مجاز في القرآن، ليس إلا أسلوباً من أساليب التعبير الوضعية؛ استخدمت في اللغة العادية، وتلك كلّها قضايا يصوغها "ابن القيم" تلميذ "ابن تيمية" في الكتاب الذي أشرنا إليه "الصواعق المرسلّة في الردّ على الجهميّة والمعطلّة" في فصل عنوانه: "طاغوت المجاز" وهو كتاب يستحق دراسة مستقلة في حدّ ذاته⁽¹⁾.

مما يجاب به عن "نصر حامد" ويدحض به رأيه أمور عديدة، أوّلها: لا يمكن إنكار أسبقية الاتجاه السلفي (المأثور) في التفسير، في الوجود على الاتجاه العقلي، "التفسير بالرأي"، وأؤكد هنا على (اتجاه، ومدرسة)، بمعنى واقع علمي دقيق، أي (أعلام، ومؤلفات، وقواعد وتطبيقات...)، وبناء عليه فما كان من أبواب هذا الاتجاه وموضوعاته لا يمكن للآخر احتواؤه، فمباحث التفسير بالمأثور ليست مباحث التفسير بالرأي، والمجاز من مباحث التفسير بالعقل قطعاً، وهذه وجهة نظر تفسّر لنا إخلاء "ابن تيمية" لموضوعات "المجاز" من "مقدمته"، فالواقع والمدرسة والاتجاه كانت حقائق معلومة، فلا معنى للقول بأن "المجاز" كأهمّ الموضوعات قد أخفاه "ابن تيمية" لأهداف ما.

وثانيها: لو أردنا محاكمة "ابن تيمية" أن حدّف "المجاز وموضوعاته"، فغير موضوعي قصر المحاكمة على جزء يسير من أعماله، فالقضايا والأفكار بنات وعطاءات متجددة؛ لا يمكن تجزئتها أو تفكيكها، ورسالته جزء يسير من أعماله العلمية، وإن شئنا الدقة أكثر من هذا، فإنها

1- أبو زيد، نصر حامد، التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 151-152.

وقعت جوابا لسؤال، لقوله: (فقد سألني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل..)، والجواب العلمي قد يقصر عن المراد بتوجيه المقصود، بخلاف المؤلفات العلمية، فموضوع المجاز عند "ابن تيمية" أوسع ما تضمنته رسائله، فكذا الإنصاف ثم المحاكمة. فهاتان ملاحظتان من حيث شكل الموضوع والمسألة.

أما ثالثها: من حيث (المضمون)، فـ "ابن تيمية" لم يتطرق إلى المجاز، لأنه يرى بتأخر القول فيه، معتبرا أن: (تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا أئمة العلم كـ "مالك" و"الثوري"، ولا اللغة والنحو كـ "الخليل" و"سيبويه"... وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ "المجاز" "أبو عبيدة معمر بن المثنى"⁽¹⁾ في كتابه⁽²⁾. ولم يعنِ بـ "المجاز" ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بمجاز الآية: ما يعبر به عن الآية؛.. فالجواز اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين؛ فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف، فـ "الشافعي" أول من جرد الكلام في "أصول الفقه"، لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ "الحقيقة والمجاز"، وكذلك "محمد بن الحسن" له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في "الجامع الكبير" وغيره؛ ولم يتكلم بلفظ "الحقيقة والمجاز"،.. وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام "أحمد بن حنبل"؛ فإنه قال في كتاب "الرد على الجهمية" في قوله: (إنا، ونحن) ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة يقول الرجل: إنا سنعطيك. إنا سنفعل؛ فذكر أن هذا مجاز اللغة... فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة

1- (110-209هـ/728-824م)، البصري، التيمي بالولاء، نحوي، من أئمة الأدب واللغة، ولد وتوفي بالبصرة، استقدمه هارون الرشيد إلى بغداد (188هـ)، وقرأ عليه أشياء من كتبه. قال عنه الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. وكان إباضيا، شعوبيا، من حفاظ الحديث. وقال عنه ابن قتيبة: كان يبغض العرب وصنف في مثالبهم كتباً. ولما مات لم يحضر جنازته أحد، لشدة نقده معاصريه. وكان، مع سعة علمه، ربما أنشد البيت فلم يقم وزنه، ويخطئ إذا قرأ القرآن نظراً. له نحو 200 مؤلف، منها: معاني القرآن، والخليل... الخ، الأعلام، الزركلي، ج7، 271-272.

2- أي: معاني القرآن.

الثالثة، وما علمته موجودا في المائة الثانية، اللهم إلا أن يكون في أواخرها...⁽¹⁾.

وكان "ابن تيمية" بهذا النص، وتلك "المقدمة في التفسير"، يكشف لنا أن طرق التفسير في العصور الأولى كانت هكذا، فحدثنا عن تفسير النبي ﷺ والصحابة والتابعين، ولا يعني بحال نفي مدرسة التفسير بالرأي، ولا المجاز على ما سبق جملة وتفصيلا، وما ذكره كان مرتبا على وجه الأكمل والأصح، يشهد لهذا قوله: (فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن؛ فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر فإن أعيك ذلك فعليك بالسنة...)⁽²⁾. فقال: "أصح الطرق"، على التفصيل، ولم يكن الجواب ب: "أوحد الطرق....".

بل إن "نصر حامد" نفي "الإيديولوجية" بنفسه، فقد ذكر أنّ العلاقة بين التأويل والمجاز - رغم وجود الخلاف بين المحكم والمتشابه- قد خفتت في زمن الصحابة والتابعين، وأنّ مصطلح المجاز، (لم يكن قد تحدّد بعد، فضلا عن أن يكون قد ظهر على ألسنة المفسرين)⁽³⁾، بل إن كتابه: "الاتجاه العقلي في التفسير"، يوضح منشأ الإيديولوجية كما أوضحها في ثنايا كتابه، ضمن محاولات المعتزلة التجديدية للفهم، فما اتهم به "ابن تيمية"، وفرّ منه قد وقع فيه بنفسه.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

إن وصف ما وضعه العلماء وأئمة السلف من الشرائط والقواعد لتفسير النص القرآني بالأدلجة، أو بكونه خاضعا لأيديولوجيات معينة مؤسسة لمذاهب مغلقة، ملغية للآخر ولو تنظيرا، مرفوض لاعتبارات دينية موضوعية نزيهة تعلق بها أئمة السلف، وإنما الأدلجة ظاهرة حديثة عصرية، ومفهوم حادث بعدهم له شواهد عصرية قد لا تنحصر بوجه، كما يلزم من هذه القاعدة وينبغي عليها طرح التراث الإسلامي كله، لا التفسيري منه فقط، وأخطر من هذا التمكين لقراءة كل نص

1- مجموع الفتاوى، مج4، ص64.

2- مقدمة في أصول التفسير، ص93.

3- الاتجاه العقلي في التفسير، (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، ص141.

وخطاب ديني أو تراث تفسيري قراءة سياسية مؤدجلة.

المطلب التاسع: قاعدة: الاستغناء عن التراث التفسيري أحسن طريق لفهم النص القرآني:

ترفض الدراسات الحديثة المعاصرة بهذه القاعدة كلّ ما وضعه المفسرون من تراث تفسيري، فما حرّروه من المعاني، واختلفوا حوله، ورجحوا بعضه، إنما يمثل حجر عثر يحول بين النصّ وفهمه، ويبرز المفسّر شخصاً، ومذهباً، واعتقاداً، ورأياً، دون أن يبرز مراد النصّ، فهذه التفاسير تشغل ما تشغله القواعد، والضوابط، من عوازل فكرية مصطنعة، وعليه فلا سبيل إلى فهم النص القرآني إلا بالاستغناء عن هذا التراث التفسيري، بمدرسه (التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي).

يتم التصريح بهذا علناً بعد كلّ دراسة نقدية حول التراث، وجعله أهم نتائج القراءات الحديثة المعاصرة، كما صرّح "شحرور" بأنّ: (كتب التفاسير لا تعني شيئاً بالنسبة إلينا من الناحية العلمية؛ وليس لها أيّ مصداقية، لارتكازها على التفاسير التوراتية؛ "أسباب النزول وأقوال السلف"، أما مبادئ منهجنا المعاصر في فهم القرآن؛ فهي ذات أرضية علمية، لها مصداقيتها في التطبيق)⁽¹⁾.

إن تركيز التراث التفسيري على (الإسرائيليات، وأسباب النزول مثلاً) عدّه "شحرور" سبباً كافياً لنبذه جملة وتفصيلاً، فتكاد تخلو دراساته حول القرآن، من هذه الثلاث، ولو صح إسنادها، وهذا ما جانب الصّواب فيه، فمن حقّه أن يستشكل أو ينتقد متى دعت الضرورة العلمية ذلك، وليس من حقه أن يطرح التراث التفسيري إلا ما كان على مستواه، وأمّا ما ادّعا من صحّة قراءاته للنصّ الديني القرآني، وذات مصداقية في التطبيق، فعلى أيّ أساس ادّعى قبوله والتسليم به، وقد أقام دراساته على منهج لغوي غير منضبط، بعيد عن قواعد التفسير والعلم معاً.⁽²⁾

وفي السّياق ذاته، يدعو "أركون" إلى الاهتمام الكبير والمعاصر بالقرآن، فيضع تحت عنوان (القرآن أمام الفكر المعاصر (1945-1970م))، ما يفيد أنه: (يتعين علينا تجديد الفكر

1- ينظر: شحرور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص316.

2- لنقد "شحرور" في هذا المنهج ورؤيته ينظر: البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص218-227.

المعاصر، من خلال نبد كل الطّروحات القديمة والكلاسيكية، وإيجاد قوَى فكرية، يتمّ بها تجاوز كل أنواع الوعي المغلقة الموروثة عن مختلف التراثات الدينية، والثقافية، والسياسية...⁽¹⁾.

فجناية التراث التفسيري لم يكن ضررها قاصرا منها على أصحابها بل طالت العقل المفسّر، وفهم المتلقي، وحلّت محل النصّ القراءاني، شأنا وقداسة، فإن أفادت تفسيراً أو فهما فلا نتجاوز به زمانه ومكانه، "تاريخية"، فكل تفسير لا يمثل إلا صاحبه وواقعه، لهذا تكرّرت دعوة "جمال البنا" إلى ضرورة التجاوز المنطقي العقلاني للتراث ولو كان معاصراً، لأنّ التفاسير في رأيه: (تصرف عن مطالعة النصّ، والاستماع إليه، ونيل هداياته، وتأثيره في النفس، وتفاعله مع الإرادة، تحول كلّ هذا إلى مرويات ركيكة ينقض بعضها بعضاً، فعلياً عدم الالتزام بالتفاسير بدءاً من تفسير "ابن عباس" إلى تفسير "سيد قطب"، التي أصبح لها قداسة في النفوس متغلغلة بالقرآن...⁽²⁾)، ومن مضامين دعوته أن: (مطالعة الأجيال المعاصرة لهذه التفاسير يسىء إساءة مضاعفة، تتعلق بفهم القرآن، وإساءة تتعلق بإبعاد الجيل عن عالمه وعصره، والذي لا يمكنه تجاهله أو الفرار منه، وستكون نتيجة مثل هذه المطالعة والتعقيد أو الانحراف أو النكوص...⁽³⁾).

فهذه النصوص من الحدائين تؤكّد أن التخلّي عن التراث التفسيري ضرورة عصرية.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يرحب "جمال البنا" بكل التفاسير كمحاولات فكرية، ثم يرفضها رأساً، لقصور مناهجها الحديثة في تفسير النصّ الديني القراءاني، فهي لديه: (توقف "النص" كما يقف بريء أمام محقق؛ يرفض تماماً كل ما ينسب إليه من تهم، وشبه وعوارض.. يأخذ منها ما يهديه إليه فكره، وهي في حقيقة الحال الصورة الحديثة للسفسطة اليونانية القديمة، بيد أنها مدجّجة بمزيد من المفاهيم التي تسوّغ لها الهدم والتفكيك والحفر دون نتيجة أو تعنى بسدّ ما حفرته بالركام المستخرج، فكل هؤلاء

1- قراءات في القرآن، ص 107.

2- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 15.

3- البنا، جمال، المصدر نفسه، ص 137-138.

كان الباطل الذي جاءوا به أكثر من الحق الذي اهتموا إليه⁽¹⁾، وإذا كان هذا هو شأن الحداثة مع نصوص كنصوص "ماركس" أو غيره من الأدباء والشعراء، فإن الأمر بالنسبة لتفسير النص القرآني أسوأ؛ ويكاد يكون مختلفاً اختلافاً العربية من اللغات الأوربية...⁽²⁾.

أولاً: طرح "جمال البنا" للجهود الإستشراقية في تفسير النص القرآني:

أشار "جمال البنا" إلى: (عجز أكثر الأوروبيين عن فهم القرآن، متناسين طبيعته الفنية العربية، ولا يمكن أن تترجم أو يعبر عنها بدقة، وهؤلاء إن يلتمس لهم العذر بعدم فهمهم اللغة العربية، فلا يلتمس لمن يعرفها منهم، ومشكلتهم قبولهم كتابات أئمة الفقه والتفسير والحديث قبولاً مرجعياً لا يناقش، وكأنه كلام "الآباء" في المسيحية، ودقّ عليهم أنّ الإسلام ليس كنسبياً يعطى الفقهاء حق التحليل والتحریم والحكم، فالأمر إلى القرآن، وما ساقوه من أحكام لا يكون ملزماً للدين، فمن هنا أشبهوا فقهاء المسلمين في تعاملهم مع التراث، ونظراً لما كان عليه التراث التفسيري من حشو بالإسرائيليات والأحاديث الضعيفة ومنحول الشعر، وامتاز به المستشرقون من التوثيق والاستقراء، أصبح الأمر طعناً في الإسلام، وعليه فالتوثيق عامل سلب، لا إيجاب مع القرآن)⁽³⁾.

من هنا يرفض "جمال البنا" جهود كل من "نولدكه" في ترتيب سور القرآن حسب النزول، الذي انبهر به كثير من المجددين الإسلاميين، (فلا قيمة له ما دام أن الرسول ﷺ أعاد ترتيب السور قبل موته في المراجعة الأخيرة⁽⁴⁾)، وكذلك جهود المستشرق الألماني "أوتو بريتل" الذي

1- وهو الصواب والموضوعية، واعتراف بالحقيقة.

2- ينظر: البنا، جمال، المصدر السابق، ص 230-232.

3- البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 233.

4- دلالة منه على "توقيف الترتيب".

5- (بريتسل) (1893-1941م)، مستشرق ألماني، تخرج من ميونيخ، طاف عدداً من البلاد العربية، وتعلم لهجاتها، ودرس طباع أهلها، وعثر على مخطوطاتها النادرة، عين أستاذاً للغات السامية في جامعة ميونيخ، وعضواً في المجمع العلمي (البارفاري)، وجمعية المستشرقين الألمان، حقق وخدم كثيراً من أمهات علوم القرآن والقراءات والتفسير، كالتيسير للداني، والمقنع كذلك، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري،... ينظر: العقيقي، نجيب، موسوعة المستشرقين، ج 2، ص 462-463.

خلف "براجستر أيسرا"⁽¹⁾ (1886-1932م)، في إتمام مشروع جمع المصادر الخاصة بالقرآن الكريم، في كتاب "تاريخ علم القرآن" باللغة الألمانية...⁽²⁾.

هكذا يتحرّر "جمال البنا" من التراث التفسيري وعلوم القرآن لدى المستشرقين، لما يرى من قصور محاولاتهم في فهم ودراسة النص القرآني.

ثانياً: طرح "جمال البنا" للجهود العربية والإسلامية لتفسير النص الديني القرآني:

1: محاولات "أركون":

أبطل "جمال البنا" كلّ اجتهادات "أركون"، والتي لم تسلم من نقد الخطاب السلفي ولا الاستشراقي أيضاً، مادحا عمله أن حمّل على المفسرين والمستشرقين، قادحا معالجته للقرآن نفسه باعتباره تراثاً أو نصّاً، إذ شابهه المستشرقين في عدم الإيمان به، لذلك فـ "أركون" -لديه- تورط في:

أ/ انسياقه وراء فكرته عن القرآن بأنه "ذو بنية أسطورية متعالية"، ولم يتنبه لاستغراقه في الفكر الأوروبي، إلى وقوعه في أزمة المشركين الذين قالوا عن القرآن "أساطير الأولين"، وحاول التخلص منها محملاً المسؤولية لإساءة الترجمة، ومفرقاً بين (myth) أي: الأسطورة، وبين (mythology) وهي: الخرافة، مدعياً أن الأولى ذات معنى إيجابي، والثانية ذات معنى سلبي؛.. الخ⁽³⁾.

ب/ أنّ "أركون" حاول أن يضيفي على الفكر الأوربي مسحة إسلامية، يبرر بها كل المعتقدات

1- (برجشتراسر) (1886-1933م)، مستشرق ألماني مسيحي، بدأ دروسه في مدرسة "بادون" بألمانيا، ثم التحق بجامعة ليبزيغ (1904م)، تلقى فيها الفلسفة واللغات السامية على "أوجيست فيشر"، علم في المدارس الثانوية ثم نال الدكتوراه من ليبزيغ (1911م)، والأستاذية في اللغات السامية والعلوم الإسلامية (1911م)، رحل إلى تركيا، وفلسطين ومصر ودرس لهجاتها العامية وفي أوائل الحرب الكبرى انتسب للتدريس بجامعة (الآستانة)، ودرس العلوم الإسلامية واللغات السامية في جامعات ألمانية عديدة، له: حروف النفي في القرآن، ومعجم قراء القرآن وتراجمهم، وغيرها كثير.... ينظر: العقيلي، نجيب، موسوعة المستشرقين، ج2، ص450-451. والزركلي، الأعلام، ج2، ص143.

2- ينظر: البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص232.

3- ينظر: البنا، جمال، المصدر نفسه، ص233-234.

والوثنيات الفاسدة، ناسيا أن هناك خط فاصل رئيسي بين عالم الله وعالم الوثنية، بين الإسلام وبين الأسطورة، وهذا نتيجة تلقي وتطبيق المناهج الأوروبية على الأديان بما فيها الإسلام...⁽¹⁾.

2: محاولات "محمد شحرور":

ساهم "محمد شحرور" بمحاولات تجديدية معاصرة، منها كتابه: "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة"، يناقش فيه ما ترسخ من المفاهيم في العقل المسلم كمسلّمات وقواعد، مما جعل "جمال البنا" يحتفي به لما وضعه من الأسس في تفسير النص الديني القرآني، إلا أنه أخذ عليه⁽²⁾:

أ/ انطلاقه من أن القرآن وحي من الله، ذو طابع مطلق في محتواه؛ لأن الله مطلق كامل المعرفة ولا يتصف بالنسبية، وذو طابع نسبي في فهمه الإنساني؛ بما يتفق مع حقيقة التطور في الفكر الإنساني، وذو طابع خاص في الصياغة لاحتوائه المطلق الإلهي في المحتوى والنسبي الإنساني في فهم هذا المحتوى، وهي صياغة معجزة لا يستطيعها الإنسان، تسمح بتعدد التأويل علي مرّ العصور ولهذا فالكتاب لا يعد تراثاً؛ إنما التراث هو الفهم الإنساني النسبي له.

ب/ اعتماده على المنهج اللغوي لـ "أبي علي الفارسي"، ممثلاً بالإمامين "ابن جني" و"الجرجاني"، وعلى نتائج علوم اللسانيات الحديثة، وأهمّها أنّ كل الألسن الإنسانية - بما فيها اللسان العربي - لا تحتوى على "الترادف"، بل إن الكلمة إما أن تهلك عبر التطور التاريخي⁽³⁾ أو تحمل معنى

1- ينظر: البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 235-236.

2- ينظر: البنا، جمال، المصدر نفسه، ص 216-218.

3- بمعنى ليس هناك ترادف بين كلمات اللغة وألفاظها، وإنما هو تطور لغوي تاريخي، وبخاصية التطور تبنى ألفاظ ومعان جديدة، وفي الوقت نفسه تهلك ألفاظ أخرى وتبلى بعامل الزمن والتاريخ، وهذا مذهب يرتكز على رأي واحد في "الترادف اللغوي"، يرتكز عليه بعض الحدائين كـ "شحرور" لبناء منظومة لغوية معينة يقصد من خلالها تجديد فهم الدين والقرآن واللغة والحديث، بل الإسلام كله، ولم يستحدث "شحرور" هذا المذهب وإنما طوره وأخضعه لمراحده ورأيه ووسّع فيه، وهو رأي بعض المتقدمين من أئمة البيان واللغة، وهو مذهب "ابن فارس" في كتابه: (فقه اللغة العربية وسنن العرب وكلامها)، وقد نقله عن شيخه "أبي العباس ثعلب"،... ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شر وضب وتع وتص: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرون، (د، ط)، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م، ج 2، ص 403.

جديداً، لمقولة "ثعلب" الشهيرة: "ما يظن في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من المتباينات"⁽¹⁾.
3/ أن "شحرور" لا يقدم في كتابه تفسيراً للقرآن، فهو يرى أن القرآن يؤول ولا يفسر، فالتأويل ما تنتهي إليه الآية من حقيقة؛ أو قانون عقلي نظري، وهو ما يسمح به النص المتشابه المعجز الذي يمكن إعجازه في ثباته مع حركة محتواه ونسبية فهمه، مما يعني أن الوحي لا يناقض العقل، ولا يتناقض مع الحقائق، ومن ثمّ يطابق المحتوى كل الأرضيات المعرفية المتطورة إلى أن تقوم الساعة؛ مما يجعل إعجازه غير قاصر على الجمال البلاغي فقط، أو على العرب فحسب.

ثم يعرض "جمال البنا" أشهر تطبيقات "شحرور" ونتائجه حول (لا ترادف في القرآن)⁽²⁾، مبينا عدم سلامة ما اتبعه وأسفرت عنه بحوثه، مادحا كونه لم يتعلق بالتراث الاستشراقي، بل انطلق من المنظومة والتراث اللغوي العربي.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: أدت هذه القاعدة إلى:

أولاً: التناقض المنهجي في التعامل مع التراث التفسيري قديمه وحديثه، ومعاصره، وربما لاحقه، فلاجتهاد باب مفتوح يدخله المتخصصون وغيرهم، مستندين مرة بعموم قوله ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)⁽³⁾، ومرة بعالمية القرآن وعلميته الواسعتين، ثم يتم رفضها عبر سياقات فكرية مختلفة.

ثانياً: الاعتداد بالقراءات الذاتية: بعض الحدائين - وفي سياق النقد- يرفض كل التراث، وفي الوقت نفسه يؤسس رأيه واجتهاده، فلا تصح قراءة إلا ما كان منه، لذلك فـ "جمال البنا" بعد نقده للتراث التفسيري بمدرسته، يضع لنا مشروع الفكري "تثوير القرآن"، يصفه بأنه: (اقتراب مختلف عن كل الكتب السابقة من القرآن منهجا وهدفاً... وأنّ المفسرين جميعاً من "الطبري" حتى

1- سيأتي بيان هذه القاعدة في القواعد اللغوية وتطبيقاتها.

2- سيأتي بيان هذه التطبيقات عند عرض هذه القاعدة كذلك.

3- أخرجه "البخاري" في "صحيحه"، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(7352)، ج4، ص372. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(1716)، ص771.

"سيد قطب" و"شحرور"؛ استعدوا قبل اقتراحهم من القرآن، فاشتروا إحكام علوم اللغة وفروعها، وعلوم القرآن، والمحدثين تسلّحوا بكل ما قدمته "الحداثة" من لسانيات وعلوم في الدلالة، فضلاً عن فلسفاتهم ومذاهبهم، وكان آخرهم "محمد شحرور" الذي طبق منهج "لا ترادف في القرآن"، كما استخدم الرياضيات الحديثة للتعرف على الحدود.. فتوصلوا إلى مرادهم لا ما أراده القرآن، وليس كذلك "تنوير القرآن".. فلم يستعدّ بأيّ عدة، لأنه أراد الاقتراب من القرآن حتى يتحقق نوع من المعيشة، قلم يستعد إلا بالعقل⁽¹⁾، فتورّية القرآن.. تختلف عن ثورات الآدميين "غضب" و"ثأر".. إن ثورية الإسلام هي ثورية الكلمة لا السيف.. الإيمان لا القهر..⁽²⁾.

ثالثاً: تأليه العقل، وادّعاء الكمال له، بعدم النظر إلى جهود السابقين، من السلف ومن دونهم إلى المحدثين المعاصرين، لأن سداد العقل قد يتوقف على النظر فيما سبق من الفكر.

رابعاً: استبدال المنظومات والمناهج: أكثر الحداثيين -ودون شعور منهم- يرغبون عن موارد وموضوعات التراث العربي والإسلامي، مستبدلين إياها بأراء الفلاسفة والغربيين، فبقدر عزوفهم عن التراث الإسلامي بقدر استبدالهم منظومات ومناهج غيرهم.

1- تبرير لشرعية الممارسة العقلانية للقرآن، وفهمه وتفسيره، وهي مذهب "جمال البنا".

2- ينظر: البنا، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص246-248، وتنوير القرآن، ص10-11.

الباب الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحداثي المعاصر

الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور

المبحث الثاني: قواعد الخطاب الحداثي في تفسير الغيبيات:

المطلب الأول: قاعدة: صفات الله ثابتة بالنظر العقلي وإمكانه البشري، لا بصريح النقل والخبر، وما كان منه فهو رمز وتمثيل على ما تأتي به أساليب اللغة وبيانها.

المطلب الثاني: قاعدة: كل قضايا الغيبيات حقائق ثابتة قطعية واقعة، بشرطين: موافقتها للقراء وشهوده بصحتها، وتأكيد المعارف الإنسانية عليها.

المبحث الثالث: قواعد الخطاب الحداثي في جمع القراء وتدوينه

وترتيبه ومناسباته وناسخه ومنسوخه

المطلب الأول: قاعدة: جمع القراء وتدوينه خاضع لتقنين بشري أيديولوجي:

المطلب الثاني: قاعدة: ترتيب المصحف توفيق في الآيات والصور معا.

المطلب الثالث: قاعدة: علم المناسبات مقصور على بحث العلاقات اللغوية بين الآيات والصور دون سواها.

المطلب الرابع: قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعممه الألفاظ:

المطلب الخامس: قاعدة: كل اعتبار في تقسيم المكي والمدني تبريري سوى التاريخي.

المطلب السادس: قاعدة: استدعاء الإسرائيليات في تفسير النص القرآني تبرير للامعقول فيه، وتأسيس لما هو خارج عنه:

المطلب السابع: قاعدة: لا نسخ في القراءان البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع:

المبحث الرابع: قواعد التعامل مع القصص القرآني وأسباب النزول:

المطلب الأول: قواعد التعامل مع القصص في الخطاب الحداثي المعاصر

المطلب الثاني: قواعد أسباب النزول في الخطاب الحداثي المعاصر.

المطلب الثالث: قواعد فرعية تابعة لقواعد "أسباب النزول".

الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور

المبحث الثاني: قواعد الخطاب الحدائي في تفسير الغيبيات:

تجعل الدراسات الحدائية "الغيبيات" أهم ما يحاول العقل الحدائي اختراقها، وكسر حواجز التقديس لما حولها من المفاهيم، لذا كثرت محاولات تعقيله أو عقلنته، أو على الأقل تقرب معانيه إلى المادي المحسوس، مع إقامة البراهين والأدلة على ما يثبتها أو ينفيها.

و"الغيب" كما يشير "أركون" بمعنى (المستحيل التفكير فيه، وهو ما كان قد سمّاه منذ لحظة القرءان (الغيب)، هذه الكلمة تعني ما هو غائب عن المعرفة الإلهية، التي لا يمكن لمخلوق أن يتوصّل إليها، إنه (الغيب أو السرّ المجهول)، وفي الواقع، إن مفهوم الغيب يغذي الحكمة، لكنه في الوقت نفسه يشل الفكر...⁽¹⁾. وهو موجز النظرة الأركونية عن "الغيبيات".

كما أنّ "حسن حنفي" في سياق طرح تجديده للتراث والعلوم الإسلامية، يولي كلاً من (الغيبيات، والنبوت، والمعاد)، مجالاً فكرياً دقيقاً، معتقداً - برأيه أنّ-: (الحديث عن الغيبيات والمعاد وأهوال الموت وعذاب القبر، لا تنهض بها الروايات، ولا الأدلة العقلية، وإنما هي خيالات وقياسات وتجارب إنسانية، وما في القرءان والسنة لا ينهض لإثباتها، ولا العقل يمررها...⁽²⁾).

فالإسلام أكثر ما يحدثنا عن "الغيبيات" كدين، وكنصّ ديني "القرءان"، ثم السنّة، إلا أن للدراسات الحدائية بعض القواعد تحاول بها تفسير "الغيبيات" على نحو مستحدث، وهي كالآتي:

المطلب الأول: قاعدة: صفات الله ثابتة بالنظر العقلي وإمكانه البشري، لا بصريح النقل والخبر، وما كان منه فهو رمز وتمثيل على ما تأتي به أساليب اللغة وبيانها.

ومفهوم "القاعدة" على ما بينه "جمال البنا"؛ أنّ مسائل الصفات والذات الإلهية، قضايا كانت عديميّتها وإبعادها في التراث الإسلامي أجدى من وجودها، لأنّ كلّ: (كل ما سوّد به

1- ينظر: قراءات في القرءان، ص468.

2- ينظر: من العقيدة إلى الثورة، النبوة-المعاد، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)، ج4، 439-479

المفسرون والعلماء صفحاتهم عن آيات الصفات؛ أمر لا داع له، بل هو إهدار للجهد والتزام بما لا يلزم، وأمر دخيل على قضية الإيمان، وليس من أركانه كما وهموا، وصرف النظر عن هذه القضية أجدى من محاولة تفنيد الخطأ فيها لأن التفنيد سيستنزله الفقهاء والمفسرين إلى الحديث بلغة المخالفين، واستخدام أسلحتهم وهو ما لم يوصلهم إلى طائل⁽¹⁾.

ويحتج لكلامه بأمور؛ أهمها: (أولاً: أن القرآن قد أوضح أن الاستدلال على الله يكون عن طريق النظر في بدائع خلقه، وروائع صنعه من شمس وأقمار.. وحياة بعد موت، وموت بعد حياة، والسنن والقوانين التي وضعها الله لها وللمجتمعات الإنسانية، واستبعد صراحة إمكان العقل البشرى إدراك ذات الله وكنهه عندما قال: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: 103]، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، و﴿فَلَا تَصْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: 74]، وثانياً: أن السنة جاءت مؤكدة، أمرة المسلمين أن لا يبحثوا في ذات الله، وإنما في آلاء ونعم ومخلوقات الله. فكان يجب الوقوف عند هذا، ليس فحسب للامثال – وإن كان كافياً – بل لأن الذهاب أبعد من ذلك لن يكون إلا تعسفا وتسخير العقل فيما ليس أهلاً له، وثالثاً: لأن آيات الصفات واضحة ببيان اللغة، فأى عارف بالأساليب العربية، أو قارئ للقرآن يعلم استخدامه للمجاز والتشبيه والاستعارة..⁽²⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يرصد "جمال البنا" أمثلة تجلّي القاعدة، فالقرءان قد جاءت فيه آيات كقوله تعالى: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: 24]، و﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، و﴿فَمَا رِيحَتْ بِجَدَرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] و﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 111]، و﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: 11]، الخ... وعندما يتضمن القرآن آيات مثل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، أو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، أو ﴿وَبَيْنَ يَدَيْهِ رُكُوتُ الْجَبَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27]، أو ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ

1- ينظر: تفسير القرءان بين القدامى والمحدثين، ص 90.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 85-88.

أَيْدِيَهُمْ ﴿ [الفتح: 10]، فمن المفهوم (أنه يستخدم هذه العبارات، كما استخدم العبارات "جناح الذل - الخيط الأبيض" لإعطاء المعنى المطلوب، وأن التشبيه باليد والعين يعود إلى أن اليد هي أداة الفعل والبطش، والعين هي أداة النظر. فلما أراد تقريب قوة الله تعالى ومقدرته إلى الأذهان استخدم التشبيهات ليعطينا المعنى بالألفاظ التي نفهمها، دون أن تكون الحقيقة الإلهية هي فهمنا لتعبيرات اليد والوجه.. لأن ذاته تعالى، مما تعجز العقول عن تصورها فليس هناك إشكال، ولأن القلب المؤمن، والفطرة العربية السليمة لا تتجاوب في مضمون كلمة وجه أو يد بالنسبة لله تعالى. وإنما هي تتجاوب مع التأثير الذي أراده القرآن⁽¹⁾).

قد خفي على "جمال البناء"، أن عرضه للآيات على النحو السابق يبطل دعواه، إذ جمع بين ما للذات البشرية، ثم أردف بما للذات الإلهية، فإن ما يمكن نسبته إلى الأولى نعلمه وندركه، بإدراكنا للذات البشرية، وما ننسبه إلى الذات الإلهية، لا ندركه، ولكننا نعلمه بالنقل والخبر قبل العقل، على جهة الإثبات والحقيقة، فهو للذات الإلهية العلية الخالقة، لا للمخلوقة الدونية.

ومما يمثل به -أيضا-: (أن "اليد" جاءت بصفاتها الرمزية في مواضع عديدة مثل: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤١﴾ [فصلت: 41-42]، و ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [سبأ: 31]، و ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا مِّمَّ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الفرقان: 48]، و ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾ [سبأ: 46]، و ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقْتُمْ﴾ [المجادلة: 13]..، وكانت النتيجة أن أصبحت قضية الصفات مسألة المسائل ومحك الاعتقاد ووجدت "مجسمة" يؤمنون بأن الله يدا وأذنا وعينا، وأنه يجلس على العرش الخ... كما وجدت معتزلة يستبعدون استبعادا تاما هذه الصفات بحيث كادوا بنفيهم رؤية الله تعالى الوصول إلى مشارف التجريد الفلسفي الذي يجعل الله بلورة للمثل الأعلى.....⁽²⁾).

هكذا يستبعد بهذه القاعدة ما تعلق بصفات الله، وما أمكن للعقل أن يؤكد، لا بالنقل والخبر.

1- تفسير القرآن بين القدامى والحديثين، ص 85-88.

2- المصدر نفسه، ص 85-88.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: تؤدي هذه القاعدة بإعمالها إلى:

- زحزحة مسألة الصفات والعقائد من الغيبات إلى قضايا العقل البشري.
- إحياء مذاهب التعطيل والتأويل كالرمزية مثلا.
- عدم اعتماد النقل والخبر في ما هو لله عز وجل من الصفات.
- أن هذه الصفات الإلهية ليست على الحقيقة وإنما هي للتقريب فقط.
- أن الإيمان بهذه الصفات موقوف على مدى تأثير القرآن ومعانيه على القلب البشري.

المطلب الثاني: قاعدة: كل قضايا الغيبات حقائق ثابتة قطعية واقعة، بشرطين: موافقتها القرآن وشهوده بصحتها، وتأكيده المعارف الإنسانية عليها.

هذه القاعدة كسابقتها لا تتعلق بطبيعة الغيبات من حيث هي حقائق ثابتة، بل تحصر طرق إثباتها نقلا وعقلا، فلا يثبت منها ولا يصحح إلا ما وافق القرآن، وشهد على صحته، وأن يؤكد إنجازات الإنسان من العلوم والمعارف الإنسانية الحديثة، وهذا تقييد لبعض "النقل"، يخرج منه كل الأخبار النبوية فلا تثبت بها الغيبات، هذا ما يؤكد "شحرور" أنه: (بناء على أسس فهمنا للغيب ماضيا وحاضرا ومستقبلا، كما أوردنا القرآن؛ ورفضنا لتعريف السنة الموروث عن "الشافعي"، ولأخذ بمطلق مفهوم عدالة الصحابة، نرى أن الأحاديث المتعلقة بالغيبات مرفوضة لسببين، أولا: لأن القرآن ينفي صحتها، وثانيا: لأن التقدم المعرفي الإستمولوجي المعاصر ينفي صحتها. وعليه لا يصح تلفيقها للرسول ﷺ، لأنه إنقاص لشأنه، وشأن نبوته، وأذية الله ورسوله...⁽¹⁾).

إنه يؤكد -أيضا- في موضع آخر أن: (الغيبات الواردة في كتب الحديث من معراج، وعذاب قبر، ومناظر الساعة، والمهدي، والأعور الدجال، كلها لا علاقة لنا بها، ولا يمكن أن يكون مصدرها النبي ﷺ، نفسه لأنه لا يعلم الغيب)⁽²⁾.

1- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص71-72.

2- ينظر: شحرور، محمد، المصدر نفسه، ص208 و211.

صحيح أن النبي ﷺ لا يعلم الغيب ولكن مخبر عنه بما أوحى أو أطلعه عليه ربه.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يحاول "شحرور" أن يصدّق قوله بالتطبيق على الحديث النبوي في نفي الغيبات، وعدم موافقة القرءان عليها، أو عدم الدلالة على صحتها عبر مخرجات الإنتاج المعرفي الإنساني الحديث والمعاصر، فيعرض علينا أولاً حديث "جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ" يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ: «تَسْأَلُونِي عَنِ السَّاعَةِ؟، وَإِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ، وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ تَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةٌ سَنَةً»⁽¹⁾. وثانياً: يذكر لنا حديث: "سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ" ﷺ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ أَرَادَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ بِسُوءٍ، أَذَابَهُ اللَّهُ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ»⁽²⁾.

فيرى بأن: (الحديث الأول يتألف من قسمين: يقرّر النبي ﷺ في أولهما أنّ علم الساعة عند الله سبحانه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلُهَا قُلْ إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الأعراف: 187]، لكنّه في الثاني ينسب هذا العلم إلى نفسه، وهو يقسم بالله أن الساعة آتية بعد مئة سنة على الأكثر؛ ويؤكد "شحرور" أن القسم الثاني أدرج إدراجاً، بدليل أمرين، الأول أنه ﷺ لم يعتد على القسم بالله في أحاديثه، كان حين يحلف على أمر يقول: (والذي نفس محمد بيده)، الثاني: عبارة (ما على الأرض من نفس منفوسة)، بما فيها من سجع كهان، لا نجده عند النبي ﷺ... لقد مرت أربع عشرة مئة حتى الآن؛ ولم تتحقق النبوءة المزعومة في قيام الساعة، فماذا يقول علماؤنا الأفاضل؟⁽³⁾.

1- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب قوله: (لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم)، ح(2538)، ص1087.

2- أخرجه البخاري في "صحيحه"، بلفظ: "لا يكيد أهل المدينة أحد إلا انماح كما ينماح الملح في الماء"، كتاب فضائل المدينة، باب إثم من كاد أهل المدينة، ح(1877)، ج2، ص24. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الحج، باب من أراد المدينة بسوء أذابه الله، ح(1387)، ص590-591.

3- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص71-73.

ليس في ما تحامل به "شحرور" على الحديث، وأن فيه إدراجا، وأن هذه التّبوءة مزعومة، أيّ جديد، على المستوى الديني أو الفكري، وقد ساقه بما يوحي أنه من اكتشافه أو اعتراضه الفكري، وليس بشيء، أما من حيث المستوى المنهجي فهي شُبّهة قديمة استحدثها "شحرور" بعقله، وقد تكفل علماؤنا بتحليل الحديث وفهمه، والردّ على المعارضات الفكرية للحديث.

وبعد استشكال العلماء، حاولوا تقديم أهم الإجابات حوله، ومن جوابهم وردّهم: (1):

أولا: أنه ﷺ عَنِ الْمَوْجُودِينَ حِينَئِذٍ مِنْ يَوْمٍ قَوْلُهُ هَذَا، وَقَدْ قَالَه قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ "ابْنَ عُمَرَ" ﷺ قَالَ: (فَوَهَلَ النَّاسُ فِي مَقَالَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ، فِيمَا يَتَحَدَّثُونَ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ، عَنْ مِائَةِ سَنَةٍ، وَإِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ»، يُرِيدُ بِذَلِكَ: أَنْ يَنْحَرِمَ ذَلِكَ الْقُرْنُ) (2). ووردَ عَنْ "عَبْدِ الرَّحْمَنِ" ﷺ، صَاحِبِ السَّقَايَةِ، عَنْ "جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ" ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، بِمِثْلِ ذَلِكَ. وَفَسَّرَهَا "عَبْدُ الرَّحْمَنِ"، قَالَ: نَقَصُ الْعُمُرِ (3).

ثانيا: أنّ كثيراً من الرّوآة يروي بالمعنى، فقد يحيل المعنى وقد لا يحيله، وهذا ما يكشفه المتخصصون في الحديث وفقهه، وكذلك الإدراج وصوره، ولهم قواعد في كشف الأمرين معا.

ثالثا: ورد من طرق أنّ "جابر بن عبد الله" ﷺ، قال: سمعت النبي ﷺ، يقول قبل أن يموت بشهر: (تسألوني عن السّاعة؟ وإنما علمها عند الله، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة، يأتي عليها مائة سنة وهي حيّة يومئذ) (4)، فذكر "الطبي" أن المعنى: (تسألوني عن القيامة الكبرى

1- ينظر: ابن الجوزي، كشف المشكل من الصحيحين، ج3، ص70.

2- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم، ح(2537)، ص1086-1087.

3- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم، ح(2537)، ص1087.

4- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، باب لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم، ح(2538)، ص1087.

وعلمها عند الله، وما أعلمه هو القيامة الصغرى⁽¹⁾. فقوله: (ما على الأرض)، أي: ذكر الأرض هنا لمعنى جديد سيتقرر الآن، وعليه فالمقصود بالقيامة الصغرى، وكلّ من مات قامت قيامته. ونقل بعض العلماء أن المقصود والمراد: (موت الصحابة رضي الله عنهم)، وهو على الغالب، وإلا فقد عاش بعض الصحابة أكثر من مائة سنة كـ "أنس بن مالك"، و"سلمان" وغيرهما رضي الله عنهم...⁽²⁾.

فأثّام "شحرور" للصحابة بالإدراج، وللعلماء بالعجز عن تفسير النبوءة لأجل الطعن في الغيبات، شبه متكررة يردّها العقل والتّقل، وسواء كانت القيامة الكبرى، أو الصّغرى فهي من عند الله، ولا سبيل للبشر إلى إدراكها، ولو وفقوا من الله لإدراكها لكان تثبتنا وتأكيدا لها لا نفيها البتة. وأمّا الحديث الثاني فيذكر "شحرور" أنه: (واحد من عشرات ما يصنّفه أهل الحديث في فضائل البلدان، ويدرج الإخباريون تحتها حكايات أقرب إلى الخرافات، فكعبة لا يعلوها طير إلا احترق⁽³⁾)، ومن بلدة الشام فيها الربوة التي أوى إليها المسيح وأمه⁽⁴⁾، والكهف الذي أوى الفتية، وفيها الأبدال الأربعون⁽⁵⁾، ومئذنة هشام التي سينزل عليها المسيح من السماء في آخر الزمان،

1- ينظر: الهروي، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج10، ص168.

2- ينظر: الهروي، المصدر نفسه، ج10، ص168.

3- قال "ابن عطية": (...ومن آياته فيما ذكر "مكي" وغيره، أن الطير لا تعلقه، وإن علاه طائر فإنما ذلك لمرض به، فهو يستشفى بالبيت، وهذا كله عندي ضعيف، والطير تعان تعلقه، وقد علته العقاب التي أخذت الحية المشرفة على جداره، وتلك كانت من آياته)، المخرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص476.

4- قال "ابن كثير" في تفسيره: (وأقرب الأقوال في ذلك ما رواه العوفي، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَأَوَّيْنَهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴿٥٠﴾﴾ [المؤمنون: 50]، قال: المعين الماء الجاري، وهو النهر الذي قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلْنَا لَكَ رَبًّا حَنِيفًا ﴿٢٤﴾﴾ [مریم: 24]. وكذا قال الضحّاك، وفتادة: ﴿رَبْوَةٌ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴿٥٠﴾﴾ [المؤمنون: 50]: هو بيت المقدس. فهذا والله أعلم هو الأظهر؛ لأنه المذكور في الآية الأخرى. والقرآن يفسر بعضه بعضا. وهو أولى ما يفسر به، ثم الأحاديث الصحيحة، ثم الآثار، ج5، ص476-477. فأما "الربوة" وأما المكان المرتفع فحقيقة ثابتة، أما تحديد مكانها فمختلف فيه.

5- ورد في حديث عليّ رضي الله عنه: «الأبدال بالشّام». وهم الأُولياءُ والعُبَاد، الوَاحِدُ بَدَلُ كَجَمَلٍ وَأَحْمَالٍ، وَبَدَلُ كَجَمَلٍ، سُمُّوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ كُلَّمَا مَاتَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ أُبْدِلَ بِآخَرَ..، وأحاديث الأبدال عديدة، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص107.

وينسبون إلى الله تعالى الحديث القدسي: (الشام كنانتي...) (1)، ونحن لا نراه إلا مباراة في التفاجر، لا يتورع المتسابقون فيها عن وضع ما يضمن لهم الفوز، وإلا فلماذا لم يذوب الله سبحانه "يزيد بن معاوية" وهو يستبيح المدينة ثلاثة أيام بلياليها، ويفتض جيشه فيها ألف عذراء؟ (2).

والشاهد من كلامه: (وإلا فلماذا لم يذوب الله سبحانه "يزيد بن معاوية" وهو يستبيح..)، ويقصد بطلان هذا الأمر الغيبي الوارد في الحديث: (مَنْ أَرَادَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ بِسُوءٍ، أَذَابَهُ اللَّهُ..) (3). وهو استخفاف بالحديث على وجه التحدي؛ وجرأة على القول والمقول، وتكذيب للحقيقة، وإبطال للغيب بطريق غير مباشر، فالحديث ورد على أسلوب التشبيه، ووجه هذا التشبيه كما ذكر "العيني": (شبه أهل المدينة مع وفور علمهم وصفاء قرائحهم بالماء، وشبه من يُريد الكيد بهم بالملح، لأن نكاية كيدهم لما كانت راجعة إليه، شبهوا بالملح الذي يُريد إفساد الماء فيذوب هو بنفسه. فإن قلت: يلزم على هذا كدورة أهل المدينة بسبب فنائهم؟ قلت: المراد مجرد الإفناء، ولا يلزم في وجه التشبيه أن يكون شاملاً لجميع أوصاف المُشبه به...) (4).

فأصل العذاب والتعذيب واقع، إلا أنهم اختلفوا في كيفية وزمن وقوعه، وهذا وجه الغيبة فيه، وللعلماء في وقوعه وجوها، منها: (احتمال كون هذا الحكم في الآخرة، ويحتمل كون من أَرادها في حياة النبي ﷺ بسوء اضمحل أمره كما يضمحل الرصاص في النار، ويحتمل كون المراد لمن أَرادها في الدنيا بسوء، وأنه لا يمهل، بل يذهب سلطانه عن قرب كما وقع لـ "مسلم بن عقبة" وغيره،

1- لفظ الحديث: (الشام كنانتي فمن أَرادها بسوء رميته بسهم منها)، قال "الألباني": (لا أصل له في المرفوع. ولعله من الإسرائيليات، فقد أخرج الحافظ أبو الحسن الربيعي في "فضائل الشام" عن عون بن عبد الله بن عتبة قال: قرأت فيما أنزل الله عز وجل على بعض الأنبياء أن الله تعالى يقول: الشام كنانتي فإذا غضبت على قوم رميته منها بسهم. وفي سنده المسعودي واسمه عبد الرحمن بن عبد الله وهو ضعيف لاختلاطه، وجماعة آخرون لم أجد من ترجمهم، ويروى مثل هذا المعنى في مصر أيضا ولا أصل له في المرفوع أيضا كما يشير إليه كلام السخاوي في "المقاصد الحسنة"، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ط1، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412 هـ/1992م، ج1، ص70.

2- ينظر: شحور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص73.

3- سبق تخريجه.

4- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج10، ص344.

فإنه عوجل عن قرب، وكذلك الذي أرسله، ويحتمل أن يكون المراد من كادها اغتبيلا وطلبا لغرتها في غفلة؛ فلا يتم له أمر بخلاف من أتى ذلك جهارا كما استباحها "مسلم بن عقبة وغيره"⁽¹⁾.

والتاريخ يثبت ما حصل لـ "يزيد بن معاوية" وغيره لما أراد المدينة بالسوء، فقد ذكر "ابن حجر" وغيره؛ أن: ("مسلم بن عقبة المري"، -وهو الأمير من قبيل "يزيد بن معاوية" على الجيش الذين غزا المدينة يوم الحرّة. أدرك النبي ﷺ، وشهد "صقّين" مع "معاوية"...-، فلما بلغ "يزيد بن معاوية" أن أهل المدينة أخرجوا عامله من المدينة؛ وخلعوه، وجّه إليهم عسكريا؛ أمر عليهم "مسلم بن عقبة المري"، وهو يومئذ شيخ ابن بضع وتسعين سنة، فهذا يدل على أنه كان في العهد النبوي كهلا..، ثم ذكر "ابن حجر" أن "مسلمًا" أفحش القول والفعل بأهل المدينة، وأسرف في قتل الكبير والصغير حتى سمّوه "مسرفا"⁽²⁾، وأباح المدينة ثلاثة أيام لذلك، والعسكر ينهبون ويقتلون ويفجرون، ثم رفع القتل، وبايع من بقي على أنهم عبيد لـ "يزيد بن معاوية"، وتوجه بالعسكر إلى مكة ليحارب "ابن الزبير" لتخلّفه عن البيعة لـ "يزيد"، فعوجل بالموت، فمات بالطريق، وذاك سنة ثلاث وستين، واستمر الجيش إلى مكة، فحاصروا "ابن الزبير"، ونصبوا المنجنيق على "أبي قبيس"، فجاءهم الخبر بموت "يزيد بن معاوية"، وانصرفوا، وكفى الله المؤمنين القتال⁽³⁾.

فكل هذا حجة على "شحرور" وليس له، ويكون الحديث من أعلام النبوة، ومن الغيبيات.

وفي مثال تطبيقي آخر لهذه القاعدة، يورد "شحرور" حديث "أبي ذرّ" رضي الله عنه، قال: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ؛ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ، فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ قَالَ: (يَا أَبَا ذَرٍّ، هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ؟) قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: "فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَكَأَنَّهَا

1- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج4، ص94.

2- معنى حسن مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ [الإسراء: 33].

3- ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج6، ص173-174. وقد اعتذر "ابن حجر" عن إيراد هذه القصة والترجمة لصاحبها بقوله: (والقصة معروفة في التواريخ، ولولا ذكر "ابن عساكر" لما ذكرته، كما تقدم في الاعتذار عن ذكر مثل هذا في ترجمة "عبد الرحمن بن ملجم"). والذهبي، تاريخ الإسلام، ج5، ص33-34.

قَدْ قِيلَ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطَّلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا⁽¹⁾، مبيّنا أنه: (لا هو بكلام رسول، ولا هو بكلام نبيّ، وأنه كلام رجل عاديّ في القرن السادس الميلادي يتوهّم - حسب الأرضية المعرفية السائدة - أن الأرض مسطحة ثابتة، والشمس هي التي تدور حولها، فكلام الرّسول وحي إلهي، والوحي لا يتعارض مع حقائق الأشياء سواء أكانت معروفة أم لا، ونشير إلى أنه اكتشف خلال سنة 2011م، وجود نظام شمسي ثان في الكون بشمس ثانية، وبالتالي فهناك شمسان مشتركتان في الكوكب ذاتها، وبناء عليه ففي كل كوكب هناك مشرقان، مصداقا، لقوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ [الرحمن: 17]، وعلى هذا الأساس انظر معي في قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقِيمُ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِيرُونَ﴾ [المعارج: 40]، فالناس في القرن السادس الميلادي لا يعرفون للشمس إلا مشرقا واحدا ومغربا واحدا، وهذا هو الواقع.. وبالرجوع إلى آية "المعارج"؛ نرى أنها تعني وجود منظومة المشارق والمغرب، أي أكثر من شمسين، ولنقل ثلاث شمس مشتركة لمجموعة كواكب⁽²⁾.

هكذا يستند في إبطال الغيبيات بالاعتماد على نتائج المعرفة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وإن كان لم يوثق كلامه توثيقا علميا بما يوجب تأكده، بل ومن غلوه في القاعدة إنكاره الحديث جملة وتفصيلا، متنا وسندا، متظاهر بأنه يتعارض مع القرآن، علما أن "شحرور" لم ينقل النص الحديثي بتمامه، فقد ترك عبارة: (..فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس: 38])⁽³⁾، وليس هذا من الأمانة العلمية.

وفي بعض طرق "مسلم" الصحيحة بيان لزمن حصول هذا الأمر: (..فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ("أَتَدْرُونَ مَنِّي ذَاكُمْ؟، ذَاكَ حِينٌ: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَوَ تَكُنَّ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام:

1-أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر، ح(3199)، ج2، ص420-421.
ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ح(159)، ص118.
2-ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص72-74.
3- الحديث السابق الذي أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر، ح(3199)، ج2، ص420-421. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ح(159)، ص118.

[158]..(1). فهذه من علامات الساعة، لما ورد في حديث "عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا لَمْ أَنْسَهُ بَعْدُ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (إِنَّ أَوَّلَ الْآيَاتِ خُرُوجًا، طُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجَ الدَّابَّةِ عَلَى النَّاسِ ضُحَى، وَأَيُّهُمَا مَا كَانَتْ قَبْلَ صَاحِبَيْهَا، فَأَلْخَرَى عَلَى إِثْرَهَا قَرِيبًا)(2)، ولعل في ترجمة "مسلم" بقوله: (باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه...) خير شاهد من الفقه والدلالة.

ومن عجيب قوله ما ذكره بأن ما أورده سابقا: (يبين بطلان الحديث السابق، وعدم صحته متنا، بغض النظر عن سنده، ويبين لماذا امتنع الرسول ﷺ عن تفسير القرآن أصلا، لأنه لو فعل ذلك لنسف نبوته بنفسه، لذا فإننا نجد في التفاسير التراثية كل شيء ما عدا التفسير)(3).

والرسول ﷺ، بين له المسألة، وفسر له الآية، لكن قضى "شحرور" أن هذه الأخبار لا يثبت بها غيب، ومما يؤكد جريان القاعدة في الخطاب الحداثي أن هذا الحديث وما يشبهه مما طرحه "جمال البنا" كذلك في "تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم". وعلى هذا المنهج، والقاعدة يرفض حديث "الجساسة" الذي روى "مسلم" قصته طويلا، ويراه خرافات، وحديث "الإسراء"، لأنه حديث أسطوري شعبي، وأحاديث "عذاب القبر" الكثيرة لارتباطها بما هو سائد في الحضارات السابقة للإسلام كالهندوسية والفرعونية القديمة، وحديث "منكر ونكير والشجاع الأقرع"، وأحاديث الغيب السياسية (الفتن)، ومنها: (..حتى تقتلك الفئة الباغية على الطريق)(4).

وهو ما فعله "جمال البنا" حينما وضع معايير قبول الحديث، ومنها: (التوقف أمام الأحاديث

- 1- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ح(159)، ص117-118.
- 2- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض ونزول عيسى وقتله إياه وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس...، ح(2941)، ص1232.
- 3- السنة الرسولية والسنة النبوية، ص72-74.
- 4- لعلّه يقصد حديث "عمار بن ياسر" وأنه: (تقتله الفئة الباغية) كما قال النبي ﷺ، والحديث أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد، ح(447)، ج1، ص160. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، ح(2916)، ص1221.

التي جاءت عن المغيبات بدءًا من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار، فهذه ما استأثر الله تعالى بعلمها، والتوقف أمام كل الأحاديث التي تنذر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتعد بنعيم مقيم لثلاوة أدعية وتسيبحات⁽¹⁾.

يضيف "شحرور": (إن كان هذا النوع من الأحاديث مرفوضا في منهجنا في القراءة المعاصرة لأنه مخالف للقرآن، وللمعارف الإبستمولوجية عندنا، ونرى أنه مجرد التفاخر بين الرواة في الحفظ، فهناك نوع آخر من الأحاديث، إضافة إلى مخالفته للتنزيل ومعطياتنا المعرفية، إلا أنه أخطر من سابقه، ويحمل في طياته الدسائس السياسية المهيمنة على المنظومة المعرفية التراثية، ولم تسمح لها بأن ترفع رأسا بأن جعلتها تدور في فلكها من دون الخروج منه... الخ)⁽²⁾.

و"الغيبات - أيضا - لا تثبت بالنقل" عند "شحرور" لأنها بكل بساطة مدسوسة وموضوعة، تذهل عقول العوام، وألباب أنصاف المثقفين، وفي الوقت نفسه ترسخ الأساطير والخرافات، ويرى أن من أمثلة هذه الأساطير والخرافات "حديث الجساسة"⁽³⁾ مثلا...⁽⁴⁾.

يطرح "شحرور" أحاديث الغيبات ذاكرا: (أن "الدجال"، هو المسيح المزيف الذي يخرج وفق زعم الرواة قبل نزول "عيسى بن مريم"⁽⁵⁾)، على المئذنة البيضاء الشرقية للجامع الأموي الكبير في "دمشق" ليملاً الدنيا عدلا..، والعجيب أولا أن أصحاب الحديث والسيرة والتراجم والأخبار، اختلفوا حول كل صغيرة وكبيرة؛ بدءا من عدد السنين التي عاشها ﷺ مرورا بلون رايته في الحرب،

1- ينظر: شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 74-81.

2- ينظر: شحرور، محمد، المصدر نفسه، ص 78.

3- سميت بهذا الاسم لتحسس الأخبار للدجال، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 11، ص 7211.

4- شحرور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص 288.

5- نقل "النووي" قول القاضي: (نزول عيسى عليه السلام وقتله الدجال حق وصحيح عند أهل السنة للأحاديث الصحيحة في ذلك، وليس في العقل ولا في الشرع ما يبطله فوجب إثباته وأنكر ذلك بعض المعتزلة والجهمية ومن وافقهم وزعموا أن هذه الأحاديث مردودة بقوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبي بعدى وياجماع المسلمين أنه لا نبي بعد نبينا عليه السلام وأن شريعته مؤبدة إلى يوم القيامة لا تنسخ وهذا استدلال فاسد لأنه ليس المراد بنزول عيسى عليه السلام أنه ينزل نبيا بشرع ينسخ شرعنا ولا في هذه الأحاديث ولا في غيرها شيء من هذا..)، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 11، ص 7210.

وأفردوا عشرات الصفحات لقصة "الجساسة"، و"الدجال"، و"يأجوج ومأجوج"....⁽¹⁾.

فهذه الغيبات والأحاديث -على رأيه-: (إن صحّت⁽²⁾)؛ فنحن أمام إله معبود؛ بكل معنى الكلمة، وليس أمام "دجال"، لكنها وفق حديث "المغيرة" مجرد أقاويل؛ شائعة لا نصيب لها من الصحة، بدليل عبارة: (إنهم يقولون)، التي لم ينكرها النبي ﷺ في الخبر، بل جاء جوابه عليها حاسما بقوله: (هو أهون على الله من ذلك)⁽³⁾. والطريف أنّ الامام "مسلم" يحدثنا في "صحيحه" عن رجل اسمه "ابن صياد" تارة، و"ابن صائد" تارة أخرى، رأى الناس في العصر النبوي -لسبب لا يعلمه إلا الله - أنّه الدجال، فأفرد له "مسلم" خمسة عشر حديثا؛ في كتاب "الفتن وأشراط الساعة"؛ منها حديث "أبي سعيد الخدري" ﷺ، قال: خَرَجْنَا حُجَّاجًا، أَوْ عُمَارًا، وَمَعَنَا ابْنُ صَائِدٍ، قَالَ: فَنَزَلْنَا مَنْزِلًا، فَتَفَرَّقَ النَّاسُ وَبَقِيَْتُ أَنَا وَهُوَ، فَاسْتَوْحَشْتُ مِنْهُ وَحَشَّةً شَدِيدَةً مِمَّا يُقَالُ عَلَيْهِ، قَالَ: وَجَاءَ بِمَتَاعِهِ فَوَضَعَهُ مَعَ مَتَاعِي، فَقُلْتُ: إِنَّ الْحَرَّ شَدِيدٌ، فَلَوْ وَضَعْتَهُ تَحْتَ تِلْكَ الشَّجَرَةِ، قَالَ: فَفَعَلَ، قَالَ: فَرَفَعَتْ لَنَا غَنَمٌ، فَانْطَلَقَ فَجَاءَ بِعُسٍّ، فَقَالَ: اشْرَبْ، "أَبَا سَعِيدٍ"، فَقُلْتُ: إِنَّ الْحَرَّ

1- شحرور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص 289.

2- هكذا هو منهج التشكيك فقد ذكر صحتها في صحيح مسلم إشارة، ثم يقول (إن صحّت)، وهي صحيحة سندا ومتنا.
3- ورد في حديث "المغيرة بن شعبة"، قال: مَا سَأَلَ أَحَدٌ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الدَّجَالِ أَكْثَرَ مِمَّا سَأَلْتُ، قَالَ: «وَمَا يُنْصَبُكَ مِنْهُ؟ إِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ»، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ مَعَهُ الطَّعَامَ وَالْأَنْهَارَ، قَالَ: «هُوَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ»، أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال، ح (7122)، ج 4، ص 325. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في الدجال، وهو أهون على الله عز وجل، ح (2939)، ص 1231. والشاهد أن النبي ﷺ لم يقرهم على قولهم، وإنما صحّح لهم المفهوم بقوله: (هو أهون على الله من ذلك)، وهذا من منهج الإسلام الواضح والمتعالي في التعامل مع الشائعات وتصحيح المفاهيم وأعلامها ما تعلق بالاعتقاد، والديانة، والحديث في هذا المعنى كقوله تعالى: ﴿يَنْزِكُ رِيًّا إِنَّا لَنُنَزِّلُ لَكَ بِعِلْمٍ أَسْمُهُ، يَحْيَى لَمَّ يَجْعَلْ لَهُ، مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ۗ﴾ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي عِلْمٌ وَكَأَنِّي عَاقِرٌ وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۗ ﴿٨﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۗ ﴿٩﴾ [مریم: 7-9]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي عِلْمٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَعْثًا ۗ ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَلَنَجْعَلَ لَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَأَنَّا مَقْضِيًّا ۗ ﴿٢١﴾ [مریم: 20-21]، والشاهد قوله تعالى: (قال كذلك قال ربك هو علي هين)، وعليه فمعنى الحديث أن النبي ﷺ قد ما يقولون، ولم يقرهم ما يقولون. فقوله: (هو أهون على الله من ذلك) معناه: (هو أهون على الله من أن يجعل ما خلقه الله تعالى على يده مضلاً للمؤمنين ومشككاً لقلوبهم، بل إنما جعله له ليزداد الذين آمنوا إيماناً ويثبت الحجة على الكافرين والمنافقين، ونحوهم وليس معناه أنه ليس معه شيء من ذلك). هكذا ذكر النووي في شرحه للحديث، وعلى هذا النحو يفهم، لا بما غالط به "شحرور".

شَدِيدٌ وَاللَّبُّ حَارٌّ، مَا بِي إِلَّا أَنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَشْرَبَ عَنْ يَدِهِ - أَوْ قَالَ آخَذَ عَنْ يَدِهِ - فَقَالَ: أَبَا سَعِيدٍ؛ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آخُذَ حَبْلًا فَأَعْلَقَهُ بِشَجَرَةٍ، ثُمَّ أَخْتَبِقَ مِمَّا يَقُولُ لِي النَّاسُ، يَا أَبَا سَعِيدٍ مَنْ خَفِيَ عَلَيْهِ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا خَفِيَ عَلَيْكُمْ مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، أَلَسْتَ مِنْ أَعْلَمِ النَّاسِ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هُوَ كَافِرٌ» وَأَنَا مُسْلِمٌ، أَوَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ وَلَا مَكَّةَ»، وَقَدْ أَقْبَلْتُ مِنَ الْمَدِينَةِ وَأَنَا أُرِيدُ مَكَّةَ؟ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ: حَتَّى كِدْتُ أَنْ أَعْذِرَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ وَأَعْرِفُ مَوْلَدَهُ وَأَيُّنَ هُوَ الْآنَ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: تَبًّا لَكَ، سَائِرَ الْيَوْمِ⁽¹⁾.

ثم نجد "شحور" يعلق -متعجبًا- بقوله: (والعجيب ثالثا، أن السادة الفقهاء الأفاضل لم يكتفوا بأن رأوا الخبر حديثا نبويا صحيحا، بل جعلوه من مناقب "تميم الداري" ﷺ، واستنبطوا منه حكما فقها يميز للأفضل أن يروي عن المفضول، وللأنبياء أن يرووا عن أصحابهم، وللأصحاب أن يرووا عن تابعيهم، وللتابعين أن يرووا عن عوام الناس فلذا كان من السهل انتشار هذا الخبر في القرون الهجرية الأولى لطبيعة الأرضية المعرفية السائدة...)⁽²⁾.

كلّ هذا السرف الفكري التحليلي النقدي المتعدد والمتكرر، من "شحور" لموضوعات "الغيبات"، و"الاعتقاد"، ما هو إلا إحدى صور نفيها وتفنيدها لدى الخطاب الحدائي المعاصر.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: بتركيز الخطاب الحدائي على هذه القاعدة تمكّن من:

1/ إعادة التأسيس لمضامين الفرق الكلامية والمذاهب التي تم إبطالها، عن طريق محاولة تجديد ما كان صادرا عنها من شبه، وإشكالات، وإنما يتم طرحها بمستويات فكرية مستحدثة.

2/ التأسيس لقاعدة أن الغيبات لا تثبت بالنقل، ولو صحّت، إلا ما صدّقها القرءان، ودلّت

1- أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، ح(2927)، ص1224-1225.

2- ينظر: شحور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص291.

عليها المعارف الانسانية المستحدثة.

3/ تضيق مسالك الأخذ بالسنة وأقوال الصحابة عموما، وفي "الاعتقادات" بوجه أخص.

4/ محاولات إعادة الطرح الفلسفي لمباحث الاعتقاد، وأشدّها -مثالا لا حصرا- "عذاب القبر"، وعلامات الساعة، ويوم القيامة، مما تكفل علماء الإسلام بإيضاحه وبيانه....

يحاول الخطاب الحدائي إشراك العوام من أهل المجتمعات العربية والإسلامية، في الخوض في ما لا قبل لهم به، وتكليفهم البحث فيما يعجزون عنهم، وبالتالي تضيق آداب التسليم والعبودية لله، وتوسيع دوائر النفاق والكفر وترك العمل.

المبحث الثالث: قواعد الخطاب الحدائي في جمع القراءان وتدوينه وترتيبه ومناسباته وناسخه ومنسوخه

المطلب الأول: قاعدة: جمع القراءان وتدوينه خاضع لتقنين بشري أيديولوجي:

يراد بهذه القاعدة أن ما شهدته القراءان من جمع وتدوين عبر مراحل معينة، ووفق خطط صحابية، أو أميرية؛ نتج عنها "المصحف المعروف" لدينا، كان خاضعا لمعطيات بشرية، ولوجهات نظر أملاها بعض وجهاء الصحابة وخلفائهم، مما يعتبر سببا كافيا لاستبدالها حديثا.

فعبارة "في السعي وراء القراءان الحي"، حينما يردفها "علي مبروك"، بعد عبارة (نصوص حول القراءان)، كافية في استشعار وجود قراءان غير حي، تسببت الظروف التاريخية، والإنسانية في تعطيله فيرى: (أن القراءان المتداول اليوم؛ لم تكن هذه صفته شكلا، ولا ترتيبا، في حياة الرسول ﷺ، إذ قبض ﷺ ولم يكن مجموعا في أصل ولا مرتبا، وكان لكل صحابي مصحفا خاصا، وظل هكذا لخمس عشرة سنة إلى زمن عثمان، حتى اتخذ الشكل والترتيب، وهذا من فعل البشر وأكد⁽¹⁾).

بل يذهب برأيه هذا أن الفعل البشري أو الشرط الإنساني طال امتداده عدّ أي القراءان،

1- ينظر: نصوص حول القراءان (في السعي وراء القراءان الحي)، ص 169-173.

فتباينت المصاحف، الأمر الذي (يخلخل فكرة كون عدد الآيات في المصحف الحالي؛ نفس عددها في اللوح المحفوظ، بحسب ما يروج أصحاب القول بالمطابق لما في اللوح المحفوظ، من دون أن يكون للشرط الإنساني الخاص بالمتلقين أدنى تأثير في ذلك)⁽¹⁾، وبناء عليه: (فلو وضع النبي ﷺ قبل رحيله الشكل النهائي للمصحف لما كانت الاختلافات حوله، لكنها تكشف دور المتلقين في تركيبه، وبكيفية يتأكد فيها عدم التطابق بين قرءان (المصحف) وقرءان "اللوحة المحفوظ")⁽²⁾.

وقد اخترت إيراد ما ذكره "علي مبروك"، في نصوصه، لكونها موجزة لرأي الدراسات الحديثة المعاصرة في جمع القرءان وتدوينه، والتي ستبدي لنا بعض تطبيقاتها حقيقة ما ذكره وأشار إليه.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

قام كل من "نصر حامد" و"أركون" بتطبيق القاعدة، بمحاولات "عقلنة" (جمع القرءان)، فكان تطبيق "نصر حامد" عبر "المصحف الصامت والمصحف الناطق"، وأما "أركون" فعبر "المدونة الرسمية، والمدونة الحديثة"، وتفصيلهما كآتي:

أولاً: "المصحف الصامت والمصحف الناطق" عند "نصر حامد":

يحمل "نصر حامد" الصحابة مسؤولية تقنين القرءان، وطريقتهم في إنتاج المصحف المعروف، إذ لم يتم الاحتفاظ بالترتيب التاريخي (الترتيب الزمني=الترتيب النزولي) لهذه الخطابات، بل تم إدماجها في وحدات أكبر (السور)، ثم ترتيبها وفقاً لأحجامها، وبعض المرويات تؤكد خلوق النسخة العثمانية من التنقيط والعلامات، إلا بعد زمن من خلافته، مما يدل على البعد الإنساني متمثلاً في تقنين المصحف، وأنه لا زال متواصلاً؛ حيث حول الرسم الصامت إلى نص مقروء...⁽³⁾. فكانت "عملية التقنين" على هذا النحو دليلاً كافياً، أكسبه قناعة، مفادها أن (القرءان نص بما هو بين

1- ينظر: نصوص حول القرءان (في السعي وراء القرءان الحي)، ص 174

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 175.

3- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، 202-206.

دفتي المصحف، وفي الوقت نفسه جهلت طبيعته الأصلية، أو التداولية بوصفه خطابات متعددة السياقات، جراء التدخل الإنساني كتابة ورسمًا، وقواعد، ووقفًا، وترتيبًا...⁽¹⁾.

وحيثما يفرق "نصر حامد" إجرائيًا بين مصنفين (ناطق) و(صامت)، فإنه يجد في الموروث التراثي مبررات تقسيمه وقاعدته، مستدلاً بجملة من المعطيات التاريخية، أولها: أن القرآن قبل إسلام المؤسسات، والتقنين النهائي كان خطاباً حياً، أما بعدها فليس كذلك، وثانيها: أن "علي بن أبي طالب" عليه السلام هو من أعلن مفهوم "المصحف الصامت"، بقوله: (وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ دَفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ إِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ الرَّجَالُ. قَالُوا: فَخَبِّرْنَا عَنِ الْأَجَلِ، لِمَ جَعَلْتَهُ بَيْنَكُمْ؟ قَالَ: لِيَعْلَمَ الْجَاهِلُ وَيَتَشَبَّتَ الْعَالَمُ، وَلَعَلَّ اللَّهَ يُصْلِحَ فِي هَذِهِ الْهُدُنَةِ هَذِهِ الْأُمَّةَ...)⁽²⁾، دون الغفلة عن سياق إعلانه وظروفه، "القتال بين طائفتين في صفين"، حينها ظهرت بوادر التلاعب السياسي بالقرآن، ثالثاً: أن أكثر حركات الجماعات الإسلامية قديماً وحديثاً، كانت ولا تزال تتخذ من القرآن مبرراً لقناعاتها وفكرها، عبر تأويلاتها للنص القرآني، في إطار سياسي محكم ومنظم...⁽³⁾.

ثانياً: المدونة الرسمية المغلقة والمدونة الحديثة المفتوحة عند "أركون":

لا يتجافى "أركون" كثيراً عن "نصر حامد" في مسألة الجمع، مع اختلاف المسميات دون المفاهيم، عبر محاكاة المسألة في الدراسات الإستشراقية، محاولاً تجاوز القداسة إلى مرحلة العلمية والعقلنة، ودراسة هذا التحول وإمكاناته من الشفهي إلى الكتابي، وهي المرحلة الثانية، (التي تدرس تحوُّله عبر كتابته، ونقطه، وشكله، ونحوه... هل هو نفسه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم أم لفظ ناقله، وهي مجال بحث علماء اللسانيات، فكان هذا سبباً كافياً لأن يخترع مصطلح "المدونة الرسمية المغلقة"...) ⁽⁴⁾.

لا تشكل ألفاظ "المدونة الرسمية المغلقة" أدنى التباس للقارئ، أو تحمله عناء الفهم لمقصود

1- ينظر: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، 202-206

2- ينظر: الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص906، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج3، ص328.

3- ينظر: المصدر السابق، 202-206.

4- ينظر: قراءات في القرآن، ص20-21.

"أركون" -نفسه-، إذ كفانا تحليلها، فأما "المدونة" وتحمل دلالة التدوين قبل الجمع وأثناءه وبعده، فتعني: (الوحدة الكبرى للنصوص المجموعة بين دفتي مجلد، والتفحص الألسني الحديث يكشف عن تنوع في خطاباتها اللغوية، وفي النتيجة هو يدل على ضرورة إيجاد تمييز أكثر دقة من ذلك التمييز العام الشائع بين السور المكية؛ والسور المدنية؛ هذا لا يكفي، ينبغي أن نبلور طوبولوجيا للخطاب القرآني، أي عملية تصنيف لنماذج ولأنواع هذا الخطاب من آيات تسيحية وآيات تشريعية)⁽¹⁾.

وأما (الرسمية) فإشارة إلى زمن الاعتماد الفعلي للنص المجموع بين الدفتين، وإلى التصرف بمقتضى السلطة والسياسة، و(المقصود "مصحف عثمان" بالطبع؛ لأن تشكيلها ومراقبتها تمتا على يد سلطة سياسية، كانت منخرطة في صراعات على خلافة النبي،...)⁽²⁾. بمعنى أن هناك نسخة القرآن الرسمية، وحدها دون سواها، والذي يمكن تسميته بقرآن الدولة.

وأما كونها (مغلقة)، فلأنه (لا يمكن لأي شخص بعد اليوم إضافة كلمة واحدة ولا حرفا في المصحف؛ كما لا يمكن أن ي حذف منه كلمة واحدة، ولا يمكن إجراء أي تعديل عليه مهما كان صغيرا بعدما تحقق إجماع المؤمنين على صحة وتامة الوحي، الذي وصل إليهم عبر محمد ﷺ)⁽³⁾.

لا نغفل أن "أركون" يوحد تعامله مع النصوص الدينية، تحت مسمى (النص الديني)، وهو ما ذكرنا به بقوله: (ينبغي العلم بأن مصطلح "المدونة الرسمية المغلقة" المطبق على المصحف القرآني ينطبق أيضا على الأناجيل المدعوة "القانونية أو الصحيحة أو الشرعية"، تميزا لها عن الأناجيل المحرفة أو المزورة، كما ينطبق على التوراة، الدليل على ذلك أن اليهود والمسيحيين والمسلمين يعودون بلا كلل أو ملل إلى مدوناتهم النصية الناجزة المغلقة التي يدعوها أيضا: الكتابات المقدسة)⁽⁴⁾.

هكذا يسعى الحداثيون لنقد عملية جمع المصحف، لأن النبي ﷺ توفي ولم يتم جمع المصحف

1- ينظر: أركون، محمد، قراءات في القرآن، ص 21.

2- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 21

3- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 21.

4- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 21 وينظر: ص 65

ولا شكله أو تدوينه، وبقاءه إثر الفراغ الزمني من وفاته إلى زمن عثمان كفيل بالاسترجاع النقدي، فيجب العلم يقينا أن الخطاب الحداثي المعاصر لم يتبنّ القاعدة ابتداءً؛ إلا تأثراً بآثار الدراسات الاستشراقية، والمناهج الغربية المعاصرة حول طبيعة النصوص الدينية، وتعقيل "الغيبي" فيها، وإعادة التأسيس لتاريخ الكتابات المقدسة الثلاثة، الأمر الذي يفسّر لنا ثناء "أركون" وغيره على "تيودور نولدكه"، باعتباره أجدر من طرح مسألة تحقيق النصّ القرآني، عبر دراسة تاريخية نقدية في كتابه (تاريخ القرآن)⁽¹⁾، ولئن تُقبّل جريان بعض القاعدة على تاريخ الكتب المقدسة نوعاً ما، إلا أن جريانها -وتطبيقها- على القرآن أدى إلى آثار غير مقبولة.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:

لم يقف أثر هذه القاعدة عند مسألة جمع القرآن وتدوينه، بل تجاوزها بأثر رجعي وبَعْدِيّ، فشملت (نزول القرآن، وترتيب النزول، وصفة الكلام...)، فكان من أشدّ آثارها أولاً: التوظيف المطلق لتاريخية النصّ الديني، وثانياً: توظيف القراءة السياسية لتاريخ "تدوين القرآن وجمعه"، فالمصحف الذي بأيدينا هو المصحف الرسمي، أو مصحف الدولة، قام الخليفة عثمان رضي الله عنه بتأسيسه بمقتضى الخلافة والإمارة والسلطة، وبدليل حرق غيره من المصاحف.

وثالثاً: تقوية احتمال النقصان والزيادة على القرآن الأصل، وافترض جواز التدخل الإنساني، فقد ذكر "أركون" أنهم: (قد كشفوا في الآية شدوذا لغويا، هو كلمة "سنين"؛ الواردة بعد عبارة "ثلاث مئة"، بدلا من سنة كما كان متوقعا، في الآية: ﴿وَلَيْسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: 25]، وهذا ما يجعله يضع عددا من الفرضيات والتخمينات حول الشروط والظروف التي تم فيها تثبيت النصّ كتابة كما يقول "ريجيس بلاشير"⁽²⁾، فالنصّ القرآني لديهم (غير مكتمل، ناله ما ناله من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى عثمان رضي الله عنه، وتُصَرَّف فيه حسب الواقع الاجتماعي

1- ينظر: قراءات في القرآن، ص 76-77، والهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن)، للمستشرق ثيور نولدكه، ص 105-118.

2- ينظر: أركون، محمد، قراءات في القرآن، ص 194.

والثقافي، و"التدوين" لديهم مشكلة سواء للنص القرآني، أو النبوي، وحجتهم الفاصل الزمني، بين النبي ﷺ وعهد عثمان ؓ، والفاصل الزمني بين النبي ﷺ وعهد عمر بن عبد العزيز ؓ⁽¹⁾.

رابعاً: التشكيك في عدالة الصحابة (النقلة، والكتابة، والقراءة)، إلى حدّ اعتبار ذهابهم ببعض نصوص القرآن، التي رجع "علي مبروك" أنّها كانت: (موضوعاً لحوار بين الفاعلين - أثناء حياة النبي ﷺ وبعد وفاته- وأن هذا الحوار قد انتهى إلى السكوت عن النصوص، وبمعنى أن الأمر لا يرتبط بضياح هذه النصوص أو فقدانها، بل الأمر يصل إلى إمكان الحديث عن إرادة عدم تضمينها في المصحف، أو حتى عدم كتابتها وتدوينها..)⁽²⁾. وهذه أشد نتائج القاعدة.

المطلب الثاني: قاعدة: ترتيب المصحف توفيقياً في الآيات والسور معا:

كلّ ما ألقه الخطاب السلفي من الأدلة والبراهين، على توقيف ترتيب المصحف، وسلامته من تدخل العامل الإنساني، والتاريخي، لم يكن متقبلاً لدى الخطاب الحدائثي المعاصر البتة.

فبعد حشد "علي مبروك"، روايات وآثار الموضوع، وعرض أدلة الفريقين، مسهباً في تنفيذ أدلة توقيف الترتيب، وتأكيد أدلة التوفيق في الترتيب، نوّه بأن: (دخول الباعث البشري في ترتيب القرآن وتركيبه، لا يتعلق أبداً بالقصد إلى مجرد التفكير في إعادة ترتيبه أو تركيبه على ما كان عليه سابقاً، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى إعادة الاعتبار للشرط الإنساني الذي ينجلي عنه استدعاء التاريخ المطموس، والمسكوت عنه عمداً، للدخول الإنساني في ترتيبه وتركيبه، (التركيب اللغوي)، واستعادة الروح التي يكشف عنها اتساع القرآن أثناء التنزيل، لشروط الواقع اللغوي الذي عرفه العرب آنذاك، وهو ما سيكون موضوعاً للبيان..)⁽³⁾.

فما لم يقدّم لنا الترتيب بكلّ صورته يقيناً علمياً ومعرفياً، مفسراً للحدث، فهو أدعى للنظر في

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص 128-130.

2- ينظر: نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 176.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 193.

الشرط الإنساني والتاريخي، لقول "نصر حامد": (ولأن ترتيب سور القرآن من حيث النزول ما زال أمراً خلافياً، بعيداً عن أي يقين علمي، فإن الاتفاق على ترتيب الآيات والمقاطع أشد عسراً، وأبعد عن أي يقين معرفي)⁽¹⁾، فالحاجة العقلية والعلمية والمعرفية، (لا تزال جارية، تدعو إلى إعادة ترتيب سور القرآن وآياته، وفقاً للتسلسل الزمني للوحي مع مراعاة التمييز بين الخطاب النبوي الشفوي، والخطاب القرآني بعد الكتابة والتدوين، وتلك إحدى دعوات "أركون" الجريئة)⁽²⁾.

وحقيقة المسألة عند "أركون" أن هذا الترتيب (غير صحيح، لأنه لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاي أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء، والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نصّ المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها)⁽³⁾. بدليل وجود "المدني" قبل "المكي"، والنازل أولاً وضع آخر، وهي أبسط حالات التدخل الإنساني، بل يذهب بعيداً، بأن هذه "الفوضى": (تحتج وراءها نظاماً دلالياً، وسيميائياً عميقاً، وبالتالي فينبغي علينا استكشاف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن، وهذا ما دفعه إلى التمييز بين خمسة من الخطابات: النبوي، والتشريعي، والسرد القصصي، والحكم والأمثال الجامعة، والترتيل والتسايح، وأنه من السهل التفريق بين مضامينها)⁽⁴⁾.

مما انتقد به "أركون" ومن وافقه، أنه: (أبعد كلّ المقالات الإسلامية في ترتيب المصحف، يجافى به الثابت عن النبي ﷺ أنه كان يأمر بكتابة ما يوحى إليه، ويدل على موضع المكتوب من سوره، وقد توفي ﷺ والقرآن كله مجموع)⁽⁵⁾، ولم يكن ما أشار إليه "أركون" إلا بعض صور التأثير بجهود المستشرقين، ولهذا (أشار إلى الاستعانة بما قدم "بول ريكور"، من أنماط الخطاب التي استكشفتها من التوراة والإنجيل، فيستبعد ما وقع من الدراسات من بيئة النص، ويقرب منظومات

1- ينظر: التحديد والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 211.

2- ينظر: بلقرين، عبد الإله، وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، ص 112-113.

3- ينظر: في الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 86.

4- المصدر نفسه، ص 87.

5- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائث المعاصر، ص 165.

غيره مما لا يمت إليه بصلة⁽¹⁾، فلعل بعض التطبيقات للقاعدة تكشف لنا خطورتها.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

أولاً: ترتيب السور عند "نصر حامد":

إن محاولة إحداث ترتيب للمصحف سواء بين آياته أو سورته، وإعادة ترتيبه النزولي، يمكننا من معرفة تطور الخطاب القرآني، وهو ما يهدف إليه "نصر حامد" فيما يرومه، وفحوى تطبيقه أنه سيعيد ترتيب المصحف حسب البنى النصية فيه: (المساجلة⁽²⁾)، والحوار، القصص...، فيقول: (إذا حاولنا ترتيب تطور الخطاب القرآني في عملية المساجلة تلك، سنجد أننا نبدأ بالسورة 52 سورة الطور، ثم بالسورة 36، سورة يس، ثم السورة 11 سورة هود، ثم السورة 10 سورة يونس، وكلها تنتمي إلى القرآن "المكي"، ويصل الخطاب ذروته الحاسمة، ويعلن انتصاره النهائي في هذا السجال في السورة 2 سورة البقرة، وهي من أوائل السور المدنية...⁽³⁾).

فيكون برأيه أنه تمكن من كشف ما تمّ تغييبه أو تجاوزه والتدخل فيه أثناء جمع وترتيب المصحف، مبرراً بأنّ: (الترتيب القائم على أساس التعامل مع القرآن من منظور كونه خطاباً؛ يمكن أن يساعدنا في ترتيب النزول عن طريق جمع أجزاء الخطاب التي فُرتت في الجمع الحالي، ويجب التنبيه بأن جمع شذرات الخطاب المبعثرة في السور، ليس هو منهج التفسير الموضوعي، فالخطاب لا يتحدد دائماً بموضوعه، بل يتحدد بينيته الحوارية أو السجالية أو الهجومية⁽⁴⁾).

إنّ محاولته لـ "ترتيب المصحف" على ما ذكر، ما هي إلا زيادة لتعميق الهوة بين الخطاب

1- ينظر: في الفكر الإسلامي، ص 87. والهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن)، للمستشرق ثيور نولدكه، ص 305 وما بعدها.

2- السجال أو المساجلة: (ساجل فلاناً: باراه وعارضه وفاخره في جري، أو قول شِعْر "ساجله الحديث- ساجل رقيقه في الشّعْر- كانت المناقشة سجلاً بين المتحدّثين: مناوبة" والحرب بينهم سجال: مستمرّة بين الطرفين دون انتصار طرف أو هزيمة آخر). ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 2، ص 1036، وابن فارس، معجم قاييس اللغة، ص 430.

3- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 223-224.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 223-224.

السلفي التقليدي، والخطاب الحدائثي المعاصر، عبر التشكيك في جمع المصحف الحالي وترتيبه.

ثانيا: ترتيب الآيات عند "محمد أركون":

يقدم "أركون" محاولته استجابة للحاجة العقلية والمعرفية، وتجاوبا مع المناهج العلمية المعاصرة. فيتخذ "سورة الكهف" أمودجا، لإعادة ترتيب الآيات وفق وحدات نصية متحدة البنى، فيرى أنه: (نادرا ما تشكّل سور القرآن وحدات نصية منسجمة، فهي مجرد تجميع متجاوز لآيات مختلفة، ومتغايرة شكلا ومضمونا، وأنها مشكلة غالبا بين الآيات التي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها، أو في ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو مضامينها أو صياغتها التعبيرية، لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية ولو في وحدة نصية طويلة، كسورة "البقرة" -مثلا- الثانية وفق ترتيب المصحف، ولكن الحالة تتعقد عندما تحدث زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها الحقيقية أو عندما تدمج في وحدة سردية قصصية أخرى غير سورتها الأصلية)⁽¹⁾.

وفي تطبيقه أن الآيات الثمانية الأولى من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۗ ﴿١﴾ فِيمَا لِنُذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾ مَلَائِكِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴿٣﴾ وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴿٥﴾ فَلَعَلَّكَ بِنَجْعِ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ ۚ إِنَّ لَهُمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا ﴿٦﴾ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُثًا ﴿٨﴾ ﴿الكهف: 1-8﴾، لا يمكن اعتبارها مقدّمة، لأنها تتكلم عن مواضيع عمومية مختلفة، وأما تسلسلها الزمني فهي تنتمي إلى الفترة المدنية، بينما يحمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية، ما عدا الآيات من: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾ ﴿الكهف: 27﴾، إلى الآيات: ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۗ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾ ﴿الكهف: 31﴾، والآيات من: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْسِيِّ قُلْ سَأَلْتُمُونِي عَنْ شَيْءٍ لَّا يَخْبُرُونَ بِهِ ۚ إِنِّي لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٨٣﴾ ﴿الكهف: 83﴾، إلى الآيات: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا

1- ينظر: قراءات في القرآن، ص 192.

يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾ [الكهف: 101]، ونلاحظ أن الآيات من: ﴿أَمَّ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ [الكهف: 9]، إلى الآيات: ﴿وَلِيَثُورَ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسَعًا ﴿٢٥﴾﴾ [الكهف: 9]، تشكّل الوحدة السردية الأولى، (الحكاية الشهيرة) التي تتحدث عن السبعة النائمين والمدعوين باسم أهل الكهف.

فيعيد الترتيب لبيان أن الآيات الأولى مقحمة في السورة، تعالج مواضيع لا علاقة لها بقصة "أهل الكهف"، كما تقول نظرية "نولدكه"⁽¹⁾، مستدلا ب: (وجود أداة الفصل (أم) في السورة، كما أن الآية "25"، تجد مكانها بالأحرى بعد الآية "11"، لولا أنها تنتهي بالقافية (عأ)، في حين أن مجمل القصة تشتمل على آيات تنتهي بالقافية (دا))⁽²⁾. هكذا فعل "أركون" كتدليل على عدم صحة ترتيب النص القرآني، وتدخّل العامل الإنساني والتاريخي بشكل أو آخر، فأيات "سورة الكهف" الأولى ليست منها لكونها لا تنتمي إلى بنية النص القصصية السردية الشاملة للسورة.

الفرع الثاني: آثار القاعدة:

لقد نتج عن هذه القاعدة، أمور عديدة، أهمها: التأكيد على احتمال تدخل العامل الإنساني والتاريخي في عملية ترتيب المصحف، والظن في عدالة الصحابة باعتبارهم أمناء الوحي وكتبته وقرآته، ومحاولة تسييد التصور الخاطيء، أن النبي ﷺ توفي والقرآن لم يرتب بعد، واعتقاد أن الترتيب المصحفي الحالي من أبرز مظاهر النيل من معاني القرآن، باختراق بنيتها النصية، وتجاوز نزولها مكانا وزمانا، لأن الخطاب الحداثي المعاصر يرى أن: (مراعاة ترتيب المصحف دون ترتيب النزول - وهو يمارس من قبل الدارسين - يعني مخالفة وازن الزوجية في الوجود والمعرفة، ولا يترتب على تلك المخالفة إلا نيل المعنى، نيلا قاصرا وأحادي الجانب....)⁽³⁾.

1- الأثر الاستشراقي واضح في الدراسة، ينظر: الهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن)، للمستشرق ثيور نولدكه، ص311 وما بعدها.

2- ينظر: قراءات في القرآن 193-194.

3- ينظر: معاو، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص386.

كما نتج عن القاعدة التأثير بالدراسات الاستشراقية وقبول نتائجها دون تمحيص، والتي تدعو -زعمًا- إلى عالمية القرآن، فيذكر "حاج محمد" أن: (إعادة الترتيب يعني نسخًا مرجعية "أسباب النزول" في التفسير، وإخراجًا للقرآن من التقييد الإجتماعي والتاريخي إلى الإطلاق العالمي، ليتفاعل مع مختلف مناهج المعرفة، ومختلف الحقول الثقافية العالمية، والقرآن مهياً لذلك...⁽¹⁾).

المطلب الثالث: قاعدة: علم المناسبات مقصور على بحث العلاقات اللغوية بين الآيات والسور دون سواها.

يؤكد لنا "الزركشي" أن "المناسبة": (أمر معقول؛ إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها -والله أعلم- إلى معنى ما رابط بينهما، عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين والضدين ونحوه أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر، وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء، وقد قلّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقته وممن أكثر منه الإمام "فخر الدين الرازي"...) ⁽²⁾، فالمناسبة تظهر لنا كثيرًا من وجوه إعجازه التي تبعث بها مخاطبات القرآن، وحواراته، وتقديراته، وقصصه، وما ورد فيه للمكلفين .

فلا ينكر الخطاب الحداثي المعاصر ما في القرآن من مناسبات بين آياته وسوره، كوجه من وجوه الإعجاز فيه، بل يرى أن "علم المناسبات"، يضاهي أو يفوق علم "أسباب النزول" أهمية، ودورا في بناء العلاقات بين القرآن وقارئه، بل ومفسره والواقع الخارجي، يقول "نصر حامد": (إذا كان علم أسباب النزول يربط الآية أو المجموعة من الآيات بسياقها التاريخي، فإن علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخي لأجزاء النص؛ لبحث في أوجه الترابط بين الآيات والسور

1-القرآن والمتغيرات الإجتماعية والتاريخية، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011م، ص126 .

2-البرهان في علوم القرآن، ج1، ص35-36.

في الترتيب الحالي للنص، وهو ما يطلق عليه (ترتيب التلاوة) في (ترتيب التنزيل)⁽¹⁾.

ولأنّ "المناسبات" علم يرتبط - كما يرى "نصر حامد" - بالكشف عن وجوه الإعجاز، فالقرءان: ﴿كَتَبْنَا أَحْكَامَ آيَاتِهِ، ثُمَّ فَصَّلْنَا مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: 1]، فهذا يرتبط بقضية الإعجاز لأنه: (من حيث هي في حقيقتها بحث في آليات النص التي تميزه عن غيره من النصوص داخل الثقافة، إن الفارق بين المناسبة وعلو أسباب النزول فارق بين درس علاقات النص في صورتها النهائية، وبين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية، أو بالسياق الخارجي لتكوّن النص وتشكّله، إنه بمعنى آخر فارق بين البحث عن جماليات النص وبين البحث عن دلالاته على الوقائع الخارجية، من هنا نفهم إصرار القدماء على أن علم أسباب النزول علم "تاريخي"، في حين أن علم المناسبة "علم أسلوبي" يهتم بأساليب الارتباط بين الآيات والسور)⁽²⁾.

يتم التركيز في هذه القاعدة على جانب واحد، لا تُتصور المناسبات إلا من خلاله، وهو (العلاقات اللغوية) دون غيرها، وهذا ما يفارق به الخطابُ الحداثي المعاصر الخطابَ السلفي في الأخذ بالمناسبات، فإذا ما استصبحنا الأسس المعرفية والمنهجية التي تنطلق منها "البنوية" في الكشف عن وحدة النصوص الأدبية⁽³⁾، وأنّ "النص منتج لغوي وإنساني" عند الحداثيين، أدركنا جلياً تأكيدهم على دور "المناسبات"، فيرى "نصر حامد" أنّ: (هذا النوع من المناسبات يقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء، ومهمّة المفسّر محاولة اكتشاف هذه العلاقات على قدر نفاذ عقله وبصيرته في النص وفي آفاه، وسواء كانت العلاقات ذهنية حسية خيالية، والتلازم ذهنياً أم حسياً خارجياً، فالمناسبات احتمالات ممكنة على المفسر اكتشافها)⁽⁴⁾.

فالموضوع لديه: (يطرح جدلية بين النص والمفسر لا القارئ، فالبحث عن هذه العلاقات هو

1- ينظر: مفهوم النص، ص 159.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 160.

3- ينظر: بلقاسم، محمد، مقال: "النقد البنوي" - الخلفيات اللسانية والأسس المعرفية والخصائص -، مجلة "الأثر" (مجلة الآداب واللغات)، جامعة قاصدي مرياح، ورقلة، الجزائر، ع 8، ماي 2009م، ص 148-162.

4- ينظر: المصدر السابق، ص 160-161. و ص 175.

الوجه الآخر للعلاقة بين عقل المفسّر أو القارئ، وبين معطيات النص، ولعل هذا ما ترك بعض العلماء يعترضون على علم المناسبات⁽¹⁾.

والتأكيد على القاعدة إنما تجليه لنا بعض تطبيقات "نصر حامد" لها.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يركز "نصر حامد" غالبا عن العلاقات اللغوية الأسلوبية بين السور، ممثلا بسورة "الفاتحة"، وأن نهايتها بالدعاء، وبداية "البقرة"، وفيها ذكر الهداية، وبين آخر "البقرة" وأول "آل عمران"؛ ففي "البقرة" الأدلة، وفي "آل عمران" الجواب عن أدلة وشبهات الخصوم، وهكذا يفعل بين كلّ سورتين من الطّوال، فنجده لا ينفي العلاقات المضمويّة، وتعلق موضوعات كل سورة بأخرى، مؤكّدا: (أن ثمة علاقات بين السور، لا تحتاج لهذا القدر من التأويل، بل تعتمد على وجود نوع من الترابط اللغوي أو تعتمد على التكرار اللغوي بين لفظ في آخر السورة ولفظ في أول السورة التي تليها)⁽²⁾.

ولتأكيد تطبيق القاعدة لديه يذكر أن الأمر يزداد وضوحا في (قصار السور) فيقول: (....) ولكن المناسبة بين السور القصيرة يمكن أن تدخلنا في علاقات لغوية أكثر تحديدا، إن العلاقة بين سورة "الفيل"، وسورة "قريش" علاقة ارتباط لغوي تحولهما إلى سورة واحدة لو تقبلنا منظور القدماء لهما.. ثم يشير إلى حرف اللام الذي ابتدئ به سورة قريش فله علاقة بأخر الفيل..⁽³⁾.

كل هذا تدليل على أن المناسبة تكشف وحدة النص وبنية اللغوية، التي تم بها صياغة الواقع، وهذا ما لا يقف عنده الخطاب السلفي التقليدي في بيان المناسبات بين الآيات أو السور.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة: إن أهم ما تؤدي إليه القاعدة، أمور: الإيغال في إثبات

المناسبات وقصرها على العلاقات اللغوية والأسلوبية فقط. والتأكيد على قاعدة "القرءان منتج

1- ينظر: مفهوم النص، ص161.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص162-165.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص166-167. وص169-171.

لغوي"، وتكريس بعض مبادئ ومظاهر "البنوية" في دراسة النصوص الأدبية.

المطلب الرابع: قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعممه الألفاظ:

هذه القاعدة مما ثار بها الخطابي الحدائي المعاصر على ما قرره الخطاب السلفي بأن: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، مستدلين بأثر "أسباب النزول" في فهم الآية، وبتوارد العلل، وتجدد الوقائع وتعددها، (فدرس أسباب النزول يزود الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص، وعبر اكتشافها يستطيع تعميم الحكم على وقائع أخرى، والوقائع لا حدود لها وهي في حركة مستمرة، والنصوص من جهة أخرى محدودة، وإن كانت قادرة على استيعاب تلك الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد، وبالتالي فإن استيعاب النصوص لهذه الوقائع لا بد أن يستند إلى دوال، إما في بنية النص، وإما في السياق الاجتماعي لخطابه، "أسباب النزول"، ولا أدل على ذلك من صنيع "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه حينما أدرك الحكمة من تشريع الزكاة للمؤلفة قلوبهم، وهي تقوية الإسلام، ولم يقر حد السرقة على العبدین اللذين سرقا سيدهما لأنه كان يجيعهما..⁽¹⁾.

هكذا يولي الخطاب الحدائي المعاصر عنايته بأسباب النزول وسيقاق الآيات، غير آخذ بتعميمات الألفاظ وإطلاق معانيها، ف "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، آلية تحول دون فهم النص، وتذهب بمعناه شيئاً فشيئاً.

الفرع الأول: مبررات فساد قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" في الخطاب الحدائي:

من أهم ما يقضي بفساد قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، أمور:

أولاً: عند "نصر حامد"⁽²⁾:

1- ينظر: مفهوم النص، ص 103-104.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 104-107. وص 196-197. وعيد، محمد عبد الباسط، النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، ص 79-80.

إن التمسك بهذه القاعدة يتجاهل علاقة النص بالواقع، وبالتالي يعدم مقاصد الشريعة، كما أن إهدار السبب يؤدي إلى نتائج يصعب تسليم الفكر الديني بها، أخطرها إهدار حكم التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام، خاصة في مجال الأطعمة والأشربة، كالخمر، ومثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع.

كما أن مناقشة دلالة التصوص من خلال ثنائية (عموم اللفظ) و(خصوص السبب) يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع المنتج للنص، باعتبار أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين، لها قدر من الاستقلال (الفكر والثقافة)، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي كنظام خاص داخل نظام الثقافة...

كما أنه لا ينبغي إهدار (خصوص السبب)، لأن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاما ثقافيا خاصا، ولهذا يمكن أن يكون اللفظ عاما ودلالته خاصة، وهي قضية خلافية أصولية، (حمل العام على الخاص) أو (تأويل المطلق بالمقيد)، وقد ذهب "الشافعي" فيها إلى أن عموم الألفاظ لا يستدل منها دائما على التعميم، فقد يكون اللفظ عاما والمراد التخصيص⁽¹⁾.

ثانيا: عند "محمد سعيد العشماوي":

يرفض "العشماوي" كون "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، لأنها (قاعدة فقهية، لا شرعية، تختلف باللفظ أكثر من المعنى، ولقد استهتأ أصبحت منهجا تفسر به الآيات، وتمثل شكلا من أشكال اجتزاء الآيات أو بعض منها عن سياقاتها القرآنية، وظروفها التاريخية، وأسباب نزولها، ثم تستعمل استعمالا مطلقا على أساس التركيب اللفظي وحده والمدلول اللغوي فقط؛ دون أي اعتبار، فهي قاعدة خاطئة من ابتداع الفقهاء، تؤدي إلى نتائج وخيمة في الفهم وتحديد إن اعتبرت كمنهج في تفسير النص القرآني)⁽²⁾.

1- ينظر: الشافعي، الرسالة، ص 68-74.

2- ينظر: الإسلام السياسي، ط4، مكتبة مدبولي الصغير، (د، ن)، 1416هـ/1996م، ص 64 وص 264.

أما عن آليات العموم فيبين لنا "نصر حامد" أن: (الانتقال من الخاص إلى العام انتقال دلالي، متحقق باستخدام بعض آليات اللغة، ولكنه لا ينفي علاقة النص بالواقع، ولا يتصادم معها، وعلى مستوى النص القراءاني يكون فهم سبب النزول هاما لإدراك المعنى، واكتشاف الدلالة، لكن المعنى والدلالة لا يقفان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة، وتكون من ثم قابلة لإعادة القراءة والتفسير والتأويل)⁽¹⁾.

وأما عن آليات الخصوص فيذكر أن (الخصوص الذي تحققه بعض الوسائل اللغوية ليس خصوص (المناسبة)؛ بمعنى أنه لا يعني قصر مفهوم النص على الحدث الجزئي الذي كان النص استجابة له، بل إن معنى (الخصوص) اللغوي ينحصر في أحد أمرين لدى الفقهاء: أولهما: أن يكون اللفظ عاما في صيغته، وتكون دلالاته غير شاملة لجميع الأفراد المذكورين، بل تكون دلالاته خاصة، تفهم من السياق التركيبي للنص، وهو المعروف بـ (العام المراد به الخصوص)، وثانيهما: أن يكون اللفظ عاما في صيغته ودلالاته، ولكن الحكم الوارد في النص لا ينطبق على مدلول عموم الألفاظ، ويعتمد التخصيص في هذا النمط على دوال لغوية قد تتصل بالنص المذكور، أو على نصوص أخرى تنفصل عنه، وهذا ما يعرف بـ (العام المخصوص)، وقد ذهب بعض العلماء إلى غلبة هذا النوع الثاني على النصوص الخاصة بالأحكام الشرعية)⁽²⁾.

ولهذه الاعتبارات يرى الخطاب الحداثي المعاصر أن: (ما خصصته الأسباب لا تعممه الألفاظ)، وكثيرا ما يحاول التدليل على القاعدة بما يجده واضح التمثيل، من نصوص القرآن.

الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة:

كانت أكثر تطبيقات الحداثيين للقاعدة السابقة وأشهرها ما نزل في شأن نساء النبي ﷺ وأزواجه وحجابهن، فقوله تعالى: ﴿يَسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ يُضَعَّفَ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ

1- ينظر: مفهوم النص، ص 205.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 205.

وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾ وَمَنْ يَفْتِنْ مِنْكُمْ لَللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَعْمَلْ صَاحِبًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ بِنِسَاءِ النَّبِيِّ لَسْتُمْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَيْتُمْ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ [الأحزاب: 30-33]، فأسباب هذه الآيات تبدو خاصة بنساء النبي ﷺ غير ملزمة لغيرهن، فلا يمكن التعامل معها كخطاب عام للنساء، مما نتج عنها تزايد الدعوات بخروج المرأة ضرورة أو اختيارا دون أي اعتبار، وأدى إلى حرب سجالية لا زال الإسلاميون والعلمانيون يتجرعون مرارتها، فغدت القضايا بهذه القاعدة مثار جدل اجتماعي كبير، احتيج معه إلى كثير من القراءات والتأويلات الصحيحة، وما كتاب "شحرور" الموسوم بعنوان: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي (فقه المرأة)، إلا تصوير موسع لمثل هذه التطبيقات وذاك الواقع... (1).

ومن أوسع تطبيقات القاعدة محاولة "العشماوي"، تبديد كون (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، معتبرا أن بعض أحكام الشريعة خاصة بالنبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب: 52]، وبعضها مخصص بمحادثة بذاتها، كآية الإفك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا نَحْسَبُهُمْ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 11]، ومنها ما وجه فيها الخطاب إلى كافة المؤمنين كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، ومنها ما وجه فيها الخطاب إلى النبي ﷺ، ولكن بحكم عام مشترك بين الجميع ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [الطلاق: 1]، ومنها ما وجه فيها الخطاب إلى النبي ﷺ، ليختص بها وحده، أو وردت دون خطاب، ولكن

1- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص40، وشحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، (فقه المرأة) الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس، (دراسات إسلامية معاصرة)، ط1، دار الأهالي، سوريا، دمشق، 2000م، ص360.

دلالته واضحة على أنها خاصة بالنبي ﷺ: ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَجَدَ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٨ ﴾ [الإسراء: 79]، ومنها ما وجه إلى غير النبي ﷺ، ولكن خصت به وبحياته ﴿ يَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا يَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ ﴾ [الحجرات: 2].

فيرى "العشماوي" أن: (أحكام هذه الآيات ليست كلها مطلقة، وبعضها مخصص بما سبق ذكره، ومما تثيره هذه الأحكام - وقد ظهر بعضها وخفي بعضها - ما هو المطلق وما هو الموقوت؟، سواء كان التوقيت محمداً بحياته ﷺ، أم بغير ذلك، وما هو الضابط لتحديد المطلق والموقوت؟ وما هو حكم تطبيق الموقوت بعد وقته أو حكم استخراج قاعدة عامة مطلقة منه؟ والآيات الواضحة التخصيص لا تثير إشكالا؛ إنما تثيره غير واضحة الدلالة والإطلاق، أو غير بينة التخصيص⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: 103]، وقوله: ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء: 80]، يتساءل: (هل المقصود بالرسول فيها شخصه ﷺ؛ بحيث يرتفع الحكم بوفاته ﷺ، أم المقصود به تعاليمه ومبادئه، بحيث يظل الحكم ممتداً لما بعد وفاته ﷺ وللمبادئ، وقد انتقل إلى الرفيق الأعلى، وإذا كان المقصود بالرسول في الآيات وغيرها تعاليم النبي ﷺ ومبادئه، فمن يكون الحكم في تفسير التعاليم، ومن يكون صاحب السلطة في صرفها إلى مجرى آخر؛ إن اقتضى الأمر تغييراً أو تعديلاً؟ ومن يستمد الحق من يدعي لنفسه هذه السلطة؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر وحدود خطئه إن أخطأ؟⁽²⁾).

يمكننا الإجابة عن التساؤلات كلها بالنظر إلى تطبيقاته في حياته، ثم بالنظر إلى تطبيقات الصحابة، كما أن كلاً من السنة والسيرة النبوية تجيب عن كل ما استشكله حقيقة وواقعاً.

إنه يرى - بعد تحليل طويل -: (ضرورة وضع قاعدة عامة لإطلاق الأحكام وتخصيصها، ثم تطبيقها بعدل وحزم، لتتضح كثير من المسائل التي تثير اضطراباً في التعامل وبلبلة في النفوس، فإذا

1- ينظر: أصول الشريعة، ط2، دار إقرأ، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ص74-79.

2- ينظر: المصدر نفسه ص74-79.

كان الحكم مطلقا كان حكما شرعيا، منصوصا عليه، أما إن كان مخصصا، فإنه لا يكون حكما شرعيا بعد انتهاء الواقعة أو الظروف أو الوقت المخصص به، فقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ، بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ [الحجرات: 2]، لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاته ﷺ، ولكن تبقى كقاعدة سلوكية مؤداها الاجتماعي عدم رفع صوت الأصغر سنا أو مقاما على صوت من يكبره، والآية: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: 33]، لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة أزواجه ﷺ، لكن قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاقي ومسلك إجتماعي، وواضح الفرق بين الحكم الشرعي والقواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية، فترك الحكم الشرعي إثم ويعاقب عليه، لكن السلوكيات والأخلاق إنسانية، وموكولة إلى الأعراف والظروف والأوقات...⁽¹⁾.

يعدّ ما ذكره "العشماوي" أخيرا نتيجة لطرح قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، وتأكيدا لقاعدة الخطاب الحداثي المعاصر (ما خصصته الأسباب لا تعممه الألفاظ)، وهو ما تصبو إليه الدراسات الحداثية المعاصرة تجاه الموروث من قواعد التفسير التقليدية.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، وقوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، وقوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47]، فيرى "العشماوي": (أنها خاصة، لكنها تستعمل في غير ما أنزلت له بتبديل لفظ (يحكم) وتحريف مقصودها، وجعلها شعارا سياسيا، وهتافا حزبيا بعيدة عن كل المدلولات الدينية والقواعد الشرعية وهو ما فعله الخوارج بالنصوص)⁽²⁾.

ويذهب "العشماوي" في أكثر من موضع إلى فساد التفسير ومناهجه بإعماله قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، يقول: (فلو فسرت الآيتان، قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِرَحْمَةٍ مَّا أَحَلَّ

1- ينظر: أصول الشريعة، ص 74-79.

2- ينظر: الإسلام السياسي، ص 65-66، ص 261.

اللَّهُ لَكَ بِنَعِي مَرَضَاتٍ أَرْوَجُكَ ﴿ [التحریم: 1] ، وقوله: ﴿ وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخَشَّهُ ﴾ [الأحزاب: 37]، على مفهوم القاعدة الفقهية "العبرة بهموم اللفظ لا بخصوص السبب"، لكان المعنى أن النبي ﷺ (حاشا لله) كان يحرم ما أحل الله، وكان يخشى الناس على الإطلاق أكثر من خشية الله، أما التفسير الصحيح للآيتين -على ضوء أسباب التنزيل- ومنهج الصحابة والتابعين -؛ فيعني أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة، فالآية الأولى نزلت عندما حرم النبي ﷺ على نفسه أكل العسل؛ مراعاة لما قالت زوجاته في حادثة معينة بذاتها، والآية الثانية نزلت عندما أخفى النبي ﷺ في نفسه قرار زواجه بابنة عمته "زينب بنت جحش" ﷺ...⁽¹⁾.

الفرع الثالث: نتائج تطبيق القاعدة:

أدى تطبيق القاعدة إلى نتائج عديدة، أهمها: تضييق مسالك الأخذ بالأحكام الشرعية كإجراء مرحلي لإبطال الشريعة، ورفع إلزامية الأحكام عن البشر، وإبطال حقيقة أن الإسلام (الشريعة) صالح لكل زمان ومكان، وترسيخ مفهوم عدم تطبيق الشريعة في صدر الإسلام.

المطلب الخامس: قاعدة: كل اعتبار في تقسيم المكي والمدني تبريري سوى التاريخي.

لم يكن "علم المكي والمدني" - لدى المتقدمين - أقل حظاً، وعناية به عن غيره من علوم القران، لما يترتب عليه من المقاصد، ويعود عليهم من الفوائد، ولذلك بلغوا الدقة والتحقيق في دراسة ما تعلق بالقران ولو من وجه⁽²⁾،... والمقصود بقاعدة "كل اعتبار في تقسيم المكي والمدني تبريري سوى التاريخي"، في الخطاب الحداثي المعاصر، أنّ ما وضعه المتقدمون من معايير التمييز بين المكي والمدني غير منضبط منهجا، ولا ينهض للدلالة على شيء إلا بقدر دلالاته على تاريخ النص ونزوله وتشكّله في الواقع الاجتماعي والثقافي، فالقاعدة قامت على أنقاض اهتمامات المتقدمين.

1- ينظر: الإسلام السياسي، ص 65-66.

2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القران، ج 1، ص 165-193، وعيد، محمد عبد الباسط، النص والخطاب، ص 87-91.

ينتقد "نصر حامد" اهتمام المتقدّمين بالتّفرة بين المكي والمدني، بأنه: (كان نابعا من منطلقات فقهية؛ هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ، والعام والمقيد، لاستخراج الأحكام الشرعية، وهذا المنطلق الفقهي في حقيقته منطلق دلالي؛ ما دام استخراج الحكم من النص لا يكون إلا باستقصاء الدلالة الدقيقة للنص، لكن الاعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة قضايا المكي والمدنيّ وأسباب النزول؛ أوقعهم في اضطرابات المفهومية، خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي؛ وما هو مدني، إما من حيث المضمون وإما من حيث البناء والتركيب)⁽¹⁾.

ومن أخصّ ما انتقد به "نصر حامد" معايير التمييز بين المكي والمدني لدى المتقدمين، الاعتماد على مجرد المكانيّ (ما نزل بمكة وبالمدينة، وبالغار، وبالطريق...)، دون اعتبار لأثره في للنص مضمونا أو شكلا، والاعتماد على معيار المخاطبين بالنص تغليبا على كل مرحلة، فالمكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما كان لأهل المدينة، وما فيها "يا أيها الناس" مكية، وما فيها "يا أيها الذين آمنوا" مدنية، وهذا لوحده ظاهر النقصان، لأن مخاطبات القرءان كثيرة ولا تقتصر على فريقين، بل إن للنبي ﷺ نفسه خطابا معينا وهو كثير الوقوع، كما أن أكثر معايير التفرقة على التغليب لا الدقة، وتزداد صعوبة إيجاد معيار حاسم إذا علمنا تداخل الآيات والسور من حيث الترتيب، أي تداخل ترتيب النزول وترتيب المصحف فهي عملية صعبة إلى حد ما...⁽²⁾.

وانطلاقا من نقده، فإنه يقترح ويرى: (أن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث ارتباطه بحركة النص، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، فحدث الهجرة من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان فقط، ف (المكي والمدني) يجب أن لا تكون إشارة للمكان فحسب، بل يجب أن تكون إشارة إلى مرحلتين تاريخيتين، وعلى هذا الأساس فقد ارتضى أن يكون "المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل

1- ينظر: مفهوم النص، ص 76.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 76-79.

بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار"⁽¹⁾.

إن اختيار التقسيم على أنّ معيار "المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها، سواء بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار"، هو ما ارتضاه بعض المتقدمين من علماء القرآن والتفسير⁽²⁾. لكن السؤال المطروح -هاهنا-: على أي أساس اختار هذا المعيار؟ أهو الأرجح علميا وأكثر دقة، أم أنه جريا على عادة الإنتقاء لما يهدف إليه آجلا؟، والجواب: لا، إلا على نحو افتراضي إجرائي، ويتأكد النفي إذا علمنا أن "نصر حامد" نفسه، يرى: (أن هذا المعيار وحده غير كاف للفرقة بين المكي والمدني، لأن الوثائق التاريخية المتوفرة لدينا من أقوال الصحابة والتابعين غير كافية، ولا حاسمة، وفي غيابها يعتمد على الذاكرة "حفظ الصحابة"، وهذا الاعتماد على مجرد الذاكرة يجعل التفرقة اعتمادا على الرواية وحدها كمسألة اجتهادية، فأدى بالعلماء إلى اختيار معايير أخرى دون معيار المكان، معايير تتعلق بالنص ومضمونه لا بالمكان)⁽³⁾.

لقد كان اعتبار المكان والزمان في "المكي والمدني" تغليبا، وعلى ما وقع منهما، نتيجة استقراء تام لكل ما نزل من القرآن هنا وهناك، ولم يدع واحد من الأئمة المتقدمين خلاف ذلك من الحسم والقطع بما ذهبوا إليه، وإنما وقع اجتهادا، لذلك فقد (وهم "نصر حامد"، حين ذهب إلى أن علماء القرآن قد اعتمدوا -غالبا- على معيار مكاني للفرقة بين المكي والمكي مع أن أولئك الذين يعلنونها صراحة وبوضوح تام، إذ يقولون: (أشهرها) -أي المعايير- المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها)⁽⁴⁾.

أمّا معيار "الأسلوب" بين المكي والمدني كطول الآيات في المدني وقصرها في المكي، فيرى "نصر حامد": (أنه يمكن تدعيمه على أساسين يُفسّر بهما معا، الأول: انتقال الدعوة من أسلوب

1- ينظر: مفهوم النص، 76.

2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص167.

3- ينظر: المصدر السابق، ص76.

4- ينظر (الهامش)، معاو، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص288.

ومرحلة الإنذار إلى مرحلة الرسالة، لاعتماد الإنذار على التأثير القائم على لغة ذات أسلوب مركز وموقع، وقد طغى هذا الأسلوب على قصار السور (مكية)، لكن الرسالة تتجاوز مجرد التأثير فهي أوسع من ذلك، فتحتاج لغة أخرى وأسلوباً آخر تركيباً وبناءً، ويغلب جانب نقل المعلومات على جانب التأثير، والثاني: مراعاة حال المتلقي الأول من حيث تعوده على حالة الوحي⁽¹⁾.

كما يلحق بما سبق من الخصائص الأسلوبية معيار أو خصيصة "مراعاة الفاصلة"، فهي: (جزء من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية "الإنذار"، يمكن أن تفسر في ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة، ويقصد هنا "النص الأدبي والشعري" أي "السجع"، ورغم تنبؤ القدامى لهذا الأمر غير أنهم تحاشوا المقارنة، رغم إلفهم لهذه الظاهرة في النصوص الأخرى...⁽²⁾). وليس المعيار الزماني ببعيد عن النقد من المعيار المكاني....⁽³⁾.

وخلاصة الأمر عند "نصر حامد": أننا (لم نصل إلى نتيجة في معايير اعتبار المكى والمدني، جراء سيطرة الاتجاهات الغيبية التبريرية على تطور حركة الفكر الديني في تراثنا...⁽⁴⁾).

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

إنّ أوضح ما يمكن التطبيق عليه ما ذكره "نصر حامد" من اعتماد منهج التلفيق بين الروايات لدى المتقدمين، في بيان مكية أو مدنية قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥ ﴾ [الإسراء: 85]، فهذه الآية مكية باتفاق، غير أننا نجد رواية عند "البخاري" في "صحيحه"، عن "ابن مسعود" رضي الله عنه في سبب نزولها أنها مدنية، فعنه رضي الله عنه، قال: (كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في حرث بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب، فمر بنفر من اليهود، فقال بعضهم: سلوه عن الروح؟ وقال بعضهم: لا تسألوه، لا يسمعكم ما تكرهون، فقاموا إليه فقالوا: يا أبا القاسم

1- ينظر: مفهوم النص 79.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 79-80.

3- ينظر: معاو، عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص 228-230.

4- ينظر: المصدر السابق، ص 81.

حدثنا عن الروح، فقام ساعة ينظر، فعرفت أنه يوحى إليه، فتأخرت عنه حتى صعد الوحي، ثم قال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85] (1).

ونجد روايتين "عن ابن عباس" رضي الله عنه، عند "الترمذي" بعلان منها آية مكية، الأولى: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ" رضي الله عنه، قَالَ: (قَالَتْ قُرَيْشٌ لِيَهُودَ: أَعْطُونَا شَيْئًا نَسْأَلُ هَذَا الرَّجُلَ، فَقَالَ: سَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، قَالُوا: أُوتِينَا عِلْمًا كَثِيرًا أُوتِينَا التَّوْرَةَ، وَمَنْ أُوتِيَ التَّوْرَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، فَأُنزِلَتْ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ﴾ [الكهف: 109]، إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ (2). والثانية: "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي حَرْثٍ بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ سَأَلْتُمُوهُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَسْأَلُوهُ فَإِنَّهُ يُسْمِعُكُمْ مَا تَكْرَهُونَ، فَقَالُوا لَهُ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ حَدِّثْنَا عَنِ الرُّوحِ، فَقَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم سَاعَةً وَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَعَرَفْتُ أَنََّّهُ يُوحَى إِلَيْهِ حَتَّى صَعِدَ الْوَحْيُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (3).

فيرى "نصر حامد" أن: (محاولة التلفيق بين الروايات، ظاهرة تنبئ عن خلفية العجز على ربط النص بالواقع والثقافة والتاريخ، فإذا تساوت معايير الترجيح والتمييز لجأوا إلى افتراض تكرار النزول، مرة بمكة ومرة بالمدينة، أو يفترضون أن النص نزل بمكة، ولكن تأخر نزول حكمه الشرعي إلى المدينة، وبقدر استنادهم إلى ما افترضوه بقدر تخليهم عما وضعوه من المعايير المييزة للمكي عن المدني، واستغنائهم عن أسباب النزول، وهذا من تضييع النص ودلالاته، خاصة إذا سلمنا بصحة كل الروايات. وإذا كان "السيوطي" يرجح رواية "ابن مسعود" (4)، على أساس أنه كان حاضرا

1- كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال، ومن تكلف مالا يعنيه، وقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ

أَشْيَاءَ إِنْ بُدِلَ لَكُمْ تَسْوَأُكُمْ﴾ [المائدة: 101]، باب ح(7297)، ج4، ص363.

2- أخرجه "الترمذي" في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة بني إسرائيل، ح(3140)، ص773.

3- أخرجه "الترمذي" في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة بني إسرائيل، ح(3141)، ص773.

4- الإتيان في علوم القرآن، ج1، ص92

القصة - شاهد عيان - فإن "الزركشي" يضع هذه الآيات تحت ما نزل من القرآن مرتين⁽¹⁾، والقول بأن الآية نزلت مرتين، مجرد افتراض ذهني للتوفيق بين الروايات⁽²⁾.

غير أن هذا التحرير للمتقدمين لم يرتضه "نصر حامد" لعدم قيامه على الموضوعية والعلمية، والنقد الحديثي فما هو إلا تبرير للمسألة، يقول: (لكن إذا كنا في إطار التحقيق التاريخي الذي ينتمي إليه - من جهة - علم المكي والمدني، فيجب استخدام منهج النقد الذي من شأنه أن يقبل أو يرفض على أسس موضوعية، لا علاقة لها بالتوفيق والجمع بين الآراء والروايات المتعارضة..، ولذلك فالقول بنزول الآية مرتين قول قد يبدو له وجاهته من منظور عالم القرآن القديم، الذي يفسر ذلك على أساس (التعظيم والتذكير)، ولكنه من منظور الدرس العلمي له خطره على قضية (المكي والمدني) وقضية أسباب النزول ذاتهما)⁽³⁾.

هكذا يرى "نصر حامد" أن معايير التمييز بين المكي والمدني لا ترقى إلى الدليل العلمي والموضوعية العقلانية، وواقع النص، وأنها مجرد تخمينات وتبريرات لا طائل وراءها، سوى ما أكدته مناهج النقد التاريخية المعاصرة، وأقرت بصحته وصدقه.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:

من أهم ما تؤدي إليه القاعدة، الاعتداد بالدليل التاريخي المادي، وهذا مناقض لأصل التعامل مع المكي والمدني، والذي أكثر مجاله النقل والرواية. كما أن القاعدة تؤول بشكل أو آخر إلى افتراض عدم الصحة التاريخية والوثوق بعمل الصحابة، ولو في مرحلة من المراحل، ومن ذلك مثلاً: (احتمال ضياع بعض القرآن المكي، بدليل كونها مرحلة اضطهاد أدت إلى هجرة النبي ﷺ، والمسلمين نحو المدينة، في ظروف صعبة نجم عنها تهريب كثير من الصحائف القرآنية نحو

1- البرهان في علوم القرآن، ج1، ص30.

2- ينظر: مفهوم النص ص82-83.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص83.

المدينة... أما في العهد المدني فلا، لأن الدولة كانت أكثر استقراراً...⁽¹⁾.

المطلب الخامس: قاعدة: استدعاء الإسرائيليات في تفسير النص القرآني تبرير للمعقول فيه، وتأسيس لما هو خارج عنه:

تشكل صور الاستئناس بالإسرائيليات في التراث التفسيري القديم قلقاً فكرياً متجدداً لدى الخطاب الحدائثي، رغم وجود ما ينضبط التعامل به مع هذه المرويات شرعاً، وما هو إلا تصوير دقيق لآفة النقلة الإخباريين عموماً، والخبر المنقول الواقع تفسيراً للنص القرآني من جهة أخرى، ذلك أن كل وجوه الاستعانة والتوسل بالإسرائيليات في تفسير ما سكت عنه النص القرآني أو أهمله، أو أبهمه، ما هي إلا صورة من صور تبرير اللامعقول فيه، (القصص، الغيبيات...)، والبحث عن الحقيقة في ما هو خارج عن بيئة (الآخر)، ما هو إلا مظهر من مظاهر العجز العلمي والعقلي والفكري عن التفكير في النص المفسر، وهو مقصود القاعدة لدى أكثر الحدائثيين.

وتدليلاً على ما ذكر، يرى "نصر حامد" أن: (تلك المرويات تعبر عن بعض معتقدات الناس في تلك الفترة التاريخية نتيجة واقع التأثير والتأثر بين الإسلام والأديان السابقة عليه على المستوى الثقافي والفكري، لكن يجدر التنبيه هنا إلى أن المرويات التي رواها أهل الكتاب لم تكن نتاج تفكير فلسفي عميق، فأهل الكتاب الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية لم يكونوا يتميزون على المشركين وعبدة الأوثان في مستواهم العقلي، فقد كانوا كما يقول "ابن خلدون": بدوًا مثلهم⁽²⁾.

والمشكلة التي تثيرها "الإسرائيليات"، لدى "نصر حامد": (تكمن في حضور المعقول إلى جانب اللامعقول وسيطرته عليه، ثم يكون محل تقديرنا إلى حدّ التقديس، بحيث نجد تبريراً لكل ما هو غير معقول، نقبله بوصفه معقولاً، مجرد أنه في تراثنا، وهي الجناية الحقيقية التي نرتكبها ضد أنفسنا وواقعنا وحاضرنا، وتراثنا، وإذ نفعل ذلك نكون مثل الوريث الأحمق أو الثري السفيف،

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع59، ص47.

2- ينظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص18. والبناء، جمال، تفسير القرآن بين القديم والحديث، ص107-111.

كلاهما يبدد دون استثمار أو إضافة فيبوء باللعنة ويقع في الخسران ولكي نكون ورثة جديرين بتراثنا العريق والعظيم، فلا بد من أن نعمق (المعقول) ونحيل (اللامعقول) إلى دائرة دراسة (الحفريات)⁽¹⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يشير "جمال البنا" - بعد بيانه فساد الاعتداد بالإسرائيليات - إلى أن: (حديث: "خلق الله آدم على صورته"⁽²⁾)، وحديث: "إن المرأة خلقت من ضلع الرجل"⁽³⁾، وأن الذبيح هو إسحاق، وليس إسماعيل مع أنّ أدنى صورة للتوحيد تستبعد خلقه مخلوق على مثال الله، ولأن الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَطَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]، ترفض هذا التفسير التوراتي، لأن النفس تختلف عن الجسد أو البدن وما فيه من عظام، ولأن آيات القرآن تذكر أن "إسماعيل" هو الابن البكر لإبراهيم، الذي كان محل تجربة واختبار إبراهيم، وأن الله تعالى كافأه على ذلك بتبشيره أولاً بإسحاق ثم يعقوب: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الصافات: 112]، ولكن قوة وأثر الإسرائيليات جعلت "الزمنخشري" يذهب إلى ما ذهب إليه الإسرائيليون، لأنه روى خطاباً "من يعقوب إسرائيل الله، ابن اسحق ذبيح الله، بن إبراهيم خليل الله"⁽⁴⁾.

كما يعالج "حاج حمد" الإسرائيليات ضمن منهجية الاسترجاع النقدي فيخاصمها بشدة

1- ينظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص 23-24.

2- أصل الحديث بطوله، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلَادِكَ النَّفَرِ، وَهُمْ نَفَرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعَ مَا يُجِيبُونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، قَالَ: فَذَهَبَ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، قَالَ فَرَادُوهُ: وَرَحْمَةُ اللَّهِ، قَالَ: فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْفُصُ بَعْدَهُ حَتَّى الْآنَ)، أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، ح (6227)، ج 4، ص 135. و"مسلم" في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم كأفئدة الطير، ح (2841)، ص 1196.

3- وأصل الحديث قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ»، أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ح (3331)، ج 2، ص 451. و"مسلم" في صحيحه، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح (1468)، ص 636.

4- تفسير القرعان بين القدامى والمحدثين، ص 109.

فكرية وعقلية، ولعلاج ظاهرة النقل التوراتي، يشير إلى ما أشار إليه "البناء" في بيان حقيقة الذبيح في قوله تعالى: ﴿وَقَدَيْتَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصفات: 107]، مبينا أن عودة المفسرين إلى مرويات ما زُيِّف من التوراة؛ جعلهم يعتبرون أن "الذبح العظيم": كبشا، وليس الأمر كذلك.

ويستشهد بروايتين أوردهما "ابن كثير" في "تفسيره"⁽¹⁾، أولاهما: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: (لَمَّا أَمَرَ إِبْرَاهِيمُ بِالْمَنَاسِكِ عَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ عِنْدَ السَّعْيِ، فَسَابَقَهُ فَسَبَقَهُ إِبْرَاهِيمُ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِ جَبْرِيلُ إِلَى جَمْرَةِ الْعُقْبَةِ، فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِنْدَ الْجُمْرَةِ الْوُسْطَى فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ، وَثُمَّ تَلَّهُ لِلْجِبِينِ، وَعَلَى إِسْمَاعِيلَ فَمِصُّ أَبْيَضٌ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَتِ، إِنَّهُ لَيْسَ لِي تَوْبٌ تُكْفِنُنِي فِيهِ غَيْرُهُ، فَاخْلَعُهُ حَتَّى تُكْفِنَنِي فِيهِ. فَعَاجَلَهُ لِيَخْلَعَهُ، فَتَوَدَّى مِنْ خَلْفِهِ: ﴿أَنْ يَتَّيْرَهُ ۝١٠٤﴾ قَدْ صَدَقَتِ الرَّؤْيَا ﴿[الصفات: 104-105]، فَالْتَمَتَ إِبْرَاهِيمُ فَإِذَا بِكَبْشٍ أَبْيَضَ أَقْرَنَ أَعْيَنَ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لَقَدْ رَأَيْنَا نَتْبَعُ ذَلِكَ الضَّرْبَ مِنَ الْكِبَاشِ⁽²⁾. وَثَانِيهِمَا عَنِ "ابْنِ عَبَّاسٍ" رضي الله عنه فِي قَوْلِهِ: ﴿وَقَدَيْتَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصفات: 107]، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْهِ كَبْشٌ مِنَ الْجَنَّةِ. قَدْ رَعَى قَبْلَ ذَلِكَ أَرْبَعِينَ خَرِيفًا، فَأَرْسَلَ إِبْرَاهِيمُ ابْنَهُ وَاتَّبَعَ الْكَبْشَ، فَأَخْرَجَهُ إِلَى الْجُمْرَةِ الْأُولَى، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ فَأَفْلَتَهُ عِنْدَهَا، فَجَاءَ الْجُمْرَةَ الْوُسْطَى فَأَخْرَجَهُ عِنْدَهَا، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ ثُمَّ أَفْلَتَهُ فَأَدْرَكَهُ عِنْدَ الْجُمْرَةِ الْكُبْرَى، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ فَأَخْرَجَهُ عِنْدَهَا. ثُمَّ أَخَذَهُ فَأَتَى بِهِ الْمُنْحَرَ مِنْ مَنَى فَذَبَحَهُ، فَوَالَّذِي نَفْسُ ابْنِ عَبَّاسٍ بِيَدِهِ لَقَدْ كَانَ أَوَّلَ الْإِسْلَامِ، وَإِنَّ رَأْسَ الْكَبْشِ لَمُعَلَّقٌ بِقَرْنَيْهِ فِي مِيزَابِ الْكَعْبَةِ قَدْ حَشَّ، يَعْنِي: يَيْسَ).

فهذه الروايات على هذا التفسير لما سكت عنه القراءان مما يرفضه الخطاب الحداثي المعاصر، إذ يرى "حاج حمد": (أن هذه المعطيات التي تعلقت بقصة إبراهيم وابنه إسماعيل، أخذت من الموروث اليهودي المحرف، طبقا لما جاء في سفر التكوين من العهد القديم، الإصحاح الثاني والعشرون، مما جعله يعمل منهجية الاسترجاع النقدي الذي يتصف به القراءان في علاقته مع

1-ج7، ص28-29.

2-أخرجه أحمد في "مسنده"، ح(2707)، ج4، ص436.

الكتب السابقة "الهيمنة والتصديق"، مبينا أن الله تعالى حرم القربان البشري المعتبر طقسا وثنيا، السائد في الحضارات والثقافات القديمة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَإِلَيْسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ﴾ (١٣٧) [الأنعام: 137]، وبناء على هذا فيرى أنه لا يمكن بحال أن يأمر الله نبيه إبراهيم بذبح ابنه، ومن الهراء أن يتصور الناس ذلك⁽¹⁾.

لهذا يعيد فهم وقراءة الآيات: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِعَلْمٍ حَلِيمٍ﴾ (١١١) ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَئُ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ قَالَ يَتَأْتِيَ أَعْمَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (١١٢) ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (١١٣) ﴿وَنَدَيْنَاهُ أَن يَتَّبِعْهُمُ﴾ (١١٤) ﴿فَدَصَّقَتْ الرَّءْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (١١٥) ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلْتَأُ الْمُبِينُ﴾ (١١٦) ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (١١٧) [الصفات: 101-107]، قصد استرجاع ما تضمنته من الحقائق، التي غيبتها المفسرون، ولتقع المخالفة بشكل جازم للموروث الديني، من خلال ما يلي⁽²⁾:

أولاً: الرؤيا منامية ذات رموز تقول إلى دلالات في الواقع، وليست مصدرا للوحي، لأن مناط الوحي هو اليقظة وليس النوم، فالنبوة تكليف ولا يكون خطابا رمزيا. وثانيا: أن إسماعيل هو من رأى في رؤيا أبيه أنها أمر إلهي: ﴿قَالَ يَتَأْتِيَ أَعْمَلٌ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: 102]، ولم يقل له إبراهيم إنه أمر بذلك، وإنما قال له: (إني أرى في المنام أني أذبحك)، فلو كانت رؤيا أمرا إلهيا لبطل معنى الآية: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَإِلَيْسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ﴾ (١٣٧) [الأنعام: 137]، ولا يكون الإبتلاء بما حرم الله. وثالثا: أن إسماعيل كان رجلا بالغا عاقلا، إذ كان بلغ السعي مع أبيه، وكان يستشير، عكس ما يورد من كونه صغير السن، ويضاف إلى هذا رابعا: النداء لم يتم بصيغته المعهودة و"أن" ليست زائدة، فهي تحمّل عتابا لإبراهيم أنه ما كان له أن يصدّق الرؤيا، ثم صرف الله الرؤيا إلى حقيقتها بإعطائها دلالاتها الواقعية

1- ينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 72-73.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 72-73.

بتقديم الفاء، وهو الذبح العظيم، وهو تأويل الرؤيا، وليس ذبح ابنه. وخامسا: أن نتيجة ما توصل إليه النقد أن الذبح العظيم ليس كبشا، ولم يأت به من الجنة، كما هو في الموروث الديني القديم.

والخلاصة أن "حاج حمد": (بمنهج الاسترجاع النقدي، بسط الفلسفة التي تكمن وراء القربان، كنوع من العبادات غير الصلاة والصوم، يلخص مهمّة الشكر لله تعالى على المكان والكونية المسخرة التي تتجه بنائيتها وموجوداتها تجاه الإنسان، وهذا الشكر إنما يتمثل في أداء هذه الشعيرة في كائن حي من الأنعام...، فالمشكلة هنا ليست في الفرق بين كبش أو غيره، ولكنه فرق في معنى القربان وفلسفته وارتباطه بدلالات المكان كما هو محتوى التجربة الروحية الإبراهيمية)⁽¹⁾.

قد يكون الخطاب الحدائي المعاصر موقفاً في طرح ما انبنى على الإسرائيليات، ويرفضه رفضاً قاطعاً، ولكن لا يعني هذا العدول عما ثبتت صحته، وبانت موافقته، ومما سمح الشارع بالاستئناس به، كبعض ما ورد في الصحيح من السنة، كما أن هذا العدول أيضا لا يكون دافعا لاستبدال المعارف القرآنية بالفلسفية، ومما لا يعدل عنه بالنقد البشري نفسه.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:

إن التذرع بطرح الإسرائيليات كلياً ما وضع منها وما صحّ، يؤدي إلى ترك الصحيح من الحديث والآثار، كما طرح "البنا" كثيرا من الصحيح الذي فسر به القرآن⁽²⁾. وقد يتذرع بطرحها إلى تضيق الاعتبار العملي بالتفسير بالمأثور، ولا يعني وجود الإسرائيليات الاستناد إلى آليات فلسفية ومعطيات خارجية لتفسير النص، فلا فرق بين مستند إلى نص توراتي، ومستند إلى واقع معيّن محدد سلفاً، فكلاهما بعيد عن النص وبيئته، وتحميل له بما لا يحتمل، وربما ردّ الحداثيون ما ورد في تفسير الغيبات من الإسرائيليات، ولكن يقبل ما يرتضيه العقل في تفسيرها دون ضابط.

المطلب السابع: قاعدة: لا نسخ في القرآن البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع:

1- ينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 74.

2- ينظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 141-154.

يرفض الخطاب الحدائبي المعاصر الاعتراف بـ "النسخ"، وأن الآيات تنسخ بعضها بعضا، وإن قبل ما ورد منه فلا إجراء عقلي أو علمي محدد، وتعني القاعدة أن النسخ في القرآن لا وجود له، وما قصد بوقوعه فيحمل على ما بين الشرائع، لا في الشريعة الواحدة، وما دلّ عليه القرآن موجّه بما ينفيه لا بما يثبتّه، فالقول بوقوعه إحدى صور الضعف العلمي والعجز العقلي، وقصور الفهم في مراد النص وفحواه، وفي توجيهه التناقض بين أحكام الآيات، والتقول على الله بغير علم.

فيصرح "شحرور" بأن: (القول بالنسخ في التنزيل يقتضي وجوبا وجود ناسخ ومنسوخ، وأن يكون الناسخ مثل المنسوخ أو خيرا منه، في مجاله وموضوعه، لكنه لم يجده صدقا وحقا، ولتحقيق الصدق في الخبر القرآني، ذكر بأن النسخ ليس في الرسالة الواحدة، بل في الرسائل على مدى مسيرة التاريخ والتطور، ولم يعد يهتم هل قال أحد من قبل ذلك أم لا، وهل تنطبق نتائجه مع إجماع العلماء والجمهور أم لا؟)، فصدق الخبر الإلهي عنده أهم من تصديق المراجع كلها⁽¹⁾.

كما يؤكّد بأن القول بالنسخ -أيضا- في الشريعة الواحدة: (دليل على عدم علمية ما يذهب إليه الفقهاء من النسخ بين أحكام الرسالة المحمدية، بسبب تقصيرهم في فهم نظرية الحدود التي جاءت في التنزيل، وفي أم الكتاب تحديدا، وتأرجحت بين الحدّين الأدنى والأعلى، مما قد يجعل غير المدرك لهذه النظرية يظن بوجود تناقض بين أحكام الرسالة المحمدية، فيضطر إلى اللجوء للقول بالنسخ، وهذا ما حصل للفقهاء...)⁽²⁾. كما يعدّ القول بنسخ السنة للقرآن متهافتا، فهي قاعدة (تعطي الأولوية للحديث على القرآن، فإذا جاء حكم منسوب إلى رسول الله ﷺ فإنه ينسخ نصا من التنزيل، لكونه يتناسب مع المصالح التي جاءت من أجل صناعة الحديث فقط)⁽³⁾.

وينتهج الخطاب الحدائبي مسلكا تأويليا لكل ما دلّ عليه القرآن من النسخ لفظا ومعنى

1- ينظر: الدولة والمجتمع، ص36-37.

2- ينظر: الكتاب والقرآن، ص187. وص490-498، وتخفيف منابع الإرهاب، ص204، وص330-331، وأم الكتاب وتفصيلها، (قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية -تحافت الفقهاء والمعصومين)، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2015م، ص22. ونصر حامد: مفهوم النص، ص128-131.

3- ينظر: شحرور، محمد: تخفيف منابع الارهاب، ص19، وص204.

وحكما، فيعمدون إلى تأويله، أو إخراجها عن دلالاته وسياقه⁽¹⁾، عبر تطبيقات تفسيرية عديدة.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

نستحضر مثالين من تطبيقات القاعدة، أكثر إيرادا لدى "شحرور" وغيره، **أولا**: يعمد إلى قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: 240]، وإلى قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [البقرة: 234]، فيذكر أن أكثر العلماء المتقدمين يرون أن الآية الأولى [البقرة: 240]، منسوخة بالآية الثانية، [البقرة: 234]، وهذا الذي استقر عليه الخطاب السلفي التقليدي.

إلا أنه يرى نفي النسخ الواقع بينهما لأنه: (لا ناسخ ولا منسوخ ضمن أحكام الشريعة الواحدة، بل وقع بين الشرائع المتوالية المتعاقبة، فالمسيح جاء ليحلّ بعض ما حرّم على بني إسرائيل في رسالة "موسى"، وانطلاقا من هذه الرؤية فإننا نجد للآية المنسوخة حقا ومجالا يختلف عن حقل ومجال الآية الناسخة؛ مما يفند القول بالنسخ، كما أنه لا يعقل أن تنسخ آية سابقة آية لاحقة، تتحدث الآية 234 عن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها، فتحددها بأربعة أشهر وعشر ليال، وهي آية عامة تنظم سلوك النساء الأرمال، فلا خطبة ولا زواج ولا حتى نية على زواج، قبل انتهاء العدة، وقد تتدخل الأعراف الاجتماعية فتضيف شروطا في عدتها، كأن تلبس كذا، ولا تفعل كذا؛ فيبقى ذلك عرفا اجتماعيا تتعرض مخالفته للنقد فقط، ولا تعلق له أبدا بالحلال والحرام⁽²⁾).

هكذا يكمل الحكم الشرعي بعد نفي نسخته، إلى السلوك الاجتماعي، والظروف والأعراف، فكل آية مؤقتة زمنيا، وغير ملزمة، ثم على رأيه أن للمرأة مشيئة اختيار الحكم الأول أو الثاني دون

1- كبيان معنى النسخ في اللغة والشريعة، وسيأتي بيان هذا عند تطبيقات النسخ عند الجابري.

2- ينظر: الإسلام والإيمان، ص 109، والكتاب والقرآن، ص 497.

فرضهما عليها أو إلزامها بأحدهما، وهذا ضرب من الفساد والتأويل المنحرف.

ثانياً: ذكر المتقدمون أن قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤﴾﴾ [النور: 2]، ناسخ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي يَأْتِيكَ الْفَاحِشَةَ مِن فُسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَتَاذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء: 15-16]. فقد قال "القرطبي": (وهذه الآية ناسخة لآية الحبس وآية الأذى اللتين في سورة النساء باتفاق)⁽¹⁾.

يخطئ "شحرور" القائلين بالنسخ فيرى: (أن هذا خطأ، قاد إليه خطأ سبقه، هو الاعتقاد بجواز النسخ في الرسالة الواحدة، فالآية 15 تتحدث عن فاحشة بين النساء (السحاق)، عقوبتها الإمساك في البيوت بعد استكمال شرط شهادة أربعة شهداء، أما الآية رقم 16 فتتحدث عن فاحشة الذكور "اللوواط"، فالفاحشة المقصودة في الآيتين لا علاقة لها بالزنا، لأن الزنا فاحشة علنية بين أنثى وذكر، وهو ما استهدفته الآية 2 من سورة النور ونصت على عقوبته بالجلد)⁽²⁾.

لم يكن رأي "شحرور" جديداً في المسألة، ولا بدعا من الرأي، وإنما هو اجترار لقول شاذ ذكره العلماء، وقد اختاره موافقة لرأيه ومنهجه، وسلفه في المسألة "أبو مسلم الأصفهاني"، ومذهبه في إبطال النسخ مشهور بين العلماء، لذلك فقد اعتمد عليه "شحرور" ولو أنه لم يشر إليه من قريب ولا بعيد. فقد ذكر "الرازي" أن العلماء: (أجمعوا على أن الفاحشة هاهنا الزنا، وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح...، وأن في المراد بقوله: واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان: الأول: الزنا، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا، فإذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل الله لها سبيلاً، وهذا قول جمهور المفسرين)⁽³⁾.

ثم أشار إلى القول الثاني وأنه: (اختيار "أبي مسلم الأصفهاني": أن المراد بقوله: واللاتي يأتين

1-الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص102.

2-ينظر: الكتاب والقرآن، ص496-497.

3-ينظر: مفاتيح الغيب، ج3، ص2000-2001.

الفاحشة السحاقيات، وحدّهن الحبس إلى الموت وبقوله: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ﴾ [النساء: 16] أهل اللواط، وحدّهما الأذى بالقول والفعل، والمراد بالآية المذكورة في سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحدّه في البكر الجلد، وفي المحسن الرجم⁽¹⁾.

ثم أردف "الرازي" بذكر وجوه ما احتجّ به "أبو مسلم الأصفهاني": (الأول: أن قوله: واللاقي يأتيان الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان، وقوله: والذان يأتيانها منكم، مخصوص بالرجال، لأن قوله: والذان تثنية الذكور..، الثاني: هو أنّ على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ في شيء من الآيات، بل يكون حكم كل واحدة منها باقيا مقرّرا، وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج إلى التزام النسخ، فكان هذا القول أولى. والثالث: أن على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله: واللاقي يأتيان الفاحشة في الزنا وقوله: والذان يأتيانها منكم يكون أيضا في الزنا، فيفضي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضوع الواحد مرتين، وإنه قبيح، وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي إلى ذلك فكان أولى. الرابع: أن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسّروا قوله: أو يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا لهن... وأما نحن فإننا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح،.. ثم ذكر "الرازي" حجج "أبو مسلم الأصفهاني"، وإبطال العلماء له،... وأن المفسرين بنوا النسخ في الآيتين على ما ذهبوا إليه، وأبو مسلم الأصفهاني نفى النسخ على ما توجه به من تفسير الآيتين⁽²⁾.

الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:

إنّ أهم ما تؤدي إليه هذه القاعدة، الاعتقاد بأن القول بالنسخ طعن في الله أو في القرءان. والتأكيد على المشتركات العالمية والإنسانية من خلال إثبات أن النسخ ما بين الشرائع، وهي طريق إلى القول بوحدة الأديان⁽³⁾، ونشأة التدين الظرفي بين الأفراد والمجتمعات، باعتبار إمكان الرجوع إلى الحكم المنسوخ إذا عادت إليه أسباب تشريعه، بدعوى تشابه ظروف الحرج والمشكلات، وهي

1- ينظر: مفاتيح الغيب، ج3، ص2000-2001.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص2000-2001.

3- ينظر: الحسن العلمي، أبو جميل، منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، 1433هـ/2012م، ص34.

دعوى من يرون أنه لا نسخ في الشريعة، وأشهر مثال لذلك "حكم نكاح المتعة"⁽¹⁾.

المبحث الرابع: قواعد التعامل مع القصص القرائي وأسباب النزول:

المطلب الأول: قواعد التعامل مع القصص القرائي في الخطاب الحدائي المعاصر

يحاول الخطاب الحدائي المعاصر إعطاء قراءات جديدة لـ "القصص القرائي"، بما يتوافق وواقع الإنسان المعاصر، فقد أوضح "شحرور" بأن: (قراءته المعاصرة للقصص القرائي محاولة لإعادة تصحيح فهم تاريخ الإنسان وجدلية العلاقة بين الغيب والواقع، فالله لا يضع قدرته في مواجهة قدرة الإنسان من خلال التركيز على ضعفه كما تفعل القراءات الموروثة، وإنما يرشدنا إلى فهم علاقته مع الواقع ومع الإنسان من خلال سننه، قال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: 137]، فلا تصح قراءة قصص الأنبياء قراءة تكبيل الإنسان وتلغي حريته وإرادته، كفاعل رئيسي في سيرورة التاريخ وصيرورته التطورية)⁽²⁾.

لذا وضع الخطاب الحدائي جملة من القواعد للتعامل مع القصص القرائي، وتجدد الإشارة هنا أنني سأختار قاعدتين مهمتين منها في تفسير الحدائين للقصص القرائي، كما سأذكر أثرهما معا دون إفراد أثر كل قاعدة على حدة.

الفرع الأول: قاعدة: القصص القرائي أظهر صورة على أن النص القرائي منتج إنساني:

لقد سبق حديثنا عن "الرمز في القراءان"، عند "النيهوم"، وغيره، وما قدّمه "أركون" من تفسير جديد لبعض القصص القرائي، كـ "قصة أصحاب الكهف"، على نحو لا يثبت وحيثها بل بشرية مصدرها وإنسانية إنتاجها، فقد كان مما علّق به "هاشم صالح" أن: (الأمر في القصص القرائية، ليس المهم مطابقتها لأحداث التاريخ ورواياته كما جرت بالفعل، وإنما المهم عبقرية التشكيل والتركيب، والإبداع الفني، والمقدرة على الإيحاء، وتقديم العبرة، والموعظة للبشر، وأشار -هنا إلى

1- ينظر: الحسن العلمي، أبو جميل، المصدر نفسه، ص102-103، وص173-174.

2- ينظر: القصص القرائي، قراءة معاصرة، ج1، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2010م، ص30-31.

قصة الكهف في القرآن مثلا- ومقارنتها بكتب التاريخ الفعلية، فالقصص القرآنية هدفها في النهاية ضرب المثل والقُدوة لتَهذيب النفوس وهدايتها⁽¹⁾.

الفرع الثاني: قاعدة: غاية القصص القرآني: (الدلالة التاريخية) لا الاعتبارية:

يقصد أن هدف "القصص القرآني" تاريخي محض، يساعدنا على كشف المسار التاريخي للبشرية، أو لفرد ما، أو لقوم ما، ويبين لنا تطور هذه الحوادث، وهذه غاية ما يورد القرآن القصص لأجله. فأما نفي "الاعتبارية"، فالمعنى نفي العبرة والاعتبار والموعظة من القصص القرآني، وأما كون غاية القصص القرآني أنها للدلالة التاريخية، فهي وإن دلت على تاريخ ما لقوم أو شعب أو نبي أو فرد، فهي من القرآن، أي لا نغفل عن وحييتها، ونغلب الإنسانية فيها، أو نتجاهلها جملة وتفصيلا على نحو يتعالى به الإنساني، ويكون فيه الوحي غير مرغوب أو مرحّب به.

إننا نجد عند "شحرور" ما يدلّ به للقاعدة، بأنّ: (القصص القرآني يعطينا تطور التشريعات في الرسالات، والمعلومات في التّنبؤات بالنسبة للإنسان الحديث ابتداء من نوح إلى محمد ﷺ وهنا سرّ القصص، أما من يقول إن القصص جاء لتسليّة النبي ﷺ فهذا نوع من العبث ومن يقول عن قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء: 105]، بأنّ تكذيب نوح هو بمثابة تكذيب للرسول التي جاءت بعده فهذا عبث أيضا، لأنّ الإنسان يمكن أن يكذب من معه ومن قبله ولكنه لا يكذب من هو بعده، فتكذيب قوم نوح له ولمن قبله؛ لا يعني تكذيب محمد ﷺ إذ ليس لهم أية علاقة بمحمد ﷺ، وإلا فإنهم شركاء لله في معرفة سياق التاريخ الذي هو غيب بالنسبة لهم⁽²⁾.

فالقصص القرآني -على رأيه- يعطينا تطور التشريعات، لا التشريعات نفسها، وهي من مسائل التاريخ، وسيأتي بيان هذه الجزئية في قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع".
وأما نفيه أنّ القصص القرآني جاء لتسليّة النبي ﷺ، وأنه نوع عبث، وقوله أنّ: (هذه الظواهر

1- ينظر: أركون، محمد، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ص 208.

2- ينظر: الكتاب والقرآن، ص 349.

والقصص لم تأت لمجرد تسليية النبي كأحداث تاريخية تم تسجيلها بعد وقوعها⁽¹⁾، فمردود نقلا وعقلا، فالنقل لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: 120]. ووجه دلالة الآية: (أن الله أخبر نبيّه بأنّ ما يقصّه عليه من أنباء الرسل قبله مع أهمهم، وكيف جرى لهم من المحاجات والخصومات، وما احتمله الأنبياء من التكذيب والأذى، وكيف نصر الله المؤمنين وخذل الكافرين، كل هذا مما يثبت به فؤاد النبي ﷺ، ليكون له بمن مضى من إخوانه من المرسلين أسوة)⁽²⁾.

وليس في القول بالتسليية للنبي ﷺ أيّ محمل للعبث، فقد ذكر "ابن كثير" في قوله تعالى: ﴿فَأَنبِئْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: 15]، بأنها: (تسليية من الله تعالى لعبده ورسوله محمد ﷺ، يخبره عن نوح عليه السلام: أنه مكث في قومه هذه المدة يدعوهم إلى الله ليلا ونهارا، وسرا، وجهارا..)⁽³⁾. وعلينا أن نقف عند مسألة مهمّة هنا، مفادها أنّ سياق القصص القرآني كثيرا مما يردّ فيه كلمتي "النبأ" و"الحق"، ولكل منهما دلالة عليا في السياق، كالصدق والوحيية، والمعجزة، والسننية، وغيرها، كما تفيد كلمة "الحق" (في سياق القصص القرآني دلالة بعده الحقيقي، ويبعده عن الخرافات والأوهام والأساطير للآية السابقة)⁽⁴⁾.

وأما عقلا؛ فلأنّ النفس والقلب متى نظرا إلى طريق من سبق على سبيل الدربة والتجربة، وأراد سلوكها، والنهج عليها، مع إدراك سهلها ووعرها، ثم أراد الإقبال، أو أقبل قبلها، ثم نظر إلا وتسلّت نفسه بما لقي من قبله، ممن تحمل صعاب الأمور وأشرفها، فتيسرت له رغباته وحاجته.

وأما "نفي الاعتبارية" بمعنى (الاتعاظ والتذكّر الشرعي)، عن القصص القرآني، فلها ما يبررها في الخطاب الحداثي المعاصر، يقول "شحرور" بوجوب: (التأكيد على حقيقة أنّ العلم والحرية توأمان لا ينفصلان، فكما أن تاريخ العلوم هو تاريخ أخطائها لا تاريخ صوابها، كذلك فإنّ التاريخ

1- شحرور، محمد، الدين والسلطة، ص313.

2- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص363.

3- ابن كثير، المصدر نفسه، ج6، ص267.

4- ينظر (الهامش): كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، قراءة محمد عابد الجابري، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016م، ص208.

الإنساني هو تاريخ أخطاء المجتمعات الإنسانية فالعبرة تأتي من الخطأ لا من الصواب، ولهذا السبب في رأينا، أخذ القاصص القراءاني هذا الحيز الكبير في التنزيل الحكيم لكي يستنتج الأحياء العبرة من أخبار من طوى التاريخ أخطاءهم، فالتاريخ هو المعلم الأول في العلوم الإنسانية، والذي لا يقرأ التاريخ عليه أن يعيشه مرة أخرى ليكتشفه من جديد، وحتى لا تحصل هذه الحالة نبهنا سبحانه بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: 111]، فالعبرة تكون في تحليل الأحداث، وليس في مجرد سردها وأي شخص يستطيع أن يسرد أحداث التاريخ، ولكن ليس كل شخص يستطيع تحليلها، ولهذا خصّ سبحانه أولي الألباب بالعبرة من القصص ولم يقل (عبرة للناس)⁽¹⁾.

إن أقصى ما استدللّ به "شحرور" -كعاداته مسهبا- بعض معاني "عبر" اللغوية، فلم يرق له من معانيها إلا ما دلّ على (العبور، والتجاوز، والمرور)، فالعبرة لدية هي: (الدروس والنتائج المستخلصة بالنظر والاعتبار، فالعبر المذكورة في القاصص القراءاني إنما هي سنن تعبر القرون والسنين من جيل إلى جيل، وعلينا استخلاص هذه السنن واستنتاجها وبالتالي فهي ليست أحكاما شرعية بقدر ما هي سنن، وهذه غير تلك فالأحكام عبارة عن أوامر ونواه تخضع لمعيار الطاعة والمعصية أما السنن فنواظم تخضع لمهيار الصواب والخطأ والإنسان في مجال الأحكام مخير بين الطاعة والمعصية أما في مجال السنن فليس محل الطاعة أو العصيان وإنما دورها في معرفة حركية التاريخ وجدل الإنسان مع محيطه الاجتماعي)⁽²⁾.

الفرع الثالث: تطبيقات القاعدة:

يذكر "شحرور" قصة قوم موسى عليه السلام وذبح البقرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَنْتَجِدْنَا هُرُوءًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [البقرة: 67]، وقصة العجل: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَتَقَوَّمُ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَنَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة: 54]، ويبرر أفعالهم بأنها ليست من

1-الكتاب والقراءان، ص516.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص517. وينظر: القاصص القراءاني، ج1، ص195.

باب العناد أو المكابرة، بعد هذا كله يقول: (فما العبرة إذن من رواية هذه الأخبار كلها؟ أقول: الجواب في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: 153]، فالمقصود بالخطاب هو محمد، والكتاب هو التوراة، وأهله هم أتباعه من اليهود، والآية تذكر النبي ﷺ بما طلبه قوم موسى من موسى عليه السلام بأن يروا الله جهرة، وهذا أكبر شأنًا مما طلبه يهود المدينة المنورة من محمد بأن ينزل عليهم كتابا من السماء، وهذه العبرة الأولى، والآية تشير إلى أن يهود المدينة أسوأ كثيرا من قوم موسى لأن قوم موسى إن كانوا معذورين -بشكل أو آخر- في طلبهم بحكم مستوى فكرهم التشخيصي، فهؤلاء لا عذر لهم بعد أن ارتقت الانسانية إلى مرتبة التجريد، وهذه هي العبرة الثانية⁽¹⁾.

لكن ما يغفله "شحرور" هنا والأهم هو (فأخذتم الصيحة) كأكثر العبر في القصة.

ويجدر بنا التنويه بشيء موقف "الجابري" تجاه القصص القرآني أن "العبرة" فيه من الاعتبار والاستبصار، لا على المعنى والنحو الذي أراده "شحرور" من التجاوز والعبور، إذ يرى "الجابري" أن: (مكمن الحقيقة في القصص القرآني لا يكون إلا في شيء واحد ووحيد هو "العبرة"، إذ كلما أفادت القصة القرآنية عبرة فهي حقيقة وإلا فهي وهمية أو أسطورية، والصدق فيها لا يبحث عنه في مطابقة أو عدم مطابقة ما يرد فيها من أحداث وأشخاص للواقع التاريخي، بل "مرجعه إلى مخيال المستمع ومعهوده"، فإذا انفعل بها المستمع فهي صادقة حقا وحقيقة، أما صدقها في ذاتيتها أو إثباتها فلا يكون موضوع سؤال لأن "القصة القرآنية لا علاقة لها بالتاريخ بالمعنى المعاصر"، بل هي تنتمي إلى ما سماه "بالتاريخ المقدس"، وعليه فإن من شروط صحة القصة القرآنية هي أن تحمل عبرة مؤثرة على المتلقي فضلا عن انها تراعي المعهود العربي وقت النزول...⁽²⁾.

كما يخالف "الجابري" -أيضا- "شحرور" من جهة أن القصص القرآني إنما هو من باب: (التسلية والتثبيت للنبي ﷺ)، ولا يكون إلا بالقياس والاعتبار، وأنه ليس مجرد إخبار عن ما سلف

1-الكتاب والقرآن، ص523.

2-كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، قراءة محمد عابد الجابري، ص209.

من الأيام، بل هو خطاب غير مباشر إلى الذين كفروا ودعوة للتأمل والاستبصار، لذلك أكثر الله من القصص ونوعه ليكون أدعى للوقوف والنظر⁽¹⁾.

وهكذا فعل "شحرور" في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَعِ سُبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخْرَى يَأْسَدْنَ يَتَأَيَّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [يوسف: 43]⁽²⁾.

الفرع الرابع: قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع".

لم يغفل علماء التفسير وهم يتناولون القصص القرآني، ويستنبطون منه الأحكام الشرعية، مسألة "شرع من قبلنا" وما يتفرع عنها، ويدلل بصنيع "القرطبي"، في تفسير القصص القرآني، فلو أخذنا تفسيره لقصة نبي الله "سليمان" عليه السلام و"الهدهد"، لألفينا مدى كثرة استنباطه لما دل عليه هذا القصص القرآني - لا من العبر والحكم فقط - بل من التشريعات والأحكام، فقد ذكر أن في قوله تعالى: ﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴾ [النمل: 20] (دليل على تفقد الإمام أحوال رعيته، والمحافظة عليهم. فانظر إلى الهدهد مع صغره كيف لم يخف على سليمان حاله، فكيف بعظام الملك..، فقد دل القرآن والسنة وبيننا ما يجب على الإمام من تفقد أحوال رعيته، ومباشرة ذلك بنفسه، والسفر إلى ذلك وإن طال)⁽³⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِمَا نُنَادِي بِكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَنَمُنَّ بِيَوْمِ نَبَأِ الْكَاذِبِينَ ﴾ [النمل: 28-27]، ذكر أن قوله: (والله على ما نقول وكيل): (قيل: هو من قول موسى. وقيل: هو من قول والد المرأة. فاكتفى الصالحان صلوات الله عليهما في الإشهاد عليهما بالله، ولم يشهدا أحدا من الخلق، وقد اختلف العلماء في وجوب الإشهاد في النكاح، على قولين: أحدهما أنه لا ينعقد إلا بشاهدين وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وقال مالك: إنه ينعقد دون شهود، لأنه عقد معاوضة فلا يشترط فيه الإشهاد،

1- كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقراء الكرم، قراءة محمد عابد الجابري، ص 211.

2- ينظر: القصص القرآني، ج 1، ص 196.

3- ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص 131-132.

وإنما يشترط فيه الإعلان والتصريح، وفرق ما بين النكاح والسفاح الدف..⁽¹⁾.

وغير هذا من الاستنباط كثير في تفسيره للقصص القرآني، إلا أن الخطاب الحدائي المعاصر لا يرى إفادة القصص القرآني للأحكام والتشريعات، ولا أن تستنبط منه، فقد سيقت لهدف معرفي بحث، أشار إليه "شحرور" بقوله: (وليس من العبرة والاعتبار والعبور كذلك أن تتخذ القصص مصدرا لاستنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها من ثم في الواقع اعتبارا لكونها من القوانين التاريخية كما يفعل الوعي السلفي)⁽²⁾. ويذكر أيضا أن: (أن مطلب الاعتبار من القصص نص عليه التنزيل الحكيم ليس مطلبا تشريعيًا يقتصر على أخذ الحلال والحرام والأمر والنهي من القصص، بل هو مطلب إبستمولوجي معرفي محض)⁽³⁾. وإن بعض تطبيقات الخطاب الحدائي لتكشف مدى إعمالهم للقاعدة.

الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة:

لقد سبقت الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنًا حَجَجٍ فَإِنْ أَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْسُقَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾^(٢٧) قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴾^(٢٨) [القصص: 27-28]، ومما استنبطه "القرطبي" -أيضا- أن فيها: (دليل على أن النكاح إلى الولي لا حظ للمرأة فيه، لأن صالح مدين تولاه، وبه قال فقهاء الأمصار. وخالف في ذلك أبو حنيفة.. هذه الآية تدل على أن للأب أن يزوج ابنته البكر البالغ من غير استثمار، وبه قال مالك واحتج بهذه الآية، وهو ظاهر قوي في الباب، واحتججه بما يدل على أنه كان يعول على الإسرائيليات، كما تقدم. ويقول مالك في هذه المسألة قال الشافعي وكثير من العلماء. وقال أبو حنيفة: إذا بلغت الصغيرة فلا يزوجه أحد إلا برضاها، لأنها بلغت حد التكليف، فأما إذا كانت صغيرة فإنه يزوجه بغير رضاها لأنه لا إذن لها ولا رضا، بغير خلاف)⁽⁴⁾.

يقول "الجابري" - مبينا أن القصة للعبرة لا لاستنباط الأحكام والتشريعات -: (هذا نموذج

1-الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص271-272.

2-القصص القرآني ج1، ص195-196.

3-المصدر نفسه، ج1، ص517.

4-المصدر السابق، ج16، ص262.

من استنباط الفقهاء الأحكام الشرعية من القصص القرآني، وهم يعتبرون هذا من قبيل "شرع من قبلنا"، وبعضهم يتخذونه مصدرا للتشريع، ونحن نعتقد أنه يجب إعادة النظر في هذا النوع من "استنباط الأحكام الشرعية"، إن القصص القرآني بكل ما فيه هو للعبارة، وليس للتشريع، وكم من أمور قررها القصص في القرآن وقد جاءت آيات الأحكام على غير ما قررها⁽¹⁾.

وهكذا يقع التصريح من الجابري بأن "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع"، وأنه لـ "العبارة" فقط. غير أن قوله الأخير: (وكم من أمور قررها القصص في القرآن، وقد جاءت آيات الأحكام على غير ما قررها)، فقد أخذه المتقدمون من المفسرين وأهل الأصول بعين الاعتبار، ومن ذلك صنيع "القرطبي" نفسه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَالْقَمَمَةُ الْهَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الصفات: 139-142]، فقد ذكر أن من أحكام الآية (القرعة وجواز الاستهام) ثم أردف بقوله: (ففي هذا من الفقه أن القرعة كانت معمولا بها في شرع من قبلنا، وجاءت في شرعنا على ما تقدم...)⁽²⁾.

ومما اعترض به على القاعدة عموما، وعلى ما أورده "الجابري" أمور⁽³⁾: أولها: ما هي هذه الأمور التي قررها القصص القرآني، وجاءت الآيات على غير ما قرر؟ فهذا يحتاج إلى إثبات وتمثيل، وثانيها: أنه من الثابت في أصول الفقه أن "شرع من قبلنا" من مصادر التشريع الإسلامي عند كثير من العلماء، وثالثها: هناك مصدر تشريع آخر وهو السنة يثبت الحكم الشرعي الذي استنبطه من هذه الآية فاستعمال هذا الاستنباط هو من قبيل تقوية الحجة والدليل، وإلا فالحديث أثبت الحكم، قال النبي (لا نكاح إلا بولي)⁽⁴⁾، وقال: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ يُنْكَحْهَا الْوَلِيُّ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ...)⁽⁵⁾، ورابعا: القول بأن القصص القرآني يقرر أمورا تنفيها آيات الأحكام يعني التناقض في القرآن والقرآن منزّه عن ذلك، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ

1-مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ص347.

2-الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص92.

3-ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري، رؤية نقدية، ط1، دار الإيمان، الرباط المغرب، 1430هـ/2009م، ص283 .

4- أخرجه "ابن ماجه" في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح(1880)، ج2، ص228.

5- أخرجه "ابن ماجه" في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح(1879)، ج2، ص228.

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ [النساء: 82]، وقال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ [الأنعام: 115].

الفرع السادس: أثر تطبيق القاعدتين:

أهم ما تؤدي إليه القاعدتان، تسوية النص الديني وقصصه القرآني بغيره من القصص الأدبي بطريق غير مباشر، وغير تنزيل أغراض ومقاصد القصة القرآنية إلى أغراض القصة البشرية الأدبية أو التاريخية الإنسانية أو التمثيلية... فهي قراءة أدبية للقصص القرآني في ضوء المنهج التاريخي⁽¹⁾.

كما أن القاعدتين وجه من وجوه التاريخية للنص الديني، وتؤديان إلى تقليل دوائر التشريعات والأحكام والحد من إلزامياتها، وفيهما مدعاة للقول بالرمزية، فيعتبر القصص القرآني أو المحمدي تفسيرات لتاريخ معين، وأحداث معينة، ولهذا تحمل على الرمزية في التشخيص، فقد أشار "شحرور" بأنه: (ليس القصص القرآني كتاب تاريخ يسرد الحوادث بترتيب زمني لإخبارنا ماذا فعل زيد أو عمرو، فهذا نوع من السرد موجود في كتب الأخبار، لكن القصص القرآني بما فيه القصص المحمدي تفسير للتاريخ وقوانينه وخط سيره بالمعارف والتشريعات، وإيراد الظواهر الفكرية والسياسية والاقتصادية التي هي ليست قوانين زمنية كحدث تاريخي وإنما كقانون تاريخي، كالظاهرة الفرعونية والهامانية والقارونية، فالقرآن لم يذكر الاسم الحقيقي لفرعون أو هامان أو قارون، بل اكتفى بذكر الألقاب كرموز تعبر عن ظواهر الطغيان السياسي، والطغيان الديني العقائدي، والطغيان المالي الاقتصادي وتحالفات هذه الأنواع الثلاثة للطغيان وعلاقتها ببعضها)⁽²⁾.

1- ينظر للتوسع: بوتيبا، الحسن، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2010م، ص235.

2- ينظر: الدين والسلطة، ص313.

المطلب الثاني: قواعد أسباب النزول في الخطاب الحداثي المعاصر

الفرع الأول: قاعدة: أسباب النزول لا تحدد معنى النصّ بقدر ما تحدد قيمته التاريخية.

المقصود أنّ سبب النزول أقوى ما يستعان به من الأدلّة النقلية على تاريخية النصّ القرآني، فكل آية -غالبا- إذا ما قلنا أن لها سبب نزول، يعني أننا نستكشف ظروف نزولها، وما يحيط بها، أي: أنها وقعت في زمان ومكان وأشخاص معينين، فلها قيمة تاريخية لا تعلق لها بمعنى النصّ.

وترى بعض الدراسات الحداثية أن القاعدة مستمدة من النصّ القرآني نفسه لا من خارجه، لأن هذا العلم: (يمكننا من العثور على آيات، يتصل مضمونها بظروف تنزيلها؛ تخصّ وقائع وأشخاص وتحولات ظرفية، يمكن لنا معرفتها ضمن ظروف الجزيرة العربية التاريخية في القرن السابع، وهي آيات لها دون أي شك توجه ظرفي مؤقت في الزمن...⁽¹⁾).

ف (الشّهادات التي يدلى بها الصّحابة رضي الله عنهم هي محور أسباب النزول، تختلف من صحابي لآخر، إذ يصلها هذا بسبب يتذكّره، والآخر بحادث آخر؛ كما أنها دُونت في عصر متأخّر عن إنتاجها بعد تواترها شفويا واحدا واحدا، وجيلًا جيلًا، وعلى مقربة القرنين من التنزيل؛ ثم جمعت ودوّنت ونقّحت وأفرزت، ولا نغفل على مواقف التّرواة الدينية والسياسية، ثم علت رايات الفرق والملل والنحل، فلم يعد ممكنا التحرر من المواقف السياسية، وهنا مهمة صعبة للمؤرخ، فلا يمكن أن يستغلها وينتفع بها إلا إذا قام بقراءتها متكاملة ومقارنة، بحيث يبحث عن كلّ الإشارات التي تبرز كل حدث روته، وربطه بإحكام مع أحداث أخرى، ثم باستنباطات أخرى، ولكن هذا العمل يخص قبل كل شيء المؤرخ؛ لا عالم الدين الذي يعتقد أن علم أسباب النزول الذي يدرس منذ قرون، فأسباب النزول عاكسة لكل الأحداث التي عاشها النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه رضي الله عنهم..⁽²⁾).

فيفتق كلا الخطابين "السلفي، والحداثي المعاصر"، حول أهميّة (أسباب النزول)، ولكن

1- محمود، حسين، ما لم يقله القرءان، ص 55-56.

2- ينظر: محمود، حسين، المصدر نفسه، ص 57-60.

يختلفون في مجال الأهمية وحدودها، وفي الثاني يتم تقزيم "أهمية العلم بأسباب النزول" لدواعٍ وقرارات تاريخية اجتماعية، لذا يؤكد "جمال البنا" أنّ "أسباب النزول": (ليس لها الأهمية المظنونة، إلا إذا تعلقت الآيات بحالة خاصّة، أو شخص معين، يذكر بالاسم، أو تحدده القرائن القوية، كقوله تعالى: ﴿ثَانِيًا أَتَيْنَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ [التوبة: 40]، إذ لم يكن مع النبي ﷺ فيه إلا أبو بكر رضي الله عنه، أو ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: 4]⁽¹⁾، فدلّ على أنّ الأرض هنا "مصر"، لأن "فرعون" لقب خاص بمملك "مصر"، ولأن الحادث كلّ حدث في مصر. ولكن الأغلبية العظمى من الآيات القرآنية توجيهات وأحكام عامة؛ العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقولون، ففي هذه الحالة لا يكون لأسباب النزول أهمية إلا إشباع الفضول. بل يمكن أن يؤدي سبب النزول إلى جعل مساءلة الحكم العام، وتحميل عموم اللفظ بخصوص السبب وهو أمر غير مطلوب⁽²⁾.

وعلى رأيه فهذه الأهمية قد فُتت لأسباب عديدة، أولاً: (لما أشار إليه "طه جابر العلواني"⁽³⁾)، بأن الرسول ﷺ قام قبل وفاته توقيفاً بإعادة ترتيب آيات القرآن وسوره، فقطعه بذلك عن "أسباب النزول"، وتاريخ النزول، والسِّيَاق الزَّمَنِي، لحكمة بالغة؛ لعلّ منها أنه ﷺ أراد تنبيه العالمين كلّهم من عصره إلى يوم القيامة، بأن القرآن كتاب مطلق عام، وشامل لكلّ البشرية وما تحتاجه، وهو قادر بإطلاقيته هذه على استيعاب وتجاوز كل ما يأتي ويستجد من القضايا بعد عصر النبوة التي ختمت بعطائه المتجدد، وبقدرات الاستيعاب فيه⁽⁴⁾.

1- فيه تناقض في احتكامه الى القرآن وحده، لأنه نادى بالقرآن فقط، وإذا كان كذلك فإن القرآن لم يصرح القرآن بأن الثاني "أبا بكر"، وإنما أهممه، ولا "الأرض"، هي مصر... الخ، ولكن السنة والسيرة أبانت عن كلّ منهما.

2- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص118.

3- مفكر عراقي ولد عام 1935م، شغل منصب رئيس جامعة قرطبة، وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية سابقاً، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، حصل على الدكتوراه من الأزهر (1973م)، كان أستاذاً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالسعودية (1975-1985م). وفي 1981م، عضواً للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي في جدة. هاجر إلى الولايات المتحدة (1983م)، له: الاجتهاد والتقليد في الإسلام، أدب

الاختلاف في الإسلام،..... يتصفح موقع: مؤسسة مؤمنون بلا حدود: www.mominoun.com

4- ينظر: المصدر السابق، ص118.

لكن سياق كلام "العلواني" غير سياق "البناء"، فالعلواني يرى ذوبان أهمية أسباب النزول، لأجل إطلاقية أحكامه وشمولها للبشرية، بخلاف "البناء"، فالأهمية مفقودة لأجل تاريخية النصوص.

ثانياً: لأنّ (ادّعاء أنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب تلاعب بالألفاظ، فالله تعالى لا يصدر أحكاماً إلا لعلّة أو سبب أو حكم له من السّلامة الموضوعية ما يجعله أصلاً لإصدار هذا الحكم، وقد تستبعد التطورات الاقتصادية والاجتماعية الحكمة التي أنزلت من أجلها الأحكام، وعندئذ ينتفي الحكم تلقائياً، لأن الحكم يسير مع العلة وجوداً وعدماً. وهو ما ينطبق على أحكام الرّق، والغنائم، والحزبية، وغيرها من الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية التي جاوزها التطور، وليس هناك غضاضة مطلقاً في القول إنّ العلة قد انتفت من هذا الحكم، فانتمى وجوبه)⁽¹⁾.

أمّا القول بأنّ الآيات يستعان على فهمها بأسباب النزول، فقد ردّه الخطاب الحداثي الأركوني، معتبراً دلالتها التاريخية فقط، لأنّ: (الآيات لا تتلقّى معناها من "أسباب النزول" كما يتوهّم، ولكن يمكن لأسباب النزول أن تقدّم إلى المؤرخ والمفكّر الحديث معلومات عن حالة الثقافة، والمجتمع في الجزيرة العربية بداية القرن السابع الميلادي، لماذا نقول ذلك؟ لأنّ ربط الآية بسبب نزولها يعني التصديق على الفكرة الوضعية التي تقول إنّ الوحي انتهازي، وإنّ النبي ﷺ يستغيث بالله كلما وقع في مأزق؛ لكي يخرج منه بأية معينة، ولكنّ هذا التفسير للقرآن يجمد في الطوارئ والعوارض نصّاً يهدف في مقصده الأولي، ونتيجته الفعلية إلى تنشيط التاريخ وتحريكه، لقد آن الأوان لإعادة النظر في هذا الموقف القاتل للآهوت الماهياتي المنتشر إبان القرون الوسطى)⁽²⁾.

أولاً: تطبيقات القاعدة:

نجد من أهمّ تطبيقات القاعدة، ما يمثل به "جمال البناء"، بقوله: (أمّا قولهم: "إن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁽³⁾)، فحسبك في فساد المثل الذي ضربوه هم أنفسهم ظناً منهم أنه

1- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 118.

2- ينظر: قراءات في القرآن، ص 117-118.

3- وهي قاعدة من قواعد التفسير في الخطاب التقليدي السلفي، ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 47.

يؤيدهم فقد قالوا: أشكل على "مروان بن الحكم" معنى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْتَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 188). وقال: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل لنعذبن أجمعون، حتى بين له "ابن عباس" رضي الله عنه أن الآية نزلت في أهل الكتاب. حين سأهم النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء فكنتموه وأخبروه بغيره وأروه أنهم أخبروه بما سأهم عنه، واستحمدوا بذلك⁽¹⁾.

فيرى "جمال البنا" أن: (تفسير الآية طبقاً لما أورده "ابن عباس" رضي الله عنه يقصرها على واقعة معينة، ويفرغها من محتواها ومضمونها، بحيث يجعل الذين يفرحون بما أوتوا، ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا بمفازة من العذاب، أي على نقيض ما أرادت الآية. فالآية تضم قسمين: الأول التنديد بالذين يفرحون بما أوتوا، والثاني: التنديد بالذين يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا. ومفتاح التوجيه في القسم الأول من الآية أن القرآن يستخدم "الفرح" غالباً بالمعنى السيء لها⁽²⁾، أي: الزهو والفخر والغرور، ومنه: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: 76)، ﴿وَلَكِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ صِرَافٍ مَسْتَهْتِكٍ لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ (هود: 10)، ﴿ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ (غافر: 75)، فالقرآن يجمع بين الفرح والفخر، وهما قريبان غالباً. وقليل من ينجو من ذلك، وعامة الناس فهم في حاجة إلى هذا التأديب والتوجيه القرءاني، وإذا تركت الطبيعة البشرية وشأنها فإن الفرح يطغيها، وقد صاغ القرآن كلمة "أوتوا" بصيغة المجهول يدل على أنهم ليسوا أصحاب الفضل، لأن الأمر كله لله، فضلاً عن القرآن يجب للمؤمن بصفة عامة أن لا تتملكهم العواطف التي تزل بالأقدام، وتؤثر على الأحكام، وخليق بمن يتملكه الفرح بما يصل إليه، أن يتملكه الحزن بما يضيع منه، والقرآن يوجه المؤمنين، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: 23)، وأوضح الحديث النبوي

1- أخرجه "البخاري" في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا﴾ (آل عمران: 188)، ح(4568)، ج3، ص213. ومسلم في "صحيحه"، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، ح(2778)، ص1176-1177.
2- قال "الفيروز آبادي": (الفرح: ضد الترح، وهو انشراح الصدر بلذة عاجلة: ﴿وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: 23]، ولم يرخص في الفرح إلا بما في قوله: ﴿فَذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس: 58]، وقوله: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَقَرُّ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 23]، والله تعالى قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: 76)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4، ص178.

الموقف النمطي إيجابيا وسلبا للمؤمن فقال: أن المؤمن إذا أصابته ضراء صبر، وإذا أصابته سراء شكر⁽¹⁾، ولم يقل فرح. وشتان بين الشكر والفرح⁽²⁾.

لذا اعتبر "جمال البنا" أن ذكر سبب النزول من "ابن عباس" ﷺ لما استشكل "مروان بن الحكم" الآية، صرف لظاهر النص، وقصر لعمومه المستفاد من "الدين"، والتي تأتي صيغة للعموم. وكأنه نزع الآية من سياقها، ولهذا تعيب الدراسات الحداثية المعاصرة تقييد ظواهر النصوص وإطلاقاتها وإخراجها من العموم إلى الخصوص بحجة سبب النزول..، وبمعنى آخر فالآية عمت كل فرح بما أوتى وهو ما فهمه "مروان"، غير أن "ابن عباس" ﷺ قصرها باعتماده لسبب النزول..⁽³⁾.

قد عمد "الطحاوي" إلى حلّ مشكل هذه الأحاديث، التي ظاهرها التضاد أو التعارض، (فبعد إيراد جملة من الأحاديث ضمن باب: "بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ في السبب الذي فيه نزلت: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: 188]. إذ كانت بعض الأحاديث أفادت بظاهرها الحديث عن المنافقين، وأخرى أفادت الحديث عن المنافقين، فهذا تضاد، فرأى "الطحاوي" أن لا تضاد في ذلك، لأنه قد يجوز أن يكون الأمران وقعا معا، فكان من المنافقين إلى رسول الله ﷺ ما ذكره "رافع وأبو سعيد" ﷺ، وكان من أهل الكتاب ما كان منهم إلى رسول الله ﷺ مما ذكره "ابن عباس" ﷺ، فأنزل الله عز وجل هذه الآية في ما كان من الفريقين جميعا، فعلم "رافع وأبو سعيد" ﷺ ما نزلت فيه مما كان من المنافقين، وعلم "ابن عباس" ﷺ ما نزلت فيه مما كان من أهل الكتاب، ولم يعلم واحد من الفريقين ما علم الفريق الآخر ما نزلت فيه، فحدث كل فريق من الفريقين بما علم به مما كانت الآية نزلت فيه من السببين اللذين كان نزولها فيهما، وكان نزولها في الحقيقة في السببين جميعا لا في أحدهما دون الآخر..⁽⁴⁾.

1- ذكره بمعناه وأصل الحديث: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ، صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ»، أخرجه "مسلم" في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، ح(2999)، ص 1249.

2- تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 120.

3- آل خطاب، إياس محمد حرب، القول المعتمد في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور، ط1، مطابع برنتك للطباعة والتغليف، الخرطوم، السودان، 2011م، ص 52-57.

4- ينظر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (321هـ)، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، 1415هـ/1494م، ج5، ص 89-90.

وعند "الرازي" ما يفيد أن الأمر لا يعدُّ شبهة يحسن دفعها، فقال: (وَلَا شُبُهَةٌ أَنَّ الْآيَةَ وَارِدَةٌ فِي الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ رَسُولَهُ ﷺ بِالصَّبْرِ عَلَىٰ أَذَاهُمْ)⁽¹⁾.

وعند إتمام النظر في الآيتين نجد أن كلا الفريقين إنما يشتركان في وصف ظاهر يجمع بينهما، ولهذا ما ذكر من وجوه التفاسير في الآية أو أسباب النزول هنا جائز حملها على الجميع، أو إرادتها للكُلِّ، قال "الرازي": (واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل، لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد، وهو أن الإنسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به، ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والإقبال على طاعة الله)⁽²⁾.

ثانيا: أثر هذه القاعدة:

فالدراسات الحداثية المعاصرة تقلل من كون "سبب النزول" الطريق الأكمل لتفسير النص، أو الاستعانة به على فهمه، وتضييق مجال ما النقل، فتري أن ما ذكره "ابن عباس" ﷺ مجرد ذكر واقعي تاريخي أو مجرد بيان وقائع الحادثة، وتغفل هذه الدراسات جهود "ابن عباس" ﷺ، في فهم النص القرآني، وما حظي به من ملكة الفهم والعلم بأسباب النزول، وتأويل القرآن، وفقه أحكامه مما لا يخفى على أي ناظر في تفسير القرآن وعلومه.

الفرع الثاني: قاعدة: لا يمكن لنص نبوي ظني أن يكون سبب نزول نص قرآني قطعي:

يقصد بالقاعدة أن السنّة؛ لا تنهض - كسبب للنزول - لتفسير نص قرآني قطعي، ولا للدلالة على معانيه، فأكثر الدراسات الحداثية تستبعد "أسباب النزول" الواردة بالسنّة النبويّة، ورغم أن المتقدمين تعاملوا معها نقدا وتحليلا وتمحيصا تعاملهم مع الحديث النبوي⁽³⁾، إلا أن الخطاب

1- مفاتيح الغيب، مج3، ص1917.

2- مفاتيح الغيب، مج3، ص1916.

3- هذا المنهج للمفسرين ونقاد الحديث جعله "نصر حامد" إشكالا بنفسه، فقال: (أن ثمة مشكلة حينما نعتبر مرويات أسباب النزول كالأحاديث ونطبق عليها نفس المنهج، فقد أدخلت منطقة الحديث دون أي اعتبار لمعضلات النقل والرواية ودوافعها، وإذا أضفنا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصرا للخلافات السياسية والفكرية أدركنا أن تحديد (أهل الثقة) من الرواة تم على أساس أيديولوجي، انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة، في مجال هذه الروايات لبعض التابعين دون بعض)، مفهوم النص، ص111.

الحدثي لِحِّ في نفيه لها، ولو كانت صحيحة، بل جعل بعضهم أنّ أيّ حديث أو أثر أمكن أن يحدّد نزول أيّ آية فاستبعاده عن الفهم أولى للفهم.

ومن صرح بإعماله لهذه القاعدة "جمال البنا"، بوضعه عنواناً سمّاه: (أحاديث تحدّد أسباب نزول آيات القرآن)، جرّدها من "الصحيحين"، فيستبعد أسباب النزول معتبرا: (أن القرآن لا يصدر الأحكام لأسباب خاصة، وإنما لحكمة عامة، لأنه ليس كتاب أقاصيص، ولكن كتاب هداية، وأسباب النزول مرفوضة شكلياً لأنها تحكم أحاديث مظنونة في النصّ المقدس قطعي الثبوت، وأنصار أسباب النزول يقولون: "العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب"، فإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك حاجة لذكر سبب النزول، لأن هذا الذكر سيلقي غمماً على الموضوع، والأسباب التي توردها ركيكة وتهمين النص، وتنحط به من سماء التنزيل إلى درك العجز البشري)⁽¹⁾، فهو -أيضا-: (يستبعد كل ما حشيت به التفاسير وما أورده بعض الأسلاف من أقوال تحذف أو تضيف، كما يستبعد النسخ في القرآن، وكذلك أسباب النزول ولا يرى لها حاجة، إلا التطفل على النصّ وإيجاد إبحاءات مضللة، رغم القول إنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب")⁽²⁾.

فلا حرج في استبعاد وإبعاد⁽³⁾ الدراسات الحدائية ل: "أسباب النزول" عن النص ولو على حساب فهمه ومعانيه، معتبرة إياها بعض من القبوليات المعروفة للمفسر والقارئ.

أولاً: تطبيقات القاعدة:

لمّا كان سبب النزول نقلياً، ولا يرد في النقل إلا نصّاً نبويّاً أو صحابياً أو تابعياً، فثلاثتها ظنية الدلالة لا يمكننا القطع بها دليلاً على أنّها سبب نزول هذه الآية أو تلك، لدلالة النصّ القرآني القطعية، ولا يمكن لنصّ نبوي ظنيّ أن يكون سبب نزول لنصّ قرآنيّ قطعيّ، فيؤكد "جمال البنا" أن بعض أحاديث أسباب النزول لم تكن لتحدث لولا موافقتها جانباً أو شخصاً من الصحابة، أو

1- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 167-185.

2- هذا النصّ ملحق في الكتاب عن "دعوة الإحياء الإسلامي"، ينظر: البنا، جمال، تنوير القرآن، ص 7.

3- قلت: "استبعاد وإبعاد" إشارة إلى استعمال القوة الفكرية لدى الحدائين في طرح "سبب النزول" وتضييق مجالاته.

كانت استدراكا على قوله ﷺ، فكيف يكون المتأخر أو الموافق سبب نزول لهذه الآية أو غيرها.

يقول "جمال البنا": (ومن يطالع أسباب النزول يجد أن بعض الصحابة كان يرى أن هذه الآية أنزلت فيه، ربما لاتفاق بعض ما حدث له لما جاء في الآية⁽¹⁾)، كما تقرأ نوعاً من الاستدراك على التنزيل كما في: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، فذكر أحدهم للرسول ﷺ أنه ربط ما بين الخيط الأبيض والخيط الأسود، وجعل ينظر ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فوضح له خطأه، وقيل: أن هذا كان سبباً في نزول من الفجر⁽²⁾، فما ذكره "جمال البنا" من النصوص والآثار يعتبره محمداً لمعنى القرءان، وقد جاء سبب نزول لهذه الآية أو تلك، (النص القطعي)، فلا يمكن للظني أن يحدّد أو يكون سبب نزول للقطعي، فكلها استدراكات على الوحي، وهذا غير ممكن، بخلاف ما يستدرك على السنة.

كما أنّ هذه النصوص لم تقع استدراكا على القرءان، بل وقعت كإحدى صور الفهم للنص القرءاني أثناء نزوله، فأكثر الصحابة حينما يعمدون إلى فهمهم فيصوّبها النبي ﷺ لهم، فربط أحدهم ما بين الخيط الأبيض والخيط الأسود، وجعل ينظر ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، هو فهمه للآية: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، وليس استدراكا، فوضح له النبي ﷺ خطأه، وما يبيّن أنّ هذا ليس سبباً لنزول الآية إيراد الحديث بصيغة (لما نزل)، ولهذا ورد في حديث "سهل بن سعد" رضي الله عنه، قَالَ: أَنْزَلَتْ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، فَكَانَ رِجَالٌ إِذَا أَرَادُوا الصَّوْمَ رَبَطَ أَحَدُهُمْ فِي رِجْلِهِ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ وَالْخَيْطَ الْأَسْوَدَ، وَلَمْ يَزَلْ يَأْكُلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُ رُؤْيُهُمَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ بَعْدَ: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، فَعَلِمُوا أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ⁽³⁾. بل ورد في

1- وهذا فهم الصحابة للسياق ودلالات العموم، مثل ما فهم "ثابت بن شماس بن قيس" قوله تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: 2].

2- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 167-185.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ﴾ [البقرة: 187]، ح (1917)، ج 2، ص 35. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ح (1091)، ص 462.

الصحيح عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: (أَخَذَ عَدِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عِقَالًا أبيضَ، وَعِقَالًا أسودَ حَتَّى كَانَ بَعْضُ اللَّيْلِ نَظَرَ فَلَمْ يَسْتَبِينَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: جَعَلْتُ تَحْتَ وَسَادِي عِقَالَيْنِ، قَالَ: إِنَّ وَسَادَكَ إِذَا لَعْرِضٌ أَنْ كَانَ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ، وَالْأَسْوَدُ تَحْتَ وَسَادَتِكَ⁽¹⁾).

وهكذا الصحابة يتفاوتون في فهمهم الآية والآية، فصنيع الصحابي كان بعد نزول الآية، وليس قبلها، ومن قال إنها سبب للنزول إنما عنى بعد نزولها، وصيغ التحديث كافية بالمراد....⁽²⁾.

وأما آية: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 95]، وقد دعا رسول الله ﷺ، "زيدًا" ليكتبها، ولكن "ابن أم مكتوم" رضي الله عنه قال: إنه ضير، فنزلت: ﴿عَبْدُ أُولَى الضَّرَرِ﴾ [النساء: 95]⁽³⁾، فواضح، وليس فيه شبهة كما أورده "جمال البنا"، وكان الأمر في زمن لم ينقطع فيه الوحي (التنزيل)، وهذا ما يجب اعتباره، ولا يتصور أن يكون استدراكا إلا عند انقضاء الوحي واكتماله، أو انقطاعه، وهذا غير ممكن الوقوع، ولذلك وجه العلماء ب: (أَنَّ الْقُرْآنَ كَانَ يَنْزِلُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ، وَآيَةٌ بَعْدَ آيَةٍ، حَتَّى لَرِمَا نَزَلَ الْحُرْفَانِ وَالثَلَاثَةُ)⁽⁴⁾، وكان من جراء هذا الكلام أن ترك "جمال البنا" كثيرا من الأحاديث الصحيحة التي ثبتت أنها وقعت سبب نزول لهذه الآية أو تلك، بما يضعه من تشكيكات وشبهات، لا لشيء إلا لكونها ذات دلالة ظنيّة، وبناء عليه فلا يمكن لظني الدلالة أن يكون سبب نزول لقطعي الدلالة.

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْوَيْلِ وَلَا تَبْشُرُواهُمْ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ﴾ - إلى قوله-: ﴿يَتَفَوَّتُ﴾ [البقرة: 187]، ح(4509)، ج3، ص189. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ح(1091)، ص462.

2- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص30.

3- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب قول الله عز وجل: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَبْدُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 95-96]، ح(2831)، ج2، ص314، ومسلم في "صحيحه" كتاب الإمارة، باب سقوط فرض الجهاد عن المعذرين، ح(1898)، ص852.

4- ينظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ت)، ص151.

ثانيا: أثر القاعدة:

هذه القاعدة ما هي إلا بعض من التوظيفات الفكرية للمناهج الحديثة في تفسير النص القرآني بالمأثور، ومنه الحديث والأثر، وما هي إلا صورة من صور التضييق لمسالك الأخذ بالسنة والآثار كأول دوائر الفهم للنص القرآني.

المطلب الثالث: قواعد فرعية تابعة لقواعد "أسباب النزول":

الفرع الأول: قاعدة: الاستناد إلى أسباب النزول مفردة ربط للنص القرآني بما هو خارج عن طبيعته، وقصور لفهم معانيه.

المقصود أن أسباب النزول هي وقائع وعوالم بعيدة خارجة عن طبيعة النص القرآني، فربط المفسر لهذه الآية بهذا السبب للنزول، - على رأي الحدائين- تعسف ادّعائي، وليس حقيقي، فالسبيل إلى فهم معنى الآية يكون من النص، أي: من داخله، لا أن يستعان بوقائع خارجة عنه.

وقد درج الخطاب السلفي على أن: (العلماء في دراستهم لأسباب النزول، كانوا على وعي تام بالعلاقة بين النص والواقع الخارجي، وليس كما قال بعض الحدائين: "ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي، والترجيح بين الروايات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص"⁽¹⁾، وكلام الباحث يعني أن القدماء لم يتفطنوا إلى أن في النص قرائن تساعد على فهم واقع النزول، ولكنه لم يدر أن القدماء ربطوا بين أسباب النزول، وبين مقتضى الحال عند علماء البلاغة..، ولذا قال "الشاطبي" في "الموافقات": "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو

1- ينظر: "نصر حامد"، مفهوم دراسة النص، ص111.

المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالأستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ آخر من تقرير وتوبيخ... الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع⁽¹⁾ (2).

فيؤكد "نصر حامد" أن: (مسألة معرفة أسباب النزول يجب أن تبقى مسألة اجتهاد، باستناد إلى عناصر ودوال خارجية وداخلية مكونة للنص،... وأن أسباب النزول لا تمثل سوى السياق الاجتماعي للنصوص وكما يمكن التوصل إلى هذه الأسباب من خارج النص يمكن التوصل إليها من داخله وهذا ما غفل عنه المتقدمون من العلماء، فتحليل النصوص عملية معقدة يجب أن تسير في حركة مركزة بين الداخل والخارج، لا من جهة واحدة فقط...)⁽³⁾.

لهذا فأكبر ما يؤخذ به "نصر حامد" المتقدمين أن عملهم يضعنا إمام إشكالية "الفصل بين النص والحكم"، لإلغاء العلاقة التلازمية والتزامية بين النص والدلالة، لأنهم يفترضون إمكانية أن يسبق النص الحكم، بمعنى أن ينزل النص أولاً في المرحلة المكية ثم يتقرر حكمه الشرعي أو الفقهي في المرحلة المدنية، فهذا ما يفترضون ولكنهم لا يفترضون عكسه أبداً، ويؤدي الافتراض الأول إلى وجود نصوص معطلة عن أحكامها أي دون دلالة، فتفقد خاصيتها العليا، أما الافتراض الثاني فيؤدي إلى إمكانية الوحي "الاتصال دون نص"، وإلا فكيف ينزل حكم بلا نص؟ فاعتقادهم يكشف خطأهم، وهو نتيجة لمحاولتهم تقبل جميع المروييات دون نقد أو تمحيص، وخير مثال آية "التيمن" في سورة "المائدة"، حيث ذهب البعض إلى مدنيته استناداً إلى سبب النزول، وهذا يتعارض مع حقيقة أن الصلاة فرضت في مكة...)⁽⁴⁾.

1- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص146.

2- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، علوم القرآن في ضوء لسانيات النص، ص107-109.

3- ينظر: مفهوم النص، ص111.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص90-91.

هذا تهويل منه، وتهوين لصنيع العلماء السابقين، وإلا فما ربط العلماء بين سبب النزول والنص، إلا حفاظا على ثبات الحكم عموميه وخصوصه، والكلام السابق قبل كلامه يكشف فساده.

الفرع الثاني: قاعدة: الكشف عن أسباب النزول حاصل بإمكان الاجتهاد بدل النقل.

لقد تقرّر في الخطاب السلفي أن: (لا طريق لمعرفة "أسباب النزول" إلا النقل الصحيح، ولو كان موقوفا عن الصحابيّ فله حكم المرفوع ولا اجتهاد معه)⁽¹⁾. غير أن بعض الحدائين يرون إمكانية الاجتهاد في تحصيل سبب النزول، فلا يثبت إلا من طريقه، لذا قرّر "نصر حامد" بأن: (ما وضع من قواعد الترجيح بين الروايات، كان سببه تصوّر أن العلم بأسباب النزول لا سبيل إليه إلا النقل والرواية، ولا اجتهاد فيه إلا في مقابلة الروايات وترجيحها، وهذا لا يسلم به إلا إذا كانت روايات الصحابة على درجة من الثقة والصحة والإسناد)⁽²⁾.

ومما يضعه "نصر حامد" كحجة على الاجتهاد في كشف أسباب النزول، لا النقل فيه، اعتقاده: (أنّ ما لم يتنبه له العلماء أنّ رواية أسباب النزول نشأت في عصر تال، "عصر التابعين"، لعدم وجود الحاجة زمن الصحابة، فلم يكن الواقع العملي يحتم على معاصري الوحي وشهوده رواية الوقائع والأسباب تفصيلا، وما وقع لهم كان إجابة لسؤالات التابعين، ولهذا تنبه "ابن تيمية" إلى التفرقة بين ما هو سبب للنزول، وما هو بيان للحكم، بقوله: (قولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب)⁽³⁾.

والصّواب أن أسباب النزول أشد ارتباطا بنزول القرآن، أما روايتها وتدوينها، فصحيح أنّ عصر التدوين، والحاجة العلميّة بعيدٌ نوعا ما عن عصر النزول، وشهود الصحابة لوقائع التنزيل، فالاجتهاد في أسباب النزول حادث عن النقل الذي هو الأصل، والمشافهة إحدى صور المهمة.

1- ينظر: الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص101-102.

2- ينظر: مفهوم النص، ص109-110.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص110.

الفرع الثالث: قاعدة: تكرار نزول الآية وتعدّد الآيات عند السبب الواحد، أو تعدّد الأسباب والآية واحدة ضياع للنص القرآني.

أثبت الخطاب السلفي جواز تعدد النازل واتحاد السبب، أو اتحاد النازل وتعدد الأسباب، مما لا يدع مجالاً للشكّ في صحّة ما اعتمده وقعدوا له...⁽¹⁾، إلا أنّ الخطاب الحدائلي المعاصر يرفض القاعدتين معاً، لأن الأخذ بهما يؤثر في صدق النصّ، وثبوته، مما يفقده معناه، فيرى "نصر حامد" أنه: (لا تعدّد للنصوص حول الواقعة الواحدة، وعلينا البحث أيّاً من الروايات نزل أولاً، فنرتب الآيات ترتيب النزول، والقول بتكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب مختلفة أو افتراضه يؤدي إلى الفصل بين النص ودلالته ومن ثم القضاء على مفهوم النص)⁽²⁾.

الفرع الرابع: قاعدة: الوقائع والمصالح أساساً أسباب النزول وتشكّل النصّ القرآني.

مقصود الخطاب الحدائلي من القاعدة: أولوية الواقع على النصّ القرآني، والعقل على النقل، والفكر على النصّ، والمصلحة على النصّ، فلولاها لما نزل النصّ، أو تشكّل على هذا النحو، وبهذا فكل آية لها سبب نزول، ولا يمكن تصوّر نزول أي آية دون سبب، وعليه يمكن فهم كون القرآن نزل منجّماً، حسب الوقائع والأحداث، ولقد كان كلّ من "حسن حنفي" و"نصر حامد"، أكثر إعمالاً للقاعدة، فأسابب النزول لدى "حسن حنفي" تعني: (أولوية الواقع على الفكر، وأن كل آية هي تعبير عن موقف وحلّ لمشكل، وبنية نظرية ممكنة لوضع اجتماعي قائم)⁽³⁾.

وتعني -أيضاً-: (أنّ الواقع أساس الوحي، فالوحي لم يفرض على الواقع ابتداءً، بل كان نداءً له، والجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر يعبر بها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها، وقائد يقودها وبه تؤدّي رسالتها، كانت اليهودية والمسيحية محدودة الانتشار، ولم تكن تعبر عن واقع العرب إلا قليلاً، إذ عاش اليهود منغلقيين على أنفسهم، والمسيحيون فضلاء أتقياء مسلمي، فهذا دليل لأولوية

1- ينظر: الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص103-105.

2- ينظر: مفهوم النص، ص115.

3- ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، النبوة - المعاد. ج3، ص281.

الواقع على الفكر، وبالتالي فالإسلام كان واقعيًا بالأساس، وليس فقط في التشريعات⁽¹⁾.

كما تعني -أيضا- شدة ارتباط النص بالمصلحة، أي: (أن الواقع يمكن إدراكه بالفطرة، ويمكن للآخرين الاتفاق عليه وموافقته وتصديقه، فقد كان عمر رضي الله عنه مدركًا لواقع المسلمين ومصلحتهم بفطرته، ويطلب النبي صلى الله عليه وسلم بوحى في الواقعة، ويدرك بجواسه الوحي المطلوب، فيأتي الوحي مصدقًا لإدراكه، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يثني دائما على الذي صدقه الوحي، وبني فقه "مالك" على الفقه العمري، والمصالح المرسله، وما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وعليه فيمكن صياغة حلول لمشاكلنا تكون بالضرورة مصداقا للوحي،.. فالواقع هو الذي يفرض نفسه، وهو أبلغ من كل نصّ يختلف في تفسيره، كل على هواه دفاعا عن مصلحته، الواقع هو مصدر النصّ ومنبعه، والبداية بالواقع هو الرجوع إلى المنبع والمصدر والأساس..⁽²⁾.

كل هذه النصوص من "حسن حنفي" تؤكد - على حدّ رأيه- أن لا فاعلية للنص القرءاني إلا بقدر موافقته للعقل والواقع والمصلحة والفكر، لأنها تقع بالنسبة إليه موقع الدعامة والفعالية، ذلك أن النص كما أوضح: (له دعامتان الأولى في العقل والفكر والنظر والبرهان، والثاني في الطبيعة والواقع وحياة الناس، الأول في السماء، والثاني في الأرض، وإلا يتحوّل الوحي إلى مجرد عقائد وشعائر مغلقة على نفسها بلا دليل، أو واقع تتحقّق فيه، وقد ظهر هذا البعد في النصّ نفسه في أسباب النزول، كل حكم له سبب في الواقع، الواقع يسأل والوحي يجيب، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ﴾ [البقرة: 189]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: 219]، ويجيب الوحي (قل)، وكل الإجابات تدل على جلب المنفعة، ودفع الضرر، السؤال نظري والإجابة عملية...⁽³⁾.

1- ينظر: حنفي، حسن، الدّين والثّورة في مصر 1952-1981م، (اليمين واليسار في الفكر الديني)، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)، ج7، ص71.

2- ينظر: حنفي، حسن، المصدر نفسه، ج7، ص71-74.

3- ينظر: حنفي، حسن، الوحي والواقع، (تحليل المضمون)، ص36.

أولاً: تطبيقات القاعدة:

يحاول "حسن حنفي"، أن يثبت القاعدة بانطلاقه من واقع المسلمين غير المنضبط، فيرى أنّ (ما نفعله اليوم من نشر للوحي؛ ما نحتاجه ومالا نحتاجه، وتملّق لتحسّس الناس أو نخطب في المصلين وتتلو عليهم آيات الصلاة، وكأننا نعطيهم ما لديهم من قبل، أو ندعوا الفقراء إلى الفقر، والله يقول: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: 15]، أو نقول للجياح: (جوعوا تصحوا) أو نقول لمجتمع يعاني من التفاوت الطبقي، وسوء توزيع الدخل القومي، ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: 32]⁽¹⁾، أو نتحدث عن عالم الجن والملائكة في مجتمع يعاني الجهل والتقليد، والتسليم، ونحاول تأسيسه على عقلانية، أو نذكر الحور العين، والجنان والأنهار في مجتمع محروم... كل هذا حديث عن الدين بلا مناسبة، بل للمهنة، أو ملء الفراغ الإعلامي، أو الدعاية، لا يرضاه الإسلام، لقد سمّي الفقهاء من قبل (أهل التنزيل) لأنهم حاولوا استنباط شريعة تصلح للناس في حياتهم، ونحن على درب الفقهاء نسير...⁽²⁾.

يمكن القول أن لا تلازم بين أوضاع المجتمع التي قام "حسن حنفي"، ببيائها، وبين النص القرآني، بل إنّ سبب تدهور المجتمعات مردّه محاولات إبعاد عن النص الديني، الكفيل بتصحيح مسار الأمم والشعوب، فلا يخفى علينا صور علاج القرءان لمشكلات الواقع، وعلى رأي "حسن حنفي"، أننا بهذه القاعدة نتعامل مع النص على قدر الاحتياج، وحال الاضطرار دون الاختيار، وهي حال ذمها القرءان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ حَقًّا ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ۝١٥١﴾ [النساء: 150-151]، وقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝٨٥﴾ [البقرة: 85].

1- حنفي، حسن، الوحي والواقع، (تحليل المضمون)، ص118.

2- المصدر نفسه، ص75.

وأما كونه (على درب الفقهاء الذين سمّوا بأهل التنزيل)، فبعيد، ومحاولة منه لادّعاء مقام الفقه، ومنصب الاجتهاد، بدليل أن الفقهاء يراعون أسباب النزول ويحاولون إعمال القرآن في الواقع، سواء كان القرآن مما له سبب نزول أو مما نزل ابتداءً.

ومن تطبيقه للقاعدة أنه: (عندما يقرأ القرآن لا يهتزّ إلا للآيات التي تساعد على حلّ القضايا المطروحة، وهي الآيات التي تدعو إلى الحرية، والآيات التي تدعو إلى التعقل والآيات الموجهة ضد الأغنياء والتسلط المواجهة للاستعمار، والسيطرة على أراضي المسلمين)⁽¹⁾.

ويرى "جمال البنا: أن "نصر حامد" يكرّر هذه الدعوة كثيرا في كتابه "نقد الخطاب الديني"، لما صرح به أنّ: ("النص منذ لحظة نزوله الأولى، تحوّل من كونه نصّاً إلهياً وصار فهماً إنسانياً، وتحوّل من التنزيل إلى التأويل، ففهم النبي ﷺ له يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول ﷺ للدلالة الذاتية للنص، وفي قضية ميراث البنات، نجد الإسلام قد أعطاهما نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة تماما، وفي واقع اجتماعي اقتصادي لا أهلية له للمرأة فيه جراء التبعية، والملكية التامة للرجل أباً ثم زوجاً. اتجاه الوحي واضح تماماً، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، ويقول بأن "الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع يكون النص، ومن لغته، وثقافته، صيغت مناهجه" فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة)⁽²⁾.

يردّ "جمال البنا" بأن القرآن لم يتحول أبداً، ولكن الذي يتحول ويتغير هو فهم الناس له، وتفسيرهم له، وتأويله، وهذا شيء آخر، ويمكن دون حرج أن نقدر التفاسير ما شئنا، وأن نحكم عليها بقوانين الظواهر الاجتماعية، ولكن هذا لا يمس أبداً النص نفسه الذي يحتفظ بكل قدسيته،

1- ينظر: حنفي، حسن، الوحي والواقع، (تحليل المضمون)، ص 285.

2- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 240-242.

وفي قضية ميراث المرأة فهل فاته أن المعول في الميراث الإسلامي هو وثاقه العلاقة بالمتوفى، وليس ما إذا كان الوريث ذكراً أو أنثى، وهناك حالات عديدة ترث فيها الأنثى أضعاف ما يرث الذكر. هذا فضلاً عن أن الميراث قطعة من نظام إسلامي، يوجب التزاماً على الرجل نحو المرأة، بل يمكن القول إن الخط المقرر في القرآن بالنسبة للمرأة كان حمايتها من عدوان الرجال وكان يمكن للمؤلف أن يقول إن علينا أن نعود إلى الحكمة في النص، فإذا انتفت الحكمة التي أرادها النص فيمكن - بناء على أن الحكمة ملحوظ من ملاحظ النص - تجميد نص مؤقت وفي هذه الحالة بالذات، وهو ما فعله "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه في اجتهاداته المعروفة.... الخ⁽¹⁾.

ثانياً: أثر تطبيقات القواعد:

تؤدي هذه القاعدة إلى أن صلاحية النص القرآني مرهونة بقدر حله لمشكلات المؤمنين به، مما يحمل المسلم على تجزئة القرآن، وهذا يناقض خلق الاستسلام والعبودية لله تعالى، ولهذا يتم تركيز الخطاب الحدائثي على بعض الآيات، الموافقة للواقع، وللمصلحة، كما تؤدي القاعدة إلى اعتبار أن ما نزل ابتداءً لهداية الخلق لا معنى له، لأنه تجرد من أسباب النزول، ويلجأ الخطاب الحدائثي إلى هذه القاعدة سعياً إلى تقديم المصالح وتأخير النصوص الدينية، وتأليه الوقائع والأحداث البشرية، فالإسلام الواقعي - على رأي "حسن حنفي" - هو: (الذي يبدأ من مصالح الناس وما تعم به البلوى، والذي يعطي الأولوية للمصالح العامة على النصوص كما تفعل المالكية اعتماداً على الاجتهاد في صورته المتعددة من قياس، واستصلاح، واستحسان، واستصحاب، ومصالح مرسلة، هو إسلام "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه الذي يوقف حدّ السرقة عام المجاعة، ويوقف توزيع أرض السّواد في العراق على المحاربين؛ حتى لا يستوطنوا ويتركوا الجهاد في سبيل الله..)⁽²⁾.

وأخيراً يمكننا التذييل -عموماً- بنتائج تطبيقات "قواعد أسباب النزول" في الخطاب

1- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 240-242.

2- حنفي، حسن، الوحي والواقع، (تحليل المضمون)، ص 31.

الحدائي المعاصر، كما رصدها "العمري"، مفندا مزاعم كثير من الدراسات الحدائية في هذا الباب، وأهمها هذه النتائج:

- أن توظيف "أسباب النزول" في الخطاب الحدائي المعاصر كان قصد: (الكشف عن البعد الواقعي والتاريخي للنص القرآني، إلى درجة اعتبار بعضهم أن مدار القول بتاريخية النص الديني هو طبيعة النظر إلى أسباب النزول، واعتبارها عللا وليست مناسبات، وما دامت العلل مفقودة الآن، فيعني ارتباط النص بحوادثه دون تجاوزها... وهو القول بالتاريخية نفسه)⁽¹⁾.

- أن نظرة الحدائين المبنية على ربط النص بسببه تفضي إلى: (اعتبار الوقائع لا نهاية لها، وأن الواقع في تطور مستمر، بينما النصوص محدودة، مما يعطل استيعابها لكل الحوادث والوقائع، ويلغي قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وهذا -أيضا- من صور القول بالتاريخية)⁽²⁾.

فهذه النظرة قائمة على جملة من المغالطات، أهمها: (أولا: الاستدلال على ما سبق بأن النبي ﷺ كان يسأل والوحي يجيبه، توظيف للشاذ والنادر، وجعله معيارا عاما، وهو صحيح إلى حد ما، لكن أن تتخذ الحادثة دليلا على خضوع الوحي للواقع عموما فهو خطأ يلزم منه اعتبار الوحي ظاهرة إنسانية اجتماعية، لا فوقية سماوية، ثانيا: القول بأن لكل آية سبب نزول خلاف الحقيقة، فقد أحصى العلماء - ومنهم "السيوطي" - أسباب النزول، وهي قليلة،... وفي كل هذا محاولة لتفريغ الوحي من بعده الإلهي)⁽³⁾.

1- ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، ص 125-126. وص 192.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 127.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 127.

الباب الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحدائي

المعاصر

الفصل الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالرأي في الخطاب الحدائي المعاصر.

المبحث الأول: القواعد اللغوية في الخطاب الحدائي المعاصر

المطلب الأول: قاعدة: القول بأنّ: "القرءان كلام الله" تعريف إيديولوجي قاصر مؤثر.

المطلب الثاني: قاعدة: حمل ألفاظ القرءان على الرمزية نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه.

المطلب الثالث: قاعدة: بقدر إخضاع النص القرءاني للمناهج المعاصرة بقدر انفتاحه

وفهمه:

المطلب الرابع: قاعدة: القرءان منتج لغوي بنزوله، ونص أدبيّ بإنسانيته.

المبحث الثاني: قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية في الخطاب الحدائي

المعاصر

المطلب الأول: تطبيقات قواعد الأحكام الفقهية

المطلب الثاني: قواعد المقاصد.

الباب الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحدائى المعاصر

الفصل الثانى: تطبيقات قواعد التفسير بالرأى فى الخطاب الحدائى المعاصر.

المبحث الأول: القواعد اللغوية فى الخطاب الحدائى المعاصر

المطلب الأول: قاعدة: القول بأن: "القرءان كلام الله" تعريف إيدىولوجى قاصر مؤثر.

إن تعريف "القرءان" بكونه: (كلام الله المنزل على نبيه محمد المتعبّد بتلاوته، المعجز بأقصر سورة منه، المبدوء بـ "الفاتحة"، المختوم بـ "الناس")⁽¹⁾، لم يعد مرضيا لدى الخطاب الحدائى المعاصر، ولأسباب عديدة، اعتبر أن تعريف: (القرءان: كلام الله، تعريف إيدىولوجى قاصر مؤثر)، فكونه "إيدىولوجيا" لأنّ به تم تثبيت سلطة النقل والسلف والنص والمأثور، وهذا اتجاه يلغى ما سواه من الاتجاهات، وأمّا كونه "قاصرا"، أى لا يفى بحاجات الفكر البشرى العالمى، إذ يعزل دور الإنسان فى تكوّن وتكوين القرءان، وخصوصا عند نزوله وجمعه، وعلى لغة الحدائىين (عبر تشكّلاته)، ومن يفى بحاجاتهم هى المجتمعات العربية والإسلامية، أما من سواهم فيقصر عنهم.

ولقد لفت "الجابري" بأن التعريف السابق للقرءان: (كلام الله المنزل على نبيه محمد المتعبّد بتلاوته، المعجز بأقصر سورة منه، المبدوء بـ "الفاتحة"، المختوم بـ "الناس")، وما وضع من التعاريف لا يمكن عزلها عن المذهبية والإيدىولوجية التى تحاول الدفاع بها عن نفسها، ولهذا فثن سلك المؤمنون بالتعريف السابق، فغيرهم يقبلون عليه بأسئلة تطلب إعادة النظر فى حقيقته وبنيته...⁽²⁾.

وأما كونه "مؤثرا"، أى: على العملية التفسيرية، وإرادة فهمه، فتصور أن القرءان كلام الله تنبى عليه تصورات ومساائل فى فهمه، مما جعل "نصر حامد" يرى أنّ الخلاف بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى، سببه ما تصوّره المفسرون تجاه حقيقة النص القرءانى، فيقول: (وكان من الطبيعى وقد اختلفوا حول طبيعة القرءان، أن يختلفوا فى تفسيره وتأويله)⁽³⁾، وقريبا منه أكد "أركون" -

1- ينظر: الطيار، مساعد، المحرر فى علوم القرءان، ص 20.

2- ينظر: مقدمة كتابه: أولا: مدخل إلى القرءان الكريم، (فى التعريف بالقرءان)، ص 17-19، وثانيا: فهم القرءان الحكيم، (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، ج 1، ص 9-11.

3- دوائر الخوف قراءة فى خطاب المرأة، ص 7.

أيضا- بقوله: (إن التفسير الإسلامي يظل محكوماً بالمسلمة اللاهوتية، التي تقول إن القرآن كلام غير مخلوق، بمعنى أنه يتعالى كلياً على التاريخ، ولا علاقة له بحيثيات التاريخ الأرضي وبوقائعه وبظروفه، وهو موقف قروسطي⁽¹⁾ بامتياز لا يمكن الدفاع عنه في عصر العقل والعلم والحداثة)⁽²⁾.

لم تكن الحاجة إلى تعريف "القرآن" في العصور النبوية الأولى؛ لتطرح على نحو يتم فيه مراجعة مفاهيم "القرآن" الكبرى، شأن كل ما تلقاه الصحابة وسلّموا به، ولعل هذا راجع إلى كونه: (أولاً: معلوماً واضحاً جلياً، فالتعاريف لا تترك إلا في حالتين: ليسرها أو عسرها، والقرآن محصور في ما بين دفتي المصحف، وانتشر هذا المعنى لدى أكثر السلف..⁽³⁾، وثانياً: - وهو متأخر نوعاً ما-، أنّ علماء القرآن، تركوا الأمر للأصوليين⁽⁴⁾، كـ "الغزالي" في "المستصفى"، إذ عرض حدّ القرآن -كمقدمة في بيان حدّ الأصول الأربعة⁽⁵⁾، وثالثاً: أن علماء القرآن اشتغلوا بالتطبيقات النصية، ورأوا أنّها أفيد من التعريفات، إذ التطبيق يغني في كثير من الأحيان عن التنظير)⁽⁶⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

عمد كثير من الحداثيين إلى إعادة صياغة مفهوم "القرآن"، ومن تطبيقاتهم:

أولاً: عند "الجابري": فقد خصّص مبحثاً بعنوان: (في التعريف بالقرآن)⁽⁷⁾، في كتابه "المدخل"، رصد فيه قصّة حدوث القرآن انطلاقاً من القرآن نفسه، مبيّناً: (أن القرآن بدأ ذكراً، وحديثاً، ثم صار قرآناً، تقوم طريقة ترتيبه بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية نغمية، تقرر وجوداً يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ

1-أي: هو مفهوم يعود إلى القرون الوسطى.

2- ينظر: قراءات في القرآن، ص190.

3- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، علوم القرآن في ضوء لسانيات النص، ص18.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص19.

5-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)، ج2، ص9-10.

6- ينظر: الصمدي، عبد الواحد، المصدر السابق، ص19.

7- سيأتي مزيد من التوضيح عند التطبيق لهذه القاعدة في تطبيقات "الجابري".

خَشِيعًا مُتَّصِدًا مِّنْ خَشِيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ [الحشر: 21]، ومع

انتشار الدعوة ونمو الجماعة الاسلامية في مكة صار القرءان كتابا كذلك، نقل العرب من أمة ليس لها كتاب (يقرر العقيدة والقيم)؛ إلى أمة صار لها مثل هذا الكتاب⁽¹⁾.

هذا وقد سبقت الإشارة في بيان القاعدة إلى رأيه في المسألة.

ثانيا: عند "محمد أركون": ولعلي أجده أشد مفكري الحداثة جرأة في انفتاحه على ما يسميه "باللامفكر فيه، أو المسكوت عنه"، فيقول: (ينبغي العلم بأن مفهوم كلام الله يشير إلى اللوغوس⁽²⁾ أو الكلمة اللانهاية لله، بالمعنى الذي يقصده القرءان "كما المسيحيين"، عندما يقول: إِنَّ يَسُوعَ هُوَ كَلِمَةُ اللَّهِ، يقول القرءان حرفيا: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: 171]، ولكننا نقصد ذلك أيضا بالمعنى الوارد في الآية (27) من [سورة لقمان]: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾، ماذا يعني هذا الكلام؟، إنه يعني: أن الوحي الذي أوصل إلى البشر عن طريق الأنبياء والمرسلين، ليس كلّ الوحي إنما مقاطع متفرقة من الكلام الإلهي اللانهائي، بهذا المعنى وبه فقط؛ فإن كلام الله غير مخلوق، أي إنه مزامن في الخلود لله ذاته طبقا لمصطلحات علم اللاهوت الكلاسيكي، أو علم الكلام الإسلامي، نقول ذلك، ونحن نعلم أن "المعتزلة"، ميزوا بالضبط هذا الجانب المتعالي غير

1-ينظر: جبرون، احمد، إمكان النهوض الإسلامي/ مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروي، ص69. والجايري، محمد عابد، مدخل إلى القرءان الكريم، ص167.

2-حاول "قسم التحرير" بمؤسسة مؤمنون بلا حدود" بيان كنه هذه الكلمة، وأصولها فذكر أنها: (لفظ يوناني (Logos) معناه الكلمة أو العقل أو القانون. وله استعمالات شتى في المجال الفلسفي والديني. ويعدّ "هيرقليطس" أول من قال به في معنى القانون الكلي المنظم للكون والأساس الذي به يقع التحوّل أو التغيير في الأشياء. وتبعه في ذلك الرواقيون باعتباره المبدأ الفعّال في العالم به تشيع الحياة وتنظم المادة. وعدّه "فيلون" اليهودي أولى القوى الصادرة عن الله أو المولود الأول للإله، وجعله محلّ الصور والنموذج الأول لكلّ الأشياء وحصر دوره في الوساطة بين الإنسان وربّه. وفهمه "القديس يوحنا" على أنّه المسيح فاستخدمه في معنى الكلمة الخالقة والصورة التي يتجلّى عليها الله، وانطلق آباء الكنيسة الأوائل، كـ "كليمنت السكندري" و"أوريجين"، من هذا الفهم في محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية بقولهم: إنّ اللوغوس هو مصدر كليتهما، والمنهل الوحيد للحقيقة. وهو المعنى الذي استلهمته الكنيسة عبر مجامعها وذهبت فيه إلى حدّ القول بالتساوي بين الله والابن الذي هو الكلمة أو اللوغوس فحملت اللفظ أبعادا دينية استثمرها خاصة رجال التصوّف بعد أن تقلّص توظيفه فلسفيا..)، يتصفح: موقع المؤسسة: www.mominoun.com

المكشوف ولا المعروف من كلام الله عن الجانب المعروف المتجلّي و(المخلوق) من كلام الله، والمقصود بالمخلوق هنا كل كتب الوحي حتى محمد، أي التوراة والأنجيل، والقرآن...⁽¹⁾.

وما تحسّر "أركون" على مذهب القول بأن القرآن مخلوق، إلا لدوره في تقليص بعض صور التقديس للكلام الإلهي، يقول: (لقد خسر الفكر الإسلامي كثيرا؛ عندما أحرص صوت المعتزلة؛ وكفر أطروحتهم الخاصة بالقرآن...)⁽²⁾. لأنّ أعظم ما يستفاد من إعادة بناء أطروحة (القرآن مخلوق)، تأكيد "تاريخية القرآن"، أي: فقدان الطبيعة اللاهوتية عن النص الديني القرآني.

هذه "التاريخية"، أي (تاريخية القرآن)، التي ينقم "أركون" أن: (طمسها المسلمون طمسا كاملا تقريبا بعد انتصار الأطروحة الحنبلية القائلة: إنّه غير مخلوق، يقصد أنه فقد طابعه التاريخي، تماما لكي يصير كتابا سماويا خالصا، لا علاقة له بالحيشات التاريخية الأرضية، لهذا السبب صارت "تاريخية القرآن" بمنزلة "اللامفكر فيه الأعظم"...)⁽³⁾.

هكذا يحاول الخطاب الحدائي المعاصر إعادة النظر في "تعريف القرآن" لأسباب معاصرة.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

أدت هذه القاعدة إلى زيادة حدّة التصورات الخاطئة، تجاه القرآن، ومن آثار ذلك: أوّلا: زحزحة المسلمات اللاهوتية السلفية على نحو ساحر، فيرى "أركون" أنّ: (اكتشافنا لمفهوم القرآن ومعناه الحقيقي وهمّ وسرابّ لعشرات الأجيال والمفسرين)⁽⁴⁾، وثانيا: إنتاج المقولات الحدائية، كتفضيل مقولة: (تشكيل النصّ الديني)، بدل: (نزول القرآن)، فالقاعدة توحى بأن النصّ الديني أثناء نزوله كان ظاهرة في طور الإنجاز، وحدثا في طريق التشكّل⁽⁵⁾، أو التكوّن والتكوين⁽⁶⁾،

1- ص 18.

2- ينظر: قراءات في القرآن، ص 18-19.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 518.

4- ينظر: أركون، محمد، المصدر نفسه، ص 87.

5- وهو من اصطلاحات "أركون" المتكررة في كتاباته.

6- وهو من اصطلاحات "الجابري" المتكررة لفظا ومعنى في كتابه "مدخل إلى القرآن الحكيم"، و"فهم القرآن الحكيم".

يفرقون بين "الوحي"، والذكر" والمصحف" و"الكتاب"، و"القرءان"، و"أم الكتاب" لا من حيث هي أوصاف دالة على القرءان، وإنما باعتبار ارتباطها بصور الوحي.

كما تؤدي القاعدة إلى تفعيل المقولات الغربية، ك: (موت المؤلف أو قائل النص)، وانتقال ملكية النصوص من أصلها إلى ما تقع عليه، (الواقع/ المتلقي/ القارئ...)، وبمجرد انتقالها تصبح ملكاً للقارئ، وقد أنعمت النظر في أسبابها، فوجدت أنها فكرة عمد الحداثيون إلى تطبيقها مرة على النص الأدبي، ثم قضاوا بتعميمها على جميع النصوص الأدبية والدينية، إلا أن القول بموت المؤلف أو القائل للنص الديني لا يستقيم إلا على رأي أطروحة المعتزلة (القرءان مخلوق).

فالخوض في (تعريف القرءان)، أو إعادة النظر فيه، قد يكون لذاته، فيرفع ألوهيته ويثبت تاريخيته وإنسانيته، وقد يكون لغيره؛ فيجسد سلطة القارئ والمفسر، وتتسع حرية التأويل والتفسير.

المطلب الثاني: قاعدة: حمل ألفاظ القرءان على الرمزية نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه:

وتعني الأخذ بالمعاني الخفية لدلالات اللفظ القرءاني، لعجز ظواهرها عن إيراد معانيها الحقيقية، فكل ألفاظ القرءان رمزية نافذة، وليس هذا من المجاز، ولا التأويل المحمود، ولا أساليب البيان والبدیع، ولا من الجدّة في شيء، وإنما بعض مسالك التأويل الفاسد، ومنهج الباطنية في تفاسيرهم، فيفتح النص على ما يتجدد من المعاني، والدلالات مما لا ينضبط بقاعدة، ولا منهج.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

نجد من تطبيقاتها -مثلاً- ما كتبه "الصادق النيهوم"⁽¹⁾ في "الستينيات" من مقالات حول: (الرمز في القرءان)، فيذكر أن دراسته: (عمل لغوي بالدرجة الأولى، وسوف يقدم لجليل ما تفسيرا متكاملًا للقرءان، يأتي بعد أربعة عشر قرناً من رجل نصف ميت، ويكتشف الحقيقة كلها)⁽²⁾.

1- أستاذ ليبي، ولد سنة 1937م، معيد بجامعة هلسنكي مادة فقه اللغة، شارك في مؤتمر الأدباء والكتاب الليبيين الأول.. ينظر: الكتيبي، سالم، الرمز في القرءان، الصادق النيهوم، (الدراسة- الحوارات - الردود)، ط1، تالة للطباعة والنشر، طرابلس، ليبيا، 2008م، ص 107-108.

2- ينظر: الكتيبي، سالم، المصدر نفسه، ص 36-37.

ويذكر: (أنه لا يعمل في تفسير القرآن، وليس فقياً⁽¹⁾ ولا يستطيع أن يحترف هذه المهنة الشاقة يوماً ما، إلا أنه سيقوم بدراسة في الكلمة والصورة، محاولاً أن يتعرف على أبعاد الرمز وراء حدود اللفظ، ولا يريد تحقيق شيء سوى أن يعرض محاولته لفهم النصوص المقدسة بأبعاد الرمز، وذلك يعني أن بعض الآيات يمكن تفسيرها طبقاً لوحداث رمزية معينة وراء حدود اللفظ، وأنه ليس ثمة منهج معين، ولا يود تحديد هدف واحد من وراء هذه المحاولة، وكل ما يريده عرض النص والرمز دون خطة، يعنيه في هذا الحديث ثلاثون مرجعاً كبيراً، أهمها نسخة إنجليزية من تفسير القرآن، كتبها مولانا "محمد علي"⁽²⁾، والقاموس، والتفسيرات العربية، والقرآن نفسه⁽³⁾.

حاول "النيهوم" التطبيق على قصة "أهل الكهف"، يراها رموزاً لحقائق كثيرة، فقله تعالى: ﴿ فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝ ﴾ [الكهف: 11]، تعني: (منعناهم من السمع)، وأحد معاني (ضرب) سدّ وأغلق، وتعني أيضاً: (عزلناهم عن العالم من حولهم)، مستدلاً بأن اللغة العربية تستعمل جملة (ضرب حوله ستارا من العزلة)، وتعني: (عزله كلية عما يحيط به)، فأبي التفسيرين أقرب؟ المعروف أن التفاسير تتبنى فكرة العزلة بطريق النوم، وهي فكرة تستند إلى أسطورة مسيحية تقول إن سبعة من أتباع المسيح لجأوا إلى أحد الكهوف؛ هرباً من الاضطهاد الديني في عصر الامبراطور (ديكيوس "دشياس")، واكتشف الشرطة أمرهم؛ وسدّوا عليهم منفذ الكهف، فظلوا نائمين بداخله مائة وسبعة وثمانين عاماً طبقاً لإحدى الروايات، وثلاثمائة وخمسة وسبعين عاماً طبقاً

1- لم أف على معناها بدقة عند الليبيين.

2- اللاهوري الهندي القادياني (1874-1931م)، زعيم القاديانية بلاهور، التحق بجامعة أكسفورد في بريطانيا، ونال الشهادة العليا، عاد إلى الهند، وعين في بعض الوظائف، ثم تركها واشتغل بالصحافة وعمل في الحركة الوطنية لمقاومة الاحتلال البريطاني، وانضم إلى المهاتما غاندي (1920م)، واشترك معه في عدم التعاون مع الإنجليز ومقاطعة البضائع الإنجليزية، اعتقل وأخيه (شوكت علي) في الحرب العالمية الأولى، وحكم عليهما بالسجن الشاق سنتين، انتخب رئيساً للمؤتمر الوطني، له "تفسير القرآن"، و"ساعات حاسمة في حياة محمد"، توفي في 1931م في لندن، ودفن في المسجد الأقصى بالقدس، على إثر حفلة تأبين كبيرة في القاهرة رثاه فيها "أحمد شوقي" بقصيدة مطلعها: بيت على أرض الهدى وسمائه... الحق حاططه وأس بنائه. ينظر: هامش "الرمز في القرآن، الصادق النيهوم (الدراسة الحوارات..)"، لـ "الكبتي سالم"، ص 50-51.

3- ينظر: الكبتي، سالم، الرمز في القرآن، الصادق النيهوم، (الدراسة- الحوارات - الردود)، ص 49-50، و ص 126.

لرواية أخرى⁽¹⁾، والقراءان لا يثبت هذا ولا ينفيه، وخلو النص من التفاصيل إشارة إلى فكرة التعمد القرائي لاختيار هذا الموقف الوسط، وتجنب كلمة "النوم" بالذات تبدو بمثابة اقتراح محدد للبحث عن تفسير آخر أكثر شمولاً..⁽²⁾.

ومن تطبيقاته للرمزية أن الآية: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ [الكهف: 18]، رمز لحالة الركود في تاريخ المسيحية بين ميلاد عيسى المسيح، وبين عصر الامبراطور قسطنطين، والآية: ﴿ وَقَلْبُهُمْ دَاتَ اللَّيْمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ ﴾ [الكهف: 18]، رمز لحالة التيه التي عاشها أتباع المسيحية بين أوروبا وأثيوبيا، وأديرة سيناء وكهوف الرهبان في جبال البحر الأحمر، كما يرى أن: المسيح ولد من أب، ولفظ "كفلها/يكفل مريم" يعني لغة يتزوج، ولا يعني أن الله عاجز عن إيجاد من غير أب⁽³⁾، وفي لقاء معه سأله المحاور: (هل تعني أن المسيح ولد من أبوين عاديين؟ فأجاب بقوله: أجل؛ أعني ذلك بالضبط، وأعني أنه كان له إخوة وأخوات، كما ورد في المصادر التاريخية..)⁽⁴⁾.

ويؤكد "أركون" رمزية القراءان، بوجوب: (الانتهاء من السخرية التي تتحدث عن "جنة الله المليئة بالحوريات الشهوانيات وحيث تسيل أنهار من الخمر واللبن والعسل"، وهذه الصور لا تتخذ واقعيتها المحسوسة إلا إذا ربطناها بالبنى الخيالية الشعريّة السائدة لدى البدو، فالتصوير للجنة وللحميم، يريد تحقيق الهدف نفسه من حكايات التاريخ المقدس اليهودي المسيحي، كل ذلك يهدف إلى تغذية الأمل المناسب لوضعنا البشري وخلع المشروعية عليه، فالقراءان بلغته الرمزية يشبع وعيننا، فهناك رمزية الاحساس بالخطيئة وبالذنب، ورمزية الأمة المسلمة، ورمزية الحياة والموت..)⁽⁵⁾.

1- هكذا يشكك بما هو خارج عن النص القرائي الصحيح الصريح لقوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَوُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ۝٥٥ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ، وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ لَدُنِّي وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ۝٥٦ ﴾ [الكهف: 25-26].

2- ينظر: الكبتي، سالم، الرمز في القراءان، الصادق النهوم (الدراسة الحوارات الردود)، ص 55-56.

3- ينظر: الكبتي، سالم، المصدر نفسه، ص 112. وينظر الرد عليه: ص 162-163.

4- ينظر: الكبتي، سالم، المصدر نفسه، ص 115.

5- ينظر: قراءات في القراءان، ص 94-97.

ومن التطبيقات -أيضا-، يرى "مصطفى محمود"⁽¹⁾ في تفسيره لما في الجنة من أنهار من العسل واللبن ومختلف الطيبات، بأنها مجرد رموز، وقد سئل عنها في أحد لقاءاته، فأجاب بقوله: (أنا لم أنكر اللذة الحسية في الآخرة، وإنما لا أحد يعرفها تفصيلا. فليس العسل المحكي عنه في القرآن هو الذي نعرفه، ولا اللبن، ولا التّساء، وإنما هي درجات من اللذة، بالنسبة إلينا غيبٌ، كأن يقول "فنان" مثلا: "امرأة جميلة كالضياء"، إن الفنّان هنا، يوري حلمه ومثله الأعلى، وبالمثل يمكن أن تكون الجنة ولذتها هي من نوع هذه المراتب العليا التي لا نعرف لها مثيلا على الأرض)⁽²⁾.

الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

تؤدي القاعدة إلى الانفلات من قواعد التعامل مع النص القرآني، واللغة العربية، بدليل إشارة "النيهوم" نفسه بأن عمله لغوي أولاً، وتقديم تفسير متكامل ثانيا، كاشفا للحقائق المغيبة، مع اعترافه بمشقة التفسير، وأهمية الدراسة الأدبية، وانعدام المنهج، والخطة والهدف، يعلل تفسيره بالرمز أنه: (إيجاد للناحية الجمالية مثل الرمز الشعري، ومدّ اللغة الإنسانية العاجزة بقدرة الرمز على التعبير، وإيجاد الطريقة المثلى للتعبير عن فكرة أكثر تعقيدا مما تحتما للغة العادية... ليكون القراءن بهذه اللغة صالحا لكل زمان ومكان)⁽³⁾.

كما أنّ تطبيق "الرمزية" على القراءن، إحياء للمذهب الأدبي الرمزي في تعامله مع النصوص الأدبية، فهو "مذهب في الأدب والفن ظهر في الشّعْر أولاً، يقول بالتعبير عن المعاني بالرموز والإيجاء، ليدع للمتذوّق نصيباً في تكميل الصورة أو تقوية العاطفة بما يضيف إليه من توليد خياله

1-مفكر وطبيب وكاتب وأديب مصري، تخرج في 1953م وتخصّص في الأمراض الصدرية، ثم تفرغ للكتابة والبحث عام 1960م. ألف 89 كتابا منها في مجالات عدّة، قدّم برنامجا تلفزيونيا شهيرا في 400 حلقة بعنوان (العلم والإيمان)، وأنشأ عام 1979م مسجدا في القاهرة باسمه، يتبعه ثلاثة مراكز طبية لعلاج ذوي الدخل المحدود، وشكل قوافل للرحمة من ستة عشر طبيبا، ويضم المركز أربعة مراصد فلكية، ومتحفا للجيولوجيا، يقوم عليه أساتذة متخصصون، من أهم كتبه "الإسلام في خندق"، و"الإسلام السياسي والمعركة القادمة"... يتصفح موقع أجد: www.abjjad.com

2- ينظر: البناء، جمال، تفسير القراءن بين القدامى والمحدثين، ص 177، وص 179.

3- ينظر: الكتي، سالم، الرمز في القراءن، الصادق النيهوم (الدراسة -الحوارات -الردود)، ص 109.

في تمثيل الأشياء باستخدام الرموز أو إضفاء معانٍ رمزية للأشياء أو الأحداث أو العلاقات⁽¹⁾.

كما أنّ "النيهوم" متأثر بمنهج القاديانية الباطنية، لأن الرمزية أكثر ممارسات القاديانيين، وكل ما ذكره من الرمز في قصة المسيح، وولادته، ورفعته؛ أهم دوائر التفسير الرمزي لديهم⁽²⁾، وفيها اجتهاد مع النص، وصريح القرءان، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: 59]، وللاية: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾﴾ [مريم: 20-21]. وليس الأمر مقصوراً على الاجتهاد مع النص، بل فيه الرضى عن أيّ ادعاء رمزي لأي قارئ.

والرمزية تعسّف في تحصيل معاني البشر، وإبعاد المعنى الإلهي المراد، فتهدم الشرائع المنزلة للعمل⁽³⁾، والأصل هنا ما وضعه السلف: ("حمل نصوص الوحي على ظواهرها إلا لدليل يستند إليه"، وقولهم: "من ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره كلّف البرهان على دعواه"، فإذا عملنا بهذا أمكن ردّ أكثر تفسير الباطنية وأمثالهم ممن يأخذون بظواهر النصوص دون دليل أو قرينة)⁽⁴⁾.

كما يجب علينا استصحاب تطوّر "الرمزية"، فالرمزية التقليدية (ارتبطت بشكل كبير بالمعطى الإلهي سواء كانت النسبة للسماء واقعية أم ادعائية، أما الرمزية الحداثوية فاقترنت بالمعطى الأرضي البشري، وهذا الإسقاط إشكال وانحراف، وأن ندرك أن "الرمزية" التقليدية صائبة في التعامل مع النص الديني، وأن الرمزية الحداثوية صائبة في التعامل مع النص البشري، والمرفوض فيها تطويع

1- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ص942. وينظر: الكيتي، سالم، الرمز في القرءان، الصادق النيهوم (الدراسة-الحوارات-الردود)، ص147-148.

2- ينظر: شنيوي، منظور أحمد، الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، تق: محمد بن عبد الله السبيل وآخر، تعر: سعيد أحمد عنایت الله، مرا: عبد الحفيظ ملك عبد الحق، ط1، مطابع الوحيد، مكة المكرمة، السعودية، 1438هـ، ص360-453. وشيعة الحمد، عبد القادر، الأعيان والفرق والمذاهب المعاصرة، ط6، (د، د)، الرياض، 1433هـ، ص97 وما بعدها. وكذا الكيتي، سالم، المصدر السابق، ص146.

3- لبيان موقف متقدمي الباطنية من تفسير القرءان، ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص178-179.

4- ينظر: السبت، خالد، قواعد التفسير، ج2، ص843-850.

النص وإلغاء مقاصد المتكلم ، وتمييع الدلالات اللغوية ومراد النص، فهي استفزاز للعقل واستغناء للفكر، وحجر عليه ولو من وجه⁽¹⁾.

المطلب الثالث: قاعدة: بقدر إخضاع النص القرآني للمناهج المعاصرة بقدر انفتاحه وفهمه:

معنى القاعدة الدعوة إلى إخضاع الإلهي المطلق (القرآن)، إلى الإنساني المحدود، (المناهج الإنسانية)، ولو على حساب النص القرآني، فأى منهج أو تجربة أو رؤية من حقها مساءلة النص القرآني، ومن واجبنا إخضاعه لها بأي شكل، دون أن يحجزنا أي حرج، كما يدعو "أركون" إليها كثيرا، لقوله: (ينبغي للنصوص المدعوة تأسيسية كالقرآن والتوراة والإنجيل وكل الأنظمة اللاهوتية والتفسيرية المرتبطة بها أو الناتجة عنها أن تخضع لمناهج البحث نفسها الممارسة في ساحة علوم الإنسان والمجتمع، لا ينبغي أن تحميها قداستها من مساءلتها لغويا وعلميا وتاريخيا وأنثربولوجيا وفلسفيا، بالطبع، حراس الأرثوذكسية الدينية لن يقبلوا هذا التوجه الفكري التحريري)⁽²⁾.

بل يراها أجلّ ضرورات العصر، وأكد واجبات الوقت والفكر بقوله: (آن الأوان لكي يدرس لغويا، وألسنيا، وسيميائيا، وتاريخيا، وأنثربولوجيا، وفلسفيا، كما درست التوراة والإنجيل آن الأوان لكي تسلط عليه كل أضواء البحث العلمي وأن تطبق عليه كل المناهج والمصطلحات الحديثة)⁽³⁾.

الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:

يرى "نصر حامد" وجوب إخضاع النص القرآني لكل المناهج الأدبية واللسانية المعاصرة، وأنه لا يتعالى بهذا عن غيره من النصوص، معلنا مقولته الشهيرة: (القرآن نص لغوي، ومنتج ثقافي)، وما هي في الحقيقة إلا نتاج أو فرضية، سواء انطلق منها وقد أخضع النص لهذه المناهج،

1- ينظر: الحسن، طلال، الرمزية والمثل في النص القرآني، من أبحاث السيد كمال الحيدري، ص 21-24، وينظر- أيضا- نتائج تطبيق الرمزية في التفسير، المصدر نفسه، ص 59-60.

2- قراءات في القرآن، ص 110.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 111.

أو أخضعه وتوصل إلى هذه النتيجة، معتبرا: (أنّ دراسة النص من حيث كونه نصّا لغويا، "بناءً وتركيبا، ودلالة، وعلاقة بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة"، دراسة لا انتماء لها إلا مجال "الدراسات الأدبية" في الوعي المعاصر، -وقد يكون النصّ موضوعا للدراسة في علوم أخرى-، فيتحول إلى موضوع للدرس اللغوي بكل فروعه بدءا من الصوتيات وانتهاء بدلالة المعجم، ولئن درس اللغويون والنحويون النصّ القرائي، فظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة، وقد يقال إنّ النصّ القرائي خاص ومقدس، لكنه مع ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة، وهو ما نأمل إليه⁽¹⁾.

فواقع النصّ القرائي لديه أنّه: (في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما)⁽²⁾، والتشكّل -هنا - بناء لأجزاء معينة لأيّ ظاهرة، يقف تجاهها أو ينتجها الإنسان، فإذا تمّ بناؤه من قبّله أصبح خاضعا لإمكانية تحليله ونقده، وهو ما يصدق على النصوص البشرية، لا النصوص القرائية المحكومة بالعلوّ الوحيي، والخارجة عن الإرادة البشرية والمتعالية عليها، ولو كانت موجهة إلى البشر أنفسهم.

يأتي ضمن دعوات إخضاع النصّ القرائي إلى المناهج الأدبية المعاصرة، تقسيم بعض الحداثيين النصّ القرائي، إلى قسمين، (بوصفه نصًّا، والمقصود: بُعْده العمودي، وبوصفه خطابا؛ والمقصود: بعده الأفقي)، ويقصد "نصر حامد" بـ "البعد الأفقي": (ذلك البعد المحايث لعملية الوحي ذاتها، والمتمثلة في دوال وإشارات ما تزال ماثلة في بنية النصّ المدون في المصحف، هذا البعد يمكن إدراكه وتقديره؛ إذا حولنا منظورنا في التعامل مع القراءان من منظور كونه نصا، إلى النظر إليه باعتباره (خطابا)، أو بالأحرى خطابات لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به..⁽³⁾.

فعدم إخضاع المتقدمين "النصّ القرائي" بوصفه نصا إلهيا مقدّسا، لهذه المناهج المعاصرة، لا يثير أيّ إشكال علمي، أو واقع حركي في النصّ، لدى الحداثيين، لذا فهي قريبة إلى الدراسات

1- ينظر: مفهوم النص، ص 19.

2- ينظر: المصدر نفسه. ص 24.

3- ينظر: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 213.

المداهنة، والتي تبرهن على ما لا يحتاج إلى برهان، النتائج معلومة محدّدة سالفًا، أمّا الدراسات المعاصرة فهي على خلاف ذلك؛ إذ تتعامل مع النص بوصفه خطابًا، أي بشريا أرضيا، منتجا، وهكذا يتوسع الخطاب الحدائى فى تطبيق المناهج الحديثة والمعاصرة على النص الدينى القراءى، محاكاة للواقع الغربى، دون اعتبار للطبيعة الوحيية، ومآلات تطبيق هذه المناهج.

الفرع الثانى: أثر هذه القاعدة:

أهمّ ما تؤدى إليه القاعدة، تسوية النص الدينى بغيره من النصوص الأدبية، والانفتاح غير المنضبط على المناهج الحديثة والمعاصرة، وعلوم الاجتماع والإنسان، التى -غالبا- إمّا أن تكون قيد التطوير والإنجاز، وإمّا قد تمّت تهيئتها، فإن كانت الأولى فلا يمكننا الحكم بصلاحيّة ما كان قيد التطوير والإنجاز، وبالتالى لا يمكن أن يكون حاكما لغيره، وإن كانت الثانية فقد أثبتت كثير من الدراسات الحدائى نفسها -عجزها خطئها أن طبقت على النص القراءى، فلا يجب الغفلة عنه⁽¹⁾.

المطلب الرابع: قاعدة: القراءان منتج لغوى بنزوله، ونص أدبى بإنسانيته:

والمعنى أن القراءان قد خضع للمعطى البشرى، فانفصل عن مصدره، والإنسان لا يتواصل إلا بلغة تنشأ وتتطور زمانا ومكانا وحاجة بين أمثاله، فتكسبه شعورا لا يخفى تأثيرها عليه، وهو أراد "نصر حامد"، و"أركون" تطبيقه، معتقدين فقدان وحيّته، إثر اختلاطه بالعامل الإنسانى والتاريخى.

الفرع الأول: القاعدة عند "أركون":

يقرر "أركون" أنّ: (كلام الله المنخرط فى التاريخ الأرضى، بفعل كونه متجسدا فى لغة بشرية؛ تعرض بسرعة للاستعمال فى كل مجالات المعرفة والوجود اليومى، طبقا لمناهج الفهم والتأويل التى كانت سائدة فى الأوساط المثقفة فى منطقة الشرق الأوسط...⁽²⁾)، والرأى نفسه يؤكّده فى موضع آخر بقوله: (القراءان مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص اللغة العربية التى يمكن أن نصل إليها

1- سيأتى مزيد بيان لهذا عند ذكر أثر تطبيق هذه المناهج على النص القراءى.

2- قراءات فى القراءان، ص 101.

مائلة في النص المثبت إملائيًا بعد القرن 10/4، وإن جملة النَّصّ المثبت على هذا المنوال نهضت بأن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي...⁽¹⁾، فرغ "أركون" لوحية النص القرآني، وإثباته للغوية نصّه وإنسانيته، ظاهر من نصّه السابقين...⁽²⁾.

إنّ أشدّ ما اعترض عليه به: (عدم صلاح هذه المناهج لقراءة أيّ نص، سواء تعلّق الأمر بتأويل كلام الله، أو بتحليل نصوص التراث بعد نزول الوحي، فللمناهج ظروف أنشأتها، وبيئتها العلمية والتاريخية تختلف عن ظروف تنزّل القرآن، وباقي النصوص التي تسبّب القرآن في ظهورها ونشأتها، فمثل هذه القواعد والمناهج لن تخدمه إيجابيا، بل تسعى إلى هدمه والتشكيك في مصدره)⁽³⁾.

الفرع الثاني: القاعدة عند "أدونيس"⁽⁴⁾:

وقد دعا إليها على إثر تأليفه "النص القرآني، وآفاق الكتابة"، فيرى: (أولا: بأنّه يتكلّم على الكتابة القرآنية بوصفها نصّا لغويا خارج كلّ بعد ديني، نقرؤه كما نقرأ نصّا أدبيا، وثانيا: أنه لا يدخل في أيّ تساؤل حول المسافة بين وحيه، وتبليغه، ونزوله، وتدوينه، ومن دون؟ وظروف تدوينه؟، وأنه ثالثا: لا يدخل في الجدل التاريخي حول تسلسل السور أو النزول "ترتيبها"...) ⁽⁵⁾.

إنه يمدّنا -مسبقا- بنتائج قراءته حول القرآن، من إقصاء البعد الديني، ومساواته بالنص الأدبي، والتخلّي عن أهمّ موضوعاته، كالوحي، وترتيب النزول، ولا يمكن دراسة وفهم النص القرآني بشكل تُبعد فيه موضوعاته وآليات فهمه، إلا على نحو تعسفيّ قاصر، كما أنّ قصد "أدونيس" بـ "الكتابة القرآنية": (أنها بعد كون القرآن نزل وحيا، وبلغ شفويا، عمل إنسانيّ قام به أشخاص كلّفوا به، فهو يتحدث عن النص القرآني؛ كما دون استنادا إلى سماعه من ناقله النبي ﷺ الذي

1- الفكر العربي، ص32، وينظر: قراءات في القرآن، ص154.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص51

3- ينظر: محجوبي، عبد القادر، كليات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، "محمد أركون نموذجاً"، ط1، مطبعة أنفو برانت - الليدو - فاس، 1434هـ/2013م، ص56.

4- سبقت ترجمته.

5- ينظر: أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1993م، ص19.

سمعه مباشرة من الوسيط بينه وبين جبرائيل، مما تجمع عليه الروايات كلها..⁽¹⁾.

يمكن الاعتراض على النص الأخير بأنّ التدوين متأخر عن التنزيل، وما كان لجبريل، أو للنبي ﷺ أو لأحد الصحابة، أن يتدخل في تكوين بنية النص القرآني، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: 15]، وكون الكتابة عمل إنساني لا يعني بالضرورة أي شكل من أشكال تغيير النص المنزل المكتوب، فما هي إلاّ إثبات لما نزل، والقرءان كثيرا ما ينفي بآياته أنه من عند البشر، ويثبت في الوقت نفسه وحييته.

الفرع الثالث: نتائج إعمال القاعدة عند "أدونيس":

أهم ما أفضى إليه تطبيق القاعدة لدى "أدونيس"، أولاً: تأكيد إنسانية القرءان وإنتاجيته اللغوية: فالنص لديه: (كتاب أدبي، فلسفي اجتماعي تاريخي، يجمع بين الطبيعة وما وراءها، يتيح للكاتب إعادة النظر في رؤياه للإنسان والعالم، ولن تكون إلا كونية وإنسانية، ذو اتجاه عميق نحو الإنسان بوصفه إنسانا، وراء كلّ لون وعرق وجنس)⁽²⁾. وثانيا: رفض القراءات والمناهج ذات التوجه الديني الشرعي: لاعتباره إيديولوجية سياسية تحجر عن العقل، ولأن: (قراءة النص القرآني برؤية ومنظور شرعي وتغليب الشريعة وجعلها أساسا وحيدا للفكر والعمل والكون، هي قراءة تغلب الايديولوجي والسياسي، فيحصر القارئ دون حرية)⁽³⁾، وثالثا: تأليه اللّغة البشرية، فلا يثبت -برأيه- أنّ "القرءان كلام الله" لأنّ: (المتكلم في القرءان بوصفه وحيا منزلا هو الله، وبوصفه نصّا مكتوبا هو الكلام الإلهي "اللغة"، فالله أوحى والإنسان كتب، لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن والتاريخ أصبح موجودا في اللغة، وتحول إلى نص مكتوب صارت اللغة هي الذات المتكلمة)⁽⁴⁾.

1- ينظر: أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص20.

2- ينظر: أدونيس، المصدر نفسه، ص36.

3- ينظر: أدونيس، المصدر نفسه، ص39.

4- أدونيس، المصدر نفسه، ص42.

إذا كان الإنسان هو المتكلم فلا ريب في انعدام الإعجاز القرءاني، وغياب بيانه، وتأكيد خيالية الإنسان وشعريته، والتي تتغير نظرا للذوق الإنساني التّسبي، وعليه يعتبر "أدونيس" أن: (القرءان جمع كل أشكال الشعر، والنثر، والخطابة، والحوار، والقصص، والسرد..⁽¹⁾)، وليس كذلك، بل القرءان جمع الأفضح والأبلغ، والأعجز، والأبين، والأجود.

الفرع الرابع: القاعدة عند "نصر حامد أبي زيد":

يعتبر كتابه "مفهوم النص - دراسة في علوم القرءان" أكبر مظاهر تطبيقاتها على النصّ الديني، إذ صرّح بأنّ: "القرءان منتج لغوي"، محاولا بسط أدلّته، وفرش آرائه، لذلك فإنني أوّجّل الحديث عنه إلى تطبيقاتها، لأنه مقلّد لـ "أدونيس"، من جهة، وكل الآخذين بالقاعدة تبع له.

الفرع الخامس: استمدادات القاعدة في الخطاب الحدائي المعاصر:

إن القول بأنّ "القرءان منتج لغوي، ونص أدبي إنساني"، أحد مظاهر التطور الفكري الغربي للدراسات الدينية والأدبية على النصّ الديني، فالقاعدة مستمّدة أساسا من غير بيئتنا وبيئة نصّنا الديني،... وقد اجتهد "علي مبروك"⁽²⁾ -وهو خلف لـ "نصر حامد" منصبا ورأيا وفكرا، مقلّدا له- في إثبات القاعدة، مبينا استمداداتها من التراث الإسلامي، ومن أهمّها:

أولا: الواقع السياسي وتحولاته:

ومفهومه أنّ ما شهدته عصر الصّحابة من التحول السياسيّ حول الخلافة، وتقلّدها من كبار

1- ينظر: أدونيس، النصّ القرءاني وآفاق الكتابة، ص48-49، وللدّ عليّ "أدونيس" في فكرته هذه، ينظر: مقال: "تلبس أدونيس"، لعبد الخالق العفّ، على شبكة الانترنت.

2- مفكر وباحث مصري، ولد (1961م)، اشتغل بالتراث الإسلامي والعربي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب (القاهرة)، وغيرها، وتولى إدارة معهد الدراسات القرآنية (ماليزيا) خلفا لـ "نصر حامد"، حصل على الماجستير (1988م)، والدكتوراه (1995م)، من أهم أعماله: "النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، و"ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع أقنعة التقديس"، توفي في 19 مارس 2016م، يتصفح موقع: مؤسسة مؤمنون بلا حدود www.mominoun.com،

وموقع "أبجد" www.abjjad.com

الصحابة، كان له أثر بارز في تدخل الفعل الإنساني على النص الديني، فيرى "علي مبروك": (أن التحول في المسار السياسي من "الشورى" مع "أبي بكر" ﷺ، إلى الملك العضوض مع "معاوية" ﷺ، تلازم مع الانتقال من القراءان الذي "لا ينطق بلسان"، وإنما ينطق عنه الإنسان، بحسب قول الإمام "علي" ﷺ؛ الذي لا يعني إلا أنّ الإنسان تدخل في تركيب القراءان، إلى القراءان الذي أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقا بدلالة مطلقة، مقرنا له بالسيف والرمح، فهذا التعامل يبين ما كان من تحولات في مسار الصراع السياسي، كما أن: "عمر" ﷺ لما أراد أن يكتب "المصحف الإمام" أقعد له نفرا من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القراءان نزل على رجل من مضر"⁽¹⁾، فالأمر قد اختلف مع خليفته "عثمان" ﷺ، الذي قال: "إذا اختلفتم في عربية من عربية القراءان، فاكتبوها بلسان قريش، فإن القراءان أنزل بلسانهم"⁽²⁾، وللغربة فإن هذا التحول من (الأوسع) لغة مضر إلى الأضيق أو لغة قريش، قد ترافق مع ما كان يتنامى في ساحة السياسة - وعبر عن نفسه صريحا مع ولاية عثمان ﷺ - من التحول إلى اعتبارها "أي السياسة" شأنا قرشيا خالصا..⁽³⁾.

يمكننا نقد ما ذكره "علي مبروك" بأن ما روي عن علي ﷺ، لم يكن بهذا اللفظ ولا التأويل، والنص مشهور في قصته مع الخوارج، فنقله بهذا الشكل خروج عن الشرط العلمي والأمانة فيه، كما فعل "نصر حامد" في "مفهوم النص"، وأصل القول: (إِنَّا لَسْنَا حَكَمْنَا الرَّجَالَ، إِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ، وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ دَفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ إِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ الرَّجَالُ. قَالُوا: فَخَبِّرْنَا

1- ابن أبي داود، أبو بكر السجستاني (316هـ)، المصاحف، تح: محب الدين عبد السجنان واعظ، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1423هـ/2002م، ج1، ص173. وقد تفرد بإخراجه، وعلق المحقق بأن إسناده حسن، ومثنته فيه شذوذ، لأن الذي أمر بكتابة المصحف الإمام الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"، وليس "عمر بن الخطاب"، والله أعلم.

2- وأصله أن "عثمان" ﷺ، حينما أراد جمع المصحف وكتابته، أمر: (رَبِّدْ بَنَ ثَابِتٍ، وَسَعِيدَ بَنَ الْعَاصِ، وَعَبْدَ اللَّهِ بَنَ الزُّبَيْرِ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بَنَ الْحَارِثِ بَنَ هِشَامٍ، أَنْ يَنْسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ، وَقَالَ لَهُمْ: إِذَا اِخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَرَبِّدُ بَنُ ثَابِتٍ فِي عَرَبِيَّةٍ مِنْ عَرَبِيَّةِ الْقُرْآنِ فَارْتَبِئُوا بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ بِلِسَانِهِمْ فَفَعَلُوا)، أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، وقول الله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2]، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، ح(4984)، ج3، ص337.

3- ينظر: نصوص حول القراءان (في السعي وراء القراءان الحي)، ص20.

عَنِ الْأَجَلِ، لَمْ جَعَلْتَهُ بَيْنَكُمْ؟ قَالَ: لِيَعْلَمَ الْجَاهِلُ وَيَتَّبِعَ الْعَالِمُ، وَلَعَلَّ اللَّهَ يُصْلِحَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَةِ هَذِهِ الْأُمَّةَ⁽¹⁾. كما أنّ القصة وردت بأسانيد من رواية: "أبي مخنف"، متكلم فيه وعلى مروياته.

ثمّ على فرض صحّتها فالمعنى أن: (القرءان هو الحكم والناطق به، لا العقل البشري القاصر، والذي هو تبع لحكم القرءان، والبشر إنّما يتكلمون به بمعنى أنّهم ينطقون بما فيه من أحكام وتشريعات، لا أنّهم يحدثونها من الأصل، فهذا مستحيل، وعليه فللقراء نطقان: الأول هو كلام القرءان عن نفسه، فهو ناطق كتابة وإحكاما، والثاني: قراءة الناس له ونطقهم به وفهمهم له، وهذا النطق تابع للأول، ولا عكس، والظنّ بأنّ العقل ينشئ الدلالات ويحدد معانيها ويصوغها، زعم باطل، فسبحانه تعالى هو الذي حدّد معانيه، وما القراء له إلا ناطقون بما حدّده وجاء به⁽²⁾).

وأما الأمر "العمرى": (إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر)، و"العثماني": (إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش)، فلا تعارض بينهما، فلغة "مضر" بعض من لغة "قريش"، وعليه فالأمر الثاني تأكيد للأول، وكلاهما لا يخرج القرءان عن عربيته، وبهذا نفسّر أنّ عمل "البخاري" حينما أخرج الأثر الثاني فيما ترجم له بقوله: (باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، وقول الله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2]، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195])، فليس اعتباطا، ومذهب أكثر العلماء: (أنّ أكثر القرءان نزل بلسان قريش، وليس بالضرورة نفي ورود غيره فيه، وشأن لغاته شأن قراءاته⁽³⁾)، ومما يؤكّد نفي تعارض الأثرين عبارة: (إذا اختلفتم في عربية من عربية القرءان)، فتكرار "عربية" مرتين، يؤكّد نزوله بالأفصح، ثم كتابته بالأصحّ، فليس فيما سبق دليل على إنسانية لغة القرءان وإنتاجيته الاجتماعية أو التاريخية.

ثانيا: الواقع العلمي:

- 1- ينظر: الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص906، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج3، ص328.
- 2- ينظر: علال، خالد كبير، وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم، قراءة نقدية لفكر حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وهشام جعيط وأمثالهم، (د، ط)، (د، د)، (د، ن)، (د، ت)، ص302-303.
- 3- ينظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج10، ص218-219.

يستدل "علي مبروك" بإنتاج الحركة العلمية من التأليف والمصنفات، فلا أدلّ على إنسانية لغة القرآن من كتاب أو نصّ (اللغات في القرآن) لعبد الله بن الحسين بن حسنون المقرئ (386هـ)، إذ رأى فيه أنّه هو أقوى دليل لدينا على إنسانية لغة النص القرآني...⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ هذه الكتب وضعت لبيان عربية القرآن ونزوله بها، وما فيها فعربي محض، لا لرصد الدخيل عليه من اللغات القديمة، فالدليل هنا عليه لا له، وهي دعوى إستشراقية، ترى في القرآن لغات قديمة كتبت به⁽²⁾، والقرآن نفسه يوهن هذا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١٣﴾﴾ [النحل: 103].

ثالثاً: إثبات القرآن نفسه:

يرى "علي مبروك" بالتدخل الإنساني في تكوين لغة القرآن، بنصّ القرآن، لأنّ: (كلّ تنزيل من السماء لا بدّ أن يكون بلغة القوم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، ويستدلّ بما ذكره "الطبري" من تفسير للآية، بأنّ الله يتعالى أن ينزل خطاباً للمخاطبين أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لهم، ولذلك وجب أن يكون بلسان القوم...⁽³⁾.

ليس في الآية دليل على إنسانية لغة القرآن، بدلالة (وما أرسلنا)، والتعبير باللسان أفصح من التعبير باللّغة واللهجة، وأوسع دلالة لإرادة الجنس، وللإشارة فهذا أهم ما استدللّ به "علي مبروك" على ثبوت القاعدة، إضافة الشواهد النبوية، مما يثبت التيسير على الأمة في قراءة القرآن⁽⁴⁾، زاعماً أنه: (رغم ما يخاليل به ذلك من السعي إلى تغطية الشرط الإنساني القائم وراء اختلاف ألفاظ القرآن بما يعلو عليه من تجويز السماء وإباحتها له، فإنه يبقى أن التجويز السماوي يكون مسبقاً

1- ينظر: الهامش الأول، من: "نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)"، ص22.

2- للتوسع في المسألة ينظر بحث ل: الطيار، مساعد، الدخيل من اللغات القديمة على القرآن من خلال كتابات بعض المستشرقين، (د، ط)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د، ن)، (د، ت).

3- ينظر: نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص194.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص165-197.

بالشرط الإنساني الواقعي⁽¹⁾، كما يستدل باختلاف القراءات، ورسم المصحف، بكونهما عملا بشريا واضح، أدى إلى تغيير التراكيب الأسلوبية بعد اختلاف الألفاظ، مما يؤثر في دلالات اللفظ القرآني، فتختلف الأحكام لاختلاف المعاني، فهذا الاختلاف مع هذه المآلات والظواهر يوحى بوجود كون الألفاظ القرآنية من الإنسان وليس من الله⁽²⁾، بل إنّ أعلى ما استدللّ به على التدخل في تكوين لغة القرآن، أنّها من عند النبي ﷺ، يعني أنه: (هو الذي يضع الألفاظ الدالة على ما فهمه من صوت الوحي، مشيرا أن هذا النوع من الوحي هو الأكثر وقوعا..)⁽³⁾.

كما أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ [الحجر: 9]، لا ينهض لدى "علي مبروك" دليلا، على حفظ لغة القرآن من التبديل والتغيير، والتصرف الإنساني، ولا حجة على استحالة تبديل ألفاظه أو حروفه، لأنّ: (ثمّة من يردُّ بأنّ هذا التبدّل للألفاظ لا يتنافى مع قوله تعالى، لأنّ المراد بالحفظ (هو) مفهوم الألفاظ لا منطوقها، إذ الألفاظ ما صيغت إلا ليستدلّ بها على معانٍ مخصوصة، قصد بها أوامر ونواه، وعبادات ومعاملات، وجميعها مصان محفوظ)⁽⁴⁾.

الفرع السادس: تطبيقات القاعدة:

تزخر الدراسات الحديثة المعاصرة بتطبيقات وافرة للقاعدة على النص الديني، ومن أبرز مظاهرها:

أولاً: الاشتغال الأدبي على النص القرآني:

ليس القصد عدم وجود حظّ للأدباء في القرآن، وإنما الاشتغال به على خلفية أنّه ذو طبيعة إنسانية لغوية أدبية، مع إقصاء لوهيئته، فقد ذكر "نصر حامد" أنّ: (أن كثيرا من المفكرين اشتغلوا بالقرآن من منظور طبيعته الأدبية كـ "سيد قطب، وأمين الخولي وتلاميذه، وغيرهم فقبل أي دراسة تتقدّم الدراسة الأدبية، وكل إصلاح عقدي أو اجتماعي لا بد أن يكون تابعا لها، وهذه الطبيعة

1- ينظر: مبروك، علي: نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 197.

2- ينظر: مبروك، علي: المصدر نفسه، ص 199-206.

3- ينظر: المصدر نفسه 209-210.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 208.

الأدبية أدهشت العرب فأمن من آمن، "عمر بن الخطاب" ﷺ، وكفر من كفر "الوليد بن المغيرة"، كما أشار أنّ القرآن ذو بنية إيقاعية شعرية للآيات، كتكرار بعض الحروف كالراء في سورة "المدثر"، ولا أدلّ على أدبيّة القرآن ولغته، ممارسته التأثيرية على النفوس⁽¹⁾.

يمكن القول أن أدبية النص القرآني (المعجز) تفارق وتعالى على الأدبية الإنسانية الشعرية.

ثانيا: اعتقاد أن اللغة باستعمالها البشري ساهمت في تطور دلالات الوحي ومفاهيمه:

كثيرا ما يحاول "نصر حامد" البرهنة على هذا، مستدلا بتطور المفاهيم لمضامين اللغة، ممثلا بتطور "مفهوم التوحيد"⁽²⁾، فيرى أنّ: (سورة "الإخلاص"، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]، رغم كونها عقيدة، إلا أنها لم تمنع لغة الوحي من تشخيص فكرة (الله)، بإسناد بعض السمات، والملاحم، والصفات الشبيهة بالصفات الإنسانية، مثل الأعضاء كالوجه والعين والجنب، والصفات والعواطف مثل (الكلام)، و(المكر)، و(الحب) و(الكره)، و(الرضا)، و(البغض)، ثم يذكر أنّ الأمر نفسه ينسحب على العقائد الكبرى وتشكلها اللغوي من قبل الإنسان، من تاريخ عقيدة التثليث ثم عقيدة التوحيد، وقضايا الجبر والاختيار، وخلق أفعال العباد، والمحكم والمتشابه... وما حولها من الاجتهادات..⁽³⁾

فعلى رأيه أن هذه العقائد شكلها الإنسان من خلال لغته، المصوّرة لمفهومها في النص القرآني الأول، فكل ما يفيد النص من العقائد أو التشريعات، إنما هي مفاهيم إنسانية غير متناهية الدلالة، تحتل أيّ تأويل دون تحيز أو رفض لغيره، وهو ما تسبّب في سيول النقد والاعتراض على ما ذهب إليه ممن يساوونه في قواه الفكرية، ورؤاه الحداثية، كـ "علي حرب"، في ما يأتي.

الفرع السابع: نقد "علي حرب" لقاعدة "نصر حامد": (القرآن منتج لغوي....):

1- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 106-117.

2- ينظر: التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص 73-77.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 73-77.

اشتدّ نقد "علي حرب" لرأي "نصر حامد"، ولا يلزم من نقده مخالفته، وإنما بيان مآلات رأيه سلبيًا وإيجابًا، ومحاولة تقديم بديل عنه، فبيّن أنه: (لا يمكن القصد من استعمال عبارة "نص لغوي"، انتماء القراء إلى علوم اللغة، كقولنا عن العمل الشعري أنه نص شعري، فالقراء لا يتعلق بعلوم اللغة، وليس نصًا علميًا أصلاً، ولا يمكن القصد أن يكون موضوعاً للدرس اللغوي، لأنّ كل النصوص بل كلّ اللغات صالحة للدرس اللغوي بما فيها اللغات الميتة، فهل يقصد إذن، أنّ القراء هو نص أدبي؟، بمعنى أنه يستعمل سلاح اللغة، وفن القول؟ هذا ما يفهم من كلام "أبي زيد"، بدليل أنه يتبنّى رأياً لـ "أمين الخولي" مفاده "القراء كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد"، بل "كتاب الفن العربي الأقدس"، وإذا كان كذلك فعبارة "نصّ لغويّ"، لا تفيد هذا المعنى، وكان الأولى أن يقال نصّ بياني، مع أيّ أذهب إلى أن النصّ القراءاني نصّ فريد من نوعه، إذ هو يفتح على غير مجال، على "البيان"، كما هو على "العرفان"⁽¹⁾.

ويوضح صواب "القاعدة"، وفسادها بأن "نصر حامد": (يؤكد خضوع دراسته لمعطيات الدرس الأدبي، ودراسة القراء وعلومه داخلية في الدراسات الأدبية للنصوص، وهذا مطلب معقول، سبق للقراء أن جعلوا القراء مادة للبحث وللدراسة الأدبية والبلاغية، فضلاً عن المباحث الفقهية والكلامية..، وبوسعنا اليوم أن نجعله موضوعاً للدراسة العلمية باستخدام الأدوات المنهجية المتاحة لنا، ولكن الغريب أن "نصر حامد"، يحصر دراسته بالمنهج اللغوي وحده دون سواه لاعتقاده أنّ "التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة والإسلام"، والسؤال هنا: إذا كان القراء كتاباً عربياً، أو تشكّل في فضاء الثقافة العربيّة، فهل يترتّب عليه أنّ (المنهج الوحيد) لدرسه هو المنهج اللغوي؟ إنّه استنتاج في منتهى الخفّة والتهور، وإذا كان "نصر حامد" يعتبر أنّ مفهوم النصّ أصبح اليوم مفهوماً مركزيّاً، ليس في الدراسات الأدبية، بل في العلوم الإنسانيّة كافّة، فمن المستهجن أن تقتصر دراسته للنصّ القراءاني على المنهج اللغوي وحده..⁽²⁾.

1- ينظر: نقد النص، ص 207.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 208. وينظر -أيضاً- نقده لـ "أركون"، ص 77.

فلا يرفض "عليّ حرب" كون "النص منتجا لغويا"، ولا أن يتناول ضمن الدراسات الأدبية كموضوع للدرس، ولكن أن نقصر "الفيلولوجيا"، أو مناهج التحليل اللغوي وحدها بين المناهج والعلوم في دراسة النص القرآني، فهذا هو المرفوض بعينه لاتساع دلالات القرآن.

الفرع الثامن: أثر تطبيق القاعدة:

إنّ أهم ما تؤدّي هذه "القاعدة"، وتخلفه بتطبيقها على النص القرآني، ثلاثة أمور:
أولها: نفي الوحيية واعتقاد التدخّل الإنساني بدلها: فلا يمكن تصوّر القاعدة -عقلا- وإثباتها، مع الاعتقاد بأن القرآن كلام الله إلى نبيه، ومتى ثبت فعلى سبيل المجاز لا الحقيقة، يقول "علي مبروك": (فإن الحروف والألفاظ ليست كلام الله في الحقيقة، بل على سبيل المجاز فحسب، وإذ هي من الله على سبيل المجاز، فإنها تكون من غيره على الحقيقة، وليس هذا الغير إلا الإنسان)⁽¹⁾.

ثانيها: مساواة النصّ القرآني بغيره من النصوص البشرية:

فإذا تأكّد لدينا أن منتج النصّ القرآني والنصّ الأدبي واحد، يمثله "الإنسان"، فلا فرق بين الأول والثاني، وكلاهما تراث، بمعنى أنه (يجب التعامل مع الوحي كتابا وسنة، كالتعامل مع التراث، فهو بمنزلة الكلام البشري يجري عليه ما يجري على الثاني...) ⁽²⁾، ولا تتوقّف المساواة -هنا- من حيث الاعتبار أو ثبوت ونشأة النصّين "القرآني، والأدبي"، بل يتساوى النصّان من حيث النقد -أيضا، وخلاصة القول أن نتساءل: أغفل أهل الدراسات الحديثة المعاصرة بتطبيقهم لهذه القاعدة عن مآلاتها وعواقبها؟، إنهم يدركونها ابتداء، ويريدون آثارها تبعا، وتحررا من أيّ قيد أو مقدس موجود، ومثل هذا جعل من "علي مبروك" يستشعر خطورة تطبيقها، بقوله: (أن التأكيد على الأصل الإنساني للغة القرآن لا يتعلق أبدا بالقصد إلى فتح الباب أمام التلاعب اللغوي بألفاظه، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى استعادة الروح التي يكشف عنها اتساع القرآن أثناء التنزيل لشروط

1- نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص 207.

2- ينظر: محجوبي، عبد القادر، كليات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، محمد أركون أنموذجا، ص 24.

الواقع اللغوي الذي عرفه العرب آنذاك....⁽¹⁾.

الفرع التاسع: قاعدة: ألفاظ الشرع محمولة على المعنى اللغوي لا الشرعي:

يغالي "شحرور"، في استقصاء المعاني اللغوية دون اعتبار لسياقاتها، ودلالاتها، مستغلا بناء الكلمات حال انفرادها، غافلا عما ينشأ عنها من المعاني الحادثة، رافعا إضافات الشريعة لها من الأوصاف والمعاني، حتى غدت القضية منهجا واضحا لديه لفهم النص القرآني.

1/ تطبيقات القاعدة:

حشد "شحرور" كتبه بأكثر من تطبيق للقاعدة، وقد اخترت منها اثنين:

أولا: معنى "الصلاة - المصلين": فإنه يعمد إلى تفسيرها في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا لَوْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر: 43]، وقوله: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ [الماعون: 4]، وهو في سياق بيان معنى الإسلام الواسع، والقيم الإنسانية، يبيّن: (أنّ المقصود بـ (المصلين) هو الصلّة بالله، لا "الصلوة"، كشعيرة، لأن هناك فرقا دقيقا بين معنى "الصلاة" بالألف، و(الصلاة بالواو) في كتاب الله، بدليل آيتي سورة النور، قوله تعالى: ﴿ رَجَالٌ لَا لِيَهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾ [النور: 37]، وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّيْتِ كُلَّ قَدِّعِلِمَ صَلَاتَهُ، وَسَبَّحَهُ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ [النور: 41]⁽²⁾.

هكذا يبعد "شحرور" المعنى الشرعي لـ "الصلاة"، مكتفيا بالمعنى اللغوي، أن (الصلاة) من (الوصل)، أي: (وصل الشيء بالشيء، وضده المجران)⁽³⁾، لا من الفعل (صلى)، والذي مصدره (الصلاة)، والصحيح أنّ (الصدّ واللام والحرف المعتل، أصلان: أحدهما النار وما أشبهها من الحمى، والآخر جنس من العبادة..(الدعاء)، والصلاة هي: "التي جاء بها الشرع من الركوع

1- نصوص حول القرآن (في السعي وراء القرآن الحي)، ص211.

2- ينظر: الإسلام والإنسان، ص68. والمنهج نفسه استعمله مع لفظ (السنة)، وأن معناها اللغوي سنن يطرأ عليها التغيير، وأنه من لفظ (يتستّه)، ينظر: الإسلام والإنسان، ص98-100.

3- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص957.

والسجود وسائر حدود الصلاة⁽¹⁾، وقد ذكر "الفيروزآبادي" أن: (العبادة المعروفة سميت صلاة كتسمية الشيء ببعض ما يتضمنه)⁽²⁾. أي: (لتضمنها عبادة الدعاء)، ثم ذكر ما يفيد حمل لفظها على المعنى الشرعي وعرفه لا المعنى اللغوي، مثلما ذكر "ابن فارس"، أن: (الصلاة من العبادات التي لم تنفك شريعة منها، وإن اختلفت صورها بحسب شرع شرع..)⁽³⁾، ثم ذكر أنّها (الصلاة) في القرآن الكريم تقع على (ثلاث عشر وجها...)⁽⁴⁾.

ولأجل التفرقة بين عرف اللغة وعرف الشرع والدلالة عليه دأب المفسرون على بيانه والإشارة إليه.

ثانيا: معنى "الرجم" كـ "حد شرعي":

يحاول "شحرور" -أيضا- تعطيل معنى "الرجم" في عرف الشرع مقتصرًا على معناه في العرف اللغوي، ذاكرا أن: ("الرجم" في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِيْنَا ضَعِيفًا وَلَا رَهْطًا لَرَجْمِكَ ﴾ [هود: 91]، هو "الطرد القسري والإخراج عنوة من الديار"، مستغلا قاعدة تفسير القرآن بالقرآن، أي بقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَلَمْأَلُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مَلَّتِنَا ﴾ [الأعراف: 86]، مؤكدا أن مشتقات (الرجم) وردت في أربع عشر موضعا في القرآن، ليس من بينها موضع يدل على الرمي بالحجارة، ولا يخرج منها موضع واحد عن معنى الطرد القسري والإخراج عنوة)⁽⁵⁾.

ثم نجد: (يستنكر تفسير "الرازي" لـ "الرجم" في القرآن أنه في اللغة: "عبارة عن الرمي، وذلك قد يكون بالحجارة عند قصد القتل، ولما كان هذا الرجم سببا للقتل لا جرم سمو القتل رجما، وقد يكون بالقول الذي هو القذف، كقوله تعالى: ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾ [الكهف: 22]، وقوله: ﴿

1- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 490.

2- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج 3، ص 435.

3- المصدر نفسه، ج 3، ص 436.

4- ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج 3، ص 437-438.

5- ينظر: القصص القرآني قراءة معاصرة ج 2 من نوح إلى يوسف، ط 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012م، ص 86.

وَيَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ [سبأ: 53]، وقد يكون بالشتم واللعن، ومنه قوله: ﴿الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ ﴿١٨﴾ [النحل: 98] وقد يكون بالطرد كقوله: ﴿رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ﴾ [الملك: 5] ⁽¹⁾ (...).

هكذا نقل كلام "الرازي" مقتطعا دون تمامه، وأخذ توجيهه اللغوي والقرءاني للفظ (الرجم)، وهذا الاجتزاء في النقل من "شحرور" مرفوض علميا وأديبا، وإنما فعله لإقامة دعواه، والمقتطع من كلام "الرازي" قوله: (إذا عرفت هذا ففي الآية وجهان: الأول: لرجمناك: لقتلناك. الثاني: لشتمناك وطرديناك) ⁽²⁾، وهذا هو المنهج العلمي في التفسير أن تحدّد المعاني اللغوية للألفاظ، ثم ينظر تصريفاتها وسياقاتها عبر الكلام، ومن ثم يحدد ما تحمل عليه من المعاني والدلالات وأعرافها.

لكنه نقل قوله كاملا عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا﴾ ﴿٢٠﴾ [الكهف: 20]، ونصّه: (وقوله: "يرجموكم يقتلوكم، والرجم بمعنى القتل كثير في التنزيل، كقوله: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ [هود: 91]، وقوله: ﴿أَنْ تَرَجُمُونِ﴾ ﴿٢٠﴾ [الدخان: 20]، وأصله الرمي، قال "الزجاج": أي يقتلوكم بالرجم، والرجم أخص أنواع القتل ⁽³⁾ (...). ⁽⁴⁾

يستنهج "شحرور" منهج "الرازي" في تفسيره، بقوله: (ونحن نستغرب - إن لم نقل نستنكر - عبارة من مثل: "والرجم بمعنى القتل كثير في التنزيل"، أن تصدر عن إمام ك "الفخر الرازي" بالذات، ناسجا فيها على منوال كثير من المفسرين الذين جاؤوا قبله ومعه، لأننا - ونكرر مرة أخرى - لم نجد في التنزيل موضعا واحدا؛ ورد فيه الرجم بمعنى القتل رميا بالحجارة، لقد كان الخطب يهون لو أنه حذا حذو "مجاهد" في قوله: "الرجم في القرءان كله بمعنى الشتم" ⁽⁵⁾ (...). ⁽⁶⁾

وليس في استشهاد "شحرور" بقول "مجاهد" إلا إبعاد لمعنى (الشتم)، مثلما استبعد (القتل)، فجاء بالقول الأول "والرجم بمعنى القتل كثير في التنزيل"، وبالتالي: "الرجم في القرءان كله

1- مفاتيح الغيب، مج6، ص3712.

2- المصدر نفسه، مج6، ص3712.

3- المصدر نفسه، مج7، ص4369.

4- القصص القرءاني قراءة معاصرة ج2 من نوح إلى يوسف، ص87.

5- المصدر السابق، مج7، ص4483.

6- المصدر السابق، ج2، ص87.

بمعنى الشتم"، لا جمعا بينهما، وإنما طرحا لما أفاداه من المعنيين معا، ليقرر أنّ (الرجم) له معنى آخر من جهة، ومن جهة أخرى، فلم يكن "شحرور" أمينا في نقل النص الثاني بسياقه وتوجيهه لدى "الرازي"، -أيضا-، وهو: (أما قوله: ﴿لَيْنَ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجَمَنَّكَ وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مریم: 46]، ففيه مسائل: المسألة الأولى: في الرجم هاهنا قولان: الأول: أنه الرجم باللسان، وهو الشتم والذم، ومنه قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: 4] أي بالشتم، ومنه الرجيم، أي المرمي باللعن، قال "مجاهد": الرجم في القرآن كله بمعنى الشتم. والثاني: أنه الرجم باليد⁽¹⁾.

ثم قال "الرازي" موجّها: (وعلى هذا التقدير ذكروا وجوها: أحدها: لأرجمنك بإظهار أمرك للناس ليرجموك ويقتلوك. وثانيها: لأرجمنك بالحجارة لتتباعد عني. وثالثها:.. لأقتلنك بلغة قريش. ورابعها: قال "أبو مسلم": لأرجمنك المراد منه الرجم بالحجارة، إلا أنه قد يقال ذلك في معنى الطرد والإبعاد اتساعا، ويدل على أنه أراد الطرد قوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مریم: 46]، واعلم أنّ أصل الرجم هو الرمي بالرجام، فحمله عليه أولى، فإن قيل: أفما يدل قوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مریم: 46]، على أن المراد به الرجم بالشتم؟ قلنا: لا، وذلك لأنه هدّده بالرجم إن بقي على قربه منه، وأمره أن يبعد هربا من ذلك؛ فهو في معنى قوله: ﴿وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مریم: 46]⁽²⁾.

فلم يكن اجتزاء "شحرور" للكلام ممّا ساقه "الرازي" واقتطاعه من سياقه منهجا سليما، لإثبات ما يدّعيه، وبناء على ما سبق، وبكل هدوء يلزمنا "شحرور" بما يريد وباستنتاجه، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿قَالَ فَأَخْرَجَ مِنْهَا فَيَأْتِيكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: 34]، و﴿قَالَ فَأَخْرَجَ مِنْهَا فَيَأْتِيكَ رَجِيمٌ﴾ [ص: 77]، والقائل في الآية هو الله، والمعني بالقول هو إبليس، والرجيم اسم فاعل بمعنى طريد، قام مقام اسم مفعول هو المرجوم بمعنى المطرود بدلالة قوله (فأخرج)، لأن الطرد هو الإخراج القسري، وعليه يستحيل على العاقل أن يفهم من الآية أن الله أخرج إبليس من الجنة وشتمه، حسب قول مجاهد، أو رماه بالحجارة حتى الموت حسب قول الرازي⁽³⁾.

إذن، فـ "الرجم" على ما توصل إليه "شحرور" - لا يعني الشتم ولا الرمي بالحجارة حتى

¹-مفاتيح الغيب، مج7، ص4483.

²- المصدر نفسه، مج7، ص4483.

³-القصص القرآني قراءة معاصرة ج2 من نوح إلى يوسف، ص87.

الموت، وقد تتبع آي القرءان الكريم محاولا نفى المعنيين عنها، كالآتي: (في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ [هود: 91]، أن المراد لطرديناك، بدليل ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ بِشَعِيبٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا﴾ [الأعراف: 86]، وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي مَلِيًّا ﴿٤٦﴾﴾ [مريم: 46]، فقد رأى "آزر" معالجة موقف إبراهيم بأمرين، إما الطرد عنوة من المعبد، وإما أن يهجر "إبراهيم" المعبد، وهنا اقترن الطرد القسري بالهجر الطوعي، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك: 5]، فالمصابيح هي النجوم الساقطات والرجوم هي الطوارد، إذ تطرد -قسرا- الشياطين من أمكنتها التي تسترق منها السمع، وفي قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: 22]، يرى أنها الآية الوحيدة من بين المواضع الأربعة عشر لا تحمل دلالتها معنى الطرد القسري، ولا الخروج الطوعي، ولا معنى للشم ولا للرمي بالحجارة، بل هو كلمة تخمين، ثم قذفها من الفم، نقول عنها (أي كلام)، فليس في هذه الآيات لا معنى الشم ولا معنى الرمي بالحجارة، إنما أكثر معانيها (الطرد القسري أو الهجر الطوعي)⁽¹⁾.

وعليه فيرى "شحرور" أن منطلق المفسرين واللغويين: (هو الروح التشخيصية الظاهرية في فهم الرجم، كالروح التي انطلق منها اليهود -أيضا- في كتبهم، القاضية بحكم القتل للزاني والزانية، وطريقة القتل واحدة، يمثلها الرمي بالحجارة حتى الموت)⁽²⁾، ويتناسى "شحرور" أن اليهود حاولوا إخفاء هذا الحكم الشرعي (الرجم) تحريفا، بل ذهابه بالكلية، كما يرى "شحرور": (أن هذه التفاسير نتيجة لكل من يأخذ اللفظ على وجه الحقيقة، وينكر المجاز)⁽³⁾.

وخلاصة القول عند "شحرور" أن هذا المنهج قاد المفسرين والفقهاء إلى: (الوقوع في أخطاء فاحشة لا تغتفر، وهم ينظرون في أحكام الزنا واللعان تفسيرا وتطبيقا، ومثاله تفسيرهم لقوله تعالى

1- ينظر: القصص القرءاني قراءة معاصرة ج2 من نوح إلى يوسف، ص88.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص89.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص89.

في الملاعنة: ﴿ وَيَذُرُّوْا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ شَهِدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴾ [النور: 8]، فرغم أنه - تعالى - يعنى بالعذاب في الآية "الجلد" المنصوص عنه صراحة في الآية الثانية من سورة النور بقوله: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْهُمَا كُلًّا وَجِدْرٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْهُمَا رِءْفَةٌ فِي دِيْنِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ [النور: 2]، ورغم أنَّ العذاب شيء والقتل بالرمي بالحجارة شيء آخر، فالعذاب يمكن شطره إلى نصفين كما في حكم جلد الأمة الزانية في قوله: ﴿ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْكَ بِفَحِيْشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصِيْرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴾ [النساء: 25]، أما القتل والرمي بالحجارة حتى الموت فلا نصف فيه كما يقول "الإمام الشافعي" في "الرسالة"⁽¹⁾، ورغم ذلك كله يصرّ المفسرون والفقهاء على أن العذاب في الآية هو الرجم، وأنّ الرجم هو الرمي بالحجارة حتى الموت...⁽²⁾.

كل هذا ليبرر "شحرور" أن لا وجود لمعنى وحكم "الرجم" شرعا، فيحمل على اللغوي فقط.

2/ أثر تطبيق القاعدة:

من أهم ما ينتج عن تطبيق هذه القاعدة من آثار: أولاً: تفرغ النص القرآني عموماً، وآيات الأحكام والحدود من معانيها، واعتبارها مجازاً تحمل معانيها على مواضع اللغة والكلام، لا على الحقائق الشرعية، وثانياً: محاولة الإبداع في غير مجالات الإبداع، فـ "شحرور" استقى مادته مما استقى منه المفسرون والفقهاء أي من "اللغة"، ولكن خالفهم بمحاولة الخروج عن المؤلف من طرائق العلم، وحقائق تفسير النص القرآني بلغة العرب وضوابطه، فالظنّ بأن الاكتفاء بالألفاظ والمعاني مما يبدع فيه المفسر، بعيداً عن توجيه الكلام وسياق ورود المعاني شطط فكري، وقد رأينا توجيه "الرازي" كمرحلة تابعة يتبين من خلالها سياق اللفظ ودلالة معناه، ثم الحمل على المعنى القرآني والشرعي وهكذا شأن المفسرين، ولنضرب بمثالين:

1- ينظر: ص 120-121.

2- ينظر: القصص القرآني قراءة معاصرة ج 2 من نوح إلى يوسف، ص 89.

أولهما: "ابن الجوزي": فقد ذكر أن: (الرَّجْمُ فِي الْأَصْلِ: إِلقاءُ الحجرِ بِشِدَّةِ الدَّفْعِ. ثمَّ استعيرَ في مواضعٍ مِنْهَا: رمي الإنسانِ بِالْقَذْفِ والشتمِ وَنحو ذلك. وَالرَّجْمُ: الحِجَارَةُ. وَمِنْهُ رَجِمَ فلانٌ، أي: ضربَ بالحِجَارَةِ. ورجمت فلانا: إذا شتمته. وتقول: صارَ هذا الأمرُ رجما، أي ظنا: لا يُوقف على حَقِيقَةِ أمره...⁽¹⁾). ثم ثنى بقوله: (وَاذْكَرَ أَهْلَ التَّفْسِيرِ أَنَّ الرَّجْمَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ: أَحَدُهَا: الرَّمْيُ...، وَالثَّانِي: الْقَتْلُ...، وَالثَّلَاثُ: اللَّعْنُ...، وَالرَّابِعُ: السَّبُّ...، وَالخَامِسُ: الْقَوْلُ بِالظَّنِّ...⁽²⁾). مستدلا لكل معنى بما ورد في القراءان الكريم.

ثانيهما: "الفيروزآبادي": فقد ذكر أن: (الرَّجَامُ: الحِجَارَةُ. وَالرَّجْمُ: الرَّمْيُ بِالرَّجَامِ، يُقَالُ: رُجِمَ فهو مرجوم. وَالرَّجْمُ أَيْضاً: القتلُ، والقَذْفُ، والغيبُ، والظَّنُّ، واللَّعْنُ، والشَّتْمُ، والخليلُ، والنَّدِيمُ، والهجرانُ، والطَّرْدُ، واسم ما يُرَجَمُ به. والجمع رُجُومٌ. والرَّجَمُ - بالتَّحْرِيكِ -: البئرُ، والتَّنُّورُ، والقبرُ كالرَّجْمَةِ، والإخوانُ واحدُهم رَجَمٌ. والرُّجْمُ - بضمَّتين -: النُّجُومُ يُرْمَى بها كالرُّجُومِ، وحجارة تُنصب على القبر)⁽³⁾. ثم ثنى وأتبع بقوله: (وقد ورد في القرآن على خمسة معانٍ. الأوَّلُ: بمعنى القتل...، الثاني: بمعنى السَّبِّ والشَّتْمِ...، الثالث: بمعنى الرَّمْيِ بالحجارة...، الرَّابِعُ: بمعنى الظَّنِّ...، الخامس: بمعنى الطرد...⁽⁴⁾). مستدلا -أيضا- على كل معنى بما ورد في القراءان الكريم.

فقد دلَّ المثالان على تحري المفسرين معنى النصِّ القرآني، (مراد الشارع) لا مراد (المفسر)، لأن ألفاظ الأحكام تحمل على المعاني الشرعية وحقائقها لا المعاني اللغوية ومواضعاتها، لذلك فهم المتقدمون حقيقة لغة نص القراءان ومراد الشارع بها، ذلك أن: (اللغة القراءانية بشكل عام قدمت نسقا لغويا جديدا، ينبغي اكتشاف خصائصه من داخل النص ذاته وبنيته وتراكيبه لا بالقطع مع اللغة التي انطلق منها، إنما بفهم ما أضافه إليها وارتقى بها من مفرداتها في سياقها القراءاني التي لا يستقيم تفسيرها بالاختصار على دلالة ألفاظها المعجمية، فلنص القراءاني دلالة التي تتجاوز البعد

1- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص 317.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 318-319.

3- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج 3، ص 44.

4- ينظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 44-45.

البلاغي والاستخدام الجاهلي للغة، فتلك الكلمات والمفاهيم القرآنية، ليست نفسها تلك الكلمات والمفاهيم الفردية المستخدمة قبل الاسلام، فالقرآن أعاد استخدامها وأضفى عليها معنى جديدا من خلال السياق القرآني، وهذا ما عرف فيما بعد بالأسماء الشرعية....⁽¹⁾.

هذا ما جعل "عبد الرحمن حللي" يعلق على دراسة بعض المستشرقين لتطور المفردة القرآنية قبل نزول القرآن، أي في الجاهلية وفي اللغات والأديان السابقة ويدرسونها دراسة وتفسيرا تاريخيا، بقوله: (أن هذه منهجية تخالف الصواب؛ لأنها تخالف أنظمة اللغة عموما والعربية بالخصوص، واشتراك بعض مفردات القرآن مع أخرى في اللغات القديمة؛ لا يعني وحدة المعاني؛ لاختلاف محدد المعنى؛ ولهيمنة القرآن على كل من سبقه من النصوص؛ فهي هيمنة لغوية أيضا)⁽²⁾.

المبحث الثاني: قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية في الخطاب الحدائي المعاصر

المطلب الأول: قواعد الأحكام الفقهية في الخطاب الحدائي المعاصر

الفرع الأول: قاعدة: الأمر بالاجتناب لا يفيد النهي، ولا يقتضي الفساد، ولا التحريم:

لقد تقرر شرعا ونقلا، وشاع عقلا، وعلم عرفا ولغة، أنّ الشارح الحكيم إذا أمر باجتناب شيء إنما دعا إلى تركه، ونهى عن تعاطيه بأيّ وجه، وما الأمر باجتنابه إلا بيانا لفساده، فهو لديه حرام يعاقب فاعله، ويجازى تاركه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فللغة وللألفاظ والمعاني دلالات لغوية وشرعية ينبئ بها المخاطب (المتكلم) المخاطب المكلف، وصيغ التحريم أو النهي معلومة كما بينها أهل الأصول⁽³⁾، إلا أن بعض أهل القراءات العصرية للنص القرآني، راق لهم تحديث دلالات المصطلح اللغوي والشرعي لغاية اجتماعية أو عصرية، أو غيرهما، بدليل هذه القاعدة، والتي لا يمكن أن تحمل إلا على التخلّي عن الإلزامات التكليفية الشرعية، والنزول بها إلى السلوكات الاجتماعية والأعراف والتقاليد، وإن بعضا من التطبيقات تكشف أثر هذه القاعدة.

1- ينظر: حللي، عبد الرحمن، المدخل إلى دراسة المفاهيم القرآنية، 20-21.

2- ينظر: حللي، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 23 وهامشها.

3- ينظر: السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير، ج 2، ص 509-516.

أولاً: تطبيقات القاعدة:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: 90]، فالآية واضحة الدلالة في بيان حرمة التحريم من خلال الأمر بالاجتناب، الأمر الذي ينفيه "شحرور"، بأننا: (لو تأملنا "اجتنبوا"، في الآية 90 من سورة المائدة، نجد أنه لا يتضمن أي تحريم للخمر، وإنما يحمل معنى تفادي الإثم فيها، ولم يقل بتحريمها لحضورها بشدة في حياة الانسان، كاستعمال المواد المسكرة والمخدرة في العمليات الجراحية، ففي المجال الطبي ليس فيها أي رجس، بل منفعة كبيرة للإنسان كما تبينه الآية: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [النحل: 67]، أما استعمال هذه المواد لمجرد الحصول على نشوة الإسكار، فهذا هو الرجس الذي طلب منا اجتنابه، لأن تبعاته سيئة على الإنسان في علاقته بربه، لما جاء من نهيهِ عن الصلاة في حالة السكر: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]، وفي علاقته بالآخرين كما في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 91]، وهذه الحالات تحدث في كل بلاد العالم نتيجة السكر والقمار وكذلك مختلف أنواع الجرائم⁽¹⁾.

الصواب خلاف ما ذهب إليه "شحرور"، فالأمر بالاجتناب أبلغ دلالات التحريم، فلو قلنا: لا تأكل مع فلان، أو قلنا اجتنب فلان، فالأول فيه إمكان المشي والحديث والجلوس معه دون الأكل، لكن الثاني فيه ترك ما له به علاقة رأساً، فهو أبلغ في الدلالة على التحريم، قال "القرطبي": (قوله تعالى: "فاجتنبوه" يريد أبعده واجعلوه ناحية، فأمر الله تعالى باجتناب هذه الأمور، واقتربت بصيغة الأمر مع نصوص الأحاديث وإجماع الأمة، فحصل الاجتناب في جهة التحريم، فبهذا حرمت الخمر، ولا خلاف بين علماء المسلمين أن سورة "المائدة" نزلت بتحريم الخمر، وهي مدنية من آخر ما نزل، وورد التحريم في الميتة والدم ولحم الخنزير في قوله تعالى: "قل لا أجد" وغيرها من

1- ينظر: الإنسان والاسلام، ص54. ونحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين (فقه المرأة) دراسات إسلامية معاصرة، ط1، دار الأهالي، سوريا، دمشق، 2000م، ص146-148.

الآي خيرا، وفي الخمر نهيا وزجرا، وهو أقوى التحريم وأوكده⁽¹⁾، وعليه فقوله: ("فاجتنبوه" يقتضي الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه بشيء بوجه من الوجوه، لا بشرب ولا بيع ولا تحليل ولا مداواة، ولا غير ذلك. وعلى هذا تدلّ الأحاديث الواردة في الباب)⁽²⁾.

ثانيا: أثر القاعدة:

من أهم ما تؤدي إليه القاعدة، التمسك بظواهر اللغة والنصوص، فالحرام ما ذكر بلفظ الحرام فقط، ولا تحريم غيره، وعدم الاعتماد بالمصادر الشرعية (سوى القرآن) في النص على التحريم، والتقليل من علوم فقه اللغة وأصول الفقه، كما تؤدي إلى الحدّ من إلزامية النصوص الشرعية وحكميتها، وترك النص لصالح عقل المكلف غير المنضبط.

الفرع الثاني: قاعدة: النهي لا يقتضي التحريم:

لا تبعدُ فحوى هذه القاعدة عن سابقتها، وتعني أنّ ما نهى عنه الشارع لا يكون محرّما، فالنهي ليس هو التحريم ولا يلزم منه، عكس ما قرّره المتقدّمون من علماء الفقه والأصول من أنّ النهي يحمل دلالة التحريم ويقتضي الفساد⁽³⁾.

أولا: تطبيقات القاعدة:

يبين "شحرور" بقوله: (أوضحنا سابقا أن الذبح على النصب والأزلام قد حرّم في الآية: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْنَقُوا بِالْأَنْزَلِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ ﴾ [المائدة:3]، وبناء على ذلك فإن الاجتناب نوعان: الأول اجتناب تحريم وهو الوارد بخصوص الأنصاب والأزلام، رغم أنّها لا توقع العداوة والبغضاء بين الناس، لكنها لا تشتمل على أي منفعة للناس، والثاني اجتناب نهّي، وهو المتعلق

1-الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص160.

2-المصدر نفسه، ج8، ص161.

3-ينظر: السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير، ج2، ص517.

بالخمر والميسر بسبب المنافع التي فيها، لقوله تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴾ [المائدة: 91]، فقد وضعت في دائرة النواهي فقط لا التحريم رغم كونها توقع العداوة والبغضاء بين الناس لكن فيها منافع كثيرة لهم⁽¹⁾.

والشاهد من كلامه أن الخمر وضعت في دائرة النواهي فقط لا التحريم، فالنهي لا يفيد تحريمها.

ويجرح إلى مثل ما ذكر -أيضا- في قوله تعالى ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النحل: 91] وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَبَتْ فَاتَّخَذْتُمْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمْ اللَّهُ بِهِمْ وَلِيَبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [النحل: 92-91]، بأن: (الله اكتفى بالنهي عن نقض الأيمان بعد تأكيدها...، لكن لم يجرمه لأن القسم على الأيمان ظاهرة موجودة في المجتمعات الإنسانية عبر كل الأزمنة ولم يجرمها)⁽²⁾.

فلا يرى في الآية تحريماً رغم النهي عن نقض الأيمان، والصواب أن الآيتان دللتا على تأكيد وجوب الوفاء، وتحريم النقض قال "الرازي": (ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَىٰ أَكَّدَ وَجُوبَ الْوَفَاءِ، وَتَحْرِيمَ النَّقْضِ)⁽³⁾.

ثانياً: أثر تطبيق القاعدة:

يريد "شحرور" نقل الأوامر والنواهي الشرعية من الحكم الإلهي إلى القيمي الإنساني، فتكون الأوامر والنواهي مجرد أخلاق وآداب عامة، الأمر فيها للإنسان لا إلى الشارع سبحانه، لأن القيم الإنسانية: (تخضع للتراكم، أي: تخضع للإضافات تحت باب الحكمة ولا تحتاج إلى وحي، ولا تنقطع على ألسنة الحكماء، والحكمة تمثل خبرات الشعوب المتراكمة على مدى مسيرة التاريخ)⁽⁴⁾.

1-الإسلام والانسان، ص55.

2-ينظر: الإسلام والانسان، ص59-60. وينظر: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين (فقه المرأة)، ص149.

3-مفاتيح الغيب، ج7، ص4162.

4-المصدر السابق، ص60-62.

الفرع الثالث: قاعدة: كل نص قرآني دلّ على عقوبة شرعية، فهي حدودية لا حدّية:

والمقصود من القاعدة أن النصوص القرآنية التشريعية والمثبتة لحدّ من الحدود أو العقوبات، لا تدل على الحدّ ذاته، ولا العقوبة بعينها، بل تمثل حدوده، (أدناها وأقصاها ومجالاتها)، بمعنى أقصى ما في العقوبة كذا وكذا، وأدنى ما فيها كذا وكذا.

فيرى "شحرور" أن الشريعة هي: (شريعة حدودية لا حدّية، وقطع يد السارق هو الحد الأقصى للعقوبة وليس عينها، وعقوبة القتل للقاتل هي الحد الأقصى لعقوبة القاتل، وعليه فمعظم التشريعات الإنسانية في المجتمعات المدنية الصادرة عن البرلمانات هي ضمن حدود الله، وعليه فتختلف من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، وكلها صحيحة مقبولة لأنها ضمن حدود الله، وهي الحقيقة الحنيفية التي قال الله عنها: ﴿ فَأَقْوَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30] (1).

أولاً: تطبيقات القاعدة:

حاول "شحرور" تطبيق القاعدة بشكل موسع في أكثر نصوص الحدود، من ذلك (2):

1: حالة الحد الأدنى كآيات المحارم: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (٣٢) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [النساء: 22-23].

يبين "شحرور": (أن الله وضع في هاتين الآيتين الحدّ الأدنى في تحريم النكاح، وهو الأقارب

1- ينظر: الاسلام... الأصل والصورة...، ص 65، ص 172-173. والدين والسلطة، ص 458.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 172، وينظر: الكتاب والقرآن، ص 519 وما بعدها.

المذكورين فيهما، فلا يجوز تجاوز هذا الحد نقصانا على أساس أنه اجتهاد، ولكن يمكن الاجتهاد بزيادة العدد، فإذا بين علم الطب أن الزواج من الأقارب كبنات العم، والعمة، والخال، والخالة المباشرين، له آثار سلبية على النسل وعلى توزيع الثروة، فيمكن أن نصدر تشريعا يمنع زواجا من هذا النوع، دون تجاوزنا لحدود الله، هذا النوع من التشريع يحتاج إلى بينات مادية وإحصائيات قبل البت فيه، ولا يكفي فيه القياس على نص تراثي، لأن ما فعله السلف قد يكون غير مفيد لنا أو قابلا للتغيير حسب التكور المعرفي والاقتصادي والاجتماعي للمرحلة التاريخية التي نعيش فيها⁽¹⁾.

2: حالة الحد الأعلى (نظرية العقوبات في السرقة والقتل):

ففي قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: 38]، يذكر -أيضا- أنه: (بين - سبحانه - العقوبة القصوى للشارق وهي قطع اليد، أي أنه لا يجوز أبدا أن تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد، لكنها يمكن أن تكون أقل من ذلك فما على المجتهدين إلا أن يحددوا حسب ظروفهم الموضوعية ما هي السرقة التي تستوجب العقوبة القصوى، وما هي التي لا تستوجب العقوبة القصوى، وما هي عقوبة كل منهما)⁽²⁾.

3: حالة الحد الأدنى والأعلى معا:

وذلك كالميراث في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَتْ رَجُلٌ يُّورَثُ كَالَّذِلَّةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ﴾ [النساء: 12]، فيرى "شحرور" أنه: (إن وجد أخ منفرد أو أخت منفردة فيرث كل واحد منهما السدس، وهو الحد الأدنى من ميراث الإخوة، أما في حال وجود اثنين أو أكثر من الإخوة فيصبحون شركاء في الثلث، وهو الحد الأعلى لميراث الإخوة)⁽³⁾.

1- ينظر: الكتاب والقرآن، ص 525.

2- الكتاب والقرآن، ص 527، وينظر: الإسلام.... الأصول والصورة...، ص 170-171.

3- المصدر نفسه، ص 530.

وكالتعددية الزوجية في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَتِلْكَ وَرِيعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ [النساء: 3]، فيرى "شحرور" أيضا، أن الله: (قد وضع فيها حدا أدنى وحدا أعلى ..)(1).

4: حالة الحد الأدنى والأعلى معا على نقطة واحدة، أي حالة المستقيم أو حالة التشريع العيني:

يرى "شحرور": (أن هذه الحالة لم ترد إلا في حد الزنا حيث وضع الحد الأعلى والأدنى معا في نقطة واحدة، وهو المائة جلدة في قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: 2]، فقوله: (ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله) ليؤكد أنه لا يجوز التخفيف، وأن هذا الحد هو الوحيد الأعلى والأدنى معا، علما بأنه لم يذكر موضوع الرافة في قطع يد السارق....)(2).

5: حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم يقترب منه ولا يمسه:

يرى "شحرور": (أن هذه الحالة تتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة الجنسية، فأدناها عدم ملامسة الرجل للمرأة، وأعلىها خط مستقيم يقارب الممارسة الجنسية الكاملة، كحال التقبيل في أوروبا فلا يصل إلى الزنا العيني الحقيقي، وبالتالي لم يقع في حدود الله، ويكفي أنها فاحشة وليست زنا، لذلك قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: 32]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأنعام: 151] (3).

6: حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه:

وهي الحالة التي خصّها "شحرور": (بالعلاقة المالية بين الناس، ممثلة في الربا كحد أعلى

1- ينظر: الكتاب والقرءان، ص531.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص531.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص533.

موجب، والزكاة كحد أدنى سالب، وهذا الحد يمكن تجاوزه بالصدقات، وبما أن هناك موجبا وسالبا فهناك حالة الصفر بينهما، ويستدل بأية الربا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٧٥﴾ [البقرة: 275] (1).

هكذا يضع "شحرور" مفهوم الحدودية في الشريعة، والذي ينافي ما اصطلح عليه بالحدود الشرعية، سواء بمعناها الشرعي الواسع، أو بمعناها العقابي الخاص.

ثانيا: أثر تطبيق القاعدة:

إنَّ أهمَّ ما تؤدي إليه القاعدة، التأسيس لمعنى فلسفي معاصر لما رتبته الشارع من الحدود والعقوبات، وتقنين دعوى الاجتهاد مع النص، والاعتراف بالتشريع الإنساني بديلا عن التشريع الالهي، وقد ذكر "شحرور" سالفا: (أن معظم التشريعات الإنسانية في المجتمعات المدنية الصادرة عن البرلمانات هي ضمن حدود الله)، وهذه المساواة والمزاوجة تؤدي حتما إلى الزامية القانون البشري دون الإلهي، والتشجيع على محاولات إقصاء الأحكام الشرعية والحد من إلزاميتها، كما أن من تبعات هذه القاعدة الفصل بين الدين والأخلاق، وجعل أمرهما إلى الحرية الإنسانية، والصواب: (أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين،... (2).

الفرع الرابع: قاعدة: ما أفاد من النص القراءاني حكما شرعيا، فليس بمنزلة على التأييد ولا الدوام:

ترى بعض الدراسات الحدائية إمكانية الإفادة بالأحكام الشرعية، ولكن لا على وجه الإلزام ولا التأييد أو الدوام، بل على الظرفية والخصوص والزمنية المعينة، وهو مقصود القاعدة.

أولا: تطبيقات القاعدة:

1- ينظر: الكتاب والقراءان، ص 533-535.

2- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، ص 52.

نجد ما أفاد به "العشماوي" -مثالاً- بأن قواعد الشريعة قواعد تاريخية، انعدمت حجيتها بمرور الزمن والتاريخ، وليس لها قوة ملزمة أو أي أثر فعال، وأن أحكام المعاملات ليست دائمة، بل مؤقتة ومحلية؛ تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه، فيرى أن قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٦٥﴾ [النساء: 65]. وأن قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ١٠٥﴾ [النساء: 105]، هي برأيه تخاطب النبي ﷺ وحده وتختص به دون غيره⁽¹⁾.

ومن التطبيقات الفعلية التي لم تبق حبيسة الفكر والنظر، بل طالت التطبيق الاجتماعي، إلغاء إلزامية الشريعة بوجه عام أو تدريجي، والسبيل إلى ذلك كما يرى "العفيف الأخضر": (بالغائنا من التعليم والخطاب الديني، وقوانيننا ومؤسساتنا؛ كل ما هو زمني، عبر قراءة جديدة للإسلام في المناهج المدرسية، والخطاب الديني، وأن ننطلق من واقعة أن نبي الإسلام كان نبياً تنحصر رسالته الروحية في التبليغ ﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ﴾ [آل عمران: 20]، وقد ورد حصر رسالة النبي الروحية في التبليغ في 13 آية، كما وردت بصيغ أخرى في عدة آيات منها، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ٢٢﴾ [الغاشية: 21-22]، فالرسالة النبوية الروحية منحصرة في التذكير، أما السيطرة، أي: الحكم، فمهمة الحاكم الديني⁽²⁾.

وللتأكيد على فكرته يرى "العفيف الأخضر": (ضرورة إلغاء تدريس هذه القراءة التاريخية في التعليم الديني، وإلغاء تدريس الجهاد شرط أساسي لتحويل الإسلام إلى دين رוחي، حيث لا يموت المؤمنون جهادا في سبيل الله، بل تنعكس الآية كما في المسيحية حيث قدم الله نفسه فداء لأبنائه، أي مات من أجلهم..، ويمكن الانطلاق من آيات عدة لترسيخ هذه القراءة الجديدة في وعي الناشئة الغض عبر التعليم التنويري المنشود، منها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، فالرب يتقدم للمؤمنين به كخادم عطوف لا يتأخر عن الاستجابة لدعواتهم،

1-ينظر: عمارة، محمد، فصل المقال في كتب الضلال، ط1، شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات، 2018م، ص83.

2-ينظر: الحدادثة والحدادثة العربية، ص249-250.

﴿ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: 128]، فالربّ الرؤوف الرحيم لا يطلب من المؤمنين أن يموتوا في سبيله⁽¹⁾.

إنّ ما ذهب إليه "العفيف الأخضر" ما هو -أيضا- إلا صورة من انعكاسات التأثير بالمسيحية، والمساواة بينها وبين الإسلام، وقد جانب الصواب بمساءلته المسلمين وتحميلهم ما لا لهم، وكان الأحرى توجيهه إلى "الأصوليات اليهودية"، وقد اتضح عيانا للعالمين منابع الإرهاب والإفساد في الكون والأرض، وعلى البشرية جمعاء، فاتهام الإسلام في العصر الحديث بما سبق تعدّ واضح ولو كان من طريق غير مباشر، وقد تمثلت بعض مظاهره في هذه القاعدة السالفة الذكر.

كما أنّ صفة "حريص عليكم" في قوله تعالى: ﴿ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: 128]، من أوصاف النبي ﷺ، لا الله تعالى، ومن المغالطة قوله: (حيث لا يموت المؤمنون جهادا في سبيل الله)، فكيف وقد أمرهم بالجهاد والشهادة في سبيله، والنصوص متوافرة، مما لا يدع مجالاً للشكّ على فضله، وفي الوقت نفسه أمر بعدم قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق.

ثانيا: أثر تطبيق القاعدة:

من أهمّ آثار القاعدة، الدعوة إلى رفع إلزامية الأحكام على المكلفين، ومحاولة الفصل بين الدين والأخلاق، والدعوة إلى الإسلام الروحي دون العملي، بقصد (صناعة وجوه المطابقة بين الإسلام والمسيحية، وإقامة مبدأ "أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر")⁽²⁾. كما تجسّد القاعدة نفى تطبيق الشريعة في العصور الإسلامية السابقة، ونفي إمكانية تطبيقها فيما يستقبل من الزمن، ولا تخلو المشاريع الحداثية المعاصرة من تخصيص جانبا من الدراسات يؤكد نفى تطبيق الشريعة، من أشهرها: "هل يمكن تطبيق الشريعة"، و"الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة"، و"مسؤولية فشل الدولة الإسلامية في العصر الحديث"، ثلاثتها لـ "جمال البنا"، و"الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، لـ

1- ينظر: الحداثة والحداثة العربية، ص251.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص249-250.

"الجابري" وغيرها كثير، وبشكل غير مباشر "تجفيف منابع الإرهاب"، لـ "محمد شحرور".

الفرع الخامس: قاعدة: الاجتهاد مستدعي مع النص غير منفك عنه:

لا يستسيغ العقل الحداثي المعاصر الاستسلام منه أمام النص القرآني، ووقوف العقل عند حدوده تحت قاعدة "لا اجتهاد مع نص"، التي يحاول الخطاب الحداثي المعاصر التخلص منها، لاعتبار أنّ التمسك بها حجر للعقل أمام النقل، وترك للواقع دون الاعتداد به، وتقديس للنص، الأمر الذي على أنقاضه وضع الحداثيون قاعدة: (الاجتهاد مستدعي مع النص غير منفك عنه)، فأينما يكون النص فإن للعقل استدعاء للاجتهاد.

أولاً: مبررات الأخذ بقاعدة: الاجتهاد مستدعي مع النص، غير منفك عنه:

يحاول الحداثيون تبرير مواقفهم تجاه القاعدة بما يلي:

1: التاريخ والواقع قد أثبتنا بطلان قاعدة "لا اجتهاد مع النص" عملياً، عبر تجدد الوقائع، فالاجتهاد كما لدى "نصر حامد": (هو الوجه الآخر للنص، وبدونه يتوقف عن كونه نصاً لغوياً دالاً، ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك، وهو الطّريق الأوحى للكشف عن دلالة النصّ الأصلي "القرآن"، وهو الطّريق إلى إكساب النصوص الفرعية "الحديث" مشروعية الوجود ذاتها، فالاجتهاد لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج الى الابداع، لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء، وعليه فالواقع هو الأصل والنص هو الفرع)⁽¹⁾.

وعلى هذا فالاجتهاد مع النصّ أساس الشريعة وروحها، لرأي "شحرور" أنّ: (أكبر خطأ ارتكب في الفقه الإسلامي هو نزع الصفة الحنيفية منه، عبر "لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص صريح قطعي"، والصحيح أنّ أساس التشريع الإسلامي هو الاجتهاد ضمن مجالات الحدود، "دنيا أو عليا أو الاثنين معاً"، ويقف الاجتهاد عند النص الذي وردت فيه الحدود، لا على النص الذي

1- ينظر: نصر حامد، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2007. ص105-

وردت فيه الحدود وضمن مجالها، لأن الإنسان إذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، وإن اجتهد وأصاب فله أجران، ومن هذا يتبين لنا أن المذاهب الفقهية جميعها من التراث، وكذلك يتضح لنا قول النبي -إن صحَّ- "الحلال بين والحرام بين"⁽¹⁾، ولم يقل "الحق بين والباطل بين"⁽²⁾.

2: الاقتداء بالنبي في اجتهاداته:

يرى بعض الحدائين أن النبي ﷺ مع أنه يوحى إليه، إلا أنه اجتهد في وقائع عدة، ولم يمنعه مقام النبوة أن يتلبس بالاجتهاد، يقول "شحرور": (هنا يتضح لنا مفهوم السنة تماماً، وذلك بأن محمداً ﷺ اجتهد وتحرك ضمن نص الحدود، بما يتلاءم وظروف شبه جزيرة العرب في القرن السابع، فكان لنا الأسوة الحسنة، ولا يعني أبداً أنه إذا طبق ﷺ في موقف من المواقف الحد الأدنى أو الحد الأعلى، فعلينا أن نلتزم هذا التطبيق ونستمر عليه إلى قيام الساعة تحت شعار السنة، وليس له علاقة بالسنة، لذا فإن مبدأ القياس الموروث خاطئ، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب، أما التشريع فهو تشريع مبني على البيئات المادية الموجودة كدليل، ثم الالتزام بحدود الله)⁽³⁾.

يمكن نقض ما عزز به "شحرور" رأيه، بأن اجتهاد النبي ﷺ كان بمقتضى الوحي لا بدونه، لذا اكتسى السداد والتوفيق، وهو ما يفارق به النبي ﷺ البشر، فهو قياس مع الفارق، واعتبار "الاجتهاد مع النص هو مفهوم السنة" فباطل، لأنه تضييع للسنة، وتضييق لمسالك الأخذ بها.

3: المخادعات العملية الممارسة على النص وتأويله:

يرى الخطاب الحدائين المعاصر أن أكثر قواعد الاجتهاد تقيّد الفكر، وتحاصر العقل لصالح النقل، ومن يعتد بها أثناء اجتهاده أو إفتائه، فإنما يخادع نفسه دون شعوره بالخطأ وتبعته على النص، كأهل الفقه والأصول، حينما يريدون تقنين الفقه وضبطه، ويسعون إلى إثبات مواقفهم.

1- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ح(52)، ج1، ص34. ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ح(1599)، ص706.

2- ينظر: الكتاب والقرآن، ص542.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص542. وأم الكتاب وتفصيلها، ص421.

يصف "نصر حامد" في هذا السياق أن الذي يمارس الاجتهاد مع النص؛ إنما (يقوم بعملية خداع أيديولوجي، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم في القرآن نادر، وسائر الآيات تحتمل التأويل والاجتهاد، وأما في الحديث النبوي فهو أندر لأن أكثر الأحاديث نقلت بمعانيها لا بألفاظها، من التحريف...) (1).

هذا أهم ما يبرر به الخطاب الحديثي المعاصر قاعدته السالفة الذكر، وإن بعض تطبيقات هذه القاعدة ليكشف لنا أثرها على الفقه الإسلامي، والنص بوجه أخصّ.

ثانياً: تطبيقات القاعدة:

مثل آيات من آيات الأحكام التي حاول بعض المعاصرين الاجتهاد فيها، مع ورود النص فيها.

1: الاجتهاد في آيات الصوم:

في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، يحاول "شحرور" تقديم اجتهاد شرعي واقعي معاصر لآيات الصوم، فالآية لديه: (محكمة؛ لأنها مغلقة ولا اجتهاد فيها، غير أن انتشار المؤمنين في العالم يدفعنا لإعادة الاجتهاد في الصيام، لأننا نجدهم حتى في المناطق التي يمتد فيها اليوم إلى 20 ساعة أو أكثر، فهل يعقل لهم صيام كل هذه المدة من اليوم حتى ولو كانوا يطيقون الصيام؟، أي غير مسافرين، وغير مرضى، وهناك من يكون في بلد تغرب فيه الشمس مرة كل ستة أشهر، فهل يصوم السنة كلها أم يتبع توقيت مكة؟، كما يفتي بذلك السادة المتقولون على الله...) (2).

إن هذه النازلة الفقهية المتعلقة بصوم أفراد معينين، وفي مكان مخصوص، جعلت من

"شحرور" مجتهداً معاصراً، يحمله اجتهاده في فريضة الصوم التيسير على الجميع، فيرى أنّ لهؤلاء

1- ينظر: نقد الخطاب الديني، ص11، وليبيان تاريخ إطلاق النص، ينظر: ص119-122، وص122-125.

2- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص191.

الخيار: (بحيث من أراد الصيام له، ذلك ومن أراد الفدية له ذلك دون أن يخطئ أحدهما الآخر، لأن الاجتهاد ضمن آيات تفصيل الصوم يفتح المجال على مصراعيه، ليسع كل الظروف والمعطيات في أنحاء العالم، وليس في شبه جزيرة العرب فقط، وهذا ما لم يفهمه الفقهاء المعاصرون عندما تمسكوا بفقهاء القرون الثلاثة الأولى، تاركين نصوص التنزيل بحيث جعلوا الاجتهاد فيما وراء النص، مع أنه لا اجتهاد إلا في النص، وما القول بالناسخ والمنسوخ إلا خلل وهمي، يلجأ إليه التراثيون عند عجزهم على الاجتهاد في النصوص، لذلك لجأوا إلى القول بنسخ الآية: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾ [البقرة: 184]، فيرى أن هذا هو فهم الرسالة المحمدية⁽¹⁾.

2: في الحج:

يسعى "شحرور" باجتهاده في آيات الحج إلى تقديم حل لمشكلة الزحام يوم عرفة للواقفين بها، فيرى أن: (بقاء الموروث الفقهي على حال واحدة مع تزايد عدد الحجاج غير معقول، فقوله تعالى: ﴿ الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَتٍ فَمَنْ فُضِّضَ فِيهِ مِنَ الْحَجِّ فَلَا رَفْعَ وَلَا سُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 197]، وقوله تعالى: ﴿ وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: 203]، فالأشهر الحرم المعلومات معروفة عند العرب، وهذا تصنيف غالب، وقيل غير ذلك، وهناك أيضا أيام معلومات، ولكي يقضى على الزحام وخطره، وجب العمل على إيجاد اجتهادات أكثر إنسانية ورحمة بالاعتماد على نصوص التنزيل⁽²⁾.

فيقدم لنا "شحرور" اجتهاده بأنه: (إذا كانت أركان الحج لا تحتاج إلى أكثر من أيام معدودات، وقد كان الحج عمليا عند الرسول ﷺ في حديثه - إن صح⁽³⁾ - هو "الوقوف بعرفة"⁽⁴⁾

1- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص 193.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 193-194.

3- هذه العبارة من "شحرور" يوردها كثيرا بعد كل حديث ولو كان صحيحا.

4- صحيح، أخرجه "الترمذي" في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، ح(889)، ص 234. و"ابن ماجه" في سننه، كتاب المناسك، باب من أتى عرفة قبل الفجر، ليلة جمع، ح(3015)، ص 3، ص 235.

يوم التاسع من ذي الحجة، رغم أن هذا الحديث غير موجود في الصحيحين، فما معنى قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: 197]؟ والجواب أن الآية تتحدث عن الحج عموماً من جانب ومن جانب آخر فهي تأمر المؤمنين بصيغة الإخبار أنهم يمكنهم أداء مناسك الحج خلال أي فترة من الأشهر الحرم، لذا لا نرى أي ضرورة لوجود هذا الزحام في الحج...⁽¹⁾.

وبناء على تقرير هذه المعطيات وانطلاقاً من ضرورة الاجتهاد مع النص وتماشياً مع حاجة الواقع يخلص "شحرور" إلى أن الحل يكمن في: (تقسيم أشهر الحج على فترات، يؤدي الحج فيها بالتناوب وهو موضوع يحتاج اجتهاد الهيئات التشريعية للبت فيه، لأن الحج وإن كان من الشعائر إلا أنها ترتبط بالحرية الشخصية في أدائها، فتحتاج إلى أن تتخذ قرارات بشأنه على أعلى مستوى تنظيمياً للعدد المتزايد للحجاج، ومحاولة لتخفيف المشقة الكبيرة على الحجاج، بتفريقهم على جدول زمني على الأشهر الأربعة بدل اجتماعهم في بقعة مكانية واحدة وزمن واحد، فالاجتهاد في تفصيل آيات الحج ومقاطعها مع بعضها يجعلنا نتوصل إلى هذه النتيجة التي تجمع بين التصوص، ولا تخلق تناقضاً، ومن جهة ثانية تتماشى مع تطور الحياة الإنسانية على كوكب الأرض، وتزايد العدد السكاني، ومن ثم تزايد عدد الحجاج القاصدين البيت الحرام لأداء مناسك الحج...⁽²⁾. فعلى رأيه يمكن الاجتهاد آيات الحج لتخفيف الزحام ولو على حساب شعائر دون أخرى.

3: الوصية والميراث:

قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، فالآية -على رأي "شحرور"-: (محكمة ومغلقة لا اجتهاد فيها، جاء تفصيلها موضّحاً المسائل المتعلقة بها، كمسألة الميراث لتعلقها المباشر بالوصية، مع إبقاء الاجتهاد مفتوحاً في آيات تفصيل الميراث، لكن الفقهاء أغلقوا الاجتهاد كليّة، فورثنا برنامجاً حساسياً، اعتمده القراءات التراثية من كتب الفقه، وتبنته الأنظمة السياسيّة عبر كل العصور ودول

1- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص195.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص195-196.

العالم، فهي عمليات بدائية مقارنة مع العمليات الحاسوبية الناتجة عن الرياضيات الحديثة، فيجب إعادة النظر في العمليات الحاسوبية الميراثية، لتتوافق والعصر وظروف المجتمع وتغيراته.⁽¹⁾

وغير هذا من الأمثلة كثير مما يجتهد فيه "شحرور" بما يتناسب وعصر الإنسان وحاجاته.

ثالثاً: أثر تطبيق القاعدة:

هذه القاعدة -لو أضعنا النظر- هي ضياع للنص، ومحاولة لرفعه أو إبطاله، وهي هنا أشبه بالقوانين الوضعية في الدساتير، فلا يحكم به نتيجة اجتهاد القاضي والمحامي في تبرئة المتهم مع توفر كافة أركان الجريمة، مما ينشئ تحايلاً على نص القانون، وبالتالي يضيع القانون.

كما أنها توّدي إلى تأليه الواقع والإنسان، وأنسنة النص وأرخنته، وفي السياق يذكر "شحرور" مؤكداً أن: (الاجتهاد يكون في النص المقدّس حصراً، وأما "لا اجتهاد فيما ورد فيه نص"، فهو ليس عندنا بشيء، فإن قال قائل: اجتهاد خارج النص، أقول: ولماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟، فمع وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء، فتصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد، ونضمن الاستمرارية التاريخية، وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة عبر شعار "لا إله إلا الله، محمد رسول الله"، والمثل العليا والشعائر الثابتة كما وردت عن النبي العربي ﷺ، أما ما عدا ذلك من معاملات وتشريع فلا حاجة للتطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائداً في العصور السالفة، لأن صحة الاجتهاد تحدده المصادقية بين الاجتهاد والواقع، فالاجتهاد صحيح ومقبول بقدر ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي..⁽²⁾

الفرع السادس: قواعد فقهية تابعة:

آثرت إلحاق هذا الفرع بيانا لوجه نظر الخطاب الحداثي لبعض القواعد الفقهية بإيجاز، والتي كثيرا ما يشتدّ الطلب بتجديدها أو طرحها، مستندين إلى فشل الفقه الإسلامي في اعتمادها،

1- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص 197.

2- ينظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة)، ص 56.

وعجزه من خلالها عن مسايرة الركب الحضاري، وبناء الواقع حسب الحاجة الإنسانية، وأكثر ما يثيره الخطاب الحدائي من الجدل كان حول: قاعدة "درء المفسد مقدّم على جلب المصالح، وشريعة من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما لم يكن مخالفاً لشريعتنا، وكل قرض جرّ منفعة فهو ربا، وسدّ الذرائع... الخ"، فترى أنها حاجزة للفقهاء والعقل والفكر والمجتمع عن التقدم والتجديد.

أولاً: قاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح:

فعلى رأي "نصر حامد" أنّ: (الخطاب الديني كثيراً ما يتستر ويبرّر عجزه بها، ويدّعي استقرارها، ولم يحاول أحد مراجعتها، ويشتد استخدامها تجاه المرأة، وحرّيتها في العمل والمجتمع، وكل ما يذكره الفقهاء حول تغطية المرأة وسترها إنما بنوه على هذه القاعدة، لأنها تفترض أن اختلاط النساء بالرجال - حسب فهم الخطاب الديني - يؤدي إلى كثير من المفسد، وفي سبيل درء المفسد لا بأس من تعطلّ المصالح الناتجة عن تحرّر الإنسان رجلاً أو امرأة⁽¹⁾).

ولا غرابة أن يصدر هذا الكلام ضمن كتابه "دوائر الخوف"، وهي الدوائر التي سيّج بها الفقهاء والمجتمع أنفسهم فتعطلّت بها مصالحهم، وقد خافوا إعادة النظر فيها.

وفي السياق نجد "شحرور" أوضح تطبيقاً إلى إعادة النظر في القاعدة لأثماً: (باب من عيوب الفقه الإسلامي يجب تدقيقه، ولأنه إذا طبق - وقد طبّق فعلاً مئات السنين - كان من نتائجه فقدان روح المغامرة عند الإنسان المسلم، وهنا يجب أن نفهم أنّ المفسد والمنافع نسبيّة تماماً، فمثلاً عندما يذهب الشاب العربي إلى أوروبا لطلب العلم؛ فإنه قد يقع في الزنا وشرب الخمر، فإذا طبقنا هذا الباب خوف الوقوع في الزنا، أو من شرب كأس خمرة فلا نساfer ولا نتعلم⁽²⁾).

فيصّر على (الفقهاء والقانونيين التخلي عن هذا الباب كلياً ولو مؤقتاً، فإذا أرادوا استعماله فلهم ذلك بعد تقديم البيانات المادية الإحصائية لحدث ما ثم الإفتاء، فتراهم أكثر الناس احتياجا

1- ينظر: دوائر الخوف، ص 120.

2- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص 176.

للمعلومات المختلفة في الطب، وبقية العلوم والمعلومات الإحصائية في كل مجالات الحياة، أي أنهم سيكونون أكثر الناس استعمالاً واستفادة من الحاسوب الإلكتروني مثلاً⁽¹⁾.

لكن إذا كانت سلطة الواقع وهذه الإحصائيات أبانت عن حقيقة كثرة المفاصد، وقلة المصالح أو انعدامها، فما السبيل إذن؟، ثم إن المسألة ليت حكراً ولا حجراً لعقول الناس، وإنما هي مسألة بنيت على طبيعة الفرد المسلم، والذي يقدم مصلحة دينه على دنياه، فلا يصح الكلام السابق إلا بزحزحة الدّين عن الإنسان كسلطة إلهية علوية عليّة، واستبداله بسلطة المجتمع الأرضية الدنية.

ثانياً: قاعدة: شريعة من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما كان مخالفاً لشريعتنا:

فلم يخالف فيها إلا قلة من العلماء، ثم هي واردة باعتبار أنّ الدين واحد عند الله هو الإسلام إلا ما نسخه القرآن نفسه. لكن "شحرور" يغالطنا بفساد القاعدة من باب قياس فاسد، بحيث يساوي بين ما كان من الأصر والأغلال في الشرائع السابقة، وبين ما يصنعه الفقه الإسلامي -أيضاً- من الأصر والأغلال، والتي (انتقلت إلى الفقه الإسلامي التراثي بسبب تقليد الفقهاء لشرائع من قبلهم، لذا يجب أن تغلّ اجتهادات هؤلاء الفقهاء تماماً..)⁽²⁾.

ثالثاً: قاعدة (كل قرض جر منفعة فهو ربا):

فيثير الخطاب الحدائي حولها إشكالا معاصراً عالمياً، باعتبارها تسدّ حاجة المجتمعات الاقتصادية والحياة الكريمة، فقوامها المنفعة المتبادلة بين الأفراد والمجتمعات، وعليه فيرى "شحرور": (وجوب إعادة النظر في هذه القاعدة الشائعة في الفقه الإسلامي، لأن الحياة الإنسانية قائمة على المنافع المتبادلة، ويجب معها إعادة دراسة وتحليل مسألة الربا، لأن ما يحدث الآن ما هو إلا عملية لفّ ودوران حول هذه القاعدة التي لا تحمل أي صحة)⁽³⁾.

1- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص 176.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 176.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 176-177.

رابعاً: قاعدة: سدّ الذرائع:

فيرى الخطاب الحدائي أنها تقع موقع تحريم الحلال والمباح دون نصّ أو موجب، باعتبار أن كلّ ما نخافه مما يعقّبُ الحوادث من الآفات والأضرار، وجب علينا سدّ ما يوصل إليه كي لا يكون ذريعة إلى محرّم، فيرى "شحرور" أنه بسببها: (تم تحريم كثير من الحلال، فإذا أخذنا الإسقاطات السياسية لهذا الباب ينتج عنها إعلان الطوارئ والأحكام العرفية، فحالة الطوارئ والأحكام العرفية تطبق حين تخاف الدولة من أمور وقد تحدث، لا حدثت فعلاً، وتحتاط لها سلفاً...⁽¹⁾).

إنّ ما عمد به الخطاب الحدائي إلى هذه القواعد الفقهية من النقد والمراجعات، ما هو إلا محاولة لتبرير المقاصد الإجتماعية والإنسانية، وتغليبها على المقاصد الشرعية، وتأسيس للمذاهب النفعية المعاصرة، وكلاهما يقصر نظره عن تحديد صلاح الإنسان ووجوه فساده أو ما يفسده.

المطلب الثاني: قواعد المقاصد في الخطاب الحدائي المعاصر:

تعدّ "مقاصد الشريعة" من دوائر تجديد الخطاب الديني، وأهمّ مجالات الممارسات العملية المعاصرة تجاه الشريعة لدى الحدائين، محاولين تحديثها وفق معطيات معاصرة، تتوخّد فيها مصالح الإنسانية، ولئن أرسى "الشاطبي" باجتهاده قواعد المقاصد، وكان مسدّداً في بيان خصائصها، بمنهج لا يعدل عنه علماء الإسلام قديماً وحديثاً، فالخطاب الحدائي يرفض اجتهاده، جملة وتفصيلاً، معتبراً أنّ: (مفهوم مقاصد الشريعة كما بينه "الشاطبي" ووضع تقسيماته الخمسة "حفظ الدين، ثم العقل ثم النفس ثم العرض، فالمال"، تقسيم لا معنى له، لأنّ طرحه هلاميّ فضفاض، وخطأ يحتاج إلى دراسة، إذ المقصود بالدين هنا هو حفظه، وفق المفهوم المتوارث عليه في كتب العقيدة والفقه المشهورة بالأحاديث المغلوطة، كأحاديث الغيبيات، والسياسة والحرب، والتي لا تعدّ دينا بالأصل، حتى وإن صحّت، وهو تقسيم قمعيّ بدلالة أنّ "الشاطبي" يضع العقل في المرتبة الثانية، وبالتالي يمنع عنه كل تجاوز للمفهوم التراثي للدين، ويطلب منه ضمناً الانصياع له، وفي

1- ينظر: أم الكتاب وتفصيلها، ص 175.

ذلك حجر على العقل الإنساني، وتضييق لأفقه المعرفي باسم الدين⁽¹⁾.

سواء رتبت المقاصد أم خولف بينها؛ إلا أنها مراعاة بالحفظ في الجملة، ومقصودة به شرعا وعقلا وواقعا، فلا يثير أي إشكال، وأما ادعاء أن ترتيب الدين قبل العقل يمنعه تجاوز المفهوم التراثي للدين وينصاع له، ويحجر عليه فمغالطة، لعدم صحّة الفصل بينهما، فالدين بلا عقل أولى بالخرافة، والعقل بلا دين أولى بالجنون، وأكثر ما يربط بينهما الله في آياته.

وحيثما يسعى الخطاب الحدائثي إلى تجديد المقاصد، فإنه يضع بدلها مبادئ الإسلام العامة، ك (العدالة، والحرية،...)، لأن القواعد - كما يذكر "نصر حامد": (تجد أساسها في المبادئ العامة، وإذا كانت القاعدة ليس لها قيمة في ذاتها، وتستمد مشروعيتها من المبدأ فإن قيمتها ليست في ذاتها، بل في ما تحقّقه من اتساق أو عدم تعارض مع المبدأ، فالقواعد أقلّ شمولاً من المبادئ العامة، وإذا سمحنا لأنفسنا بنقل هذه التفرقة من مجالها الفلسفي إلى مجال الفقه لقلنا إنّ المقاصد الكلية للشريعة تمثل المبادئ، لكن ما نعنيه بالمقاصد هنا مجاوزة ما وقف عنده "الشاطبي" من الحفاظ على الدين والمال والعقل والعرض والحياة... الخ، لذا وجب البحث عن المبادئ العامة⁽²⁾.

ما يقصد به "شحرور" أو "نصر حامد" إنما هو من تقديمهما للعقل على النقل كسلطة عقلية تعلوه أيما وكيفما كان، بل إن من أرقى ما سجّله القراءان حكاية على الكفار جواباتهم لخزنة النار، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك: 10]. فقد ذكر "الرازي" أنّ: (المعنى لو كنا نسمع الإنذار سماع من كان طالبا للحق، أو نعقله عقل من كان متأملا متفكرا لما كنا من أصحاب السعير، وقيل: إنما جمع بين السمع والعقل، لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل⁽³⁾)، وذكر أنّ الآية حجة للقائلين بأنّ: (الدين لا يتم إلا بالتعليم، فقال: إنّ قدم السمع على العقل؛ تنبيهها على أنه لا بدّ أولا من إرشاد المرشد وهداية

1- شحرور، محمد، الدين والسلطة، ص431.

2- ينظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص291-293.

3- مفاتيح الغيب، مج11، ص6657.

المهادي، ثم إنه يترتب عليه فهم المستجيب وتأمله فيما يليق به المعلم، والجواب: أنه إنما قدم السمع لأن المدعو إذا لقي الرسول فأول المراتب أنه يسمع كلامه ثم إنه يتفكر فيه، فلما كان السمع مقدما بهذا السبب على التعقل والتفهم لا جرم قدم عليه في الذكر⁽¹⁾.

إن بعض تطبيقات الحدائين التجديدية للمقاصد، نقول: "المقاصد"، دون المركب الإضافي "المقاصد الشرعية"، تنبيهها على محلّ النزاع والإشكال لدى الخطاب الحدائني، تجعلنا نلاحظ مدى تركيز الخطاب الحدائني على الإنسان، وعقلنة مقاصده، ومدى قصره لمقاصد الشارع، وفي الوقت نفسه ننظر اعتباره لاستقلال العقل باختيار مقاصده، ومن أهم ما اقترحوه من المقاصد:

الفرع الأول: قاعدة: المقصد الإنساني والمصلحة البشرية مقدّمة على المقصد الشرعي:

فما دام أن الواقع هو الأصل والمتغير المتحرك، والنص هو الفرع، والثابت الساكن، وجب اعتبار إعطاء الأولوية لمقصد الإنسان على مقصد الشرع.

أولاً: تطبيقات القاعدة:

ففي تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَنَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام: 151]، يحاول "شحرور" إثرها تفسيره لـ (الانتحار)، بأنه قتل الإنسان نفسه، يحتمل أمرين اثنين: الأول: الانتحار نتيجة مرض خطر، لا علاج له مرفوقاً بألم لا يطاق، وهو ما يسمى بـ (القتل الرحيم)، والثاني: قتل الآخرين مع قتل النفس أو ما يسمّى بـ (العمليات الانتحارية)، فيرى أن: (القتل الرحيم كان غير مسموح به في التشريعات الإنسانية القديمة، لأنه من قتل النفس عموماً، إلا أنه في القرن العشرين والذي بعده بدأ المشرعون في العالم يتنبّهون للاختلاف بين قتل الآخر والانتحار، فحدّدوا حالات القتل الرحيم بأن يطلب الشخص وهو في حالة عذاب شديد ومرض لا يمكن شفاؤه من الطبيب، أن ينهي آلامه بوضع حدّ لحياته، فهذا النوع من القتل يتمّ بناءً على طلب المريض أو أهله، عندما يكون المريض في حالة غيبوبة، لا أمل له في الخروج منها، فيطلب

1- مفاتيح الغيب، مج 11، ص 6657.

وليّه من الطبيب أن يريجه بوضع حدّ لحياته...⁽¹⁾.

بعد هذا اجتهاد طويل منه يبين رأيه أنه: (إن كانت بعض الدول سمحت بهذا القتل رحمة بالمريض، فهناك من لا زال يدرس إمكانية السّماح به، وهناك من يرفضه تماما، فيرى صواب التشريعات الإنسانية التي سمحت به؛ لأنّه يدخل في (إطار القتل بالحق)، فمن حقّ الإنسان اختيار وضع حدّ لحياته إذا كان لا يطيق ألمه، ولا يمكن للأدوية أو العلاجات تخفيفه، في هذه الحالة تكون حياة المريض بمثابة جحيم يعيشه يوميا، والله رؤوف بعباده، وما جعل علينا في الدين من حرج، وبالتالي ف (القتل الرحيم) يدخل في "القتل الحق"، لإراحة الإنسان من العذاب الذي يعانیه، وينكر على من ينتحر نتيجة حالة نفسية، ومن يقتل نفسه وغيره كالعَمَلِيَّات الانتحارية)⁽²⁾.

إنّ ما ادّعه "شحرور" من تشريع "القتل الرحيم" اجتهاد مع النص، ولا يجوز للشخص نفسه ولا لغيره إنهاء حياته بأي شكل كان، كما أنه ليس من جنس (القتل الحق المستثنى من قتل النفس في الآية)، مما تحدّده النصوص الشرعية، لا الهيئات التشريعية، فالأصل - كما ذكر الرازي -: (في قتل النفس هو الحرمة، وحله لا يثبت إلا بدليل منفصل)⁽³⁾، ومن النصوص في المسألة قوله ﷺ: "كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَجَزَعَهُ، فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَأَ الدَّمَ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ"⁽⁴⁾.

وقد ضيقت الشريعة قتل النفس سواء الشخص ذاته أو أن يقتل الشخص غيره، ثم ما المصلحة في القتل الرحيم؟، فاعتبار المصالح إنما يكون شرعا، لا ادّعاء، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢١﴾ [النساء: 29]، والعقل يقصر عن المنفعة في الدنيا والآخرة، ولهذا ختم الله الآية السابقة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَ وَصَّيْنَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ١٥١﴾

1- ينظر: الاسلام والإنسان، ص 51-52.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 51-52.

3- مفاتيح الغيب، مج 5، ص 2841.

4- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح (3463)، ج 2، ص 494. و"مسلم" في صحيحه، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، ح (113)، ص 99. واللفظ للبخاري.

[الأنعام: 151]، والمعنى: (لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا)⁽¹⁾.

ومن المغالطات الشَّحْرورية أنَّ هذه نازلة القرن العشرين، واجتهاد المشرعين في العالم المعاصر، فعلماء الإسلام المتقدمين لهم قدم سبق في رصد النازلة، والمنع من قتل النفس، وهو ما يكشفه لنا "ابن حجر" بقوله: (وفي الحديثِ تَحْرِيمُ قَتْلِ النَّفْسِ سِوَاءَ كَانَتْ نَفْسَ الْقَاتِلِ أَمْ غَيْرِهِ، وَقَتْلُ الْغَيْرِ يُؤْخَذُ تَحْرِيمُهُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ بِطَرِيقِ الْأُولَى وَفِيهِ الْوُقُوفُ عِنْدَ حُقُوقِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ بِخَلْقِهِ حَيْثُ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ قَتْلَ نُفُوسِهِمْ وَأَنَّ الْأَنْفُسَ مِلْكُ اللَّهِ..، وَفَضِيلَةُ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ وَتَرْكُ التَّضَجُّرِ مِنَ الْأَلَامِ لِغَلَا يُفْضِي إِلَى أَشَدِّ مِنْهَا، وَفِيهِ تَحْرِيمُ تَعَاظِي الْأَسْبَابِ الْمُفْضِيَةِ إِلَى قَتْلِ النَّفْسِ ..)⁽²⁾.

أما عقلا، فالدعوة إلى "القتل الرحيم"، إن دلَّ على شيء إنما يدلُّ على قصور العقل المتطور نفسه، وإلا كيف يسعى العلم الحديث إلى القتل الرحيم في عصر تتطور فيه سبل الحياة، ورغد العيش، وتتعدد فيه مظاهر العلاج، وتكثر فيه أسباب الشفاء.

إن "شحرور" الذي حاول الحد من القتل والإرهاب وسفك الدماء لتعيش الإنسانية، في كتابه "تجفيف منابع الإرهاب"، في قرابة أربعمئة صفحة، يرى بـ: "القتل الرحيم" في كتابه "الإسلام والإنسان"، مما يوحي بدلالة قصور تحديد وجه المقصد والمصلحة.

ثانيا: أثر القاعدة:

أهم ما تؤدي إليه هذه القاعدة أنها تحمل على الاجتهاد فيما ورد فيه النص، والدعوة إلى الاعتداد بمبادئ الإسلام لا بقواعده، ومحاولة تبرير الأخطاء الإنسانية البشرية العالمية.

الفرع الثاني: قاعدة: إعادة قراءة النص الديني عند كل حادثة، سبيل تعدد المقاصد الإنسانية:

يقصد بالقاعدة أنه لا بد من إعادة قراءة النص عند كل حادثة، ممن طال أثرها العالم أجمع،

1- الرازي، مفاتيح الغيب، مج5، ص2841.

2- فتح الباري، ج6، ص500.

لاعتبار أن النص الديني القرآني أكثر النصوص الدينية شمولاً وأسرع انتشاراً في العالم .

أولاً: تطبيقات القاعدة:

تجسّد تطبيقات القاعدة بعد حادثة " 11 أيلول/سبتمبر 2001م"، في دراسات فكرية وعلمية، حاولت إعادة النظر في النص الديني، على خلفية كونه مصدراً لإرهاب الآخر والقضاء على حريته، وهي فكرة مستوحاة من تاريخ الغرب والكنيسة، حينما ثار على الكنيسة، وفصل الدولة على الدين، فاعتقد الناس أن الأمر واحد متجدّد، فارتبطت إعادة النظر في النص القرآني بتجدّد الحوادث، بل طال الأمر على المستوى الأسري والاجتماعي أن النوازل ما حدثت إلا ويسند المجتمع أسبابها إلى الدين، دون استشعار، مما ولّد القراءة الشرعية السلبية للدين، فما من مشكلة طائفية إلا وكثرت الدراسات حول حرية الأديان، والمعتقد... وهكذا.

ويعمد كثير من الدارسين إلى هذه القاعدة قصد تحديث المجتمعات وإطلاق حرياتها، مستندين إلى النص الديني القرآني نفسه، في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وبذلك يمكن: (التخلّي عن ادعاء احتكار حقيقة واحدة ومحاولة فرضها على الآخرين، فلا مناص من قبول تعدد العقائد الدينية والرؤى السياسية والاجتماعية والفكرية في المجتمع الواحد، ويمكن الإفادة في هذا الصدد من الجوانب المضيئة في التراث العربي الإسلامي، والإفادة بصفة خاصة من تجربة المجتمع الأندلسي في عصور الازدهار....)⁽¹⁾.

هناك تطبيقات عديدة للقاعدة تمثلها دراسات فكرية حديثة، اخترت منها:

1/: تفسير "محمد عابد الجابري" بعنوان: "فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، سبب تأييفه له علاقة مباشرة بأحداث الحادي عشر سبتمبر 2001م، كما سيأتي في تطبيقات القاعدة عند "الجابري".

2/: تأليف "محمد شحرور" لكتابه "تجفيف منابع الإرهاب"، دار الساقى، بيروت، لبنان، وقد

1- الجنحاني، الحبيب، "الاصلاح الديني... والحدأة وحقوق الإنسان"، مجلة العربي، ع560، يوليو 2005م، ص19.

ذكر أنّ (طبعته الأولى صدرت عام 2008م حين كان العالم يعيش تبعات أحداث أيلول/سبتمبر 2001م وما تلاها من الحرب في العراق، وانتشار فكر القاعدة، واليوم نحن بصدد إصدار الطبعة الثانية، تغير العالم بعد الربيع العربي وظهور "داعش"، ولا يكاد يمر شهر دون عملية إرهابية في أرجاء العالم، ومازال البحث جاريا عن كيفية تخفيف منابع الإرهاب...⁽¹⁾).

كما يثبت القاعدة بما صدر به كتابه: "السنة الرسولية والسنة النبوية"، بأنه: (بعد أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001م، كثر تداول شعار "الإسلام الوسطي" و"الوسطية"، وتعددت القراءات الفكرية والسياسية لكلّ الخطابات الدينية والإسلامية بوجه أخصّ، بل جعل من نتائج الربيع العربي تقدّم الحركات الإسلامية إلى صناديق الاقتراع،... ولأجل توظيف آيات القتال في التنزيل الحكيم وتوظيف السنة النبوية توظيفا انتقائيا من خلال التاريخ، شعر أنه لزاما عليه أن يقدم قراءة معاصرة للسنة، وكيف أنّ المصطلح تحول إلى سيف تضعه الحركات الإسلامية على رؤوس الناس)⁽²⁾.

ثانيا: أثر تطبيق القاعدة:

من أهم ما تؤدي إليه القاعدة اعتبار أن النص الديني القرآني، وما يصدر عنه أو حوله من الخطابات مصدرا للقلق الفكري والاجتماعي وغيرهما، وردّ كل المشكلات إلى تطبيقاته، كما تؤدي إلى زحزحة كل المفاهيم والتصورات والمسلمات تجاه الخطاب الديني الإسلامي، فقد ذكر "شحرور" في خاتمة "تخفيف منابع الإرهاب" قوله: (يلاحظ القارئ الكريم أننا حرصنا على احترام عقله أكثر من عواطفه، وإننا بحاجة ماسة إلى إعادة النظر في الثقافة الموروثة، وبما أن الفقه الإسلامي كما صاغه لنا الفقهاء في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فكذلك علوم القرآن بحاجة ماسة إلى إعادة النظر وخاصة في ما يسمى بالثوابت أو الأصول، نحن اليوم بحاجة ماسة إلى إعادة تأصيل الأصول نفسها، وإعادة النظر في ما يسمى الأحكام الشرعية وأدلتها، والتفكير في صياغة شرعية جديدة

1- ينظر: ص 13.

2- ينظر: ص 9-10.

بعد شرعية الخلافة، إذ لا يزال التخبط في نظرية الدولة والسلطة والشرعية السياسية قائما، كما أن وجود دولة وسلطة بعيدة عن المشايخ "السادة العلماء"، من أكبر نعم الله تعالى على عباده⁽¹⁾.

كما أنّ من أشدّ آثار تطبيق هذه القاعدة وأخطرها، التأسيس لآفات تسييس الخطاب الديني، بمعنى يصبح كل خطاب ديني يقرأ قراءة سياسية من بعيد أو قريب، لا تنفكّ عنه أبدا.

كلّ ما سبق كان حول قواعد التفسير وتطبيقاتها في الخطاب الحدائثي المعاصر عموما، وقد اخترنا أن يكون التطبيق على تفسير أحد أهمّ أعلام هذا الخطاب "محمد عابد الجابري" نموذجا، وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي من البحث.

¹-تخفيف منابع الإرهاب، ص383. وينظر: الاسلام... الأصل والصورة، ص175.

الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائ

المعاصر من خلال تفسيره.

الفصل الأول: التعريف بالجابري ومعالم حياته العلمية والفكرية.

المبحث الأول: التعريف بالجابري

المطلب الأول: مولده واسمه ونشأته

المطلب الثاني: تعلمه وتكوينه وتدرسه

المطلب الثالث: نشاطه السياسي والصحفي

المطلب الرابع: مذهبه العقدي واتجاهه الفكري

المبحث الثاني: آثار الجابري ومشاريعه الفكرية

المطلب الأول: أعمال الجابري ومشروعه الفكري:

المطلب الثاني: الحركة النقدية بين الجابري وغيره

المطلب الثالث: جوائز "الجابري"، وتقاعده، ووفاته:

المطلب الرابع: تحوّل "الجابري" من النصّ التراثي إلى النصّ الديني.

المبحث الأول: التعريف بالجابري⁽¹⁾:

همّ "الجابري" بكتابة سيرته الذاتية، فساهم بقوة في استرجاع بدايات حياته، وأغلب أيام طفولته، فأجزها (1997م)، بـ"الدار البيضاء"، بعنوان: "حفريات في الذاكرة من بعيد"، مذكراً بأنّ: (جميع المواد المذكورة التي تعامل معها هي وقائع وقعت حقيقة، غير أنّها لا تنطق بنفسها، إلا عن دلالة زمانها، بل يحاول من خلالها استنطاق معنى ما كان له معنى، وشبه الأمر بصاحب أو عالم الآثار وتطبيقات علماء الحفريات...) ⁽²⁾، وأصل هذه "الحفريات" مقالات له، نشرت في جريدتي: "الشرق الأوسط والخليج العربي"، و"الاتحاد الاشتراكي المغربية"، سنة (1996م) ⁽³⁾، وتتعلّق أساساً بتغطية حياة الطفولة والشباب فقط... ⁽⁴⁾.

المطلب الأول: مولده واسمه ونشأته:

الفرع الأول: مولده:

تذكر أكثر مصادر التراجم لأعلام الفكر المعاصرين، أنّ "الجابري" ولد سنة (1936م)، إلا أنّه يؤكّد مولده بصباح عيد الفطر (غرة شوال) سنة (1254هـ)، حسب ما وجدته مقيّداً في دفتر من دفاتر جدّه لأّمّه، يوافق 27 كانون الأول/ديسمبر (1935م)، وقد سجّله والده فيما بعد بدفتر الحالة المدنية ضمن مواليد (1936م) ⁽⁵⁾، وكانت ولادته بمدينة "فجيج"؛ أو "فكيك"، وبالأمازيغية: إقيي، الواقعة بالجنوب الشرقي من المغرب، على خطّ الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر أوائل هذا القرن، وهي بوابة لصحراء المغرب آنذاك، بجمال واحاتها ونخيلها

1- ينظر: أزيكي، عبد الله، معجم بعض أعلام المغرب الحديث (1900-2010م)، ط1، مطبعة شروق أكادير، المغرب، 1432هـ/2011م، ص248-249. وولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، ص162-169. والموسوعة العربية العالمية، ج8، ص103.

2- ينظر: حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1997، ص8. ومواقف، ع 1، ص15. مارس 2002.

3- المصدر نفسه، ص10.

4- المصدر السابق، ع1، ص5.

5- المصدر السابق، ص37.

الواقع بين جبلين، إذ يمتد الطريق الرابط بين فجيج وقرية بني ونيف الجزائرية اليوم، المغربية الأصل،... وتتألف "فجيج" من سبع قصور، أشهرها "قصر زناكة"، أين ولد فيه "الجابري"، وكان أهل أبيه من قصر "أولاد جابر" من القصور التي خربت⁽¹⁾، كما تعتبر "المدينة" (منطقة عبور تجارية بين عديد من البلدان كالجزائر جنوبها وغربها)⁽²⁾، وكانت "فجيج"، ملامى بالأضرحة، والتي من أشهرها ضريح "سيدي عبد الجبار"، وغيره...⁽³⁾.

الفرع الثاني: اسمه:

ذكر "الجابري" أن سبب تسميته يعود إلى أهل أبيه، فجدته من أبيه ذكرت له أنّ أحواله أرادوا تسميته بـ "عبد الجبار"؛ تيمّنا بجدّهم "سيدي عبد الجبار الفجيجي" العالم الوليّ الصالح المشهور، وقد ذكر "الجابري" ضمن "حفريات" أن "جاك بيرك" المستشرق الفرنسي في لقاء به في واشنطن أبريل (1982م)، أخبره أنه يملك في خزائنه كثيرا من مخطوطات وآثار هذا العالم وأنه يودّ تحقيقها... غير أنه توفي دون ذلك، ففعلوا ذلك بـ "الجابري" تخليدا لأحد آباء جدّه لأمه...⁽⁴⁾.

غير أن هذه الرغبة اصطدمت برغبة جدته لأبيه، إذ سمّت والده، أي: ابنها البكر بـ "محمد"، ولكنه كعادة قومه حرّفوه إلى "حمّو دودّو"، أي: (محمد ابن أحمد)، فأرادت أن تسمّيه، فحصل نزاع بينها وبين أهله لأمه فهدّتهم بحرمانهم من الطفل إن أصرّوا على ذلك،... فما كان منهم إلا قبول الأمر، فسّمى بهذا الاسم (محمد)، وبقي اسمه الثاني -أيضا- (عابد)، كاسم أحد أجداده لأبيه...⁽⁵⁾. وأخذ "الجابري" ينشأ كما ينشئ أهل المغرب أبناءهم وذويهم رعاية وتحملا.. .

الفرع الثالث: نشأته:

1- حفريات في الذاكرة من بعيد، ص21-24.

2- المصدر نفسه، ص95-96.

3- المصدر نفسه، ص58.

4- المصدر نفسه، ص26-27.

5- المصدر نفسه، ص26-27.

عاش "الجابري" في كنف أمّه بيت أحواله، فوالده طلق أمه، وكانت حاملا به في شهرها السادس، فعزم أهل أمّه، والمسماة: (الوازنة)، ألا تتزوج إلا بعد بلوغ "محمد"، فتزوجت بعد بلوغه "السابعة"، لأن جدّه لأمّه أبلغهم أن الحضانة في الفقه للأمم، فإذا بلغ الطفل السابعة خير بين والديه⁽¹⁾، ولأن جدته لأبيه أرادت أخذه، ولكن بعد إصرار أحواله أعطته لهم مقابل تنازل والده عن النفقة فقبلوا ورضوا بذلك...⁽²⁾، وفي (1951م) توفيت أمّه جراء مرض ألمّ بها، ولم يكن يزورها قبل ذلك كثيرا نظرا لظروف بيت زوج أمّه، ولخوف أمّه عليه من حماتها الجديدة..⁽³⁾.

بعدها تولى رعايته جدّه لأمّه، فأدخله إلى (المسيد)، أي: (الكتاب)، وكان يلقنه بعض الآيات والسور والأدعية، فكان يحملها إلى المسيد الجاور بالجامع الكبير، وكان "المسيد" يعني بتحفيظ متن منظومة "النصري" الخاصة بكتابة قواعد رسم المصحف⁽⁴⁾، و"الآجرومية"، و"ابن عاشر"، و"الألفية"، وكانوا يحفظونها بعد (السلكتين)⁽⁵⁾، أي للطلبة الكبار نوعا ما، وغالبا ما يستظهرونها دون فهم المعنى، وهذه أولى خطوات الانتقال من حفظ القرآن إلى حفظ العلم⁽⁶⁾، فكان هو وزملاؤه يحفظ معظم الأحاديث وسور القرآن، وقصائد الشعر في العصر الجاهلي والعباسي والعصر الحديث، إضافة إلى أجزاء من "ألفية ابن مالك"، و"مختصر خليل"..⁽⁷⁾، فيسترجع "الجابري" في "حفريات" منهج التعليم القرآني العتيق، وطريقة حفظ القرآن وتلقينه للصبيان وكتابته على اللوح، ومحوه، وأدوات الطلاب وأدوار الفقيه المعلم، وعقوبات الضرب

1- وهذا أحد الأقوال المشهورة في الحضانة، وينبئ هذا التصرف على طبيعة محافظة وتدين الأسرة.

2- الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة، ص 49-50. و 170-171.

3- الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 135-136.

4- كتبها "الجابري" هكذا (النصري)، ولعله يقصد منظومة الشيخ محمد التهامي بن الطيب الغرني السجلماسي، قال ناظمها: سميتها بنصرة الكتاب بينت فيه مختار الأصحاب

5- الختمتين من القرآن يسلكهما الطالب.

6- الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 45.

7- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 89. و 126. و 236 وينظر: مواقف، ع 13، ص 11.

بالعصي، وأوقات الحفظ الجيد،..⁽¹⁾. فلقد حفظ تقريبا "ثلثي القرآن"، وهو في التاسعة من عمره، ثم ما لبث أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة والمحادثة بالفرنسية ما بين الثامنة والعاشرة من عمره، في المدرسة الفرنسية، وتعامل بالعربية الفصحى إلى جانب الفرنسية طوال مرحلة الابتدائية، أما الأمازيغية فكانت اللغة أو اللهجة الأم....⁽²⁾.

المطلب الثاني: تعلّمه وتكوينه وتدريبه⁽³⁾:

الفرع الأول: تعلمه وتكوينه:

سجّل أحد أعمامه بإحدى المدارس الفرنسية، (الابتدائي)، والتي كان الدخول فيها خروجاً عن المألوف في البلد⁽⁴⁾، ثم التحق "الجابري" بمدرسة "النهضة المحمدية" الحرة، نسبة إلى الملك "محمد بن يوسف"⁽⁵⁾. التي كان لها علاقة بالنهضة السلفية المغربية، متابعاً لأعمال بعض أعضائها كـ "الحاج محمد فرج"، (الذي كان متأثراً بجمعية العلماء المسلمين بالجزائر، وبعض دعوات التجديد السلفي في العالم العربي والإسلامي، داعياً إلى تحديث الدين وتجديده، فكان "الجابري" مواظباً على دروسه، مشاهداً لكلّ مضايقات السلطات الفرنسية له....⁽⁶⁾)، إلى أن تخرج "الجابري" منها في أول دفعتها سنة (1949م)، كأول فوج يحمل الشهادة الابتدائية...⁽⁷⁾.

انتقل "الجابري" بعدها إلى "وجدة"، ثم "الدار البيضاء"؛ لمتابعة دراسته الإعدادية⁽⁸⁾، ولسبب ما قصد "الجابري" بنفسه مدير "الثانوية الإسلامية" (أكتوبر 1953م)، التابعة رسمياً للتعليم الفرنسي بالمغرب للمغاربة المسلمين، وبعد اختبار ومراجعات من "الجابري" لم يسمح له بالدخول،

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 46-47.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص 120.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع 11، ص 22-24.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 53.

5- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع 1، ص 40-41.

6- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 76-78.

7- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 77-78.

8- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ص 134 و 141.

غير أنه علم من بعض الرجال أنه لن يدخلها إلا بارتشاء مديرها الفرنسي، فاستيقظ ضميره معرضاً عن الفكرة رأساً، فقرّر الدراسة بالثانوية (الإعدادية) طالباً عصامياً حرّاً... فاجتاز "البكالوريا" بنجاح في يونيو (1957م) وهي أول دورة رسمية معرّبة للبكالوريا...⁽¹⁾.

قرّر "الجابري" الرّحيل بمنحة إلى "سورية" في (1957-1958م)، فمكث سنة واحدة، فحصل شهادة "الثقافة العامة" من الجامعة السورية، ثم عاد وجامعة "محمد الخامس" (كلية الآداب) بالرباط تتأهب للافتتاح، فاختار - بعد تفكّر - تخصص "الفلسفة" في (1958م)⁽²⁾. وبين (1959-1961م) تحصّل على الإجازة في الفلسفة، ثم أراد التأهّل لتحسّن ظروفه المادية، وبلوغه سن الخامسة والعشرين، فتزوج في 4 أغسطس 1962م، وقد وهبه الله أربعة أولاد⁽³⁾.

الفرع الثاني: أثر "المطالعة" التعليمي والتكويني على "الجابري":

ساهمت المطالعة في تكوين "الجابري"، وكانت سبباً في بناء حياته الفكرية، وانفتاح عقله على ما حوله من الأفكار والمواقف والظواهر، مما أكسبته اتساعاً في المدارك الفكرية والعلمية، وقوة في النقد والتحليل، وهو ما افتخر به مذ كان فتياً، فلولاها لضاق أفقه، وقل رأيه، فلا يدعها ليله ونهاره، فكان: (يشترى الكتب ويضع عليها طابعا مصنوعا في "الدار البيضاء" سنة 1952م، وعلى محيطه من الأعلى عبارة "خزانة كتب"، وأسفله عبارة "محمد العابد الجابري"، أما وسطه فكان دائرة نقشت فيها "اقرأ ما دمت حيا"، وكان مدمنا على المطالعة..⁽⁴⁾، هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلّو زمن شبابه وبيئته من البدائل التثقيفية والعلمية غير المطالعة، فلا إذاعة، ولا قنوات فضائية، ولا دور للعب... فالأمر على المطالعة للكتب حبا وشغفا..⁽⁵⁾.

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص 146-149.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 165.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 176 و 214.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 88. ومواقف، ع 11، ص 20.

5- ينظر: الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة، ص 89 و 126.

ومن دلائل حبه للمطالعة؛ إثاره الكتب على حاجات الحياة، فبعد أيام قليلة من وفاة أمه، أخبرته إحدى قريباته عما تركت له أمه من أغراض: أعطيه إياها كما هي؟ أم تبعها وترسل له ثمنها؟، فقبل معتبرا الصنيع وفاء من أمه، فأخذ المال وابتاعه كتباً...⁽¹⁾.

لقد أكسبت "المطالعة" "الجابري" حب العلم والفكر، وطورت تكوينه العصامي الحر جنباً إلى الأكاديمي المقيد⁽²⁾، وبنيت فكره الموسوعي، رغم تصريحه بعدم إدراك عقولهم، إلا أنه اكتسب قوة النقد والتحليل، فذكر أنه: (كان يقرأ في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي مؤلفات "خالد محمد خالد"، و"طه حسين"، و"العقاد"، و"أحمد أمين"، إلى جانب كتب "سلامة موسى" وروايات "جرجي زيدان"، وكتب "توفيق الحكيم"، ونصوص كثير من المجلات المغربية والمصرية)⁽³⁾، يقول: (ونحن في العشرين أو ما دونها، أكدد أننا لم نكن نستوعب بشكل كامل ما كنا نقرأ؛ ولكننا اكتسبنا مع ذلك أسس "الفكر الموسوعي" من خلال الألفة بمجالات فكرية متنوعة كانت أعلى من عمرنا العقلي، ومثل هذه الألفة هي في الواقع ما يبقى بعد أن ينسى الإنسان ما قرأ)⁽⁴⁾.

كما ساهمت المطالعة في ربطه بالأحداث الجارية، مما يقع من الوقائع الاجتماعية، والسياسية، وربما كان ردّ "الجابري" مشكلات التراث، والفلسفة والفكر العربي، إلى ما هو سياسي وأيديولوجي نتاج هذه المطالعات، وعلى ضوءها يحلل بعض المفكرين ما يشهدون من الوقائع والمشاهدات، كما ساعدته على اكتشاف الأنا والآخر من حيث موروث كل واحد، وتعامله مع موروث غيره، ولهذا لا نستغرب أن نجد بعد كل هذا مشروعاً بعنوان سلسلة (نقد العقل العربي)، تحليلاً ونقداً لما ذكر.

الفرع الثالث: تعليمه وتدريبه:

انتمى "الجابري" إلى هيئة التدريس بكلية الآداب بالرباط بجامعة "محمد الخامس"، في أول

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة، ص 167-169.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع 13، ص 9-10.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع 13، ص 11.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع 13، ص 11.

شعبة للفلسفة منذ ما يقرب من خمسة وثلاثين سنة، إضافة إلى تدريسه وإشرافه على الفلسفة في المدارس الثانوية المغربية، فساهم بجانب زمرة قليلة من الجامعيين المغاربة والمشاركة والفرنسيين، في فجر تأسيس الدرس الفلسفي واختراق ضوئه الآفاق، فاشتغل بتدريس مختلف المواد الفلسفية (تاريخ الفلسفة؛ المنطق؛ الأخلاق، الإبتيمولوجيا)؛ وتاريخ الفكر الإسلامي، وتاريخ العلوم، والتحليل النفسي ومدارس الفلسفة المعاصرة، وهو لا يقوم بهذا اختياراً؛ بل وفاء لمهمة محددة، وهي احتضان درس الفلسفة في الجامعة، والدفع به في اتجاه ترسيخ قواعده وأصوله؛ وسط فضاء فكري لا يعي تماماً أهمية الفلسفة في تطوير الفكر المغربي، وتوسيع مساحة العقلانية والنقد داخله..⁽¹⁾.

وفي الربع الأخير من القرن العشرين حاول "الجابري" قراءة متون الفكر الإسلامي بأسئلةٍ وُصِلت بتاريخنا المعاصر، فأنتج: (نقد العقل العربي)⁽²⁾، وبعد سنوات الاستقلال الأولى، (الستينات) كان "الجابري" منخرطاً في العمل السياسي الوطني إعلامياً وتربوياً، ولم يفصل بين الفكر والسياسة، فالأولى تنتج التحجر، والثانية تنتج الاستبداد، وعليها تفهم أعماله الفكرية؛ وتستوعب داخل هذه الثلاث (الفلسفة، السياسة، التربية)، والتي بنى عليها نقد العقل العربي⁽³⁾.

المطلب الثالث: نشاطه السياسي والصحفي:

الفرع الأول: نشاطه السياسي:

انخرط "الجابري" مبكراً في العمل السياسي والحركي، فلما (كان تلميذاً في الإعدادي "صيف 1953م" بالدار البيضاء، وكعادة أكثر المغاربة، يتبعون الأزمة السياسية المغربية، وقد بلغت أوجها في شهر "غشت"؛ عندما تبين أن سلطات الحماية الفرنسية تعزم على خلع "محمد الخامس الملك الوطني"، وتنصيب آخر بدله تابعا لهم، لا صلة بالحركة الوطنية)، فيذكر أن هذه المشاهدات

1- ينظر: عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003م، ص73-75.

2- ينظر: عبد اللطيف، كمال، المصدر نفسه، ص74-75.

3- ينظر: عبد اللطيف، كمال، المصدر نفسه، ص75-76.

السياسية ولدت لديه ولدى أقرانه حالة نفسية، لأنهم أبناء المدارس الوطنية، فكان يرى أن السياسة تعني: الانخراط في صفوف الحركة الوطنية، و"النضال المستمر ضدّ المستعمر..⁽¹⁾.

وقد كشف كتابه "مواقف" في أعداده العشرة الأولى مسارات حياته السياسية والثقافية، فذكر أهم ما يمكن أن يؤرخ به لأغلب حوادث السياسة، وقادة الحركة الوطنية ورجالها، من (1959م إلى 2002م)، إذ تغطي أربعة وأربعين سنة تقريباً.⁽²⁾، فكانت "مواقف" تعكس وعيه سياسياً، وثقافياً، وفكرياً، مبيّنة درجة النضج لديه، وهو لا يزال طالباً، وقد ولج تجربته في "جريدة التحرير"، ومن خلالها إلى عالم النضال الصحفي والسياسي، وذاع صيته فيها، وأتقن الكتابة السياسية، وإنشاء علاقات صداقة قوية بين عدد لا يستهان به من قادة الأحزاب والسادة..⁽³⁾.

شارك "الجابري" في معالم سياسية كبرى، أبرزها⁽⁴⁾: أولاً: الإعداد للمؤتمر الاستثنائي لخطب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية (1974م)، معتذراً عن ترشحه لانتخابات مجلس النواب مصرّاً على عدم الانخراط في سلك النواب والوزراء في (1977م)، وثانياً: قام في (1978م) بالإشراف على أعمال المؤتمر الوطني الثالث لحزب الاتحاد الاشتراكي في ظروف حرجة للحزب، وثالثاً: في 05 أبريل 1981م، قدّم استقالته ولاحق مرة من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، معلناً توجّهه إلى الشأن الثقافي مع الإبقاء على علاقات طيبة مع قيادي الحزب ورجاله.

وقد فسّرت استقالته من العمل السياسي بأنّه: (ظل حاضراً في المشهد السياسي، وتكشف أعماله المرتبطة بموضوع الحداثة ونقد التراث اصطفاً في العمل السياسي من منظور ثقافي، فتحضر فيها الغائية السياسيّة، مشفوعة بمطلب النجاعة التاريخية، ويعي "الجابري" قبل غيره أنه يمتلك كثيراً

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع1، ص37-39.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع1، ص5.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع2، أبريل 2002م، ص5-12.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع13، ص14-16. والإديسي، حسين: محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مرا: فريق مركز الحضارة، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010م، ص21-22.

من صلات الوصل مع الهموم السياسية المباشرة، فلم ينسحب إذن، من العمل السياسي بوقف أنشطته السياسية، لأن أفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعالاً سياسية بامتياز...⁽¹⁾.

الفرع الثاني: نشاطه الصحفي:

كانت "الكتابة الصحفية" أول ما خالط نشاط "الجابري"، معتبرا العمل الصحفي منبرا حرّاً لتغيير الأوضاع، وممارسة الفكر والثقافة، وسيادة الوعي الاجتماعي والقومي، إذ (بدأ الصحافة صغيراً، "صيف 1957م"، فاشتغل في جريدة "العلم"، بقسم الترجمة، ثم المراسلات الداخلية، وكانت كتاباته فيها محل إعجاب القراء وثناءهم..، ولكن بمجرد انتهاء الصيف قرر التوقف لمواصلة الدراسة بسوريّة، غير أنه رحل للدراسة واشتغل مراسلاً للجريدة من دمشق...)⁽²⁾.

وبعد عودته إلى بلده (اتسع نشاطه إعلامياً، فاشتغل بجريدة "العلم" ثم "المحرّر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وأسبوعية "فلسطين" الصادرة في 1968م، ثم مجلة "فكر ونقد" الشهرية، إذ كان رئيس تحريرها متعاوناً مع سكرتيه "عبد السلام بنعبد العالي"، ومدير المجلة "محمد إبراهيم بوعلو" بالرباط في التسعينات، هذا إلى جانب عدد كبير من المقالات التي قدمها...)⁽³⁾.

تلقى "الجابري" ردود أفعال صحفية وإعلامية لأفكاره المندرجة ضمن دائرة (الممنوع فكراً، أو سياسة، أو المسكوت عنه ديناً)، وأشدّ ما تعرّض له (وصدرت ضده فتاوي وكتابات تشكك في شخصه ودينه، بسبب مقال نشره في صحيفة "الاتحاد" الإماراتية بعنوان "ما قيل رفع أو سقط من القرآن"، وعرض فيها لآراء بعض القائلين بأنّ بعض الآيات قد تكون سقطت ولم تدرج بنص

1- ينظر: "الجابري-دراسات متباينة"، مجموعة من المؤلفين، تق: علي العميم، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت،

2011م، ص145. والجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع11، ص32-34.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص151-152.

3- سلامة، محمد عبد الحميد: "محمد عابد الجابري أمسية الوداع الأخير"، جريدة "طنجة الأدبية"، 07/10/2010م.

المصحف الذي بين أيدينا⁽¹⁾، وجاءت المقالة ضمن كتاب "الجابري" المعروف بـ (المدخل)، أي: "في التعريف بالقرآن..."⁽²⁾.

رغم كلّ هذا، ما كان "الجابري" ليستتكف عن أيّ حوار، أو لقاءات صحفية أو تلفزيونية (محلية ووطنية وعالمية)، ومن أهمّ حواراته الصحفية: حوار في مجلة "التربية والتعليم"⁽³⁾، وحوار في مجلة "المستقبل العربي" (العدد 278)، السنة الرابعة والعشرون، نيسان/ أبريل 2002م، حاوره: عبد الإله بلقزيز، ونشر الحوار بعنوان (التجديد لا يمكن أن يتم... إلا من داخل تراثنا)⁽⁴⁾.

ومن أهمّ حواراته "التلفزيونية"، حوار أذيع في برنامج "في الواجهة" بالقناة التلفزيونية المغربية الثانية، في 2000/10/18م، وقد نشر كاملا في مجلة "فكر ونقد"⁽⁵⁾، وحوار أذيع في القناة الأولى المغربية في برنامج "مدارات"، يوم 2001/12/05م، نشر كاملا في مجلة "فكر ونقد"⁽⁶⁾. وبعض الحوارات في قناة "الجزيرة".

المطلب الرابع: مذهبه العقدي واتجاهه الفكري:

الفرع الأول: مذهبه العقدي:

ذكر "طيب تيزيني" أن "الجابري" قال: (العقيدة الأشعرية، نحن أشاعرة، وأنا أشعري، أنتمي إلى بلاد أشعرية)، ثم اعترض "طيب تيزيني" على ما أعلنه "الجابري"، بقوله: (هل هي العقيدة التي صاغتها المدرسة الأشعرية، وعلى رأسها أبو الحسن الأشعري 324هـ/936م) نطرح هذا السؤال

1- فقد أثار جدلا واسعا، سجلت جريدة (المصري اليوم) أهم الردود العلمية المفندة لما كتبه في جريدة "الاتحاد" الإماراتية، منها ما كتبه "أحمد الخطيب" بعنوان "المفكر المغربي محمد عابد الجابري يثير جدلا جديدا: القرآن محرف، وهناك سور وآيات لم تدرج ما قيل إنه (رفع) أو (سقط) من القرآن". وكذلك رد "محمد مختار المهدي" (أستاذ التفسير والأمين العام لعلماء الجمعية الشرعية وأنصار السنة)، بعنوان: تاريخ القرآن في الصدور والسطور... ينظر: المصري اليوم، ص1، وص5.

2- ينظر: سلامة، محمد عبد الحميد، المصدر السابق، جريدة طنجة الأدبية، 2010/10/07م.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع32، ص79.

4- ينظر: ص6 وما بعدها.

5- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع11، ص6.

6- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع11، ص6.

في ضوء إعلان الجابري عن شخصيته العقيدية...⁽¹⁾.

ثم علّق "طيب تيزيني" في الهامش بقوله: (أن "الجابري" قال هذا الكلام في مداخلة له ألقاها بعنوان (الصحوّة الإسلامية وهموم الوطن العربي، بإشراف منتدى الفكر العربي عقدت سنة 1977م، نشرت ضمن (المنتدى)⁽²⁾، فلاحظ أن ما أعلنه "الجابري" كان تناقضا طريفا وملفتا دون أن يكون مفاجئا بالنسبة إلى نمط شخصيته الأيديولوجية والأخلاقية، مع ما أعلنه في موضع آخر ومرحلة زمنية منصرمة عام 1985م، ففي حوار أجراه "رشيد خشانة" في مجلة (21+15)، عدد 11، 1405هـ، تونس 1985م⁽³⁾، أعلن أنه من بين أسباب فشل خطاب النهضة أن هذا الفكر أراد بناء نهضة في القرن العشرين بعقل قديم، ف "محمد عبده" يريد أن يحقق نهضة حديثة... وما هو العقل القديم؟، إنه العقل الذي قال عنه "الغزالي": (العقل عندما يثبت النبوة يعزل نفسه)، إذن، العقل الأشعري يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهنته وبعض هذا العقل لا ترجى منه نهضة.... فهذا تناقض بين انتماء "الجابري" العقلاني العقلي، والعقدي الأشعري...⁽⁴⁾..

ولقول "الجابري" أنّ (العقائد عندما تتحول إلى "مذهب"، أو يتعامل الناس معها أتباعا أو خصوصا بوصفها كذلك، فيعني أنها أصبحت منغمسة بصورة أو أخرى في الصراع الاجتماعي، مما يجعل تاريخ تطورها مرتبطا بـ "التاريخ" العام والسياسي خصوصا، فيكون لها تاريخها الخاص)⁽⁵⁾.

ضل "الجابري" يلقي بأفكاره وفلسفته دون اعتبار لأي أثر، من المشاركات العلمية والفكرية من منبره، مما أصبح محل بحث لدى جهات فكرية عديدة، فأحيانا يروونه إلى الماركسية أقرب، ثم يروونه أبعد منها، فيقترب إلى القومية، ومنهم من يجعله حداثيا، ولكن على الصعيد

1- تيزيني، طيب، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاق التاريخية، ط1، دار الذاكرة، حمص، سوريا، 1000هـ/1996م ص33.

2- نشرة شهرية تصدر عن منتدى "الفكر العربي" عقدت عام 1977م، مج3، ع35، عمان، آب 1988م، ص11.

3- ص44.

4- ينظر: تيزيني، طيب، المصدر السابق، ص34، و66-67.

5- ينظر: الجابري، محمد عابد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م. ص12.

السياسي، ومنهم من يجعل حداثة مقصورة على التصور الفكري والفكر الديني...، كل هذا يعد دافعا منا لاستكناه اتجاه الجابري ومساره.

الفرع الثاني: اتجاهه الفكري:

ليس يسيرا بمكان الكشف عن اتجاه المفكرين، لطبيعة الفكر، وربما الموضوع، أو بيئته، وربما لسلطة دينية، أو سياسية، ويزداد الأمر تعقيدا عدم تصريح المفكر به، ولما غدا أصحاب الاتجاهات الكبرى لا يحصرون أنفسهم ضمن أروقة فكرية معينة؛ توقفت كثير من الدراسات في اتجاه "الجابري" ومنهجه الفكري، فأكثرها على أن "الجابري" من أبرز رواد الحداثة العربية والمغربية⁽¹⁾.

لقد كان "الجابري" منكباً على تراث الفكر الاشتراكي، لقوله: (لقد قرأت ما بين 1958-1965م معظم أمهات الفكر الاشتراكي، بما فيها مؤلفات ماركس، وإنجلز، ولينين، وكثيرا من المؤلفات التي تناقش أفكارهم، ومعظم كتب طوائف الماركسيين، المتخصصة في الفكر اليساري التقدمي في فرنسا، إضافة إلى مؤلفات أقطاب الفكر الليبرالي المعادي للماركسية..، والتي كان أغلبها مترجما ومنتشرا في المغرب العربي، ومع كثرة هذه المؤلفات - ومعظمها ذو طابع إيديولوجي معلن - فقد كان اقتناعي يزداد ويتعمق بأن الحاجة تدعو إلى تجاوز هذه المرحلة (التبشيرية) إلى وضع أساس نظري جديد، ينبع من الواقع العربي، كما هو في خصوصيته ويتلاءم مع طموحات أهله، هذا هو أهم ما خرجت به من مطالعة جميع الأدبيات المذكورة)⁽²⁾.

كما يرى بعض الدارسين أن (الخطاب "الجابري" يحتوي المضمير الماركسي، لأن "الجابري" عميق في تكوينه الحزبي الماركسي؛ فهو من قاماته الفكرية والقيادية التي لا يستهان بها، وأبرز منظريه الذين صاغوا أدبياته، وهذا ما لم يستطع التخلص منه في دراسة التاريخ والتراث العربي والإسلامي، وظهر ذلك جليا في تطبيقه منهج المادية التاريخية في التفسير، وهو أبرز منطلقات

1- ينظر: الجهني، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص867.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع78، دار أديما للنشر، المغرب، 2010م، ص59-62.

ومناهج الماركسيين في تفسير الظواهر والحوادث...⁽¹⁾.

لكنه من الصّعب جدًّا الحكم على المفكرين لطبيعة الفكر وبما يتأثر به قوة وضعفا، تدينا وسياسة، بيئة وعرفا، كما سبق بيانه، وقد ذكر "حسن حنفي" في مراسلاته لـ "الجابري" وردًّا عليه بقوله: (صنفتني كداعية لليسار الإسلامي مع أي مفكر حرّ اجتهد رأيي، وكما احتار الناس فيك احتار الناس فيّ أيضًا، فأنا عند السلفي ماركسي، وعند الماركسي سلفي مؤمن، وعند أجهزة الأمن سلفي ماركسي مؤمن ملحد، مطلوب القبض عليّ في كلتا الحالتين...)⁽²⁾، فهذا النص يؤكّد لنا بصراحته صعوبة استكناه اتجاهات المفكرين، وإن كانت مناهجهم واضحة، بسبب ما تقوم عليه من قواعد وأصول متبعة، بخلاف الفكر فلا ضابط له لاتساعه.

وبعد أن حاوره في بعض ما ردّ به عليه "الجابري"، قال: (ولكن يظل السؤال قائما لماذا غلبت على حوارانا هذه النماذج الثلاثة: إدارة الظهر أو التجاوز أو المواجهة الناعمة؟ هل لأننا متشابهان تماما؛ فكل يصب في الحركة التقدمية العربية بصرف النظر عن المنطلقات النظرية؟ هل لأننا مختلفان تماما وظل كل منا يتحسس موقف الآخر ويتجنب المواجهة، ليتنا كنا متفقين من وجه ومختلفين من وجه حتى نعرف فيم نتفق وفيم نختلف؟ ليتنا كنا نمثل اتجاهين مختلفين كالليبرالي والناصري، والإسلامي والماركسي، ولكن كلانا يبغي الوحدة العربية حتى في إطار الخلاف الناعم...)⁽³⁾.

وفي حوار بيته بـ"الدار البيضاء"، أجرته بعض صحفيات "جريدة الشروق" التونسية، ذكر "الجابري": (سئلت مرارا: أنت تكتب في الماركسية كأنك ماركسي، وعندما تكتب في القومية كأنك قومي، وتكتب في الإسلام كأنك إسلامي، قلت لهم أنا مع الجميع، لأن الواقع العربي له ما يبرز ويفرز الإسلاميين والقوميين والماركسيين، ولذلك كان رأيي وما يزال: «لا يمكن القيام بنهضة

1- ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحدائث للتراث (التقنيات والاستمدادات)، ط1، دار الحضارة، الرياض، السعودية، 1435هـ/2014م، ص69-70.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع58، ط1، 2006، دار النشر المغربية أديما، المغرب. ص82.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص84-85.

علمية واقتصادية بواسطة فريق واحد»؛ لأن هؤلاء الفرقاء كلهم لهم جذور في المجتمع ولهم أتباع، وإن أي انتصار لأحدهم سوف يحطم الآخر. في الخمسينات كان التيار القومي، يطرح نفسه باعتباره قائد القاطرة ولكن لما حصلت العثرة قال الإسلاميون: «راحت القومية وبقينا نحن»، وهكذا حصل مع أي فريق، لا ينبغي أن نشاءم أو نتخوف، فنحن لدينا تعدد وإعادة إنتاج لنفس الفصائل والاتجاهات حتى إذا بلغ اتجاه معين مداه يقوم آخر⁽¹⁾.

وبعد كلّ هذا فالموضوعية: (تقتضي أن "الجابري" لم يكن ماركسيا متخشبا، بل يصنف ضمن من حاولوا التجديد والإضافة في الداخل الماركسي العربي، ولذلك على الصعيد النظري يسعى "الجابري" دوما للحفاوة بالمجددين في الفكر الماركسي؛ باعتبار أنهم يمثلون نفس هاجسه في تخصيص النص الماركسي، وفتح إمكانياته التأويلية ليتقبل الحداثة الفكرية..⁽²⁾)، ورغم هذا إلا أنه (ظلّ منحازا للعقل العملي والعلمي، وفكره أوسع من الحزب الذي ينتمي إليه، وعصيا عن التصنيف، فالبعض وصفه بالماركسي وآخرون بالعلماني، وآخرون ضمن القومية الإسلامية، وآخرون أخرجوه من الملة المحمدية. لكن "الجابري" لم يكثر لهذه التوصيفات القيمة لأنه ببساطة مفكر "ينطلق من واقع عربي فيه كل هذه الاتجاهات"، يمارس الفكر بنهاة السياسي ويمارس السياسة بعقل المفكر، وقد كان هناك مفكرون خاصموا الجابري في حياته وصالحوه بعد مماته⁽³⁾).

ورأيي -كباحث- في المسألة أو في اتجاه "الجابري" الفكري تحديدا، أنّ "الجابري" أو غيره، أيّا كانوا، فالأهم أفكارهم، وتحرير وجه الصواب والخطأ فيها، وعرضها على الكتاب والسنة، ثم العقل الصحيح، وإن لم يكن فعلى الفطر السوية، وهكذا، فالفكرة أهم من المفكر، والمقول أهم من القائل في عالم البشرية، واخترت هذا لأسباب موضوعية، أهمها:

1- نشر هذا الحوار بعد وفاته في جريدة الشروق التونسية يوم 2010/5/6 بعنوان: (آخر كلمات الراحل محمد عابد الجابري ل «الشروق»: الاستعمار حولنا إلى مجرّد مستهلكين، لا غير، وهو حوار مطوّل في بيته بالدار البيضاء بالمغرب، والذي نشرته «الشروق» على قسمين: الأول يوم 16 نوفمبر 2008 والثاني الأحد الموالي لذلك الأحد، أي يوم 23 نوفمبر 2008.

2- ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثي للتراث، ص71-72.

3- دهري، سعيد: "محمد عابد الجابري: من نقد العقل إلى فهم القرآن"، جريدة الرأي المغربية، يوم 2017/05/04م.

أولاً: علمتنا الشريعة أنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإن كثيرا من مفكري الإسلام وعلمائه وافتهم المنية، ولكن بقيت آثارهم وذاعت أفكارهم، فـ "الجابري" - رحمه الله - انتقل إلى رحمة ربّه، ولكن مقالاته باقية، ما شاء الله، وما قاله "الجابري" يمكن أن يقوله غيره، وما بدأ به، قد يتّمه غيره وينطلق منه، بل وأحيانا - بعد النظر والتّفحص - نجد "الجابري" مجرد ناقل لمقولات السلف المتقدمين وإن كانت مرجوحة، فلماذا نترّب على المتأخّر ونعفو على المتقدّم لسبب أو آخر، والمخرج من هذا كلّهُ الموضوعية والإنصاف، ولذلك فالرأي يذكره "الجابري" ويقرره "أركون"، ويحلّله "جمال البنا"، ويؤلف حوله "العشماوي"، ويدعمها هذا وذاك، فلا وجه للصواب الاقتصار على واحد منهم حال المعالجة.

وقد لفت انتباهي همّة "جمال البنا" حينما حدّد "اثني عشر" معيارا تضبط صحة الحديث وتجعله مقبولا، فقال قبلها: (وسيمهدّ عملنا هذا الطريق لأن يأتي بعدها من يتقصّى كتب السنة الأخرى، ويجهز على البقية الباقية، وبهذا يتطهّر الإسلام مما ألصق به وأساء إليه)⁽¹⁾.

ويذكر -أيضا-: (ولكن التجربة علمتنا أنّ استمرار سقوط المياه يفتّت الصخر، وهذا أول الغيث، ومع أنّها رحلة شاقة طويلة شائكة فلا بد من البدء، وقد بدأناها. ونحن نعلم حقّ العلم أنّها لن تتم في حياتنا. وأنا لن نرى ثمرها لأن دورنا هو غرس البذرة، وليس حرص الثمرة. ولهذا فنحن لا نتعجل الأمور، ومثل هذه القضية تحتاج إلى زمن طويل فنحن لا نستعجل، ولا نستكثر، ولكن نعمل دون كلل، ولكل شيء مستقر وحسبنا أنا فتحنا الطريق ولا يخالجننا في النتيجة التي قررها القرآن، ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيدُهْبٌ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكُّ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: 17]...)⁽²⁾ اهـ.

فالمنهج يقتضي مناقشة الأفكار والآراء، يقول "محمد عمارة": (صحيح أن "الجابري" - الجسد - قد رحل عن عالمنا، كما سنرحل نحن، وكما رحل وسيرحل، كلٌّ من وما عدا الله، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٦٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٦٧﴾﴾ [الرحمن: 26-27]، لكن المشروع الفكري للمرحوم "الجابري" قائم...، قرأه ويقروّه الناس، وأغلب الظن أن كتبه سيعاد طبعها إلى ما شاء الله، ومن ثمّ فمن حق هذا الفكر...، ومن حق

1- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 17.

2- ينظر: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ص 15.

قراء هذا الذي كتبه "الجابري" عن القراءان الكريم خاصة أن تقال فيه كلمة....⁽¹⁾.

ثانيا: ليس كل قول يتضمن صوابا مطلقا، ولا خطأ مطلقا، وإنما الأقوال صواب وخطأ. فليست كل مقالات "الجابري" وحيا منزلا، ولا باطلا محلا، وإنما صواب وخطأ.

ثالثا: تقتضي الأمانة العلمية والموضوعية وأدبيات الحوار والمناظرة التي تقود إلى الحقيقة، الابتعاد قدر المستطاع عن داء "شخصنة الأفكار"، والذي يؤدي إلى التكفير، لا التفكير، لقوله ﷺ: (أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا)⁽²⁾، وقال: (ومن كذب مؤمناً بكفر فهو كقتله)⁽³⁾، كما أن التشفي بأصحاب الأفكار بعيد عن الإنصاف، ولذلك فالتفكير يجعلنا نسأل: وماذا بعد "الجابري"؟. وقد قال "الذهبي" معلقاً- بعد ذكر محنة الإمام "أحمد بن حنبل"، وخروجه من السجن ومرضه، وقد عفا عن ظالميه-: (العفو أفضل، وما ينفعك أن يعدب أخوك المسلم في سبيلك)⁽⁴⁾.

رابعا: ما ورد مني - كباحث - هنا، لا ينبع من جبن نفس، أو خوف بطش، أو حبّ تزلف، أو مدهانة، وإنما وسطية البحث والفكر والخلق ودواعي الموضوعية، فإن قيل: ما لكم والجابري؟ وجمال البناء؟ فأقول: لو ما كتب الجابري عن القراءان؟ ما توجهنا إليه بشيء، ولو ما تكلم البنا في الحديث ما طاله المحدثون، وبهذا فالأمر (قراءان وسنة)، بل (شريعة ووحى ونبوة).

المبحث الثاني: آثار "الجابري" ومشاريعه الفكرية:

المطلب الأول: أعمال "الجابري" ومشروعه الفكري:

الفرع الأول: أعمال "الجابري" ومؤلفاته⁽⁵⁾:

- 1- رد افتراءات الجابري على القراءان الكريم، ص 21-22.
- 2- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، ح(6104)، ج4، ص110. ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، ح(60)، ص86.
- 3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن السباب واللعن، ح(6047)، ج4، ص99.
- 4- تاريخ الإسلام، ج18، ص115.
- 5- ينظر: بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة (رهانات وآفاق)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث بيروت، لبنان، 2011م، ص60. وينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع11، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، 2003م، ص32، وص36-38. وأعلام تجديد الفكر الديني ج1، ص74-75. وينظر: أزيكي، عبد الله، معجم بعض أعلام المغرب الحديث (1900-2010م)، ص249.

عُرف "الجابري" بكتاباتهِ المتنوعة، تعكس اهتماماته، فشملت المجالات السياسية والتربوية والإبستمولوجية والثقافية، والدينية، والفلسفية، وكأنها تندرج في معرض مشكلة فهم التراث واستلهامه في ضوء منجزات الحداثة وتحولاتها المشهودة، ومن مؤلفات "الجابري" - حسب صدورها- ما يلي:

- 1- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (1971م)، وأصله: (علم العمران الخلدوني)، قدّمه للنشر سنة (1970م)، وقد غير عنوانه بالصورة التي تجعله أكثر استجابة لمشروعه الأصلي، فطبع باسم (العصبية والدولة)، ولا يزال يعاد طبعه باستمرار...⁽¹⁾.
- 2- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب (1973م)، وأصله سلسلة مقالات عددها خمسة تقريبا نشرها في "مجلة أعلام" وكتبها بين (1972-1973م)⁽²⁾.
- 3- مدخل إلى فلسفة العلوم، (1976م)، في جزئين، الأوّل بعنوان: تطور الرياضيات والعقلانية المعاصرة، والثاني بعنوان: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.
- 4- من أجل رؤية تقدمية لمشكلاتنا الفكرية والتربوية (1977م).
- 5- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980م)، وقد ترجم إلى الإسبانية⁽³⁾.
- 6- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (1982م).
- 7- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي ج 1، 1984م)⁽⁴⁾، ترجم إلى التركية، والإيرانية.
- 8- بنية العقل العربي (نقد العقل العربي ج 2، 1986م) ترجم إلى التركية -أيضا- والإيرانية.
- 9- السياسات التعليمية في المغرب العربي، (1988م).
- 10- التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسات التعليم، (1989م)⁽⁵⁾.
- 11- إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1988م)، ترجم جزئيا إلى الإنجليزية.

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع78، ص68. والإدرسي، حسين: محمد عابد الجابري، ومشروع نقد العقل العربي، ص21. وص273-287.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع11، ص31. وع13، ص6، ص8-9، وص13.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع15، ط1، 2003م، ص24-25.

4- ينظر: مجلة المستقبل العربي، كانون الاول/ ديسمبر 2007م، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، السنة 30، ع346، ص9-14.

5- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع13، ص6.

- 12- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، (1988م)، والمكون من عدة أبحاث كتبت في الفترة ما بين (1983-1988م)⁽¹⁾.
- 13- العقل السياسي العربي، (نقد العقل العربي ج3، ص1990م).
- 14- التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، (1991م).
- 15- مقدمة لنقد العقل العربي (باللغة الفرنسية) (1994م)، وترجمت إلى لغات عدة.
- 16- المسألة الثقافية (1994م).
- 17- الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية.
- 18- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، (1995م).
- 19- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، (1995م).
- 20- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (1996م).
- 21- المشروع النهضوي العربي، (1996م).
- 22- الديمقراطية وحقوق الإنسان، (1997م).
- 23- قضايا في الفكر المعاصر، (1997م).
- 24- التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية (1997م). نشرته الأمم المتحدة، الإسكوا، وترجم إلى الإنجليزية.
- 25- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (1997م).
- 26- حفريات في الذاكرة من بعيد، (1997م).
- 27- نشر جديد لأعمال "ابن رشد" مع مداخل ومقدمات وشروح وتعقبات (1997-1998م)، (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة....)، وعن ظروف نشر هذه الأعمال يذكر "الجابري" أنه: (كان بصدد إتمام نقد العقل العربي، غير أن الاعلان في السنة نفسها أعني 1997م عن اتخاذ السنة الموالية 1998م سنة دولية خاصة بابن رشد احتفاء بمرور قرون على وفاته، جعلني انخرط في مشروع توليت فيه مهمة الاشراف على إعداد طبعات جديدة لمؤلفاته الأصيلة؛ أي التي كتبها ابتداءً، وليس شرحاً أو تلخيصاً، وكذلك مناسبة بذلنا فيها بعض ما يستحقه فيلسوف قرطبة من الجهد لتقريبه للقارئ العربي نصوصاً وسيرة وفكراً، واليوم وبعد سنتين كاملتين قضيناها في صحبة "ابن

1- ينظر: "الجابري - دراسات متباينة، ص91.

رشد"، وأنعم بها صحبة- نعود إلى "نظام القيم في الثقافة العربية"....⁽¹⁾.

28- ابن رشد، سيرة وفكر، (1998م).

29- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (2001م).

30- مواقف، وهي سلسلة شهرية بحجم صغير، شرع في كتابتها منذ فاتح آذار/ مارس

2002م، تتضمن مقالات وحوارات بدأها "الجابري" في (1959م)، ظهر منها حوالي ثلاثة

وسبعون كتابا، وقد قامت دار "الشبكة العربية للأبحاث والنشر" ببيروت، (لبنان)، بجمع هذه

المقالات وإصدارها في نحو (12) جزءا بعنوان: "في غمار السياسة"، لنشرها عالميا...⁽²⁾، وقد

قرأت أن "الجابري" في يوم من الأيام كان ينوي إخراج هذه السلسلة في كتاب واحد، فلعلّ دار

"الشبكة العربية للأبحاث والنشر" حققت أمّنته⁽³⁾. وقد خصّ الأعداد العشرة الأولى من "المواقف"

لمذكراته السياسية، وما بعدها كان لمذكراته الثقافية، والفكرية التي كانت أوائل الستينات، والذي

بدوره يعكس جانبا مهما من جوانب الحياة الفكرية والثقافية بالمغرب⁽⁴⁾.

31- المدخل لفهم القرآن الكريم (ج 1، 2005-2006م)⁽⁵⁾.

32- فهم القرآن الحكيم في أجزاءه الثلاث. بعنوان (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول).

(2008م)، وهو مجال تطبيق بحثنا عليه - بإذن الله تعالى -.

وإن ما يصدق على أعمال "الجابري" أنها جمعت بين التنوع، الشمول، وتتابع الطرح،

وتواصل النقد، ومراعاة عامل الزمن، كما تمتاز بالبنائية (أي يبني "الجابري" بعضها على بعض)، مما

تحمل المطالع أو الناظر فيها على متابعتها وملاحقتها...⁽⁶⁾، ويمكن القول أنها شملت: (التربوي،

1- مقال في ركن "حديث الشهر"، بعنوان "نظام القيم في الثقافة العربية (1_2)". 1- مسرح الحكمة الخالدة" ومسألة

النمذجة، مجلة "فكر ونقد"، طبع دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ع 19، مايو 1999م، ص 9.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، في غمار السياسة، فكري وممارسة، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،

2009م، ج 1، ص 12-14.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع 11، ص 9.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع 11، ص 10-12.

5- الإدريسي، حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص 29.

6- ينظر: الإدريسي، حسين، المصدر نفسه، ص 25-23. و ص 273-287. وللحديث عن كتب الجابري "نحن والتراث"

و"نقد العقل..."، وما تميزت به أعماله الفكرية، ينظر: بنعبد العالي، عبد السلام، في الفكر الفلسفي في المغرب، ط 1، دار

توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ج 5، ص 169 وما بعدها.

والعلمي، والسياسي، والفكري، والتراثي، والعربي، والإسلامي، والثقافي،...).

الفرع الثاني: المشروع "الفكري الجابري":

المقصود -هنا- مشروع "الجابري": (ذلك البناء النظري؛ الذي يختصر نظرتة إلى مجمل الإشكاليات، التي دفعت به إلى التنظير بشأنها بوصفه مثقفا، وسياسيا مارس السياسة، واحتكّ بدواليبها، وبوصفه أيضا إنسانا عاش في بيئة لم تنتج إلا مظاهر التخلف والتردي الحضاري، في سياق مقاربات الفصل والوصل التي ينحدر إليها المجتمع العربي...⁽¹⁾).

يصدق كل هذا على جميع ما أجزه "الجابري"، من كتاباته، إلا أن الدارسين - وهم يتناولون الفكر الجابري- يقصرون الوصف على جزء من مشروعه العام، فيريدون "سلسلة نقد العقل العربي"، بأجزائه الأربعة، وليس في قصر الوصف على هذه السلسلة أيّ بخس لبعض من جهود "الجابري" الأخرى، بل إنّ أيّ جهد بشري فكري، ولأيّ كان من المفكرين، وإن تعددت صوره، إلا ويمتاز بعضها عن بعض قوة وضعفا، منهجا ومضمونا، وربما برز أو خفي لأسباب وظروف، فكانت سلسلة "نقد العقل العربي"، أبرز شيء في عمل "الجابري"، لمميزات ومبررات موضوعية.

الفرع الثالث: مميزات المشروع الفكري الجابري:

يلتقي "المشروع الجابري" -من غير شك- من حيث هو محاولة لتحديث العقل العربي، وتقييم لتراثه وفكره، مع غيره من مفكري القرن العشرين وما بعده، إلا أنّ أهمّ ما تميز به عن غيره ما يلي:

أولا: الروح النقدية: وذلك من خلال:

1/ غلبة الروح النقدية: كانت نزعة النقد سمة بارزة ومنهجيا قويا، شملها المشروع "الجابري" أوله وآخره، فلا طريق إلى الحداثة دون نقد لهذا العقل، ف (أعمال "الجابري" الفكرية انشغلت بقضايا وأسئلة الفكر المغربي، والعربي المعاصر، وفي الوقت نفسه تروم الدفاع عن الحداثة كأفق في النظر،

1- ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، ج1، ص76.

والعمل، مفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر، وذلك انطلاقاً من مدخل نقد التراث، ونقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية..⁽¹⁾.

2/ شمولية الروح النقدية: ففي دراسة إحصائية لجهود "الجابري" وتراثه، خلصت إلى أن الخطاب النقدي الجابري شمل: (النقد الثقافي - الأيديولوجي - السياسي - الاستيمولوجي..)، أي: أغلب مناحي الحياة، فلا يخفى حضوره بقوة في مختلف إنتاجاته الفلسفية، الفكرية، التراثية، النقدية، التربوية والتي اهتمت بقضايا التعليم في الوطن العربي، فشمّل الخطاب المدروس على كتب وأبحاث ومقالات، ومحاضرات وندوات، وحوارات وغيرها..⁽²⁾.

ف "النقدية" قسيمة "الجابري" نشأت معه، فهي تكبر بكبوره، وتتطور بتطور تفكيره، لذا اعتبر بعضهم: (أنّ من أسباب قوة الروح النقدية عند "الجابري" ما عاشه من ظروف متدنّية، ومرتدية؛ ثقافية وعلمية واجتماعية وسياسية، ولّدت فيه هذه الروح، حيث أراد خلافها وتحديثها، مثل ذكره لبعض حياته في "حفريات في الذاكرة")⁽³⁾.

وليس هذا فحسب، بل كانت "الفلسفة" أقوى باعث على التناول أو الطرح النقدي لديه، فيقول: (انتمائي إلى تخصص الفلسفة في دراستي الجامعية، وهو تخصص مكّنني من دراسة الفكر الاشتراكي دراسة أعمق؛ لكون النظريات الاشتراكية مؤسسة كلها على أرضية الفكر الأوروبي، الفلسفي والاجتماعي، ومن هنا كان انكبابي على قراءة الأدبيات الاشتراكية قراءة دارس الفلسفة "أعني: دراسة نقدية"، وليس قراءة المتحزب "ضد أو مع...")⁽⁴⁾.

ولقد زادت حدّة النقد "الجابري" -تحديداً- بانطلاقه في "نقد العقل العربي"، إذ أثار جدلاً

1- ينظر: عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 77-78.

2- ينظر: الشريف جبريل، مبروكة، الخطاب النقدي العربي المعاصر (الخطاب الجابري نموذجاً)، ط1، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ج1، 2005م، ص 7-30.

3- ينظر: الشريف جبريل، مبروكة، المصدر نفسه، ص 28-30.

4- الجابري، محمد عابد، مواقف، ع78، ص59.

واسعا، دعا به إلى القطيعة الإستيمولوجية مع الفهم التراثي للتراث، وتصاعد الجدل بإصداره (نقد العقل الأخلاقي العربي-2001م"، و"مدخل إلى القراءان الكريم، والتفسير -2006م)، بأجزائه الثلاثة، فكان "الجابري"؛ من أبرز الذين نادوا بنقد العقل ونظامه المعرفي وتكويناته الإيديولوجية، والسياسية، وهو في الواقع -كما يذكر بعضهم- الإعلان عن لحظة انتقال الفكر العربي من سلاح النقد إلى نقد السلاح، أي من سلاح العقل إلى نقد العقل، ومن المؤكد أن القضية النقدية قد غابت عن ثقافتنا العربية منذ عقود وسنوات طويلة....⁽¹⁾.

ولئن عدّ بعض المفكرين "الجابري" من ذوي الفكر النقدي كـ "أركون" وغيره، كما وصفهم "علي حرب"، إلا أنه عاب عليهم -في الوقت نفسه- عدم تمكنهم من تجديد صيغ العقلنة بصورة مبتكرة محدثة، لاشتغالهم بتجنيس العقول، والفلسفات، وأنظمة المعرفة بحسب التقسيمات العرقية أو الدينية، فهم على شاكلة نقاد العقل العربي، أو الإسلامي أو الغربي...⁽²⁾، فمع قوة النقد ومظاهره؛ إلا أنه نفى عنه مكنة تجديد صيغ العقلنة بصورة مبتكرة، لأن "النقدية" من الوسائل، وليست من الغايات في شيء، كما أن الأصل في "النقدية" استهداف البناء والتحديث، لا العجز ورجوع القهقري، وانتحال الآخر هدفاً ووسيلة، شكلاً ومضموناً.

ثانياً: التفرد والانفراد:

والقصد بـ "التفرد" و"الانفراد"، ما يلتمس في الخطاب "الجابري" من رغبة في الاستقلال والتحرر الفكري، ومحاولة تميّزه عن مفكري عصره كمفكر مغربي، وناقده...، ولا ننفي -البتة- عدم عودته إلى مصادر غيره من مفكري العرب والغرب، بل إنه يفعل ذلك غالباً.

والدارسون للتراث والفكر العربيين أكثر ما يستجدّون الحلول ويستحدثونها في ما يستشكل من الماضي، وقد تتحد رؤاهم، ولو قارنا لتفرد عنهم "الجابري"، يصف أحدهم هذا بأن: (أغلب الدراسات التراثية والمشاريع الفكرية قام بها دارسون، إما تحت وقع صدمة المغلوب المقلد للغالب،

1- ينظر: بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة (رهانات وآفاق)، ص95.

2- ينظر: حرب، علي، أزمة الحداثة الفائقة، ص234.

أو المهزوم المحكوم بعقدة النقص الخفي كيانا ووجودا، أمام قوة وضغط الوافد الغربي حضارة وفكرا، حتى إنّ التراث بقي عبئا على المفكر العربي المتغرب والمستلب، فإن عاد إليه إنما ليمسحه ويجرفه، بل ليستهلك فيه معطيات التحليل الغربي، لإكسابه الشرعية النفسية، فهو يحتاج إلى تسلل- تقني- عبارة عن إظهار الهمّ تجاه التراث وميلا شديدا إليه، والجابري في حدود استيعابنا الذاتي لمشروعه لا نظنه من هذا الصنف أو ذاك، بل هو صنف ثالث أتى بالجديد⁽¹⁾.

نلاحظ هذا بقوة عند المقارنة بين هذه المشاريع وتحليلها، أو الوقوف على حوارات أصحابها.

ثالثا: اعتماد آلية التغيير من الداخل:

يتوسّل "الجابري" -غالبا- عند دراسته للتراث، نقدا وتحليلا- "التراث" نفسه، سلاحا وآلية يواجهه به مشكلة "التراث"، والمعنى كما ذكر "عبد المجيد الجهاد"⁽²⁾: (أنّ مواجهة العقل الدوغمائي الأصولي لن تستقيم إلا بمواجهة سلاحه نفسه وأخطره اللّغة العربية، التي تشكل أداة فعالة في تمرير خطابات التطرف والعنف، ولا عجب فأول المستهدفين بسيوف المتطرفين هم الدارسون باللسان العربي أساسا؛ لأنهم ينافسونهم حول امتلاك الرأي العام العربي، شاهدنا على هذا ما تعرض له مفكرون أفاض من ملاحقات وتصفيات جسدية ورمزية، أمثال المفكر الراحل "فرج فودة" وتكفير المفكر "نصر حامد أبو زيد"؛ واتهامه بالردّة... والقائمة طويلة...، ثم نقل قصة لـ "سليمان بن صالح الخراشي" على أنه قد سئل أحد هؤلاء المرضى (يقصد المتطرفين التائبين) عن الكتب التي أثرت في عقله فذكر من "المعاصرة" كتب الجابري (تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي)..⁽³⁾، وقد ورد هذا الكلام في سياق بيان بعض اعترافات "الجابري"، أن (التجديد لا يمكن أن يتم

إلا من داخل تراثنا)⁽⁴⁾، فأبان فيه عن سعيه إلى تحقيق الحداثة من خلال التراث، لا من خارجه؛ كما يفعل (العلمانيون) الفاشلون الذين لم تنجح دعوتهم لتغريب المجتمع المسلم، لأنها أتت من

1-همام، محمد، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، ص24.

2-باحث وأستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بـ "نمسيك"، الدار البيضاء.

3-يتصفح موقع: صيد الفوائد: www.saaid.net

4-هذا الاعتراف من "الجابري" ورد في مقابلة أجراها معه "عبد الإله بلقزيز" في مجلة المستقبل العربي ع278 نيسان/ أبريل 2002 السنة 24 ص6-21. بعنوان (التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا).

خارجة، أما هو فسوف يلجأ إلى أسلحة التراثيين؛ ويجعلها ترد في نحرهم في محاولة خبيثة لإعادة تشكيل العقل والتاريخ والتراث حسب ما يريد ومن هنا تأتي الخطورة⁽¹⁾. انتهى قول "الخراسي".

و كانت آلية "التجديد من داخل التراث" حاضرة في كل أعماله وإلى آخرها، "المدخل وفهم القرآن الكريم"، ومنذ الخمسينيات أشاد بها كثيرا، من ذلك ذكره أنه: (اشتغل بها في كتابيه "مدخل إلى فلسفة العلوم"، و"نحن والتراث")⁽²⁾.

لا يعني أنّ علاج التراث من داخله عجز ذاتي، وفقّر آلي، إنما هو نوع من التحرر، والمقاربة، والتفعيل لقاعدته: "جعل التراث معاصرا لنا ومعاصرا لنفسه"، وبحث في الفلسفة والتاريخ، وسوق الفكر إلى الحداثة والتاريخانية، وما هو إلا نموذج واحد من بين أكثر نماذج التحديث، والتي كثيرا ما تكون الحاجة ملحة إلى المزاوجة بينها لتحقيق "الحداثة"...⁽³⁾.

إضافة إلى ما يقترب من آلية التحديث أو التجديد من داخل التراث؛ يضع "الجابري" ثلاث خطوات منهجية؛ تمثل كل واحدة منها مستوى من مستويات قراءته للتراث: فالأولى: تتمثل في الدعوة إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي، الفقهي، الكلامي، في صورته الآلية اللاعملية التي تقوم على ربط جزء بجزء ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكلّ وفصل أجزائه، عن إطارها الزماني، -المعرفي - الأيديولوجي⁽⁴⁾، وأمّا الثانية: فتتمثل في العمل على فصل المقروء عن القارئ كحل لمشكلة الموضوعية، في القراءة التراثية، وفي عملية الفصل هذه يميز

1- ينظر: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، ص 153-155.

2- ينظر: مقال: المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينيات، ينظر. مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، بيروت، كانون الاول/ ديسمبر 2007م، السنة 30، ع 346، ص 19-22. و الحري، عبد النبي، "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري" (صراع بين المشروعين على أرض الحكمة الرشدية)، ص 15-18.

3- ينظر: عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 24-25.

4- الحري، عبد النبي، "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري" (صراع بين المشروعين على أرض الحكمة الرشدية)، ص 18.

"الجابري" بين ثلاثة مستويات من المقارنة، وهي⁽¹⁾:

المقارنة الأولى "النبوية": وتمثل في معاملة فكر صاحب النص، ككلّ تتحكم فيه ثوابت ومحورته حول إشكالية واضحة وصريحة تستوعب كل المتغيرات والتحويلات الفكرية بشكل تجد معه كل فكرة جزئية مكانها داخل هذا الكل، والمقارنة الثانية "التاريخية": ربط فكر صاحب النص بالعوامل التاريخية التي تحرك في إطارها، والمقارنة "الثالثة" الأيديولوجية: والغرض منها الكشف عن الأدوار والوظائف الأيديولوجية، التي لعبها الفكر المعني في الفضاء السياسي والاجتماعي لعصره.

وأما الثالثة: فهي امتداد لمقارنته الأيديولوجية، تتمثل في وصل التراث بنا، للقيام بوظيفة مزدوجة: "جعل التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا" في الآن نفسه، فيلاحظ أن الغرض من آلية الفصل التي وظفها "الجابري"، في قراءاته للتراث هو وصل هذا التراث بنا، وإعادةه إلينا في حلّة جديدة اعتمادا على ما سماه بالحدس الاستشرافي، وهو أقرب إلى الحدس الرياضي، يمكن من اختراق حدود اللغة التراثية لقراءة ما سكنت عنه نصوص التراث، إنه حدس لا يهدم المنطق التراثي، بل يعمل على الدفع به إلى أقصى مداه للكشف عن النتائج الحتمية لمنطلقاته ومبادئه⁽²⁾.

نخلص من هذا إلى أن "الجابري" في دراسته للتراث⁽³⁾: أولا: يقوم على التفسير السياسي والأيديولوجي لكل مناحي المعرفة في الإسلام، فكل طرق الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوف... تنطلق من السياسة. وثانيا: تمييزه بين المضمون الأيديولوجي، والمحتوى المعرفي، باعتباره جزءا من الماضي الذي لا يفيدنا في شيء، فإنه في المقابل لا يعتبر ذلك المضمون الأيديولوجي جزءا من صراعات الماضي وخصوماته التي انتهت وانقطعت أي صلة لنا بها اليوم، وثالثا: أن هذا الفصل للتراث عند "الجابري" لن يقف عند حدود استدعاء مشروع "ابن رشد" الفيلسوف وتراثه، بل حاول تفسيره وتوظيفه سياسيا في الصراعات المعاصرة، ولم يقف به عند التفسير الأحادي

1- ينظر: الحري، عبد النبي، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري "صراع بين المشروعين"، ص 18.

2- ينظر: الحري، عبد النبي، المصدر نفسه، ص 18-19.

3- ينظر: الحري، عبد النبي، المصدر نفسه، ص 47.

الجانِب بل تجاوزَه إلى الإِدلاء بآرائه الفقهية في عدد من القضايا المعاصرة، ابتداء من قضايا المرأة وحقوق الإنسان، وحكم الأقلية غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية... الخ، وصولاً إلى حوض تجربة اقتراح مدخل (جديد) لفهم النص القرآني، وتفسيره، والهدف من كل ذلك هو (ترشيد الإسلام السياسي)، والتخفيف من التطرف الديني؛ إلى الحد الأقصى بعدما يئس "الجابري" من المحاولات الرامية إلى محاربته والقضاء عليه نهائياً⁽¹⁾.

وخلاصة القول أن "الجابري": (يقرأ بأدوات وآليات داخلية في الغالب أي أنه يقرأ التراث من داخله، ومرّد ذلك اعتداد "الجابري" بقرائه...⁽²⁾).

ومما تتسم به "منهجية الجابري" في تناول التراث -عموماً- أنه: (اتكأ على العديد من المناهج في تحليل الفكر والثقافة العربية على جملة من المعطيات المنهجية والفكرية، الأوروبية، كالبنيوية والماركسية... ويرى -أيضاً- أن الثقافة العربية تأسست على نظم معرفية ثلاثة⁽³⁾): نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي هرمني الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل.

وبتوضيح وتحليل أدق؛ يقول "علي حرب": (أن بنية العقل العربي عند "الجابري" تتكون من الأول: مكون عربي صرف؛ يسميه: المعقول الديني أو العقل البياني، ويتمثل في العلوم اللغوية والدينية التي هي النحو والبلاغة والفقه والكلام، والثاني: مكون يوناني (أرسطي طاليسي) يسميه: المعقول العقلي أو العقل البرهاني، الكوني ويتمثل في الفلسفة وعلومها، والثالث: مكون قديم يسميه: اللامعقول العقلي، أو العقل المستقيل، وهو يتمثل في النتاج العرفاني بشكل خاص، ويشكل الموروث القديم الذي ورثه العرب عن الديانات والفلسفات القديمة كالغنوص اليوناني والاشراق الفارسي أو التصوف الهندي، فهـي: (معقول عربي ومعقول يوناني، ولا معقول قديم غير عربي، ومن الواضح أن ما يقوله هذا التصنيف أن اللامعقول هو عنصر دخيل على العقل العربي، ومعنى هذا القول أي -ما لا يقوله وينبني عليه في الوقت نفسه- هو أن العقل العربي عقل صاف

1- ينظر: الحري، عبد النبي، "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري" صراع بين المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص 58.

2- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص 198-203.

3- ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج 8-103، وينظر هنا: "الجابري، دراسات متباينة"، ص 44-46، وللتوسع ينظر: وكتاب الجابري: تكوين العقل العربي.

لا ينطوي في الأصل على جانب لا معقول، هذا هو حقا مآل الفرز الذي يجريه ناقدنا الكبير، إنه إقصاء اللامعقول إلى خارج الثقافة العربية... ومثل هذا الإقصاء إنما يصدر عن نزعة اصطفاوية وبالأحرى نزعة عربية محضة....⁽¹⁾.

والمقصود أن: (البيان: يرادفه (المعقول الديني)، والبرهان يرادفه (المعقول العقلي)، بينما ينحطّ العرفان حالا ليرادف (اللامعقول العقلي)، وبما أن (اللامعقول العقلي) قد لا ينطق بكل الشحنة الهجائية التي يراد له النطق بها، فغالبا ما يخلي مكانه لتعبير أكثر جارحية (العقل المستقل)، ومن السهل بعد ذلك أن ندرك أن المقصود بـ (المعقول الديني) الفكر الديني للحضارة العربية الإسلامية، وتحديدًا الكتاب والسنة كما يمكن أن يقرأ داخل مجالهما التداولي والمقصود بالمعقول العقلي الفكر الفلسفي للحضارة اليونانية؛ وتحديدًا فكر "أرسطو"، بينما المقصود بـ (اللامعقول) أو بـ (العقل المستقل) جميع الهجمات الدينية أو الفلسفية التي يشحنها معه الموروث القديم...⁽²⁾.

انتقد "الجابري" بما تراءى له في طرحه أنّ العقل العربي تكوّنه هذه الأنظمة المعرفية الثلاثة (البيان، والعرفان، والبرهان)، بعدم التسليم به، - وإن تمسك به "الجابري"، إلا أنه أثبت نفيه بنفسه بشكل غير مباشر، هكذا انتقده "جورج طرايشي"، وردّ عليه تقسيمه، لأن "الجابري" في رأيه: (عندما انتقل في طور لاحق إلى نقد العقل السياسي العربي "1990م"، تخلى تماما عن هذه القسمة (الإبستمولوجية) الثلاثية، واعتمد للعقل السياسي تفسيرًا معرفيًا مبينًا بالاستناد هذه المرة، إلى ثلاثي (القبيلة والغنيمة والعقيدة)، ووضح للعيان أين هو المأزق، فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظامًا معرفيًا ثابتًا للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه، أما الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العقلي إلى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة في تفسير بنية العقل السياسي، فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع

1- نقد النص، ص 118.

2- ينظر: طرايشي، جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012م، ص 84.

العقول الجزئية التي يتمظهر بها...⁽¹⁾.

فعمل "الجابري" على وضع ملامح النهوض العربي وذلك ب: (تحويل القبيلة إلى تنظيمات سياسية ومدنية، والغنيمة إلى الاقتصاد الإنتاجي، والعقيدة إلى رأي...)⁽²⁾.

وتوغل بعض الباحثين في نقد "الجابري" إلى أبعد مما ذكر، مبينا ما وراء ذلك من الأسباب، يجمعها عدم انفكاك "الجابري" عن ماركسيته، فعندما (ردّ السياسي الإسلامي كله إلى المحددات الثلاثة (العقيدة، والقبيلة، والغنيمة)، لم يتمسك بها كما ذكر، ولو تمسك بها والتزمها لكان على الأقل خروجاً عن التفسير الماركسي التقليدي، لكن طغت عليه نزعة الماركسية، ففرغ هذه العوامل إلى عامل واحد هو "الغنيمة"، أي العامل الاقتصادي، فجعل القبيلة والعقيدة مجرد غطاءين، أما الغنيمة فهي الأصل، ونصوصه الكثيرة في "العقل السياسي العربي" تثبت هذا وتدعمه...⁽³⁾.

ويعدّ "الجابري" من أبرز القائلين باختلاف الثقافتين، وأن ثقافة المشرق والمغرب منفصلتين، فقد عمل في أطروحاته منذ منتصف السبعينيات لترسيخ هذا الاختلاف، فالمشرق يهيمن عليه "الغزالي" و"ابن سينا"، والمغرب تمنحه "الرشدية"، و"الخلدونية" مكانة مهمّة.

ومن آرائه -أيضاً-: (أنه انتقد العربية، بأنّها: (ليست لغة ثقافة وفكر)، وأخذ على العقل العربي جموده (فالثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده)⁽⁴⁾.

1- ينظر: طرايشي، جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص 82-83.

2- ينظر: بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة، (رهانات وآفاق)، ص 86. وينظر: مجلة العربي، ع 624 نوفمبر 2010م، ص 21-22.

3- ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحدائي للتراث، ص 70-71.

4- ينظر: مقال: هل نجحت ندوة العربي في تجسير الهوة المشاركة - المغاربية؟ ندوة نظمتها "مجلة العربي"، تحت عنوان (حوار المشاركة والمغاربية... الوحدة في التنوع)، 4-6 ديسمبر 2004م، ص 128-129.

المطلب الثاني: الحركة النقدية بين "الجابري" وغيره:

الفرع الأول: نقد مشاريع "الجابري" وأعماله الفكرية:

يدرك "الجابري" - كغيره من المفكرين- أن طريقه إلى التحديث أو نقد العقل العربي، قد لا يسلم له به هذا أو ذلك، فلا يعره اهتماما سواء أكان موافقا أم مخالفا، وأيا كانت جهة صدوره، إذ ذكر أنه من: (الغني عن البيان إن لكل قارئ الحق في أن يوافق على ما ورد في هذه الحوارات أو لا يوافق، وله أن يعتبر زمنية النصوص التي يقرأها وله أن لا يفعل...⁽¹⁾).

يحتفظ بكل ما يتوجه به إليه من "النقد والنقض"، مترقعا عن شخصنة الآراء والمواقف، معتبرا أنّ الجواب عليها كان ضمنيا، تصريحاً أو تلميحاً، جاعلا الرد عليها من نافلة القول لا معنى له، فيقول: (أما النقاد الذين سجلوا مآخذ واعتراضات على بعض ما كتبت ولم أرد عليهم، لقد كنت أشعر إزاء كثير من تلك المآخذ والاعتراضات أنها تجد جوابها فيما كتبت، وأني كنت السباق إلى طرحها من أجل جلاء فكرة أو رفع لبس، وأنها بالتالي، وبالنسبة لي، مآخذ واعتراضات غير ذات موضوع فلا معنى للرد عليها، وعندما أخذت في مراجعة هذه الحوارات من أجل النشر تأكدت - وسيؤكد القارئ معي- أنني أجبت فعلا عن كثير من تلك الأسئلة الاعتراضية مرتين وليس مرة، مرة داخل كتبي، ومرة ثانية في هذه الحوارات، ومن هنا أشعر فعلا أن هذه الحوارات؛ كانت شارحة ومكاملة، ومبسطة لجملة الأفكار والأطروحات التي عرضتها في مؤلفاتي)⁽²⁾.

وربما يكون هدوؤه واتزانه الشخصي ورزانه عقله، سبب عدم اهتمامه لما يثار حوله، وهذا ما لاحظته عنه أكثر طلابه وهم شباب يحاولون - بدافع حمية الشباب وقوة الفتوة مخالفته ومعارضته، فكان يتصبر معهم، ويكظم غيظه، ويقبل سجالهم ويناقشهم بصبر وأناة...⁽³⁾.

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع15، ص33.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع15، ص34.

3- ينظر: حدجامي، عادل، مقال: "محمد عابد الجابري والفكر النقدي (5)"، على موقع جمعية الأوان، www.alawan.org بتاريخ 2 ديسمبر 2013م.

وتلك خصلة مدحه بها "محمد عمارة" قبل الشروع في نقده بقوله: (وكان يعجبني في الرجل فضيلة كنت قد التزمتها منذ بداية مسيرتي الفكرية...، وهي العزوف عن الردّ على منتقديه، وذلك إيماناً بأن العمل الفكري عندما يوضع بين يدي القراء، فإنهم يصبحون شركاء للمفكر في ملكيته، وأنه كما أن من حق البعض أن يثني على هذا العمل الفكري فإن من حق الآخرين أن يوجهوا له الانتقادات، وإنه من الخير للمفكر والمؤلف - بعد الفراغ من العمل الفكري - أن ينصرف إلى عمل فكري آخر، بدلا من أن يضيع جهده ويشغل نفسه، ويشغل الناس بالردّ على منتقديه...⁽¹⁾).

وليس تكلفاً منه، بل ذكر "محمد عمارة" أيضا التزامه: (بهذه الفضيلة عندما تعرض مشروعك الفكري للنقد، سواء من التيار العلماني ممثلا في "جورج طرايشي" أساسا، و"حسن حنفي" أحيانا، أو من التيار الإسلامي ممثلا في الفيلسوف الكبير الأستاذ الدكتور "طه عبد الرحمن")⁽²⁾.

إنه يدرك - مسبقا - صدى مشاريعه، وما ستحدثه من ردود أفعال في عالم (الما بعد)، أي: ما بعد تحرير الفكرة، وتحليلها ونقدها، فعند تناوله "العقل العربي" بالنقد والتحليل، يقول: (... لقد كان عليّ إذن، أن أغامر وأقوم بتدشين القول في نقد "العقل العربي"، النقد الإبيمولوجي، فكان الجزء الأول والثاني من هذا المشروع، والشيء نفسه يصدق على الجزء الثالث، "العقل السياسي العربي"، فقد كان هو الآخر مغامرة، كان تدشيننا للقول في موضوع لم يكن فيه سلف...)⁽³⁾.

فأفاد قوله؛ إدراكه ووعيه الكامل بخوض هذا الموضوع وطبيعته، وثقله على جميع الأصعدة الفكرية، سواء الذين يلتقون معه منهجا ومضمونا، أو من يخالفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إشارة منه إلى تحسّسه من ردود الفعل لأي محاولة فكرية جديدة، ومشروعه إحدى هذه المحاولات.

بقدر محاولات "الجابري" تحديث المجتمع والمساهمة في دفع ورفع مشكلاته واهتماماته، من

1- عمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص 15-16.

2- عمارة محمد، المصدر نفسه، ص 16.

3- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ط 7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2016م، ص 7. وينظر: "الجابري - دراسات متباينة"، ص 152-152.

خلال مشاريعه، إلا أنها لم تسلم من نقد المخالف، وتلك طبيعة المشاريع الفكرية، التي يروم أصحابها تجاوز بعض ما لا إمكانية لتجاوزه، أو تغييره، أو على الأقل ترقى إلى وضع وصياغة حلول لمختلف ما يعترى الفرد وفكره في المجتمع والأمة، وفي مختلف مجالات الحياة، فلقد أثارت طروحات "الجابري" نقاشا واسعا، كان سببا في اتساع نطاق محاوراتها، والتصدي للرد عليها⁽¹⁾.

فلقد كان زملاؤه ممن ينشدون التحديث مثله، ويقدمون مشاريع فكرية للأمة في الوقت نفسه، ولو من جوانب غير التي طرقها "الجابري"، أو التي طرقها ولكن بكيفية أخرى، يراجعون مشاريعه تحليلا ونقدا، ومن تولوا مراجعة مشاريع "الجابري" وأعماله في قراءة التراث؛ من مفكري القرن العشرين، كل من "طه عبد الرحمن"، و"جورج طرايبيشي"، وغيرهم كثير.

فأما "طه عبد الرحمن"، وكان زميلا لـ "الجابري"، بكلية الآداب، بجامعة محمد الخامس، بالرباط، فلم تحجزه الصداقة أو الزمالة عن نقد قراءاته للتراث، إذ كلاهما ينشد الحقيقة والتحديث، فيقول - وقد سئل عن قراءة "الجابري" للتراث في الفكر العربي-: (قبل أن آتي على ذكر بعض تفاصيل نقدي لنظر زميلي الأستاذ "الجابري" في التراث) أريد أن أنبه على أمرين اثنين:

1/ إن نقدي لهذا النظر هو من باب تصحيح المعرفة، وتنويع الإنتاج، والاشتراك في طلب الحقيقة، علما أن "الجابري" نفسه؛ قد قام بنقد غيره كنقده لزميلنا الأستاذ "عبد الله العروي" في السبعينات، وقد ألزمت نفسي في هذا النقد باتباع أفضل آداب الاعتراض المقررة بين المتحاورين، كما أنني لست أقرّ لنفسي بحق ممارسة النقد على غيري؛ من دون أن أقرّ بها لهذا الغير متى التزم فيها شرائط العلم وضوابط الأخلاق، ولا أني أوجب على أحد قبول نقدي حتى يقوم لديه الدليل على صحته؛ مثلما لا أوجب لنفسي قبول ما يدعيه غيري حتى تثبت عندي بالدليل صحته.

2/ لقد أساء بعضهم فهم مقتضى (مبدأ الاختلاف)؛ فليس (هو قول المرء ما شاء؛ وإلا طابق مفهوم التسيب، فأنا تولّيت نقد أقوال "الجابري" من باب أن أقواله وأقواله هي أقوال اختلاف، لا

1- ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ج8، ص103.

أقوال تسيّب؛ فيصدق على آرائه من حكم الاعتراض ما جعلته صادقا على آرائه⁽¹⁾.

إنّ ما فعله "طه عبد الرحمن" بصوّر لنا طبيعة الصراع الفكري، وحقيقة النقد، وملازمته لأيّ جهد بشري، وضرورة الاختلاف الذي هو دلالة التنوع، كما يعدّ تنبيهاته قبل الخوض في نقد قراءة "الجابري"، سلوك علمي وأخلاقي وموضوعي رصين، يرقى إلى مصافّ المناظرة العلمية، والتحلي بآدابها، والابتعاد بشكل أكبر عن شخصية "الخلاف الفكري والعلمي، وعن أعمال "الجابري" الثلاثة: (نحن والتراث)، و(تكوين العقل العربي)، و(بنية العقل العربي)، يقول أنه: (فحص دعواه في أنه "يباشر نقدا" إبستيمولوجيا للتراث، أي نقدا لأصوله المعرفية فكشف أن قراءة "الجابري" أتت من العثرات في المنهج، والتّعثرات في المعلومات؛ مما يرفع عنها العلمية، والصّلاحية... وذكر أدلته من كلامه وتراثه..⁽²⁾، ورأى أنّها: (قراءة تجزيئية...⁽³⁾).

وقد ذكر "طيب تيزيني" - نقلا عن بعض الحوارات والمصادر- أن "طه عبد الرحمن" يأخذ على "الجابري" المآخذ التالية: (تقويل الكتاب ما لم يقولوا، وسوء التصرف في النصوص، وفساد التعريف، وفساد التصور، والسقوط في التناقض، وعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية والعجز عن نقد وتمحيص الآليات...⁽⁴⁾).

ومن مشاريع "طه عبد الرحمن" في نقده لـ "الجابري" كتابه: (تجديد المنهج في تقويم التراث)⁽⁵⁾، ومن براعة استهلاله في مقدمة الكتاب ذكر حديثا نبويّا: "ألا لا يمتنع رجلا هيبة الناس، أن يقول

1-ينظر: عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011م، ص27.

2-ينظر: عبد الرحمن، طه، المصدر نفسه، ص27-28.

3-ينظر: عبد الرحمن، طه، المصدر نفسه، ص29-30. و ينظر: الإدريسي، حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص246.

4-ينظر: من الاستشراق الغربي إل الاستغراب المغربي بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاق التاريخية، ص22، وينظر: الإدريسي، حسين، المصدر السابق، ص253.

5- ينظر: الإدريسي، حسين، المصدر نفسه، ص245-246.

بحق إذا علمه"⁽¹⁾ (2)، مما يشير إلى قوة الطرح، وأن لا كمال لأي مشروع بشري، وأن سلاح النقد الحق والعلم به معا، فلا (يكاد فصل من فصول كتابه يخلو من ممارسة منهجية، إما وضعاً لمفاهيم أو إنشاء لتعاريف أو صوغاً لدعاوى، أو تقريراً لقواعد أو تحريراً لأدلة أو إيراداً لاعتراضات، كأنما الكتاب كله ممارسة حية للمنهج التراثي، لا مجرد خطاب نظري في المنهج التراثي...)⁽³⁾.

وقد يطرد تنزيل الكتاب على أي مشروع يروم تقويم التراث على الوجه غير الصحيح، وربما يكون "النقد" أحيانا مؤدجا، أو متلبسا ببعض الجهات أو ما يناهز العلمية والموضوعية، أو يتصور من محدودي الأفق والنظر، كل هذا وما كان من جنسه، نفاه "طه عبد الرحمن" عن نفسه، فإنه لما سئل أن هناك جهات وأغراضا وراء نقده لـ "الجابري" وأمثاله من المفكرين؛ صرح: (أنّ نقده للجابري وأركون نقد منطقي محض، ومبرراته منهجية صرفه...)⁽⁴⁾.

ولم يكن نقد مشاريع "الجابري" مقصورا على مفكري بلده، أقصد: (المغاربة)، بل انحال عليه -أيضا- بعض مفكر المشرق (المشاركة)، ممن يرومون التحديث من خلال مشاريعهم الفكرية، وعلى رأسهم "جورج طراييشي"، والذي تولى نقد أعمال "الجابري"، عبر سلسلة فكرية عنون لها بـ "نقد العقل العربي"، ومن أجزائها: (إشكاليات العقل العربي، والعقل المستقبل في الإسلام، ونظرية العقل، وحدة العقل العربي الإسلامي)⁽⁵⁾.

وأشدّ ما انتقد "طه عبد الرحمن وجورج طراييشي" -رغم اختلاف اتجاهيهما- على "الجابري"؛ أنه (يستعير مضامين الفلاسفة الغربيين ويعمد إلى تغيير مدلولاتها، لتتلاءم ومشروعه بعد ترجمتها، وهذا يعدّ خللا واضحا في المنهج والمضمون مع سبق الترصّد وغير لائق بالمفكر أو المثقف أو العالم)⁽⁶⁾.

- 1- المنهج في تقويم التراث، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2016م، ص9،
- 2- صحيح، أخرجه "الترمذي" في سننه، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما أخبر النبي أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة، ح(2191)، ص557. و"ابن ماجه" في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ح(4007)، ج4، ص186.
- 3- عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ص13.
- 4- عبد الرحمن، طه، المصدر نفسه، ص95.
- 5- ينظر: أعلام تجديد الفكر الإسلامي، ج1، ص93، وينظر: الإدريسي، حسين، محمد عابد الجابري، ومشروع نقد العقل العربي، ص14، وص249-256. وينظر: لردّ طراييشي على الجابري، "الجابري، دراسات متباينة"، ص150.
- 6- الإدريسي، حسين، المصدر السابق، ص269.

رغم كلّ هذا؛ إلا أنّ "جورج طرايشي" يعبر عن شعور آخر - عادة ما يحصل بعد فقدان رفيق الدرب وإن كان مخالفاً- فلقد ذكر أن "الجابري" بعد وفاته أثر فيه كثيراً، واعتبره أباً مثالياً له، وهو الذي كان في ريع من القرن يحاوره من غير حوار؛ أو كما سمّاه (الحوار الحواري)؛ منذ شرع في كتابه (نقد نقد العقل العربي) ردّاً على مشروعه (نقد العقل العربي)، وفي هذه المرة يكتب قلمه مقالاً بعنوان: (ربع قرن من حوار بلا حوار - الجابري يعيد بناء ثقافتنا التراثية)⁽¹⁾.

وإنّ ممّن عني بنقد "مشاريع الجابري" ومقولاته: "طيب تيزيني"، والذي عدّ كتابه: (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية)، بمجمله نقداً على المشروع الجابري، منهجا ومضمونا، فكراً ورؤية، إلى درجة نسف وإبطال مقولاته كلّها، بل ويحلل مواقفه الشخصية والتي كثيراً ما يفتخر بها "الجابري" في معرض سجله أو حوار مع غيره من المشاريع الفكرية التحديثية الأخرى، ويوجه أخص (المشرقية)...⁽²⁾.

ولئن كانت الضرورة العصرية والحاجة الفكرية دعت "حسن حنفي" لنقد "الجابري" فيما يفكر به وفيه، إلا أنه صرّح - بعد وفاته - (بسعة مشاريعه وفاعليتها في العصر الحديث، ولا أدلّ على ذلك من أعماله وكتابات...)⁽³⁾.

إنّ مسيرة النقد لمشاريع "الجابري" لا يمكن حصرها بوجه، أو إيقافها، فلا تزال أعين النقاد مصوّبة تجاهه، كما فعل كل من "علي حرب" و"حسن حنفي" في حواراته، و"عبد الله العروي" ولا تزال الدراسات تترا الواحدة تلو الأخرى⁽⁴⁾، مما يعطينا دلالة على عظم إنجاز "الجابري"، وفي الوقت نفسه سوء تقديره وغلطه لما وفيما يرومه أو يرمي إليه، وهذه -أيضاً- طبيعة الفكر، وسمّة التحديث، وآليات البحث الفكري والعلمي.

1- ينظر: حنفي، حسن، مقال: محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مجلة العربي، ع624، نوفمبر 2010م، ص26-29.

2- ينظر: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية، ص23-24. والإدريسي، حسين، المصدر السابق، ص245.

3- ينظر: حسن، حنفي، المصدر السابق، ص16-23.

4- للاطلاع على أهم الأطروحات، والدراسات، والكتب حول مشاريع "الجابري" ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، ج1، ص92-94. وكتاب: الجابري، دراسات متباينة، ص154-156.

الفرع الثاني: نقد "الجابري" لمشاريع غيره:

يبادل "الجابري" غيره من مفكري عصره بنقد مشاريعهم وتحليلها، إذ كان النقد صناعة متبادلة بين أكثر مفكري الحداثة ومريدي التحديث والتجديد، فقد كان ينقد غيره نقدا هادئا، دون مهاجمة الخصم، ولئن كان هذا بعض وجه نقد "الجابري"، فإن في وجهه الآخر دفاع غير مباشر عن نفسه وحماية لفكره، فله نقد عام لكلّ الظواهر والحوادث الإنسانية والفكرية والاجتماعية والمعرفية عموما، وله نقد خاص وجهه قصدا إلى بعض مشاريع التحديث.

ومن نقده الخاص ما توجه به إلى "العروي"، في مقال معنون بـ (مع الأستاذ عبد الله العروي في مشروعه الأيديولوجي)⁽¹⁾، ويعتبر ردّ فعل منه على إثر نشر "العروي" لكتابه (العرب والفكر التاريخي) بالعربية، وبعض أجزاء منه بالفرنسية في كتابه (أزمة المثقفين)؛ يدعو فيه إلى مشروع أيديولوجي للمثقفين؛ قوامه استيعاب الفكر الليبرالي الغربي كما تبلور في القرن السابع والثامن عشر، وتبني ماركسيّة تاريخانية من أجل تكوين (نخبة مثقفة) قادرة على تحديثها، ثقافيا، وسياسيا، واقتصاديا، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري، ويغدّي نفسه بنفسه....⁽²⁾.

كما اشتهر لـ "الجابري" نقده الخاص لـ "حسن حنفي"، في حوارات فكرية مكتوبة معه،.. المعروف بـ (حوار المشرق والمغرب) قبل طبعها في كتاب...⁽³⁾.

المطلب الثالث: جوائز "الجابري"، وتقاعده ووفاته:

حظي "الجابري" بتكريم جهات وطنية ودولية، ونال جوائز عديدة اعترافا بما قدم من الجهود الفكرية طوال مسيرة حياته، قبل بعضها، واعتذر عن الكثير منها.

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ط2، دار النشر المغربية، أدبما، المغرب، أبريل، 2003م، ع8، ص55-112.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع8، ص56.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ط1، دار النشر المغربية، أدبما، المغرب، 2006م، ع58، ص54.

الفرع الأول: ما قبله "الجابري" من الجوائز⁽¹⁾، وأهمها:

- 1/ جائزة بغداد للثقافة العربية، تمنحها اليونيسكو، تقدر ب (خمسة آلاف دولار)، يونيو 1988م.
- 2/ الجائزة المغربية للثقافة بدولة (تونس) مقدرة ب (ست عشرة ألف دولار)، مايو (1999م).
- 3/ جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي من مؤسسة (MBI)، برعاية (اليونسكو)، نوفمبر (2005م).
- 4/ جائزة الرواد، من قبل مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ديسمبر 2005م.
- 5/ ميدالية "ابن سينا" في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة نوفمبر 2006م.
- 6/ جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر 2008م.

الفرع الثاني: ما اعتذر "الجابري" عن قبوله من "الجوائز"⁽²⁾:

- 1/ جائزة الرئيس (صدام حسين) في أواخر الثمانينات، والمقدرة ب (100 ألف دولار)، اعتذر عنها مرتين رغم إلحاح الإخوة العراقيين، لأنها لا تتعلق بتخصص "الفلسفة".
- 2/ جائزة (العرب)، بالمغرب، واعتذر عنها مرارا، إحداها في عهد وزير الثقافة الأستاذ "محمد بن عيسى"، وقد ألح عليه كثيرا، لأنّ اسمه كان مقدّما ضمن اللائحة للملك "الحسن الثاني"، وبقي على اعتذاره لمرات عديدة، وعلى عهد وزراء آخرين.
- 3/ جائزة الشارقة المقدّمة من قبل "اليونيسكو"، المقدرة ب (خمس وعشرون ألف دولار)، واعتذر لأنها هي نفس الجائزة التي نالها من بغداد.
- 4/ جائزة العقيد "معمر القذافي" لحقوق الإنسان والمقدرة ب (اثنان وثلاثون ألف دولار).

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ع 11، ص 33-34. والإدريسي، حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص 22-23 و ص 261.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ع 11، ص 33-34.

يرجع بعض الباحثين سبب اعتذاره؛ إلى مضمون وفاعلية وأثر هذه الجوائز، أي أنّ هذه الجوائز أكثرها من قبل مؤسسات فكرية مؤدجلة، ومسيّسة، وديكتاتورية، لا عقلانية.... وكل هذه المعطيات تتنافى ورؤية "الجابري"، وقضايا مشروعه الفكري....⁽¹⁾.

بينما ردّ آخرون -سبب اعتذاره- إلى موقفه الشخصي والأخلاقي، إذ (كان لا يقبل الجائزة مهما كانت قيمتها المالية، إلا إذا رأى أنه يستحقها، وفي هذا السياق، فقد سبق وأن رفض جائزة الرئيس العراقي "صدام حسين"، لأن استمارة الترشيح لا تشمل تخصص الفلسفة، فالجائزة بالنسبة إلى "الجابري" مصطنعة، كما أنّ رفضه لجائزة الرئيس الليبي "معمر القذافي"، في مجال حقوق الإنسان، لاعتباره - بأدب- أنه لا يستحقها مادام أنه لم يقيم بأي نشاط في هذا المجال، رغم أن له كتابا عن "الديموقراطية وحقوق الإنسان" (1997م)، كما رفض مكافآت عضويته بأكاديمية المملكة المغربية، فكان (رفض "الجابري" لهذا التتويج ليس تموقفا من الزعماء السياسيين أو من جوائز بعينها، وإنما قناعة راسخة بالأكل إلا مما صنعه يده؛ وإن كان أقل شأنا؛ فقد سبق أن نال جائزة بغداد للثقافة العربية (1988م)، والجائزة المغربية للثقافة بتونس (1999م) وغيرها، ولم يكن الجابري يحفل بأي تتويج، قدر ما يحتفي بتتويج طلبته الباحثين، وبتتويج نفسه في مكتب بيته بالدار البيضاء، مبتعدا عن أضواء الإعلام وراغبا عن الظهور في التلفزيون، يعتصر آلامه وحبسه، لم يكن يخشى الموت بقدر ما كان يخاف ألا ينجز مشاريعه الفكرية التي وطن نفسه لإنجازها)⁽²⁾.

هكذا ملأ "الجابري" حياته في كل أطوارها بالبحث والتأليف والتفكير أملا في تجديد التراث والعقل العربيين، محاولا اقتراح نماذج تجديدية لإشكالات الأمة.

الفرع الثالث: تقاعد "الجابري" ووفاته:

1/ تقاعد "الجابري":

قضت سنة الله في الكون على عباده أن يردف بعد كلّ قوّة ضعفا، ولم يكن لـ "الجابري" بعد هذا

1- ينظر: الإدريسي، حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص 264.

2- دهري، سعيد، مقال: (محمد عابد الجابري: من نقد العقل إلى فهم القرآن)، جريدة الرأي المغربية، يوم 04/05/2017م.

المسار الفكري والمهني المكثين إلا أن يعتزل عن الحياة قليلا متفرغا للبحث والتفكير، فحتم مسيرته المهنية التعليمية الجامعية ابتداء من أكتوبر (2002م)، حينما أحيل على التقاعد بعد إمضاء خمسة وأربعين سنة في التعليم⁽¹⁾.

2/ وفاته⁽²⁾:

في يوم الإثنين الثالث من ماي (مايو) 2010م، توفي "محمد عابد الجابري"، بمقر إقامته بالدار البيضاء، عن عمر يناهز الـ 75 عاما. وقد ذكر "حسن حنفي" أن "الجابري" صباح الاثنين الثالث مايو شعر المرجوم بدنو أجله، فرتل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: 27-30]؛ وتلقظ بالشهادتين⁽³⁾.

ففي الليلة الأخيرة قبل وفاته، كان "الجابري" يجلس إلى عشاء عائلي محاط بزوجته وولديه وبنتيه وأحفاده، وقد اعتادوا زيارته نهاية كل أسبوع، وكانت تلك نظرة الوداع الأخير منه لهم، ونظرتهم الأخيرة إليه، ولم يكن يخطر ببال أي واحدٍ من أفراد أسرته المجتمعين حوله أنها آخر جلسة مع والدهم، كما ذكر ابنه "عصام الجابري" بقوله: (سهرنا حتى ما بعد التاسعة ليلا، كان سعيدا بشوشا كعادته، ولم يكن يبدو عليه أي شيء غير عادي. من كان يدري أن تلك الأمسية كانت الأخيرة. من كان يعلم أنها ستكون أمسية الوداع الأخير؟..)⁽⁴⁾.

صلى على "الجابري" بمسجد الشهداء بعد صلاة الظهر، ثم نقل إلى مقبرة الشهداء، بالدار البيضاء، فنقلت كثير من الجهات الإعلامية المرئية والمكتوبة والمسموعة؛ أجواء جنازته المهيبه، وإلى جانب أهله وأبنائه وأفراد أسرته، فقد حضرها مسؤولون وفاعلون وسياسيون، وعلميون، وتربويون، وعلى رأسهم: "محمد معتصم"؛ أحد مستشاري الملك "محمد السادس". ووزير الأوقاف والشئون

1- ينظر: الإدريسي، حسين، "محمد عابد الجابري، ومشروع نقد العقل العربي"، ص22.

2- ينظر: الحسن، نايل، مقال: الجابري في ذمة الله، (أريفيون)، 2010/5/4م.

3- ينظر: مجلة "العربي"، ع624، ص25. ولم أجد غير "حسن حنفي" من ذكر ترتيب الآية والتلفظ بالشهادتين، فالعهدة عليه، كما أن قرائن الأحوال تنفي ذلك، فلم تذكر زوجته الأمر ولا ابنه "عصام"، ولا واحدا من المغاربة، الذين شاهدوا الوفاة عن قرب وخصوصا أهله، فقد مات "الجابري" موت الفجأة، والمقدم هنا رواية ابنه ومن رأى. وليس رواية آخر من روى.

4- ينظر: سلامة، محمد عبد الحميد، جريدة طنجة الأدبية، 2010/07/10م.

الإسلامية، وعدد من أعضاء الحكومة، وشخصيات فكرية وجامعية، وبعض أعضاء المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي؛ كما بعث الملك "محمد السادس" برقية تعزية إلى أفراد عائلته، تعبيراً منه عن أحر تعازيه، وأجمع الحاضرون على ضرورة إحياء فكر "الجابري".... فرحمه الله وغفر له.

ومن يحسن إيرادَه في هذا المقام أنّ ابنه "عصام الجابري"، وبعد ست سنوات من رحيله قال كتب عن والده قائلاً: (وتشاء الأقدار أن تحتتم أعمالك بمحاولة تفسير القرآن الكريم، وذلك بحسب ترتيب النزول، تنتهي سيرتك الفكرية على أعتاب النص القرآني الذي تشعبت منه مختلف العلوم الإسلامية، هذا التفسير الذي أطلقت عليه "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" اعتمدت فيه منهجية جديدة في التعامل مع آيات الكتاب وشرحها، جاعلاً بذلك تسلسل سورته يباطنه تسلسل منطقي لوقائع الدعوة. ذلك أنك انتبعت إلى أن التفاسير السابقة اتسمت بالغموض لأنها خلطت السور المكية بالسور المدنية ولم تأخذ تواريخ النزول في الاعتبار، ما أخرج النص من سياقه. وهكذا اعتمدت ترتيب النزول لتوضيح التفسير وشرح المعاني وفق مسار التنزيل وتساوقه مع السيرة النبوية ومسيرة الدعوة، وعند استلامك نسخة من الجزء الأخير من تفسير القرآن الكريم، قلت مقولتك الشهيرة: "الآن مرحباً بملك الموت". لقد كُنْتُ، من موقع الابن المهموم بصحة والده، شاهداً على ما أحدثه الداء فيك من آثار. لقد أتعب الداء والدواء جسديك، أما عقلك فلم يتعب وكنت تستعد لمشروع جديد؛ مشروع "نقد العقل الغربي"، لكن القدر أراد لك أن "ترحل" عنا وتستريح؛ فلكل بداية نهاية ونهاية كل واحد منا الانتقال من هذه إلى تلك... وقد توفقت أيما توفيق أيها الوالد في ترك بصمتك الواضحة في تضاريس الفكر العربي المعاصر، فلت لقب "عميد الفكر العربي" باستحقاق لا يماري فيه إلا مكابر⁽¹⁾.

الفرع الرابع: مؤسسة "محمد عابد الجابري" للفكر والثقافة⁽²⁾:

خلف "الجابري" -بعد رحيله- ثروة فكرية وعلمية وفلسفية هائلة، أحدثت ضرورة عصرية، ألحّت على إخوانه المفكرين، ومن حوله، إعادة استثمار أعماله ونشر فكره، عبر قنوات وسياقات مختلفة، أو مراكز تتولى آثاره بالعناية والدراسة، ومن أهم ما أنجز لهذا الغرض ما يلي:

1- وكتبه "الجابري، عصام عابد، ركن "مدارات"، الجريدة الإلكترونية: www.hespress بتاريخ 03/05/2016م.
2- تقع في الطابق الخامس في العمارة الشاهقة، بوسط العاصمة (الرباط)، المسماة (عمارة السعادة). وقد زرتها واستقبلني فيها الأستاذ: "أحمد ويحمان". ديسمبر 2018م.

1/ تعريفها وتكوينها: مؤسسة علمية ذات طابع فكري وثقافي، تأسست بالدار البيضاء (المغرب)؛ في يوم الأحد 13 مارس 2011م الموافق لـ 7 أبريل 1432هـ؛ على إثر جمع تأسيسي؛ كان استجابة لدعوات كثير من الوجوه والفعاليات السياسية والثقافية والإعلامية والتربوية والفكرية؛ ممن يرون سلامة الرؤية والفكر "الجابري"، وضرورة إعماله في الواقع المعاصر، وقد نقلت كثير من المصادر

والجهات الإعلامية نبأ وفعاليات هذا التأسيس دعماً له معنوياً، وإشادة به، ودعاية وإعلاناً له. يتشكل المكتب التنفيذي للمؤسسة من:

- الأمين العام: عبد الله ساعف، وهو وزير التعليم سابقاً.
- نائب الأمين العام: عصام الجابري، (نجل الجابري).
- السكرتير العام: جمال بن دحمان.
- نائب السكرتير العام: رشيد الإدريسي.
- أمين المال: عبد القادر الحضري.
- نائب أمين المال: بناني الناصري
- الأعضاء التابعون: (خالد السفياي، مليكة العاصمي، أحمد ويحمان، عبد الإله المنصوري، وعبد المالك الوردغي، ومحمد المصباحي، ومنى خرماش).

2/ أهدافها: أبرز ما تهدف إليه المؤسسة:

- العناية بأعمال وتراث "الجابري".
- العناية بقضايا الفكر والثقافة عموماً، وذكر الأمين العام "عبد الله ساعف" أن المؤسسة ستحرص على الطابع الثقافي دون إلغاء الجانب السياسي في فكر "الجابري".
- عقد لقاءات وندوات حوارية وعلمية لمناقشة وعرض فكر "الجابري".
- التعاون مع الهيئات العلمية والجامعية لدراسة أعمال "الجابري".
- الإعداد لجائزة "محمد عابد الجابري" الفكرية، لتتويجاً للمشتغلين بأرائه وفكره.

3/ ندوات حول "الجابري" وأعماله:

تسارع أبناء المغرب ومفكره للاحتفاء بالفكر الجابري، عبر ندوات ولقاءات علمية، أهمها:

أولاً: ندوة "محمد عابد الجابري" (العقل المفقود)، بمدينة "أصيلة" المغربية في إطار موسمها الثقافي

الثاني والثلاثين.

ثانيا: ومن الندوات التي كرم فيها "الجابري" ندوة: (قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، من (سلسلة الندوات الفكرية التكريمية التي عقدت بشعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الانسانية، ب (نكسيك) في الدار البيضاء (جامعة الحسن الثاني)، والتي كرم فيها أربعة من أعلام الفكر المعاصر؛ ترتيبا: (العروي، الجابري، علي أو مليل، أركون) والتي انعقدت في 27 أيار/مايو 2010م، وهي آخر ندوة فكرية حضرها الراحل المرحوم "أركون"⁽¹⁾...⁽²⁾.

ثالثا: ندوة فكرية بمناسبة الذكرى السابعة لرحيل المفكر "محمد عابد الجابري"، بعنوان "الجابري من التراث إلى الحداثة" احتضنتها كلية الآداب عين الشق بالبيضاء، (جامعة الحسن الثاني)، الاثنين 16 مايو 2017م، وبمشاركة (جمعية أصدقاء محمد عابد الجابري)، وقد جمعوا فيها بين قراءات الجابري للتراث الفلسفي والسياسي، ثم «الجابري والقضايا الراهنة»..⁽³⁾.

رابعا: نظمت جمعية أصدقاء الفلسفة وجامعة ابن رشد الربيعية، ندوة فكرية إحياء لذكرى الفيلسوف "محمد عابد الجابري" بعنوان: "المغرب واشكالية الحداثة، أو آفاق نقد العقل العربي"، تتضمن مساهمات مجموعة من الفلاسفة في قراءات حول: الجابري ومشروع قراءة جديدة للتراث، والجابري واشكالية الحداثة والتراث، الجابري ونقد العقل العربي، الجابري ومشروع قراءة النص الديني، وذلك يوم السبت 22 ماي 2010م على الساعة الرابعة مساء بقصر المؤتمرات بفاس⁽⁴⁾.

1-توفي "محمد أركون"، يوم الثلاثاء 14 أيلول سبتمبر 2010م في باريس، فرنسا، ينظر: (قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، ص21.

2- ينظر: هذا من كلام "عبد الإله بلقزيز" في مقدمة الكتاب، (قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، ص8-9.

3- ينظر: مقال: (احتفاء بالجابري في ذكرى رحيله)، يومية "الصباح المغربية"، بتاريخ: 16 مايو 2017م.

4-ينظر: مقال: "إحياء لذكرى الفيلسوف الراحل محمد عابد الجابري"، جريدة الاتحاد الاشتراكي، تاريخ 2010/05/14م. وينظر: "تكريما للمفكر والفيلسوف المغربي الراحل محمد عابد الجابري"، ندوة فكرية في "فاس"، جريدة العلم، تاريخ 2010/05/18م.

خامسا: ندوة فكرية علمية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية "مولاي سليمان ببني ملال"، تحت شعار "محمد عابد الجابري مغربي بأفق عالمي: وفاء وإستلهام"، من طرف شعبة علم الاجتماع، وفريق البحث في تحليل الخطاب وتكامل المعارف، وجمعية أصدقاء "محمد عابد الجابري"، بشراكة مع "فريق البحث في بنيات وديناميات المجتمع"، ومركز "أطلس للدراسات والأبحاث الاجتماعية"، وبتنسيق مع "الجمعية المغربية للعلوم السياسية"، ومجلة "البلاغة وتحليل الخطاب". دعا فيها أساتذة وباحثون، في الذكرى الثامنة لرحيل المفكر "محمد عابد الجابري" إلى استلهام واستخراج فكره، وطالبوا باسترجاع روحه النقدية،... نظمت على مدى يومي 26 و 27 أبريل 2018م...⁽¹⁾.

المطلب الرابع: تحوّل "الجابري" من "النصّ التراثي" إلى "النصّ الديني" عموما:

الفرع الأول: تحول "الجابري" إلى النصّ الديني عموما:

كان "النصّ التراثي" و"الدرس الفلسفي"، و"إشكاليات العقل العربي" وواقعه، أهم دوائر البحث لدى "الجابري"، وهذا مما تؤكده لنا مشاريعه الفكرية وآراؤه، فهو -إلى هذا الحدّ - كغيره من مفكّري عصره؛ في تناول النصّ التراثي والدرس الفلسفي، إلا أنّ تناول "النصّ الديني" عموما، و"الإسلامي" بوجه أخصّ مما يفارق به بين "الجابري" وغيره، إذ كان "النصّ الديني" وخطابه وآليات تفسيره وفهمه مقدّما لدى الجميع وعلى غيره من النصوص، عبر مؤائد النقد والتحليل، بينما كان "النصّ الديني" عند "الجابري" متأخر الحضور نقدا وتحليلا، نوعا ما؛ ولا نبالغ إن قلنا إنّ: (خطاب الوحي) أو (النصّ الديني)، وما أشبه كان لديه من دوائر (المسكوت عنه)، لقول "العمري": (ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري)⁽²⁾.

وفي استقراء موضوعي لفكر "الجابري" و"أركون"، حاول "علي حرب" حصر هوية المسكوت عنه لدى "الجابري"، أي: "النصّ والخطاب الديني" و"الإسلامي" خاصة، وذلك من وجوه⁽³⁾:

1-مقال: "في ذكرى رحليه الثامنة...باحثون يدعون إلى استلهام فكر الجابري"، جريدة الحرة، تاريخ 2018/04/26م.

2-إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر، ص 197. وينظر: حرب، علي، نقد النص، ص 97.

3-ينظر: حرب، علي، المصدر نفسه، ص 116-117.

أولها: من حيث لغة التدريس والتأليف: ف "أركون" أستاذ في جامعة باريس، يدرس ويكتب بالفرنسية، و "الجابري" أستاذ بجامعة الرباط بالمغرب، يدرس ويكتب بالعربية.

ثانيها: من حيث دائرة التوجه: ف "أركون" يخاطب الذات الإسلامية مباشرة، وعموما لأن قضيته الأولى إسلامية، ومن هنا يسمى مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، أما "الجابري" فإنه يتوجه بخطابه إلى العرب، لأن قضيته الأولى قومية عربية، فنجدده يسم مشروعه بـ (نقد العقل العربي).

ثالثا: من حيث مجال البحث: فالبحث الأركوني يشمل الثقافة الإسلامية فروعها؛ ومجالاتها، أدبا وشعرا ونثرا وفكرا..، أما "الجابري" فيقتصر بحثه على الثقافة العالمية، أي (العلم والفكر فقط)، ممثلة في النحو والبلاغة والكلام والفلسفة والتصوف، دون غيرها من مجالات الثقافة الإسلامية.

رابعا: من حيث الاستراتيجية النقدية: نجد أن "أركون" يستهدف الجانب اللاهوتي المقدس، (الوحي، النبوة)، باعتبارهما من جنس اللامفكر فيه، لذا وجب استقصاء وبلوغ الجهد في البحث عن ماهيته، أما "الجابري" فعلى العكس، إذ أنه يستبعد عن مجالات نقده كل من خطاب الوحي والنبوة، ولأنه يرى أن النقد اللاهوتي لم يكن أوانه بعد في العالم العربي، وفي الوقت نفسه يشد تركيزه إلى كل خطاب ناشئ أو منتظم حول الوحي وأحداثه وخطاباته.

بل يلفت انتباهنا "أركون"، حول تأخر دراسة "النص الديني" بالمغرب، ففي ركن "دراسات وأبحاث" بمجلة "فكر ونقد"، - أعدّ مقالا بعنوان (رهانات الثقافة بالمغرب الكبير بعد الاستقلال "مقاربة تاريخية أنتربولوجية")، باللغة الفرنسية، ترجمه "عبد الكريم شوطا"، وراجعته رئيس التحرير وهو "الجابري" - قال مشيدا: (وفي الوقت الذي يحتل الدين فيه حيّزا لا حدود له في الحياة اليومية؛ وفي الفكر السياسي لدى المغاربة، فإن الشأن الديني ما زال يشكل اللامفكر فيه الأكبر لما لم يرق بعد، لهذا السبب ولأسباب أخرى إلى ما يمكن أن نسميه بالفكر المغربي هناك جهود في هذا المنحى جدية بالتنويه وأنا أحبي مع تمنياتي بالنجاح الأكيد ميلاد مجلتين واعدتين بالمغرب (مجلة "فكر ونقد" وهي مجلة شهرية يديرها محمد إبراهيم بوعلو، ومحمد عابد الجابري، وقد ظهر منها

سبعة عشر عددا، ومجلة برولوج (مقدمات) المزدوجة في اللغة ويديرها "عبده فيلاي أنصاري" (1).

الفرع الثاني: تحول "الجابري" إلى "النص الديني القرءاني" خصوصا:

يذكر أحد الباحثين واصفا هذا التحول بقوله: (وقد مضى على الأستاذ "الجابري" زهاء العقدين؛ وهو يردّد أنه لن يكتب في القرءان، ولا في تفسيره؛ لأنه ليس داعية؛ ولا يملك مشروعا للإصلاح الديني، لكنه ودون أن يعلّل تحوله أو تغييره لرأيه أقبل منذ مطلع العقد المنقضي على كتابة "تفسير للقرءان"، اقترن بمقدمة منفصلة؛ صدر جزؤها الأول فقط عن القرءان نشوءا وفهما، فيما كان يعرف في القديم بـ "علوم القرءان"، وقد اكتمل تفسيره للقرءان الكريم في ثلاثة أجزاء، حسب "ترتيب النزول"؛ كما قال، وليس بحسب الترتيب المعروف للقرءان في مصحف عثمان) (2).

فهذه النصوص وشيء من تحليلها؛ شهادات توضح لنا هذا التحول؛ كما تبرز أن (النص الديني وخطابه) كان من المسكوت عنه في مشروع "الجابري"، أو على الأقل كان متأخرا نوعا ما. واستنادا إلى بيئة "الجابري" المغرب، كبلد لا يخفى على مفكره - أبدا وبشكل أو آخر - ما للخطاب الديني من دور بارز، وفعالية بالغة في حياة أهله، فإن كان أركون - والذي استوطن بلد الغرب - تمكن من نقده للعقل والنص الاسلامي، فكيف بـ "الجابري" والذي يسكن المغرب، ألا يلتفت إلى "النص الديني القرءاني، ويكون من قبيل (اللامفكر فيه، أو المسكوت عنه)، وما فعله في كتابه "العقل السياسي العربي" من الاستشهاد بالنص القرءاني والنبوي والتراث الاسلامي خير دليل، وإن كان الاشتغال منه به كان عرضا وضرورة منهجية ملحة.

فتأخر عناية "الجابري" بالنص الديني الإسلامي وغيره كان لاشتغاله بنقد التراث والعقل معا، أو أنّ الوقت لم يحن بعد كما ذكر "علي حرب" وهو الأرجح، أو لم تختمر الفكرة عنده،..

أما عن الخطاب الديني فـ "الجابري" - وإن كان لديه مقالا مقارنة مع آثاره الأخرى - فلم يكن

1- ينظر: مجلة فكر ونقد، ع19، مايو 1999م، ص29.

2- ينظر: "الجابري، دراسات متباينة"، ص65.

في دائرة المسكوت عنه أبداً، إذ كان له بين الحين والآخر طروح للخطاب الديني عبر تصوره لواقع التدين الاجتماعي، ونصوص الفقه والفتوى، ومدى تأثير الملك والسياسة فيهما، وفي مشاريعه ما يدل على ذلك؛ ففي معرض حديثه عن (الإصلاح)، الذي طالما حرّر مضامينه، فأول ما يتكلم عن الإصلاح الديني، يبحث مسألة "التصوير الفوتوغرافي"، محاولاً مراجعة حكمه والواقع المعيش في الإسلام، ويناقش مستند التحريم والتدليل عليه من نصوص السلف، فيذكر كلام "القرطبي" في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تُنْتَبِهُوا شَجَرَهَا ۗ إِنَّهُ مَعَ اللَّهِ ﴾ [النمل: 60]⁽¹⁾، ثم يعقب بنقده لتعميم الحكم من قبل "القرطبي" وغيره، فيرى أن الأمر موقوف على (إنما الأعمال بالنيات)⁽²⁾، وأن المنع لا يستند إلى نص صريح في الحرمة ولا مصلحة عامة..⁽³⁾ والأمر نفسه مثلما ناقش مفهوم (البدعة) والتوسع في دلالاته، ونصوصه...⁽⁴⁾.

وأما عن تفسيره للقرآن الكريم؛ فالأمر ليس بعيداً، ولا نجد له تفسيراً كتفسيره الأخير، ولكن لم يعد فكره نظراً -من قبل- في بعض آي القرآن، ففي كتاب (الديمقراطية) يعرض لموضوع عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الأوروبية، ثم يثني بـ عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية (العقل والفطرة)، (الميثاق والشورى)، (الحرية والردة)، و(حقوق المرأة في الإسلام)، فقد

1- نص "القرطبي": "ما" للنفي، ومعناه الحظر والمنع من فعل هذا، أي ما كان للبشر، ولا يتهيأ لهم تحت قدرتهم، أن ينبثوا شجرها، إذ هم عجزة عن مثلها، لأن ذلك إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. قلت (أي القرطبي): وقد يستدل من هذا على منع تصوير شي سواء كان له روح أم لم يكن، وهو قول مجاهد. ويعضده قوله ﷺ: "قال الله عز وجل ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخلقني فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا حبة أو ليخلقوا شعيرة" رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "قال الله عز وجل" فذكره، فعم بالذم والتهديد والتقبيح كل من تعاطى تصوير شي مما خلقه الله وضاهاه في التشبيه في خلقه فيما انفرد به سبحانه من الخلق والاختراع هذا واضح. وذهب الجمهور إلى أن تصوير ما ليس فيه روح يجوز هو والاكنتساب به. وقد قال ابن عباس للذي سأل أن يصنع الصور: إن كنت لا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له خرجه مسلم أيضاً. والمنع أولى والله أعلم لما ذكرنا، ج 16، ص 191-192.

2- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَقَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالْبَنِيِّ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء: 163]، ح (1)، ج 1، ص 13. ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، ح (1907)، ص 855.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، مواقف، ط 1، دار النشر المغربي، أدبنا، المغرب، 2004م، ع 32، ص 22-24.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ع 32، ص 26.

تناول فيها أزيد من أربعين (40) آية محاولا تحليلها؛ وفق المصلحة العامة، وما ينشده الواقع.

كان "الجابري" بين الحين والآخر يحاول تحديث بعض الفهوم والتفسيرات للنص، لا على الوجه الذي تتوارثه مصادر التفسير التقليدية، فقد حاول -مثلا- إعطاء تفسير للمراد بـ "أولي الأمر" في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]⁽¹⁾، وذهب -أيضا- إلى أنّ (أولي الأمر): (الذين يقودون الغزوات من العسكريين، وأنّ الطاعة هنا ليست طاعة مطلقة، وإنما مقيدة...)⁽²⁾. وحاول تفسير معنى "ال خليفة والخلافة"، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: 30]، بأنّ القرءان لم يستعمل لفظ الخليفة بمعنى الحاكم، بل قرّر أن الانسان خليفة الله في الأرض، والمقصود الانسان كنوع، وليس هذا الإنسان أو ذاك، بل الانسان سواء كان حاكما أو محكوما مصلحا أو مفسدا⁽³⁾،

ألا يعدّ هذا تناولا منه للنص الديني الاسلامي، وتطرّقا منه للخطاب الديني حوله؟ بلى، ولكن من سنن التأليف أن تكثّر تأليف الرجل وظروف وأسباب وسياقات علمية وفكرية ما؛ ينتشر بعضها -غالبا- على غيره، ويبرز المؤلف فيها دون غيرها، فلئن انتشر "نقد العقل العربي" بأجزائه في حياة "الجابري"، فالأمر -أيضا- لمشروعه الأخير "تفسير القرءان الحكيم"، بعد وفاته.

الفرع الثالث: "الجابري" ومشروعه التفسيري للقرءان الكريم:

1/ الجابري وتفسيره للقرءان الكريم:

لقد كان "تفسير القرءان الكريم"؛ وبعبارة الحدائثة "إعادة النظر في النص الديني القرءاني"، آخر ما تولى "الجابري" الاشتغال به، على مستوى المنجز والمكتوب، أمّا على مستوى الأمانى فقد

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص 143.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص 231-232.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 144.

عزم على نقد العقل الغربي الأوروبي⁽¹⁾، كما ذكر "حسن حنفي"، وهو ما يعادل عندنا (علم الاستغراب)⁽²⁾، ولكن قضى الله أن توفاه وقبض روحه، وكان "الجابري" لسان حاله يقول: (هذا التراث وقد نقدته، والعقل وقد تم نقده أيضا، ومشكلة العرب والمسلمين تحديدا إذا ما أرادوا حلها ما عليهم إلا بالتوجه إلى النص الديني، ولكن بعقل جديد، لا بعقل ميت معزول مستقيل..)⁽³⁾.

فلعل (مشروع "الجابري" الأخير لفهم القرآن الكريم فهما معاصرا؛ هو زبدة أفكاره في خطاب جديد يحاور العلوم النقلية؛ التي أسسها القدماء؛ لتصبح أيقونات تستمد قداسة من النص القرآني؛ وهكذا يعيد قراءة علوم القرآن، والحديث، والسيرة، والتفسير، والفقه، لكي يقول لنا رسالته الأخير بإعمال العقل دائما لكي نستكمل ما بدأه النهضويون الأوائل)⁽⁴⁾، فقدّم مشروعه "تفسير القرآن" في أربعة أجزاء، أولها وقد وضعه مقدّمة للأجزاء الثلاثة الباقية، بعنوان: (مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن)، وأما الأجزاء الثلاثة فسامها بـ (فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، وستتم -فيما يلي- الإشارة إلى مضمون كل من "المدخل" و"التفسير الواضح" على سبيل الإجمال والإيجاز ثم التحليل والنقد في القسم التطبيقي من الدراسة.

2/ "الجابري" وكتابه "المدخل إلى القرآن الكريم":

وضع "الجابري" لتفسيره "المدخل" كمقدّمة علمية فكرية، يكشف فيها عن منهجه المتبع في تفسيره للقرآن الكريم، وما الذي دفع به إلى هذه الصناعة، بعد طول عناء من نقد التراث والعقل العربيين، والمدخل وإن خالف مضمون كل ما اعتادته مصادر التفسير من التقديس والاستهلال به، فإنه من حيث شكل المادة والموضوع ليس ببعيد عن مصادر التفسير، فيكون "الجابري" قد: (قدّم مشروعه الأخير عبر مرحلتين: - كما يصفه حسن حنفي - الأولى (مدخل إلى القرآن الكريم في

1- ينظر: الإشارة إلى هذه الأمنية والانشغال بها في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، ص 14.

2- ينظر: مجلة "العربي"، ع 624، نوفمبر 2010م، ص 25.

3- هذا المعنى قاله لي الأستاذ: "أحمد ويحمان" وسجلته من فيه، يوم زيارتي لمؤسسة محمد عابد الجابري، بالرباط، ديسمبر 2018م، وكان "الجابري" بهذا يودّ نقد الوسيلة (العقل)، وآليات الفهم، ولما أنهى عمله قال: (الآن مرحبا بملك الموت).

4- العسكري، إبراهيم سليمان، مقال: "المصلحون الجدد"، مجلة "العربي"، ع 625، ديسمبر 2010م، ص 10-11.

التعريف بالقرءان)، 2006م، وهو ما يعادل علوم القرءان عند القدماء، وقد كان في النية إصدار عدة أقسام ثم تغيرت إلى جزء واحد من أجل المرحلة الثانية (فهم القرءان الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) في ثلاثة أجزاء (2008-2009م،...⁽¹⁾).

3/ إهداء "الجابري" لكتابه "المدخل":

استهل "الجابري" (المدخل) بإهدائه ذاكرا أسفل منه عبارة "ليس من عادتي إهداء كتيبي"⁽²⁾، وقد تردّد في إهدائه مليا، لكن تراءى له فيما بعد إهداءه لسبب واحد، عبر عنه بقوله: (أما اليوم والأمر يتعلق بكتاب مميز، على الأقل من جهة أنه يحمل اسم الكتاب الخالد (القرءان الكريم، فإني لا أتردد في الاحتماء بهذا الاسم لإهداء هذا الكتاب وجميع كتيبي...)⁽³⁾.

وقد كان ممن شملهم الإهداء وردّ الفضل الجميل اليهم الأمير "طلال بن عبد العزيز"، فبعد ذكر "الجابري" أزمة مرضه، وشفاءه منها؛ أردف بقوله: (والفضل في هذا يرجع إلى ذلك الرجل الذي تكفل منذ أواسط الثمانينيات من القرن الماضي، حينما عانيت من تدهور صحي جدي، بكل ما يخص هذا الجانب من حياتي، إن استقرار قدرتي على البحث العلمي في المستوى الصحي المطلوب يرجع الفضل فيه لهذا الرجل الذي يخلو لي أن أسميه بـ "الأمير المختلف"، إنه "طلال بن عبد العزيز الذي لا يحتاج إلى تعريف)⁽⁴⁾. واستشكل هذا الموقف لما عرف عن "الجابري" خلافه.

وتفصيل هذا أنّ "الجابري": (إبان زيارته إلى "الأردن" الثقافية؛ انتابته وعكة صحية استعجالية؛ فأمر الأمير "السعودي" بإدخاله إلى مصحة (مأيو كلينيك)، التي تنتمي إلى شركة أمريكية عالمية، وغالية الثمن والجودة، وأن يعالج على نفقته الخاصة...)⁽⁵⁾.

وأجاب بعض الباحثين بأنّ المعهود عن "الجابري" رفض الهبات والجوائز إلا بحقها، فلذا كان

1- ينظر: مجلة "العربي"، ع624، نوفمبر 2010م، ص24-25.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرءان الكريم، ص5.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص5.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص5.

5- ينظر: الإدريسي، حسين، "محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي"، ص265.

(رفضه كل عرض من هذه الشاكلة، وهي خصلة راسخة في عقله وقلبه، لم تسحب منه حلمه وسماحته، وعرفانه بتقدير الناس له، فقبل هنا على استحياء ومضض العلاج بأحد المستشفيات الأمريكية؛ برعاية خاصة من الأمير "طلال بن سعود"، فلم يُؤثر عنه أنه شكوى بسبب تكاليف الدواء ومصاريف العلاج أو طرق باب أحد، بل إن "الجابري" كان ينجل من المطالبة بمستحقته المالية نظير تأليفه ومستحقته، وإن حدث أن طالب بذلك، فمن باب إحقاق حق كاتب)⁽¹⁾.

4/ مضمون كتاب "المدخل":

تضمّن "المدخل" تقديمًا ومقدّمة لا يمكن بحال تجاوزهما إلى تفسير "الجابري"، فأما التقديم فجعله مدخلا أوليا يحدّد فيه ما يؤطر الكتاب من الخلفيات، ويحدّد المجال الذي سيتحرّك فيه، وأعرب عن سبب كتابة "المدخل"، وعلاقته بجهوده الفكرية السابقة، بمعنى تحديد نسبة مشروع التفسير إلى فكر الجابري،...⁽²⁾.

وأما مقدّمة "المدخل"، فهي: (في التعريف بالقراء، الظاهرة القرائية وأسئلة الكون والتكوين)، حاول فيها إعادة بناء تعريف حديث جديد للقراءان الكريم منفتح على جميع الأمم والأفراد والثقافات، إلى بيان قاعدته في التفسير بكيفية جعل القراءان معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا⁽³⁾. وتضمن "المدخل" - بقول الجابري- ثلاثة أقسام: (قسم لاستكناه وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، وقسم تتبع فيه مسار الكون والتكوين، وقسم تم فيه تحليل القصص القرائي)⁽⁴⁾. وكلّ قسم تضمّن مباحث جزئية تشكّل كلياته ومسائله.

الفرع الرابع: استمدادات "المدخل" وعلاقاته بفكر "الجابري" ومشاريعه:

إنّ بناء الفكر واتصال موضوعاته، على نحو متناسق، ومحاولة ربط المسائل والظواهر بعضها

1-دهري، سعيد، مقال: "محمد عابد الجابري: من نقد العقل إلى فهم القرآن"، جريدة الرأي المغربية، 2017/05/04م.

2-ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القراءان الكريم، ص13-15.

3-ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص17-29.

4-ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص15. و"الجابري، دراسات متباينة"، ص65-66، ينظر: مجلة "العربي"، ع624، نوفمبر 2010م، ص24-25.

بعض، إحدى سمات الفكر والتأليف الجابري، فالقارئ يستشعر قيادة الجابري لفكره وهو يطالع كتبه، ليس فقط نوعاً من التشويق والدعاية يمارسها "الجابري" أو يدعو إليها، وإنما ممارسة فكرية ومظهر أساس تميز به في معالجة الموضوعات، والمتأمل للتراث الجابري ليظهر له الارتباط جلياً، كما ذكر "الجابري" في "المدخل": (أن أعماله وأفكاره تتسلسل عبر الزمن، ولم تكن من تصور سابق، فمقالات "نحن والتراث"، ثم "نقد العقل العربي"، ثم "العقل العربي السياسي"، ثم "العقل العربي الأخلاقي"..⁽¹⁾). هذا ما دفعني إلى استكشاف علاقة "المدخل" بغيره من الأحداث العصرية، وبأعمال "الجابري" مما سبق نقده وتحليله، باعتبارها كلّ متكامل، سواء ظهرت أو اختفت عناصر الوصل أم لا، وسنجد أن هناك علاقة خفية وارتباطاً قوياً بين تراث الجابري أولاً وأوسطه وآخره .

أولاً: علاقة "المدخل" بأحداث الواقع ومقتضيات العصر :

يذكر "الجابري" أنّ الأفكار إمّا أن ترد عليه من ذاته، أو تقترح عليه من زملائه، كفكرة "المدخل"، إذ هي اقتراح من صديق له، فيقول: (اقترح صديق من السعودية، ونحن على سيارته متوجهين إلى عزيمة عشاء في منزل صديق مشترك بالرياض، اقترح قائلاً: "لماذا لا يكون الكتاب المقبل في القراءة؟")⁽²⁾، وكان ذلك في صيف (2001م)، ولكن ذكر أن: (أحداث أيلول/سبتمبر 2001م وما تلاها من ردود أفعال على العقل العربي والإسلامي، رافق ذلك كله هزة في الفكر العربي والإسلامي والأوروبي، كل هذا جهله ينصرف إلى التفكير في "مدخل إلى القراءة" مدفوعاً برغبة عميقة في التعريف به للقراء العرب والمسلمين، والأجانب أيضاً تعريفاً ينأى به عن التوظيف الأيديولوجي والاستغلال الدعوي الظرفي من جهة ويفتح أعين الكثيرين على الفضاء القرائي كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات شديدة التنوع)⁽³⁾.

ف "المدخل": (ارتبط بأحداث أيديولوجية وسياسية، منها العنف ضد الإرهاب، إثر واقعة

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القراءة الكريم، ص 13-14.

2- الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 14.

3- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص 14.

أيلول/ سبتمبر 2001م، مثلما كانت ظروف تأليف (نحن والتراث)، ومشروع نقد العقل العربي نتيجة النكسة التي عاشها العالم العربي بعد 1967م، بما في ذلك حرب أكتوبر 1973م...⁽¹⁾. والكتاب كما ذكر "الجابري" نوعاً من الاستجابة لظروف ما بعد أيلول/سبتمبر 2001م⁽²⁾.

ويمكننا أن نستنتج أمرين هنا: الأول: أن ما يميز الخطاب الحدائثي المعاصر استشارة الفكر أو العقل تجاه الأحداث الجارية أياً كانت هويتها ومهما تعددت أسبابها. الثاني: يمكن القول أن هذا الربط بين الفكر والأحداث الجارية لا يسلم بصوابه، ولا بخطئه دائماً، صحيح، أن علاقة التأثير والتأثير قد تكون آثاراً بعدية، فإرجاع وقراءة كل حدث أو ظاهرة أو انحراف على الصعيد المحلي أو العالمي، إلى النص القرآني سبباً وعلة، تعسف فكري وعقلي، وليس كل خطاب تجب قراءته سياسياً أو أيديولوجياً، أو ربطه بالقرآن، وما أكثر جريان الأحداث وتعاقب الظواهر ونقطع بظنية أسبابها، وما يلبث الزمن إلا أن يتكفل بإجلاء أسباب غير التي عهدت، وليس سبب الإرهاب نابعا من النص القرآني، أو ناشئاً عن فهمه، فإن أكثر الطوائف ممن تنتمي إلى الأصولية اليهودية والمسيحية أكثر إرهاباً من غيرها كما أثبت كثير من الدراسات والبحوث، فما ذكره الجابري قد يكون مبالغاً فيه نوعاً ما، ولكن سنة الله: ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 216].

ثانياً: علاقة "المدخل" و"فهم القرآن الحكيم" بتراث "الجابري" وأعماله، ومنهجته الفكري:

يؤكد "الجابري" في أكثر من سياق مدى الارتباط الوثيق بين "المدخل" وأعماله السابقة، ومن أهمها "نحن والتراث"، و"نقد العقل العربي"، بل يذهب بعيداً بـ (أن أعماله خاضعة لجدلية السياسة والتاريخ، وذكر أن "المدخل" حوى سياسة وتاريخ، ثم يتساءل: هل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ؟، هل يمكن الفصل في القرآن بين الدين والدنيا؟ هل يمكن إصلاح حاضرنا

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ص15. وبن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة، ص83.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ص15.

من دون إصلاح فهمنا لماضيينا؟، ويذكر أنها أسئلة تستعيد المنهج والرؤية التي تبناها في تحليل ودراسة التراث، بمعنى "جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت ذاته" (1).

يمكن القول إن القراءة والتفكير تشكّل لدى "الجابري" عملية واحدة، على الرغم من اختلاف زوايا النظر وطبيعة الموضوع المدروس، فكتاب "المدخل"، مسار متمم لمسار العقلانية النقدية، أو بالأحرى البحث عن المعقولية الحقيقية لفهم القرآن والسنة النبوية، أي إعادة قراءة النص الديني وفق تطور الأحداث والمجريات التاريخية، وليس وفق أسباب النزول، فيتناول "الجابري" (التعريف بالقرآن) في إطار رؤية منهجية وإبستمولوجية لا تختلف في عمقها عن موضوعات العقل العربي السياسي والأخلاقي، ومن هنا لا بد من التنبيه لجملة من الأمور، وهي كما يلي (2):

أ/: إن النص الذي سنعمل على مقارنته يعتبر حلقة من حلقات (مشروع نقد العقل العربي) في فكر الجابري، إذ من الخطأ الاعتقاد أن موضوع (في التعريف بالقرآن) ينفصل انفصلاً كاملاً عن التصور العام للأجزاء الرباعية لنقد العقل العربي، وينجم عن هذا أن جذور كتاب: في التعريف بالقرآن تنحدر إلى خطوتي (التحليل التكويني) و(التحليل البنيوي) في مشروع العقل العربي.

ب/: يؤكد "الجابري" على التحليل الإبستمولوجي والطرح الأيديولوجي في مقارنة موضوعات العقل العربي (السياسة والأخلاق والعقيدة)، لكن ينبه إلى اختلاف طبيعة مقارنة كل موضوع من المواضيع المشار إليها... (3).

وخلاصة القول إن دراسة "الجابري" في كتاب "التعريف بالقرآن"، لا تخرج عن الروح العامة لمشروع نقد العقل العربي، أي: أنها تنظر إلى تحديث العقل العربي (من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية) (4).

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 16.

2- ينظر: بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة، ص 80.

3- ينظر: بن عدي، يوسف، المصدر نفسه، ص 81 و 82.

4- ينظر: بن عدي، يوسف، المصدر نفسه، ص 82.

ثالثاً: مصطلح "الفهم" و"فهم القراءان" عند "الجابري":

يستصحب "الجابري" (سؤال الفهم، أي: فهم القراءان)، في مشروعه التفسيري كثيراً، معتبراً أنه: (مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأن القراءان يخاطب أهل كل زمان ومكان، يفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقراءان بتجدد الأحوال في كل عصر، وإذن؛ فطرح السؤال بصيغة "كيف نفهم القراءان؟"، لا ينطوي على أية مغامرة، لكن الإجابة عنه، على ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه، هي المغامرة الكبرى⁽¹⁾. فيرى "الجابري" أن: (عملية الفهم من عمل العقل الذي يتطلب جهداً ذهنياً، أكثر من كونها انفجاراً في القلب، وكونها عملية عقلية؛ إنما يتطلب جهداً عقلياً مضاعفاً في إعادة قراءة القراءان)⁽²⁾.

يرى بعض الباحثين أن "الجابري" سمى تفسيره: (فهم القراءان الحكيم) التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، وهو في علم التفسير كما تدل ألفاظ (فهم)، ووصف القراءان بالحكيم أي: "فهم الحكمة"، وهو تفسير واضح، وليس غامضاً كما يفعل بعض المتصوفة..، والقراءان فيه مرتب حسب ترتيب النزول، وهي دعوة بعض المستشرقين مثل: "نولدكه"، و"بلاشير"، والعرب مثل: "خلف الله"؛ لمعرفة مسار الوحي، وتطوره،....⁽³⁾.

مما يؤكّد عناية "الجابري" بمصطلح الفهم وعنايته به؛ أنه يشيد بكتاب "الحاسبي"، وينقل منه نصّاً في ضرورة إعمال العقل في فهم القراءان، ثم يعلق: (لا كشف ولا عرفان، وإنما تدبر بالعقل للقراءان؛ هذا واضح، يبقى أن نتساءل: كيف يصل "العاقل" إلى هذه الدرجة في فهم القراءان؟ الجواب ب: الرعاية لحقوق الله، وقد خصص لها كتاباً بنفس العنوان يعتبر أنضج كتبه)⁽⁴⁾. فكانت "مسألة الفهم" عموماً، و"فهم القراءان" بوجه أخص، مما يضعها "الجابري" نصب عينيه،

1- الجابري، محمد عابد، فهم القراءان الكريم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، ج1، 11-12.

2- ينظر: الجابري، محمد عابد، المصدر نفسه، ج1، ص13.

3- ينظر: مجلة "العربي"، ع624، نوفمبر 2010م، ص24-25.

4- ينظر: الجابري، محمد عابد، (العقل الأخلاقي العربي) دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2016م ص552.

ويأخذها بالاعتبار في تفسيره للقرآن الكريم، وقد حاولت أن أستقرئ محدّدات "الفهم" أو معالم "فهم القرآن" عند "الجابري" بما يلي:

1/ أسّس "الجابري" في "فهم القرآن" جملة من القواعد، أهمها -لديه- (السياق، والقرآن يشرح بعضه بعضاً، ومعهود العرب)، لقوله: (أما الفهم فيجب الاعتماد فيه على السياق ومبدأ القرآن يشرح بعضه بعضاً ومراعاة معهود العرب على العموم)⁽¹⁾، فيؤي "الجابري" العناية الكبرى لهذه الثلاث، وعليها يؤسّس تفسيره، وما عداها فقد يحتاج إليه بالقدر المطلوب في بيانه، -مثلاً- ما يكشف عن محيط القرآن، كالمكي والمدني وما لهما من أثر في فهم النص القرآني، وفي هذا المقام يستدل بكلام "الشاطبي": (المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح)⁽²⁾، ثم يعلق "الجابري": (والضمير يعود على "الفهم" في قوله: منزلاً في الفهم)⁽³⁾.

لقد ذكر أورد "الشاطبي" كلامه فيما قرره من قواعد التفسير والتدليل على الأحكام من كتاب الله عز وجل، في المسألة "الحادية عشر" من مسائل "الكتاب"، كمصدر من مصادر التشريع، وهي من مهمات "الفهم" لنصوص القرآن، وإلى هذا الحدّ يمكن الإشارة إلى موافقة "الجابري" لما دل عليه "الشاطبي"، أي على مستوى الأهمية "أهمية موضوع الفهم"، لكن على مستوى التطبيق فقد خالف "الجابري" قول "الشاطبي"، في إعمال قوله وتطبيقه، ذلك أن "الجابري" اجتزأ من كلام "الشاطبي" ما يقوم بمراده، وفهمه، لا بما يقوم من الفهم جملة، وبالرجوع إلى نص "الشاطبي" يتبين الأمر، فيتبع "الشاطبي" بعد كلامه السابق بقوله: (والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دلّ على ذلك الاستقراء، وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله، وأول شاهد على هذا أصل الشريعة؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام ويليّه

1- فهم القرآن الحكيم، ج1، ص341.

2- الموافقات، ج4، ص256.

3- المصدر السابق، ج1، ص12.

تنزيل سورة "الأنعام"؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين،..⁽¹⁾.

وكما -لا يخفى- فقضايا (بيان الجمل، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق، والنسخ)، التي دل عليها "الشاطبي" يرفضها "الجابري" غالباً، كما سيتبين من تطبيقاته في النسخ وفهم المكي والمدني.

2/ سلامة الفهم مرهونة بتقليل الوسائط (القواعد والآليات):

ف "الجابري" يرى أن ما ملئ به التراث الإسلامي من ضوابط الفهم وشرائط التفسير، غالبه (أفكار متلقاة، وعوائق معرفية) تحول بين القارئ (المفسر) وفهمه للقرآن الكريم، فيقول: (إننا نستطيع أن نتعامل مع أي سورة أو أي مجموعة من آيات القرآن المتلو، ولا نحتاج في التواصل معها سوى إلى مقرئ يجيد التلاوة، ذلك لأن معنى القرآن المتلو يكون "أصل انفجاره من القلب" كما يقول "الشاطبي"⁽²⁾ في معرض كلامه عن الفهم الصوفي والباطني للقرآن)⁽³⁾، وما فعله "الجابري" مع "الشاطبي" هنا في النقل عنه، كسابقه -أيضاً-، فإن "الشاطبي" ذكر ذلك حقاً، ولكن لا على إطلاقه بل جعله منضبطاً بسلامة القصد، وحسن التعبد، وجميل الاتباع للسلف وغيره، لا مجرد "الانفجار من القلب"، ولذلك ذم في كلامه من يجرون المعاني القرآنية، على ما يخرج عن القرآن بعيداً عن مقصوده.

3/ لا شك في أثر "المنهج" على عملية "الفهم"، مما جعل "الجابري" يحدّد "ملامح منهجه" بما يلي: (أولاً: باعتبار التساوق بين مسار التنزيل وبين مسيرة الدعوة، فيراعي التطابق النسبي على الأقل بين التنزيل ومسيرة الدعوة، وبمعنى أوضح: (قراءة القرآن بالسيارة وقراءة السيرة بالقرآن)⁽⁴⁾، لذلك يقول: (وحرصنا الحرص كله على أن تكون الكلمة الفصل للسياق سياق الآيات... وبهذا النوع من المرونة تمكنا من إدخال تعديلات على رتب بعض السور فنقلنا السور التي رتبت مع السور المدنية - وهي مكية باتفاق أو شبه اتفاق - إلى المكان الذي رجحناه في لائحة السور

1-الموافقات، ج4، ص256.

2-ينظر: الموافقات، ج4، ص253.

3-فهم القرآن الحكيم، ج1، ص13.

4-المصدر نفسه، ج1، ص17-18.

المكية كما عملنا على إبراز الطابع المكّي في الآيات التي قيل عنها في روايات "أسباب النزول" إنها نزلت في المدينة، معتمدين في ذلك معطيات السيرة ووحدة السياق، وبذلك تم تجاوز "الاستشكالات" التي شغلت المفسرين والمؤلفين في "علوم القرآن" والناجحة من الاعتقاد في وجود آيات مدنية في السور المكية، وهكذا تصرفنا على أساس وحدة السورة، وليس على ما يفترض لها أو لآيات منها من "سبب النزول" إلا ما كان متوافقاً مع السياق ولم ينسب إلى المدينة⁽¹⁾.

وثانياً: اعتبار وحدة السورة: وبينه الجابري على أساس أن (ترتيب الآيات داخل السور توقيفي، بمعنى أن كل سورة تشكل وحدة قائمة بذاتها، أما ترتيب السور كما هي في المصحف فقد بناه الذين جمعوا القرآن في عهد عثمان على معيار الطول والقصر، وهو معيار لا علاقة له بترتيب النزول، فلا يعقل القول بأن مراجعة النبي ﷺ للقرآن، كانت مبنية عليه خصوصاً، وهو يبدأ بالقرآن المدني)⁽²⁾، وكل هذا على صعيد "المنهج"، كما أشار إلى "المضمون" أيضاً بأشياء أخرى⁽³⁾.

رغم ما سعى به "الجابري" ليكون "تفسيره واضح الفهم"، فلم يكن كذلك إلا على مستوى الشكل فقط من بساطة الشرح وحبك العبارة، أما ما تعلق حول مضمونه فرمّا زاده غموضاً، ذلك ما وجدته -كباحث في تفسيره- وهو مصداق قوله عن نفسه: (إن كتاباً في "فهم القرآن" أو تفسيره، ليس من الكتب التي تقرأ مرة واحدة وتوضع على الرف بل قد يحتاج كثير من القراء إلى قراءته عدة مرات لاستيعاب محتواه، فضلاً عن الحاجة إلى الرجوع إليه من حين إلى آخر)⁽⁴⁾.

فمسألة "فهم القرآن" عند "الجابري"، تحتم علينا استقراء نماذج من تطبيقاته لقواعد التفسير في الخطاب الحدائثي المعاصر على تفسيره، وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي من البحث.

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص392.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص392-394.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص398-416.

4- المصدر نفسه، ج2، ص394. وللدرد ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ص228-231. و ينظر: الناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ص347، وما بعدها. للتوسع ينظر: علال، خالد الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ص106-108.

الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائي

المعاصر من خلال تفسيره.

الفصل الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور عند "الجابري"

المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرآن والسنة والسياق،

وآثار الصحابة، ومعهود العرب

المطلب الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرآن والسنة.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالسياق القرآني

المطلب الثالث: قواعد التفسير بآثار الصحابة ومعهود العرب

المبحث الثاني: تطبيقات قواعد تفسير الغيبات والمعجزات:

المطلب الأول: تطبيقات قواعد تفسير الغيبات

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد تفسير المعجزات

المبحث الثالث: تطبيقات قواعد الخطاب الحدائي في جمع القرآن

وترتيبه وأسباب نزوله وناسخه ومنسوخه والإسرائيليات.

المطلب الأول: تطبيقات قواعد جمع القرآن وترتيبه

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد النسخ والمنسوخ، والتفسير بالإسرائيليات

المطلب الثالث: تطبيقات قواعد أسباب النزول، والقصص القرآني

الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائى المعاصر من خلال تفسيره.

الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور:

المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرءان والسنة والسياق وآثار الصحابة، ومعهود العرب

المطلب الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرءان والسنة:

الفرع الأول: قاعدة: تفسير القرءان بالقرءان؛ أحسن طريق لفهم النص القرءانى:

يظن القارئ أنّ قاعدة "تفسير القرءان بالقرءان" لدى المتقدمين هي ما يقصده "الجابري"، وليس كذلك، قصدا وتطبيقا، فلئن أدى مفهومها لدى الخطاب السلفى إلى المحافظة على فهم القرءان، فيؤدى عند "الجابري" إلى عكسه، فقاعدة "تفسير القرءان بالقرءان"، التي تعامل بها مع القرءان، أخذ به -نفسها- في تعامله مع التراث، بقوله: "جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا"، وبعبارة أخرى "الفصل والوصل"، وعلى رأي الجابري- أننا نقصر الفهم على هذا، ولا حاجة لنا إلى غيره من آليات ودوائر الفهم كالسنة وآثار الصحابة، وبالتالي نغزله ونفصله عنا، وبقدر هذا الانفصال والفصل بقدر وصولنا إليه، وبمعنى أوضح فتفسير القرءان بالقرءان أي عزل كل مضامين ودوائر الفهم التقليدية للقرءان حتى يتسنى لنا التعامل معه مباشرة، دون الرجوع إلى دوائر فهم، أو وساطة معرفية سابقة على ما عندنا، هذا هو المقصود لدى "الجابري".

والمقصود لديه أنّ: (معاصرا لنفسه بمحاولة فهمه في إطار زمانه ومعهوده المخاطبين به، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى "فهم القرءان" ضرورة استحضر المرويّات التي تساعد عليه وتحمل الحد الأدنى من المصادقية مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، ومعاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذاك الفهم في مجال العقيدة والشريعة بالتمييز فيه بين "العام المطلق" و"العام المقيد" والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهاهم

الحلول⁽¹⁾.

وفي الهامش يبين تعامله مع النص التراثي بقوله: (سبق أن حدّدنا ما نقصده بهذه العبارة في المدخل العام الذي صدرنا به كتابنا: "نحن والتراث"...، حيث كتبنا نقول: "فمن جهة، تحرص هذه القراءات على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولة ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن إضفاء المعقولة على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها.. وواضح أن النص الديني يختلف عن النص الفلسفي، وبالتالي فمسألة المعقولة وتوظيف المقروء يجب أن يفهم منهما عندما يتعلق الأمر بمجال الدين ما يشمل العقيدة والشريعة⁽²⁾).

وبناء على ما سبق، فلا غرابة أن يعرض "الجابري" في تفسيره لآيات القرآن، عن جملة من الأحاديث والآثار والتي جرت عليها عادة المتقدمين، والتي -في الوقت نفسه- تعدّ واقعا عمليا لتفسير وفهم النص لقرب العهد به، فلا يأخذ بها "الجابري"، إلا على مضض، وفي نطاق ضيق، وفي سياق الدلالة على تاريخ الأشياء وظروفها، لا باعتبارها إحدى آيات الفهم أبدا.

تطبيقات القاعدة:

أولا: نأخذ مثلا قوله تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ وَإِلَيْكَ لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: 1]، فـ "القرطبي" يفسر قوله: (مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) أَي مِنَ ظُلُمَاتِ الكُفْرِ الضَّلَالَةِ وَالْجُهْلِ إِلَى نُورِ الْإِيمَانِ وَالْعِلْمِ، وَهَذَا عَلَى التَّمْثِيلِ، لِأَنَّ الْكُفْرَ بِمَنْزِلَةِ الظُّلْمَةِ، وَالْإِسْلَامَ بِمَنْزِلَةِ النُّورِ. وَقِيلَ: مِنَ الْبِدْعَةِ إِلَى السُّنَّةِ، وَمِنَ الشُّكِّ إِلَى الْبَيِّنِ، وَالْمَعْنَى مُتَقَابِرٌ⁽³⁾. وعلى هذه المعاني تفاسير العلماء.

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص37

2- المصدر نفسه، ج3، ص37.

3- الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص102.

لكن "الجابري" يذكر كلاما يرفض هذا التفسير، اعتمادا على قاعدة "القرءان يفسره القرءان" فيقول: (كثيرا ما يكرّر الناس أن "القرءان يشرح بعضه بعضا"، ونحن قد فعلنا الشيء نفسه، وأعلنا مرارا عن اتّخاذنا لهذه المقولة منهاجا لطلب الفهم وأساسا للرؤية، فكيف يمكن التعامل مع هذه الآية الكريمة على هذا الأساس؟ جميع المفسرين يشرحون "الظلمات" بـ "الكفر"، و"النور" بـ "الإيمان" في هذه الآية، ويلتمسون لهذا النوع من الشرح ما يزيه من المعاني المجازية، التي يستعمل فيها اللفظان في اللغة العربية مع ربط مآل "الظلمات" بالضلال في الدنيا، وبالعذاب في الآخرة، ومآل "النور" بالهداية في الدنيا، والنعيم في الآخرة، وهذا صحيح على مستوى العموم، مستوى المبدأ العام، الذي يقرره القرءان، كواحد من أركان العقيدة⁽¹⁾. هكذا يفسر "الجابري" إعمال المتقدمين للقاعدة.

ثم يردف بقوله: (غير أن منهج "القرءان يشرح بعضه بعضا"؛ لا يعني أنه منهج يقع على مستوى "العام" وحده، وإلا كانت هذه المقولة فارغة من المعنى أي مجرد تكرار لفظ القرءان، القرءان يشرحه القرءان، معناه: أن القرءان أنواع من الأقاويل ينتظمها معنى كليّ، منه تستقي الأجزاء ما فيها من المعنى الكلي، باعتبار أن في كل جزء أو في كل خاص شيء من الكل أو العام، "الشجرة" مفهوم كلي، وهذه النخلة أحد أفراد هذا الكلي، وفيها "معنى الشجرة"، وليس معنى "الزرافة" مثلا، هذا جانب لكن ثمة جانب آخر وهو أن في جميع الأقاويل بما فيها الخطاب القرءاني ما هو متشابه، وفي هذه الحالة فالمعنى الخاص في كل عبارة قد يعبر عنه خاص آخر يشبهه، وبالتالي فقولنا "القرءان يشرحه القرءان" معناه أن بعض القرءان يجد معناه في بعض آخر منه، وهذا في الحقيقة هو معنى وصفه تعالى للقرءان بكونه: ﴿مُتَشَبِّهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: 23]، يشبه بعضه بعضا ويشنيه، أي يكون بعضه بمنزلة "الثاني" بالنسبة إلى بعض آخر منه، يكون بمنزلة "الأول" لهذا المعنى (المتشابه المثاني) نجده في الآية التي نحن بصدددها فقوله تعالى: في الآية الأولى من هذه السورة: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: 1]، يجد شبيهه المثني له في

1- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص245.

الآية الخامسة من السورة نفسها حيث نقرأ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِنَا﴾ [إبراهيم: 5] (1).

فيربط "الجابري" بين الآيتين لتعلقهما بموضوع "الإخراج"، ثم يفسر: ("الظلمات"؛ أنها الوضعية التي كان عليها بنو إسرائيل تحت استبداد فرعون وطغيانه، وأما النور فهو إخراجهم من تلك الوضعية والذهاب بهم إلى فلسطين، يتعلق الأمر إذن بالانتقال من وضعية مادية (قهر، فقر، استبداد) إلى وضعية أخرى مادية وهي التحرر من طغيان فرعون، والرجوع إلى الوطن الموعد) (2).

إلى أن يقول "الجابري" أن ﴿كَتَبْنَا لَهُ الْكِتَابَ أَنْ يَكْتُبَ الْغُرَبَاءَ مِنَ الَّذِينَ أُخْرَجُوا مِنَ الْبِلَادِ وَأَنْ يَكْتُبَ الْيَتَامَىٰ مِنَ الْمَالِ وَأَنْ يَكْتُبَ الْوَسْطَىٰ مِنَ الْأَمْوَالِ وَأَنْ يَكْتُبَ الْوَسْطَىٰ مِنَ الْأَمْوَالِ وَأَنْ يَكْتُبَ الْوَسْطَىٰ مِنَ الْأَمْوَالِ﴾ [إبراهيم: 1]، هو (من أجل إخراجهم من وضعيتهم القاسية على مستوى العيش... الخ، إلى وضعية أفضل، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بحشد "العرب" من خارج مكة للقضاء على استبداد الملأ من قريش بالسلطة المزدوجة، التي تشبه السلطة التي كانت تمارس في مصر على الناس "اليهود": وهم قسم آخر من ذرية إبراهيم، سلطة الصنم الأكبر = "فرعون"، مدعي الألوهية، وسلطة العسكر برئاسة هامان = "أبو جهل"، وسلطة المال التي كانت لأخيه المغيرة = "قارون") (3).

كان الأجدد بـ "الجابري" أن لا يكتفي بدلالة "الإخراج" وحدها في الآيتين، فذكر في الأولى (كتاب) وفي الثاني (بآياتنا)، وأسند الإخراج في الأولى إلى النبي "محمد ﷺ"، وفي الثانية إلى "موسى ﷺ"، وكلا النبيين يحملنا الناس على اتباع الشريعة، والتي تكون سببا في هداية الناس، فستنير القلوب أولا...، وهذا التور المعنوي متأكد الوجود قبل النور الحسي المادي.

لكن "الجابري" يتعسف في تفسير الآية، مستبعدا مقصود "النور" في الآية، يريد تفسيره تفسيراً مادياً سياسياً بعيداً نوعاً ما، وإن كان لا بدّ من هذا التفسير، فما سبق مقدم عليه، فالجابري هنا ينفي كل دوائر الفهم السلفية مستقلاً عنها بقاعدة "القرءان يشرح بعضه بعضاً".

1- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص245.

2- المصدر نفسه، ج2، ص246.

3- المصدر نفسه، ج2، ص247.

وقد فعل "الجابري" هذا ليكون على حدّ قوله: "القرءان معاصرا لنا ومعاصرا لنفسه"، فهذا (المنهج كان على حساب اعتماد الأحاديث الصحيحة وفي الغالب لا يعتمد إلا الآيات القرآنية، ولو كان الحديث صحيحا ثابتا يبين القرءان، ويضيف جديدا لمن أراد دراسة القرءان، والسبب أنه يخشى اعتماد الأحاديث الموضوعية... سلاحه ضد الوضع والإسرائيليات....)⁽¹⁾.

ثانيا: يحاول "الجابري" بقاعدة "القرءان يشرح بعضه بعضا"، استبعاد أن من معاني الروح، روح الإنسان، فيعمد إلى كل الآيات التي ورد فيها لفظ وعبرة "الروح" في القرءان، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (٧٢) [ص: 72]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [السجدة: 9]، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (٧٧) [مریم: 17]، فيرى أن: (بعضها روح الله، وبعضها الروحة من أمر الله، وبعضها روح القدس، وبعضها الملائكة، وبعضها الملك جبريل،... يفعل كل هذا ليستنتج شيئا واحدا، فحواه "غياب استعمال الروحة منسوبة إلى الإنسان، الشيء الذي يسمح لنا باستبعاد أن يكون السؤال والجواب في آية "الاسراء"، يتعلق بروح الإنسان، أي قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٨٥) [الاسراء: 85])⁽²⁾.

والغرض من هذا كله، يريد "الجابري" أن: (يعطي "الروح" معنى فلسفيا ميتافيزيقيا، مأخوذا عن الغربيين وكتبهم... عبر قاعدة "القرءان يفسره القرءان")⁽³⁾، ورغم أن "الجابري" كثيرا ما يهتم للسياق القرآني، وسباق الآية ولحافها كما فعل في طرح كثير من التفاسير بهذا المعطى، فقبل آية الروح كان قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ (٨٣) [الاسراء: 83]، مما فيه تعلق الآية بما قبلها ولو إشارة.

ذلك هو المعنى العام لـ "فهم القرءان"، وقاعدة "القرءان يفسره القرءان"، يؤكد "الجابري" في "المقدمة": (لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أن "فهم القرءان" ليس هو مجرد نظر في نص ملئت

1- ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرءان الكريم، ص 40. وص 57. وينظر:

كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرءان الكريم، (قراءة محمد عابد الجابري)، ص 83-84.

2- ينظر: فهم القرءان الحكيم، ج 2، ص 240-241.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 344.

هوامشه وحواشيه، بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضا "فصل" هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل اللقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا "الوصل" بيننا، نحن في عصرنا وبين "النص" نفسه كما هو في أصالته الدائمة وما نقصد بـ "أصالة النص" ليس النص كما نزل، فهو معطى بكامل أصالته في "المصحف" الذي بين أيدينا إذ "هو/هو" منذ أن جمع في زمن الخليفة عثمان بل المقصود بـ "الأصالة" هنا على صعيد الفهم، هو هذا النص مجردا عن أنواع الفهم له، التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها، إن الأمر يتعلق هنا أساسا بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم⁽¹⁾.

ويعلق في الهامش أن هذا هو مفهوم (الفصل والوصل) الذي تعامل معه في علاج التراث العربي.

الفرع الثاني: قاعدة: السنة لا تفسر القرآن ولا تبينه، إلا إذا صدّقها القرآن نفسه:

يضيق "الجابري" صور التفسير بالحديث النبوي إلا أحيانا، على اعتبار أن السنة نوع فهم أولٍ تعلق بالقرآن، وأنه قد شابها ما شابها من الوضع والدخيل والتقول...، وعليه فالحديث لا يؤخذ به إلا إذا صحّحه القرآن، وكان حاكما عليه، أما إذا خالفه ولو من وجه فلا يؤخذ به.

تطبيقات القاعدة:

أولا: يتكلم "الجابري" عن مسألة حرمة التصوير في الإسلام، وأن التحريم ما هو إلا استمداد لثقافة قديمة، تتصل بإبعاد الناس عن عبادة الأصنام قديما، فرويت أحاديث في السياق نفسه، كقوله ﷺ: (إنّ أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون)⁽²⁾، وقوله ﷺ: (إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم)⁽³⁾، فيرى "الجابري" أن الأصل

1- فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10.

2- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب اللباس، باب التصاوير، ح(5950)، ج4، ص81. و"مسلم" في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ ما فيه صورة غير ممتحنة، ح(2109)، ص941

3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب اللباس، باب التصاوير، ح(5951)، ج4، ص81. و"مسلم" في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ ما فيه صورة غير ممتحنة، ح(2108)، ص941.

"الأعمال بالنيات"، والتصوير لا إشكال فيه ما دام لا شرك فيه فإن كان كذلك فهو حرام، يقول: (وعلى هذا فالحدِيثان السابقان، إنما يشهد لهما القراءان بالصحة إذا كان القصد من التصوير داخلا في مضمون قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [الأعراف: 33]، أما إن كان التصوير للزينة فهو يدخل في مضمون قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]، خصوصا وقد نزلت هذه الآية في عرب الجاهلية الذين كانوا يحرمون على أنفسهم لبس الثياب في المسجد الحرام عند الطواف بالكعبة...⁽¹⁾.

فعلى هذا القدر والنحو يُجْتَأُجُ إلى الحديث، لا أنه مبين للقراءان، بل لأنه مبين للقراءان، وبينهما فرق، على رأي "الجابري" و"حاج حمد أبو القاسم" -أيضا-، وبناء عليه ف"الجابري" يرى أنه: (ليس من شرط الحديث الصحيح أن يكون مبينا دائما للقراءان، فكثيرة هي الأحاديث النبوية، مستقلة أو مبتدئة لتشريع إسلامي، أو مخبرة بأمر لم تذكر في القراءان...)⁽²⁾.

ثانيا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمْتَّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ [البقرة: 217]. فيذكر "الجابري" في "الهامش" قوله: (واضح أن هذه الآية لا تنص على أية عقوبة دنيوية لمن ارتدوا عن الإسلام، وإنما تؤكد أن ما قاموا به من أعمال صالحة حين إسلامهم ستصبح باطلة بعد كفرهم، ولا يكون عليها ثواب في الدنيا، ولا في الآخرة، وأن مصيرهم جهنم يوم القيامة)⁽³⁾.

يلاحظ هنا أن "الجابري" ترك التفسير بالحديث، فلم يشر إليه رغم كونه معضدا للآية، ونص صريح في الحكم، وهو قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁴⁾، ولكن يعرض عن الحديث لصراحة حكمه في المسألة، وأكثر المتقدمين حينما فسروا الآية أخذوا الحديث ولم يعرضوا عنه بحجة أو أخرى، وعلى الأقل إن لم تنص الآية على عقوبة دنيوية -على رأي الجابري-، فسياقها سياق

1- فهم القراءان الحكيم، ج1، ص385.

2- ينظر: بكارى، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القراءان الكريم، ص59-60. وص69-70.

3- المصدر السابق، ج3، ص72.

4- سبق تخريجه.

التهديد والوعيد، كأقل ما يفهم من ظاهر الآية، ولهذا فـ "القرطبي" قبل ذكره لعلاقة الحديث بالآية ذكر أن الآية: (تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام)⁽¹⁾،

و"الجابري" يخالف كثيرا في تفسيره هذه القاعدة، وهي إحدى تناقضاته، ففي قوله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196]، يذكر أن: (الصيام ثلاثة أيام، والصدقة يفسرها بإطعام ستة مساكين..)⁽²⁾، فالآية أرشدت إلى الصوم أو الصدقة أو النسك، وهو ظاهرها، وأما ما ذكره "الجابري" فهي شرعيات وأحكام تعبدية، فمن أين جاء بها؟، أو استقى فهمها؟، إنه الحديث الصحيح الذي لم يشر إليه البتة وهو حديث "عبد الله بن معقل، قال: فَعَدْتُ إِلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ يَعْنِي مَسْجِدَ الْكُوفَةِ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ فِدْيَةِ مَنْ صِيَامٍ، فَقَالَ: (حُمِلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَالْقَمَلُ يَتَنَاقَرُ عَلَيَّ وَجْهِي، فَقَالَ: «مَا كُنْتُ أَرَى أَنَّ الْجُهْدَ قَدْ بَلَغَ بِكَ هَذَا، أَمَا تَجِدُ شَاءً».. قُلْتُ: لَا، قَالَ: "صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مَسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ مِّنْ طَعَامٍ، وَاحْلِقِ رَأْسَكَ" فَنَزَلَتْ فِيَّ خَاصَّةً وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةً)⁽³⁾.
فبهذه القاعدة يقل "الجابري" من دوائر فهم النص القرآني من السنة النبوية، وقد يردها بطريق غير مباشر، كما سبقت الإشارة إليه...⁽⁴⁾.

ثالثا: وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36]، يعلق: (ليس في القرآن ذكر لكيفية خلق حواء زوج آدم، ولكن المفسرين مجمعون تقريبا على أن المرأة خلقت من ضلع الرجل، وهذا مأخوذ من الإسرائيليات... مستشهدا بنص من التوراة، ثم يقول: ومن جهة أخرى ليس في القرآن ما يفهم منه أن آدم هو الذي بادر إلى الأكل من الشجرة، بينما تشرح التوراة بتفصيل كيف أن زوجة آدم هي المسؤولة...)⁽⁵⁾.

1- الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص428.

2- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص69.

3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب التفسير، باب فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه، ح(4517)، ج3، ص200.

4- ينظر: تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56]، وكيف رد الروايات الصحيحة في موضوع النبي ﷺ، وموت عمه "أبي طالب"، المصدر السابق، ج1، ص331.

5- المصدر السابق، ج3، ص43.

ومثله فعل عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]، فيقول: (للمفسرين أقوال في هذا الموضوع ترجع كلها إلى ما ورد في التوراة من أن الله خلق حواء من ضلع آدم، ويقولون بما قالت التوراة في مسألة خطيئة "التفاحة"، في حين أنه ليس في القرآن ما يحمل المرأة مسؤولية الخطيئة، بل إن جميع الآيات الواردة في هذا الموضوع تفيد أن آدم هو من ارتكب الخطيئة، وأن المرأة إنما تبعته، ويورد "الجابري" هنا كعادته نصا طويلا من الكتاب المقدس، ثم يقول: والأقرب إلى الفهم الصحيح للقرآن الفهم الذي يعتمد مبدأ "القرآن يفسر بعضه بعضا" هو أن نقول: المقصود بـ "النفس" هنا هو النوع، كما فهمنا قوله تعالى في سورة "النحل": ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: 72]، أي: جعل لكم من نوعكم الإنساني أزواجا، وبالتالي فمعنى "خلق منها زوجها"، أي خلق زوجها من نفس نوعها، وهو كقوله تعالى: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة: 128]، أي: بشر مثلكم من نوعكم الآدمي الإنساني، والنوع الإنساني هو ما يطلق عليه القرآن "بني آدم" فكما خلق آدم من تراب، فواجب أن تخلق حواء أيضا من تراب لأنهما نوع واحد "نفس واحدة"⁽¹⁾.

فقاعدة "القرآن يفسره القرآن" والاكتفاء بها جعلت "الجابري" يرى أن ليس هناك من الأحاديث النبوية ما يفسر به الآية، كقوله ﷺ: (فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، فَمَنْ أَغْضَبَهَا أَغْضَبَنِي)⁽²⁾، وقوله ﷺ: (إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ لَنْ تَسْتَقِيمَ لَكَ عَلَى طَرِيقَةٍ، فَإِنْ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَبِهَا عَوْجٌ، وَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهَا، كَسَرْتَهَا وَكَسَرْتَهَا طَلَّاقُهَا)⁽³⁾.

وإضافة إلى ما استدلل به من هذه الأحاديث، فإنّ المسألة من أهم ما توقف عنده "الرازي" في تفسيره الآية، ومما أورده فيها (قول الأصم: أَنَّ الْعَقْلَ لَا دَلِيلَ فِيهِ عَلَى أَنَّ الْخُلُقَ يَجِبُ أَنْ يَكُونُوا

1- فهم القرآن الحكيم، ج 3، ص 210. وينظر: ج 3، ص 242.

2- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله، ومنقبة فاطمة عليها السلام... ح(3714)، ج 3، ص 25. و"مسلم" في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها السلام، ح(2449)، ص 1056.

3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ح(3331)، ج 2، ص 451. و"مسلم" في صحيحه، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح(1468)، ص 636.

مُخْلُوقِينَ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، بَلْ ذَلِكَ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالذَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ، فَلَمَّا أَخْبَرَ النَّبِيَّ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى كَانَ إِخْبَارًا عَنِ الْعَيْبِ فَكَانَ مُعْجَزًا... وذكر إجماع المسلميين على أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّفْسِ الْوَاحِدَةِ هَاهُنَا هُوَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِلَّا أَنَّهُ أَنْتَ الْوَصْفَ عَلَى لَفْظِ النَّفْسِ...⁽¹⁾. هذا من جهة.

وأما قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]، فذكر من مسائله أن (الْمُرَادُ بِ "الزَّوْجِ" هُوَ "حَوَاءٌ"، وَفِي كَوْنِهَا خُلِقَتْ مِنْ آدَمَ قَوْلَانِ: الْأَوَّلُ: الَّذِي عَلَيْهِ الْأَكْثَرُونَ أَنَّهُ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ أَلْقَى عَلَيْهِ النَّوْمَ، ثُمَّ خَلَقَ حَوَاءً مِنْ ضِلَعٍ مِنْ أَضْلاَعِهِ الْيُسْرَى، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ رَأَاهَا وَمَالَ إِلَيْهَا وَأَلْفَهَا، لِأَنَّهَا كَانَتْ مَخْلُوقَةً مِنْ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَاحْتَجَّجُوا عَلَيْهِ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ أَعْوَجَ فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكْتَهَا فِيهَا عَوَجٌ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا»، وَالثَّانِي: وَهُوَ اخْتِيَارُ "أَبِي مُسْلِمٍ الْأَصْفَهَائِيِّ": أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ: وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا أَيَّ مِنْ جِنْسِهَا، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: 72]، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة: 128]، وَرُجِّحَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ وَكَانَ أَقْوَى، لِكَيْ يَصِحَّ قَوْلُهُ: "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" إِذْ لَوْ كَانَتْ حَوَاءٌ مَخْلُوقَةً ابْتِدَاءً لَكَانَ النَّاسُ مَخْلُوقِينَ مِنْ نَفْسَيْنِ، لَا مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِأَنَّ كَلِمَةَ «مِنْ» لِابْتِدَاءِ الْعَايَةِ، فَلَمَّا كَانَ ابْتِدَاءُ التَّخْلِيْقِ وَالْإِجَادِ وَقَعَ بِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَحَّ أَنْ يُقَالَ: خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...⁽²⁾.

فالجابري يعتمد المرجوح والشاذ من الآراء ليوافق قاعدته في تفسيره للنص القرآني، وهكذا يترك الأحاديث النبوية⁽³⁾ فلا تنهض عنده سندا ولا متنا ولا دلالة لفهم النص القرآني، كما أنه إيراد "الجابري" للآيات الثلاث على نحو ما أوردها "الرازي" فيه احتمال إدراك هذا القول منه، وفساده.

1- ينظر: مفاتيح الغيب، ج3، ص1939.

2- الرازي، المصدر نفسه، ج3، ص1940.

3- ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ص163.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالسياق القرآني:

الفرع الأول: قاعدة: التفسير بالسياق القرآني أولى من التفسير بغيره:

يستند "الجابري" كثيرا إلى "السياق" منفردا معزولا عن جميع القرائن التي تعضد الفهم حوله، باعتباره أن السياق حاكم على ما سواه من آليات الفهم وقواعده، ولو أحاديثه ﷺ، أو آثار أصحابه، أو غيرها من قواعد الفهم.

يبين "الجابري" أهمية السياق أنّ: (القرآن يشرح بعضه بعضا، وما يمسك بعضه إلى بعض على صعيد الفهم هو السياق، والسياق في القرآن خاص، وعام، الأول نصي ينتظم بالعلاقات بين الآيات المتتابعة والثاني تاريخي، تستعاد فيه آيات متفرقة داخل السورة أو بين عدة سور)⁽¹⁾.

فمراعاة السياق عند "الجابري" آلية ضرورية لجلاء الفهم القرآني، يقول: (..كان لا بد أن تأتي الأجوبة ذات علاقة بالوضع المعيش، وبالتالي فليست ما يعبر عنها عادة بـ "أسباب النزول" هي وحدها التي يجب الأخذ بها عند محاولة فهم هذا "الجواب" أو ذاك، "حكما كان أو أمرا أو خبرا أو مثلا... الخ"، بل لابد من مراعاة الظرفية التي كانت سائدة..، ومراعاة الظرفية بهذه الصورة تتطلب إدخال كثير من المرونة على القوالب الفكرية الأصولية وغيرها، الموجهة لعملية فهم القرآن خصوصا منذ تقنين وترسيم هذه القوالب في عصر التدوين، لابد إذن من التحرر من المفاهيم المقولبة التي تتعامل مع الذكر الحكيم كنص جامد، يجب تطويع معطياته معها، بينما أن الواجب هو العكس أعني تطويعها هي مع غنى النص وحركيته، وإن اقتضى الحال التحرر منها تماما لأنها تقضي على الحكمة من تنجيم أي الذكر الحكيم، كما هو حال مفهوم النسخ وسيكون لنا رأي في مثل هذه المفاهيم كلما اقتضى السياق ذلك)⁽²⁾.

تطبيقات القاعدة:

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص11.

2- المصدر نفسه، ج3، ص34.

عند تفسير قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي رِجْلِي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ۗ ﴾ قَالَ يَنْبَأْتُ أَعْمَلُ مَا تُؤَمِّرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٢﴾ [الصفات: 102]، يشير في "المدخل" بقوله: (اختلف المفسرون والصحابة في المأمور بذبحه، فقال أكثرهم الذبيح اسحاق، وقال بعضهم هو يوسف، بينما ذهب آخرون إلى أنه اسماعيل، والذي يظهر من سياق النص أن المقصود هو اسماعيل، فقد ورد ذكره هو أولاً، ثم جاء الأمر بالذبح، ثم بعد ذلك وردت البشرية بميلاد اسحاق، أما في التوراة، فنقرأ ما يلي: "وبعد هذا امتحن الله ابراهيم فناداه يا إبراهيم فأجابه لبيك، فقال له خذ ابنك وحيدك اسحاق الذي تحبه..."⁽¹⁾.

أما في تفسيره، فيورد في المتن أن "بني": (قيل: اسماعيل، وقيل: اسحاق)، ويعلق في الهامش بقوله: (كثير من المفسرين قالوا إن المقصود هو إسحاق (انظر الطبري)، والغالب أنهم انساقوا في ذلك مع الإسرائيليات، فقد ورد في "التوراة" أن الذبيح هو "إسحاق"، أما ما يفهم من سياق الآية أعلاه فهو أن الذبيح هو "إسماعيل" الابن الأكبر لإبراهيم، فالقرءان لا يشير إلى ميلاد "إسحاق"، إلا بعد أن ذكر قصة الذبيح، الشيء الذي يعني أن المعني هو "إسماعيل"، أما مسألة الحقيقة التاريخية فالانشغال بها هنا لا معنى له لأن المطروح هنا هو الحقيقة القرآنية، كما أن المطروح بالنسبة إلى اليهود هو الحقيقة التوراتية، وكلتاها لا تخضعان لمقاييس الحقيقة عند المؤرخين)⁽²⁾.

ومما يؤخذ على "الجابري" هنا - وإن كان تفسيره صائبا إلى حد ما-، الاكتفاء بالسياق منفردا ومعزولا عن غيره، بدليل أنه استعاض بالنقل والاحتجاج بما ورد في التوراة عن الآثار والموريات الإسلامية في الموضوع، وإلا فإن الذين حكوا أن الذبيح هو "اسحاق" كان لهم حظ أيضا من الأخذ بالسياق، كما يؤخذ عليه تسليمه بما ورد في التوراة على سبيل الحقيقة، وأن الانشغال بها هنا لا معنى له، والصواب خلافه فهذا محله، ولذلك قال "ابن كثير": (وَهَذَا الْعَلَامُ هُوَ إِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّهُ أَوْلُ وَلَدٍ بُشِّرَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْ إِسْحَاقَ بِاتِّفَاقٍ

1-ص282.

2-فهم القرءان الحكيم، ج2، ص66.

المُسْلِمِينَ، وَأَهْلَ الْكِتَابِ، بَلْ فِي نَصِّ كِتَابِهِمْ أَنَّ إِسْمَاعِيلَ وُلِدَ وَإِبْرَاهِيمَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، سِتُّ وَثَمَانُونَ سَنَةً، وَوُلِدَ إِسْحَاقُ وَعُمَرُ إِبْرَاهِيمَ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ سَنَةً. وَعِنْدَهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَدْبَحَ ابْنَهُ وَحِيدَهُ، وَفِي نُسخَةٍ: بَكَرَهُ، فَأَقْحَمُوا هَاهُنَا كَذِبًا وَبُهْتَانًا "إِسْحَاقَ"، وَلَا يَجُوزُ هَذَا لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِنَصِّ كِتَابِهِمْ، وَإِنَّمَا أَقْحَمُوا "إِسْحَاقَ" لِأَنَّهُ أَبُوهُمْ، وَإِسْمَاعِيلُ أَبُو الْعَرَبِ، فَحَسَدُواهُمْ، فَزَادُوا ذَلِكَ وَحَرَفُوا وَحِيدَكَ، بِمَعْنَى الَّذِي لَيْسَ عِنْدَكَ غَيْرُهُ، فَإِنَّ إِسْمَاعِيلَ كَانَ ذَهَبَ بِهِ وَبِأُمِّهِ إِلَى جَنْبِ مَكَّةَ وَهَذَا تَأْوِيلٌ وَتَحْرِيفٌ بَاطِلٌ، فَإِنَّهُ لَا يُقَالُ: "وَحِيدٌ" إِلَّا لِمَنْ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُ، وَأَيْضًا فَإِنَّ أَوَّلَ وَلَدٍ لَهُ مَعْرُوفٌ مَا لَيْسَ لِمَنْ بَعْدَهُ مِنَ الْأَوْلَادِ، فَالْأَمْرُ بِدَبْحِهِ أَبْلَغُ فِي الْإِتِّبَاءِ وَالِاخْتِيَارِ⁽¹⁾.

وبعد هذا التحرير والتدقيق العلمي من "ابن كثير"، يثني بأن جماعة من أهل العلم والسلف، وكذا بعض الصحابة حكي عنهم أن الذبيح هو إسحاق، ثم يقول: (وَلَيْسَ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ، وَمَا أَظُنُّ ذَلِكَ تُلْقَى إِلَّا عَنِ أَحْبَابِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَأُخِذَ ذَلِكَ مُسَلِّمًا مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ. وَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ شَاهِدٌ وَمُرْشِدٌ إِلَى أَنَّهُ إِسْمَاعِيلُ، فَإِنَّهُ ذَكَرَ الْبِشَارَةَ بِالْعِلْمِ الْحَلِيمِ، وَذَكَرَ أَنَّهُ الذَّبِيحُ..)⁽²⁾.

ثم ساق "ابن كثير" جملة من الآثار فيها مقال، قائلا: (. . . فَالْأَشْبَهُ أَنَّ السِّيَاقَ إِنَّمَا هُوَ عَنِ إِسْمَاعِيلِ، وَإِنَّمَا حَرَفُوهُ بِإِسْحَاقَ؛ حَسَدًا مِنْهُمْ كَمَا تَقَدَّمَ، وَإِلَّا فَالْمَنَاسِكُ وَالذَّبَائِحُ إِنَّمَا مَحَلُّهَا بِمَعْنَى مِنْ أَرْضِ مَكَّةَ، حَيْثُ كَانَ إِسْمَاعِيلُ لَا إِسْحَاقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا كَانَ بِيَلَادِ كَنْعَانَ مِنْ أَرْضِ الشَّامِ)⁽³⁾.

فالسِّيَاقُ وَحْدَهُ غَيْرُ كَافٍ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ، كَمَا أَنَّ أَسْبَابَ النُّزُولِ سِيَاقٌ أَيْضًا، وَعَمَلُ الصَّحَابَةِ سِيَاقٌ أَيْضًا، فَالاعْتِمَادُ عَلَيْهِ مِنْفَرِدًا قُصُورٌ فِي الْفَهْمِ، وَإِبْعَادٌ لِمَا يَعْطِيهِ سِوَاهُ مِنْ أَنْوَاعِ الْفَهْمِ وَضُرُوبِهِ.

وعلى رأي "الجبّاري" فإن إهمال السِّيَاقِ يَنْتِجُ تَفْسِيرًا خَاطِئًا، ففِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى مَسْأَلَةِ "الرُّؤْيَا"

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23]، بَعْدَ عَرْضِهِ لِأَقْوَالِ

1- تفسير القرآن العظيم، ج 7، ص 27.

2- المصدر نفسه، ج 7، ص 27.

3- المصدر نفسه، ج 7، ص 30.

"المعتزلة والأشاعرة" يقول "الجابري": (أما نحن فنرى أنّ الذي أدى إلى الانسياق مع هذا النوع من "الكلام" هو الانغلاق في الألفاظ وإهمال السياق، ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۗ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۗ﴾ [القيامة: 22-23]، ليس قولاً مستقلاً معزولاً، بل هو مرتبط بما بعده أعني قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۗ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ۗ﴾ [القيامة: 24-25]، فلفظ "ناظرة" يقابله لفظ "باسرة" أي ضده (وهو كالحلة)، كما إن لفظ ناظرة يقابله فاقرة بمعنى عقاب، ونحن نرى أن انتظار العقاب ضده انتظار الثواب، وإذا فالسياق التقابلي يقتضي أن يكون مقابل (أن يفعل بها فاقرة) هو (إلى ربها ناظرة)، (تنتظر ثواب ربها)، وهناك من "المعتزلة" من اقترح عبارة (إلى ربها ناظرة)، هكذا: آلاء ربها ناظرة، أي تنتظر نعم ربها، ولكن الانتقال من "إلى" إلى "آلاء" يصعب تبريره...⁽¹⁾.

يمكن القول بصحة "السياق"، ولكن مع غيره، ودون الغلو فيه على نحو ما يفعل "الجابري"، من ترك للأحاديث النبوية، وانتقاء بعض الآيات دون غيرها، وعدم الأخذ بقرائن الفهم الشرعية، كما أن "السياق" أحيانا على رأي "الجابري" يجعلنا نأخذ بظاهر الآية ومعناها، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ۗ﴾ [البقرة: 148]، يذكر المعنى في المتن أنه: "يجمعكم بالتوجه إلى الكعبة حين الصلاة والحج"، ثم يعلق في الهامش بقوله: (يميل معظم المفسرين إلى القول: "يجمعكم الله ليوم الحساب"، ونحن نرى أن السياق ليس سياق الكلام عن المعاد والقيامة، الخ، بل السياق التوجه إلى الكعبة، وبالتالي فالأولى أن يكون المعنى كما أثبتنا)⁽²⁾.

فلقد غالى في تحكيم السياق والمعقولة في الأخذ به، واعتباره في مواضع عدّة، كما فعل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ السَّرَائِرُ ۗ﴾ [الطارق: 9]⁽³⁾.

وخلاصة القول إن "الجابري" يرى أن: (ما ملئت به التفاسير من التعقيدات والاختلافات العقدية والفقهية، والتعمّقات اللفظية والركود على معانيها اللغوية، إنما مردّه "إهمال السياق"،

1- فهم القرآن الحكيم، ج1، ص152.

2- المصدر نفسه ج3، ص58.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص184-185.

والذي يفرض علينا اعتباره رفض أي فهم أو ضابط أو قاعدة، وعدم قبول تقدمها عليه...⁽¹⁾.

الفرع الثاني: قاعدة: كل ما يدعم السياق مرجح على غيره في التفسير به:

هذه "القاعدة" تتفرع عن سابقتها، فالأصل الاكتفاء بالسياق، وتحكيمه دون غيره، ولكن ما وجد من الروايات والأحاديث والضوابط لفهم النص القرآني فلا نأخذ به إلا إذا كان يدعم السياق ويؤكد، وما لجأ إليه إلا تقوية لأخذه بـ: "السياق" في تفسير النص القرآني.

تطبيقات القاعدة:

يقول "الجبلي" في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ [البقرة: 114]: (اختلف المفسرون في تعيين المشار إليهم في هذه الآية، وقد رجح "الطبري" التفسير التالي، قال: هم النصارى، وذلك أنهم هم الذين سعوا في خراب بيت المقدس، وأعانوا "بختنصر" على ذلك، ومنعوا مؤمني بني إسرائيل من الصلاة فيه، بعدما انصرف "بختنصر" عنهم إلى بلاده"، أما "ابن عاشور" فقد رجح ما ورد في رواية عن "ابن عباس" من أن الآية نازلة في مشركي العرب...، وهي تشير إلى منع أهل مكة المسلمين سكان المدينة من الدخول لمكة كما جاء في حديث "سعد بن معاذ"، حين دخل مكة خفية، وقال له أبو جهل: ألا أراك تطوف بالبيت آمنًا وقد آوئتم الصُّبَاءَ (جمع صابٍ، وهو المائل عن دين أهله) كان ذلك قبل الحديبية⁽²⁾.

ثم يردف قائلا: (وتأويل "ابن عاشور" معتمد على أن قوله تعالى: ﴿مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: 105]، عطف بيان على ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن، فبين أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى).. هذا في حين أن هذه الآية تتحدث أيضا وبالقصد الأول عن "الذين كفروا من أهل الكتاب"، والسياق كله سياق الجدل مع أهل الكتاب، وبين تصرفاتهم المخالفة لتعاليم التوراة، ولذلك فالتأويل الذي اختاره "الطبري" أقرب إلى السياق وأنسب للحفاظ

1- ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، قراءة محمد عابد الجبلي، ص 78-79.

2- فهم القرآن الحكيم، ج 3، ص 54.

على وحدته⁽¹⁾.

يمكن "على رأي الجابري" أن نرجح من الروايات ما كان ضعيفا أو موضوعا في تفسير النص القرآني، لاعتمادنا على مجرد موافقة النصوص لبعضها بعضا.

الفرع الثالث: قاعدة: إذا تعارض السياق وأسباب النزول، فأولوية السياق القرآني وحاكميته عليها:

السياق وأسباب النزول معا، كلاهما مما يهتم المفسرون بدورهما وأثرهما على عملية تفسير النص القرآني، فلا يقل أحدهما أهمية عن الآخر، بينما يضع "الجابري" احتمال تعارضهما، ومتى كان كذلك فالأولوية للسياق، فلا يقف أمام السياق أيّ عائق معرفي أو ضابط تفسيري بحال أبدا.

يؤكد "الجابري" القاعدة بقوله: (قلنا غير ما مرة فإن معظم الآيات التي يقال عنها إنها نزلت بسبب "كذا" لا شيء يثبت أنها نزلت فعلا بسبب ذلك، فلم يكن هناك تسجيل بهذا المعنى، بل كل ما هناك هو أن المهتمين بتفسير القرآن في مراحل لاحقة كانوا يسألون الصحابة أو التابعين عن النوازل التي يمكن أن تكون لها علاقة بهذه الآية أو تلك، وهكذا فقولهم إن الآية الفلانية "نزلت بسبب كذا" لا يعني بالضرورة أن الأمر كذلك بالفعل، كل ما هناك هو أن الآية قد تجد ما يعين على فهمها في هذه الحادثة أو تلك بناء على أن القرآن نزل منجما حسب مقتضى الأحوال، لكن القرآن كما نزل وجمع وكما نقرأه في المصحف هو مجموعة سور، تتناول أكثر من موضوع وذات خطاب مبني، أي عبارة عن آيات "أي مقاطع كلامية"، ترتبط ببعضها داخل سياق معين، فالآيات أو بعض أجزائها التي يقال عنها إنها نزلت بسبب النازلة الفلانية هي مندرجة في سياق معين، والغالب ما يصعب فصلها عن سياقها، لكي تلبي مقتضيات ما اعتبر "سببا لنزولها"، ولذلك كان الأساس في فهم القرآن هو السياق، أما ما يذكر من أسباب نزول ففائدته هو أنه يمدنا بعناصر تساعدنا على موضوعة الآية في موقعها المحتمل على مستوى السيرة

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص54.

النبوية، أما على مستوى التنزيل فالاعتبار للسياق أولا وأخيرا⁽¹⁾.

ويعلق على الفقرة الأخيرة في "الهامش" بقوله: (يصدق هذا على القرءان المكي خاصة، أما علاقة أسباب النزول بالقرءان المدني فستعرف عليها حين نتعامل معه)⁽²⁾.

تطبيقات القاعدة:

أولا: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿٢﴾ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾﴾ [النبأ: 1-3]، يقول: (أما الأخبار التي تعود بنزول هذه السورة والسور المجاورة لها هنا إلى السنوات الأولى من البعثة، فلا شيء يزيها سوى تشابه مضمونها مع تلك السور، وقد سبق أن بينا أن هذا التشابه، يجب أن لا يخفي عنا ما بينهما من اختلاف يرجع إلى نوع المخاطب، من تلك الأخبار أن "ابن عباس" قال: كَانَتْ قُرَيْشٌ بَجَلِسٍ لَمَّا نَزَلَ الْقُرْآنُ فَتَتَحَدَّثُ فِيمَا بَيْنَهَا فَمِنْهُمْ الْمُصَدِّقُ وَمِنْهُمْ الْمُكَذِّبُ بِهِ فَتَنَزَّلَتْ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ؟، والقول إن كون قريش كانت تجتمع وتتساءل... الخ، لا يصح دليلا على أن هذه السورة نزلت لهذا السبب، فقد كان تداول قريش في أمر محمد ص شغلها الشاغل منذ نبوته إلى انتهاء أمر قريش بفتح مكة)⁽³⁾.

ويذهب "الجابري" -أيضا- في تفسير "النبي العظيم" في "المتن" أنه "قيام القيام"، وفي "الهامش" يذكر بأن: (بعض المفسرين فسروا "النبي العظيم" بالنبوة: بمعنى أن قريشا كانوا يتساءلون عن حقيقة نبوة محمد ﷺ، والواضح أن السياق يدل على أن موضوع السؤال هو "البعث" فالوعيد ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ تَرَكَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [النبأ: 4-5]، يدل عليه: "كلا سيعلمون ما يسألون عنه يوم حدوثه": يوم تقوم الساعة، أما كونهم مختلفين فيه؛ فلأن بعضهم ينكره إنكارا وبعضهم متردد، وبعضهم يشك... الخ، وقد سبقت الإشارة إلى حيرة قريش في هذا الأمر ثم هناك الآية التالية بعد،

1- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص283-284.

2- المصدر نفسه، ج2، ص283-284.

3- المصدر نفسه، ج2، ص289.

التي تتحدث عن يوم الفصل بوصفه ميقاتا أي موعدا محددًا⁽¹⁾.

ثانيا: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة: 186].

يقول "الجابري": (أورد "المفسرون أخبارا عن سبب نزول هذه الآية، ونحن نرى أن الآية جزء من السياق ولا تحتاج إلى سبب نزول كقولهم: "سأل رجل النبي ﷺ، يا محمد: أقریب ربنا فنناجیه، أم بعيد فننادیه؟، فأنزل الله الآية، فالسياق يفيد أن الله قريب من المريض وقريب من المسافر، وكل منهما يواجه أخطارا، وعلى كل منهما أن يدعو الله ويستعين به، والله قريب من الضعفاء والمعانين ويستجيب لهم... أما إقحام "سبب نزول داخل السياق" فهو يعزل الآيات السابقة عن التاليات وهي كلها متصلة وفي موضوع واحد هو الصيام وما يتصل به الخ)⁽²⁾.

فهذه الأولوية للسياق يمكن أيضا للجابري أن ينفي عددا من الروايات والأحاديث وضوابط الفهم للنص القرآني، والدليل على أولوية السياق على "أسباب النزول" قوله: (والعمل بأسباب النزول يجب ألا يعتدي على السياق فأسباب النزول هي في نهاية الأمر روايات آحاد، وأكثرها ظنون وتخمينات، أما السياق فشيء معطى من القرآن نفسه، وهو توقيفي، لأن ترتيب آيات القرآن في جميع سوره ترتيب توقيفي فإذا كان لا يجوز تغيير هذا للترتيب فلا يجوز أيضا إهماله، والقرآن يفسر بعضه بعضا، ليس بالكلمات والألفاظ بل بالمعنى والسياق)⁽³⁾.

المطلب الثالث: قواعد التفسير بآثار الصحابة ومعهود العرب:

الفرع الأول: قاعدة: تفسير الصحابة - متى أثبت - قد يكون سلطويا إيديولوجيا تاريخيا.

كل اختلاف من الصحابة في فهم الآيات يردّه "الجابري" غالبا، معتبرا أنه ناشئ عن

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص289.

2- المصدر نفسه، ج3، ص66.

3- المصدر نفسه، ج3، ص109. وينظر: عمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص43-49.

أيديولوجية ومذهبية تاريخية، فليس هو فهم القرآن ولا ما يعطيه سياق الآية، بل هو فهم الصحابة الذي يشكل سلطة معرفية، تحتفي غالباً تحت أيديولوجية ما، ومن هنا فالأولى طرحه لا اعتباره.

تطبيقات القاعدة:

يذكر "الجابري" في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ وَأَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]، أن هناك من أورد لها سبب نزول ب: (أن الخليفة "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه سئل عن الآية، فأجاب: "هما الأفجران من قريش: بنو المغيرة وبنو أمية، فأما بنو المغيرة فكُفِيتُموهم يوم بدر، وأما بنو أمية فمتعوا إلى حين"، وقد ذكر الطبري رواية أخرى تقول إنّ "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه سئل السؤال نفسه فأجاب: "بنو المغيرة وبنو أمية، فأما بنو المغيرة فقد قطع الله دابرهم يوم بدر، وأما بنو أمية فمتعوا إلى حين"، وقد أخذ بهذا التفسير اعتماداً على تلك الروايات-نقلاً عن الطبري- بعض المفسرين مثل الزمخشري من المتقدمين، والألوسي من المتأخرين⁽¹⁾.

ثم يفسره تفسيراً سياسياً بقوله: (وواضح أن هذا النوع من التفسير ذو بعد سياسي واضح، إنه والروايات التي اعتمدها ينطوي على قبح مغرض في بني أمية، وهو شيء غير مستقيم مع الآية، وغير موضوعي، ذلك أن السورة التي وردت فيها هذه الآية مكية، أما غزوة بدر فقد وقعت في العهد المدني هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس من المستساغ أن يقده "عمر بن الخطاب" و"علي بن أبي طالب" رضي الله عنه في بني أمية، وأن يساوبا بينهم وبين بني مخزوم في وقت لم يكن فيه بنو أمية قد برزوا بعد كطرف في الفتنة التي حدثت عقب مقتل عثمان رضي الله عنه، أما قتلى بدر فأغلبهم أو على الأقل أهمهم كانوا فعلاً من بني مخزوم فأما بنو أمية فمعروف أن أبا سفيان عميدهم - والذي كان يرأس قافلة قريش التجارية، التي كانت عائدة من الشام، ومستهدفة من المسلمين بقيادة الرسول ص في بدر، لم يحضر غزوة بدر، فقد تلاقي اللقاء مع المسلمين وعاد إلى مكة من طريق أخرى، هناك عنصر آخر، وهو أن موقف أبي سفيان وقومه من الدعوة المحمدية لم يكن في مستوى

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص238.

سوء موقف أبي جهل والمخزوميين، فقد سبق أن رأينا أبا سفيان يرد على أبي جهل في تعرضه واستهزائه بالرسول ص مدافعا عن الرسول لكونه من بني عبد مناف، القبيلة التي يلتقي عندها بنو هاشم وبنو أمية⁽¹⁾.

فعلى نحو ما سبق يفهم "الجابري" الآية، رافضا الرواية العمرية معللا أسباب رفضه لها بقوله: (أما أن يقول "عمر بن الخطاب" ﷺ في بني أمية ما تنسبه إليه الرواية السابقة، وهو خليفة، فهذا مما لا يستساغ ولا يصدق، فقد كان عدد من الأمويين عمالا له، ومنهم معاوية الذي كان عاملا على الشام، وإذن فالرواية التي اعتمدها الطبري رواية موضوعة بدون شك، ولا بد أن تكون وضعت في أثناء الصراع بين الأمويين والعباسيين، الصراع الذي تحالف فيه هؤلاء مع العلويين: فيكون الجمع بين عمر وعلي في رواية واحدة ضد الأمويين مفهوما زمن الطبري، العصر العباسي..، أما نحن فنرى أن ظروف نزول هذه السورة ظروف الدعوة في القبائل والأسواق تقتضي أن الخطاب الموجه إلى النبي ﷺ في هذه الآية: ﴿لَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا عَمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]، موجه كذلك إلى أهل القبائل الذين كان يدعوهم النبي ﷺ إلى الاسلام، فعندما كانت الدعوة المحمدية محصورة في مكة كان خطابها موجها إلى قريش.... لقد توقفنا بعض الشيء مع الرواية التي وضعت للآية المذكورة لننبه إلى أن التفسير والحديث قد تأثرا كثيرا بالصراعات السياسية، وأن "فهم القرءان" لم يكن مقلوبا بسبب اتباع المفسرين ترتيب المصحف دون ترتيب النزول فحسب، بل كان مقلوبا كذلك من حيث إن المفسرين كانوا يعتمدون - عن قصد أو عن غير قصد- روايات وتأويلات بعيدة متأثرة بالصراعات التي حدثت في ظروف بعيدة كل البعد عن العصر النبوي⁽²⁾.

هكذا يصوغ "الجابري" الموضوع، ويسوقه ليبين أيديولوجية طبيعته وسياقها، وبالتالي طرح هذا اللون من التفسير عن الصحابة، والسؤال المطروح هنا: إذا رفضنا تفسير "عمر بن الخطاب" للآية،

1- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص238.

2- المصدر نفسه، ج2، ص238.

ولعله كان موضوعا أو منكرا، فما دوافع رد الآثار الصحيحة عن الصحابة؟، فقد ورد عن ابن عباس⁽¹⁾ في تفسير الآية: (﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: 28]، قَالَ: «هُمْ وَاللَّهِ كُفَّارٌ قُرَيْشٍ» قَالَ عَمْرُو: هُمْ قُرَيْشٌ، وَمُحَمَّدٌ ﷺ نِعْمَةُ اللَّهِ {وَأَحْلُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ} [إبراهيم: 28] قَالَ: «النَّارُ، يَوْمَ بَدْرٍ»⁽¹⁾، وفي "المستدرک" أخرج "الحاکم" عن (أبي الطفیل عامر بن واثلة قال: سمعت عليا رضي الله عنه، قام فقال سلوني قبل أن تفقدوني، ولن تسألوا بعدي مثلي، فقام ابن الكواء فقال: "من الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار؟ قال: منافقوا قریش قال: فمن الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا؟ قال: منهم أهل حروراء) «هذا حديث صحيح عال» وبسام بن عبد الرحمن الصيرفي من ثقات الكوفيين ممن يجمع حديثهم، ولم يخرجاه⁽²⁾، واعتمادا على روايات الصحابة فالمسألة ليست فيما نقلوا ولا في المنقول، حتى تفسر هذا التفسير الإيديولوجي وبسببه تطرح هذه الروايات الصحيحة.

لذلك يحقق "ابن حجر" بقوله: (قلت: وَالْمُرَادُ بَعْضُهُمْ لَا جَمِيعَ بَنِي أُمِيَّةٍ وَبَنِي مَخْزُومٍ، فَإِنَّ بَنِي مَخْزُومٍ لَمْ يُسْتَأْصَلُوا يَوْمَ بَدْرٍ، بَلِ الْمُرَادُ بَعْضُهُمْ كَأَبِي جَهْلٍ مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ وَأَبِي سُفْيَانَ مِنْ بَنِي أُمِيَّةٍ)⁽³⁾. ومن دلائل أن الاشكال محلّه فهم كلام الصحابة وعلى أي جهة يحمل بعد صحة سنده، ما يورده "ابن عاشور" في تفسيره بقوله: (وما يروون عن "عمر بن الخطاب" ﷺ، وعن علي - كرم الله وجهه - أن الذين بدلوا نعمت الله كفرا هم: الأفجران من قریش: بنو أمية وبنو المغيرة بن مخزوم، قال: فأما بنو أمية فمتعوا إلى حين، وأما بنو المغيرة فكفيتموهم يوم بدر). فلا أحسبه إلا من وضع بعض المغرضين المضادين لبني أمية. وفي روايات عن علي - كرم الله وجهه - أنه قال: هم كفار قریش، ولا يريد عمر ولا علي - رضي الله عنهما - من أسلموا من بني أمية فإن ذلك لا يقوله مسلم فاحذروا الأفهام الخطئة. وكذا ما روي عن ابن عباس: أنهم جبلة بن الأيهم ومن اتبعه من العرب الذين تنصروا في زمن عمر وحلوا ببلاد الروم، فإذا صح عنه فكلامه على معنى التنظير والتمثيل وإلا فكيف يكون هو المراد من الآية، وإنما حدث ذلك في خلافة "عمر بن

1- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، ح(3977)، ج3، ص86.

2- كتاب التفسير، باب تفسير آية: (الذين بدلوا نعمة الله كفرا) الخ. ح(3394)، ص660-661.

3- فتح الباري، ج8، ص378.

الخطاب "ﷺ" (1).

وقد أشار "الجابري" عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [الزخرف: 20]، إلى ما في الآية (من اختلافات بين المفسرين بسبب الانتماء المذهبي، وما ينشأ عنه، وكيف يمكن تجاوزه بالاحتكام إلى سياق الآية... الخ) (2).

الفرع الثاني: قاعدة: لا يثبت تفسير للقراءن بخبر الأحاد:

وهذه "القاعدة" قديمة مستحدثة، لم يختص "الجابري" بها وحده، ولكن يتكرر تطبيقها وتعزيزها في تفسير النص القراءني لتحقيق غاية المفسر وما يصبو إليه.

تطبيقات القاعدة:

نجد "الجابري" - في سياق معالجة مسألة "نزل القراءن على سبعة أحرف"، يذكر أولاً حديث ("عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ" ﷺ، يَقُولُ: سَمِعْتُ "هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِرَامٍ" ﷺ، يَقْرَأُ سُورَةَ "الْفُرْقَانِ" عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأَهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأْنِيهَا، وَكَذْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمَهَلْتُهُ حَتَّى انصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ لِي: «أُرْسِلْهُ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «اقْرَأْ»، فَقَرَأَ، قَالَ: «هَكَذَا أُنزِلْتُ»، ثُمَّ قَالَ لِي: «اقْرَأْ»، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أُنزِلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَءُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ (3)، وثانياً: حديث "ابن عباس" ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَرِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ) (4)، وما يشبهها من أحاديث الباب.

ثم يذيل بقوله: (يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث؛ ما دامت أحاديث آحاد، ولكن

1- التحرير والتنوير، ج13، ص229-230. وينظر: ابن كثير، تفسير القراءن العظيم، ج4، ص508.

2- فهم القراءن الحكيم، ج2، ص134.

3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ح(2419)، ج2، ص181. و"مسلم" في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القراءن أنزل على سبعة أحرف...، ح(818)، ص354.

4- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب فضائل القراءن، باب أنزل القراءن على سبعة أحرف، ح(4991)، ج3، ص339.

الذي لا يمكن الشك فيه؛ هو أن الرواة والمفسرين والمتكلمين والفقهاء قد انشغلوا بهذا الموضوع، واتخذوا الأحاديث التي ذكرنا مرجعية لهم؛ وهذا يدل على أن هناك فعلا في القرآن ما يستوجب الانشغال بهذا الموضوع، وأن مسألة الأحرف السبعة من صميم موضوعات البحث...⁽¹⁾.

وعليه فما ورد فيه خبر آحاد، أو كان من طريقه فإنه يشكك فيه، بدليل أنه - في تقريره أن لا معجزة سوى القرآن وكلامه عن الإسراء والمعراج - يذكر أن: (هناك روايات تحدثت عن أمور كثيرة نسبت إلى النبي ﷺ على أنها معجزات له من النوع الخارق للعادة وكلها أحاديث آحاد، ومعظمها من النوع الذي يتساهل فيه رجال الحديث لكونه "يستعمل في الدعوات والترغيب والترهيب والتفسير والمغازي، في ما لا يتعلق ربه حكم"، قال بعضهم: "إذا روي في الثواب والعقاب وفضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد وتسامحنا في الرجال وإذا روي في الحلال والحرام والأحكام تشددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال" والأحاديث المروية في هذا المجال ليس فيها أحكام⁽²⁾.

فما يفعله "الجابري" ما هو إلا إحدى آلياته العملية للحد من التفسير بالمأثور، وتحديدنا بالسنة.

الفرع الثالث: قاعدة: "معهود العرب" أولى ما يتوقف عليه فهم النص ويفسر به:

ينطلق "الجابري" من القاعدة وما تعنيه لبناء "الظاهرة القرآنية"، فيقول: (لقد اشترط كثير من علماء الاسلام، في حق من يريد دراسة القرآن أن يكون عارفا بلغة العرب، معرفة أهلها بها، وأن يحصر فهمه له ضمن "معهود العرب" أي ما يشكل قوام حياتهم الروحية والفكرية والاجتماعية الخ، حجتهم في ذلك أن القرآن جاء ليخاطب العرب ليفهموه وأنه لا بدّ -تبعا لذلك- أن يكون خطابه بلغتهم وفي إطار معهودهم الاجتماعي والثقافي حتى يمكنهم أن يفهموه⁽³⁾).

يقصد "الجابري" بـ "القاعدة" أن فهم القرآن يجب: (أن يتم في ضوء مراعاة المعهود الكلامي

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن الكريم)، ص173.

2- المصدر نفسه، ص190.

3- المصدر نفسه، ص27-28.

والتعبيري، والثقافي والحضاري للعرب زمن النزول، لحصر المعنى القرءاني عليهم، وعلى ما عرفوه⁽¹⁾.

تطبيقات القاعدة:

يقول "الجابري" في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالصَّغَفَاتِ صَفًا ۝١﴾ [الصفات: 1]: (اختلف المفسرون في تحديد معنى "الصفات" هنا، قال بعضهم إن المقصود هم الملائكة القائمون صفوفًا للعبادة، وقيل بل المقصود هو "الطير"، بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ﴾ [النور: 41]، ثم ذهب آخرون خاصة بعض المتأخرين مذاهب أبعد ما تكون عن "معهود العرب"، فأولوا اللفظ تأويلات مستقاة من الفلسفة الدينية الهرمسية، التي تسربت بقوة إلى الثقافة العربية الإسلامية في العصر العباسي..، ونحن نعتقد أن أقرب المعاني إلى "معهود العرب"، وإلى ما عهدناه في القرءان، هو تفسير "الصفات" بالطيور، تصطف جماعات في رحلاتها، وعلاوة على أنّ هذا المعنى ينسجم مع الآية المذكورة ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ﴾ [النور: 41]، فإن القسم في القرءان، وفي بداية السور تخصيصًا جرى على هذا الجرى أي أن المقسم به كائنات ومخلوقات يعرفها الناس، ويدركون معانيها والمقصود من القسم بها، فقد أقسم الله تعالى بالليل والفجر والضحى والشمس... الخ، وأقسم كذلك بـ العاديات وهي الأفراس، والذاريات وهي الرياح... الخ، وفي رأينا أنه في هذا الصنف يدخل القسم، بـ "الصفات"، أي الطيور المصفوفة، والمقصود لفت الانتباه إلى النظام البديع الذي يتجلى في طيرانها جماعات جماعات والذي يدل كغيره من أنواع النظام في الكون على أن من ورائه صانعا ماهرا حكيما، ولا بدّ من أن نضيف هنا أن القسم بالطيور الصفات، يناسب معهود القبائل في البوادي والأرياف، حيث يشكل منظر رحلات الطيور مشهدا لافتا للنظر⁽²⁾.

ما فعله "الجابري" ينبئ عن تصوره لحياة العرب والأعراب، وأنها لا تقوم إلى على ما يعهدون

1- ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرءان الكريم-قراءة محمد عابد الجابري، ص69-70. وص97-98. للتوسع ينظر: علال، خالد الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، (دراسة نقدية تحليلية هادفة)، ط1، دار المحتسب، الجزائر، 2008م، ص90 وص94.
2- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص62-63.

ويشاهدونه في حلّهم وترحالهم، ومن الطيور، ثم استند إلى الآية ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ﴾ [النور: 41]، ليفسر بها أن المقصود بـ "الصفات": هي الطير، وهذا اجتراء منهم لما يريد من آي القرآن، وسيناقض نفسه حينما يفسر -أيضا- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾ (١٦٥) وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ (١٦٦) [الصفات: 165-166]، بأنّ معناها: (نحن مصطفون صفوفا نسيح كالطيور الصفات)⁽¹⁾.

ثم إن السياق يقتضي أن المتكلم هم الملائكة، ولذلك قال "القرطبي": (هَذَا مِنْ قَوْلِ الْمَلَائِكَةِ تَعْظِيمًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنْكَارًا مِنْهُمْ عِبَادَةً مَنْ عِبَادَهُمْ..)⁽²⁾، ورغم تبرير "الجابري"، ولكن لا ينفعه، فقد قال: (سياق "الصفات صفا" يختلف عن سياق "المرسلات عرفا"، ولذلك فضلنا هنا مشهد "الطيور" بينما فضلنا هناك مشهد "الملائكة")⁽³⁾.

ولو أعمل قاعدته "تفسير القرآن بالقرآن" لفسر الآيات الأخيرة بالآيات، الأولى أو العكس، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: 38]، ولو اعتمد التفسير بالسنة لزال الإشكال، كالتفسير بحديث "جابر بن سمرة" رضي الله عنه، قال: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: "مَا لِي أَرَاكُمْ رَافِعِي أَيْدِيكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ تُشْمِسُ؟ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ" قَالَ: ثُمَّ خَرَجَ عَلَيْنَا فَرَأَانَا حَلْقًا فَقَالَ: "مَا لِي أَرَاكُمْ عَزِينٍ"، قَالَ: ثُمَّ خَرَجَ عَلَيْنَا فَقَالَ: «أَلَا تَصُفُّونَ كَمَا تَصُفُّ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ رَبِّهَا؟» فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ تَصُفُّ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ رَبِّهَا؟ قَالَ: «يُثْمُونَ الصُّفُوفَ الْأُولَى وَيَتَرَاصُونَ فِي الصَّفِّ»⁽⁴⁾. وغيرها.

وما وقع من تأويلات المفسرين بدءا من الصحابة إلى غيرهم لمعنى "القلم" في قوله تعالى: ﴿تَوَالَّقَ مَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1]، يرى "الجابري" أنه مما (روجته الفلسفة الدينية الهرمسية من

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص68.

2- الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص113.

3- ينظر: (هامش) فهم القرآن الحكيم، ج2، ص70.

4- أخرجه "مسلم" في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الأمر بالسكون في الصلاة والنهي عن الإشارة باليد ورفعها عند السلام، وإتمام الصفوف الأولى والتراص فيها والأمر بالاجتماع، ح(430)، ص218.

أنه (أول ما خلق) ويعنون به العقل الأول في سلسلة العقول السماوية، يليه في هذه السلسلة العقل الثاني، وهو عندهم "اللوحي" المحفوظ،.. وأن من عوامل ترويح هذا المعنى، الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في موضوع "الجبر والاختيار" .. الخ، وأن معنى "القلم" قد وظف بعدة توظيفات من قبل الباطنية والشيعة خاصة (الاسماعيلية)، والمتصوفة المتفلسفة، خدمة لأغراضهم المذهبية السياسية... لنقل مع القائلين إنّ المقصود بـ "القلم" كما يعرفه جميع الناس، أداة الكتابة، وهو ما يدخل في معهود العرب زمن النبوة،...⁽¹⁾.

وبـ "معهود العرب" -أيضا- فسّر "المني" في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ۗ﴾ [الطارق: 7]، أي (قيل: من الظهر والأضلاع التي تحته)، ويعلق في "الهامش" بقوله: أن (الغالب أن هذا التفسير القديم لمصدر المني مستقى من الملاحظة عند الممارسة الجنسية التي تشكل جزءا من معهود العرب التحريبي، وبه خاطبهم القرءان،...)⁽²⁾.

إن ما ذهب إليه "الجابري" بهذه القاعدة، (لا ينبغي لا ينبغي أن يفهم على أن القرءان لم يأت بجديد سواء، من حيث القصص أو الأخلاق أو العقائد أو الشرائع أو العلوم، بل القرءان تجاوز كثيرا من معهود العرب،...)⁽³⁾.

ويزعم "الجابري" -أيضا- قائلا: (وإذا نحن انطلقنا في فهمنا للظاهرة القرءانية من هذا المنطلق، أعني من اعتبار خصوصيات لغة العرب ومعطيات معهودهم أمكننا التغلب على كثير من الشكوك التي تثار في وجه صدق الروايات التي تتحدث عن هذه الظاهرة، حتى عندما يتعلق الأمر بأدق لحظاتها أعني لحظة البداية، على أن اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمر ضروري لنا لجعل القرءان "معاصرا" لنفسه، تماما مثلما أن تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية هو الطريق السليم -في نظرنا لجعل القرءان معاصرا لنا أيضا، لا على صعيد التجربة الدينية فذلك ما

1- ينظر: فهم القرءان الحكيم ج1، ص182.

2- المصدر نفسه، ج1، ص184.

3- ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرءان الكريم، ص38.

هو قائم دوما بصورة ما، بل على صعيد الفهم والمعقولية⁽¹⁾.

فهل يعني (أن ما اجتمع من فهم قديم غير منقح؟ وأنه عار عن المعقولية مع أنه مؤسس على قواعد مضبوطة بالقرءان والسنة؟، وهل الاقتناع متوقف على فهم معاصر؟ أم أنه نابع من احترام الحقيقة سواء أكانت من الماضي أم من الحاضر إذا ثبت بالدليل العلمي...)⁽²⁾.

وخلاصة القول أن المتقدمين متى أخذوا في التفسير بـ "معهود العرب"، أو "معهود الخطاب"؛ إنما ليكشفوا إطلاقه وتجاوزه لغير العرب، فهو بيان للقرءان نفسه، بينما الأمر عند "الجابري" على خلافه، فإنه يعتمد "معهود العرب" ليقتصر القرءان على العرب فقط، وليجزّده من صفات الشمولية والتعميم والإطلاق، فهو محصور فيهم، مقصور عليهم، مقيد بهم، نزل بلسانهم، وهذه إحدى ملامح "التاريخية" لديه، فهو يسعى بهذا إلى: (تضييق الدلالات القرءانية، وجعل القرءان يفقد معيارية التعالي عن مطلق الزمكان بحصره السابق الذكر، وجعله مجرد نص تاريخي، يعكس مرحلة زمنية تاريخية ما... وعلى هذا قلّل "الجابري" من الأخذ بالحديث، أو القرءان نفسه، متى أدرك أنهما خلاف معهود العرب...)⁽³⁾.

وهكذا فعل في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الدخان: 58]⁽⁴⁾، وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْاقًا ﴿١﴾ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ﴿٢﴾ وَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا ﴿٣﴾ فَالسَّيِّدَاتِ سَبْقًا ﴿٤﴾ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿٥﴾﴾ [النازعات: 1-5]⁽⁵⁾.

المبحث الثاني: تطبيقات قواعد تفسير الغيبات والمعجزات:

المطلب الأول: تطبيقات قواعد تفسير الغيبات

1-مدخل إلى القرءان الكريم، (في التعريف بالقرءان الكريم)، ص28.

2- بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرءان الكريم، ص40.

3-ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرءان الكريم-قراءة محمد عابد الجابري، 70-71. وص97-98.

4-ينظر: فهم القرءان الحكيم، ج2، ص143. و

5-ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص292-293.

الفرع الأول: قاعدة: الغيبات تثبت بالقرءان ويشهد لها القرءان دون سواه من الحديث

والآثار: مقصود "الجابري" بالقاعدة، أن الغيبات ثابتة بطريق القرءان وصحتها مشهود لها بنصّ

القرءان، لا بغيره من النقليات والسمعيات كالحديث والآثار، ولعل في تفسيره لمعنى "الغيب"

وتعريفه له في القرءان، ما يؤكد قوله، عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُقْفُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: 3]، فيذكر في "الهامش" أن معنى "يؤمنون بالغيب": (يصدقون ما جاء به

القرءان من الأمور التي ليست موضوعا لإدراك العقل أو الحواس مثل الألوهية والجنة والنار وأخبار

الأمم الماضية... الخ⁽¹⁾. والشاهد قوله: (ما جاء به القرءان)، ولم يقل: (ما جاء به النقل)،

فيحتمل أن يقصر المسألة على القرءان وحده.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴿٦﴾ تَتَّبِعَهَا الرَّادِفَةُ ﴿٧﴾ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ﴿٨﴾ أَبْصَرُهَا

خَشِيعَةً ﴿٩﴾ يَقُولُونَ أَيْنَا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ﴿١٠﴾﴾ [النازعات: 6-10].

يرى "الجابري" أن الآية لا دلالة فيها تشهد بعذاب القبر، ولا في القرءان ما يدل على ثبوتها

وصحتها، فيقول: (هناك مسألة تثار بمناسبة قوله تعالى: (يوم ترجف الراجفة) (النفخة الأولى في

الصور: فناء العالم)، (تتبعها الرادفة) (النفخة الثانية: الخروج من القبور: البعث)، فهذه الآية لا

تترك مجالاً للقول بعذاب القبر كل ما هناك نفختان، النفخة الأولى التي يفنى بها العالم بما فيه

الإنسان، ثم النفخة الثانية التي يكون بها البعث، أما الأخبار والأحاديث التي تروى حول تفاصيل

السؤال وعذاب القبر فليس في القرءان ما يشهد لها بالصحة، وكل ما ذكر في الموضوع تأويلات

بعيدة، والعلماء يجعلون العذاب يوم القيامة للأرواح وليس للأجسام كما ذكر "الرازي" (...)⁽²⁾.

والقول نفسه يؤكده في موضع آخر، بأن: (سؤال القبر وعذاب القبر لم يرد في القرءان عنهما

1- فهم القرءان الحكيم، ج3، ص39.

2- المصدر نفسه، ج2، ص297.

شيء (انظر التعليق في سورة النازعات) مع أنه ذكر تفاصيل وافية عن حال أهل الجنة وأصحاب النار، ولم يرد في القرآن إلا حساب واحد هو الذي يكون بعد الرجفة الثانية، رجفة البعث، وخص الرجفة الأولى بمظاهر انهماك الكون كانشقاق السماء... الخ⁽¹⁾.

والاقتصار في إثبات الغيبات على جانب واحد من النقل طرح للأخبار الصحيحة، وتضييع لمعنى بيان السنة للقرءان من غير شك، وليس وراء ذلك سوى إنكار لعدد معتبر من الغيبات.

ومن مواضع إنكاره للغيبات (كعذاب القبر) بإعماله هذه القاعدة -أيضا- ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 153]، بقوله: (أما معنى كونهم ليسوا بأموات بل أحياء؛ فقد اختلف المفسرون فيه اختلافا كبيرا، أما نحن فنرى أن مبدأ القرآن يفسر بعضه بعضا، يقتضي فهم هذه الآية على ضوء آيات مماثلة تستعمل صيغة الماضي والحاضر بمعنى المستقبل مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [١٣] وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ [١٤] [الانفطار: 13-14]، وقوله: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 29]، وقوله: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: 145]، وقوله: ﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [الحج: 56]،... كل ذلك بمعنى أنهم سيصيرون كذلك في الآخرة، وكذلك الشأن في الآية أعلاه بمعنى: أن الذين قتلوا في سبيل الله هم شهداء سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة⁽²⁾.

ويردfe بعد هذا بقوله: (وبعض المفسرين يتخذون هذه الآية دليلا على "عذاب القبر"، ذلك أنه لما كان القرآن خاليا من ذكر "عذاب القبر" مع أنه أطل في ذكر ما يجري بعد الموت وقيام القيامة من بعث وحساب وثواب وعقاب، وكرر ذلك مرارا ..، فإنهم يحاولون دعم فكرة "عذاب القبر" الغربية عن القرآن، بتأويل آيات بطريقة من يريد أن يستخرج منها ما يريد هو، وليس ما تقوله وتقرره هي، هكذا يقولون بخصوص الآية أعلاه، إن المقصود بكونهم "أحياء" هو كونهم

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص305.

2- المصدر نفسه، ج3، ص59.

كذلك في "الحاضر"، أي هم أحياء قبل البعث وقيام القيامة، ومن هنا قالوا: (وإذا كان الله تعالى يحييهم بعد الموت ليرزقهم على ما يأتي فيجوز أن يحيي الكفار ليعذبهم، ويكون فيه دليل على عذاب القبر)، هذا كله على أساس "يجوز" و"يجوز"... فاستعمال الماضي والمضارع في معنى المستقبل لوصف ما سيكون في الجنة أو في النار، استعمال جار بكثرة كاثرة في القرآن، والهدف تأكيد وقوع ما يخبر به أنه سيقع، أما فكرة "عذاب القبر" وما يتصل بها من القول بـ "نكير ومنكور"، فليس لها أصل في القرآن إطلاقاً، إنها من الموروث القديم السابق على الإسلام، أما الأحاديث المروية في الموضوع فالغالب أنها من نوع أحاديث "الترغيب والترهيب" التي يتساهل نقاد الحديث في شأنها من أجل الهدف: أعني: الترغيب والتخويف، بهدف تجنب ما فيه حساب الآخرة⁽¹⁾.

ثانياً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 82].

يرى "الجابري" أن المفسرين ذهبوا في (شرح هذه الآية مذهبا لا يتسق مع أسلوب القرآن في الدعوة والإقناع، بسبب ما انتقل إليهم من الموروث القديم وأساطير الأولين حول موضوع "دابة"، يقال إنها هي التي يتدئ بها قيام الساعة، ومثل هذا التفكير لا يتسق مع منهج القرآن، ونحن نرى أن الرجوع إلى السياق يغني عن جميع تلك الخزعبلات، فلقد وصف قريش بالصم والعمي: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 80]، فهم كالذباب، ففي هذا الإطار يجب فهم الآية أعلاه... والمعنى: هم لا يسمعون كلام العقل فهم ذباب، من أجل ذلك قررنا أنه يوم تقوم القيامة وينادون للحساب نبعث بدابة تكلمهم وتخبرهم أن الناس الناجين يوم القيامة كانوا في الدنيا يوقنون بآيات الله، هم ذباب فلا يفهمون إلا كلام الذباب، وهذا على سبيل السخرية⁽²⁾.

هكذا يستدل "الجابري" بالقرآن وحده، ويعمل في الوقت نفسه بقاعدة "تفسير القرآن

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص59. وينظر ج3، ص155.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص329.

بالقرءان"، وكلاهما يؤدي إلى ترك ما ورد في "الدابة" من الآثار الصحيحة الصريحة، قال "ابن كثير": (وَقَدْ وَرَدَ فِي ذِكْرِ الدَّابَّةِ أَحَادِيثٌ وَأَثَارٌ كَثِيرَةٌ، فَلَنَذْكُرُ مَا تَيَسَّرَ مِنْهَا، ...) (1)، ثم شرع في ذكرها والتعليق عليها، فلئن أجمل القرءان أمرها فقد فصلت السنة خبرها وكيفية وقوعها.

الفرع الثاني: قاعدة: الغيبات محمولة في القرءان على الرمز والمثل والعبرة للترغيب والترهيب، لا غير.

بعد اعتبار "الجابري" أن "الغيبات لا سبيل إلى إثباتها إلا القرءان نفسه، يرى أن ما ذكره القرءان من "الغيبات"، وارد على التمثيل والجاز وللعبرة فقط، وهذا القول محتمل لإنكار الغيبات والأخذ بها على أنها حقائق ثابتات، وإنما سعى القرءان لضرب المثل تقريبا لها ومحاوله لعقلنتها.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26]. يقول "الجابري" مستدلاً بمناسبة الآية لما قبلها، وبدلالة "المثل" فيها أن: (وجه الصلة بين هذه الآية وما قبلها أن ما ذكر من قبل من طعام أهل الجنة وزوجاتهم هو من جملة الأمثلة التي يضرها الله للناس على سبيل الحجة والبيان، وأن هذه الأمثلة متساوية على مستوى القيمة الدلالية سواء كانت مادة المثل صغيرة كالبعوض أو الذباب أو العنكبوت أو كانت كبيرة كالجبال والنجوم ونظام الكون ومشاهد القيامة وأوصاف الجنة والنار وحوار أهلها وكعامهم وشرابهم ومتعهم وآلامهم الخ، والآية موضوع التعليق تحيل إلى ما بينته سابقتها بمثال من طعام أهل الجنة وأصحاب النار، الخ، والمثل لا يؤخذ على حقيقته بل هو بما يرمز إليه والمقصود من أمثال القرءان في جميع الأحوال هو العبرة، هو الترغيب والترهيب) (2).

ثانياً: تفسير "شجرة الرقوم" في قوله تعالى: ﴿أَذَلَّكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الرُّقْمِ﴾ [إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ

1- ينظر: تفسير القرءان العظيم، ج6، ص211.

2- فهم القرءان الحكيم، ج3، ص41.

﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٦٥﴾ [الصفات: 62-65]، وفي

قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾﴾ [الدخان: 43-46].

وفيه يقول "الجابري": (..أما شجرة الزقوم فقد اعترضوا عليها قائلين: كيف ينمو الشجر في جهنم وهي نار، والنار تأكل الشجر؟، وقد أورد المفسرون أقوالا كثيرة في الموضوعين، وهي في نظرنا مجرد تخمينات لأنها لا تجد ما يشرحها أو يسندها من القرءان، ونحن نرى أن ما ورد في القرءان من أوصاف ونعوت للجنة والنار هي من قبيل ضرب المثل، فما وصف به نعيم الجنة هو من أجل الترغيب وما ورد بخصوص عذاب جهنم هو للترهيب والتخويف، ومثل أوصاف الجنة والنار ما ورد في القصص القرءاني وفي غيره من الموراثيات سواء تحدثت عن "التاريخ المقدس" تاريخ الأنبياء والرسل أو عن "التاريخ/المصير" الذي يؤرخ ليوم الدين: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿١٩﴾﴾ [الانفطار: 17-19] (1).

ثالثا: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172]، يرى "الجابري" أن الغيبيات تورد في القرءان تمثيلا وتخبيلا، وبما هو معهود عند العرب، وفق مخيلتهم الثقافية والاجتماعية، يقول: (ذهب المفسرون في هذه الآية مذاهب بعيدة في التأويل ليجعلوها متلائمة مع الفكر في زمانهم، وذلك لا يستقيم اليوم، وأقرب تفسير إلى معهود العرب وإلى النص، ما ذكره "الزمخشري"، إذ اعتبر النص عبارة عن تمثيل قال: إخراجهم من أصلابهم، نسلا (عاقلا) وإشهادهم على أنفسهم، أما قوله تعالى: (ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا)، فهو - من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرهم وقال لهم: (ألسنت بربكم)؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقرنا بوحدانيتك) (2).

1- فهم القرءان الحكيم، ج3، ص174-175.

2- المصدر نفسه، ج1، ص238.

نلاحظ أن "الجابري" يحتكم هنا إلى القراء وحده، معرضا عما ورد في الآية من الأحاديث والآثار من جهة بناء على منهجه، قال "ابن كثير": (وَقَدْ وَرَدَتْ أَحَادِيثٌ فِي أَخْذِ الدُّرَّةِ مِنْ صُلْبِ آدَمَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَتَمْيِيزِهِمْ إِلَى أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ [إِلَى] أَصْحَابِ الشَّمَالِ، وَفِي بَعْضِهَا الإِسْتِشْهَادُ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ اللَّهَ رُبُّهُمْ...⁽¹⁾)، كما أن ما حمل "الجابري" في تفسير الغيبات في الآية بأنها على التمثيل، هو القول الثاني المرجوح في تفسير الآية، لا الراجح، ويعتبر قولاً شاذاً، فقد ساقه تعزيزاً لموقفه من الغيبات، وهو قول "الزنجشيري"⁽²⁾، وأجاب عنه "الرازي" مفنداً⁽³⁾.

وكل هذا دفع للقول بعدم وقوع الغيبات على الحقيقة الواقعية، وأن ما في القراء لا يوافقها، ولذلك استطرد العلماء في إبطاله، والرد عليه بوجوه عقلية وعقلية، خاصة من تولى بالتعليق على آراء "الزنجشيري" في الكشاف كـ "ابن المنير" ...⁽⁴⁾.

رابعا: يذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُمْ مَنْ فَوْقَهُمْ يُظَلُّونَ مِنَ النَّارِ وَمَنْ تَحْتَهُمْ يُظَلُّونَ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَجَادُونَ﴾ [الزمر: 16] أن: (هذه الآية مع مثيلاتها تطرح مسألة "التخويف" الذي يوصف به ما يقدمه القراء كمشاهد للآخرة: هل يجب حمل ألفاظ تلك المشاهد والصور التي تقدمها على الحقيقة أم على المجاز؟، ومهما يكن فحديث الجنة والنار هو للتغيب والترهيب من حيث الصور المشخصة التي يقدمها القراء، ولكنه قبل ذلك وبعده يحتمل الإنسان مسؤولية ما يفعل في الدنيا، وهذا ما كان يتهرب منه الملأ من قريش إن إنكارهم للبعث هو تهرب من الجزاء)⁽⁵⁾.

خامسا: وما ذكره "الجابري" في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [محمد: 15].

1- ينظر: تفسير القراء العظيم، ج3، ص501.

2- ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مج1، ج1، ص397.

3- ينظر: مفاتيح الغيب، ج5، ص3099-3105.

4- ينظر: الغامدي، صالح بن غرم الله، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزنجشيري في ضوء ما ورد في كتاب الإتنصاف لابن المنير (630-683هـ)، "عرض ونقد"، ط1، دار الأندلس، حائل، السعودية، 1418هـ/1998م، ج1، ص508-513 وما بعدها.

5- فهم القراء الحكيم، ج2، ص93-94. وينظر -أيضا- للتوسع: المصدر نفسه، ج1، ص196-197.

أنهم (قالوا "مثل الجنة" معناه صفة الجنة أو وصفها، لكن لفظ "المثل" في القرآن غالبا ما يأتي بمعنى الشبيه، وعبارة: "ضرب الله مثلا" كثيرة في القرآن، ومعناها: أتى بمثال للتوضيح ذكر تشبيها أو تصويرا للشيء بهدف تقريبه إلى الأذهان وعلى هذا فليست الجنة هي الأنهار والأشجار الخ، بل هي رمز للتمتع والسعادة، كما أن النار رمز للعذاب والشقاء)⁽¹⁾.

وخلاصة القول أن "الجابري" في تفسيره "الغيبات":

- يحتكم إلى القرآن وحده، وما عداه من الأحاديث والآثار لا ترقى للدلالة عليها.
- أن "الغيبات" تحمل على المثل والمجاز والتشبيه لا الحقيقة.
- أن ما ذكره القرآن حول الجنة والنار محمول على الرمزية.
- أن أكثر تفسيرات العلماء للغيبات في القرآن إنما هي تأويلات مذهبية وأيدولوجية، بل وتتوافق ومعهود زمانهم.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد تفسير المعجزات:

الفرع الأول: قاعدة: لا نثبت معجزة للنبي سوى القرآن:

صُعْتُ "القاعدة" أولا بعبارة: (لا معجزة مثبتة للنبي ﷺ غير القرآن)، ثم عدلتُ عنها إلى التعبير ب: (لا نُثَبِّتُ)، إشارة إلى محاولات وجهد "الجابري" وغيره لنفي المعجزات النبوية سوى القرآن، وهو أفضل من (لا معجزة مثبتة...)، أي بذاتها، فجعلتها قاعدة مطردة لنفي كل معجزة نسبت إلى النبي ﷺ، والاعتراف بالقرآن معجزة فقط...⁽²⁾، ويوضح: بأنّ (هذا النوع من التفسير ب "حرق العادة" لا أصل له في القرآن....)⁽³⁾، ويثبت -أيضا- في تفسير سورة "الحج" قائلا: (ونحن نعتقد أن في هذا إشارة إلى ما نسب إلى الرسول ﷺ من معجزات لا أساس لها من القرآن، فالقرآن لا يشير إلا إلى شيء واحد يمكن أن يعتبر معجزة للنبي ﷺ وهو القرآن نفسه، أما غير

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص267.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص268-269.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص306.

ذاك فلا أصل له⁽¹⁾.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ۗ﴾ [القمر: 1]، يرى "الجابري" (أن المعجزة الحقيقية التي جاء بها الرسول محمد ﷺ هي القراءان، وهذا ما تقرره السورة)⁽²⁾.

ثانياً: وفي سياق تفسير قوله تعالى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ ۗ﴾ [غلبت الروم: 2] في آذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ [الروم: 2-5]، ومسألة التبشير بانتصار الروم في بضع سنين، يبين "الجابري" أنه: (ليس من شأن الرسول محمد أن يأتي بمعجزات.. كما طالبته بذلك قريش مراراً... القراءان وحده يكفي، والقراءان يدعو المكذبين إلى النظر في الكون ونظامه وبديع صنعه وأطوار حركته ليفهموا ويتأكدوا من صحة العقيدة التي ينشرها: عقيدة التوحيد والحساب...)⁽³⁾.

ثالثاً: وأما عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْإِسْرَاءِ إِنَّهُهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۗ﴾ [الإسراء: 1]، فيذكر "الجابري": (أنّ القراءان ذكر "الإسراء" فقط، دون "المعراج"، وقد اختلف في كيفية وقوعه حقيقة أم مناماً، والظاهر أنه في المنام، فيذكر الخلاف فيه مرجحاً رأي القائلين بأنه كان مناماً...)⁽⁴⁾.

وما رجحه "الجابري" هنا، قد ضعفه "الرازي" بقوله: (وقال الأقلون: هذا يدل على أن قصة "الإسراء" إنما حصلت في المنام، وهذا القول ضعيف باطل على ما قرناه في أول هذه السورة)⁽⁵⁾. ثم يعضد "الجابري" رأيه وترجيحه بكون القراءان (تعرض في سورة "الإسراء" نفسها إلى جملة من

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص385. وينظر: طرايشي جورج، العقل المستقيل في الإسلام، ط1، دار الساقى، لبنان، بيروت، 2004م، ص120-167.

2- المصدر نفسه، ج1، ص187.

3- المصدر نفسه، ج2، ص355.

4- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص189.

5- مفاتيح الغيب، مج7، ص4269. وينظر: عمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص81-82.

تحديات قريش، منها قولهم: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفْيِكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤهٗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾ [الإسراء: 90-93]. فكان الجواب: ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾ [الإسراء: 93]، بمعنى: أن طبيعتي البشرية لا تسمح لي بالرقى إلى السماء، وأما "المعراج"، فيذكر أنه قد وردت فيه أحاديث صحيحة، واختلف هل كان جسدا أم روحا، والقول أنه بالجسد يطرح قضايا منها رؤية الله عز وجل، وهذا لا يمكن إلا مع الأجسام والله منزّه عن الجسمية، ثم يؤكّد رأيه بأن "الإسراء والمعراج" حدثا على صورة منامية، وذلك هو الرأي الذي يختاره من آراء العلماء السابقين، وأنه لا يناقش ما يتم للأنبياء أثناء الرؤيا، إذ هو لهم وحي خاص بهم، وليس خرقا لنظام الكون ولا مسًا بسننه...⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مرتكرات "الجابري" في نفي المعجزات النبوية سوى القرآن:

بنى "الجابري" نفيه للمعجزات النبوية غير القرآن على أمور، أهمها:

أولا: القرآن نفسه: يرى أن قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرُحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ [العنكبوت: 51]، يشير إلى أن: (معجزة محمد القرآن فقط لا غير)⁽²⁾، وأن: (ما أجمع عليه علماء الأمة من أن القرآن هو المعجزة الكبرى للنبي، تتمثل في كونه معجزا، تحدّى الله به خصوم الدعوة المحمدية من العرب، فوصف بأنه معجز، وتعلق الأمر بالعرب المنزل إليهم وفيهم، فلما اتسع الإسلام طرحت قضية الإعجاز القرآني فانتقل الإعجاز من لفظه إلى معانيه، فقال المسلمون أنه معجز بلفظه ومعناه...)⁽³⁾.

ويؤكّد "الجابري" -أيضا-: (نحن نؤكّد فعلاً، أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الحكيم، ص190، وص297، وفهم القرآن الحكيم، ج2، ص329، وج2، ص334 .

2- المصدر نفسه، ص92، وينظر: ص144-145.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص170-171.

بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد هو القرآن لاغير فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول بالآيات "معجزة"، تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوته، فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة "أم القرى" ومن حولها رسالة الله إليهم "القرآن"، وليس من اختصاصه الآيات معجزات خارقة للعادة⁽¹⁾، مستدلا بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [العنكبوت: 50-52].

كما يعضد رأيه بحديثه ﷺ: (مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ)⁽²⁾.

لقد ترك "الجابري" آيات كثيرة من القرآن، دالة على معجزاته غير القرآن، وما استشهد بهذا الحديث إلا على طريقة الاجتزاء، الموافق لمذهب التكلم -عادة- وإلا فالأحاديث كثيرة في الباب.

ثانيا: حمل لغة القرآن وألفاظها على المعنى اللغوي المجرد:

إذ حمل "الجابري" لفظ "فرض عليك" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٨٥﴾ ﴾ [القصص: 85]، على معنى: (جعل القرآن من نصيبك، كما جعل التوراة من نصيب موسى، قارن الفرائض: توزيع الإرث)⁽³⁾، وبيّن بشكل أوضح: (..فكان الله وزع على الأنبياء والرسول، "الآيات" (علامات صدقهم)، فجعل نصيب النبي الرسول محمد بن عبد الله هو القرآن، وهذا دليل آخر أيضا على أن الله لم يخص النبي بآية معجزة

1-مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص187. وص364.

2- أخرجه "مسلم" في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، ح(152)، ص115.

3-فهم القرآن الحكيم، ج1، ص338.

أخرى غير القرآن.. أما نحن فنرى أن السياق يقتضي ما ذكرناه أعلاه، إي إن الله جعل نصيبك من علامات النبوة هو القرآن، سيردك الآن بعد الانتهاء من خبر موسى إلى "معادك"، أي إلى موعدك مع قومك الذين يكذبونك فقل لهم: ﴿قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٨٥﴾ وَمَا كُنْتُمْ تَرْجُونَ أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ﴿٨٦﴾﴾ [القصص: 85-86] (1).

هنا يتعسف "الجابري" في استدعاء ما يقوي به رأيه، ولو انتبه قليلا، فالعبارة وردت (فرض عليك)، ولو دلّت على: "النصيب"، لكانت (فرض لك)، فالمراد (هنا "الإنزال"، ف "فرض عليك"، أي: أنزل وأوجب العمل به) (2)، كما أن في (عليك) دلالة العلو اللازمة للإنزال.. الخ (3).

ثالثا: ترك الأحاديث الصحيحة التواتر في باب "المعجزات":

يعود أيضا- نفي المعجزات عند "الجابري"، بسبب تركه للروايات والأحاديث الصحيحة، لأنها تحفظ لنا كثيرا من المعجزات، فلا سبيل إلى نكرانها، وعموما يلاحظ أن المؤلف لا يريد أن يعتمد في فهمه على الأحاديث، إلا على ما شاء منها، متذعرا بأنه يريد أن يفهم القرآن بالقرآن.. (4).

لم ينفِ العلماء المتقدمون ما تثبته الأحاديث الصحيحة من المعجزات، ثم ما حصل لهم من إثباتها من جهة العقل، يقول "الرازي": (وَالْمُفَسِّرُونَ بِأَسْرِهِمْ عَلَىٰ أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْقَمَرَ انشَقَّ، وَحَصَلَ فِيهِ الْإِنْشِقَاقُ، وَدَلَّتِ الْأَخْبَارُ عَلَىٰ حَدِيثِ الْإِنْشِقَاقِ، وَفِي الصَّحِيحِ خَبْرٌ مَشْهُورٌ رَوَاهُ جَمْعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَقَالُوا: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ آيَةَ الْإِنْشِقَاقِ بِعَيْنِهَا مُعْجَزَةً، فَسَأَلَ رَبَّهُ فَشَقَّهُ وَمَضَىٰ، وَقَالَ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ الْمُرَادُ: سَيَنْشَقُّ، وَهُوَ بَعِيدٌ وَلَا مَعْنَىٰ لَهُ، لِأَنَّ مَنْ مَنَعَ ذَلِكَ وَهُوَ الْفَلْسَفِيُّ يَمْنَعُهُ فِي الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ، وَمَنْ يُجَوِّزُهُ لَا حَاجَةَ إِلَى التَّأْوِيلِ، وَإِنَّمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الدَّاهِبُ، لِأَنَّ

1-مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص351.

2-الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4، ص182.

3-ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص283-284، وص142.

4-ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، المصدر نفسه، ص200.

الإنشقاق أمرٌ هائلٌ...⁽¹⁾. وأخذ "الرازي" في تحصيل وجه الاستدلال إلى قوله: (وَالْقُرْآنُ أَدْلُ دَلِيلٍ وَأَقْوَى مُثْبِتٍ لَهُ، وَإِمَّا كَانَهُ لَا يُشَكُّ فِيهِ، وَقَدْ أَخْبَرَ عَنْهُ الصَّادِقُ فَيَجِبُ اعْتِقَادُ وَقُوعِهِ، وَحَدِيثُ امْتِنَاعِ الْحَرْقِ وَالْإِلْتِمَامِ حَدِيثُ اللَّقَامِ، وَقَدْ ثَبَتَ جَوَازَ الْحَرْقِ وَالتَّخْرِيبِ عَلَى السَّمَوَاتِ...)⁽²⁾.

يتلخص موقف "الجابري" في إنكاره ما ثبت من المعجزات بالحديث النبوي، إلا ما أثبتته القرآن وحده، معتبرا أن هذه الروايات والآثار (كلها تراث لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا)⁽³⁾. وأما عن "انشقاق القمر" مثلا فيرى أنه قد ترجح لديه أن: (ما حدث كان خسوفا كما ورد ذلك في رواية "ابن عباس"...) ⁽⁴⁾، وعليه فيكون معنى الآية لدى "الجابري" وتفسيرها: (اقترب قيام الساعة وانشقاق القمر، أو إن الساعة إذا قامت انشقت السماء بما فيها من القمر وغيره)⁽⁵⁾.

تجدد الإشارة -هنا- إلى تناقض "الجابري"، إذ لم يسلم بأن قوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ﴾ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ﴿١﴾ [القمر: 1]، إخبار قرآني عن المعجزة، بينما يشير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾﴾ [النمل: 6]، أنه: (حكيم، لأنه يضع الشيء في مكانه المناسب وهو عليم يعلم ما جرى ويجري ومن هنا كانت آيات هذا الكتاب هي ما يخبر به من وقائع وأحداث تفيد قريشا علما ودروسا وعبرا تعبر عن حكمة)⁽⁶⁾، ويذيل في "الهامش" أن المقصود بالآيات في قوله تعالى: ﴿طَسَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١﴾﴾ [النمل: 1]، (العلامات المؤيدة لصدق نبوة أنبياء الله بما في ذلك الظواهر الطبيعية المعروفة الأمطار النبات..

1- مفاتيح الغيب، ج10، ص6326.

2- المصدر نفسه، ج10، ص6326، وينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص472.

3- مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص188. وينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص201.

4- المصدر السابق، ص188-189.

5- ينظر: (هامش) المصدر السابق، ص268.

6- المصدر السابق، ص318.

والأمور الخارقة للعادة⁽¹⁾.

المبحث الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في جمع القرآن وتدوينه وترتيبه وأسباب نزوله

وناسخه ومنسوخه، والإسرائيليات.

المطلب الأول: تطبيقات قواعد جمع القرآن وترتيبه:

الفرع الأول: قاعدة: جمع القرآن وتدوينه خاضع لتقنين بشري أيديولوجي:

لئن طرح "أركون" مسألة "التشكل الديني للنصوص الإلهية الثلاثة"، فكذلك "الجابري"، إلا أنها بصيغة "التكوّن والتكوين"، فيضع جملة من الاستشكالات، أهمها: (كيف تكوّن المصحف على ما هو عليه بين أيدينا؟، وكيف تمت حوادث الجمع والكتابة والتدوين والترتيب، ونقله إلى الناس، والإشكالية الكبرى كيف انتقل القرآن من المطلق "كلام الله" إلى النسبي "لسان عربي مبين"...)، وقد أطلق عليها "أسئلة التكوين"⁽²⁾. لذا فإن هذه القاعدة تفيد بأنّ "جمع القرآن" وتدوينه قد خضع لمعطيات بشرية واجتماعية، وأيديولوجية معينة، خاصة إذا ما استصحبنا تاريخ الخلافة والسياسة العثمانية، وهي إحدى ملامح القراءة السياسية الجابرية -أيضا- لمسألة "جمع القرآن وتدوينه"، ولعلني أرى كباحث أن ليس هناك مسألة أثرت حول "قراءة الجابري وتفسيره للقرآن"، وغدت مثار جدل فكري عويص إلى يومنا كإعماله لهذه القاعدة، سواء من الخطاب السني أو الشيعي.

تطبيقاته للقاعدة:

يعتمد "الجابري" على بعض الأدلة تفيد بتعرض المصحف إلى النقصان والزيادة إثر عملية الجمع، بقوله: (هناك مسألة أخرى لم تهتم بها مصادرنا الاهتمام الذي تستحقه، وهي الكيفية أو

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص318.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص211. وللد على مسألة الزيادة والنقصان عند الجابري، ينظر: علّال، كبير خالد، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد-دحض أباطيل محمد عابد الجابري، وخرافات هشام جعيط حول القرآن والنبي الكريم، (د، ط)، دار المحتسب، (د، ن)، 2008م. ص39-69،

الطريقة التي تم بها نقل القرآن المكي المكتوب في الصحف من مكة إلى المدينة بعد الهجرة، يمكن القول من الناحية المبدئية إن الاعتماد في تحمّل القرآن كان على الحفظ في الصدور، ومع ذلك في فالروايات تنص على أن القرآن جمع من "الصحف" كما رأينا، نعم، هناك أخبار تشير إلى ترحيل هذه الصحف سراً على مراحل قبل فتح مكة، وأما بعد ذلك فالمسألة لم تعد مطروحة⁽¹⁾.

ثم يسترسل "الجابري" في ما ورد في المسألة من روايات المراجع السننية والشيعية، مبينا (محلّ الاتفاق والخلاف بينهما، وفي وجوه الاستدلال بهذه الآثار لديهما، كدلالة لفظ "جمع" ولفظ "كتاب")⁽²⁾.

ثم يفترض -على أساس المرويات- الزائد والناقص في القرآن، تحت سؤاله: (هل المصحف الإمام الذي جمعه عثمان والذي بين أيدينا يضم القرآن كله أم أنه سقطت (رفعت) من أشياء حين جمعه؟، فيذكر ما أورده المصادر السننية، من أنّ سورة "الأحزاب" كانت تعدل سورة "البقرة"، وأن "براءة" بقي منها نحو ربعها، وكذا سورتان لم تكتبا، ويقصد بهما دعاء القنوت: (اللهم إنا نستعينك... يفجرك) و(اللهم إياك نعبد... بالكافرين ملحق)، وآية الرجم التي قرأها "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه، وآية في الجهاد سقطت، وآية الصفوف الأولى، وآيات أخرى، وقرآن كثير ذهب رفع أو نسخ أو أنسي...)⁽³⁾.

ولبناء هذه المسألة لدى القارئ، يثني بما ذكرته المصادر الشيعية، وأن: (موقفهم أشد لاختصاصهم بمصحف (فاطمة) على اختلاف بينهم، أهو قرآن أم كتاب أحكام، وكذا ما تذكره بعض مصادر الشيعة من حذف سورة الولاية، وسورة النورين...)⁽⁴⁾.

يسعى "الجابري" جاهداً في التدليل على ما سبق ذكره من مرويات الفريقين، لأنها لا تسلم من مقال، أو بعض المعارضات الفكرية.

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص219.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص219-222.

3-ينظر: المصدر نفسه، ص223-225.

4-ينظر: المصدر نفسه، ص226-228.

بعدها، وفي الأخير يحاول "الجابري"، توجيه هذه المرويات عبر قراءاته المتكررة لها، اعتمادا على ما وقف عليه من الأدلة التاريخية، فيقرأ هذا الصنيع قراءة سياسية إيديولوجية، مستخلصا (أنّ ما فعلته الشيعة موقف يفسّر سياسيا، مرتبط بخلافة وإمامة "علي" منذ وفاة النبي، وخلافة أبي بكر، وما ورد في مصادر الشيعة أنه "قرآن" تردّه بعض مصادر الشيعة نفسها، بأنه لا يرقى إلى أسلوب القرآن، ولا موضوعاته وهذه مسائل سياسية..⁽¹⁾).

وأما ما ورد في المصادر السنية، فيستشكله "الجابري"، لأمر، أهمها: (أن ما ذكر عنه الحذف من القرآن المدني دون المكّي، وقد لحق سورتين هما "الأحزاب" و"براءة"، وأنّ ما يمكن قوله على التخمين والظن - لا غير - أن يكون الجزء الساقط من سورة "براءة" هو القسم الأول منها، مما يتعلق بالمعاهدات المبرمة من المشركين...⁽²⁾). ويجلي لنا "الجابري" موقفه في المسألة ب: (أن ليس هناك أدلة قطعية الدلالة على الزيادة أو النقصان في القرآن؛ لكن من الجائز أن تحدث أخطاء أثناء جمعه زمن "عثمان" أو ما قبله، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر..⁽³⁾).

الفرع الثاني: قاعدة: مراعاة ترتيب النزول ضرورة معرفية لفهم القرآن متساوقا مع السيرة النبوية:

يدرك "الجابري" أهمية ترتيب النزول وضرورته لدى الفقهاء في فهم الأحكام والتشريعات، ولكنه لا يكفي لتقديم مبررات منطقية تساهم في بناء فهم النص، يقول: (فإذا كانت هناك نتائج تخدم الغرض المتوخى ولا تتعارض مع الأصول، وفي مقدمتها ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة، وهو ترتيب توقيفي، فإنه سيكون تصرفا مقبولا ومعقولا، أما إذا لم تكن له مثل هذه النتائج فلا شيء

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص228-229.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص229-232.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص232. وينظر: عمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص143-160. والناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، مسألة نقدية لمشروع الجابري، تق: إدريس مقبول، (د، ط)، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، 2019م، ص69-83. وص303-305.

يرره حينئذ، وفي جميع الأحوال ينبغي أن لا يؤدي التصرف في الترتيب المعتمد اليوم عند "الأزهر وغيره" إلا في ما ورد فيه قول، أو أقوال تبرر تغيير موقفه من الترتيب...، ولما كان الهدف عندنا من الترتيب حسب النزول هو "التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقتة مع مسار الدعوة المحمدية"، فإن دور المنطق أو الاجتهاد لا بد أن يكون مركزا أساسا على المطابقة بين المسارين: مسار الدعوة النبوية، والمسار التكويني للقرآن⁽¹⁾.

كما أن "الجابري" يستحدث جهود من سبقه في المسألة، ولما تتوفر عليه من نقائص مدعمة للفهم القرآني عدل عنها إلى ترتيبه المقترح، فما (يعزى إلى الصحابة من لوائح الترتيب المتشابهة حسب النزول، لا تشكل أي إشكال لأنها ذات هدف وسياق واحد)⁽²⁾. وأنّ ما (يعزى -أيضا- إلى المستشرقين من ترتيب، وأشهره "ترتيب بلاشير، ونولدكه"، رغم محاولته التاريخية، وكذا من العرب "ترتيب محمد عزة دروزة"، فلا جديد فيه، لعدم القيام بإعطاء أي تصور عن المسار التكويني للنص القرآني...)⁽³⁾.

فيرى "الجابري" ضرورة ربط الفهم للقرآن بوقائع السيرة (التساوق)، ولا يخفى قدر تحمسه لتطبيق هذه الضرورة، لكنه سرعان ما يناقض نفسه، وكأنه -استشعر- بعد خوض جزء من تجربة هذا الترتيب ما ينتج عنها من مشكلات، وهو ما أعرب عنه بأن (وضع تصنيف لسور القرآن يساوق وقائع السيرة وتوزيع السور في هذه المراحل مرتبة حسب تاريخ النزول فأمر صعب للغاية، وهذا ليس راجعا إلى نزول القرآن، بل لأن أكثر الروايات متعارضة ومتناقضة ومختلفة...)⁽⁴⁾.

تطبيقات القاعدة:

أهم ما نأخذه -هنا- أن "الجابري" ابتداء تفسيره في الجزء الأول منه بالآيات الأولى من سورة

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص244-245.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص239-240

3-ينظر: المصدر نفسه، ص240-243. وينظر: عمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص37-42.

4-ينظر المصدر نفسه، ص254.

"العلق"، بينما آخّر باقي آيات السورة إلى موضع آخر بعيد عنها، بناء على ترتيب النزول، وأن الآيات الأولى نزلت ثم انقطع الوحي، ونزل بأخرى، ثم نزل بباقي السورة.

عندما عمد "الجابري" إلى تفسير بقية سورة "العلق"، -واجتنابا لمعارضته بتوقيفية ترتيب الآيات- يلجأ إلى خاصية نزول القراءان منجما، فيبرر بأنّ (هذا التأخير لا يعني الفصل بين أجزاء السورة الواحدة، فترتيب الآيات داخل السور توقيفي باتفاق الأغلبية من المفسرين والمؤلفين في علوم القراءان، غير أن هذا لا يغير شيئا من واقع أن القراءان نزل منجما، بشهادة القراءان نفسه، وهذا يعني أن فهم القراءان يتطلب استحضار هذه الخاصية وإذا كان من غير الممكن تطبيق ذلك على جميع السور فإن التمييز بين السورتين المذكورتين (أي العلق والمدثر) بين الآيات التي كانت أول ما نزل، باتفاق المفسرين، وبين الآيات التالية لها إجراء منهجي ضروري في القهم الذي يطمح إلى مصاحبة القراءان كما نزل بتساوق مع وقائع كفاح الرسول ص ومسار دعوته وحفاظا على وحدة كلّ من السورتين..⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فعل مع جميع سور القراءان.

الفرع الثالث: مرتكرات "الجابري" في ترتيب النزول:

إضافة إلى اعتماد "الجابري" لهذا الترتيب لضرورة الفهم، فإن أهم ما يراعيه في ذلك: **أولا:** التأكد من مصداقية أي ترتيب للنزول يأخذ به، من خلال ما تعطيه المرويات عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك، أو عن مناسبات نزول بعض آياتها، إضافة إلى الفصل الفصل في مسألة المكّي والمدني من السور الآيات... الخ.⁽²⁾.

ثانيا: الاستعانة بالربط بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، مع الحرص على الاحتفاظ بوحدة السورة، والتحرّر مما ترسخ من تصنيفات لا شيء يؤسسها سوى الظن والتخمين كالقول بآيات

1- فهم القرن الحكيم، ج3، ص168.

2- المصدر نفسه، ج1، ص13.

مدنية داخل سور مكية أو العكس، والبحث لكل آية أو سورة عما اعتقد هذا الراوي أو ذاك أنه "سبب" لنزولها، والتوسع بغير ضوابط في استعمال المفاهيم القرآنية، مثل مفهوم "النسخ" ومفهوم "المحكم والمتشابه"... الخ، إلى غير ذلك من التصنيفات و"الأطر" التي يمكن أن تقوم بدورين مختلفين تماما: دور المعين على الفهم، ودور المعيق للفهم (عوائق معرفية)⁽¹⁾.

في الأخير يمكن القول أن ترتيب النزول قد يكون له ما يبرره أثناء نزوله، أو مراعاته للضرورة الفقهية (النسخ في الأحكام)، أو في حياته ﷺ، غير أن كل هذا مبعّد ومنسوخ ولا حاجة إليه بعد وفاته ﷺ، لأنه قد (عارض بالقرآن جبريل ﷺ) مرتين في العام الأخير، والمصحف مرتب الآيات والسور في حياته بتوقيف منه، وترتيب الآي ليس على حسب النزول، وإنما يرجع إلى المناسبات والروابط البلاغية كما بين "الزرقاني" في "مناهل العرفان" هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كل مقطع كان يوضع في سورة ما، والآخر في سورة ما فتفرق فور نزوله دون تأخير، مما يدل على أنه خطة محكمة ونظام سابق محدد..⁽²⁾ وعملياً كان النبي ﷺ: (يرتل القرآن في الصلوات، وفي العرض في رمضان وغيره، وأنه جعل "الحمد لله رب العالمين" أول القرآن، وسماها فاتحة الكتاب في الأحاديث الصحيحة مع أنها ليست أول ما نزل من القرآن، وأنه كان يبين لأصحابه موضع السورة، فهو إذاً وضع مقصود لمغزى يعلمه واضعه، ولا يضر أحدًا الجهل به..⁽³⁾

ومن المعقول أنه (إذا كان ترتيب النزول غير ممكن لبشر، فلا بدّ من الوعي بأن النتائج المترتبة على دراسة موضوعات القرآن، وفق هذا الترتيب غير علمية، ما دام هذا الترتيب تخميناً، كالترتيب الاستشراقي الذي اعتمده "الجابري"، وهو ترتيب "نولدكه" المستشرق الألماني، مع أنّ "الجابري" نفسه لاحظ قصور وعدم كفاية في ترتيب "ريجيس بلاشير" الذي اعتمد ترتيب "ثيودور نولدكه" نفسه، فكيف به يعتقد بعد اكتشاف لباطل أصله..⁽⁴⁾

1- فهم القرآن الحكيم ج3، ص36.

2- ينظر: بكارى، عبد السلام، وآخر، الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص44-45.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص48.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص50.

هذا أهم ما اعترض وانتقد ونقض به ترتيب "الجابري".

الفرع الرابع: قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعممه الألفاظ:

هذه القاعدة جاء بها "الجابري" وغيره نقضا للقول بـ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، لأنها: (من اجتهاد الفقهاء والأصوليين، وقد وضعت زمن عصر التدوين، وصيغت لتحصيل نوع من الفهم أو الفقه لممارسته على شكل معين لدى المكلفين...⁽¹⁾). فكثير من الآيات والتي قضى العلماء والمفسرون أنها خاصة النزول، وعمّ لفظها لغير ما أنزلت له وفيه.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: قال "الجابري" في "الهامش" معلقاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ۗ﴾ [الفرقان: 77]: (اختلف المفسرون في فهم هذه الآية، والذي نختاره أنه خطاب لقريش، والمعنى تلك خصال "عباد الرحمن"، أما أنتم أيها المشركون فربي لا يكثر بكم؛ لولا أنكم تفترون عليه، وتنسبون إليه البنين والبنات شركاء..، وتكذبون رسله، من هذه الجهة سيعبأ بكم، ويكون الحساب لزاماً)⁽²⁾.

فـ "الجابري" -كعاداته- يحصر توجيهات القرآن ويجعلها مخصصة، ليرتفع العموم والشمول إلى غير القرشيين أو المكيين، أو العرب وقت النزول، وما ذكره "الجابري" بعض فهم للآية، وأحد الأقوال في تفسيرها، وإلا فقد قال "الطبري": (وقال بعض أهل العلم بكلام العرب: معنى ذلك: فسوف يكون جزاء يلزم كل عامل ما عمل من خير أو شر)⁽³⁾. وذكر "القرطبي" أن: (الخطاب لجميع الناس، فكأنه قال لقريش منهم: أي ما يبالي الله بكم لولا عبادتكم إياه أن لو كانت، وذلك الذي يعبأ بالبشر من أجله. ويؤيد هذا قراءة ابن الزبير وغيره. "فقد كذب الكافرون"

1- ينظر: الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 11-12.

2- فهم القرآن الحكيم، ج 1، ص 277.

3- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 17، ص 540.

فالخطاب بما يُعَبَّأ لِحَمِيعِ النَّاسِ، ثُمَّ يَقُولُ لِتُرَيْشٍ: فَأَنْتُمْ قَدْ كَذَّبْتُمْ وَلَمْ تَعْبُدُوهُ فَسَوْفَ يَكُونُ التَّكْذِيبُ هُوَ سَبَبُ الْعَذَابِ لِرَامًا.⁽¹⁾

ثانيا: يقول "الجابري" في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: 191]، (بعض الناس يستشهدون بهذه الآية على وجه العموم، في حين أنها نزلت في ظرف خاص، يؤكد خصوصيته قوله تعالى بعدها مباشرة (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي من مكة والمسجد الحرام... والآيات التاليات تؤكد هذا الخصوص، وفي نظري: لا يجوز اتخاذ خصوص معين، في زمن سابق، مرجعية لزمن لاحق إلا في خصوص يماثل ذلك السابق ويطابقه على صعيد قصد الشارع)⁽²⁾. وهو ما فهمه "الجابري" وخصص به الحكم.

وقد نقل "ابن الجوزي" عن "القاضي أبو يعلى" أن قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: 191]، (عام في جميع المشركين، إلا من كان بمكة، فانهم أمروا باخراجهم منها، إلا من قاتلهم فإنهم أمروا بقتالهم، يدل على ذلك قوله في نسق الآية: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: 191]، وكانوا قد آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم إلى الخروج، فكأنهم أخرجوهم)⁽³⁾.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد النسخ والمنسوخ والتفسير بالإسرائيليات:

الفرع الأول: قاعدة: لا نسخ في القرآن البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع:

لم يكن إنكار "النسخ" من قبيل "الجابري" بدعا من القول أو التمثيل عند تفسير القرآن الكريم، ولا يمايز غيره من المفكرين والحدائين، إلا على مستوى البناء الفكري لموضوع "النسخ"، وآليات إعماله، فيضع عنوانا ضمن استطراده حول "النسخ" ترجم له بقوله: "تصنيفات

1-الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص493.

2-فهم القرآن الحكيم، ج3، ص68.

3-زاد المسير في علم التفسير، ص111.

وتفريعات.. هي تحريفات"، يوضح فيه أن هذه: (التصنيفات عبارة عن قوالب منطقية فارغة ذهبوا يبحثون عما يملؤها من الافتراضات، ثم ذكر الأكثرين من النسخ والمقلّين والمتوسطين، زاعما أنّ حلّ مشكلة النسخ لا يكون نهائياً، ما لم ينطلق من القرآن نفسه، فإذا نحن استطعنا إثبات أن لا دليل في القرآن على وقوع النسخ في نصوصه، صار بإمكاننا حلّ المشكل من أساسه..⁽¹⁾).

1/ مرتكزات نفي النسخ عند "الجابري"⁽²⁾: ومن أهمها:

أولاً: الغلو في الاعتماد على المعنى اللغوي:

يرى "الجابري" أن كل ما ورد فيه لفظ "الآية" وما يشتق من صيغها في القرآن، ينصرف معناه إلى ("العلامة" أو "المعجزة" التي تثبت وجود الله وقدرته الخ"، كقوله تعالى: ﴿ وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر: 2]، والآية هنا "انشقاق القمر"، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ تَرَكْنَهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ ﴾ [القمر: 15]، والآية هنا "سفينة نوح"، وقوله: ﴿ قَالَ إِن كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴾ [الأعراف: 106]، والآية هنا "العصا"، وقوله: ﴿ وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ ﴾ [يونس: 20]، ويذكر أنها "على محمد"، وتكرر عبارة "تلك آيات الكتاب" وما في معناها للإشارة إلى ما يحتاج إليه من الدليل على التوحيد، والنبوة والبعث وغيرها... وهذا المعنى هو المقصود في جميع السياقات في القرآن، إضافة إلى ما ورد فيه لفظ "الآية" مقرونا بألفاظ تفيد التلاوة، "نتلو، تتلى" كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ﴾ [الجاثية: 6]، ف "التلاوة" هنا ليس النطق بألفاظ القرآن، بل الإخبار بصنع الله ومقدوراته... الخ كما هو يوضحه سياق الآيات، وعلى هذا فلا معنى للقول بالنسخ في القرآن إلا بمعنى أن الله ينسخ معجزة نبيّ سابق بمعجزة أخرى لنبيّ لاحق، دليلاً على صحة وصدق كل منهما...⁽³⁾.

1- ينظر: فهم القرآن الحكيم، ج3، ص98-99.

2- لتفنيده هذه المرتكزات ينظر: الناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ص129-157.

3- المصدر نفسه، ج3، ص100.

كل هذا التدليل من "الجابري"، والتفسير بالمادى المحسوس، ليضيق ويبعد معنى "الآية" في الاصطلاح الشرعي، ويوسع الدلالة اللغوية، أي "العلامة والمعجزة" المحسوسة.

ثانيا: السياق القرآني للآية:

وهو ما فعله مع قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: 106]. فينفي أن (المقصود بالآية هنا "الوحدة الخطابية من القرآن"، أي "المعنى الاصطلاحي، بل يقصد: العلامات والحجج والدالة على وحدانية الله والكتب المنزلة على رسله، ومعجزات الأنبياء، ثم يوضح أن الله بعدما أخبر المسلمين بحسد اليهود لهم، ويشتمونهم أيضا، أكد الله أنه ما من علامات ومعجزات ودلائل نبوة يحورها أو يجعل الناس ينسونها، إلا ويأتي بمثلها، أو أحسن منها، فخص "موسى" عليه السلام بالعصا، وخص "عيسى" عليه السلام بأحسن منها كإحياء الموتى، ثم "محمد" عليه السلام بالقرآن، الذي فيه خبر كل ذلك وأكثر، بدلالة قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: 106]، بمعنى أنت تعلم أن الله على كل شيء قدير وأن الله له ملك السموات والأرض...).

ثم يستطرد موضحا: (.. أن هذه الآية لا علاقة لها بالتشريع، بل تندرج في العقيدة، فيتضح من اعتبار السياق ووحدة الخطاب أن تلك الآية المسماة "آية النسخ"، تُؤخذُ مقطوعة عما قبلها وما بعدها، وهي في الحقيقة تقع في مركز السياق الخاص "الجدل من اليهود" .. كما في مركز "السياق العام"، الإيمان بقدره الله.....⁽¹⁾).

بهذا يشير "الجابري" إلى أن (ربط عملية النسخ بقدره الله... الخ، يناسب ليس "الآيات الكلام" فحسب، بل "الأفعال والحوادث" أيضا، وهذا هو المقصود لأن المعنى لا يستقيم مع صرف معنى النسخ إلى "حروف الآية" بل يحتم السياق صرفه إلى قدرته تعالى على الإتيان بشرائع

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص53.

وعلامات ودلائل وحجج... جديدة تحل محل القديمة⁽¹⁾.

والسؤال المطروح هنا على "الجابري" إذا كان السياق يحتم علينا صرف قدرته تعالى إلى الاتيان بشرائع جديدة، فما المانع أن يدل الله أحكام الشريعة الواحدة؟، هذا من جهة، ومن ومن جهة أخرى فالقدرة الإلهية تنصرف إلى كل شيء، وليس تقصر على المادي المحسوس فقط.

فعلى رأي "الجابري" لا وجود للنسخ في القرآن، وما كان منه فواقع بين الشرائع لا الشريعة الواحدة، أما وجود "الناسخ والمنسوخ" في القرآن، فيحمله "الجابري" على أنه (نوع من أنواع من التدرج في الأحكام؛ من العام إلى الخاص، ومن المطلق إلى المقيد، ومن المجمل إلى المبين، ومن المبهم إلى المعين، وملاءمة للأحكام مع مقتضيات الأحوال، كأن يأتي حكم يراعي حالة المسلمين ضعفا أو قوة، وبعد تحسُّن أحوالهم يأتي تعديل الحكم نفسه، ليتلاءم والمستجدات، وهذا لا يعني إزالة الحكم الأول ولا إبطاله بالمرّة وإنما يعني إعماله بصورة معدلة)⁽²⁾.

2/ تطبيقات القاعدة:

أولاً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَتُ الْفَحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۗ﴾ [النساء: 15]. يقول "الجابري": (قالوا: كانت المرأة قبل الاسلام وحين نزول هذه [الآية]، إذا زنت حبست في البيت حتى تموت، ويأخذ زوجها مهرها فهو له، ثم جعل الله لهن سبيلا، فكان سبيل من أحصن جلد مائة ثم رمي بالحجارة وكان مهرها ميراثا، وسبيل من لم تحصن جلد مائة ونفي سنة، وروى في الحديث قوله ﷺ: "قد جعل الله لهن سبيلا، الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، أما الثيب فتجلد ثم ترجم، وأما البكر فتجلد ثم تنفى"⁽³⁾، ويأتي هذا المعنى في القرآن لاحقا، أما قول بعضهم: إن هذا

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص108. وينظر: ج3، ص102-103.

2- المصدر نفسه، ج3، ص109.

3- أخرجه "مسلم" في صحيحه، كتاب الحدود، باب حدّ الزنى، ح(1960)، ص758-759.

الحديث قد نسخ الآية أعلاه، بناء على قولهم: إن "السنة تنسخ القرءان"؛ فغير مسلم⁽¹⁾. وقريبا منه رأيه في مسألة "الرجم"⁽²⁾.

ثانيا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾﴾ [النساء: 19].

يحرر "الجباري" أولا أن: (هناك من فسّر الفاحشة هنا بـ "الزنا"، وعلى رأي هؤلاء فالرجل إذا تحقق زنا زوجته، فله عضلها، فإذا طلبت الطلاق فله أن لا يطلقها، حتى تفتدي منه ببعض صداقها، لأنها تسببت في فساد بيته، وأحوجته إلى زوجة أخرى، ولم تكن المفاداة بجميع المهر لئلا تصير مدة العصمة عرية عن عوض مقابل، وأضاف غيرهم: أن الحكم نسخ بحدّ الزنا وباللعان فحرم الإضرار والافتداء"، وفريق فسّر "الفاحشة" هنا بـ "النشوز"، أي كراهة امرأة لزوجها وبغضها له، فقالوا: "إذا نشرت جاز له أن يأخذ منها، وهذه آراء محتملة باستثناء القول بأن هذه الآية نسخت بأية حدّ الزنا في سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: 2]، وبعد هذا التحرير يذكر أنه يرى أن لا تناقض بين الآيتين، والتفسير للآية أن الظروف التي نزلت فيها الآية كانت تقتضي ما فيها من التخفيف، فالحكم الوارد فيها حكم أولي من نوع الحكم الذي سيرد بعد قليل في قضية الخمر وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]، فالآية لم تحرم الخمر، وإنما نعت عنه في حالة الصلاة، فهذا حكم أولي بالقياس إلى الحكم النهائي الذي سيأتي...⁽³⁾.

وعلى هذا النحو نفى وقوع النسخ بين الأحكام في كل من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ

1- فهم القرءان الحكيم، ج3، ص216.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص287-288.

3- المصدر نفسه، ج3، ص217.

أَيْمَنُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾ [النساء: 33]، وأن فيها تشريع جديد⁽¹⁾، ومع قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24]، وأن القول بنسخ نكاح المتعة كانت وراءه دوافع مذهبية، خاصة وقد تمسكت به الشيعة، فزواج المتعة كان بسبب ظروف خاصة كلما انتفت؛ تم العدول عنه، وإذا تجددت رُجع إليه⁽²⁾، ومع قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ. وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 183-184]، بأن (المقصود هو نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة، وهذا على رأي من يرى أن الشريعة الحممدية يصح أن تكون ناسخة لشرائع أخرى، لا أن ينسخ بعضها بعضا)⁽³⁾.

وكذلك فعل مع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّاتُ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: 240]، والآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّاتُ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 234]. فيرى بأن (لا علاقة بين الآيتين وبالتالي لا نسخ بينهما، فالآية الأولى (234) مجالها غير مجال الثانية (240)، الأولى مجالها العدة وقد وضعت تجنباً لشبهة اختلاط النسب وما يتولد عنه من منازعات، وإنما حدّدت بـ "أربعة أشهر وعشرا" من وفاة زوجها، لأنه لم يكن من سبيل لمعرفة ما إذا كانت حاملاً من زوجها المتوفى أم غير حامل غير التقدير الذي يقوم على مراقبة الحيض،... أما مجال الآية الثانية فيخص النفقة عليها بعد وفاة زوجها لمدة عام حتى لا تتشرد، قبل أن تتزوج ثانية، وطرح أمر النفقة عليها شيء ضروري أمس واليوم،... الخ)⁽⁴⁾. وعلى هذا المنهج والقاعدة جرى فهمه لكثير من الآيات...⁽⁵⁾.

يمكن القول إن "الجابري": (يستبعد حكمة النسخ التي قال عنها "الزحخشري": "...فكان ينزل

1- فهم القرءان الحكيم، ج3، 221. وينظر: ج3، ص249 .

2- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص255 .

3- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص65، و ج3، ص66..

4- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص77-78.

5- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص125، و ج3، ص131. و ج3، ص133.

على حسب الحوادث، وجوابات السائلين، ولأنّ بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلا فيما أنزل مفرقا⁽¹⁾، ولقوله تعالى: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا ﴿١٠٦﴾ ﴾ [الإسراء: 106]. ويعلق "الجابري": (ونحن نرى أن بعض هذه التأويلات هذه التأويلات بعيدة عن سياق الآيات المذكورة فهي تشرح ما قبل بما بعد، فقضية النسخ مثلا لم تطرح في العهد المكي..⁽²⁾). وعليه فالقرآن (لا يتحكم في تفسيره السياق التاريخي أو السياق التكويني "ترتيب النزول" وعندما يتحدث القرآن عن الغاية من نزوله مفرقا لا يكون في ذلك رهين الفترة التي نزلت فيها هذه الآية. بل القرآن ككل -من بدايته إلى نهايته- نزل مفرقا وحكم نزول القرآن مفرقا حكم بالغة منها... التدرج والتعليم والتثبيت....⁽³⁾).

الفرع الثاني: قاعدة: استدعاء الإسرائيليات في تفسير النص القرآني تبرير للمعقول فيه، وتأسيس لما هو خارج عنه:

يستنكر "الجابري" -كغيره- صنيع المتقدمين، في الأخذ بـ "الإسرائيليات"، ولو استثناسا لفهم النص القرآني، وليس هناك ما يدعو إلى الأخذ بها، أو يبرره لأن القرآن بنصه ومعناه كاف للدلالة على ما فيه، ولا يخلو موضع أكثر فيه المتقدمون من الإسرائيليات إلا وانتقده.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: يذكر "الجابري" عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمِيسًا عَامًا فَآخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴿١٥﴾ ﴾ [العنكبوت: 14-15]، بأنّ (للمفسرين والرواة ومروّجي الإسرائيليات أقوال حول "عمر نوح عليه السلام ونسبه... الخ، ثم يبيّن بأنّ: تلك أمور ليس من الضروري ذكرها، والمقصود من ذكر طول مدة دعوة نوح عليه السلام لقومه، هو التنبيه إلى صبره على أذى قومه مدة طويلة، ثبت خلالها هو ومن

1-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مج2، ج1، ص814.

2-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص164.

3-ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص182-183، وعمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، 162-168. وكنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ص80، وص232.

آمن به على تكذيب قومه، واضطهادهم له، ولأصحابه، وفي هذا مخاطبة غير مباشرة لأولئك الذين اشتكوا من المسلمين الجدد من عسف قريش⁽¹⁾.

ثانياً: يذكر "الجابري" عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيْتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: 25]، أن المفسرين (اختلفوا في تحديد معنى "ازدادوا تسعا"، وقد هيمن على تفكيرهم ما نقل عن الاسرائيليات، وأقرب الأقوال إلى ظاهر النص، أنهم ازدادوا تسع سنين بعد خروجهم من الكهف، غير أن الآية التالية مباشرة ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْتُوا﴾ [الكهف: 26]، تبقي العدد الحقيقي معلقاً، لا يعلمه إلا الله، إذ يمكن أن يكون تسعة أيام أو شهر أو تسعة آلاف سنة⁽²⁾.

لكننا لو تأملنا منهج "الجابري" مع كثير من الحقائق القرآنية، نجد تناقضاً، فما أنكره بشدة على المتقدمين من الأخذ بالاسرائيليات، فإنه يقع في مثله أو أشد، من حيث استناده إلى نصوص "التوراة" أو "الإنجيل" المعاصرة، والشواهد على ذلك كثيرة في تفسيره، فيقول: (وبدلاً من أن نقل من المفسرين ما نقلوه عن أحبار اليهود في عصرهم، فضلنا الرجوع إلى التوراة مباشرة، معتمدين الترجمة الدولية المعاصرة، حتى نسهل على القارئ عملية المقارنة علماً أن القرآن جاء "مصدقا" لما بين يديه من التوراة والإنجيل ومهيماً عليه، أي "مراقباً ومصححاً" وفي نهاية المطاف سنقدم خلاصات وملاحظات تلقي مزيداً من الضوء على الكيفية التي تعامل بها القرآن مع قصة موسى وذلك بالمقارنة مع الصيغة التي وردت بها في التوراة...)⁽³⁾.

ويوضح في "الهامش" معنى "مراقباً ومصححاً"، بأنه ما دلّت عليه الآية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص312.

2-فهم القرآن الحكيم، ج2، ص209 .

3-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص329.

الفرع الثالث: قاعدة: المكي والمدني مما يتحدّد بهما السياق في الآية.

نجد "الجابري" -غالبا - إذا ما أراد تحديد سياق آية ما، أو عكس ذلك، يميز بين السور المكية والمدنية، لما يتميز به كل قسم من سمات الأسلوب والخطاب، والموضوع، وكأنه يدلل للسور المكية بسياق وأسلوب وخطاب معين اتسم به "المكي"، ويدلل للسور المدنية أيضا بنفس المعطى، وكل هذا اجتهاد منه خالف به من سبق، ولو أنهم تناولوا "المكي والمدني" في القرآن.

تطبيقات القاعدة:

أولا: يعمد "الجابري" إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَنكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحُكْمِ يُظَلَمِ نُذُوقُهُ مِن عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [الحج: 25]، يطلب البرهنة على مكية السورة من خلال جملة من القرائن، فيقول عن قوله في (المسجد الحرام) في "الهامش": (هذا دليل على أن السورة مكية، لأن الخطاب موجه إلى قريش ويتوعدها إن استمرت في احتكار بيت الله الحرام، الذي يجب أن يبقى مفتوحا دائما في وجه المقيم في مكة والقادم من خارجها، والمقصود هنا هم المسلمون من أهل القبائل وأهل يثرب.. الخ، ولا شيء في الآية يشير إلى ما يقوله بعض المفسرين من أن المقصود هو صدّ قريش للنبي ﷺ عندما ذهب من المدينة قاصدا مكة للعمرة، الشيء الذي انتهى بمعاهدة الحديبية)⁽¹⁾.

ومن القرائن -أيضا- بعض الصياغة اللفظية، فيقول: (بل إن صياغة المضارع "يصدّون"، تدل على استمرار الحال، يؤيد هذا المعنى ذكره للعاكف فيه والبادي هذا فضلا عن السياق ككل، وما سيأتي من التذكير بأن الكعبة هي خاصة بذرية إبراهيم الذين سماهم مسلمين، أما المشركون فغير مسموح لهم ممارسة الشرك فيها، أي عبادة الأصنام وسينالون العقاب الأليم.. ومن القرائن التي تؤكد ذلك التذكير بخطاب الله إلى إبراهيم: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: 27-28])⁽²⁾.

ثانيا: يرى "الجابري" عند تفسيره سورة "القلم" أن: (الذين قالوا بأن السورة "مدنية"، لا سند لهم

1- ينظر: فهم القرآن الحكيم، ج2، ص375.

2- المصدر نفسه، ج2، ص375.

فيها، إلا بكونها تحمل أن تكون أسباب نزولها أمورا حدثت في المدينة، وهذا على ما جرت عليه عادتهم في البحث عن أسباب لنزول هذه الآية، أو تلك، من خلال استعراض الوقائع لا العكس، وهكذا يذكر "القرطبي" نقلا عن "الماوردي" أن "ابن عباس وقتادة" قالا عن سورة "القلم": (أولها مكيّ إلى قوله تعالى: ﴿ عَلَى الْمُرْطُورِ ۝١٦ ﴾ [القلم: 16]، ومن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَهُمْ ۝ ﴾ [القلم: 17]، إلى ﴿ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝٣٣ ﴾ [القلم: 33] مديني. ومن قوله: ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتِ النَّعِيمِ ۝٣٤ ﴾ [القلم: 34]، إلى قوله: ﴿ أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ ۝٤٧ ﴾ [القلم: 47] مكي. ومن قوله: ﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۝ ﴾ [القلم: 48]، إلى قوله: ﴿ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝٥٠ ﴾ [القلم: 50] مديني، ومن قوله: ﴿ وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۝ ﴾ [القلم: 51]، إلى آخر السورة مكي. هذا التجزيء لآيات السورة بين "المكي والمدني"؛ لا يستقيم مع وحدة السياق فيها كما سنرى، أما صاحب "الإتقان" فقد ذكر نقلا عن "السخاوي": (أنّ المديني منها من قوله: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَهُمْ ۝ ﴾ [القلم: 17] إلى ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝٣٣ ﴾ [القلم: 33]، ومن ﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۝ ﴾ [القلم: 48]، إلى قوله: ﴿ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝٥٠ ﴾ [القلم: 50]، فلم يجعل قوله: ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتِ النَّعِيمِ ۝٣٤ ﴾ [القلم: 34]، إلى قوله: ﴿ فَهُمْ يَكْتُمُونَ ۝٤٧ ﴾ [القلم: 47]، مديني خلافا لما نسبته "الماوردي" إلى "ابن عباس" (...)⁽¹⁾. وكان المتقدمين حينما قسموا المكي والمدني -اجتهادا- أبعداوا "السياق".

ثم يحتتم "الجابري" باجتهاده مبررا، فيقول: (أما نحن فنرى أن هناك مبررات معقولة للقول إن السورة كلها نزلت بمكة، وأنها نزلت في مرحلة متأخرة نسبيا، وقد اخترنا لها هذا المكان أعني الرتبة 35 للاعتبارات التالية: أولا: ابتداء السورة بالقسم، وثاني: مضمون الآيات السبع الأولى (...)⁽²⁾).

المطلب الثالث: تطبيقات قواعد أسباب النزول والقصص القرآني.

الفرع الأول: قاعدة: أسباب النزول لا تحدد معنى النصّ بقدر ما تحدد قيمته التاريخية.

1- ينظر: فهم القرآن الحكيم، ج1، ص176-177.

2- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص176-177.

لئن اعتبر الخطاب السلفي التقليدي أن "أسباب النزول" أهم ما يستعان به على فهم الآية، فإن "الجابري" يقصر أهميتها على تصور واقع النزول أو محيط الآية، فتعتبر "أسباب النزول" متى أعطت للمفسر قيمة تاريخية، وهي إحدى صور الدعوة إلى تاريخية النص من "الجابري"، وعلى رأيه (فما يروى كأسباب نزول هو في الغالب اجتهادات الهدف من روايتها ربط آية أو آيات بحوادث، سبقت أو تأخرت عن نزول الآية، وأن فائدة هذه المرويات تقع على محيط التفسير، من أجل ذلك يجب أن لا يتعدى الأخذ بها مجال الاستئناس لأخذ فكرة عن بعض جوانب تطابق أو توازي مسار التنزيل ومسار السيرة، أما الفهم فيجب الاعتماد فيه على السياق ومبدأ القراءان يشرح بعضه بعضا، ومراعاة معهود العرب على العموم⁽¹⁾. ف "أسباب النزول": (..مفيدة فقط على مستوى فهم جوانب من السيرة وظروف التنزيل)⁽²⁾.

فتعقيل أسباب النزول أو أرختها أولى من قبولها قبولا يؤثر على الفهم الصحيح للنص، ومتى أخذنا بها وجب إخضاعها إلى النقد والتحليل العلميين، يقول "الجابري": (..نرى ضرورة عدم الاقتصار على ما تعطيه روايات أسباب النزول مهما كان سندها فنقد السند هنا لا يكفي في بناء مصداقيتها بل لابد من التعامل معها بنظرة نقدية، إن المصداقية في هذا المجال تتحدد في نظرنا بثلاثة عناصر، الأول: عدم تعارض المعنى المعطى من سبب النزول مع المعنى المعطى من السياق. الثاني: التوافق مع ترتيب النزول ومسار السيرة النبوية، التوافق مع معهود العرب الاجتماعي الاقتصادي الفكري والحضاري)⁽³⁾.

تطبيقات القاعدة:

نجد "الجابري" في تقديمه لتفسير سورة "البلد"، يعرض لروايات عديدة كأسباب نزول للسورة، أو لبعض آياتها، فهي لا تعيننا على الفهم بقدر ما تحدّد لنا القيمة التاريخية، وما كان واقعا في

1- فهم القراء الحكيم، ج1، ص341.

2- المصدر نفسه، ج1، ص354.

3- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص373.

محيط القراءة، وقد يؤدي تعارضها الظاهر إلى بطلان الأخذ بها، ولهذا يقول "الجابري" هذا السياق (إن كثيرا من الروايات التي تتحدث عن أسباب النزول تشي هي نفسها بما يطعن في صدقها، وأنها إنما حيكت من أجل "تفسير" لفظ أو عبارة، ..)⁽¹⁾.

وفي تفسير "سورة الماعون"، فيوضح "الجابري" قائلا: (وها هنا نص قرآني آخر، اختلف المفسرون في شرحه لوجود مسافة بين مبناه ومعناه، يعمرها ما تراكم في ذهن المفسر من تصورات، تستمد وجودها ومفعولها من مراحل متأخرة عن زمن النص، إن الأمر يتعلق بقراءة نص بما لم يكن قد تقرر بعد، ومع أن جل المفسرين ينتبهون وينبهون إلى ضرورة الاستعانة بأسباب النزول، فإن ميلهم إلى ربط كل آية بسبب نزول خاص حتى ولو كانت هذه الآية مرتبطة بما قبلها مندرجة تحت سبب نزوله، قد أوقع الكثيرين منهم تحت طائلة النظرة التجزيئية التي كثيرا ما تؤدي إلى مآزق يصعب الخروج منها كما هو الحال في تعاملهم مع السورة التالية..)⁽²⁾.

الفرع الثاني: قاعدة: غاية القصص القرآني: ضرب المثل والعبرة، (الدلالة التاريخية):

يدرك "الجابري" ما للقصص القرآني من أثر وأهمية تقع على المكلفين، لذلك أولاه بعناية فائقة بالدرس والتحليل عموما، وخصص الأنبياء بوجه أخص، فيرى: (أن القصص القرآني له علاقة كبيرة بالتعريف بالقرآن وبمساره التكويني، لأنه يطلعنا على تجارب الأنبياء مع أقوامهم، ومن جهة أخرى خطاب يجعل القرآن مسرحا لخطاب جدلي أبدي، موجه إلى الخصوم، يطلب منهم استخلاص العبرة من هذه التجارب، فهو مكوّن أساسي من مكونات مساره التكويني..، بعبارة أخرى فالقصص القرآني مرآة للدعوة المحمدية...)⁽³⁾.

والمقصود بالقاعدة على حدّ قول "الجابري" أن القصص القرآني: (نوع من ضرب المثل، والمثل لا يضرب لذاته، بل من أجل البيان، والعبرة، من أجل البرهنة على صحة القضية التي

1- فهم القرآن الحكيم، ج1، ص165.

2- المصدر نفسه، ج1، ص69. وللدّ ينظر: الناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ص118-124.

3- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص257.

يستشهد فيها بالمثل..، والصدق في هذا المجال سواء في المثل أو القصة القرآنية، لا يلتبس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده...، فالغرض من المثل والقصص في القرآن غرض واحد⁽¹⁾.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا السياق أن "الجابري" يجعل العبرة من القصة ممثلة في الحقيقة التاريخية ذاتها، على نحو فيه لبس في دراسة القصص القرآني وخصوصا قصص الأنبياء منه، فيؤكد بأن القرآن: (ليس كتاب قصص بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، وليس كتاب تاريخ بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ، إنه مرة أخرى كتاب دعوة دينية، وما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة، فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية، إن الحقيقة التاريخية التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة، فهو ليس قصصا تاريخيا، بل قصص يتحدث عن وقائع تاريخية تدخل ضمن معهود العرب، والعرب كانوا أقواما عديدة، فالحقيقة التاريخية جزء من التاريخ المقدس الذي تحكيه الكتب السماوية..)⁽²⁾.

ومما يعضد به "الجابري" ويدعم به قاعدته هذه، اعتماده لدعوى الاقتصار على المادة التي يعطيها القرآن وحده، دون غيرها من النصوص النبوية -خصوصا- وآثار الصحابة، لسببين اثنين: أولهما: أنه من الضروري (ترك الإسرائيليات وغيرها من النصوص الدينية اليهودية والمسيحية، أو غير ذلك من الموروث القديم جملة، وحينما نستعين بالسيره فلغرض تاريخي، ولأن القصص القرآني لا تهمه التفاصيل بقدر ما يهمه حمل القاري، أو المستمع على استخلاص العبرة التي تخدم حاضر الدعوة المحمدية ومستقبل أمتها)⁽³⁾.

وثانيهما ما ذكره في في موضع آخر بأن: (ما ورد من الأخبار حول القصص القرآني من السيرة النبوية، ليست هي الدليل على صحة القصص القرآني، بل الدليل هو القرآن فقط، لأن

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص 258.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 258-260.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 258-259.

القرآن منقول إلينا بالتواتر، أما أخبار الرواة فهي أخبار آحاد معرضة للخطأ.⁽¹⁾ ويعتبر السبب (الثاني) أي: الأخير شبهة أكثر منه حجة علمية لتبرير القاعدة وإعمالها.

تطبيقات القاعدة:

في تفسير الآيات الأولى من سورة "الروم": ﴿الْم ۝١ غَلَبَتِ الرُّومُ ۝٢ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۝٤ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤﴾ ﴿يَنْصُرِ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٥ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعَدَّهُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [الروم: 1-6]. بعدما أورد في "التقديم" جملة من الروايات الواردة في هذه القصة،... ثم يذكر "الجابري" في السياق ذاته أنّ الصراع بين الفرس والروم وقد تضمن حروبا طويلة، لم يشير إليها القرءان، وعليه ف (القرءان ليس كتاب تاريخ، ولا يهتم بالحوادث في تسلسلها عبر الزمن البشري، فزمان القرءان زمان خاص، والحقيقة التاريخية التي يتحدث عنها مثل "قصص الأنبياء"- هي حقيقة قرءانية، وليست حقيقة تاريخية بالمعنى الزماني المكاني للحوادث، وإذن، فتكفيرنا يجب أن يتجه إلى التماس ما عبرنا عنه بالحقيقة القرءانية، وليس إلى شيء آخر، والحقيقة القرءانية التي تؤكدنا الآيات التي أشارت إلى انهزام الروم وبشرت بانتصارهم بعد بضع سنين تعبر عنها الآيات التي تلت تلك الإشارة: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤﴾ ﴿يَنْصُرِ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٥﴾ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعَدَّهُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [الروم: 4-6].⁽²⁾

فيكون معنى "حقيقة قرءانية" -على رأيه- ما جاء به القرءان، وليس بالضرورة أن يكون لها تاريخ وحوادث وأشخاص، وكلامه منتقض، فعلى أي أساس فسّر السّورة وحلّل القصة وربط بينها وبين اضطهاد المسلمين في مكة، وبنى عليها جملة من المعارف والفهم.

1- ينظر: مدخل إلى القرءان الكريم، ص 270.

2- فهم القرءان الحكيم، ج 2، ص 347.

نقد كلام "الجابري" وقاعدته⁽¹⁾:

كثيرا ما يكون "الجابري" أسير فكرته، ثم سريعا ما يتحرّر منها، وهذا ما يبرره تناقض رأيه في المسألة الواحدة، وهو ما يتجلى لنا في تعامله مع القصص القراءني من خلال نقد ما أسس له:

أولا: قوله بأن: "القراءان ليس كتاب تاريخ":

ف "الجابري": (لكن نفى سابقا أن القراءان ليس كتاب تاريخ، فإنه يثبت في مقام آخر أنه كتاب تاريخي⁽²⁾ وللتعامل معه لابد من فكر تاريخي متبع لتطور الثقافة العربية، وبالأخص الجانب الكلامي منه والفقهية، كما يرى أنّ القراءان جاء نتيجة تاريخية، لما سبقه له من حركات ثقافية ودينية في الجزيرة العربية، والحق أنه كتاب إلهي فوق التاريخ، ومهيمن عليه ومستوعب له، وليس نتيجة مادية لأحداث تاريخية متعاقبة، من توهم المادية التاريخية أو الفكر التاريخي...⁽³⁾).

كما أنّ كل: (ما ساقه "الجابري" لإثبات تاريخية القراءان، تحكمه النزعة التاريخية، والتأويلات الأيديولوجية بتعليقاتها المختلفة في قراءة الموضوع، وقد برز هذا المنهج منذ كتابه "نحن والتراث" المليء بالقراءة السياسية والأيديولوجية...⁽⁴⁾).

ثانيا: اعتماده مبدأ "الاقتصار على المادة القرائية فقط:

إنّ ما اعتبره "الجابري" خصيصة ثانية، تميزت بها دراسته للقصص القراءني، وهي الاقتصار على المادة التي يعطيها القراءان وحده، فهي كذلك غير مسلّمة له، (لإهماله اعتماد ما جاء في الأحاديث الصحيحة، والتفاسير المأثورة، سواء للنبي ﷺ أو الصحابة الذين اعتنى عدد منهم بهذا الجانب من القراءان الكريم، ولا شك أنّ الاهتمام الوارد من نصوص في هذا الباب (الحديث

1- للتوسع في الرد على آراء الجابري في القصص، ينظر: علّال، خالد كبير، أباطيل وخرافات حول القراءان الكريم والنبي محمد-دحض أباطيل محمد عابد الجابري، وخرافات هشام جعيط حول القراءان والنبي الكريم، ص 69 وما بعدها.

2- نقلا عن (مواقف 59 ص 11)، ولم أجد المرجع.

3- ينظر: بكارى، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القراءان الكريم، ص 53.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 55.

والأثر)، مفيد في بيان القصص القرآني؛ لأن السنة مبيّنة للقراءن، شارحة له، وبالتالي فعدم اعتمادها محل بالفهم الصحيح وذريعة للتأويلات والأقوال غير الصحيحة، فما اعتبره المؤلف خصيصة ثانية منفردة تعتبر في النظر الصحيح إغفالا للسنة وآثار الصحابة...⁽¹⁾. فالاعتصار على المادّة القرآنية وحدها مؤثر وعامل سلب في فهم القراءن نفسه.

ثالثا: اعتبار القصص القرآني للعبرة فقط لا للحقيقة التاريخية:

يمتاز القراءن من بين الكتب السماوية بإضفاء الحقائق القرآنية وتسجيلها وفق مجريات التاريخ (زمانا ومكانا)، والتي تعدّ غيبا بالنسبة لنا، وما تسجيلها إلا لكونها حقيقة واقعة دون لبس، وأكثر القراءن من قصصه سواء قصص الأنبياء، أم غيرهم، للحاجة البشرية ولغاية يستهدفون من خلالها، وفي القراءن ما يفند رأي "الجابري" السابق وغيره، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: 176]. فذكر (المثل وضربه مرتين، وقصّ القصص) للتفكير، يوضح لنا صدق هذه الحقائق، وتحصيل الهدف منها، والآيات في هذا الباب كثيرة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى علينا أن لا نغفل أن القراءن مهيمن على الكتب السابقة، ولو في جانبه القصصي، وعلينا أن ندرك أن القراءن أيضا يرجع الحقائق التاريخية إلى نصابها بعدما حرفت في الكتب الأخرى، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [البقرة: 75]، وقد قام ("موريس بوكاي" في كتابه "القراءن والتوراة والإنجيل والعلم"، بهذا الموضوع مفندا ما ورد فيه...⁽²⁾).

ولئن اعتقد "الجابري" أن: (التحريف طال العقائد فقط بل التحريف طال العقائد والقصص

1- ينظر: بكارى، عبد السلام وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القراءن الكريم، ص 263.

2- ينظر: بكارى، عبد السلام وآخر، المصدر نفسه، ص 164-165 و 276.

وخاصة قصص الأنبياء..⁽¹⁾.

ولقد تطرف "الجابري" في اعتقاد صحة السيرة وأحداثها بشكل ملفت للنظر، ولاعتباره أن القراء حفظها، لكنه لا يحمل الاعتقاد والتصور والتعامل نفسه فيما يتعلق بقصص الأنبياء وأحداثهم، فهذا تناقض في التصور والمنهج، وقد دلّ على هذا قوله السابق: (وهذه الأخبار- يقصد أخبار السيرة- "ليست هي الدليل على صحتها أي حقائق أحداث الدعوة المحمدية"، بل لأن ما ورد منها في القراء هو دليل الصحة فيها لأن القراء منقول إلينا بالتواتر، أما أخبار الرواة فهي أخبار آحاد معرضة للخطأ)⁽²⁾.

وخلاصة القول أنّ "الجابري" (يأخذ بالقراء مرة دون مرة، من غير ضابط، والقراء كل واحد، صادق في أخبار السيرة، وفي قصص الأولين، وبالإضافة إلى القراء يجب الأخذ بالسيرة الصحيحة روايات متواترة وآحادا، وهو ما تناقض "الجابري" في التعامل معه، فأحيانا يأخذ بروايات السيرة الآحاد، منها قوله في الآية: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [الأنعام: 91]، وقد ورد في السيرة أن بعض الصحابة، وبالتالي بعض قريش كانت لديهم قطع من التوراة، فهو يأخذ بما يروى في السيرة دون التأكد من صحته...⁽³⁾.

الفرع الثالث: قاعدة: كل تكرار في القصص القراءني خطاب واحد، تغيرت صياغته لتغير مقاماته:

يقصد "الجابري" أن ما يمتاز به القصص القراءني قد تكرر في سور عدة، ولكن من حيث الأسلوب والصياغة فقط لتغير أحوال المخاطبين، أما المضمون فواحد، وإذا كان الحال كذلك فالأصل "أن لا تكرر"، وقد وضع "الجابري" عنوانا أسماه "لا تكرر... وإنما خطاب واحد في

1- ينظر: بكارى، عبد السلام وآخر، بكارى، عبد السلام وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القراءان الكريم ، ص266. وعمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص87-90.

1- مدخل إلى القراءان الكريم (في التعريف بالقراءان)، ص270.

2- ينظر: بكارى، عبد السلام وآخر، المصدر نفسه، ص270-271. وص276.

وضعيات مختلفة ومخاطبين جدد"، يبين فيه أن لا تكرار في حقيقة القصص القرآني، فهو على رأي "الجابري": (ليس تكرارا في المضمون وإنما في الصيغة، المضمون واحد ولكنه يصاغ في كل مرة حسب مبدأ "لكل مقام مقال": فالمقام هو المتحرك، أما المقال فثابت، وهذا يصدق على جميع ما في القرآن من تكرار أو تشابه أو تناقض ظاهري، وبعبارة عامة يمكن القول إنه: في كل مجال من مجالات التداول في القرآن، محكم ومتشابه)⁽¹⁾.

تطبيقات القاعدة:

يبدو تطبيق هذه القاعدة بقوة عند "الجابري" أثناء عرضه للقصص القرآني الوارد في سورة "الأعراف"، لأن هذه السورة في رأيه: (تشكل نقلة نوعية على مستوى "القصص القرآني"، ذلك أن القصص المفصل، المستوفي لعناصره، إنما يبدأ معها، فكثير من القصص التي سترد في السور اللاحقة هي إما تفصيل لبعض الجوانب المذكورة في هذه السورة، وإما صياغة لها جديدة حسب ما يقتضيه المقام...)⁽²⁾.

فقصة "آدم وإبليس" جاءت في سورة "الأعراف"، والتي مطلعها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ صُورَتِكَ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأعراف: 11-12]، وردت -أيضا- أي: تكررت في سورة "ص"، في الآية التي مطلعها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [ص: 71-74]، وتكرارها ليس لطرح الجديد حول مضمونها، بل لصيغتها ولمقامات أخرى، يقول "الجابري": (وبالجملة يمكن القول إن سورة التي نزلت مباشرة بعد سورة "ص"، حسب ترتيب النزول، قد جاءت لا لتكرر ما سبق أو ورد في هذه الأخيرة، بل لتعيد

1-مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص292.

2-المصدر نفسه، ص291.

صياغته بشكل أكثر تنظيماً وتفصيلاً⁽¹⁾.

فيؤكد "الجابري" أن: (حضور قصة آدم وإبليس في القرآن، هذا الحضور المتكرر لم يكن من أجل القصة نفسها، بل من أجل توظيفها في شرح بعض القضايا الأخرى التي يرد ذكرها بالقصد الأول، مرة أخرى نكرر أن القصص في القرآن وسيلة بيانية تقوم مقام الحجة والبرهان لإثبات الرسالة المحمدية ومضمونها العقدي)⁽²⁾.

إن ما ادّعه "الجابري" من أن التكرار القصصي متعلق بالصياغة دون المضمون أمر قد يفنده القرآن ذاته، ولو عقدنا نظرة موجزة لآيات قصة "آدم وإبليس"، لوجدنا اختلافاً يسيراً، مضمونا وصياغةً، كما أن "الجابري" يناقض نفسه فيما ذهب إليه، فيقول -وهو يتكلم عن سورة "الأعراف"-: (وهكذا تنطلق السورة من استعادة القصة التي ختمت بها السورة السابقة "إبليس/آدم"، ولكن مع تفاصيل أوفى... ويذكر أن من هذه التفاصيل أن "إبليس" يحث آدم وزوجه بالأكل من الشجرة...)⁽³⁾.

الفرع الرابع: قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع"⁽⁴⁾.

والمقصود أن القصص القرآني إخبار عن غيب مضى، أو حوادث تاريخية أكد القرآن حقيقتها، وما كان كذلك فلا يمكننا أن نستفيد منه أي حكم أو تشريع، خاصة إذا علمنا اختصاصه بغير شريعتنا الإسلامية، بل كان واقعا من شرائع غيرنا.

تطبيقات القاعدة:

ينقل "الجابري" عند تفسير قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص 292 و 391-392. وينظر: فهم القرآن الحكيم، ج 1، ص 244-245.

2- المصدر نفسه، ص 297.

3- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص 292، وفهم القرآن الحكيم، ج 1، ص 242-243.

4- سبقت الإشارة إليه.

تَمَنَّى حِجَّ فَإِنْ أَتَمَّتْ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾
 قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٢٨﴾ [القصص:
 27-28]، ما أورده "القرطبي" مستنتجا: (دليل على أن النكاح إلى الولي لا حظ للمرأة فيه، لأن
 صالح مدين تولاه، وبه قال فقهاء الأمصار. وخالف في ذلك أبو حنيفة. .. هذه الآية تدل على أن
 للأب أن يزوج ابنته البكر البالغ من غير استئمار، وبه قال مالك واحتج بهذه الآية، وهو ظاهر
 قوي في الباب، واحتججه بما يدل على أنه كان يعول على الإسرائيليات، كما تقدم. ويقول
 مالك في هذه المسألة قال الشافعي وكثير من العلماء. وقال أبو حنيفة: إذا بلغت الصغيرة فلا
 يزوجه أحد إلا برضاها، لأنها بلغت حد التكليف، فأما إذا كانت صغيرة فإنه يزوجه بغير رضاها
 لأنه لا إذن لها ولا رضا، بغير خلاف⁽¹⁾.

وعلى إثر قوله يصرح "الجابري" بأن هذا (نموذج من استنباط الفقهاء الأحكام الشرعية من
 القصص القرآني، وهم يعتبرون هذا من قبيل "شرع من قبلنا"، وبعضهم يتخذونه مصدرا للتشريع،
 ونحن نعتقد أنه يجب إعادة النظر في هذا النوع من "استنباط الأحكام الشرعية"، إن القصص
 القرآني بكل ما فيه هو للعبارة، وليس للتشريع، وكم من أمور قررها القصص في القرآن وقد جاءت
 آيات الأحكام على غير ما قررها⁽²⁾.

وهذا دليل منه على مراد القاعدة أن القصص إخبار، لا يفيد أي تشريع.

1-الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص262.

2-مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ص347.

الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر من خلال تفسيره.

الفصل الثالث: تطبيقات قواعد التفسير بالرأي لدى "الجابري"

المبحث الأول: تطبيقات التفسير بالقواعد اللغوية.

المطلب الأول: تطبيقات قواعد التعريف بالقرءان.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد حمل اللفظ وعود الضمائر.

المبحث الثاني: تطبيقات قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية

المطلب الأول: تطبيقات قواعد اعتبار المقاصد الشرعية والإنسانية.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد اعتبار تجدد التفسير واستنطاق معانيه.

المبحث الثالث: موضوعات مشكلة في تفسير "الجابري"،

المطلب الأول: نفي أمية الرسول ﷺ

المطلب الثاني: غرق فرعون بين الحقيقة التوراتية والحقيقة القرآنية.

المطلب الثالث: التفسير المادي للأمة الوسط في القرآن".

المطلب الرابع: قواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر

الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائي المعاصر من خلال تفسيره.

الفصل الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالرأي في الخطاب الحدائي المعاصر.

المبحث الأول: القواعد اللغوية في الخطاب الحدائي المعاصر

المطلب الأول: تطبيقات قواعد التعريف بالقرءان:

الفرع الأول: قاعدة: القول بأنّ: "القرءان كلام الله" تعريف إيديولوجي قاصر مؤثر.

يحاول "الجابري" عبر آليتي "الاستقراء والانتقاء" للتراث الإسلامي مراجعة أهمّ ما عرّف به القرءان، يضع بذلك استشكالا معاصرا، ضمن عنوان "في التعريف بالقرءان، الظاهرة القرءانية وأسئلة الكون والتكوين"، لأنّ كلّ ما عرّف به القرءان في التراث كان -على رأيه- مؤدجا.

تطبيقات القاعدة

يعرض "الجابري" أهمّ نماذج التعريفات، منها⁽¹⁾: أولا: تعريفه بمجرد الإشارة إليه بأنّه النص (الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم)، وثانيا: تعريفه أنه (هو كلام الله سبحانه وتعالى، نزل به جبريل عليه السلام، على نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو المكتوب وفي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة المختتم بسورة الناس)، وثالثا: تعريفه بأنه: (كلام الله تعالى ووحيه، المنزل على خاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، المكتوب في المصحف المنقول إلينا بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المتحدّى بإعجازه)، ورابعا: تعريفه بأنه (كلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، المنزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم محمد باللغة العربية، المعجزة المؤيدة له، المتحدّى به العرب، المتعبّد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر). وخامسا: أنه (كلام الله مند بدا، بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحيا، وصدّقه المؤمنون على ذلك حقا، وأيقنوا أنه كلام الله -تعالى- بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر).

يعمد "الجابري" إلى تحليل هذه التعاريف ونقدها، مبينا ما تمنعه وما لا تمنعه من التصور والحدود عن القرءان وحقيقته⁽²⁾، فيعلق بأنّ التعريف الأول حاصل بالإشارة إلى ما هو حاضر في

1- ينظر: مدخل إلى القرءان الكريم (في التعريف بالقرءان)، ص 17-20.

2- المصدر نفسه، ص 17-19.

المجال البصري أو الذهني للمخاطب، وأنه موضوعي حيادي، وأنّ الثاني تعريفه بما هو مرسوم في الأذهان، وفي الموروث الثقافي، ويفارق هذا التعريف، التعريف الأول القول بأنه (كلام الله نزل به جبريل)، وهو ما لا يسلم به ابتداءً إلا على مستوى الذين يؤمنون به، فهو لديهم تعريف إسلامي حيادي، يحمل ما يتضمنه المجال التداولي الإسلامي.

وأما التعريف الثالث فيحكم بمفارقتة للثاني في ثلاثة أمور، أولها في وصفه ﷺ بأنه "خاتم الأنبياء"، وإن كان هذا الوصف منصوباً عليه في القرآن مقبولاً من المسلمين، فهناك مذهب إسلامي يميز في النبوة -نبوة محمد- بين ما هو مختوم فعلاً وبين ما هو مستمر بصورة من الصور، وثانيها في وصف القرآن بأنه "المنقول إلينا بالتواتر"، وثالثها بأنه (المتحدّى بإعجازه)، وكلاهما موضوع نظر من بعض الفرق الإسلامية.

وأما التعريف الرابع فيرى أنه يفارق الذي قبله في كونه (غير مخلوق... المتحدّى به العرب..)، وأنّ "غير مخلوق" تحيل إلى مذهب معين من المذاهب الكلامية، وأمّا أنه "المتحدّى به العرب" فهي تحصر تحدّي معجزة النبي ﷺ بالعرب، أي المكذّبين به يومها.

كما يرى "الجابري" بأنّ التعريف الخامس أكثر التعاريف مذهبية وأبعدها عن الاعتراف بحق الاختلاف، لأن عبارة "بلا كيفية قولاً"، تقييد يؤدي إلى عدم جواز التساؤل عن حقيقة هذا القرآن، هل هو كلام بالألفاظ أم كلام نفسي؟ وهل هو صفة زائدة عن الذات، كما هو الحال في كلام البشر أم أنه هو عين الذات.. الخ؟، كما أضاف هذا التعريف تكفير من قال بخلق القرآن وهي مسألة أثارت فتنة كبيرة في العصر العباسي عرفت بـ "محنة خلق القرآن".

ويصرح "الجابري" بعد بيان آراء العلماء في مسألة "القرآن كلام الله" مخلوق أو غير مخلوق، أن: (هذا النزاع العقدي حول كون القرآن "مخلوقاً" أو قديماً غير مخلوق، كانت وراءه خلفية سياسية؛ هي وحدها تعطي المعنى لأصول هذا النزاع؛ ولما انتهى إليه من محنة، كان حجمها

وعواقبها أكبر كثيرا مما يمكن أن يتصوره من يقف في هذه المسألة عند هذه النقطة..⁽¹⁾.

إنّ هذا ما فعله "الجابري" من تحليل هذه التعاريف، ونقدها مع اتهامها بالمذهبية والإيديولوجية، وقصورها عن الاستيفاء بالمطلوب بجانب للصواب، لأن التعاريف الإصطلاحية لا يقصد منها الاستيعاب لكل جزئيات المعرفة، وإنما هي حدود لها "جوامع وموانع" على الأغلب والأكثر تداولاً، كما أنّها تصوير لمدلول الشيء أو الحال أو الواقع، هذا من جهة ومن جهة أخرى لينبني عليها من المسائل أو التوظيفات العلمية، فالقول بأن القراء "غير مخلوق له أبعاده"، والقول بخلافه له "آثاره"، ولما كانت التعاريف -في نظر "الجابري"- قاصرة ارتأى آلية أخرى لوضع تعريف جديد، كمحاولة لتعريف القراء بالقراء، بمعنى استنطاق القراء بما يعرب عن نفسه، خروجاً عن المذهبية والإيديولوجية، والفهم الدوغمائي.

فيقول: (إننا لا نهدف إلى مساءلة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والإيديولوجية، لا نريد الدخول معها في جدال يعطيها فرصة الدفاع الإيديولوجي عن نفسها، بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكاً مغايراً تماماً، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها وطرح أخرى جديدة تتجاوزها، أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرائية نفسها)⁽²⁾.

ومن خطأ "الجابري" انتقاؤه لتعريف القراء في القراء بضع آيات، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١١٦﴾﴾ [الشعراء: 192-196]، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً ﴿١١٦﴾﴾ [الإسراء: 106]، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾﴾ من قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿٣﴾﴾ [آل عمران: 2-3]، وفي الاقتصار على هذه الآيات اقتصار على بعض المعاني، وهو ما أدركه علماء القراء، فجردوا أسماءه وأوصافه، ورغم هذا القصور يعلن "الجابري" أنه (من خلال هذه الآيات سيقدم لنا تعريفا للقراء في القراء، ويحاول طرح أسئلة

1- فهم القراء الحكيم، ج2، ص130.

2- مدخل إلى القراء الكريم، (في التعريف بالقراء)، ص19.

"الكون والتكوين" الخاصة بما يسميه بـ "الظاهرة القرآنية"⁽¹⁾.

فرغم ما انتقد به "الجابري" هذه التعاريف للقرآن، إلا أنه يعرض عنها جملة، مكتفياً بما سماه "تعريف القرآن" في القرآن، لكنه لم يتتبع كل الآي التي عرّفت بالقرآن، وإنما انتقى منها ما يخدم غرضه، مع أن: (التعاريف الصحيحة التي اعتمدها علماء الإسلام المحققون وأجمع عليها جمهورهم قائمة على أدلة قرآنية وسنية، غير أن ما فعله يعدّ زعزعة لما اتفق عليه..، فرغم كل هذه التعاريف لم يقتنع الجابري بمضمونها، زاعماً عدم شموليتها وعموميتها للقرآن..)⁽²⁾.

الفرع الثاني: مفهوم مسار "الكون والتكوين" و"الظاهرة القرآنية" عند "الجابري":

يحدّد "الجابري" مفهوم مسار "الكون والتكوين" بأنه: (محمل ظروف كون وتكوّن القرآن، أي من نزوله، ومراحل نزوله إلى خروجه إلى مجال الوجود البشري، وإلى أن أصبح نصّاً بين دفتي المصحف، أي محاولة رصد نموه الداخلي ومسيرة بنائه واكتماله، ورغم أن قد استوفت علوم القرآن الموضوع على الصعيد الإسلامي والثقافة العربية، إلا أن المستشرقين لا يزالون قيد طرح هذه الأسئلة...)⁽³⁾. ونلاحظ إسناد "الجابري" إشكالية التعريف إلى واقع الاستشراق وأهله.

أما عن "الظاهرة القرآنية" فيقول "الجابري": (نقصد بـ "الظاهرة القرآنية"، ليس فقط "القرآن"، كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا من قبل، بل ندرج فيها أيضاً مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات "العالمية"، التي شيّدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده)⁽⁴⁾.

ومما يبين لنا خطأ "الجابري" في انتقائه الآيات الثلاث السابقة دون غيرها في تعريف القرآن،

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص 19.

2- ينظر: بكاري، عبد السلام وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص 24-28. وعمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص 52-57. وكنفودي، محمد، ص 122-126.

3- ينظر: المصدر السابق، ص 20. وعمارة، محمد، رد افتراءات الجابري، ص 52-57.

4- ينظر: المصدر السابق، ص 23.

أنه جاء بها ليضع به تصورا عن "الظاهرة القرائية"، وأبعادها الثلاثة، والتي حدّد (أوّلها بأنه "بعد لازمني يتمثل في علاقتها بالرسالات السماوية، وثانيها بأنه بعد روحي يتمثل في معاناة النبي ﷺ لتجربة تلقي الوحي، وثالثها بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتب على ذلك من ردود الفعل..")⁽¹⁾.

الفرع الثالث: نقد مفهوم "الظاهرة القرائية" عند "الجابري":

لا يخفى علينا أن اصطلاح "الظاهرة القرائية" اصطلاح غربي حادث، من روافد البيئة الاستشراقية في العصر الحديث، نتيجة شيوع الفلسفات التجريبية والمادية الغربية، وتأثر الفكر العربي والإسلامي بها، جراء ضعفهما، ولذا كان أكثر دورانا في دراسات وأعمال العرب الدارسين في غير البلاد العربية والإسلامية.

ف "الظاهرة القرائية": (مصطلح استعمله "مالك بن نبي"، وله كتاب بهذا العنوان، ولا يصح في نظرنا إطلاقه على القرءان الكريم تأثيرا بالمذهب الظاهري أو الظاهراتي (الفيينومينولوجي)، الذي ظهر في "ألمانيا وفرنسا"، ومن أقطابه الفيلسوف "إدموند هرسول"، فالقرءان كتاب سماوي منزل من الله سبحانه وحيا إلى عبده ورسوله سيدنا محمد ﷺ، فقد نتحدّث مثلا عن الوحي بوصفه حالة عاشها النبي ﷺ، وعاشها الأنبياء من قبل، لكن من منطلق قرءاني سنّي، لا بوصفه ظاهرة طبيعية تدرس كباقي الظواهر الطبيعية، فهو حالة فوق طبيعية خارقة تظهر لها آثار حسية ونفسية، كما أن القرءان ليس ظاهرة كما تفهم الظواهر في هذا الذي سموه بالفيينومينولوجيا، بل هو النبأ العظيم، وإنه ﴿وَإِنَّهُ لَكَنْتُبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 41-42]⁽²⁾.

و"الجابري" حينما يدرج ضمن "الظاهرة القرائية"، كل المفاهيم والتصورات ومختلف الموضوعات

1- مدخل إلى القرءان الكريم (في التعريف بالقرءان)، ص 24.

2- ينظر: بكاري، عبد السلام وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرءان الكريم، ص 29.

التي تطرق إليها المسلمون، وكل أنواع الفهم، فمعترض عليه بأمور، أهمها: (أنه لا يمكن اعتبار القرآن الكريم ظاهرة من الظواهر أولاً، ولا يجوز التسوية بين القرآن ومختلف المفاهيم والتصورات بل يجب التمييز بين الوحي وغيره كالتراث، وبين كلام الله وكلام البشر ثانياً، و"الجابري" متناقض، لأنه ذكر بقوله: "لقد أكدنا مرارا أننا لا نعتبر القرآن جزءا من التراث، وهذا شيء نؤكد هنا من جديد"، وهو هنا يتكلم عن "الظاهرة القرآنية" (1).

ويؤخذ على "الجابري" تفضيله مصطلح "الظاهرة القرآنية" على مصطلح "دلائل النبوة"، معتبرا أن: (مصطلح "دلائل النبوة" معاصر للقدماء، ومصطلح "الظاهرة القرآنية" معاصر لنا، لأن "مصطلح الظاهرة القرآنية" في رأيه يغطي عدة مجالات بمعنى أنه يوظف كمفهوم إجرائي، وعلاقة القرآن بالظاهرة الطبيعية والاجتماعية والثقافية أكثر مما يفيد بذلك "دلائل النبوة") (2).

وخلاصة القول أن "الجابري"، حينما أعاد سؤال "تكوّن وتكوين القرآن"، زاعما بناء تعريف موضوعي للقرآن الكريم بعيدا عن تأثيرات المذهبية والأيدولوجية، فإنه قدّم الدليل على تأثره (بالمنهج التكويني البنيوي في دراسة النصوص، وإن كان جائز التطبيق على النص البشري، فإنه لا يمكن تطبيقه على النص القرآني، وله ما يثبت هذا من تعامله مع النص القرآني) (3).

وما فرّ منه "الجابري" كالمذهبية والأيدولوجية والقراءة السياسية لهذه المفاهيم قد وقع فيه ولا أدل على ذلك من إشارته وتقسيمه القرآن إلى (قرآن الدعوة وقرآن الدولة)، فقد ذكر: (أن سورة "الأعراف مكية"؛ بمعنى أنها نزلت قبل الاحتكاك باليهود والنصارى في المدينة، فهي تنتمي إلى قرآن الدعوة، وليس إلى قرآن الدولة) (4).

1- ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص 29-30.

2- ينظر: بكاري، عبد السلام، وآخر، المصدر نفسه، ص 29-30.

3- بكاري، عبد السلام، المصدر نفسه، ص 33.

4- مدخل إلى القرآن الكريم، ص 50.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد حمل اللفظ وعود الضمائر:

الفرع الأول: قاعدة: حمل ألفاظ القراءان على الرمزية نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه:

يرى "الجابري" أن بعض لغة القراءان قد ورت رمزا لظاهرة أو فكرة ما، وحملها على "الرمزية"، إطلاقا لمعنى القراءان، ولولا الرمزية لتحدد المعنى بشيء ثم زال المتحدّد وانتفى.

تطبيقات القاعدة:

أولا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتَلُ مُوسَىٰ وَاَلِدَةً رَبِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ [غافر: 26].

يذكر "الجابري" أن المقصود بـ "فرعون" في القراءان رمز لشيء ما، وفي هذه الآية، يقول في "الهامش": (أن هذه المرة الأولى التي يقول فيها "فرعون" في القصص القراءاني "ذروني أقتل موسى"، "فرعون" هنا رمز لـ "أبي جهل"، وكان قد طالب باغتيال النبي ﷺ قبل الحصار⁽¹⁾).

يمكننا التساؤل، أكان القراءان -والذي سمي "مریم" و"زيد" باسمهما- عاجزا عن تسمية "أبي جهل"، كما سمي "أبا لهب"، ثم لماذا لم يحتكم إلى السياق كعادته هنا، وتفسيره القراءان بالقراءان.

بعدها يستطرد "الجابري" في بيان وجه التشابه بين دعوة النبي محمد ﷺ، وقومه، وبين دعوة نوح وقومه، ودعوة موسى وقومه: فذكر بعد قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتَلُ مُوسَىٰ وَاَلِدَةً رَبِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ [غافر: 26]: (وواضح أن موقف "فرعون" هذا يذكرنا بـ "فرعون" قريش، (أبو جهل) الذي تحدث مرارا عن ضرورة التخلص من الرسول ﷺ، بالاغتيال بعد أن فشلت محاولاتهم الأخرى، وهنا يأتي الرد على قرار "فرعون" قتل موسى ﷺ من "رجل مؤمن من آل فرعون يكتنم إيمانه"، فيخاطب "فرعون" وملاه: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ﴾ [غافر: 28]، وواضح أن هذا الاحتجاج يستحضر وضعية الرسول ﷺ، واعتزام قريش قتله من حيث إنه لا ذنب لموسى ومحمد

1- فهم القراءان الحكيم، ج2، ص100.

إلا أن قال كل منهما (ربي الله)...⁽¹⁾.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَعَةَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَعٌ عِجَافٌ وَسَعٌ سُبُلَاتٍ خُضِرٍ وَأَخْرَجَ يَأْسِتٌ يَتَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [يوسف: 43]، يذكر "الجابري" أن القراءان يستعمل: (في هذه القصة لفظ "الملك" ولا يستعمل لفظ "فرعون"، كما في "التوراة"، ويمكن تبرير ذلك بكون "فرعون" في القراءان رمزا للطغيان، كما هو الحال بالنسبة لفرعون في قصة "موسى" عليه السلام، أما هنا في قصة "يوسف" عليه السلام، فالملك لم يكن طاغية بل بالعكس، لقد تعاطف مع "يوسف"، وولاه خزانته، ومنحه كامل ثقته، وأكرم أهله عندما دعاهم إليه كما في آخر القصة...⁽²⁾.

ينسى "الجابري" هنا -أيضا- أن الملك الذي ذكر تعاطفه مع "يوسف" عليه السلام، هو القائم بسجنه، لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَأْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِنَا لِيَسْجُتُنَّهُ حَتَّىٰ جِئَ ۖ ﴾ [يوسف: 35].

الفرع الثاني: قاعدة: ألفاظ الشرع محمولة على المعنى اللغوي لا الشرعي القراءاني:

يحاول "الجابري" أحيانا التخلص من حمل الألفاظ القراءانية على معانيها وحقائقها الشرعية.

تطبيقات القاعدة:

أولا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۗ ﴾ [الماعون: 4-7].

فسورة "الماعون" مكية، وقد استنتج "الجابري" من خلال تحليلها وسياقها أنها مدنية، لما فيها صفات النفاق الذي ظهر في المدينة، فيرى أن (لا شيء فيها يصرف معنى الصلاة إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، خصوصا والصلاة والزكاة لم تكونا معروفتين بهذا المعنى الشرعي، في المرحلة التي نزلت فيها هذه السورة، كل ذلك يحملنا على اعتبار المعنى اللغوي وحده أعني "الزكاة" بمعنى

1- فهم القراءان الحكيم، ج2، ص109.

2- المصدر نفسه، ج1، ص368.

الصدقة، أما "الصلاة"، فيمكن أن يقصد بها الدعاء أو العبادة على العموم أو الصلاة كما مورست في العهد المكي (مرتين اثنين في اليوم)، فيكون قوله : فويل للمصلين، عبارة عن وعيد للمتعبدين الذين هم عن عبادتهم ساهون أي: غافلون، والغفلة هنا لا تعني عدم أدائها في وقتها فحسب، بل تعني بالأولى والأحرى عدم مراعاة المضامين الاجتماعية في العبادة التي من بينها الرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين، والتواضع وعدم المراءاة، وابتغاء ما ينفع الناس.. الخ، هذا مع العلم أن: (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر): ﴿ أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِابْتِغَاءِ الْوَجْهِ الْحَقِيقِ وَالصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [العنكبوت: 45]، وبالتالي ف ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ﴾ [الماعون: 5]، يمكن تفسيره على ضوء هذه الآية بالذين يسهون عن اجتناب الفحشاء والمنكر، وهذه الآية مكية، ولو أنها نزلت في مرحلة لاحقة، فإنها تتحرك في مجال المفكر فيه في مكة، أعني قبل الهجرة وظهور فئة المنافقين⁽¹⁾.

ثانيا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبِ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرَّسُولَ ۖ أُولَٰئِكَ تَكُونُوا آفَئِمَّةً مِنَ قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ﴿٤٤﴾ ﴾ [إبراهيم: 44-45].
 ينفي "الجابري" تفسير أكثر العلماء لـ "السكنى"، بأنها الإقامة، وهذا هو معنى القرءان ومراده، إذ يرى أن المعنى المراد ما كان من جنس "السكنينة"، لا "السكون"، معتمدا على السياق، فيرى أن: (أن الخطاب هنا موجه إلى النبي ﷺ): ﴿ وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ ﴾ [إبراهيم: 44]، والناس هنا "قريش" بالتحديد، والله يقول لهم في الآخرة: ﴿ أُولَٰئِكَ تَكُونُوا آفَئِمَّةً مِنَ قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ﴿٤٤﴾ ﴾ [إبراهيم: 44]. أي: أنكرتم البعث واعتقدتم بخلودكم كبشر "من خلال تناسلكم الذي لا نهاية له"، فقلتم: ﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ [الجاثية: 24]، ثم أضاف: ﴿ وَسَكَنْتُمْ فِي مَسْكَانٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ﴾ [إبراهيم: 45]، والمعنى في نظرنا: سكنتم من السكون، أي تمسكتكم بموقف الذين ظلموا، لأنهم ينكرون ليس البعث وحسب، بل ينكرون وجود

1- فهم القرءان الحكيم، ج1، ص71. وينظر: تفسيره لقوله تعالى: ﴿ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴿١٠﴾ ﴾ [العلق: 10] على (الهامش)، فهم القرءان الحكيم، ج1، ص169.

الله فقالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]، لقد تمسكتم بهذا الموقف وجمدتم عليه، مع أننا بينا لكم: ﴿كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾ [إبراهيم: 45]، إذ أهلكناهم بالصواعق فما عادوا يتناسلون ثم ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: 45]، حول حقيقة الدنيا، من هذه الأمثال: تشبيهها بالنبات الذي لا بد أن "يأتي عليه يوم يصير هشيمًا، فيرسل الله الأمطار فيبعث النبات من جديد كما كان"⁽¹⁾.

يمكن القول إن ما فعله "الجابري" من العدول عن المعنى القرآني (السكون) أي (الإقامة)، إلى المعنى اللغوي (السكينة)، وترجيحه على الأول غلوٌّ في تحكيم السياق والعقل، وخفي عليه أن في القرآن سياقات متعددة، تنقض ما ذهب إليه، تفصيلها كالاتي:

أولاً: دلالة السياق القرآني العام: فإن في القرآن ما يثبت أن "السكون" يراد به "الإقامة"، و"الحلول بالمكان"، وهذا بالتتابع في القصص أو الحوارات، أو موضوعات الجدل بين الظالمين والصالحين، أو بين الأنبياء وأقوامهم، خصوصاً إذا ما فهم من الآيات أو ذكر "الإخراج"، و"الأرض"، ومن ذلك مثلاً، قوله تعالى: ﴿وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَدَرْنَا فِيهَا﴾ [الأعراف: 137]⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ [الإسراء: 104].

ثانياً: دلالة السياق العام للسورة: فقد ورد في السورة نفسها ما يفيد السكون بمعنى الحلول والإقامة، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُولُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [١٣] وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ [١٤] ﴿[إبراهيم: 13-14]. وهو غير الآية التي عنها "الجابري".

ثالثاً: دلالة سياق الآية المقصودة: أي قوله تعالى: ﴿وَسَكِّنْتُمْ فِي مَسْكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَبَيَّنَّا لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: 45]. فيلاحظ أن فعل "السكون" ورد متعدياً بـ "في"، ولو كان من السكينة لكان لازماً، هذا من جهة ومن جهة أخرى اجتمع (سكنتم وفي مساكن)، ولئن كان المجال خصباً في زحزحة المعنى القرآني إلى غيره، فلا يمكن حمل "المساكن"، إلا على محال الإقامة، وإن كان المعنى الثاني محتملاً جائزاً، ولكنه مرجوح، وقد

1- فهم القرآن الحكيم، ج2، ص243.

2- ينظر: تفسير الآية عند الرازي

حكى "الزمخشري" القولين معا، مبينا مفسرا بالأول، ومجوزا للثاني⁽¹⁾.

وأما "ابن عاشور" فقد ذكر أن: (المراد بالسكنى: الحلول، ولذلك عدي بحرف الظرفية خلافا لأصل فعله المتعدي بنفسه. وكان العرب يَمرون على ديار ثمود في رحلتهم إلى الشام ويحطون الرحال هنا لك، ويمرون على ديار عاد في رحلتهم إلى اليمن، وتبين ما فعل الله بهم من العقاب حاصل من مشاهدة آثار العذاب من خسف وفناء استتصال. وضرب الأمثال بأقوال المواعظ على ألسنة الرسل - عليهم السلام-، ووصف الأحوال الخفية، وقد جمع لهم في إقامة الحجة بين دلائل الآثار والمشاهدة ودلائل الموعدة⁽²⁾).

ولو اعتمد "الجابري" آية "تفسيره القرءان بالقرءان"، لما عدل عن معنى "السكون" القرءاني إلى معنى "السكنية"، ويقوى الحمل على المعنى القرءاني لو أننا أخذنا بحديثه ﷺ لِأَصْحَابِ الْحِجْرِ: (لَا تَدْخُلُوا عَلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بَاكِينَ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا بَاكِينَ فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِمْ، أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ)⁽³⁾. حجة في تفسير الآية والحمل على المعنى القرءاني.

وهكذا -أيضا- فعل "الجابري" مع قوله تعالى: ﴿وَالرَّجَزَ فَهَجْرٌ ۗ﴾ [المدثر: 5]، أن حمل "الرجز" في الآية على معنى "الاضطراب"، لا على معنى "الأصنام"، كما أشار المفسرون⁽⁴⁾، كما أن "الجابري" يحدد المعنى المراد عنده أولا، ثم يطوّع له السياق القرءاني مغاليا.

الفرع الثالث: قاعدة: عائذات الضمائر محدّدة بظاهر السياق، ومحمولة عليه:

يقصد بالقاعدة عند "الجابري" بأنّ ما، أو من يعود عليه الضمير يسوغ له السياق، تبعا للقاعدة السلفية "الضمائر عائذات على أقرب مذكور".

تطبيقات القاعدة:

1- ينظر: الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مج1، ج2، ص586.

2- التحرير والتنوير، ج13، ص249.

3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في مواضع الخسف والعذاب..، ح(433)، ج1، ص157. و"ومسلم" في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب لا تدخلوا على مساكن الذين ظلموا أنفسهم إلا أن تكونوا باكين، ح(2980)، ص1245.

4- ينظر: فهم القرءان الحكيم ج1، ص32.

أولاً: قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ ﴾ [فصلت: 52]. يرى "الجابري" أن ضمير الكناية في "كفرتم به" لا يعود إلى "الذكر"، بل إلى "الشر" المذكور قبل هذه الآية: ﴿ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ ﴾ [فصلت: 51].

يقول "الجابري" أن: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ (ذلك الشر) مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ ﴾ (بالله) [فصلت: 52]، فكيف تدعونه ليرفعه عنكم⁽¹⁾، ثم يتبع معلقاً في الهامش بأن: (جميع المفسرين يعودون بالضمير في "كفرتم به" الآية 52 إلى "الذكر" بمعنى "القرءان" في الآية 41: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴾ [فصلت: 41]، وبالتالي يجعلون معنى الآية أعلاه هكذا: (قل لهم: أرايتم إن كان الذكر "الذي كفرتم به هو" من عند الله ثم كفرتم به"، الآية، وهذا تفسير ركيك العبارة فضلاً عن بعد المسافة بين الآيتين (41 و52)، فالتفسير لا ينبغي له أن ينقل العبارة من قالبها اللغوي السليم إلى قالب ركيك فيه تكرار، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالرجوع بالضمير في "الآية 52" إلى "الذكر" في "الآية 41" لا مسوغ له داخل السياق؛ فليس بين الآيتين ما يمكن اعتباره جملة اعتراضية، أو استطرادا طارئاً⁽²⁾.

ثم يخلص إلى رأيه قائلاً: (لذلك نرى أن الأولى والأصح الرجوع بالضمير إلى أقرب مذكور - كما تقتضي القاعدة- وهو "الشر" في "إذا مسه الشر"، وبذلك يستقيم معنى الآية مع سياقها، والمعنى: عندما ينعم الله على الإنسان بالمطر مثلاً يتبختر ويبطر، ولا يفكر في الله الذي أنعم به عليه، أما عندما يصاب بضر فهو حينئذ يتذكر الله، ويدعوه بكل وسعه أن يرفعه عنه، وهنا يأتي السؤال: أرايتم إن كان هذا الضر الذي نزل بكم هو من الله الذي تدعونه، وأنتم به كافرون جاحدون لنعمه فكيف يستقيم موقفكم؟ وهل هناك أضل منكم بابتعادكم عن الله، وانشفاقكم عن سبيله، وفي الوقت نفسه تتوجهون إليه بالدعاء ليرفع الضر عنكم⁽³⁾).

1- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص113.

2- المصدر نفسه، ج2، ص114-113.

3- المصدر نفسه، ج2، ص114-113.

يمكن القول أنه لا يحسن بنسبة الشرّ أو إرادته، ولو كان خالقه أو منزله هو الله سبحانه،
وتلك عادة من عادات القرءان كما لا يخفى، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدُ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ
بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝۱۰ ﴾ [الجن: 10]، فأخفى الله نسبة الشر إليه، وأظهره نسبة الرشد إليه.

والمعنى الإجمالي للآية كما ذكر "ابن كثير": (يَقُولُ تَعَالَى: قُلْ يَا مُحَمَّدُ لَهُؤَلَاءِ الْمُشْرِكِينَ
الْمُكَدِّبِينَ بِالْقُرْآنِ: "أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ"، هَذَا الْقُرْآنُ "مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ"، أَي: كَيْفَ تُرَوْنَ
حَالَكُمْ عِنْدَ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ؟ وَهَذَا قَالَ: "مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ"؟⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿ سَتُرِيهِمْ عَائِلِينَ فِي الْأْفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ
أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝۵۳ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيبَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا يَنْهَوُا عَنْ شَيْءٍ مُّحِبِّطٍ ۝۵۴ ﴾ [فصلت:
53-54]، فنجد إصرار "الجابري" حول تطبيق قاعدته لا يزال متواصلًا، فيقول في "المتن": ("أنه
الحق"، يعني "يتبين لهم كون الخير والشر من الله")⁽²⁾.

ثم يعلق بقوله: ("اختلف المفسرون حول المقصود بالحق هنا على أربعة أقوال: أحدها: أنه
القرآن. الثاني: الإسلام جاءهم به الرسول ودعاهم إليه. الثالث: أن ما يريهم الله ويفعل من ذلك
هو الحق. الرابع: أن محمدا ﷺ هو الرسول الحق"⁽³⁾، وواضح أنّ هذا الاختلاف والاضطراب
ناتجان من عودتهم بالضمير في: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ [فصلت: 52]، إلى غير محله،
ونحن نرى: أن المقصود بالحق هنا هو ما جعلنا ذلك الضمير يعود إليه، وهو كون السراء والضراء
من الله، وما تبقى من السورة يعضد هذا المعنى، أعني قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيدٌ ۝۵۳ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيبَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا يَنْهَوُا عَنْ شَيْءٍ مُّحِبِّطٍ ۝۵۴ ﴾ [فصلت: 53-54]⁽⁴⁾.

وقد صرح "ابن عطية" بأن الضمير في قوله تعالى: "أَنَّهُ الْحَقُّ" (عائد على الشرع والقرآن،

1- تفسير القرءان العظيم، ج6، ص187.

2- فهم القرءان الحكيم، ج2، ص114.

3- هذا نصّ للقرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج18، ص438.

4- المصدر نفسه، ج2، ص114.

فبإظهار الله إياه وفتح البلاد عليه تبين لهم أنه الحق⁽¹⁾.

ثانياً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف: 52-53].

يقول "الجابري": (اختلف المفسرون حول من تعود عليه الضمائر ابتداءً من (لم أخنه) ... الخ، هل على يوسف أم على العزيز أم على امرأته؟ معظم المفسرين يرجحون هذه الأخيرة، غير أن بعضهم قال: إن الضمير يرجع إلى يوسف عليه السلام، باعتبار أن يوسف عليه السلام، كان قد "همَّ بها" فحل أضرار سره واستعداداً لإتيانها، ثم ندم وتوقف، وبالتالي فالتكلم في: لم أخنه، هو يوسف عليه السلام، بمعنى أنه لم يخن الملك، وهذا في نظرهم ما يبرر قوله: ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف: 53]. ونحن نرجح هذا ليس نظراً لما ذكر هؤلاء فحسب، بل أيضاً لأن الآية الأخيرة، وهي قوله (إلا ما رحم ربي...رحيم) تفتضي أن يكون القائل هو يوسف عليه السلام، والسياق يمنع من أن يعود على الزوجة، لأنها اعترفت أنها هي التي راودت يوسف عن نفسه، معززة ذلك بقولها: ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٥١﴾﴾ [يوسف: 51]، أما ملك مصر فلا شيء يشير إلى أنه كان مؤمناً، يبقى إذن أن يكون يوسف عليه السلام، هو القائل: ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي﴾ [يوسف: 53]... الخ، وهذا لا يمنع السياق لأن السورة أكدت من قبل: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَجًا بُرْهَنَ رَبِّيَ﴾ [يوسف: 24]⁽²⁾.

ولقد أشار "الرازي" إلى المسألة وأنها من مشكل القراءان، ثم حمل الضمير على يوسف مرة، ومرة على امرأة العزيز، وبين أثر كل قول وأبعاده...⁽³⁾.

الفرع الرابع: قاعدة: أكثر ما في القراءان ألفاظ معربة:

يشير "الجابري" إلى أن هناك كلمات كثيرة في القراءان الكريم عربت من لغتها إلى العربية، وقد تضافرت الأدلة من القراءان نفسه على عربية القراءان وخلوه من "الأعجمي".

1- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص23.

2- فهم القراءان الحكيم، ج1، ص369.

3- مفاتيح الغيب، ج6، ص3798-3801.

تطبيقات القاعدة:

أولاً: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴾ [الرحمن: 10]، يذكر "الجابري" أن "الأنام": (كل ما فيه نفس للكائنات الحية)، ويعلق في "الهامش" بقوله: (ربما تكون هذه الكلمة معربة من (أنیما anima) التي تعني باللاتينية واليونانية "النفس" أو "مبدأ الحياة"، أي ما يجعل موجوداً ما ينتمي إلى "الكائنات" وما زال هذا المعنى حاضراً في اللغات الأوروبية،...⁽¹⁾).

ثانياً: قال "الجابري" في بيان أصل لفظ "الله"، أن: (هذا التعدد في بيان أصل لفظ "الله" في لغة العرب، أعني عدم استقرار لغويهم على جذر واحد واضح للكلمة، دفع بعضهم إلى البحث له عن أصل ما في اللغات الأجنبية فقال بعضهم إن أصله من السريانية "لاها"، حيث أطلق هذا اللفظ علماً على الله، فعرب بحذف الألف وإدخال اللام عليه، وهناك رجع بأصله إلى كلمة "إلوهيم" بالعبرانية، وهي جمع "إلو" أو "إلوه"، وتطلق على اسم الجلالة: الله، وقد عرض الأستاذ المرحوم محمد تقي الدين الهلالي لهذا الموضوع في مقال له بعنوان ما وقع في القرآن بغير لغة العرب"، ورد فيه ما يلي، قال: (ومن ذلك المعركة الكبرى التي خاضها علماء العربية في لفظ الجلالة "الله" أهو مرتجل أم مشتق؟ وإن كان مشتقاً، فهل اشتقاقه من "أله" أو من "وله" أو من "لاه"؟، وما هو أصله على كل من هذه الأوجه؟ وماذا جرى عليه من الحذف والإدغام حتى بلغ صورته التي هو عليها؟)⁽²⁾.

ثالثاً: في بيان أصل لفظ "الرحمن"، يقول "الجابري" أيضاً: (هناك من اللغويين العرب من اعتبر اسم "الرحمن" معرباً من العبرانية، ذكر "القرطبي" عن "ابن الأنباري" عن "المبرد": أن "الرحمن" اسم عبراني نقل إلى العربية، قال: وأصله بالخاء المعجمة أبدلت خاؤه حاءً مهملة عند أكثر العرب كشأن التغيير في الإعراب" وأضاف "القرطبي": قال "أبو إسحاق الزجاج" نقلاً عن "أحمد بن

1- فهم القرآن الحكيم، ج 1، ص 93.

2- المصدر نفسه، ج 1، ص 131.

يجي": "الرحيم" عربي و "الرحمن" عبراني، فلهذا جمع بينهما⁽¹⁾.

ما ذكره "الجابري" خلاف الصواب، مع أنه لم يلتزم المنهج العلمي ولا الأمانة في النقل، فالقرطبي جاء بالقول السابق للردّ عليه ونقضه، لا للتأسيس أو التوكيد، والنص الحقيقي: (زعم "المبرد" فيما ذكر "ابن الأنباري" في كتاب "الزاهر" له: أن "الرحمن" اسم عبراني، فجاء معه بـ "الرحيم". وأنشد:

لن تدركوا المجد أو تشروا عباكم ... بالخز أو تجعلوا الينبوت ضمرا
أو تتركون إلى القسين هجرتكم ... ومسحكم صلبهم رحمان قربانا
قال أبو "إسحاق الزجاج" في معاني القرآن: وقال أحمد بن يحيى: "الرحيم" عربي و "الرحمن" عبراني،
فلهذا جمع بينهما. وهذا القول مرغوب عنه⁽²⁾.

يفعل "الجابري" هذا كثيرا مع عدد من الفاظ القرآن الكريم، ولكن ما يخشى من صنيع "الجابري" هنا هو التأسيس للظاهرة القرآنية من حيث التكوّن والتكوين، أو إنتاجية النص.

الفرع الخامس: قاعدة: القرآن منتج لغوي بنزوله، ونص أدبيّ بإنسانيته:

يقصد بالقاعدة أن القرآن زمن التدوين والجمع، أخذ حظه من التعقيد والبناء، وبعض صور التدخل اللساني اللغوي، ومن أشهر ملامح هذا التدخل "قواعد اللغة العربية" واستعمالاتها.
تطبيقات القاعدة:

لا يجد "الجابري" ما يضعه دليلا على ما يقول سوى قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾﴾ [النساء: 162]، ورغم محاولات المفسرين في توجيه قوله تعالى:
(والمقيمين الصلاة) يعدّها "الجابري" لاشيء، فيقول: (تعددت تخمينات المفسرين واللغويين في تفسير محيىء هذا اللفظ هكذا "والمقيمين"، وليس "المقيمون" كما تقتضي قواعد اللغة، ونحن نرى أن جميع ما أدلوا به من تبريرات فيه من العدوان على اللغة أكثر من ورود لفظ "المقيمين" خارج

1- فهم القرآن الحكيم، ج1، ص134.

2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص161.

قواعد اللغة، ذلك أن قواعد اللغة وضعت بعد نزول القرآن ولم يكن قبل إقرار تلك القواعد غير السليقة، السليقة ليست خطأ في اللغة، بل هي اللغة قبل أن يدخلها قانون النحاة في الصواب والخطأ⁽¹⁾.

المبحث الثاني: قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية.

المطلب الأول: تكييفات اعتبار المقاصد الشرعية والإنسانية.

الفرع الأول: قاعدة: المقصد الإنساني والمصلحة البشرية مقدمة على المقصد الشرعي:

ومقصود القاعدة أن الشريعة وضعت إلى البشر رعاية لمقاصدهم ومصالحهم، فعلم بالتجربة والواقع أن مصلحة الإنسان ومقصده مقدم على مقاصد النص القرآني،

تطبيقات القاعدة:

أولاً: عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصْرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّكَ اللَّهُ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17].

يقول "الجاوي" في "الهامش" ما أورده "الطبري" حول السجود في الآية، أن: (سجود ذلك: ظلالة حين تطلع عليه الشمس وحين تزول إذا تحول ظل كل شيء فهو سجوده) قلت (الجاوي): والمقصود من هذا إبراز كون تعدد الديانات "إسلام، يهودية، نصرانية، صابئة، مجوس، وثنية"، (الشرك) ظاهرة طبيعية، كل يطلب الله على طريقة خاصة، كل يدعي أنه على حق: ﴿إِنَّكَ

اللَّهُ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الحج: 17]، وهذا اعتراف بهذه الديانات كواقع، أما مسألة الصحة والخطأ فمتروكة لله، أما التعامل مع هذه الديانات والاعتراف بها فسيتم الفصل فيه في آية أخرى، سيكون ذلك في المدينة حيث سنقرأ في "سورة البقرة": ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّابِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]، وسيستمر هذا الموقف، وسيؤكد في إحدى أواخر السور التي نزلت في

المدينة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص239.

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ [المائدة: 69]، وهكذا سيكون الاعتراف بالديانات الأخرى مشروطا ليس بالإيمان فحسب، بل وبالعمل الصالح أيضا....⁽¹⁾.

من أبرز معالم الخطاب الحدائثي المعاصر المحافظة على الحريات الإنسانية وصورها، بما يكفل لأصحابها العيش في سلام وأمان، ومن أعلى هذه الحريات "حرية التدين والمعتقد"، والتي تفصح عن علاقة العبد بمعبوده، ولما كان المجتمع الإنساني ممن يقوم على أنواع من التدين وجملة من الاعتقاد موقوف على ما يختاره الإنسان دون إكراه أو قسر، رأى هذا الخطاب كتأسيس تنظيمي لهذه الحريات والقضايا ضرورة الاعتراف بهذه الحريات وأنواع الاعتقادات.

لذا يرى "الجابري" أن الدين الإسلامي يعترف بكل الديانات كواقع، وأما مسألة الصحة والخطأ، - كما أشار - فمتروكة لله، ويخفى على "الجابري" في السياق أن المقصود بالديانات السماوية الصحيحة، والتي نسخت بالإسلام، لا الباطلة المعترف بطلانها وفسادها نقلا وعقلا وواقعا، لا يتصور مثل هذا، لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]، ولو تمعنا سياق هذه الآيات الثلاث لتبين لنا المراد من مسألة "حرية التدين والاعتراف بالديانات"، ﴿قُلْ يَتَاهَلَكِ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُثِيبُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْكٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالنَّصْرَةَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِم رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنَّا لَوْ مَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ [المائدة: 68-70].

ف "الجابري" بناء على تفسيره للآية من جهة، ومن جهة أخرى علينا أن لا ننسى الفصل الأول من كتابه "المدخل" والذي عنون له ب "حول وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث"، ومن موضوعات هذا الفصل أيضا ما عنون له ب: (الجزيرة العربية كفضاء لحرية الاعتقاد)،

1- فهم القرآن 2، ص375.

فاستصحابنا لهذه الخلفية الفكرية، فضلا عن كتبه ومواقفه الفكرية غير مشروعته التفسيرية، وما فيه من مساواة بين القصص القرآني وما ورد في التوراة والإنجيل، كل هذا ليحلي المسألة. ولعل المثال الثاني الذي سنورده هنا يبين المسألة أكثر مما سبق.

ثانيا: في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ [الحجرات: 14]. يقول "الجابري": (وتأتي الآية التي بعدها لتحديد هوية المؤمن: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾ [الحجرات: 15]، أما مجرد "المسلم" فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويجوز أن يكون ما يظهر غير ما يبطن، وبعبارة عصرنا يمكن القول إن "المؤمن" هو من كان إسلامه عقائديا، أي هو مسلم عن عقيدة، وبالتالي فهو "مواطن"، في "الأمة" التي تقوم على عقيدة، وأما مجرد "المسلم" فإسلامه "سياسي" (الاعتراف بالدين الجديد، وسلطة دولته، وكان هناك في المدينة ما يبرز هذا التمييز...⁽¹⁾).

وعلى رأي "الجابري" وبناء على قوله، فالمواطن له أن يساير وطنه فيما يتدين أو يتمذهب به، وهو موافقة مذهب البلد والأمة ومعتقداتها (الإسلام السياسي)، الذي تفرضه الدولة، وفي الوقت نفسه، هو يخفي معتقده الشخصي، وهو إيمانه، وبالتالي فمعنى "الردّة" عند "الجابري" أو "المرتدّ" ليس هو من بدّل دينه، بل (هو من خرج على الدولة الإسلامية محاربا أو متآمرا أو جاسوسا، وعقوبة المرتد في الفقه الإسلامي ليست عقوبة ضد حرية الاعتقاد، بل ضد خيانة الأمة والدولة والوطن، ويعامل على هذا الأساس لا على ما يعتقد، والوضع القانوني لا يحدد وضعية هذا المرتد إلى على هذا النحو ومن هذا الاتجاه، وعليه يجب إعادة النظر في المسلم الذي يعتنق دينا آخر دون مساسه بوطنه أو دولته أو مجتمعه...⁽²⁾).

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص11.

2- الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، (كتاب في جريدة)، (د، ط)، منظمة اليونيسكو، ع29، 5 تموز 2006م. ص17. وللدرد عليه ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم (قراءة الجابري)، ص129-130.

وعلى هذا التفسير والتوجه، يناقش "الجابري" حرية التدين والمعتقد، وعقوبة المرتد في دينه.

الفرع الثاني: قاعدة: الأعراف منضبطة بنصوص الشرع:

تأخذ الشريعة الإسلامية بالعرف، وقد تجعله معتبرا في مصادرها، كما لا يخفى على كما هو معلوم في المذهب المالكي ومن وافقه، شرط موافقته لنصوص الكتاب والسنة، ودلالاتهما عليه، أما الاستناد إليه في تأسيس الحريات الشخصية، وتقنين المجتمعات أو تحديثها بعيدا عن نصوص الشريعة، كما يسعى إليه الخطاب الحداثي فمردود.

تطبيقات القاعدة:

في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ وَيَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور: 30) ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: 31-30).

قال "الجابري": (جميع ما قاله المفسرون والفقهاء حول الحجاب أساسه الشرعي "غض البصر"، ولكنهم اهتموا فقط بالمرأة، واعتبروها وحدها مصدر الفتنة، إن تطبيق الشريعة في هذا المجال كما في المجالات الأخرى؛ يقتضي تطبيق الحكم على الرجل والمرأة إذا جاء شاملا لهما معا، وإذن، فالواجب أن يغض الرجل بصره حتى لا يرى ما يعتبر فتنة في المرأة، وعلى الرجل أن لا يبدى من الزينة ما يمكن أن يفتن المرأة، المفسرون والفقهاء يفهمون الآية وكأنها خاصة بالمرأة وحدها، والحال أن الأصل الذي بني عليه كل شيء في هذه المسألة هو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النور: 30]. ثم ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ [النور: 31]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالغض من الأبصار مقرون سواء بالنسبة إلى الرجل أو إلى المرأة بحفظ الفرج وهو المقصود. فلماذا كثرة الكلام في الحجاب والسكوت عن "حفظ الفرج"، أليس حفظ الفرج مع السفور أهم من الحجاب مع "عدم حفظ الفرج"؟، وبعد نحن لا نقول هذا طعنا في نوايا الرجال الفقهاء وإنما نقوله تنبيها إلى أن مسألة الحجاب مظهر مختلف من بلد إلى بلد حسب العرف والعادة، أما حفظ الفرج فهو ثابت لا يتغير⁽¹⁾.

إن الشريعة -رغم كون عدم غض البصر ذريعة إلى عدم حفظ الفرج- أمرت بالحفاظ عليهما معا (الحجاب وحفظ الفرج)، وهاتان من متلازمات العرض، الذي أمرنا بالحفاظ عليه كالعقل،

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص291.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالحجاب المقصود في الشريعة هو الحجاب بمعناه الإسلامي الواسع، (مضمونا وشكلا) (قولا وعملا)، لا بما يفهم من كلام "الجابري" أنه حجاب المظهر فقط، بدليل ذكره "السفور"، كما أن الأعراف والعادات والتقاليد وإن اختلفت أزمنة وأمكنة وأشخاصا، بل وأحوالا، فهي منضبطة بالشريعة لا تخالفها، ولذلك فالحجاب تتعلق به مواصفات شرعية، ولم تنص الشريعة على لباس محدد، وإنما ذكرت أوصافا لا يسمى الحجاب بها إلا إذا تضمنها، وهذا من سعة أفق الشريعة الإسلامية، ولو حددته لضاقت به المجتمعات ذرعا.

المطلب الثاني: تطبيقات قواعد اعتبار تجدد التفسير واستنطاق معانيه:

الفرع الأول: قاعدة: ما يعتقد نسخه باق معمول به متى تجددت ظروفه ومقتضياته:

هذه "القاعدة" لها تعلق بموضوع النسخ، وقد سبق الإشارة إلى رأي "الجابري" بنفي النسخ بين الأحكام في شريعة واحدة، إلا ما كان بين الشرائع السماوية، وفساد هذا القول، فالقائلون بعدم نسخ هذه الأحكام يجنحون إلى العمل بها إذا ما عادت إليهم ظروف نزول الآية، أو تجدد لهم ما يتعلق بالعمل بها في الزمن الأول من مقتضيات وواقع وظروف.

تطبيقات القاعدة: عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَذَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ﴿٢٤﴾ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٥﴾﴾ [النساء: 24].

يشير "الجابري" أولا في "الهامش" إلى ما في الآية من خلاف، بقوله: (هناك خلاف عميق حول مضمون ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ [النساء: 24]، وهو ما يعرف بـ "زواج المتعة"، وسنخصص له استطرادا بعد انتهائنا من الشرح والتعليق⁽¹⁾. ويعلق -ثانيا وفي "الهامش" حول قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ [النساء: 24]، فيقول: (اختلفوا في هذه العبارة حسب اختلافهم في التي قبلها: فريق قال: لا حرج عليكم، أيها الأزواج، إن أدركتكم عُسرة بعد أن فرضتم لنسائكم أجورهن فريضة، من أن تنقصوا منه بالتراضي مع زوجاتكم، وفريق قال: معنى ذلك: ولا جناح عليكم، أيها الناس، فيما تراضيتم أنتم والنساء اللواتي استمتعتم بهن إلى أجل مسمى، إذا انقضى الأجل الذي حددتموه بينكم وبينهن في الفراق، أن يزيدنكم في الأجل، وتزيدوا

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص219.

من الأجر والفريضة، قبل أن يستبرئ أرحامهن⁽¹⁾.

وبعد أن قرر "الجابري" أن زواج المتعة غير منسوخ، وأفاض فيه القول مستطردا كعادته: قال: (...أما ما نراه نحن ويستفاد من أقوالهم جميعا فهو أن زواج المتعة كان بسبب ظروف خاصة، كلما انتفت تلك الظروف تم العدول عنه، وإذا تجددت كانت العودة إليه...⁽²⁾). ثم يقول: (ونحن نرى أن في عصرنا ما يحمل على النظر إلى "زواج المتعة" على أنه "يحل للمضطر" فعلاء المهور، والصعوبات التي يواجهها معظم شباب اليوم في العثور على سكن مقبول، وبشمن مقبول الخ، مما قد يضطره إلى الزنا، أو إلى ما يسمى بـ "الزواج العرفي" أو بغيره من الأسماء التي في معناه... كل ذلك يبرر العودة إلى العمل به بوصفه من المباح للمضطر)⁽³⁾.

إن "الجابري" بدعواه السابقة يخضع النص للواقع، والأصل أن يخضع الواقع للنص، وأرى أن محل الإشكال بمعالجة المجتمعات وسياساتها، فتعالج كل من قضايا "الزواج، والعفة، والمهور، والسكن"... الخ، ليتعلق المجتمع بالنص أو على الأقل يقترب منه، أما تقديم الواقع على النص ثم محاولة السعي فيما يبطله بشكل أو آخر، فهذا مما فيه مدعاة إلى تجاوز المجتمع للنص بل وللواقع معا، وهي حال التفلت والانفلات والتحرر التي يعيشها أكثر المجتمعات.

ويرد "الجابري" -تحت عنوان (من لم يستطع طولا) - قائلا: (ونحن نعتقد أن الحل الذي قرره الآية التالية لآية "نكاح المتعة"، تفسح المجال لعقد مقارنة تزكي ما ذهبنا إليه، يقول تعالى بعد الآية السابقة مباشرة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ (ليس له من المال ما يمكنه من) أَنْ يَنْكِحَ (يتزوج الحرائر) الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ف (ليتزوج) فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنِيَاتِكُمْ (إمائكم) الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ (مالكيهن)، وَعَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (مهورهن) بِالْمَعْرُوفِ (على أن يكن) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَفِّحَاتٍ (باغيات) وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ﴿ [النساء: 25]، "من ذوات الأصحاب"⁽⁴⁾.

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص219، وينظر النص كاملا عند: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج8، ص180.

2- المصدر السابق، ج3، ص255.

3- المصدر السابق، ج3، ص256.

4- المصدر السابق، ج3، ص256.

ويعمّق "الجابري" تبريره لما ذهب إليه بقوله: (ومع أن الاتجاه العام والمبدئي في القرآن؛ هو تحرير الإمام والعبيد وعتقهن، وقد حض على ذلك مرارا وجعله من الكفارات، بل من طرق النجاة ﴿فَلَا أَقْنَمَ الْعَقَبَةَ ۝۱۱﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿۱۲﴾ [البلد: 11-12]، فإنه أباح زواج الإمام لمن لا يملك المال الذي يمكنه من الزواج بالحرائر، إنه زواج المضطر، ويقع في سياق تحرير الرقيق..، وبما أن "الرق" قد صار اليوم محرما دوليا، وهذا ينسجم مع التوجه القرآني فإن باب الإباحة الذي فتح لزواج المضطر من الإمام وهو مغلق الآن بمنع الرق، يجب أن يفتح في وجه زواج المتعة وإلا فإن الزنا بـ "الرقيق الأبيض" سيبقى مفتوحا ينتج مزيدا من الزناة، ومزيدا من الرقيق الأبيض⁽¹⁾.

الفرع الثاني: قاعدة: إعادة قراءة النص الديني عند كل حادثة، سبيل تعدد المقاصد الإنسانية:

ولقد سبقت الإشارة إلى هذه القاعدة وتطبيقاتها، وأن من أهم أسباب تأليف "الجابري" لكتابه "مدخل إلى القرآن الكريم - في التعريف بالقرآن"، و"تفسير القرآن الحكيم"، ما وقع في العالم من أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001م، وما خلفت من آثار على فهم النص الديني عموما، والإسلامي القرآني والنبوي منه بوجه أخص...⁽²⁾.

المبحث الثالث: موضوعات مشكلة في تفسير "الجابري"، المطلب الأول: نفي أمية الرسول ﷺ⁽³⁾:

يعتبر "نفي أمية الرسول ﷺ" إحدى دوائر الجدل الفكري، التي عني بها الخطاب الحدائثي المعاصر بعد همودها لأزمة طويلة في التاريخ والتراث الإسلامي، والقصد من طرحها محاولة تحقيق أهم ما تصبو إليه الدراسات الحدائثية في دراسة وتفسير النص القرآني، كدعوى أن النص منتج

1- فهم القرآن الحكيم، ج3، ص256. وللد ينظر: كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ص144-158. و ينظر: الناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ص435، وما بعدها.

2- سبقت الإشارة إلى القاعدة.

3- للتوسع في الرد ونفي "نفي أمية الرسول" ينظر: علال، خالد كبير، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد-دحض أباطيل محمد عابد الجابري، وخرافات هشام جعيط حول القرآن والنبي الكريم، ص4-39.

لغوي واجتماعي وثقافي، والتشكيك في "وحيّة" النص، والقول بتشكله أو تشكيله عبر تجارب نبوية... الخ، فكان نفي "أمية الرسول" مما يتوصل به إلى هذه الأهداف.

فيحاول "الجابري" في الفصل الثالث من "المدخل"، تحت عنوان: (النبي الأمي: هل كان يقرأ ويكتب؟ الأفكار المتلقاة... عوائق معرفية)، ومما يدل على جدلية الموضوع إرداف "الجابري" العنوان بـ: "الأفكار المتلقاة" و"العوائق المعرفية".

الفرع الأول: مرتكزات "نفي أمية الرسول ﷺ" عند "الجابري":

استند "الجابري" في تقرير نفي "أمية الرسول ﷺ" إلى:

أولاً: استقراء دلالات النفي في الروايات الحديثية والتاريخية:

يختار "الجابري" روايتين، الأولى، ويبرر الابتداء بها لأنها أسبق زمناً: (...فكان رسول الله ﷺ يُجَاوِرُ ذَلِكَ الشَّهْرَ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ، يُطْعَمُ مِنْ جِأَاهِ مِنَ الْمَسَاكِينِ، فَإِذَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جِوَارَهُ مِنْ شَهْرِهِ ذَلِكَ، كَانَ أَوَّلَ مَا يَبْدَأُ بِهِ - إِذَا انْصَرَفَ مِنْ جِوَارِهِ - الْكَعْبَةَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَيْتَهُ، فَيَطُوفُ بِهَا سَبْعًا، أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى بَيْتِهِ، حَتَّى إِذَا كَانَ الشَّهْرُ الَّذِي أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ مَا أَرَادَ مِنْ كَرَامَتِهِ، مِنَ السَّنَةِ الَّتِي بَعَثَهُ فِيهَا، وَذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى حِرَاءٍ - كَمَا كَانَ يَخْرُجُ لِجِوَارِهِ - مَعَهُ أَهْلُهُ، حَتَّى إِذَا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أَكْرَمَهُ اللَّهُ فِيهَا بِرِسَالَتِهِ وَرَحِمَ الْعِبَادُ بِهَا، جَاءَهُ جَبْرِيْلُ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَجَاءَنِي وَأَنَا نَائِمٌ بِنَمَطٍ مِنْ دِيبَاجٍ، فِيهِ كِتَابٌ، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَقْرَأُ؟ فَعَنَّنِي، حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ الْمَوْتُ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَاذَا أَقْرَأُ؟ وَمَا أَقُولُ ذَلِكَ إِلَّا افْتِدَاءً مِنْهُ أَنْ يَعُودَ إِلَيَّ بِمِثْلِ مَا صَنَعَ بِي، قَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ﴾ [العلق: 5] قَالَ: فَقَرَأْتُهُ، قَالَ: ثُمَّ انْتَهَى، ثُمَّ انْصَرَفَ عَنِّي وَهَبَّبْتُ مِنْ نَوْمِي، وَكَأَنَّمَا كُتِبَ فِي قَلْبِي كِتَابًا..(1).

1- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 326.

وأما الثانية، فهي رواية "البخاري"، عن عائشة، زوج النبي ﷺ، قالت: (كَانَ أَوَّلَ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، فَكَانَ يَلْحَقُ بِعَارِ حِرَاءٍ فَيَسْتَحَنُّ فِيهِ - قَالَ: وَالتَّحَنُّ: التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ، قَبْلَ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدَ لِدَلِكِ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ بِمِثْلِهَا حَتَّى فَجِئَهُ الْحَقُّ، وَهُوَ فِي عَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَهُ الْمَلِكُ، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا أَنَا بِقَارِيٍّ»، قَالَ: " فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي الثَّلَاثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾﴾ [العلق: 1-4]، الآياتِ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 5] " فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي» فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ) (1).

ولا يهم "الجابري" ألفاظ الروايات أو أسانيدها، إلا أنه يركز -تبعاً لموضوعه- على ما ورد فيها من جواب النبي ﷺ: (ما أنا بقارئ)، (ما أقرأ)، (ماذا أقرأ): أهي استفهام.. أم نفي؟ (2)، فيرى أن (المقصود منها الاستفهام، لا النفي، فصيغة (ما أقرأ؟) و(ماذا أقرأ؟)، استفهام يفيد ضمناً أن النبي ﷺ يعرف القراءة، فهو يطلب ماذا يقرأ؟ أما الصيغة الثانية؛ فهي تنفي عنه معرفة القراءة: ما أنا بقارئ؟) (3). فيحاول تحليل صيغ الجواب النبوي دلالة ولغة وسياقاً على النحو الآتي:

أولاً: أنّ "ما" في "ما أقرأ" تحمل على النفي (إضافة إلى الاستفهام)، ويمكن حمل "ما" في "ما أنا بقارئ" على الاستفهام (إضافة إلى النفي)، باعتبار أن الباء زائدة، فيرى أن هذا التحليل إن أفادته الصيغتان واحتملتاه، فعبارة (ماذا أقرأ) لا تحمل إلا على الاستفهام، والمعنى أن الرسول ﷺ،

1- أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح(3)، ج1، ص14-15. وكتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، ح(6982)، ج4، ص295. ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح(252)، ص118.

2- مدخل إلى القرآن، (في التعريف بالقرآن)، ص79.

3- المصدر نفسه، ص79.

يستفسر من جبريل عليه السلام ما الذي يقرؤه؟، بمعنى أنه لا ينفي معرفة القراءة⁽¹⁾.

ثانياً: يفسر "الجابري" "القراءة" هنا، بأنها لا يعني بها (التهجّي في كتاب، أو في ورق أو غيره، بل المقصود هو مجرد التلفظ بالأصوات المفيدة لمعنى في اللغة، أي: أعني القراءة، لا بمعنى (التتبع بالعين لحروف نص مكتوب والتعرف عليها ومعرفة الأصوات التي تخصها) (Read .Lire)، بل بمعنى استظهار ما تم حفظه وتلاوته (Reciter/Recite)، وفي هذه الحالة يكون مضمون طلب جبريل (اقرأ) أي: أعد التلفظ بما ستسمع؟ والجواب المعقول هنا: (ماذا أقرأ)، وليس النفي، إذ لا يعقل أن ينفي النبي صلى الله عليه وآله عن نفسه القدرة على إعادة التلفظ بما يسمع، وأما أن تعني عبارة (ما أنا بقارئ) ما أنا ممن يعرف القراءة في الكتاب، فهذا غير وارد، لأن جبريل عليه السلام لم يطلب من النبي صلى الله عليه وآله أن يقرأ في كتاب، وإن كان لفظ "كتاب" ورد مرتين...⁽²⁾.

ولكن في السياق نفسه، وبعد فقرة وجيزة يناقض "الجابري" نفسه وقوله بأن: (هناك قرينة تدل على أن معنى القراءة في ردّ النبي صلى الله عليه وآله على جبريل عليه السلام بقوله: "ماذا أقرأ" ينصرف إلى القراءة، بمعنى القراءة في كتاب، هذه القرينة هي ورود لفظ "كتاب" في العبارة التي قال فيها النبي: فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من دياج فيه كتاب، وقوله: وهببت من نومي فكأنا كتبت في قلبي كتاباً، إنّ ذكر الكتاب في سياق هذا الحديث مرة أو مرتين؛ قرينة واضحة تشير إلى أن الأمر يتعلق بشخص يعرف الكتابة والقراءة، ويقرأ في كتاب ويريد أن يبين لمخاطبه نوع مشاعره عندما كان يخوض هذه التجربة مع جبريل عليه السلام..⁽³⁾.

لقد بحث علماء الحديث المسألة بحثاً دقيقاً، وقاموا بتحليل عبارات الحديث، لما لها من دلالة على الغرض المطلوب، بين موسّع ومختصر، فقد ذكر "ابن حجر" أن "ما" في قوله: "ما أنا بقارئ" ثلاثاً: (نافية، إذ لو كانت استنفاً لم يصح دخول الباء، وإن حكى عن الأخصش جوازُهُ فهو

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص 79.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 80.

3- المصدر نفسه، ص 80.

شاذُّ، والبَاءُ زَائِدَةٌ لِتَأْكِيدِ النَّفْيِ أَيِّ مَا أَحْسِنَ الْقِرَاءَةَ، فَلَمَّا قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثًا، قِيلَ لَهُ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ، أَيِّ لَا تَقْرُؤُهُ بِعُقُوتِكَ وَلَا بِمَعْرِفَتِكَ لَكِنْ بِحَوْلِ رَبِّكَ وَإِعَانَتِهِ فَهُوَ يُعَلِّمُكَ كَمَا خَلَقَكَ...، وذكر "ابن حجر" قول بعض العلماء: إِنَّ هَذَا التَّرْكِيبَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: "مَا أَنَا بِقَارِيٍّ"، يُفِيدُ الإِخْتِصَاصَ، وَرَدَّهُ "الطَّبَّيُّ" بِأَنَّهُ: إِتْمَا يُفِيدُ التَّفْوِيَةَ، وَالتَّأْكِيدَ وَالتَّقْدِيرَ لَسْتُ بِقَارِيٍّ الْبَتَّةَ، فَإِنْ قِيلَ لَمْ كَرَّرَ ذَلِكَ ثَلَاثًا أَجَابَ "أَبُو شَامَةَ" بِأَنَّ يُحْمَلُ قَوْلُهُ أَوْلَا "مَا أَنَا بِقَارِيٍّ" عَلَى الإِمْتِنَاعِ، وَثَانِيًا عَلَى "الإِخْبَارِ" بِالنَّفْيِ الْمَحْضِ"، وَثَالِثًا عَلَى الإِسْتِفْهَامِ، وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّ فِي رِوَايَةِ أَبِي الأَسْوَدِ فِي مَعَارِيزِهِ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّهَا قَالَ: كَيْفَ أَقْرَأُ، وَفِي رِوَايَةِ "عُبَيْدِ بْنِ عَمِيرٍ عَنِ بْنِ إِسْحَاقَ": مَاذَا أَقْرَأُ؟، وَفِي مُرْسَلِ "الرُّهْرِيِّ" فِي دَلَائِلِ البَيْهَقِيِّ: "كَيْفَ أَقْرَأُ؟"، وَكُلُّ ذَلِكَ يُؤَيِّدُ أَنَّهَا اسْتِفْهَامِيَّةٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ... (1).

وذكر "النووي" أَنَّ مَعْنَى (مَا أَنَا بِقَارِيٍّ): (لَا أَحْسِنَ الْقِرَاءَةَ، فَمَا نَافِيَةٌ، هَذَا هُوَ الصَّوَابُ، وَحَكَى "القَاضِي عِيَّاضٌ" رَحِمَهُ اللهُ فِيهَا خِلَافًا بَيْنَ العُلَمَاءِ، مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا نَافِيَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا اسْتِفْهَامِيَّةً وَضَعَفُوهُ بِإِدْخَالِ البَاءِ فِي الخَبَرِ، قَالَ القَاضِي: وَيُصَحِّحُ قَوْلَ مَنْ قَالَ اسْتِفْهَامِيَّةً رِوَايَةَ مَنْ رَوَى مَا أَقْرَأُ وَيَصِحُّ أَنْ تَكُونَ مَا فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ أَيْضًا نَافِيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ... (2).

بعد هذا يمكن القول أَنَّ "الجابري" ولتحقيق رأيه في المسألة استند إلى المرجوح فيها، والشاذ، والضعيف، كما سبق ليكون أوفق دلالة لمراده.

والفهم الصواب الذي عليه علماء الحديث وغيرهم، يشكل لدى "الجابري" إحدى العوائق المعرفية للفهم، ولذلك يرى أَنَّ الفهم المتوارث من أَنَّ المراد بـ "النبى الأُمِّي" أَنَّهُ (عدم المعرفة بالقراءة والكتابة)، (إِنَّ هَذَا النُّوعَ لَيْسَ ضَرُورِيًّا فِي نَظَرِهِ، وَلَا يَلْزِمُهُ، فَلَيْسَ مِنْ شُرُوطِ النَّبِيِّ أَنْ لَا يَعْرِفَ الْقِرَاءَةَ وَلَا الْكِتَابَةَ، ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَلِيقُ بِنَا أَنْ نَتَّصِرَ أَنَّ مِنْ كِمَالَاتِ الإِنْسَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ اللهُ لِلنَّبُوَّةِ أَنْ يَكُونَ لَا يَعْرِفُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، أَمَا أَنْ يُوَظَّفَ فِيهِ هَذَا النُّوعُ مِنَ الفَهِمِ مِنْ أَنَّ القِرَاءَانَ وَحِيٍّ مِنْ اللهُ بِدَلِيلِ أَنَّ المَوْحَى إِلَيْهِ بِهِ كَانَ لَا يَعْرِفُ الْقِرَاءَةَ وَلَا الْكِتَابَةَ الأَمْرَ الَّذِي يَسْتَدْلُونَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ

1-فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج1، ص24.

2- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي)، ج1، ص908.

تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآزْتَابِ الْمُبْتُلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]،
فالحاجة إلى هذا النوع من الدليل غير قائمة، فضلا عن أن معنى الآية لا يخدم هذا "الدليل" (1).

ثانيا: مفهوم "الأمية" في القرآن والحديث واللغة والاصطلاح:

1/ في القرآن والحديث:

يورد "الجابري" جملة من الآيات، يرتبها ترتيبا نزوليا، من أشهرها، قوله تعالى: ﴿ وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا
يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: 78]، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي
الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [2]
[الجمعة: 2]، فيرى أن: (أكثر المفسرين يميلون إلى أنّ "أميون" يقصد بها الذين يجهلون القراءة
والكتابة من اليهود، ثم ينتقي من الأقوال ما روي عن "ابن عباس"، فيقول في "الهامش": (ونحن
نرى أن معنى "الأمي والأميين" و"الأمة الأمية" في القرآن والحديث ليس عدم المعرفة بالقراءة
والكتابة، نرجح ما قاله "ابن عباس" في معنى "أميون" في الآية أعلاه، قال فيما رواه "الطبري":
(الْأُمِّيُونَ قَوْمٌ لَمْ يَصَدِّقُوا رَسُولًا أَرْسَلَهُ اللَّهُ، وَلَا كِتَابًا أَنْزَلَهُ اللَّهُ، فَكَتَبُوا كِتَابًا بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ قَالُوا لِقَوْمٍ
سَفَلَةٍ جُهَّالٍ: "هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"، وَقَالَ: قَدْ أَخْبَرَ أَنَّهُمْ يَكْتُبُونَ بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ سَمَّاهُمْ أُمِّيِّينَ،
لِجُحُودِهِمْ كُتُبَ اللَّهِ وَرُسُلَهُ) (2).

يلاحظ أن "الجابري" يصرّ في تفسير وصف الأمية على أنّ المقصود بهم العرب، سواء اليهود
منهم أو غيرهم، كعادته في انتقاء ما يوافق رأيه، ولو أخذ بقاعدته "القرآن يشرحه القرآن"، مع
النظر في سياق الآيات لتبين له غير ذلك، وهو ما فعله "الفيروز آبادي" بقوله بأن لفظ "الأمي"
وما يدل عليه قد (ورد في القرآن على ثلاثة أوجه: الأول: بمعنى العرب. وهم الذين لم يكن لهم
كتاب من قبل: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص80.

2-المصدر نفسه، ص81.

كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْ صَلَّيْ مُبِينٍ ﴿٢﴾ [الجمعة: 2]، أي: في العرب. الثاني: بمعنى اليهود الذين لا يعلمون معنى التوراة: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]، الثالث: بمعنى النبي المصطفى ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: 157]. قيل: هو منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا؛ لكونه على عادتهم؛ كقولك: عامي؛ لكونه على عادة العامة. وقيل: سُمِّي بذلك؛ لأنه لم يكن يكتب، ولا يقرأ من كتاب. وذلك (فضيلة له)؛ لاستغنائه بحفظه، واعتماده على ضمان الله منه...⁽¹⁾.

وما منع "الجابري" جوازه عليه ﷺ من الأمية ولا يعقل حصول النبوة وإمكانها مع "الأمية" وإمكانها -أيضا-، فقد جوزه "الفيروز آبادي" نقلا وعقلا، عبر قوله: (وذلك فضيلة له).

إن ما أخذ به "الجابري" مما روي عن "ابن عباس" ﷺ لا يستقيم له، وكان الأولى نقل جميع الأقوال وبيان راجحها ومرجوحها، فالطبري بعد ذكره الأقوال، ذكر ما نسب إلى "ابن عباس" ﷺ وأنه خلاف هذه الأقوال ولم يقدمه على غيره، معلقا بقوله: (وهذا التأويل تأويل على خلاف ما يعرف من كلام العرب المستفيض بينهم، وذلك أن "الأمي" عند العرب: هو الذي لا يكتب)⁽²⁾.

وكان الأولى بـ "الجابري" نقل القول وتعليق "الطبري" عليه معاً، دون اعتماد آلية الانتقاء المقصودة، وهذا خلاف المنهج العلمي في نقل الأقوال ونقدها. بل إن "ابن كثير" علق بقوله: (قُلْتُ: ثُمَّ فِي صِحَّةِ هَذَا عَنِ "ابْنِ عَبَّاسٍ"، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، نَظَرْتُ. وَاللَّهِ أَعْلَمُ)⁽³⁾. وقال "الرازي": (اختلفوا في الأمي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول. وقال آخرون: من لا يحسن الكتابة والقراءة، وهذا الثاني أصوب، لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول)⁽⁴⁾.

فيرى أن (الفهم السائد بأن "الأمي" هو من لا يعرف الكتابة والقراءة، لا يصدق على الآيات

1- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج2، ص159.

2- جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج2، ص259.

3- تفسير القرآن العظيم، ج1، ص310.

4- مفاتيح الغيب، ج1، ص641.

السابقة ..، والأميون هم الذين ليس لديهم كتاب سماوي، وقد جاء القرآن ليكون لهم كتابا خاصا بهم⁽¹⁾.

كل ما سبق كان على مستوى دلالات القرآن الكريم، وكيف فهم "الجابري" الأمية في ضوءها، أما من الحديث النبوي، فيرى "الجابري" أن حديث النبي ﷺ: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ)⁽²⁾: (يفتح المجال لتأويلين، أحدهما: أن جملة "لا نكتب ولا نحسب"، قد تقع وصفا للأمية، بمعنى من صفاتها لا تكتب ولا تحسب، وثانيهما: أن تكون بدلا أو عطف بيان بمعنى أنها تفسر المقصود بالأمية، وفي الحالتين معا لا يمكن أن يكون المعنى للأمية هو الجهل بالكتابة والحساب...)⁽³⁾.

يتوحد تفسير معنى "الأمية" لدى مفسري القرآن، أو علماء الحديث، فالحديث دلّ على: (أنّ المعول عليه في الحساب رؤية الأهله التي جعلها الله مواقيت للناس في عبادتهم وعاداتهم، وإنما لنا أن ننظر من علم الحساب ما يكون عيانا أو كالعيان، وما لا يكون كذلك فمنهي عنه لعله أن الرسول إنما بعث إلى الأميين الذين لا يقرءون الكتاب، ولا يحسبون بالقوانين الغائبة، وإنما يحسبون الموجودات عيانا...)⁽⁴⁾.

2 / مفهوم "الأميِّ والأميون" في اللغة والاصطلاح:

يغرب "الجابري"، بزعمه أن معنى "الأمي" في المعجم العربي هو: "ما كان على أصل خلقته لم يتعلم الكتاب وهو على جبلة أمه"، ليس منقولاً عن العرب، بل اجتهاد من علماء اللغة في البحث عن أصلها، فـ "الأمي" لديه لفظ معرب لا أصل له في اللغة العربية⁽⁵⁾.

وفي تحرير المعنى الاصطلاحي نجد "الجابري" يقحم معنى أن الأميين: من ليس لهم كتاب

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص82.

2- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي "لا نكتب ولا نحسب"، ح(1913)، ج2، ص33. و"مسلم" في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ح(1080)، ص457.

3-ينظر: المصدر السابق، ص82.

4-ينظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج4، ص31-32. وابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج4، ص127.

5- ينظر: المصدر السابق، ص82-83.

سماوي، وأنه إطلاق بعض اليهود على غيرهم من الشعوب لفظ "الأمم"، فكما يطلق العرب على غيرهم "العجم"، فكذلك العجم يطلقون على غيرهم "الأمم"، فكان المقصود "العرب"، وعليه تفهم الآيات السابقة فـ "الأميون" في سياقها هم "العرب" تحديداً..⁽¹⁾. وعليه فكون النبي ﷺ (أمياً) لا يعني بالضرورة كما أشار "الجابري" أنه: (لا يعرف القراءة والكتابة، كما أنّ وصف القرءان للعرب بكونهم أميين لا يفيد بالضرورة أنهم كانوا لا يقرؤون ولا يكتبون)⁽²⁾.

3/ الواقع العملي النبوي والصحابي:

مما يدلّ به "الجابري" رأيه في نفي أمية الرسول ﷺ: (أن هناك شهادات تؤكّد المسألة، كانتشار القراءة والكتابة في قريش، والصحابة كانوا يقرؤون اللوائح والرسائل، كما في حادثة الصحيفة بين عمر ﷺ وأخته، بل هناك مصادر تاريخية تشهد مؤكدة أنّ أجداد النبي ﷺ كانوا يعرفون القراءة والكتابة، ولا أدل -أيضاً- من أن النبي ﷺ كتب وقرأ كتابة، كما كتب وثيقة صلح الحديبية، وغيرها كثير من الأدلة...)⁽³⁾.

يجاب عن هذا بأنه استطراد من "الجابري" في الاستزادة من وجوه الاستدلال على صحة ما ذهب إليه، وفي الوقت نفسه يكشف هذا المنهج عن بطلان ما يعتمد عليه من الأدلة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فما ذكره من قصة الصحيفة العمرية، وما وقع في صلح الحديبية من الكتابة، وأن الكتابة كانت في قريش، فكله لا ينهض دليلاً، وقد ذكر "النوي" وجوها لكل ما أورده "الجابري"، من أن الكتابة في قريش كانت على النادر، ومعنى كتب الرسول محمول على الأمر، أي: أمر الرسول كقولنا "رجم معزاً"، أي أمر بذلك الفعل،....⁽⁴⁾.

إذا تجلّى لنا كل هذا التأسيس "الجابري" لمسألة "نفي أمية الرسول ﷺ"، فكيف سيكون تفسير

1- ينظر: مدخل إلى القرءان الكريم، ص 83.

2- المصدر نفسه ص 83.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 84-87.

4- ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي)، ج 8، ص 4966.

"الجابري"، لما تضمن معنى "الأمية" في القرآن الكريم.

4/ الاحتكام إلى السياق القرآني:

يحتكم "الجابري" أيضا في تقرير رأيه إلى السياق القرآني يحاول لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]، فيشير بتأخير بيان الآية -شكلا- عن ذهن القارئ في موضعين من تفسيره⁽¹⁾، ثم يحدد السياق بالآيات السبع من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: 46]، إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَطْلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [العنكبوت: 52].

فيرى "الجابري" (أنّ عدم اعتبار السياق في الفهم ولا استحضاره هو سبب قول المفسرين أنّ الأمي من لا يعرف الكتابة ولا القراءة، فيقحمون هذا التفسير، والمقصود من أن "تتلوا" أي: التوراة، وتخطها، أي: تنسخها، والمقصود بـ ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ﴾ [العنكبوت: 48]، هو أحد كتب "أهل الكتاب"، فهي وحدها التي يمكن أن ينصرف إليها اتهام قريش بكونه كان ينسخ منها)⁽²⁾.

بناء على ما سبق يتلخص رأي "الجابري" في ما يلي⁽³⁾:

أ/ ليس في القرآن ما يدل على أن النبي ﷺ، كان يجهل القراءة والكتابة.
ب/ وصف النبي ﷺ بـ "الأمي"، لأنه من (الأمم) التي ليس لها كتاب منزل، وكذلك الشأن في لفظ (الأميين) الوارد في القرآن كقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ [الجمعة: 2]،

1- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص 80، وص 84.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 90-91.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 92-93. و ينظر: ص 214.

فالمقصود: "العرب"، مقابل "أهل الكتاب من اليهود والنصارى"، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآتَابِ الْمُبْطُلِينَ﴾ [العنكبوت: 48]، لا يدل على أنه ﷺ كان يجهل القراءة والكتابة، وهذا المعنى خارج السياق القرآني، وما يرد في التراث الإسلامي من تفسيرات تصب كلها في إثبات "أمية النبي ﷺ"، والتسليم بها دون النظر إلى الزمن الأول، ومعهود العرب آنذاك، وأنه ﷺ كان يكتب ويقرأ، ويتولى الكتابة بنفسه أحيانا، كل هذا إنما هي أفكار متلقاة وعوائق معرفية جعلت -على رأي الجابري- المسألة من اللامفكر فيه.

والسؤال المطروح -هنا- ما الغاية الجابرية من نفي أمية الرسول ﷺ؟،

فـ "الجابري" يجعل معنى "الأمي" نسبة إلى "الأمة"، والمقصود "أمة العرب"، ولا يعتبر "الأمية شرطا في النبوة"، وأنها ليست من الكما... وفي الوقت نفسه إنها هو تأسيس للقول بخلق القرءان، أو إنتاجيته أو عدم سلامته بعد نزوله... الخ⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مفهوم "الأميين والأمي، وأمّية الرسول" عند "حاج حمد محمد أبو القاسم":

كان "حاج حمد" ممن خاضوا دوائر الجدل الفكري لموضوع "أمية الرسول ﷺ"، لذلك أخذت حيزا فكريا ضمن كتاباته، ويبدو أن فكرته أجلى وأوضح من فكرة "الجابري" وطريقة تناوله للموضوع (المنهج)، ويتلخص مفهومها عنده بما يلي⁽²⁾:

أولا: من حيث المفهوم: مفهوم "الأميين" بمعنى: (غير الكتابيين)، أي: "أهل كتاب"، وليس غير (الكتابيين) أي: يعرفون الكتابة، -وعلى هذا تأسست كثير من الطروحات والأفكار لديه-، فـ "الأمي" غير "الكتابي"، أي غير "المسيحي أو اليهودي"، وليس غير "الكاتب".

ثانيا: من حيث النص القرآني: فالنبي الأمي بمعنى أنه ﷺ لا يقرأ الرسوم ولا يخط بيمينه، ثم إذا قلنا: أن الأمية لا تعني (غير الكاتب)، ولكنها تعني (غير الكتابي)، ينصرف فهم الناس بأننا ثبت

1- ينظر: بكاري، علد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرءان الكريم، ص 57، وص 130-131.

2- ينظر: حاج حمد، أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ص 126 وما بعدها.

للسور ﷺ حالة كونه كاتباً وقارئاً للرسوم، وهذا فهم خاطئ، وقائم على خطأ مركب في شيوع اللسان العربي، فالنبي ﷺ لا يقرأ الرسوم ولا يكتب، ولكن ليس بمعنى "أمي"، بل بالمعنى الذي أورده القرآن: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآتَابِ الْمُبْتَلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]، فالنبي ﷺ غير كاتب، لأنه لا يخط بيمينه، وهذه مسألة قطعية واضحة، وهذا

المعنى لا علاقة له بالأمية قطعاً وجزماً، فالأمية تعني أنه غير كتابي، وليس غير كاتب.

ثالثاً: العرب أميون: أي بمعنى: (أميين-غير كتابيين)، لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماوية بينهم، ولكنهم يكتبون ويخطون بيمينهم، وليست جاهليتهم بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والخط، ولكنها جاهلية حمية وتفلتت من قيود العقل، لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: 78-79]. فهم يكتبون، ومن دلائل كتابتهم "المعلقات الشعرية"... الخ.

رابعاً: هدف التفسير: يحدّد "حاج حمد" هدفه بأنه لا يهدف بتفسيره إثبات أنّ النبي ﷺ كان يكتب ويقراء، وإنما لأهداف أخرى، بخلاف "الجابري"، فلعله أن القرآن منتج وتاريخي.

يمكن القول بناء على ما سبق، أن الحدائين: (ينكرون أمية الرسول ﷺ، لتمرير مذهبهم بأن القرآن منتج ثقافي، ويتأولون قوله: (ما أنا بقارئ)، أنه: "لا يعني عدم معرفة القراءة بل يعني أنه رفض القراءة أي: أن يقرأ" (...)(1).

المطلب الثاني: غرق فرعون بين الحقيقة التوراتية والحقيقة القرآنية:

لقد سبقت الإشارة إلى اعتماد "الجابري" على نصوص التوراة والإنجيل اعترافاً أو استئناساً بمضامينها وتأكيداً على صحتها، ويعيب في الوقت نفسه أخذ المتقدمين بالإسرائيليات، ولما كانت

1- ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائين المعاصر، ص 133.

التوراة لم تصرح بغرق فرعون، اضطرب "الجابري"، ولم يسلم للحقيقة القرآنية بغرق فرعون، ولذلك فكل ما نص عليه القرآن من غرق فرعون فيؤوله على غير ما ذكر القرآن، كالاتي:

أولاً: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ ﴿١٣٥﴾ فَانقَمْنَا مِنْهُمُ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٣٦﴾ وَأَوْثَرْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَتْ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الأعراف: 134-137]، يشير في "الهامش" بأن: (المقصود بأغرقناهم: ألقيناهم، .. هذا وفي النص اختصار: لم تبين السورة سبب ولا كيفية الغرق، وسيأتي ذلك في سورة أخرى، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فرعون وملئه لم يغرقوا، بل كادوا يغرقون فالقصة متواصلة...⁽¹⁾).

ثانياً: يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اسْرِبْ بِعِبَادِي بِخَيْبٍ مُتَّبِعُونَ ﴿٥٢﴾ فَأَرْسَلْنَا فِرْعَوْنَ فِي الْمَلَأَيْنِ حَشِيرِينَ ﴿٥٣﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴿٥٤﴾ وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ ﴿٥٥﴾ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَادِرُونَ ﴿٥٦﴾ فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾ كَذَلِكَ وَأَوْثَرْنَاهَا بِنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٥٩﴾ فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾ وَأَرْزَلْنَا نَمَّ الْأَخْرِينَ ﴿٦٤﴾ وَأَمْحَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ﴿٦٥﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْأَخْرِينَ ﴿٦٦﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٦٧﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦٨﴾﴾ [الشعراء 52-68]. يشير "الجابري" في قوله تعالى: (ثم أغرقنا الآخرين) في "الهامش" إلى أن (فرعون لم يغرق كما ورد في سورة أخرى)⁽²⁾.

ثالثاً: يسأل "الجابري" في موضع آخر -جاعلاً من السؤال عنواناً-: (هل غرق فرعون ومن معه؟)، فيذكر آيات "الإسراء": ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَلَّ بِنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَابِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ

1-مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن)، ص332.

2-فهم القرآن الحكيم، ج1، ص315.

يَنْفِرَعَوْتُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾ فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ وَقَلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ
 اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿١٠٤﴾ ﴿الإسراء: 101-104﴾، ثم يعلق في
 "الهامش": أنه (سيرد لاحقاً أن فرعون لم يغرق، وأنه في آخر ساعة، ولكن الله أراد أن يبقى عليه
 آية ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَفْلُونَ ﴿١٠٢﴾﴾
 يونس: 92]، وفي "التوراة" غموض حول مصير فرعون، هل غرق أم لا؟، فهي تتحدث عن غرق
 جيش فرعون من دون أن تصرح بأن فرعون غرق، هو أيضاً⁽¹⁾.

ويذكر في موضع آخر، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾ ﴿الإسراء: 103﴾:
 (أن الآية استعملت هنا: ﴿فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾ ﴿الإسراء: 103﴾، وفي آية أخرى أن فرعون
 بقي حياً، فيكون معنى أغرقناه هنا أنه صار في عداد المغرقين الذين فقدوا كل قوتهم... الخ)⁽²⁾.

رابعا: يستدل "الجابري" على "فرعون" بأن الله نجّاه بدنه من الغرق بالآيات: ﴿وَجَوَّزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ
 الْبَحْرَ فَأَبْعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودَهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ بَنُو
 إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٠﴾ ءَأَلْتَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠١﴾ فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ
 لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَفْلُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يونس: 90-92]⁽³⁾، وفي موضع آخر
 قال: (وهكذا ينتهي أمر فرعون وملئه إلى الهلاك، وهم يطاردون موسى وقومه: يغرق الجند الذين
 وضعهم فرعون في المقدمة ليحتمي بهم: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ
 بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [يونس: 90] ويأتيه الجواب: ﴿ءَأَلْتَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ
 الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠١﴾ فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَفْلُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يونس:
 90-92]⁽⁴⁾.

1-مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، ص 351-352.

2-فهم القرآن الحكيم، ج 2، ص 337.

3-المصدر السابق، ص 353.

4-المصدر السابق، ج 1، ص 352.

وختلاصة القول أن "الجابري" قد عمد إلى هذه الآيات لنفي الغرق عن فرعون، رغم تظافر الأدلة القرآنية على غرق فرعون، ف (الآيات التي ذكرها "الجابري" تقتضي التصديق لا التشكيك، والقرءان مهيمن على من سبق،....)(1).

ورغم أن تفسير "القرطبي" (الجامع لأحكام القرآن) يعدّ مصدرا معرفيا هاما، يستقي منه "الجابري" مادته العلمية غالبا، فكيف غفل "الجابري" في هذه المسألة عن ما أجمله وفصله في تفسير وشرح الآيات في الموضوع، فقد عقد "القرطبي" فصلا في تفسيره، ترجم له بقوله: "فَصَلِّ دِكْرَ اللَّهِ تَعَالَى الْإِنْبَاءِ وَالْإِعْرَاقِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْيَوْمَ الَّذِي كَانَ ذَلِكَ فِيهِ"، وقد أورد فيه حديثا صحيحا، صريح الدلالة في غرق فرعون، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَا هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي تَصُومُونَهُ؟)، فَقَالُوا: هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ أَنْجَى اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ، وَغَرَّقَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ، فَصَامَهُ مُوسَى شُكْرًا، فَتَحْنُ نَصُومُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (فَتَحْنُ أَحَقُّ وَأَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ)، فَصَامَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ (2) (3).

وعن "ابن عباس" رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (لَمَّا أَغْرَقَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ قَالَ: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ، بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾) [يونس: 90]، فَقَالَ جِبْرِيلُ: يَا مُحَمَّدُ فَلَوْ رَأَيْتَنِي وَأَنَا آخِذٌ مِنْ حَالِ الْبَحْرِ فَأَدُسُّهُ فِي فِيهِ مَخَافَةً أَنْ تُدْرِكَهُ الرَّحْمَةُ (4).

وأورد "ابن كثير" مما نُقل عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]: أن (بعض بني إسرائيل شكوا في موت فرعون، فأمر الله تعالى البحر أن يلقى به جسده بلا روح، وعليه درعته المعروفة على نجوة من الأرض، وهو المكان المرتفع، ليتحققوا موته وهلاكه؛ ولهذا قال تعالى: "فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ"، أي: نرفعك على نسر من

1-ينظر: بكارى، عبد السلام وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص351.

2-أخرجه "مسلم" في صحيحه، كتاب الصيام، باب أي يوم يصام عاشوراء، ح(1130)، ص479.

3-الجامع لأحكام القرآن، ج2، 93-94.

4-أخرجه "الترمذي" في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة يونس، ح(3107)، ص766. وعلق عليه بقوله: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ".

الأرض، "بِدْنِكَ" قَالَ "مُجَاهِدٌ": بِجَسَدِكَ. وَقَالَ "الحَسَنُ": بِجِسْمٍ لَا رُوحَ فِيهِ. وَقَالَ "عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ": سَوِيًّا صَحِيحًا، أَي: لَمْ يَتَمَزَّقْ لِيَتَحَقَّقُوهُ وَيَعْرِفُوهُ. وَقَالَ أَبُو صَخْرٍ: بِدِرْعِكَ وَكُلُّ هَذِهِ الْأَقْوَالِ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَهَا، ...⁽¹⁾.

فدلالة هذه الأقوال واضحة، إلى على نحو ما يقوم عليه الخطاب الحداثي من رفض بيان هذه الأحاديث والأخبار للقرءان، أو على القول بأنها عوائق معرفية، أو رفعها عن الإلزام بها.

المطلب الثالث: التفسير المادي للأمة الوسط في القرءان:

المقصود بهذا أن الخطاب الحداثي المعاصر ينجح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، إلى المعنى المادي المحسوس، فيرى أن "وسطًا" بفتح السين في الآية، من "الوسط" بسكون "السين"، أي: وسط الشيء، لا من "الوسط" بفتح السين، الدال على المعنى المعنوي، أي "الوسطية"، فيحمل "الحداثيون" الآية على معنى "الوسط الجغرافي"، لا على معنى "عدالة الأمة" وخيريتها، وقد وجدت أن ممن ينجح إلى هذا التفسير: "محمد عابد الجابري"، وكذا "حاج حمد أبو القاسم".

الفرع الأول: تفسير "الوسط" عند "الجابري":

يقول "الجابري" في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، أن: (مكة: وسط جغرافي، اليهود يصلون إلى بيت المقدس في الشمال الغربي لمكة، والنصارى يصلون إلى الشرق، والمسلمون إلى مكة، فلكل قبلة، وعلى هذا يكون معنى "الوسط" هنا: الوسط الجغرافي، وهذا يزيه قوله تعالى: "لتكونوا شهداء على الناس"، لكون أن مكة قبلتكم تقع في الوسط، تراقب اليهود المتجهين شمالا والنصارى المتجهين شمالا، والنصارى المتجهين شرقا)⁽²⁾.

1- تفسير القرءان العظيم، ج4، ص294.

2- فهم القرءان الحكيم، ج3، ص57.

الفرع الثاني: تفسير "الوسط" عند "حاج حمد":

يرى "حاج حمد" تحت عنوان: "شرعة السيف في جزيرة العرب والأمة الوسط" أن: (شرعة السيف قد قام الرسول ﷺ بتطبيقها لاستكمال الدائرة الجغرافية والبشرية "للأمة الوسط"، الممتدة ما بين الأرض "الحرمة مكة" و"الأرض المقدسة - الشام الكبير بما فيها القدس"، والأمة الوسط قاعدة جغرافية وديمقراطية للإسلام، وليست وسطية فكرية، فالوسطية انتقائية وتلفيقية والإسلام منهج محدد: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة: 143]، فوسطية الأمة بمنطق الآية لتشهد على ما حولها من الناس حيث تتوسطهم موقعا، وليس منهاجا فكريا انتقائيا، وفي إطار هذه الوسطية الجغرافية، تم التحول من قبلة الأرض المقدسة إلى قبلة الأرض الحرام...⁽¹⁾.

هذا المفهوم يتكرر كثيرا لدى "حاج حمد" لما يتأسس عليه من الآراء⁽²⁾، حول المجتمعات الإسلامية وما تتدين به، فقد توسع في المفهوم إلى ما يبطل الجهاد الأكبر، ويؤكد أن الإسلام دين الإرهاب، نافيا ما سواه من إرهاب الأصوليات الإسرائيلية واليهودية بشكل غير مباشر.

ويذكر في موضع آخر -أيضا- أن: (الله طرح البعد العالمي والخروج للناس في إطار "الأمة الوسط"، لا بمعنى (وسطية الفكر)، ولكن بمعنى الشهادة على من توسطته جغرافيا في موقع يجمع بين القارات التي تحتوي ثقافات البشرية، وكافة أنساقها الحضارية، مهما تفرعت -بعد ذلك- إلى أراضي وأرجاء جديدة: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143]، فجعل من العرب أمة الوسط التي تتفاعل مع الأطراف العالمية والإنسانية، وتتداخل معها خارج الثنائيات بمنطق الشرق والغرب وغير ذلك، فتكوين الأمة الوسط عالمي متفاعل مع البشر أجمعين، وكما أكد الله شهادة العربي من موقعه على الناس أكد شهادة

1- ينظر: إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ص 139 وما بعدها .

2- وقد كرره حرفيا بنصه في كتابه: "الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن"، ص 229، وما بعدها.

الرسول على العربي: ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، وذلك بما يتطابق مع مسؤولية "الذكر": ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 44] (1). إن تفسير "الوسط" في الآية على هذا النحو مردود، بسياق الآية، واللغة، والأثر، والأخبار، وقد أسهب "ابن عاشور" في بيان هذه الوجوه بأن: (هذه الآية معترضة بين سابقتها ولاحقتها والمعاني متعلق بعضها ببعض، من جهة، ومن جهة أخرى فالوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة طبعاً وبهذا صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفاً فأطلقوه على الخيار النفيس كناية... وإطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلاً بين خلقين ذميين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور، والكرم بين الشح والسرف، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس، فالوسط في هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، وفسر بالعدول... (2).

يدحض البيان النبوي هذا التفسير الحداثي لمعنى "الأمة الوسط"، ففي الحديث قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يُجَاءُ بِنُوحِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَغْتَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، يَا رَبِّ، فَتُسْأَلُ أُمَّتُهُ: هَلْ بَلَغَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: مَا جَاءَنَا مِنْ نَذِيرٍ، فَيَقُولُ: مَنْ شُهِدُوكَ؟ فَيَقُولُ: مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ، فَيُجَاءُ بِكُمْ، فَتَشْهَدُونَ"، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، قَالَ: عَدْلًا - ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143] (3).

- 1- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الاسلامية الثانية، ص70، وينظر: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص349-350.
- 2- ينظر: التحرير والتنوير، ج2، ص14-18.
- 3- أخرجه "البخاري" في صحيحه، كتاب الاعتصام بالسنة، باب قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، وما أمر به النبي ﷺ من لزوم الجماعة، وهم أهل العلم، ح(7349)، ج4، ص372.

قواعد التفسير في الخطاب الحدائى المعاصر

- 1- قاعدة: تفسير القرآن بالقرآن؛ أحسن طريق لفهم النص القرآنى.
- 2- قاعدة: السنّة لا تفسّر القرآن ولا تبينه إلا إذا صدقها القرآن نفسه.
- 3- قاعدة إذا تعارض القرآن والخبر طرح الخبر وقدم القرآن.
- 4- قاعدة: لا يثبت تفسير للقرآن بخبر الآحاد.
- 5- قاعدة: تفسير الصحابي غير ملزم، ولا حجة له.
- 6- قاعدة اختلاف الصحابة في التفسير - متى أثبت - اختلاف سلطوي إيدولوجى تاريخى.
- 7- قاعدة: كلّ قاعدة من قواعد السلف في تفسير النص القرآنى تبنى على أيدولوجية محدّدة.
- 8- قاعدة: الاستغناء عن التراث التفسىرى أحسن طريق لفهم النص القرآنى.
- 9- قاعدة: صفات الله ثابتة بالنظر العقلى وإمكانه البشرى، لا بصريح النقل والخبر، وما كان منه فهو رمز وتمثيل على ما تأتى به أساليب اللغة وبيانها.
- 10- قاعدة: كل قضايا الغيبات حقائق ثابتة قطعية واقعة، بشرطين: موافقتها القرآن وشهوده بصحتها، وتأكيد المعارف الإنسانية عليها.
- 11- قاعدة: جمع القرآن وتدوينه خاضع لتقنين بشرى أيدولوجى.
- 12- قاعدة: ترتيب المصحف توفيقى فى الآيات والسور معاً.
- 13- قاعدة: علم المناسبات مقصور على بحث العلاقات اللغوية بين الآيات والسور دون سواها.
- 14- قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعمّمه الألفاظ.
- 15- قاعدة: كل اعتبار فى تقسيم المكى والمدنى تبريرى سوى التاريخى.
- 16- قاعدة: استدعاء الإسرائيليات فى تفسير النص القرآنى تبرير للامعقول فيه، وتأسيس لما هو خارج عنه:
- 17- قاعدة: لا نسخ فى القرآن البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع.
- 18- قاعدة: القصص القرآنى أظهر صورة على أنّ النص القرآنى منتج إنسانى.

- 19- قاعدة: غاية القصص القرآني: (الدلالة التاريخية) لا الاعتبارية.
- 20- : قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع".
- 21- قاعدة: أسباب النزول لا تحدد معنى النصّ بقدر ما تحدد قيمته التاريخية.
- 22- قاعدة: لا يمكن لنصّ نبوي ظنيّ أن يكون سبب نزول لنصّ قرآنيّ قطعيّ.
- 23- قاعدة: الاستناد إلى أسباب النزول مفردة ربط للنصّ القرآني بما هو خارج عن طبيعته، وقصور لفهم معانيه.
- 24- قاعدة: الكشف عن أسباب النزول حاصل بإمكان الاجتهاد بدل النقل.
- 25- قاعدة: تكرار نزول الآية وتعدّد الآيات عند السبب الواحد، أو تعدّد الأسباب والآية واحدة ضياع للنصّ القرآني.
- 26- قاعدة: الوقائع والمصالح أساسا أسباب النزول وتشكّل النصّ القرآني.
- 27- قاعدة: القول بأنّ: "القرآن كلام الله" تعريف إيديولوجي قاصر مؤثر.
- 28- قاعدة: حمل ألفاظ القرآن على الرمزيّة نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه.
- 29- قاعدة: بقدر إخضاع النصّ القرآني للمناهج المعاصرة بقدر انفتاحه وفهمه.
- 30- قاعدة: القرآن منتج لغوي بنزوله، ونصّ أدبيّ بإنسانيته.
- 31- قاعدة: ألفاظ الشرع محمولة على المعنى اللغوي لا الشرعي.
- 32- قاعدة: الأمر بالاجتناب لا يفيد النهي، ولا يقتضي الفساد، ولا التحريم.
- 33- قاعدة: النهي لا يقتضي التحريم.
- 34- قاعدة: كل نصّ قرآني دلّ على عقوبة شرعية، فهي حدودية لا حدّية.
- 35- قاعدة: ما أفاد من النصّ القرآني حكما شرعيّا، فليس بملزم على التأييد ولا الدوام.
- 36- قاعدة: الاجتهاد مستدعيّ مع النصّ غير منفكّ عنه.
- 37- قاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح.
- 38- قاعدة: شريعة من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما كان مخالفا لشريعتنا.

- 39- قاعدة (كل قرض جر منفعة فهو ربا).
- 40- قاعدة: سدّ الذرائع.
- 41- قاعدة: المقصد الإنساني والمصلحة البشرية مقدّمة على المقصد الشرعي.
- 42- قاعدة: إعادة قراءة النص الديني عند كل حادثة، سبيل تعدّد المقاصد الإنسانية.
- 43- قاعدة: التفسير بالسياق القرآني أولى من التفسير بغيره.
- 44- قاعدة: كلّ ما يدعم السياق مرجح على غيره في التفسير به.
- 45- قاعدة: إذا تعارض السياق وأسباب النزول، فأولوية السياق القرآني وحاكميته عليها.
- 46- قاعدة: تفسير الصحابة - متى أثبت - قد يكون سلطويا إيديولوجيا تاريخيا.
- 47- قاعدة: "معهود العرب" أولى ما يتوقف عليه فهم النص ويفسر به.
- 48- قاعدة: الغيبيات تثبت بالقرآن ويشهد لها القرآن دون سواه من الحديث والآثار.
- 49- قاعدة: الغيبيات محمولة في القرآن على الرمز والمثل والعبرة للترغيب والترهيب، لا غير.
- 50- قاعدة: لا تثبت معجزة للنبي سوى القرآن.
- 51- قاعدة: مراعاة ترتيب النزول ضرورة معرفية لفهم القرآن متساوقا مع السيرة النبوية.
- 52- قاعدة: المكّي والمدني مما يتحدّد بهما السياق في الآية.
- 53- قاعدة: غاية القصص القرآني: ضرب المثل والعبرة، (الدلالة التاريخية).
- 54- قاعدة: كل تكرار في القصص القرآني خطاب واحد، تغيرت صياغته لتغير مقاماته.
- 55- قاعدة: عائدات الضمائر محدّدة بظاهر السياق، ومحمولة عليه.
- 56- قاعدة: أكثر ما في القرآن ألفاظ معربة.
- 57- قاعدة: الأعراف منضبطة بنصوص الشرع.
- 58- قاعدة: ما يعتقد نسخه باق معمول به متى تجددت ظروفه ومقتضياته.

هذا ولا أدعي أنني قد وافيت "الدرس الجابري" ولا موضوعاته في تفسير القرآن الكريم،

حقها من النقد والتحليل والدراسة، وإنما هو جهد المقل، فأسأل الله التوفيق لما يحبه ويرضاه.

الخاتمة والتوصيات

جامعة الأمير
القادر
الإسلامية

الخاتمة

في ختام هذا العمل العلمي المتواضع، لا أنفي أن تتخلله جملة من الأخطاء، والمخالفات، ولا أدعي به بلوغ الكمال، فلكل شيء إذا ما تم نقصان، ولكن سأحاول أن ألخص أهم ما توصلت إليه من النتائج، وأهمها:

1/ إن دراسة الخطاب الحداثي للنص القرآني تتأسس على قواعد فكرية ومنهجية، تتعدد مناهج واتجاهات أصحابها، وتتوحد أهدافهم تجاه النص الديني الإسلامي.

2/ إن تجديد قواعد التفسير وآلياته ضرورة واقعية لتجديد الفهم تجاه النص الديني.

3/ يسعى الخطاب الحداثي إلى الاعتراف بكل الاجتهادات، والإيمان بكل القراءات الواقعة حول القرآن الكريم مع رفع قيود الإلزام بها.

4/ أولوية اعتبار المقصد الإنساني في تفسير النص الديني على المقصد الشرعي في الخطاب الحداثي المعاصر.

5/ عند انعدام "القاعدة والضابط، والشرط"، أثناء العملية التفسيرية، يلجأ الخطاب الحداثي إلى آلية "اللا قاعدة، واللا ضابط واللا شرط، وبالتالي شيوع "اللامنهج".

6/ إن وصف "قواعد التفسير" بالسلامة والاطراد والشمول، لا يعني سلامة التطبيق، واتحاد التمثيل، ووحدة الاتجاه والمنهج والقصد، فالظاهرة القرآنية عند "مالك بن نبي" ليست هي نفسها عند "أركون"، أو "الجابري"، أو "غيرهما"، وقد تكون القاعدة واحدة بين المتقدمين والمعاصرين، والسلفيين والحدائين، ولكنها تختلف آليات تطبيقها، وبالتالي اختلاف نتائج التطبيق، كقاعدة "معهود العرب"، و"تفسير القرآن بالقران"، و"لا ترادف في القرآن".

7/ شيوع القراءات السياسية والأيدولوجية والمادية على التراث والنص الإسلامي، والغلو في الاعتداد بها.

8/ كل ما أراد "الجابري" الابتعاد عنه من "المذهبية والإيديولوجية والقراءة السياسية للنص والخطاب الديني، واللامعقولية، والأفكار المسبقة والعوائق المعرفية..."، وقع فيه بشكل أو بآخر.

9/ أكثر ما يطرحه الخطاب الحدائثي المعاصر حول النص القرآني من إشكالاته، لا ينفك عن التأثير بالمذهب الاستشراقي، أو استحداث لشبه المستغربين.

10/ شيوع آليات الانتقاء والاجتزاء للتراث الإسلامي والتفسيري منه خصوصا، مع غلبة توظيف الشاذ، والنادر، وخلاف الأولى، والضعيف، مما ينافي "العلمية والموضوعية"، مع انتزاع الأدلة والشواهد والحجج من سياقاتها قصد توظيفها والغرض الذي سيقته له، وهو ضرب من التأويل المنحرف للتراث الإسلامي.

11/ أن الخطاب السلفي التقليدي وتراثه التفسيري مرفوض جملة وتفصيلا، ومن يأخذ به من الدراسات الحدائثية فإنما هو توظيف إجرائي، لتقضه من داخله (معاصرا لنا ومعاصرا لنفسه).

12/ بروز عوامل التأثير بالمعطى والفكر الغربي في دراسة النص الديني الإسلامي لدى "الجابري" بشكل واضح.

13/ كانت أخطاء "الجابري" المنهجية والعلمية تجاه النص القرآني، بل والتراث التفسيري من ضروب التأويل الفاسد، والتحريفات لقواعد التفسير والفهم، أكثر من صوابه، مما يستدعي دراسة مشروعية واسعة، تتكاثف فيها الجهود بالنقد والتحليل والدراسة والتطبيق.

التوصيات

بناء على ما توصلت إليه من نتائج في البحث أقترح جملة من التوصيات:

1/ محاولة استقراء آراء "الجابري" حول القرآن والسنة، في غير كتابيه: "مدخل إلى القرآن الكريم"، و"وفهم القرآن الحكيم- التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، لتأكيد الوحدة الفكرية "للمشروع الجابري" كله.

2/ إعداد دراسات تحليلية نقدية، أو نظرية تطبيقية، فيما عدل عنه الباحث في الرسالة، ومما لم يتطرق إليه البحث من الموضوعات في تفسير "الجابري" ك: (القراءات وحديث الأحرف السبعة، التأويل، القواعد الفقهية، القواعد العقلية، الإعجاز والنظم، المحكم والمتشابه... الخ).

3/ إعداد معاجم للاصطلاحات الحدائرية أو المفاهيم الحدائرية مع إعداد فهرسة لموضوعات التفسير وعلوم القرآن لدى الدراسات الحدائرية.

4/ تعميق دراسة المناهج والاتجاهات الحديثة والمعاصرة في التفسير وعلوم القرآن موازاة مع تدريس المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ليقوى المنهج لدى دارسي الحدائرية ومناهجها.

5/ إعداد الدراسات المشروعية الموسوعية حول مفكري الحدائرية، مع اتباع التطور الفكري والعلمي لهذه الدراسات الحدائرية، واقتراح مادة "الفكر الحدائري المقارن"، أو "مذاهب الحدائرية المعاصرة".

6/ عقد الدورات التدريبية، والندوات العلمية، والمؤتمرات الفكرية، والتي تشرف على شرح وفكّ وتحليل كتب الحدائريين.

7/ إعداد مراكز البحث المتخصصة لإعداد المتخصصين المتأهلين لمواجهة الانحراف الفكري.

الفهارس العلمية

فهرس الآيات القرءانية

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الشواهد الشعرية

فهرس الأعلام المترجم المترجم لهم

فهرس المجالات

فهرس المصادر الإلكترونية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

18	127	﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ ﴾
،197 ،196 ،606 ،607 ،608	143	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا
515	148	وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْحَيَاتِ ۚ إِنَّ مَا تَكُونُوا يَأْتِي بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ۗ
530	153	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٣﴾ ﴾
111	154	﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾
،533 ،343 ،430	183	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
553	184	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ
519	186	وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۚ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۚ
،243 ،314 ،378 ،377	187	وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
383	189	﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ۚ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۚ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتَّقَىٰ ۚ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۚ ﴾
548	191	وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ ۚ وَالْفَنَاءُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقْبَلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ ۚ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ
509	196	﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِن أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ ءَازٍ مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ ﴾

432،	197	الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ
432	180	كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ
431	203	وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ
-240، 241، 495	216	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
282، 281، 283، 508	217	وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَيْتٌ ۖ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
383	219	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾
383	222	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَيْحِيطِ﴾
266، 30،	228	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
174	231	وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظِمَكُمْ بِهِ ۗ
358، 553	234	وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
358، 553	240	وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ
151	253	تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ
289، 586، 287، 282، 441	256	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ
176	259	فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ
263	261	﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾
107	268	الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ ۗ

425	275	الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴿٤٥﴾ وَلَا تَسْمُؤُوا أَنْ تَكْتُوبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَظُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْقَىٰ الْأَلْتَرَاتِبِ ﴿٤٦﴾
175	282	﴿٤٦﴾ وَلَا تَسْمُؤُوا أَنْ تَكْتُوبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَظُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْقَىٰ الْأَلْتَرَاتِبِ ﴿٤٦﴾
284	286	﴿٤٧﴾ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴿٤٧﴾
آل عمران		
571	2	﴿٤٨﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٤٨﴾
571	3	﴿٤٩﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٩﴾
120، 244، 281	7	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿٥٠﴾
426	20	وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ ﴿٥١﴾
265، 264	36	وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَىٰ ﴿٥٢﴾
113، 107	41	قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا ﴿٥٣﴾
397	59	إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٤﴾
608، 197	110	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴿٥٥﴾
19	121	وَإِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقْعِدًا لِلْقِتَالِ ﴿٥٦﴾
213	128	لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥٧﴾
361	137	قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿٥٨﴾
511، 174، 510	164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ﴿٥٩﴾
374، 373	188	لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا ﴿٦٠﴾
18	191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا ﴿٦١﴾
284	194	رَبَّنَا وَعَانِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿٦٢﴾
284	195	فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ﴿٦٣﴾

النساء		
-353,510 ،511	1	يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْفُقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَدِيدٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
424	3	وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُنْفِسُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
220	11	فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمَّهِ الثَّلَاثُ
423	12	وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَجِدٍ مِنْهُمَا
،355 ،551 ،359	15	وَالَّتِي يَأْتِيكَ الْفَجْشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ
،369 ،359	16	وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادَّوْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا
،552 ،263	19	وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا
422	22	وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ
422	23	حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ
،553 ،589	24	وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا أَسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً
،416 ،590	25	وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنِيَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ
439	29	وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا
-552 ،553	33	وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
266	34	الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَيَمَا أَنْفَقُوا

419، 552،	43	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ
184، 181، 490،	59	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
186، 184،	65	فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيهِ أَنْفُسَهُمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
344	80	مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
369-368،	82	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
58	87	وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا
150، 18، 378،	95	لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً
378	96	دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا
104، 236، 426،	105	إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ
174	113	وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ
184	115	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
530	145	إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا
384	150	إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ
384	151	أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا
365	153	يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ
584	162	لَكِنَّ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا
112، 139،	163	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتِّينِ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ إِبرٰهِيْمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ

		الْآخِرِ
586	70	لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا
419	90	يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
،419 ،421	91	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ
350	101	يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ
،110 ،113 ،157	111	وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا
الأنعام		
231	14	فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ
112	19	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَيُّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ
147	50	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ
،262 ،34 ،343	82	الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ
564	91	وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ
،314 ،408	103	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
،107	112	وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ
369	115	وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ
،107 ،113	121	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ
142	124	وَإِذَا جَاءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ءَلَا يَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ

355،	137	وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرِدُّوهُمْ وَلَيْسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ^ط
216	145	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ^ع
424، -438 ،439	151	قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ آلِ آبَائِكُمْ وَلِآلِ آبَائِكُمْ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ^ع
322	158	يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ
178	164	وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ^ع وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ^ع
الأعراف		
565	11	وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ
565	12	قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ
18	16	قَالَ فِيمَا آغَاوَيْتَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ
508	32	قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ^ع
508	33	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ
412، 18، ،415	86	وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ
549	106	قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَآتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ
603	134	وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَىٰ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ ^ط
603	135	فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بَلِّغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ
603	136	فَأَنقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِآيَتِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
578، 603	137	وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا ^ط وَدَمَرْنَا مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ
151	143	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ^ع

597	157	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ
220	169	فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا
533	172	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
563	176	وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ
58	185	فِي آيِ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ
317	187	يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا
الأنفال		
156	12	إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ
176	38	إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ
164	67	مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشِخِرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا
164	68	لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
التوبة		
371	40	إِلَّا تَضُرُّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ
165	43	عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ
18	81	فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ
198	100	وَالسَّيْفُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
344	103	خَذَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

314	111	إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةُ
510، 511، 427	128	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ
يونس		
141، 402	15	وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتِ بِشْرَاءٍ عَبْرٍ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ أَفَلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أُنجِي إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ
-141، 142	16	قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ
549	20	وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا
373	58	قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ
604، 605	90	وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ
604	91	ءَأَلْتَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ
604، 605	92	فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ ءآيَتِنَا لَعَنِفُلُونَ
289	98	فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَةً ءَأَمِنْتَ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ
-288، 289	99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ
289	100	وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ
283	108	قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ
هود		
338	1	الرَّكِنِ أَحْكَمَتَّ ءَأَيْنُهُ ثُمَّ فُضِلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ
373	10	وَلَمَّا أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَّسَّتْهُ لَيَافِقُونَ ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ
157	69	وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ
157	77	وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ مُضَاعٍ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ
412، 415	91	قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَعَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ

،413		
298	114	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۗ
363	120	وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِّنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ
يوسف		
،244 ،34 ،404 ،405	2	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
157	15	وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ
582	24	وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ ۖ وَهُمْ مِمَّا لَوْلَا أَن رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهِ ۗ
264	28	إِن كَيْدُكَ عَظِيمٌ
576	35	ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِن بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِنَا لِيَسْجُنَنَّهُ ۗ حَتَّىٰ حِينٍ
،576 ،366	43	وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ
582	51	قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رُودْتَنِّي يُوسُفَ عَنِ نَفْسِهِ ۗ قُلْتُ خَشِيَ اللَّهُ مَا عُلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ ۗ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْكُنْ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رُودْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ ۗ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ
582	52	ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ۗ
582	53	وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي ۗ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۗ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ
58	101	رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِمَّا تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۗ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ
364	111	لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ
إبراهيم		
،503 ،504 ،505	1	كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

،141،406	4	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ
505	5	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِنَا
578	13	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ
578	14	وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ
269	27	يُشِيتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ
،292 ،520 ،521 ،522	28	الَّذِينَ تَرَىٰ إِلَى اللَّهِ بَدَلًا نِعْمَتِ اللَّهِ كَفَرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ
577	44	وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُحِبِّ دَعْوَتِكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ رِوَالٍ
،578 ،577	45	وَسَكَنْتُمْ فِي مَسْكِنٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَبَيَّنَّ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ
الحجر		
،139 ،407	9	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
165	26	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴿٣٦﴾ ﴾
414	34	﴿ قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٣٤﴾ ﴾
187	87	﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ ﴾
293	91	﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ ﴾
النحل		
18	26	قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَىٰ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ
،284 ،285	32	الَّذِينَ نُوَفِّقُهُمُ الْمَلَائِكَةَ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ

،104، 34، ،105، ،229، ،217، ،236، ،280،	44	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ
،419،	67	وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا
،111، 110، ،114، 113، ،148، 122، ،156، 155،	68	وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ لِبْنِهَا بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ
،510، 511،	72	وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
314	74	فَلَا تَصْرِيحُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
421	91	وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا
421	92	وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ
277	98	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ ﴾
142	101	وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا
142	102	قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا
،406، 142،	103	وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

262	120	﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾
الإسراء		
536	1	سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا
314	24	وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ
424	32	وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ إِنَّهُ كَانَ فَجِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا
321	33	وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ

293	57	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ ﴾
30، 344،	79	﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (٧٩)
506	83	وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَتُوسَّ
263، 349، 350، 506	85	وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا
537	90	وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا
537	91	أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجْوَىٰ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا نَفْجِيرًا
537	92	أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِغًا أَلْمَلِكَةِ قَيْلًا
537	93	أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْفٍ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرِقِّكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا
603	101	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسْتَلَّ بِحِيَابِ إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ
603، 604	102	قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا أَنْزَلْ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَابِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفْرَعُونَ مُتَجُورًا
604	103	فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا
578	104	وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا
126	105	﴿ وَالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ (١٠٥)
236، 571	106	﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مَكَّةٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا ﴾ (١٠٦)
الكهف		
335	1	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾ (١)
335	2	﴿ فَيَسَّامًا لِّنَذِرِ بَاسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ
335	3	﴿ مَلَائِكَتٍ فِيهِ أَبَدًا ﴾ (٣)
335	4	﴿ وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾ (٤)
355	5	مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ
57، 335	6	فَلَعَلَّكَ بَخِخُ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا
335	7	إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
335	8	وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا

336	9	أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا
394	11	فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا
394, 395	18	وَتَحْسَبُهُمْ آيَاتِنَا ظُلْمًا وَهُمْ رُقُودٌ
413	20	إِنَّمَا يَنْظُرُوا بِظُهْرِهِمْ عَلَيْكَ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ
264	21	قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا
412, 415	22	وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ
336, 555, 331, 395	25	وَلِئَلَّامًا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا
395, 555	26	قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غِيبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ
335	27	وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ
288-289, 530	29	﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ
335	31	أُولَئِكَ لَمْ يَجْعَلْ عَدْنُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُجَلَّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعَمَ الثَّوَابُ وَحَسَنَتٌ مَرْتَفَعًا ﴿٣١﴾
166	55	وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا
58	70	﴿ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾
335	83	﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾
335-336	101	﴿ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾
مرثم		
325	7	﴿ يَنْزِكْرِنَا إِنَّا نَبِّشْرُكَ بِغُلْمٍ أَسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾
325	8	قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا
325	9	قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْئٍ وَقَدْ خَلَقْتَنكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا
107, 113, 144	11	فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْحِجْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا
506	17	فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا
397	20	قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا

397	21	قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا
،414 ،415	46	﴿ قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنِ الْإِهْتِي يَا بَرِّهِمْ لَمَّا لَمْ تَنْتَه لَأَرْحَمَنَّكَ وَأَهْجُرِي مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ ﴾
،244 ،34	97	﴿ فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَنُهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا ﴿٧٧﴾ ﴾
طه		
314	5	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
148	22	وَأَضْمَمَ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بِيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى
157	38	إِذَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ
،277 ،276	113	عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا
277	114	﴿ فَتَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾
الأنبياء		
137	2	﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ بِالْعُبُونِ ﴿٢﴾ ﴾
137	3	لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ
137	4	قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
137	5	بَلْ قَالُوا أَضْغَثٌ أَحْلَمَ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ
114	45	قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الضُّعْفُ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ
الحج		
585	17	إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
556	25	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً أَلْعَكُفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحُكَاةِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٥﴾ ﴾
،556 ،243	27	وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ
556	28	لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةٍ الْأَنْعَامِ

530	56	فَكَذَّبِكُمْ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ
المؤمنون		
319	50	وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَىٰ رِبْوَةٍ دَاتٍ قَرَارٍ وَمَعِينٍ
النور		
424، 358، 552، 416	2	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
414	4	وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً
416	8	﴿ وَيَدْرُأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ ﴾
343	11	إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا نَحْسَبُهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ
588	30	قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ آبَائِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ
588	31	﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾
411	37	رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ
525، 526، 411	41	الَّذِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ مَنَاسِكَ لَهُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّيْتِ
18، 17	60	وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النَّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا
213	22	﴿ وَلَا يَأْتِلُ أَوْلُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ﴾
الفرقان		
21	33	وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا
269	34	﴿ الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ سُوءُ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا
315	48	﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
547	77	﴿ قُلْ مَا يَعْجَبُوكُمْ بِرَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴿٧٧﴾ ﴾
الشعراء		
603	52	﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِلَيْكُمْ مُّتَّبِعُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾
603	53	﴿ فَأَرْسَلْنَا فِرْعَوْنَ فِي الْمَلَأَيْنِ خَشِيرِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾

603	54	﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴿٥٤﴾ ﴾
603	55	﴿ وَإِنَّهُمْ لَنَا لِعَايُطُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾
	56	﴿ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَادِرُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾
603	57	﴿ فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ ﴾
603	58	﴿ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾ ﴾
603	59	﴿ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٥٩﴾ ﴾
603	60	﴿ فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾
603	61	﴿ فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦١﴾ ﴾
603	62	﴿ قَالِ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾ ﴾
603، 148	63	فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ
603	64	﴿ وَأَرْزَلْنَا تَمَّ الْآخِرِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾
603	65	﴿ وَأَجْمَعْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ﴿٦٥﴾ ﴾
603	66	﴿ ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْآخِرِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾
603	67	﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾
603	68	﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦٨﴾ ﴾
362	105	﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾
571	192	﴿ وَإِنَّمَا كُنَّا لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ ﴾
113، 149، 154، 571	193	﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ ﴾
149، 154، 571	194	﴿ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾
154، 244، 404، 405، 571	195	﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾
154، 571	196	﴿ وَإِنَّمَا لَغِي زَيْرُ الْأُولِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾
النمل		
540	1	﴿ طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ ﴾
540	6	﴿ وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾ ﴾
220	15	وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ عِبَادِهِ
220	16	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَتَىٰئِبُهَا النَّاسُ عُلْمَنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

366	20	﴿ وَتَقَفَّ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢٠﴾ ﴿
220	36	﴿ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ
265	34	قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ
489	60	﴿ مَا كَانَتْ لَكُمُ الْاَرْضُ أَنْ تَنْبُتُوا شَجَرَهَا ﴿٦٠﴾
531	80	﴿ إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الْقَوْمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلُوا مَدِيرِينَ ﴿٨٠﴾
531	82	﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ
413	98	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾
القصص		
371	4	﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ ﴿٤﴾
111، 113، 123، 155، 156، 157	7	﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاكْتَمِيهِ فِي الْبَيْتِ وَلَا تُخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾
158	10	﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَتَرَاءُ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَن قَلْبَهَا لَتُنكِرُنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾
147	15	وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَضَلٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ
147	16	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾
366، 566	27	﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ بِحُجَّتِكَ وَأَنْتَ هَتَمْتَنِ عَلَيْنَا أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَنِّي حِجَّتِكَ
367، 366، 566	28	قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلِينَ فَضَيِّتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ
509	56	﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾
373	76	﴿ إِنَّ قُلُوبَنَا كَمَا مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَءَانِسْنَا مِنَ الْكُفُورِ مَإِن مَّفَاتِحُهُ لِنَنْوَأَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾
538	85	﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ
539	86	وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ
314	88	﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

العنكبوت		
554	14	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا
363, 554	15	﴿ فَأَمْحِجْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴿١٥﴾ ﴾
577	35	﴿ وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾
600	46	﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ
601-600, 596, 602	48	وَمَا كُنْتَ تَسْأَلُهُمْ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ
538	50	وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ
537	51	أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ
538, 600	52	﴿ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
الروم		
536, 561	2	﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ ﴾
536, 561	3	﴿ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَاعِيُونَ ﴿٣﴾ ﴾
561, 536, 373	4	فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ
561, 536, 373	5	﴿ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ ﴾
561	6	﴿ وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ. وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ ﴾
422	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
لقمان		
34	12	وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ
243, 262, 34	13	وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ
34	18	وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
السجدة		
506	9	ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
الأحزاب		
343-342	30	يَسْأَلُ النَّبِيُّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُمْ بِفَلْحَشَةَ مُبَيِّنَةً يُضَعِفُ لَهَا الْعَذَابَ ضِعْفَيْنِ

343	31	وَمَنْ يَفْتَرْ مِنْكُمْ لَكُذِبٌ وَرَسُولُهُ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا نَبَّأَ بِالْحَقِّ وَنَبَّأَهُ بِالْحَقِّ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا
343	32	يُنسأء البئى لسنء كآءء من النسأء إن أنقبئن فلا تخضعن بالقول
345، 343	33	وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
184	36	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ
346	37	﴿ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ﴾
176، 166	38	مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ
343	52	﴿ لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ مِنْهُنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾
268، 267	56	﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ
263	63	يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ
سبأ		
58	19	﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ﴾
315	31	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾
315	46	قُلْ إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ شِقَاقِكُمْ أَنْ تُنْفَكُوا مِمَّا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ
413	53	﴿ وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ﴾
فاطر		
384	15	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾
يس		
322	38	﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾
الصفات		
525	1	﴿ وَالصَّفَاتِ صَفًا ﴾
132	36	﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَا نَرَاكَ إِلَّا تَارِكُوا ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴾
132	37	﴿ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ ﴾
532	62	﴿ أَذَلَّكَ خَيْرٌ نَزَّلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ ﴾
533	63	﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴾

533	64	﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾ (١٤)
533	65	﴿ طَلَعَهَا كَأَنَّهٗ رُءُوسَ الشَّيَاطِينِ ﴾ (١٥)
355	101	﴿ فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴾ (١١)
155، 135، 134، 513، 355	102	﴿ فَأَمَّا بَلَعُ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يُبَيِّنُ لِي فِي الْمَنَارِ آيَاتِ آذَانِكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَتَابَعُ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾ (١٠٢)
355، 134	103	﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾ (١٠٣)
355، 354، 134	104	﴿ وَنَدَيْنَاهُ أَنِ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ (١٠٤)
355، 134، 354	105	﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ (١٠٥)
355، 134	106	﴿ إِنَّكَ هَذَا لَهُوَ الْبَلْتَأُ الْمِيئُ ﴾ (١٠٦)
355، 354	107	﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ (١٠٧)
353	112	﴿ وَبَشِّرْهُ بِاسْحَاقَ بَنِيًّا مِنْ الصَّالِحِينَ ﴾ (١١٢)
368	139	﴿ وَإِن يَؤُوسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (١٣٩)
368	140	﴿ إِذْ أَتَىٰ إِلَىٰ الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴾ (١٤٠)
368	141	﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾ (١٤١)
368	142	﴿ فَالْقَمْعَةُ الْخَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴾ (١٤٢)
526	165	﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ ﴾ (١٦٥)
526	166	﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسْتَحُونَ ﴾ (١٦٦)
ص		
565	71	﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴾ (٧١)
506، 565	72	﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (٧٢)
565	73	﴿ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (٧٣)
565	74	﴿ إِلَّا إِبٰٓلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ﴾ (٧٤)
414	77	﴿ قَالَ فَخَرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾ (٧٧)
الزمر		
534	16	﴿ لَهُمْ مِّن قُوَّتِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ﴾ (١٦)
504، 58، 57	23	﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشٰٓبِهًا مَّثَانِيَّ ۖ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّىٰ قَدَرُوهُ ۖ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ۖ وَنَحْنُ فَاعِلُونَ ﴾ (٢٣)
314	67	﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّىٰ قَدَرُوهُ ۖ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ۖ وَنَحْنُ فَاعِلُونَ ﴾ (٦٧)
غافر		
575	26	﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيٓنِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۗ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ ﴾ (٢٦)

575	28	وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ
284	40	مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا بِمِثْلِهَا وَمَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْزَلٍ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْفَعُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ
284	43	﴿ وَتُودُوا أَنْ تَتَّخِذُوا الْجَنَّةَ بُيُوتًا يُعْمَلُ فِيهَا مِثْلُ مِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾
426	60	وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ
373	75	﴿ ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِذَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾
فصلت		
،156 ،155	12	﴿ فَقَضْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا ﴾
،315 ،573 ،580	41	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ ﴾
573	42	﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾
142	44	﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ ءَأَعْجَبُ وَعَرَفِي ۗ ﴾
،580 ،58	51	وَإِذَا نَعَّمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ اعْرِضْ وَنَسَا بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاۗءٍ عَرِيسٍ
580	52	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ
581	53	سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ
581	54	﴿ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيضَةٍ مِّنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ؕ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴿٥٤﴾ ﴾
الشورى		
138	3	﴿ كَذَٰلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ﴾
،408 ،314	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾
139	13	﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ
139	14	وَمَا نَفَرُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ
،126 ،113 ،112 ،153 ،151 ،152	51	وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُلْحِقَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن رَّأْيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ

151-152،	52	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا
الزخرف		
120، 126،	4	﴿ وَإِنَّهُ فِي أُولَى الْأَكْتَابِ لَذِكْرٌ لِّعَالِي حَكِيمٍ ﴾ (٤)
523	20	وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ
608	44	﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾ (٤٤)
285	72	﴿ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (٧٢)
الدخان		
126	3	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴾ (٣)
132	14	﴿ ثُمَّ قَوْلًا مِنْهُ تَبَتَّ لِقَوْمٍ مَّعًا مَّجْنُونٍ ﴾ (١٤)
413	20	﴿ وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكَ أَنْ تَرْجُمُونَ ﴾ (٢٠)
533	43	﴿ إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴾ (٤٣)
533	44	﴿ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴾ (٤٤)
528	58	﴿ فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَنُهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٥٨)
الجنات		
549	6	﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ قِيَامِي حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَعَآئِنِيهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٦)
578	24	وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ
محمد		
534	15	﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾
الفتح		
314-315،	10	﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾
197	29	مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءٌ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ
الحجرات		
344-345، 377،	2	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ، يَلْقَوْنَ
206	6	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ يَنبِئِكَ فَصِبْهُ نِيًّا فَيَتَّبِعُونَ مَا بِهِ غَدَابَةً
587	14	قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ
587	15	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا

ق		
132	5	﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيعٍ ﴿٥﴾ ﴾
18	17	﴿ إِذْ يَنْفَلِقُ الْمَتَلَقِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾
الذاريات		
132	7	﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ ﴿٧﴾ ﴾
132	8	﴿ إِنَّا كُرِّمْنَا لِنُفِي قَوْلٍ مِّثْلِ خَلِيلٍ ﴿٨﴾ ﴾
132	9	﴿ يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾ ﴾
132	52	﴿ كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجُنُّنٌ ﴿٥٢﴾ ﴾
132	53	﴿ أَتَوَاصَوْا بِهِ ۗ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾
132	54	﴿ فَنُؤَلِّقُ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ ﴿٥٤﴾ ﴾
الطور		
284	21	﴿ كُلُّ أُنثَىٰ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ ﴿٢١﴾ ﴾
132	29	﴿ فَذَكَرْنَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ يَكَاهِنِ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾ ﴾
132	30	﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ ۗ رَبِّبِ الْمُتَنُونِ ﴿٣٠﴾ ﴾
132	31	﴿ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَرِبِينَ ﴿٣١﴾ ﴾
132	32	﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا ۗ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾
132	33	﴿ أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ ۗ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾
132	34	﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ ۗ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾
النجم		
185	2	﴿ مَا صَلَ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوَى ﴿٢﴾ ﴾
184، 185، 186	3	﴿ وَمَا يَطِيقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ ﴾
184، 185، 186	4	﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾
205	19	﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ ﴾
205	20	﴿ وَمَنْوَةَ الثَّلَاثَةِ الْآخِرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾
القمر		
536، 540	1	﴿ أَقْدَرَبِ السَّاعَةِ وَأَسْقَى الْقَمَرَ ﴿١﴾ ﴾
549	2	﴿ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَعْتَبٌ ﴿٢﴾ ﴾
549	15	﴿ وَلَقَدْ تَرَكْنَهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٥﴾ ﴾
230، 267، 280	17	﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾ ﴾
18	50	﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٠﴾ ﴾
الرحمن		

583	10	﴿ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾ ﴾
322	17	﴿ رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴿١٧﴾ ﴾
314	27	﴿ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾
الواقعة		
30	75	﴿ فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ ﴾
57	81	﴿ أَفِيهِذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ ﴿٨١﴾ ﴾
111	85	﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾
الحديد		
314	11	﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَلِّعُهُ لَدَيْهِ، وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١١﴾ ﴾
373	23	﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴿٢٣﴾ ﴾
المجادلة		
315	13	﴿ أَشَفَقْتُمْ أَنْ تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقْتُمْ ﴿١٣﴾ ﴾
الحشر		
391-390	21	﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَادِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴿٢١﴾ ﴾
الجمعة		
174، 597-596	2	﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ ﴿٢﴾ ﴾
الطلاق		
343	1	﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾ ﴾
التحريم		
346-345	1	﴿ يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ﴿١﴾ ﴾
206، 58	3	﴿ وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴿٣﴾ ﴾
الملك		
415، 413	5	﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ﴿٥﴾ ﴾
437	10	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾
القلم		
526	1	﴿ ت وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ ﴾
557	16	﴿ سَنَسِفُهُ عَلَى الْفَرْطُورِ ﴿١٦﴾ ﴾
557	17	﴿ إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ ﴾
557	33	﴿ كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾
557	34	﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ ﴿٣٤﴾ ﴾
557	47	﴿ أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾

557	48	﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴿٤٨﴾ ﴾
557	50	﴿ فَأَجْنِبْهُ رُبَّهُ، فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٥٠﴾ ﴾
557	51	﴿ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ ﴾
الحاقة		
130	38	﴿ فَلَا أُقِيمُ بِمَا بُصِّرُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾
130	39	﴿ وَمَا لَا بُصِّرُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾
130	40	﴿ إِنَّهُ، لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ ﴾
130	41	﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ ﴿٤١﴾ ﴾
130	42	﴿ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾
130	43	﴿ نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾
130	44	﴿ وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ ﴾
130	54	﴿ لَأَخَذْنَا مِيثَاقَهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ﴾
130	46	﴿ ثُمَّ لَقَطْنَا مِن مَّثَلِ السُّوَيْبِ ﴿٤٦﴾ ﴾
130	47	﴿ فَمَا يَنْكُرُونَ لِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾
المعارج		
322	40	﴿ فَلَا أُقِيمُ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾
الجن		
583	10	﴿ وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدُ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴾
146	26	﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿١٦﴾ ﴾
146	27	﴿ إِلَّا مَن أَرْضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ ﴾
المزمل		
،229، 151		﴿ إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيَّكَ قَوْلًا نَقِيلاً ﴿٥﴾ ﴾
المدثر		
579	5	﴿ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾ ﴾
131	11	﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ ﴾
131	26	﴿ سَأَصْلِيهِ سَفَرٌ ﴿٢٦﴾ ﴾
411	43	﴿ قَالُوا لَرَبُّكَ مِنَ الْمَصْلُومِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾
القيامة		
277	16	﴿ لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ ﴾

277	17	﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ (١٧)
277	18	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَالْتَمِعْ قُرْآنَهُ ﴾ (١٨)
277	19	﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ (١٩)
515-514	22	﴿ وَجوهٌ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا ﴾ (٢٢)
515-514	23	﴿ إِلَيْنَا نَاظِرَةٌ ﴾ (٢٣)
الإنسان		
283	3	﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (٣)
النبأ		
518	1	﴿ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ (١)
518	2	﴿ عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ ﴾ (٢)
518	3	﴿ الَّذِي هُوَ فِيهِ يُخْتَلَفُونَ ﴾ (٣)
518	4	﴿ كَلَّا سِعَاءُونَ ﴾ (٤)
518	5	﴿ ذُو كَلَّا سِعَاءُونَ ﴾ (٥)
526	38	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا
النازعات		
528	1	﴿ وَالنَّازِعَاتِ غَرَقَاتٍ ﴾ (١)
528	2	﴿ وَالنَّدِيمَاتِ نَشَّطَاتٍ ﴾ (٢)
528	3	﴿ وَالسَّيِّحَاتِ سَبَّحَاتٍ ﴾ (٣)
528	4	﴿ فَالَسَّيِّغَاتِ سَبَّحَاتٍ ﴾ (٤)
528	5	﴿ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمَّارَاتٍ ﴾ (٥)
529	6	﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴾ (٦)
529	7	﴿ تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ ﴾ (٧)
529	8	﴿ قُلُوبٌ يُؤْمِنُ وَيُؤْمِدُ وَاجِفَةٌ ﴾ (٨)
529	9	﴿ أَبْصَرُهَا خَشِيعَةٌ ﴾ (٩)
529	10	﴿ يَقُولُونَ أَيْنَا لَمْرُدُّونَ فِي الْخَافِرَةِ ﴾ (١٠)
عبس		
230	27	﴿ فَأَنبَأْنَا فِيهَا حَبًّا ﴾ (٢٧)
230	28	﴿ وَعَنبًا وَقَضْبًا ﴾ (٢٨)
230	29	﴿ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴾ (٢٩)
230	30	﴿ وَحَدَائِقَ عُلبًا ﴾ (٣٠)

،242، 230	31	﴿ وَفَكَهَمَهُ وَأَنَا ۝٣١﴾
التكوير		
154	19	﴿ إِنَّهُ، لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩﴾
154	20	﴿ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠﴾
154	21	﴿ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١﴾
154	22	﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۝٢٢﴾
154	23	﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۝٢٣﴾
154	24	﴿ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝٢٤﴾
154	25	﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ۝٢٥﴾
الانفطار		
530	13	﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣﴾
530	14	﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝١٤﴾
533	17	﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ۝١٧﴾
533	18	﴿ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ۝١٨﴾
533	19	﴿ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ۝١٩﴾
الانشقاق		
،244	8	﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾
الطارق		
527	7	﴿ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَأَنْوَابِهِمُ ۝٧﴾
515	9	﴿ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ۝٩﴾
الغاشية		
426	21	﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١﴾
426	22	﴿ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾
الفجر		
220	19	﴿ وَتَأْكُلُونَ الثَّرَاتِ أَكْلًا لَمًّا ۝١٩﴾
526	22	﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾
482	27	﴿ يَتَأَيَّنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧﴾
482	28	﴿ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُرْضِيَةً ۝٢٨﴾
482	29	﴿ فَأَدْخِلِي فِي عِذِّي ۝٢٩﴾
482	30	﴿ وَأَدْخِلِي جَنِّي ۝٣٠﴾

البلد		
591	11	﴿فَلَا أَفْنَحُمُ الْعَقَبَةَ﴾ (١١)
591	12	﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ (١٢)
العلق		
،593، 592	1	﴿أَقْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (١)
593	2	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (٢)
593	3	﴿أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (٣)
593	4	﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (٤)
،593، 592	5	﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ (٥)
	577	﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (١٠)
الزلزلة		
156	4	﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ (٤)
،156، 155، 113	5	﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (٥)
الماعون		
،411، 576، 264	4	﴿قَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ (٤)
،577، 576	5	﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (٥)
576	6	﴿الَّذِينَ هُمْ بِرِءَاؤِهِمْ﴾ (٦)
576	7	﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (٧)
الناس		
107	4	﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (٤)
173	6	﴿مِن الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (٦)

فهرس الأحادس والآثار

- أتدرن متى ذاكم؟.....322.
- أجهلوا الأخوات مع البنات عصبه.....179.
- إذا اختلفتم أنتم وزيد في عربة من عربة القرعان.....405، 404.
- إذا أردت أمرا فتدبر عاقبته.....109.
- إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب له أجران.....310.
- استوصوا بالنساء.....353.
- اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك.....185.
- أقرأني جبريل على حرف فراجعته.....523.
- ألا إني أوتيت القرعان ومثله معه.....187، 105.186.
- بم تحكم. قال بكتاب الله،،.....105،،.
- ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها.....526.
- ألحقوا الفرائض بأهلها.....179.
- ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة.....56.
- إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون.....507.
- إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون.....507.
- أن الرسول استعمل رجلا على الصدقة.....206.
- إن القرعان أنزل على سبعة أحرف.....523.
- إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضعوها.....216.
- إن الله حبس عن مكة الفيل.....189.
- إن المرأة خلقت من ضلع.....511، 510.
- إن أول الآيات خروجا طلوع الشمس.....323.
- حتى تقتلك الفئة الباغية.....323.
- إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات.....265.
- إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى.....158.
- إن روح القدس نفث في روعي.....154.
- إن عيني تنامان ولا ينام قلبي.....135.

- إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه.....185.
- إن كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر.....489.
- إن ملكا موكلا بالسحاب يلم القاصية.....299.
- إن وسادك إذا لعريض.....378.
- إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب.....598.
- إنا معشر الأنبياء تنام أعيننا ولا تنام قلوبنا.....136،
- أنبت أن جبريل أتى النبي وعنده أم سلمة.....155.
- أنتم أعلم بأمر دنياكم.....188 .171.
- إنما أنسى لأسن.....167.
- إنما ذلك العرض.....244.
- إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار،243.
- إنما يعني الليل والنهار.....377.
- إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة.....136.
- أنه نزل المحصب ولم يسنه.....167.
- أي أخي، رأيت رجلا بمكة يدعو131.
- إياكم ومحدثات الأمور,,,,,.....57.
- أيما امرأة لم ينكحها الولي فنكاحها باطل.....368.
- أيما رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما.....460.
- الأئمة من قريش.....288.
- بلغوا عني ولو آية.....207.
- بينما نحن جلوس عند رسول الله155.
- تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله.....318 .317.
- الحلال بين والحرام بين.....425.
- الحلال ما أحل الله في كتابه.....180.
- خذوا عني مناسككم.....179.
- خرج عليه كبش من الجنة.....354.
- خرجت أتعرض رسول الله قبل أن أسلم.....130.

- خرجنا حجاجا أو عمارا ومعنا ابن صائد.....325، 326.
- خلق الله آدم على صورته353.
- خير الناس قرني.....198.
- الرعد ملك يزرع السحاب.....299.
- رمل رسول الله وليس بسنة،168.
- الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا.....135.
- الرؤيا الصالحة من الله.....134.
- السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته.....268.
- الشام كنانتي فمن أرادها بسوء رميته بسهم.....320.
- صلوا كما رأيتموني أصلي.....179.
- صم ثلاثة أيام أو أطعم عشرة مساكين.....509.
- عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير.....374.
- العن فلانا وفلانا وفلانا.....213.
- فاطمة بضعة مني.....510.
- فإنه من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا.....170.
- فقالوا يا رسول الله أيننا لم يظلم نفسه.....262، 243.
- فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام.....216.
- القرآن هين، الوحي اشد منه.....108.
- كان النبي إذا أنزل عليه الوحي نكس رأسه،150.
- كان أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة.....133، 149،
- كان أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة.....593.
- كان خلقه القرآن.....215.
- كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح.....439.
- كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم.....181، 180.
- كنت مع النبي في حرص بالمدينة.....350، 349.
- لا تدخلوا على هؤلاء القوم.....579
- لا تسبوا أصحابي:.....198.

- لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرءان فليمححه.....187، 189.
- لا نكاح إلا بولي.....368.
- لا نورث ما تركناه صدقة.....220.
- لا يأخذن علي أحد بشيء.....180.
- لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد.....318.
- لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله.....282.
- لا ينطق إنما يتكلم به الرجال.....404، 329.
- لعن رسول الله زوارات القبور.....265.
- لقد رأيت الكهان فما هو بزممة الكاهن.....131.
- للمسلم إذا سئل في القبر.....269.
- لما أمر إبراهيم بالمناسك عرض له الشيطان.....354.
- لما نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم.....34.
- لن يدخل أحدجا عمله الجنة.....283.
- اللهم صل على محمد عبدك ورسولك.....268.
- اللهم صل على محمد وعلى آل محمد.....268.
- اللهم علمه التأويل.....296.
- لو أن لابن آدم واد مالا لأحب أن له إليه مثله.....213.
- لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي.....373.
- ما أنت محدث قوما حديثا لم تبلغه عقولهم إلا كان عليهم فتنة.....56.
- ما سألت أحد النبي عن الدجال أكثر مما سألت.....325.
- ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات.....290.
- ما من الأنبياء من نبي إلا قد أعطي من الآيات.....538.
- ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه.....152.
- المرأة عورة.....288.
- ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب.....299.
- من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد.....57.
- من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله.....317.320.

- من بدل دينه فاقتلوه.....288، 281، 282.
- من رأى منكم منكراً فليغيره.....214.
- من سن سنة حسنة فعمل بها من بعده كان له أجرها.....166.
- من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فقد أخطأ.....290.
- من يبسط رداءه حتى أقضي مقالتي.....200.
- هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء الجنة.....284.
- هذا يوم عظيم أنجى الله فيه موسى وقومه.....605.
- هذه الفاكهة عرفناها فما الأب؟.....230، 242.
- هم والله كفار قريش.....522.
- وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني.....152.
- وإن لشيطان لمة.....107.
- الوحا الوحا.....109.
- الوقوف بعرفة.....431.
- وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم.....135، 136،
- ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي،.....489.
- ومن قذف مؤمناً بكفر فهو كقتله.....460.
- يا أبا ذر أتدري أين تذهب هذه.....321.
- يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟.....149.
- يا رسول الله لو أستطيع الجهاد لجاهدت.....150.
- يا رسول الله هل تحس بالوحي؟.....149.
- يا محمد، فلو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر.....605.
- يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة.....269.
- يجاء بنوح يوم القيامة فيقول هل بلغت.....608.
- يدعى نوح يوم القيامة.....196.

فهرس الشواهد الشعرية

- ب -

- أنظمها استجابة لرغبا
ت إخوتي مع اعترافي بالغبا.....47.
- صلى عليه الله ما هدى الكتاب
إلى الفلاح والصّلاح والصّواب.....50.
- اعلم أخي يا من تعانى للطلب
للعلم والمعروف أخذاً بالسبب.....50.
- سارقاً بكتيها عين الرقيب
فهاكها منظومة تغني اللبيب....51.
- أسيران مكبولان عند ابن جعفر، ... وأخر قد وحيثموه مشاغب.....109.
- سميته بنصرة الكتاب
بينت فيه مختار الأصحاب.....447.

- ت -

- نظمتها من كتبت ل: "السبت"
فرى بها، ولم يقل يا ليتي51.
- للندب خالد بن عثمان السبت
قواعدا لأولي الالباب سبت.....51.

- ج -

- وحيث لم أجد الكافي جي
به أمل لشيخه الكافي جي47.

- ح -

- ما عاتب المرء الكريم كنفسه
والمرء يصلحه المجلس الصالح108.
- حتى نحاهم جدنا والنّاجي ...
لقدّر كان وحاه الواحي109.

- د -

- لكنني ورثت سهم القعد
ومن شقا تفردي بالسودد.....47.
- ثم الصلّاه والسلام سرّمدنا
على النبيّ أحمدًا48.
- كأني سنت الحب، أول عاشق من الناس، إذ أحببت من بينهم وحدي.....167.
- وافهم فليلتفسر يا ذا قاعده
تفضي إلى ذك الهدى والفائدة... 50.
- فهو أبو عدرتها، وهو ولد
بجدها، وجمعه فيها أسد.....51.
- والآل والصحب وكل مقتد
بهم وللدّين الحنيف مهتد.....49.

- ذ -

عَنِتُّ "خالد بن عثمان الذي سما بعلم كان فيه الأُخُوذِي.....51.

- ر -

- الحمد لله الذي يسرنا
سَمَّيْتُهَا بِ"تحفة الأسير
في العلم بالأصول في التفسير
وَبَعْدَ ذَا ؛ فَهَاكَ بِالتَّحْرِيرِ
سَمَّيْتُه بِ"تحفة التحرير
حمداً لمن لقي الكتاب مُفسِّراً
وَأَحَاطَهُ بِالحِفْظِ وَعَدَا صَادِقَا
وَصَلَاتُهُ وَسَلَامُهُ مُتَعَطِّراً
هذي قواعدُ وأصولُ صغتها
حتى يكونَ الذِّكْرُ مَلْحَظًا طرفهم
مستنبطاتٌ من مصادرٍ جمّةٍ
سَمَّيْتُه بِ (تحفة البصير)
فَرُمْتُ نَظْمَ مَا حَوَى مُقْتَصِرَا
عَنْ شَيْخِنَا أَبِي عُمَيْرِ الأَثْرِي
يقول من محمد المختار
ثم الصلاة والسلامُ ترا
على النبيِّ خيرِ الخلقِ طُرّاً.....52.
- فهم الكتاب للذي تبصرا.....49.
بنظمها قواعد التفسير.....51.
لشيخ الإسلام التقي التحرير....49.
نَظْمَ المَقْدَمَةِ فِي التَّفْسِيرِ.....49.
مِنَ المَقْدَمَةِ فِي التَّفْسِيرِ.....49.
وَأَضَاءُهُ شَمْسًا وَبَدْرًا نَبْرًا.....46.
لِيَكُونَ حُجَّتَهُ عَلَى كُلِّ الوَرَى....46.
تَتَرَى عَلَى خَيْرِ الأَنَامِ وَمَنْ قَرَأ.....46.
تَهْدِي حَيَارَى القَارِئِينَ مِنَ الوَرَى.....47.
وعقولهم وقلوبهم كي تبصرا....47.
قد جُستها متأنيا مستبصرا....47.
مَعْتَرَفًا بِالعَجْزِ وَالتَّقْصِيرِ.....52.
على أهِمَّ مَا لَهُ قَدْ سَطَّرَا....51.
عَنْ شَيْخِ شَيْخِهِ ابْنِ سَعْدِي النَّاصِرِ.....50.
سَمَا أَبِيهِ شَمَشَوِي النِّجَارِ.....51.
على النبيِّ خيرِ الخلقِ طُرّاً.....52.

- س -

نظمها في سجن جدّه بالرويس
محسبلا محمدا ابن السديس...51.

- ض -

قَالَ الفَقِيرُ طَالِبُ المَرَاضِي
مِن رِيِّهِ ابْنِ عَبْدِ العَوَاضِي.....52.

- ط -

أنسج ما أنظم من خيوط
جادت بفتلها يد السيوطي.....47.

-ع-

- الحمد لله الذي قد جمعنا ...
في ذكره كل العلوم ودعا.....49.
وعد فخير كتاب قد جمع
أصول تفسير الكتاب المتبع....50.

-ف-

- لشيخ الاسلام ، ومنها ما حذف
لكونه استغني عنه إذ عرف.....49.
-ق- باسم الإله الواحد
والحمد ييدا نظمه الإسحافي.....52.
وكان من إنعام من حمدي استحق
وجود منثور بجمعها أحق.....51.

-ل-

- أخي أيها المجتاز نظمي ببابه ...
يُنَادِي عَلَيْهِ كاسِدَ السُّوقِ أَجْمَلًا.....15.
وظنَّ به خيراً وسامح نسيجه ...
بِالْإِغْضَاءِ وَالْحُسْنَى وَإِنْ كَانَ هَلْهَلًا.....15.
وسلم لإحدى الحسينيين إصابة ...
وَالْأُخْرَى اجْتِهَادُ رَامٍ صَوْبًا فَأَحْمَلًا.....15.
وإن كان خرق فادركه بفضلة ...
مِنَ الْحِلْمِ وَلِيُصْلِحَهُ مَنْ جَادَ مِقُولًا.....15.
الله أحمد مصليا على
محمد وآله ومن تلا.....47.
وهي : عبارة تُفيد السائلا
وتبحث النزولا والمسائلا.....48.
الحمد لله الذي قد أنزلا
وحيا إلينا واضحا مفصلا.....51.
بل أتبع الأماني الفعالا
فِيَالَهُ مِنْ عَبْقَرِيٍّ يَالَا.....51.
الحمد لله الذي قد أنزلا
كِتَابَهُ مُبَارَكًا مُفَصَّلًا.....52.
هذا، وذي وسيلة الوصول
لما لدى التفسير من أصول....47.
الحمد لله العلي المنزل
كِتَابَهُ عَلَيَّ إِمَامِ الرُّسُلِ....50.

-م-

- الحمد للمصور الكريم
الخالق المهيم العظيم.....48.
علم القرآن أشرف العلوم
فهاك حد جملة الموسوم....48.
وأكمل الصلاة والسلام
على النبي صفوة الأنام.....49.
لخصها فضيلة العصيمي
فعم نفعه كصوب الغيم.....49.
بِسْمِ الْإِلَهِ الْمُسْتَعَانَ الْأَكْرَمِ ذِي الْعَرْشِ وَالْمَلِكِ الْكَبِيرِ الْأَعْظَمِ.....50.

- كَتَبْتُهَا فِي وَقْتٍ مَنَعٍ لِلْقَلَمِ حَيْثُ السَّجُونِ الْقَاسِيَاتِ وَالْأَمِّ.....51.
- وَفِي أَصُولِهِ وَضَعْتُ نِظْمًا مَخْتَصِرًا وَجَامِعًا مَلَمًّا.....52.
- وَهَذِهِ أَرْجُوزَةٌ مِنْظَمَةٌ شَامِلَةٌ خِلَاصَةَ الْمَقْدَمَةِ.....49.

-ن-

- وَبَعْدُ: ذَا نِظْمٍ "الْقَوَاعِدِ الْحِسَانِ" مِمَّا لَهُ "السَّعْدِيُّ" أَشَارَ فِي الْقُرْآنِ...50.
- قَالَ أَبُو عَاصِمٍ الْبَدْرَانِيُّ يَا ذَا الْجَلَالِ اِرْحَمَهُ بِالْقُرْآنِ.....50.
- يُوسَمُ بِـ "الْقَوَاعِدِ الْحِسَانِ" نِظْمَتُهُ رَاجِي رِضَا الرَّحْمَنِ...50.

-ه-

- فَمَدَافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا . .. خَلَقْنَا، كَمَا ضَمِنَ الْوَحْيَ سِلَامُهَا...108.
- فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سَنَةِ أَنْتِ سِرِّهَا .. . فَأُولَ رَاضٍ سَنَةٌ مِنْ يَسِيرِهَا...166.

فهرس الأعلام المترجم لهم

- ابن تيمية الحنبلي، 38.
- أدونيس، 82.
- أركون، محمد، 78.
- الأفغاني، جمال الدين، 94.
- أوتو بريتل، 307.
- براجسترا أيسرا، 308.
- بن الدناه، محمد الأجودي الشنقيطي، 49.
- بن عدود، محمد سالم، 47.
- بول ريكور، 79.
- ثيور نولدكه، 161.
- الجعدي، أبو ليلي، 109.
- جوزيف فان إيس، 80.
- جون كالفن، 66.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، 69.
- الحارث الأعور، 108.
- الحدوشي، أبو الفضل، 50.
- حرب، علي، 61.
- حللي، عبد الرحمن، 69.
- حمودي، عبد الله، 89.
- حنفي، حسن، 67.
- خالد العك، عبد الرحمن، 40.
- الخولي، الأمين، 77.
- الدهلوي، أبو عبد العزيز الفاروقي، 39.
- السبت، خالد، 44.

- سبينوزا، باروخ،162
- سروش، عبد الكريم،126
- السعدي، بن ناصر،41
- سلامة، موسى،99
- شبلي، شميل،94
- الشرتم، سعود،48
- الشنقيطي، محمد أبو عبد الله محمد بن محمد بن المختار،51
- صالح، هاشم،96
- صبيغ، بن عسل،291
- الصمدي، عبد الواحد،275
- الطرطوشي،275
- طه، عبد الرحمن،64
- الطهطاوي، رفاعه،94
- الطوفي، نجم الدين،37
- الطيار، مساعد،43
- العامري، ليبد أبو عقيل،108
- علقمة، النخعي،108
- العلواني، طه جابر،371
- العمري، مرزوق،61
- العواضي، عبد الله عبده نعمان اليمني،52
- غاستون باشلار،81
- الغيلاني، محمد،143
- الفضفري، أبو سهيل،48
- الكافيحي، أبو عبد الله،38
- كانط،81

- كولن ولسن،100.
- لالاند،81.
- اللاهوري، محمد علي،394.
- مارثن لوثر،66.
- مبروك، علي،403.
- محمود، مصطفى،396.
- المسيري، عبد الوهاب،63.
- معمر بن المثنى، أبو عبيد،303.
- مونتغمري، وليام واط،163.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حينكة،42.
- النهوم، الصادق،393.
- الهذلي، أبو ذؤيب،166.
- هيغل،100.

مركز
القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المجلات والدوريات

- 1- بدوي، إبراهيم، مقال "الهيرمينيوطيقا وهاجس نزع القداسة عن النص الديني"، مجلة الحياة الطيبة، جامعة المصطفى العالمية، فرع لبنان، العدد38، السنة 21، حريف، 1439هـ/2017م.
- 2- بلقاسم، محمد، مقال: "النقد البنيوي" - الخلفيات اللسانية والأسس المعرفية والخصائص - "مجلة الأثر" (مجلة الآداب واللغات)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ع8، ماي 2009م.
- 3- بلقزيز، عبد الإله، مقال: التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا، مجلة "المستقبل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ع278، السنة 24، نيسان/ أبريل 2002م.
- 4- بنعمر، محمد، مقال: التأويلية وقراءة النص الديني، "مجلة التفاهم"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان، ع57-58، السنة 15 صيف وحريف 1438-1439هـ/2017م.
- 5- الجنحاني، الحبيب، "الإصلاح الديني...، والحداثة وحقوق الإنسان"، "مجلة العربي"، الكويت، العدد560، يوليو 2005م.
- 6- حرب، علي، مقال: أزمة المثقف، "مجلة العربي"، الكويت، ع459، رمضان1417هـ/فبراير 1997م.
- 7- الحسن، نايل، مقال: الجابري في ذمة الله، (أريفيون)، 2010/5/4م
- 8- حنفي، حسن، مقال: محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، "مجلة العربي"، الكويت، ع624، نوفمبر 2010م.
- 9- حوار صحفي، أجراه "رشيد خشانة"، مجلة (15+21)، ع11، تونس 1405هـ/1985م.
- 10- دهري، سعيد: "محمد عابد الجابري: من نقد العقل إلى فهم القرآن"، جريدة "الرأي المغربية"، يوم 2017/05/04م.
- 11- سلامة، محمد عبد الحميد: "محمد عابد الجابري أمسية الوداع الأخير"، جريدة "طنجة الأدبية"، 2010/07/10م.
- 12- العسكري، إبراهيم سليمان، مقال: "المصلحون الجدد"، "مجلة العربي"، الكويت، ع625، ديسمبر 2010م.

- 13- العسكري، إبراهيم سليمان، مقال: (عام بعد انفجارات نيويورك ولا يزال سبتمبر مستمرا)، "مجلة العربي"، الكويت، ع526، جمادى الآخرة، 1423هـ/ سبتمبر 2002م.
- 14- عكيوي، عبد الكريم، مقال: معالم التكامل المعرفي عند المحدثين، "مجلة الواضحة"، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المغرب، ع6، 1432هـ/ 2011م،
- 15- علا، محمد، مقال: نظرية المعرفة والحاجة إلى المنهج التركيبي والتكاملي، "مجلة التفاهم"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان مسقط، ع57-58. السنة الخامسة عشر صيف وخريف 2017م/ 1439هـ-1438هـ.
- 16- العلمي حفيظة: "الأدوار الجديدة لحلف الناتو بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م"، (رسالة الماجستير)، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجليلي بونعامة، خميس مليانة، 2015/2014م.
- 17- الغزوي، إيمان أحمد، مقال: "الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أمودجا"، دراسة نقدية، دراسات، "مجلة علوم الشريعة والقانون"، الجامعة الأردنية، مجلة 43، العدد1، 2016م.
- 18- مقال "نظام القيم في الثقافة العربية (1_2)". في ركن "حديث الشهر"، 1- مسرح الحكمة الخالدة" ومسألة النمذجة، "مجلة فكر ونقد"، طبع دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ع19، مايو 1999م.
- 19- مقال: "إحياء لذكرى الفيلسوف الراحل محمد عابد الجابري"، "جريدة الاتحاد الاشتراكي"، بتاريخ 2010/05/14م.
- 20- مقال: "تكريما للمفكر والفيلسوف المغربي الراحل محمد عابد الجابري"، "جريدة العلم"، بتاريخ 2010/05/18م.
- 21- مقال: "في ذكرى رحليه الثامنة...باحثون يدعون إلى استلهام فكر الجابري"، "جريدة الحرة"، بتاريخ 2018/04/26م.
- 22- مقال: "محمد أركون وجهاد فاضل"، "مجلة العربي"، الكويت، ع550، رجب 1425هـ- سبتمبر 2004م.
- 23- مقال: (احتفاء بالجابري في ذكرى رحيله)، يومية "الصباح المغربية"، بتاريخ: 16 مايو 2017م.
- 24- مقال: الاستعمار حوّلنا إلى مجرّد مستهلكين، لا غير، "جريدة الشروق" التونسية، الجزء الأول يوم 16 نوفمبر 2008 والثاني يوم 23 نوفمبر 2008.

- 25- المنتدى " نشرة شهرية" تصدر عن "منتدى الفكر العربي"، ع35، مج 3 عمان، آب 1988.
- 26- الناجي، لمين، مقال: "ضوابط تمييز أحوال النبي-صلى الله عليه-"، "مجلة الواضحة"، دار الحديث الحسنية للدراسات الاسلامية العليا بالرباط، المغرب، ع8، 1434هـ/2013م.
- 27- ناصري، محمد، مقال: النظر العقلي في قواعد النقد عند المحدثين والخلل المنهجي في نقد المتن عند المعاصرين، "مجلة الواضحة"، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الاسلامية العليا، الرباط، المغرب، ع7، 1433هـ/2012م.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر الإلكترونية

- www.khotwacenter.com : مركز "خطوة" للتوثيق والدراسات:
www.hespress : موقع "الجريدة الإلكترونية":
www-ilmway.com : منبر التوحيد والجهاد:
www.alhazme.net : موقع الحازمي:
www.attyyar.net : موقع "مساعد الطيار، مساعد":
www.ar.islamway.net : موقع إسلام ويب:
www.tafsir.net : موقع ملتقى أهل التفسير
www.alwahbi.net : موقع فهد الوهبي:
www.ahlalhdeeth.com : موقع أهل الحديث:
www.odabasham.net : موقع رابطة أدباء الشام:
www.khaledalsabt.com : موقع خالد السبت:
www.adoud.wordpress.com : موقع عدّود، محمد سالم:
www.almtoon.com : موقع روائع المتون العلمية:
www.saudalshureem.com : موقع الشريم، سعود:
www.sheikhfadfari.wordpress.com : موقع الفضفري، أبو سهيل:
www.aldenah.com : موقع ولد الدناه:
www.alhadouchi.blogspot.com : موقع الحدوشي، أبو عاصم:
www.shankeety.net : موقع الجكني، أبو عبد الله، محمد بن محمد المختار:
www.olamaa-yemen.net : موقع منبر علماء اليمن:
www.hekmah.org : موقع مجلة حكمة الإلكترونية:
www.iicss.iq : موقع المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
www.abjjad.com : موقع أبجد:
www:mohameddawwod.com : موقع داود محمد:
www.mominoun.com : موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود:
www.saaaid.net : موقع صيد الفوائد:
www.alawan.org : موقع جمعية الأوان،
www.almaany.com/quran-b : موقع المعاني:
www.alquran.ma : موقع مركز الدراسات القرآنية:

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- 28- إبراهيم، محمد يسري، قراءة في الاستراتيجية الغربية لحرب الاسلام بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، (ولتستبين سبيل المجرمين)، (ط2)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1432هـ/2011م.
- 29- ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (316هـ)، المصاحف، تح: محب الدين عبد السحان واعظ، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1423هـ/2002م.
- 30- ابن الأثير، أبو الحسن، عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (630هـ)، الكامل في التاريخ، (د، ط)، دار بيروت للطباعة والنشر، (د، ن)، 1402هـ/1982م.
- 31- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي وآخر، (د، ط)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ - 1979م.
- 32- ابن الجوزي، أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي (597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ/1984م.
- 33- ابن الجوزي، أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين البواب، (د، ط)، دار الوطن، الرياض، السعودية، (د، ت).
- 34- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، المكتب الإسلامي، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423هـ/2002م.
- 35- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (643هـ)، مقدمة ابن الصلاح، (علوم الحديث)، عنا وتع: اسماعيل زرمان، (ط1)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م.
- 36- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي (543هـ)، قانون التأويل، تح: محمد السليمان، (ط1)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة - مؤسسة علوم القرآن، بيروت، 1406هـ/1986م.
- 37- ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي العكري الحنبلي (1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، تخ: عبد القادر الأرناؤوط، (ط1)، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، 1406هـ/1986م.
- 38- ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1423هـ/2003م.
- 39- ابن تيمية: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (728هـ)، الفتاوى، تخ: عامر الجزار وآخر، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1419هـ/1998م.
- 40- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تح: الدكتور محمد رشاد سالم، (ط2)، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/1991م.

- 41- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (728هـ)، مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور، (ط2)، (د، د)، (د، ن)، 1392هـ/1972م.
- 42- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، (ط1)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1406هـ/1986م.
- 43- ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن أحمد بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، الدارمي، البُستي (354هـ)، صحيح بن حبان، تب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (739 هـ)، تح وتخ: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م،
- 44- ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترق: محمد فؤاد عبد الباقي، إخ وتص: محب الدين الخطيب، تع: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (د، ط)، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 45- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1853م،
- 46- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، تق: إحسان عباس، ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د، ت).
- 47- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، وإشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م.
- 48- ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (795هـ)، "تقرير القواعد وتحريم الفوائد"، وبآخره "فهرست كتاب تقرير القواعد وتحريم الفوائد" لجمال الدين البغدادي، عنا: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، (ط1)، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.
- 49- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (795هـ)، "الذيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1425هـ/2005م.
- 50- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (595هـ)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، در وتح: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، (د، ن)، (د، ت)،
- 51- ابن سعد، أبو عبد الله، محمد بن سعد بن منيع البصري، البغدادي (230هـ)، الطبقات الكبير، تح: علي محمد عمر، ط1، 1421هـ/2001م، مكتبة الخانجي، القاهرة،
- 52- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التّونسي (1393هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، (د، ط)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- 53- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عناية: ماهر ثملوي وآخر، (ط1)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 1433هـ/2012م.

- 54- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تح وت: سالم محمد عطا، وآخر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م،
- 55- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (571هـ)، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، (د، ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/1995م،
- 56- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي الحاربي (542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م.
- 57- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن زكريا (395هـ)، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسن بسج، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ن)، 1418هـ/1997م.
- 58- ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن زكريا (395هـ): مقاييس اللغة، تح: أنس محمد الشامي، (د، ط)، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م.
- 59- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (276هـ)، تأويل مختلف الحديث، ط2، المكتب الاسلامي، مؤسسة الإشراف، (د، ن)، 1419هـ/1999م،
- 60- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ت)،
- 61- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي (774هـ)، البداية والنهاية، تح: أحمد بن شعبان بن أحمد وآخر، ط1، مكتبة الصفا، ودار البيان الحديثة، القاهرة، 1423هـ/2003م.
- 62- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1420هـ/1999م.
- 63- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، الدمشقي (774هـ)، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب وأقواله على أبواب العلم، (وعليه تعليقات الحافظ ابن حجر)، تح: إمام بن علي بن إمام، تق: عاصم بن عبد الله القريوتي، ط1، دار الفلاح، الفيوم، مصر، 1430هـ/2009م،
- 64- ابن ماجه " في "سننه"، وبهامشه كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه حاشية السندي، ومضمنة خلاصة مصباح الزجاجه في زوائد ابن ماجه للبوصيري، تح: ياسر رمضان وآخر، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، 1436هـ/2005م.
- 65- ابن منظور: أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (711هـ)، لسان العرب، (ط3)، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ.
- 66- أبو الحارث، محمد مصطفى أحمد شعيب، الجامع المختصر في مصطلح أهل الأثر، ط1، الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم، جدة، السعودية، 1433هـ/2012م.
- 67- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط، در وتح وت: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، تقر: عبد الحي الفرماوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م،

- 68- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (275هـ)، السنن، تح: محمد عدنان بن ياسين درويش، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م.
- 69- أحمد مختار، عبد الحميد عمر (1424هـ)، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ط1)، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/2008م
- 70- إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحدائثي، عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.
- 71- الإدريسي، حسين: محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مرا وتقويم: فريق مركز الحضارة، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010م.
- 72- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1993م.
- 73- أركون، محمد، (قراءات في القرآن)، ترجمة: هاشم صالح، (ط1)، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2017م.
- 74- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، (د، ط)، المؤسسة الوطنية للكتاب، باب الزوار، الجزائر، (د، ت).
- 75- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (ط1)، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1999م.
- 76- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (ط2)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م.
- 77- أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال...، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1995م.
- 78- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996م.
- 79- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (ط4)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009م.
- 80- أركون، محمد، محمد، الفكر العربي، (ط3)، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1985م.
- 81- أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (ط1)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009م.
- 82- أزيكي، عبد الله، معجم بعض أعلام المغرب الحديث (1900-2010م)، ط1، مطبعة شروق أكادير، المغرب، 1432هـ/2011م،
- 83- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر وتق: حسن حنفي، مر: فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2005م،
- 84- أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة من الباحثين، وإشراف: بسام الحمل، (ط1)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكادال، المغرب، 2016م.

- 85- آل خطاب، إياس محمد حرب، القول المعبر في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور، ط1، مطابع برنتك للطباعة والتغليف، الخرطوم، السودان، 2011م،
- 86- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الأشقودري (1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1415هـ/1995م،
- 87- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الأشقودري (1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ط1، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/1992م،
- 88- البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي (256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، تح: محب الدين الخطيب، عنا: محمد فؤاد عبد الباقي، وآخر، (ط1)، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400هـ.
- 89- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، (د، ط)، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، 1405هـ/1985م.
- 90- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (516هـ)، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط وآخر، ط2، المكتب الإسلامي، دمشق، 1403هـ/1983م،
- 91- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر (885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (د، ط)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د، ت)،
- 92- البقاعي، أبو الحسن، برهان الدين إبراهيم بن عمر الشافعي (885هـ)، مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّورِ، المسمى: "المَقْصِدُ الأَسْمَى فِي مُطَابَقَةِ اسْمِ كُلِّ سُورَةٍ لِلْمُسَمَّى"، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1408هـ/1987م،
- 93- بكاري، عبد السلام/ الصديق، بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري، رؤية نقدية، ط1، دار الإيمان، الرباط المغرب، 1430هـ/2009م.
- 94- بلعقروز، عبد الرزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، (ط1)، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2013م.
- 95- بلقزيز، عبد الإله، وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري (ندوة فكرية)، (ط1)، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2011م.
- 96- بلقزيز، عبد الإله، وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، (حلقة نقاشية)، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2011م.
- 97- بن حماد، مولاي عمر: علم أصول التفسير (محاولة في البناء)، (ط1)، دار السلام، القاهرة، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس - المغرب، 1431هـ/2010م.
- 98- بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب العربية المعاصرة (رهانات وآفاق)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث بيروت، لبنان، 2011م،
- 99- البناء، جمال، الإسلام والعقلانية، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)،
- 100- البناء، جمال، البناء، جمال، تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2008م.
- 101- البناء، جمال، السنة ودورها في الفقه الجديد، (د، ط)، دار الفكر، القاهرة، (د، ت)،.

- 102- البناء، جمال، إلهامات قرآنية، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 2012م،
- 103- البناء، جمال، تنوير القراءن، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)،
- 104- البناء، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011هـ،
- 105- البناء، جمال، جناية قبيلة حدثنا، (د، ط)، دار الشروق، (د، ن)، (د، ت).
- 106- البناء، جمال، حرية الفكر والاعتقاد في الاسلام، (د، ط)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د، ت)،
- 107- بنحمودة، عمار، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، "محمد عمارة" أمودجا، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م
- 108- بنعبد العالي، عبد السلام، في الفكر الفلسفي في المغرب، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2014م،
- 109- بهاد الدين، محمد مزيد، تبسيط التداولية من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، ط1، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م.
- 110- بوتيبا، الحسن، القراءة الأدبية للقراءن في ضوء المنهج التاريخي، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2010م.
- 111- البوطي، محمد سعيد رمضان، من روائع القرآن - تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل-، (د، ط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ-1999م.
- 112- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين الحُسْرُوْجْردي الخراساني، (458هـ)، شعب الإيمان، تح: حمدي الدمرداش محمد العدل، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م.
- 113- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين الحُسْرُوْجْردي الخراساني، (458هـ)، الأسماء والصفات، تح وتبع: عبد الله بن محمد الحاشدي، تق: مقبل بن هادي الوادعي، ط1، مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/1993م.
- 114- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، (279هـ)، سنن الترمذي، (الجامع المختصر عن رسول الله في معرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تح: محمد علي وآخر، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، 1425هـ/2004م،
- 115- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، ومعه (التوضيح في حلّ غوامض التنقيح)، للمحبوبي، (د، ط)، مكتبة صبيح، مصر، (د، ت)،
- 116- التهانوي، محمد بن علي بن القاضي محمد حامد الحنفي (بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، تق: رفيق العجم، تر: عبد الله الخالدي، وآخر، (ط1)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- 117- تيزيني، طيب، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاق التاريخية، ط1، دار الذاكرة، حمص، سوريا، 1000هـ/1996م.
- 118- الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (429هـ)، يثمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قمحية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م،

- 119- الجابري: محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، (ط2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م.
- 120- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م.
- 121- الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، (كتاب في جريدة)، (د، ط)، منظمة اليونسكو، ع29، 5 تموز 2006م.
- 122- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.
- 123- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2016م.
- 124- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدّاته وتحليلاته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م.
- 125- الجابري، محمد عابد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م.
- 126- الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.
- 127- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص572.
- 128- الجابري، محمد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997.
- 129- الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، الجزء الأول، (ط5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013م.
- 130- الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، الجزء الثاني، (ط5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014م.
- 131- الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، الجزء الثالث، (ط3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013م.
- 132- الجابري، محمد عابد، في غمار السياسة، فكري وممارسة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2009م.
- 133- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، (في التعريف بالقرآن الكريم)، (ط4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013م.
- 134- الجابري، محمد عابد، مواقف (ط1)، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع15، مايو، 2003م.
- 135- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربي، أديما، المغرب، ع32، أكتوبر، 2004م.
- 136- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع1، مارس، 2002م.
- 137- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع2، أبريل، 2002م.
- 138- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع11، 2003م.

- 139- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع13، مارس، 2003م.
- 140- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع58، دجنبر، 2006م.
- 141- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط1، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع78، يناير، 2010م.
- 142- الجابري، محمد عابد، مواقف، ط2، دار النشر المغربية، أديما، المغرب، ع8، أبريل، 2003م.
- 143- الجابري-دراسات متباينة"، مجموعة من المؤلفين، تق: علي العميم، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، 2011م،
- 144- جبرون، احمد، إمكان النهوض الإسلامي / مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحى لعبد الله العروي، (ط1)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2012م.
- 145- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (816هـ)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، (د، ط)، دار الفضيلة، القاهرة، (د، ت).
- 146- الجهني، مانع بن حماد، وآخرون، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (ط4)، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ،
- 147- الجيلاني، مفتاح، الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرءان الكريم، دراسة نقدية، (ط1)، دار النهضة، سوريا، 1427هـ/2006م.
- 148- حاج حمد، أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م،
- 149- حاج حمد، محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، (ط1)، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م.
- 150- حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، (ط1)، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1925هـ/2004م.
- 151- حاج حمد، محمد أبو القاسم، القرءان والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011م، ص72-73.
- 152- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد (ابن البيّع) (405هـ)، المستدرك على الصحيحين، وعليه انتقادات الذهبي، وبذيله تتبع أوهام الحاكم التي سكت عليها الذهبي، ط1، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1417هـ/1997م.
- 153- الحدائة والحدائة العربية، مجموعة من المفكرين، (مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري)، (ط1)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، 2005م.
- 154- حرب، علي، أزمة الحدائة الفائقة، (ط1)، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء المغرب، 2005م.
- 155- حرب، علي، الاستيلااب والارتداد، (ط1)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.

- 156- حرب، علي، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995م.
- 157- حرب، علي، أوهام النخبة (نقد المثقف)، (ط3)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.
- 158- حرب، علي، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.
- 159- حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، (ط1)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م.
- 160- الحري، حسين بن علي بن حسين، قواعد الترجيح عند المفسرين (دراسة نظرية تطبيقية-، تق: خليل مناع القطان، (ط1)، دار القاسم، الرياض، 1417هـ/1996م.
- 161- الحري، عبد النبي، "ظه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري" (صراع بين المشروعين على أرض الحكمة الرشدية)، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2014م،
- 162- الحسن العلمي، أبو جميل، منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، 1433هـ/2012م.
- 163- الحسن، طلال، الرمزية والمثل في النص القرآني من أبحاث السيد كمال الحيدري، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)،
- 164- حسني، يوسف الأطير، الشفاعة وأصول الوثنية العربية، ط1، مكتبة النافذة، القاهرة، 2006م،
- 165- حللي، عبد الرحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، (ط1)، دار الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1432هـ/2012م.
- 166- حمودي، عبد الله: الحداثة والهوية، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.
- 167- حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر 1952-1981م، "الدين والنضال الوطني"، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)،
- 168- حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر 1952-1981م، (اليمين واليسار في الفكر الديني)، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)،
- 169- حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر، (الدين والتحرر الثقافي)، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)،
- 170- حنفي، حسن، الوحي والواقع، تحليل المضمون، ط1، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سوريا، 2010م،
- 171- حنفي، حسن، حصار الزمن "الماضي - المستقبل - علوم"، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006م،
- 172- حنفي، حسن، حوار الأجيال، (د، ط)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- 173- حنفي، حسن، دراسات فلسفية، (د، ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د، ت)،
- 174- حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة) ج1، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)،
- 175- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، (د، ط)، الدار الفنية، القاهرة، 1411-1991م.
- 176- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1988م.
- 177- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، النبوة-المعاد، (د، ط)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ت)،
- 178- حنفي، حسن، موسوعة الحضارة الإسلامية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1986م،

- 179- حنفي، حسن، هموم الفكر والمواطن، ط2، (التراث والعصر والحداثة)، دار قباء، القاهرة، 1992م،
- 180- حوارات مع عبد الكريم سروش، مجموعة من المؤلفين، (د، ط)، مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013م،
- 181- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (388هـ)، معالم السنن، (شرح سنن أبي داود)، ط1، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، 1351هـ/1932م،
- 182- الخطابي، عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، (ط1)، منشورات الإختلاف، الجزائر، 1430هـ/2009م .
- 183- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي (463هـ)، تقييد العلم، تح: سعد عبد الغفار علي، تق: محمد بن عمر بن سالم بازمول، ط1، دار الاستقامة، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م،
- 184- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي (463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تح: أبو إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل سحج الدمياطي، ط1، دار الهدى، (د، ن)، 1423هـ/2003م.
- 185- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي (463هـ)، الفقيه و المتفقه، تح: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط2، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1417هـ/1997م،
- 186- الخطيب، أحمد سعد، مفاتيح التفسير، (ط1)، دار التدمرية، الرياض، السعودية، 1431هـ/2010م.
- 187- خلف، عبد الجواد، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، (د، ط)، دار البيان، القاهرة، 2003م
- 188- الخليفة، إبراهيم، تجديد فهم الوحي، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2009م.
- 189- خليقي، عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، (ط1)، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2010م.
- 190- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (385هـ)، السنن، تح وضب وتع: شعيب الارنؤوط، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م،
- 191- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن التميمي السمرقندي (255هـ)، في (مسند الدارمي، المعروف بـ "سنن الدارمي")، تح: حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، 1412هـ/2000م،
- 192- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2013م،
- 193- دروري، شادية، خفايا ما بعد الحداثة ودور ألكسندر كوجيف فيها، ترجمة: موسى الحالول، (ط1)، دار الحوار، سوريا، 2006م.
- 194- الدهلوي، أبو عبد العزيز، شاه وليُّ الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (1176هـ)، الفوز الكبير في أصول التفسير، تع: سلمان الحسيني النَّدوي، (ط1)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، سوريا، 1429
- 195- الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1413هـ/1993م،
- 196- الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (748هـ)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تح وتع: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، ط3، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الدكن، بالهند، (1408هـ)،

- 197- الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (748هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ش وت: عمرو عبد المنعم سليم، ط1، دار أحد للنشر والتوزيع، (د، ن)، 1414هـ/1994م،
- 198- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د، ت).
- 199- الذهبي، محمد السيد حسين (1398هـ)، التفسير والمفسرون، (د، ط)، مكتبة وهبة، القاهرة، (د، ت).
- 200- الرازي، أبو عبد الله (فخر الدين)، محمد بن عمر (604هـ)، مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"، إشراف: مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ-1426هـ/2005م.
- 201- رضا، محمد رشيد بن علي بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني (1354هـ)، الوحي المحمدي، ط2، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1406هـ، ص81-86.
- 202- الزكي، مسعود، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، (ط1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1433هـ/2012م.
- 203- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، دراسات في علوم القرآن، ط14، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، 1426هـ/2005م،
- 204- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الأزهري (1122هـ)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، إشراف: مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، (د، ط)، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م.
- 205- الزرقاني، محمد عبد العظيم (1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: أحمد بن علي، (ط3)، دار الحديث، القاهرة، 1422هـ/2001م.
- 206- الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بھادر (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط3)، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، 1404هـ/1984م
- 207- الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بھادر (794هـ)، المشور في القواعد الفقهية، تح: محمد حسن محمد إسماعيل، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م.
- 208- الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (1396هـ)، الأعلام، (ط15)، دار العلم للملايين، (د، ن)، 2002م،
- 209- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله (538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، تص: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م،
- 210- الزوزني، أبو عبد الله، حسين بن أحمد بن حسين (486هـ)، شرح المعلقات السبع، ط5، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م،
- 211- زيعور، علي، وآخر، العقل الصراطي في الفلسفة والأيدولوجيا والمدنيات، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م.
- 212- السبت: خالد بن عثمان، القواعد والأصول وتطبيقات التدبر، (ط1)، مركز تدبر للدراسات والاستشارات، ومؤسسة العلم الأصيل، الرياض، 1437هـ/2016م،

- 213- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير (جمعاً ودراسة)، (ط 2)، دار ابن عقّان، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م، ج1، ص22-23.
- 214- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (771هـ)، قاعدة في الجرح والتعديل (مطبوع مع كتاب أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ط3، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1400هـ/1980م، ص49.
- 215- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (771هـ)، الأشباه والنظائر، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م.
- 216- سبيلا، محمد، الحدائث وما بعد الحدائث، (ط1)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- 217- سبيلا، محمد، النزعات الأصولية والحدائث، (ط)، منشورات رمسيس، أكادال، الرباط، المغرب، 2000م.
- 218- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (483هـ)، المبسوط، (د، ط)، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م.
- 219- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، تر: أحمد القبانجي، (د، ط)، (د، ن)، (د، ت)،
- 220- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ويليه (القواعد الحسان لتفسير القرآن)، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويجق، ط1، 1423هـ/2002م.
- 221- السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحدائث للتراث (التقنيات والاستمدادات)، ط1، دار الحضارة، الرياض، السعودية، 1435هـ/2014م،
- 222- السندي، أبو الحسن، نور الدين محمد بن عبد الهادي التتوي ((1138 هـ/1726 م))، حاشية مسند الإمام أحد بن حنبل، عنا وضب وتخ: نور الدين طالب، ك1، دار النوادر، سوريا دمشق، 1428هـ/2008م،
- 223- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شر وضب وتغ وتص: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرون، (د، ط)، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م،
- 224- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، المهندسين، القاهرة، 1424هـ/2003م،
- 225- السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (911هـ)، قطف الأزهار في كشف الأسرار، ط1، تح: أحمد بن محمد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1414هـ/1994م.
- 226- السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، (د، ط)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 1426هـ.
- 227- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الاعتصام، ضب، وتق، وتغ، وتغ: "أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (د، ط)، مكتبة التوحيد، (د، ن)، (د، ت)،
- 228- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الموافقات، ضب وتغ: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، دار ابن عقان، الخبر، السعودية، 1417هـ/1997م.

- 229- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي المكي (204هـ)، الرسالة، تح: خالد السبع العلمي، وآخر، (د)، ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م،
- 230- شحرور، محمد، القصص القرآني، قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2010م.
- 231- شحرور، محمد، الإسلام...الأصل والصورة....، ط2، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2016م.
- 232- شحرور، محمد، الإسلام والإنسان، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2016م.
- 233- شحرور، محمد، الإسلام والايمان، (منظومة القيم)، ط8، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996م.
- 234- شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، (د، ط)، دار الأهالي، دمشق سوريا، (د، ت).
- 235- شحرور، محمد، الدين والسلطة، (قراءة معاصرة للحاكمية)، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2014م.
- 236- شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ط3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2016م.
- 237- شحرور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة، من نوح إلى يوسف، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012م.
- 238- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، (رؤية جديدة)، ط4، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2017م.
- 239- شحرور، محمد، أم الكتاب وتفصيلها، (قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية -تألفت الفقهاء والمعصومين)، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2015م.
- 240- شحرور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2018م.
- 241- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، (فقه المرأة) الوصية -الإرث-القوامة - التعددية- اللباس، (دراسات إسلامية معاصرة)، ط1، دار الأهالي، سوريا، دمشق، 2000م.
- 242- الشريف جبريل، مبروكة، الخطاب النقدي العربي المعاصر (الخطاب الجابري نموذجاً)، ط1، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ج1، 2005م.
- 243- شنيوتي، منظور أحمد، الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، تق: محمد بن عبد الله السبيل وآخر، تعر: سعيد أحمد عنایت الله، مرا: عبد الحفيظ ملك عبد الحق، ط1، مطابع الوحيد، مكة المكرمة، السعودية، 1438هـ،
- 244- شيبه الحمد، عبد القادر، الأعيان والفرق والمذاهب المعاصرة، ط6، (د، د)، الرياض، السعودية، 1433هـ.
- 245- شيبه الحمد، عبد القادر، الأعيان والفرق والمذاهب المعاصرة، ط6، (د، د)، الرياض، 1433هـ.
- 246- الصمدي، عبد الواحد، علوم القرآن في ضوء لسانيات النص (الاتقان في علوم القرآن أمودجا) ط1، مطبعة سيليكى أخوين، طنجة، المغرب، 2017م،
- 247- الصميري، أبو عبد الله، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الحنفي (436هـ)، أخبار أبي حنيفة وصاحبيه، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ/1985م .
- 248- الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي (360هـ)، المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله بن محمد وآخر، (د، ط)، دار الحرمين، القاهرة، (د، ت).

- 249- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي (310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، دار هجر، الجزيرة، مصر، 1422هـ/2001م .
- 250- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي (310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط1، را وتق: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
- 251- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، (310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: محمود محمد شاكر، مر: أحمد محمد شاكر، (ط2)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د، ن)،
- 252- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (321هـ)، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، 1415هـ/1494م،
- 253- طرايشي، جورج، العقل المستقيل في الإسلام، ط1، دار الساقى، لبنان، بيروت، 2004م.
- 254- طرايشي، جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012م،
- 255- طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، (ط3)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006م.
- 256- طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، 1998م.
- 257- الطوني، أبو الربيع، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكرم الصرصري (716هـ)، الإكسير في علم التفسير، تح: عبد القادر حسين، (ط2)، مكتبة الآداب، القاهرة، 1397هـ/1977م.
- 258- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، المحرر في علوم القرآن، (ط3)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، السعودية، 1431هـ/2010م.
- 259- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، (ط2)، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1427هـ.
- 260- الطيار، مساعد بن سليمان، التحرير في أصول التفسير، مر: عبد العزيز القاري وآخرين، (ط1)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، جدة، السعودية، 1435هـ/2014م.
- 261- الطيار، مساعد بن سليمان، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، (ط4)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1433هـ.
- 262- الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في أصول التفسير، تق: محمد بن صالح الفوزان، (ط3)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1420هـ/1999م.
- 263- الطيار، مساعد، الدخيل من اللغات القديمة على القرآن من خلال كتابات بعض المستشرقين، (د، ط)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د، ن)، (د، ت).
- 264- عبد الرحمن، (طه)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (ط4)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2009م.

- 265- عبد الرحمن، طه، المنهج في تقويم التراث، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2016م.
- 266- عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011م.
- 267- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- 268- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، تر: أحمد القباجي، (د، ط)، دار الفكر الجديد، العراق، 2000م.
- 269- عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003م.
- 270- عبده، محمد بن حسن بن خير الله (1323هـ)، التوحيد، (د، ط)، دار الكتاب العربي، (د، ن)، (د، ت)،
- 271- العثيمين، محمد بن صالح (1421هـ)، شرح (مقدمة التفسير) لابن تيمية، إ:ع: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، (ط1)، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1415 هـ/1995م.
- 272- العراقي، أبو الفضل، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (806هـ)، طرح التثريب في شرح التقريب، وأكملة ابنه: أبو زرعة ولي الدين، أحمد، (826هـ)، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ت).
- 273- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص2008.
- 274- العروي، عبد الله، عوائق التحديث، (ط1)، منشورات اتحاد كتاب المغرب، المغرب، 2006م.
- 275- العثماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، ط2، دار إقرأ، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.
- 276- العثماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، ط4، مكتبة مدبولي الصغير، (د، ن)، 1416هـ/1996م.
- 277- العقيلي، نجيب، المستشرقون، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ت).
- 278- العك، خالد بن عبد الرحمن (1420هـ)، أصول التفسير وقواعده، (ط2)، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م،
- 279- علال، خالد كبير، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والني محمد-دحض أباطيل محمد عابد الجابري، وخرافات هشام جعيط حول القرآن والني الكريم، (د، ط)، دار المحتسب، (د، ن)، 2008م.
- 280- علال، خالد كبير، الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، (دراسة نقدية تحليلية هادفة)، ط1، دار المحتسب، الجزائر، 2008م.
- 281- علال، خالد كبير، نقض بسط التجربة النبوية، (قراءة نقدية لفكر الكاتب الإيراني عبد الكريم سروش، في كتابه "بسط التجربة النبوية"، (د، ط)، دار المحتسب، الجزائر، (د، ت)،
- 282- علال، خالد كبير، وقفات مع أدياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم، قراءة نقدية لفكر حسن حنفي، ونصر حامد أبي زيد، وهشام جعيط وأمثالهم، (د، ط)، (د، د)، (د، ن)، (د، ت)،
- 283- عمارة محمد، ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم، ط1، دار السلام، القاهرة، مصر، 1432هـ/2011م،
- 284- عمارة، محمد، فصل المقال في كتب الضلال، ط1، شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات، 2018م.
- 285- العمري، مزروق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، (ط1)، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 1433هـ/2012م.

- 286- عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي القاضي (544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم،
تح: يحيى إسماعيل، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1419 هـ/1998م.
- 287- عيد، محمد عبد الباسط، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016م،
- 288- العيني، أبو محمد، بدر الدين، محمود بن أحمد الغيتابي الحنفي (855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضب
وتص: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421 هـ/2001م.
- 289- الغامدي، صالح بن غرم الله، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزخشري في ضوء ما ورد في كتاب الإنتصاف لابن
النير (630-683هـ)، "عرض ونقد"، ط1، دار الأندلس، حائل، السعودية، 1418 هـ/1998م.
- 290- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، المستصفي من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، (د، ط)،
(د، ن)، (د، ت).
- 291- فضل الله، مهدي، العقل والشريعة، مباحث في الإبتيمولوجيا العربية الإسلامية، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان،
1995م، ص12.
- 292- الفيروز آبادي، أبو طاهر، مجد الدين محمد بن يعقوب (817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح:
محمد علي النجار وآخرون، ط3، المجلس الأعلى للثقون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1416
هـ/1996م.
- 293- القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر بن إبراهيم (656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: محي الدين
ديب مستو وآخرون، ط1، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1417 هـ/1996م،
- 294- القرطبي، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من
السنة والفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، (ط1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427 هـ/2006م.
- 295- القسطلاني، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري، شهاب الدين
(923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ضب وتص: محمد عبد العزيز الخالدي، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان، 1438 هـ/2017م.
- 296- قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن، ط16، دار الشروق، القاهرة، 1423 هـ/2002م.
- 297- الكافي، أبو عبد الله، محيي الدين محمد بن سليمان الرّومي البرعمي الحنفي (879هـ)، التيسير في قواعد التفسير، تح:
مصطفى حسين الذهبي، ط1، مكتبة القدسي، القاهرة، 1419 هـ/1998م.
- 298- الكبتي، سالم، الرمز في القرآن، الصادق النيهوم، (الدراسة- الحوارات - الردود)، ط1، تالة للطباعة والنشر، طرابلس،
ليبيا، 2008م.
- 299- الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القرمي الحنفي (1094هـ)، الكليات، تح: عدنان درويش، وآخر، (ط2)،
مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419 هـ/1998م.
- 300- كموني، سعد، العقل العربي في القرآن، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

- 301- كنفودي، محمد، القراءات الجديدة للقرءان الكريم، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016م.
- 302- لورانس، رايت، البروج المشيدة، ترجمة: هبة نجيب مغربي، مرا: مجدي عبد الواحد عنبة، (ط1)، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2013م.
- 303- مالك، بن أنس، الموطأ، "وعليه أحكام الشيخ الألباني وتعليقات محمد فؤاد عبد الباقي"، ط1، دار نور الكتاب، القبة، الجزائر، 1431هـ/2010م.
- 304- المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط3، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، 1404هـ/1984م.
- 305- مبروك، علي، نصوص حول القرءان (في السعي وراء القرءان الحي)، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2015م.
- 306- المجذوب، محمد، علماء ومفكرون معاصرون (لحات من حياتهم وتعريف بمؤلفاتهم)، (د، ط)، دار الشواف، السعودية، الرياض، 1992م.
- 307- محجوبي، عبد القادر، كليات في نقد القراءات المعاصرة للقرءان الكريم، "محمد أركون أنموذجا"، (ط1)، مطبعة آنفو برانت - الليدو - فاس، 1434هـ/2013م.
- 308- المحمداوي، علي عبود، وآخرون، خطابات ال ما بعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، (ط1)، دار الايمان، الرباط، المغرب، 1434هـ/2013م.
- 309- محمود، حسين، ما لم يقله القرءان، تع: يوسف الصديق، ط1، دار التنوير، تونس، 2015م.
- 310- المراغي، أحمد بن مصطفى (1371هـ)، تفسير المراغي، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ت)،.
- 311- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط1)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420هـ/2000م.
- 312- المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2006م.
- 313- معاوز، عباس أمير، المعنى القرءاني بين التفسير والتأويل (دراسة تحليلية معرفية في النص القرءاني)، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2008م.
- 314- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، (د، ط)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، لمجموعة من الباحثين، الرياض، 1405هـ/1985م.
- 315- المناوي، زين الدين محمد، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الحميد صالح حمدان، (ط1)، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ/1990م.
- 316- المناوي، زين الدين محمد، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (1031هـ)، فيض التقدير شرح الجامع الصغير، ط2، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، 1391هـ/1972م،
- 317- الموسوعة العربية العالمية، (ط2)، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية،

1419هـ/1999م.

- 318- مونتجمري وات، ويليام، محمد صلى الله عليه وآله وسلم في مكة، تر: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، مر وتق: أحمد الشلبي، (د، ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1415هـ/1994م.
- 319- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، (ط4)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1430هـ/2009م.
- 320- الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، (ط1)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1420هـ/2000م.
- 321- الناسك، محمد، القراءات المعاصرة للقرءان الكريم، مسالة نقدية لمشروع الجابري، تق: إدريس مقبول، (د، ط)، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، 2019م.
- 322- النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (1392هـ)، حاشية مقدّمة التفسير، (ط3)، (د، د)، (د، ن)، 1426هـ/2005م.
- 323- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (303هـ)، السنن الكبرى، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وإش: شعيب الأرنؤوط، تح وتخ: حسن عبد المنعم شلبي ومكتب التراث بمؤسسة الرسالة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م.
- 324- نصر حامد، أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (ط5)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.
- 325- نصر حامد، أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007م.
- 326- نصر حامد، أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م.
- 327- نصر حامد، أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- 328- نصر حامد، أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرءان، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.
- 329- نصر حامد، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007م.
- 330- نصر حامد، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994م.
- 331- نكري، الأحمد، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ق 12هـ)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، (دستور العلماء)، تع: حسن هاني فحص، (ط1)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1421هـ/2000م.
- 332- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي)، تع: مركز الدراسات والبحوث بدار الفكر، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1417هـ/1996م.
- 333- الهاشمي، حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في (تاريخ القرءان) للمستشرق ل "ثيودور نولدكه"، ط1، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ن)، 1435هـ/2014م.

- 334- الهروي، أبو الحسن، علي بن (سلطان) محمد نور الدين الملا القاري (1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ومعه (الإكمال في أسماء الرجال) للتبريزي، تح: جمال العيتاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م.
- 335- همام، محمد، جدل الفلسفة العربية بين "محمد عابد الجابري"، و"طه عبد الرحمن"، البحث اللغوي نموذجاً، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.
- 336- هناد، بن السّري بن مصعب الكوفي (243هـ)، الزهد، تح وتخ: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط1، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الصباحية - الكويت، 1406هـ/1985م.
- 337- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، (د، ط)، مكتبة القدسي، القاهرة، وتصوير دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1414هـ/1994م.
- 338- وحدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة بيروت، ط3، 1971م.
- 339- وضاح، صائب، قتل الإسلام وتقديس الجناة، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011م.
- 340- ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، (ط1)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2010م.
- 341- الوهبي، فهد بن مبارك بن عبد الله، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه، وأثرها في التفسير، (ط1)، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، 1436هـ/2015م.
- 342- يعقوب، طاهر محمود محمد، أسباب الخطأ في التفسير "دراسة تأصيلية"، (ط2)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، 1431هـ.
- 343- يوشكافيشر، عودة التاريخ العالم بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) وتحديد الغرب، ترجمة: هاني الصالح، (ط1)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 1430هـ/2009م.

فهرس الموضوعات

- 15-1.....مقدمة
- 17.....الباب الأول: (تمهيد): قواعد التفسير في الدراسات الحدائفة المعاصرة
- 17.....الفصل الأول: (مدخل تمهيدى) قواعد التفسير لدى المتقدمين
- 17.....المبحث الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين وإشكالاته.
- 17.....المطلب الأول: مفهوم قواعد التفسير لدى المتقدمين.....
- 17.....الفرع الأول: تعريف "القواعد" لغة واصطلاحاً:
- 17.....أولاً: معنى القواعد (لغة):
- 19.....ثانياً: تعريف "القواعد" في الاصطلاح:
- 20.....الفرع الثاني: تعريف "التفسير" لغة واصطلاحاً:
- 20.....أولاً: تعريف "التفسير" لغة:
- 21.....ثانياً: تعريف "التفسير" اصطلاحاً:
- 23.....المطلب الثاني: "قواعد التفسير" وإشكالات المركب الإضافى (اللقب):
- 23.....الفرع الأول: تعريف "قواعد التفسير":
- 23.....الفرع الثاني: إشكالات مصطلح "قواعد التفسير" باعتباره لقباً:
- 23.....ضعف تحرير المتقدمين للمصطلح:
- 24.....عدم تجريد المباحث والموضوعات:
- 25.....المبحث الثاني: أهمية "قواعد التفسير" لدى المتقدمين، ومظاهر عنايتهم بها:
- 25.....المطلب الأول: أهمية "القواعد" بالنظر إلى جميع العلوم والمفسرين:
- 25.....الفرع الأول: أهمية القواعد بالنظر إلى جميع العلوم:
- 26.....حفظ العلوم "ذاتها" وضبط موضوعاتها:
- 26.....تحصين العلوم من ألوان الفساد العقلى والمعارضات الفكرية:
- 27.....ضبط أصول المذاهب وتحرير مسالك العلماء وتأويلاتهم:
- 27.....الفرع الثاني: أهمية "قواعد التفسير" للمفسر:
- 27.....أولاً: إعانته على الفهم الصحيح:
- 28.....ثانياً: الكشف عن طرائق التفسير، ومناهج أهله:
- 29.....ثالثاً: البراءة من صور الخطأ والانحراف العلمى:
- 32.....المطلب الثاني: مظاهر العناية بـ "قواعد التفسير وأصوله" قديماً وحديثاً.

- 32..... الفرع الأول: دفع شبهة عدم عناية المتقدمين بـ: "قواعد التفسير":
- 36..... الفرع الثاني: النص على "قواعد التفسير" والتأليف فيها نثرا:
- 36..... مصنفات السابقين:
- 37..... أولا: الإكسير في قواعد التفسير لـ: "الطوفي" (716هـ).
- 38..... ثانيا: مقدمة في أصول التفسير لـ: "ابن تيمية" (728هـ).
- 38..... ثالثا: التيسير في قواعد التفسير لـ: "الكافيجي" (879هـ).
- 39..... رابعا: الفوز الكبير في أصول التفسير لـ: "الدهلوي" (1176هـ).
- 40..... خامسا: "أصول التفسير وقواعده" تأليف: خالد العك (1420هـ).
- 41..... سادسا: "القواعد الحسان لتفسير القرآن" لـ: "السعدي" (1376هـ).
- 41..... سابعاً: "قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل" لـ: الميداني (1425هـ/2004م).
- 43..... المصنفات المعاصرة:
- 43..... أولا: ما كان في تحرير مسائل "قواعد التفسير":
- 43..... فصول في أصول التفسير" لـ: "الطيار".
- 44..... قواعد التفسير (جمعا ودراسة) لـ: "السبت":
- 45..... قواعد وفوائد لفقهِه كتاب الله تعالى" لـ: "عبد الله الجوعي":
- 45..... ثانيا: ما كان تتبعا لـ: "قواعد التفسير" وتطبيقاتها لدى المتقدمين:
- 45..... ما تعلق بتطبيقات علم من الأعلام أو بعضهم لـ: "قواعد التفسير"
- 45..... ما تعلق بـ "قواعد الترجيح التفسيرية"، وأهمها:
- 46..... الفرع الثالث: نظم "قواعد التفسير" ومصنفاتها:
- 46..... أولا: المنظومات الأصلية: وأهمها:
- 46..... منظومة النبع النمير في قواعد التفسير،
- 47..... نظم وسيلة الوصول.....
- 48..... منظومة: "النظم الحبير في علوم القرآن وأصول التفسير" لـ: "سعود الشريم":
- 48..... ثانيا: المنظومات التابعة:
- 48..... أ/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "مقدمة في علم التفسير" لابن تيمية:
- 48..... "الأرجوزة المنظمة لخلاصة المقدمة في أصول التفسير" لـ: "الفضفري"
- 49..... "تحفة التحرير من مقدمة التفسير" لـ: "محمد حماد الحكمي الشنقيطي":
- 49..... نظم "تحفة المفسر" لـ: "عبد الحكيم بن الحبيب أبو صندل:
- 49..... ب/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "القواعد الحسان" للسعدي.

- 49..... منظومة: "القواعد الحسنان ل: محمد بن الدناه الأجدوي الشنقيطي: 49.....
- 50..... منظومة "القواعد الحسان" ل: "أبي عاصم البدران: 50.....
- ج/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "قواعد التفسير" ل "خالد السبت": 50.....
- 50..... منظومة: "نشر العبير في منظومة قواعد التفسير"، ل "أبي الفضل الخدوشي: 50.....
- 51..... منظومة: "تحفة الأسير في قواعد التفسير" ل: عبد الرحمن السديس: 51.....
- 51..... منظومة: "المعبر في المسير لمبتغي قواعد التفسير"، ل: محمد الشنقيطي: 51.....
- د/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "قواعد الترجيح عند المفسرين" ل: "حسين الحربي" 52.....
- "عقود الجواهر الثمين نظم قواعد الترجيح عند المفسرين" ل: العواصي اليمني، 52.....
- هـ/ ما كان أصل النظم فيه كتاب "فصول في أصول التفسير" ل: "مساعدة الطيار": 52.....
- "إتحاف البصير بنظم أصول التفسير" ل: الاسحاق 52.....
- الفرع الرابع: تقويم وتقييم لمظاهر العناية ب "قواعد التفسير" قديما وحديثا: 52.....
- مقدمات مصادر التفسير 53.....
- كتب علوم القرآن، 53.....
- كتب أصول الفقه، 53.....
- الفصل الثاني: مفهوم الدراسات الحديثة المعاصرة 56.....
- المبحث الأول: الحديث (المفهوم والنشأة). 56.....
- المطلب الأول: تعريف "الحديث" لغة واصطلاحا: 56.....
- الفرع الثاني: دلالة لفظ "الحديث" في الاستعمال القرآني: 57.....
- الفرع الثالث: تعريف "الحديث" اصطلاحا: 59.....
- المطلب الثاني: عوامل التأثير في اصطلاح "الحديث" وتعقيده: 63.....
- الفرع الأول: البيئة الحاضنة: 63.....
- الفرع الثاني: المرتكزات والأصول: 64.....
- الفرع الثالث: الدين والاعتقاد: 65.....
- المبحث الثاني: الدراسات الحديثة المعاصرة حول النص الديني الإسلامي: 66.....
- المطلب الأول: مفهوم الدراسات الحديثة المعاصرة حول النص الديني الإسلامي ومميزاتها 66.....
- الفرع الأول: مفهوم الدراسات الحديثة المعاصرة حول النص الديني الإسلامي: 66.....
- الفرع الثاني: مميزات الدراسات الحديثة المعاصرة حول النص الديني الإسلامي: 67.....
- أولا: جدلية المصطلح: 67.....
- ثانيا: نقدية الطرح والفكرة: 70.....

- 72..... ثالثا: التحررية السُّلطوية:
- 74..... رابعا: التأثير التقليدي:
- 77..... الفرع الثالث: مسوغات أعمال المناهج والعلوم المعاصرة في تفسير النص القرآني:
- 77..... ظنيّة التّجاوز المرحلي:
- 77..... تحقيق انفتاح النصّ الديني:
- 78..... طبيعة الخطاب القرآني، والفكر الإسلامي
- 79..... الفرع الرابع: نتائج "التأثير التقليدي" ومظاهره:
- 79..... 1/ تبني (المضمون) نظريات وفرضيات الآخر:
- 81..... 2/ تبني (الشكل) مؤلفات الآخر:
- 82..... 3- غلبة النزعة الفكرية، وآثارها:
- 84..... أ/ اللاتخصّص:
- 84..... ب/ اعتماد آليتي البناء والتفكيك:
- 86..... ت/ التعددية:
- 89..... المطلب الثاني: مراحل تطوّر الدّراسات الحدائيه.
- 89..... الفرع الأول: اعتبارات تقسيم الحدائيه وأسباب اختلافها.
- 90..... أولا: اعتبار بنية المجتمعات وتطورها البشري:
- 90..... ثانيا: اعتبار المعرفة وتطورها:
- 90..... ثالثا: اعتبار الحوادث والنوازل الجارية:
- 91..... الفرع الثاني: مراحل الحدائيه وتطوراتها:
- 92..... أ/ مرحلة التأثير والتشوّء (الصرعة الفكرية):
- 92..... ب/ مرحلة التأسيس والبناء (الكتابة والتنظير):
- 95..... ت/ مرحلة التأثير والتّطبيق (تنزيل الحدائيه):
- 96..... ث- مرحلة التّهافت والتيه (وهم الغفلة ويقظة الذات):
- 98..... أولا: وهمية المبادئ:
- 98..... أ/ وهم التحديث نفسه، أو بالذات:
- 98..... ب/ وهم التّموذج:
- 99..... ج/ وهم التغيير الشامل:
- 99..... د/ وهم الانقطاع الجذري:
- 99..... ثانيا: ترسيخ "الأيدولوجية":

- 100..... ثالثا: بروز ظاهري "الاغتراب" و"الاستلاب":
- 101..... الفرع الثالث: مميزات عصر ما بعد الحداثة: وأهمها:
- 101..... أولا: زيادة حدة اختلال المفاهيم،
- 101..... ثانيا: رفض مقولات الحداثة والتحديث،
- 101..... ثالثا: شدة الارتباط بالتحويلات:
- 104..... الباب الثاني: النص الديني وقواعد تفسيره في الدراسات الحداثية المعاصرة.
- 104..... الفصل الأول: موقف الدراسات الحداثية من النص الديني.
- 106..... المطلب الأول: مفهوم "الوحي":
- 106..... الفرع الأول: تعريف "الوحي" لغة:
- 112..... الفرع الثاني: دلالات "الوحي" في القرآن الكريم:
- 114..... الفرع الثالث: تعريف "الوحي" اصطلاحا:
- 115..... المطلب الثاني: إشكالات "الوحي" في الدراسات الحداثية المعاصرة:
- 115..... الفرع الأول: محاولة تعقيل "الوحي" وأصله:
- 116..... أولا: إخضاع نظرية الوحي الإسلامي للنقد العلمي والفكري:
- 118..... ثانيا: فتح "نظرية الوحي الإسلامي" على مناهج التدريس وآليات النقد:
- 120..... الفرع الثاني: نفي علوية الوحي والتشكيك في مصدره:
- 122..... أولا: الوحي ظاهرة إنسانية:
- 123..... ثانيا: الوحي ظاهرة تاريخية.
- 127..... الفرع الثالث: مرتكزات القول بتاريخية "الوحي":
- 128..... أولا: التمسك بدلالة اللفظ اللغوية:
- 128..... ثانيا: القياس:
- 132..... ثالثا: الربط بين "الرؤيا" و"الوحي":
- 135..... رابعا: الطبيعة الوحيية في منام الأنبياء:
- 137..... خامسا: مقارنة الوحي في الكتب السماوية (التوراة والانجيل):
- 140..... سادسا: التركيز على التفرقة بين الموحى إليه لفظا أو معنى:
- 143..... المطلب الثالث: آثار دعوى القول "بتاريخية النص القرآني":
- 143..... الفرع الأول: استحياء الفلاسفة الغربية:
- 143..... الفرع الثاني: تحرير مفهوم الوحي من الإلهي والعقائدي:
- 144..... الفرع الثالث: الوحي تجربة بشرية تاريخية:

- 145..... الفرع الرابع: التناقض المنهجي:
- 146..... الفرع الخامس: إلغاء الجانب الغيبي والإعجازي في النص الديني:
- 149..... المبحث الثاني: كفيات الوحي وأنواعه في الدراسات الحدائفة المعاصرة:
- 149..... المطلب الأول كفيات "الوحي" وأنواعه:
- 149..... الفرع الأول: كفيات الوحي:
- 151..... الفرع الثاني: أنواع الوحي:
- 151..... النوع الأول: تكليم الله لأنبيائه:
- 154..... النوع الثاني: الإلهام بالقذف في القلب:
- 154..... النوع الثالث: الرؤيا الصادقة في المنام:
- 154..... النوع الرابع: بواسطة الملك؛
- 156..... الفرع الثالث: أقسام الوحي في الدراسات الحدائفة المعاصرة:
- 156..... أولها: الوحي عن طريق البرمجة الذاتية؛
- 157..... ثانيها: الوحي عن طريق التشخيص
- 157..... ثالثها: الوحي عن طريق توارد الخواطر
- 158..... رابعها: الوحي المجرد:
- 158..... خامسا: الوحي عن طريق المنام:
- 158..... سادسا: الوحي الصوتي:
- 159..... المطلب الثاني: نتائج دراسة "الوحي" في الدراسات الحدائفة المعاصرة:
- 159..... الفرع الأول: عدم الاعتداد بالمفارقة بين معاني "الوحي":
- 160..... ثانيا: التأثير بنتاج الفكر الغربي في دراسة الوحي:
- 161..... 1/ تطور الوحي في المفهوم الغربي:
- 162..... 2/ استرداد الشبه الإستشراقفة حول "الوحي":
- 164..... 3/ ترك الاستدلال على إمكان الوحي من الوحي،
- 165..... الفصل الثاني: السنة في الدراسات الحدائفة المعاصرة:
- 165..... المبحث الأول: مفهوم السنة وإشكالاتها في الدراسات الحدائفة المعاصرة:
- 165..... المطلب الأول: مفهوم "السنة" لغة واصطلاحا:
- 165..... الفرع الأول: تعريف "السنة" لغة:
- 167..... الفرع الثاني: تعريف "السنة" اصطلاحا:
- 168..... أولا: "السنة" في اصطلاح الفقهاء:

- 168..... ثانيا: "السنة" في اصطلاح المحدثين:
- 169..... ثالثا: "السنة" في اصطلاح الأصوليين:
- 169..... الفرع الثالث: حدود "السنة" بين الموسعين والمضيقين:
- 170..... المطلب الثاني: إشكالات "السنة" في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 171..... الفرع الأول: وحيية "السنة" في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 175..... الفرع الثاني: مرتكزات الخطاب الحدائري في نفي وحيية السنة:
- 175..... أولا: التمسك بدلالة اللفظ اللغوية لـ "السنة":
- 175..... 1/ عند "جمال البنا":
- 176..... 2/ عند "محمد شحرور":
- 177..... 3/ آليات إبطال "السنة القولية" عند "جمال البنا":
- 181..... ثانيا: اعتبار الوحيية القرآنية دون غيرها:
- 184..... الفرع الثالث: إثبات وحيية السنة:
- 189..... المبحث الثاني: تدوين السنة وعلوم الحديث في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 189..... المطلب الأول: تدوين السنة وإشكالاته:
- 192..... الفرع الأول: اعتماد آليات الوضع والسنن:
- 193..... الفرع الثاني: تفشي آليات التناقل الشفاهي:
- 193..... الفرع الثالث: بناء المدونات الحديثية الرسمية:
- 196..... الفرع الرابع: طبقة الصحابة وعدالتهم في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 202..... المطلب الثاني: علوم الحديث وقواعدها في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 203..... الفرع الأول: تفرغ علوم الحديث من محتواها المعرفي والعلمي:
- 204..... الفرع الثاني: إلغاء القواعد الحديثية أو ضوابط التحديث:
- 204..... الجمع في دراسة الأحاديث بين السند والمتن:
- 210..... اعتبار أقوال النقاد وأحكامهم في نقد الرجال:
- 213..... القرآن حاكم ومصحح للحديث:
- 217..... نتائج تطبيقات قاعدة: القرآن حاكم ومصحح للحديث:
- 219..... الفصل الثالث: التراث التفسيري وإشكالاته في الدراسات الحدائرية المعاصرة:
- 219..... المبحث الأول: مفهوم "التراث" في الخطاب الحدائري المعاصر:
- 219..... المطلب الأول: مفهوم التراث لغة واصطلاحا:
- 219..... الفرع الأول: معنى التراث لغة:

- 221..... الفرع الثاني: معنى "التراث" اصطلاحاً (في الخطاب الحدائى المعاصر):
- 222..... أولاً: مفهوم "التراث" عند "نصر حامد أبى زيد":
- 222..... ثانياً: مفهوم "التراث" عند "حسن حنفى":
- 223..... مفهوم "التراث" عند "محمد عابد الجابرى":
- 225..... المطلب الثانى: مشكلات "التراث الدينى" فى الخطاب الحدائى المعاصر:
- 225..... الفرع الأول: فداسة النص التراثى الدينى:
- 225..... الردّ على تقديس النص التراثى:
- 229..... الفرع الثانى: موقف الدراسات الحدائىة من "التراث الدينى التفسىرى":
- 230..... ضرورة الاستغناء عن التراث التفسىرى:
- 231..... قبول التفاسىر موقوف على العلمىة والمعاصرة:
- 234..... تقرير دعوى الفهم المطلق للمعنى الإلهى، أو المعنى النهائى:
- 236..... المبحث الثانى: "نظرىة التفسىر" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفى":
- 236..... المطلب الأول: مفهوم "نظرىة التفسىر" و"منهج تحليل الخبرات" عند "حسن حنفى":
- 236..... الفرع الأول: مفهوم "نظرىة التفسىر" عند "حسن حنفى":
- 237..... الفرع الثانى: عيوب "التراث التفسىرى" عند حسن حنفى:
- 237..... أولاً: عيوب "التفسىر التقليدى":
- 237..... ثانياً: عيوب "التفاسىر الحدائىة" عند حسن حنفى:
- 240..... الفرع الثالث: مفهوم منهج "تحليل الخبرات" عند "حسن حنفى":
- 241..... الفرع الرابع: مميزات منهج تحليل الخبرات عند "حسن حنفى" وأثره على التفسىر:
- 241..... مميزات "منهج تحليل الخبرات":
- 242..... أثر "منهج تحليل الخبرات" على التفسىر:
- 246..... المطلب الثانى: موقف الدراسات الحدائىة من "علوم القراءان، وقواعد التفسىر":
- 250..... الفرع الأول: موقف "حسن حنفى" من "علوم القراءان وقواعد التفسىر":
- 252..... الفرع الثانى: موقف "نصر حامد أبى زيد" من "علوم القراءان وقواعد التفسىر":
- 255..... الفرع الثالث: موقف "أركون" من "علوم القراءان وقواعد التفسىر":
- 256..... الفرع الرابع: موقف "أركون" من "السىوطى" وكتابه "الإتقان فى علوم القراءان":
- 258..... الفرع الخامس: موقف "العروى" من "علوم القراءان وقواعد التفسىر":
- 262..... الباب الثالث: تطبىقات قواعد التفسىر فى الخطاب الحدائى المعاصر:
- 262..... الفصل الأول: تطبىقات قواعد التفسىر بالمأثور:

- 262.....المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور: .
- 262.....المطلب الأول: قاعدة: تفسير القرآن بالقرآن؛ أحسن طريق لفهم النص القرآني: .
- 262.....الفرع الأول: تطبيقات القاعدة: .
- 266.....الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: .
- 267.....المطلب الثاني: قاعدة: السنّة لا تفسّر القرآن ولا تبينه. .
- 267.....الفرع الأول: تطبيقات القاعدة: .
- 270.....الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة: .
- 271.....الفرع الثالث: أثر تطبيق القاعدتين على الخطاب الإسلامي: .
- 275.....المطلب الثالث: تفسير القرآن بالقرآن وعلاقته بـ "التنصيص" اللغوي والأدبي: .
- 276.....الفرع الأول: "التنصيص النصوصي" عند "أركون" ومفهومه: .
- 278.....وجوه الاتفاق والخلاف بين "علوم القرآن" و"علوم النص": .
- 279.....أوجه الاختلاف بين "علوم القرآن" و"علوم النص": .
- 280.....المطلب الرابع: قاعدة إذا تعارض القرآن والخبر طرح الخبر وقدم القرآن: .
- 281.....الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة: .
- 286.....الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: .
- 287.....المطلب الخامس: قاعدة: لا يثبت تفسير للقرآن بخبر الآحاد: .
- 288.....الفرع الأول: تطبيقات القاعدة: .
- 288.....الفرع الثاني: أثر القاعدة: .
- 290.....المطلب السادس: قاعدة: تفسير الصحابي غير ملزم، ولا حجة له: .
- 292.....الفرع الأول: تطبيقات القاعدة: .
- 294.....الفرع الثاني: تنفيذ دعوى تجريح "ابن عباس" وترك مروياته بسبب سرقة مال المسلمين: .
- 294.....أولاً: من حيث مضمون القصة وحقيقتها: .
- 294.....ثانياً: من حيث سندها ورواية كتب التاريخ لها: .
- 295.....ثالثاً: من حيث تفسير الحدائين لحوادث التاريخ: .
- 297.....الفرع الثالث: أثر هذه القاعدة: .
- 297.....المطلب السابع: قاعدة: اختلاف الصحابة والسلف في التفسير - متى أثبت - اختلاف سلطوي إيديولوجي تاريخي. .
- 298.....الفرع الأول: تطبيقات القاعدة: .
- 300.....الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة: .

- المطلب الثامن: قاعدة: كل قاعدة من قواعد السلف في تفسير النص القرآني تبنى على إيديولوجية301.
- الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:301.
- الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:304.
- المطلب التاسع: قاعدة: الاستغناء عن التراث التفسيري أحسن طريق لفهم النص القرآني:305.
- الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:306.
- أولاً: طرح "جمال البنا" للجهود الإستشراقية في تفسير النص القرآني:307.
- ثانياً: طرح "جمال البنا" للجهود العربية والإسلامية لتفسير النص الديني القرآني308.
- محاولات "أركون":308.
- محاولات "محمد شحرور":309.
- الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:310.
- أولاً: التناقض المنهجي310.
- ثانياً: الاعتداد بالقراءات الذاتية:310.
- ثالثاً: تأليه العقل،311.
- رابعاً: استبدال المنظومات والمناهج:311.
- الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور311.
- المبحث الثاني: قواعد الخطاب الحدائثي في تفسير الغيبات:313.
- المطلب الأول: قاعدة: صفات الله ثابتة بالنظر العقلي وإمكانه البشري، لا بصريح النقل والخبر،313.
- الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:314.
- الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:316.
- المطلب الثاني: قاعدة: كل قضايا الغيبات حقائق ثابتة قطعية واقعة، بشرطين: موافقتها القرآن.....316.
- الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:317.
- الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:326.
- المبحث الثالث: قواعد الخطاب الحدائثي في جمع القرآن وتدوينه وترتيبه ومناسباته وناسخه ومنسوخه327.
- المطلب الأول: قاعدة: جمع القرآن وتدوينه خاضع لتقنين بشري أيديولوجي:327.
- الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:328.
- "المصحف الصامت والمصحف الناطق" عند "نصر حامد"328.
- المدونة الرسمية المغلقة والمدونة الحديثة المفتوحة عند "أركون":329.
- الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:331.
- المطلب الثاني: قاعدة: ترتيب المصحف توفيق في الآيات والسور معا:332.

- 334..... الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 334..... أولاً: ترتيب السور عند "نصر حامد":
- 335..... ثانياً: ترتيب الآيات عند "محمد أركون":
- 336..... الفرع الثاني: آثار القاعدة:
- 337..... المطلب الثالث: قاعدة: علم المناسبات مقصور على بحث العلاقات اللغوية بين الآيات والسور
- 339..... الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 339..... الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:
- 340 المطلب الرابع: قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعممها الألفاظ:
- 340..... الفرع الأول: مبررات فساد قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" في الخطاب الحدائثي:
- 340 أولاً: عند "نصر حامد":
- 341 ثانياً: عند "محمد سعيد العشماوي":
- 342 الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة:
- 346 الفرع الثالث: نتائج تطبيق القاعدة:
- 346 المطلب الخامس: قاعدة: كل اعتبار في تقسيم المكي والمدني تبريري سوى التاريخي
- 349 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 351 الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:
- 352 المطلب الخامس: قاعدة: استدعاء الإسرائيليات في تفسير النص القرآني تبرير للامعقول فيه،
- 353 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 356 الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:
- 356..... المطلب السابع: قاعدة: لا نسخ في القرآن البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع:
- 358 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 360 الفرع الثاني: أثر تطبيق القاعدة:
- 361..... المبحث الرابع: قواعد التعامل مع القصص القرآني وأسباب النزول:
- 361 المطلب الأول: قواعد التعامل مع القصص القرآني في الخطاب الحدائثي المعاصر.....
- 361..... الفرع الأول: قاعدة: القصص القرآني أظهر صورة على أنّ النص القرآني منتج إنساني:
- 362 الفرع الثاني: قاعدة: غاية القصص القرآني: (الدلالة التاريخية) لا الاعتبارية:
- 364 الفرع الثالث: تطبيقات القاعدة:
- 366 الفرع الرابع: قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع"
- 367 الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة:

- 369 الفرع السادس: أثر تطبيق القاعدتين:
- 370 المطلب الثاني: قواعد أسباب النزول في الخطاب الحدائمي المعاصر
- 370..... الفرع الأول: قاعدة: أسباب النزول لا تحدد معنى النصّ بقدر ما تحدد قيمته التاريخية.
- 372 أولاً: تطبيقات القاعدة:.....
- 375 ثانياً: أثر هذه القاعدة:.....
- 375..... الفرع الثاني: قاعدة: لا يمكن لنصّ نبويّ ظنيّ أن يكون سبب نزول لنصّ قرآنيّ قطعيّ:.....
- 376..... أولاً: تطبيقات القاعدة:.....
- 379 ثانياً: أثر القاعدة:
- 379 المطلب الثالث: قواعد فرعية تابعة لقواعد "أسباب النزول":.....
- 379 الفرع الأول: قاعدة: الاستناد إلى أسباب التّزول مفردة ربط للنصّ القرآني بما هو خارج عن طبيعته، ...
- 381 الفرع الثاني: قاعدة: الكشف عن أسباب التّزول حاصل بإمكان الاجتهاد بدل النقل.....
- 382 الفرع الثالث: قاعدة: تكرار نزول الآية وتعدّد الآيات عند السبب الواحد، أو تعدّد الأسباب
- 382 الفرع الرابع: قاعدة: الوقائع والمصالح أساساً أسباب التّزول وتشكّل النصّ القرآني.....
- 384 أولاً: تطبيقات القاعدة:
- 386 ثانياً: أثر تطبيقات القواعد:
- 386..... نتائج تطبيقات "قواعد أسباب النزول" في الخطاب الحدائمي المعاصر، كما رصدها "العمرى":.....
- 389 الفصل الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالرأي في الخطاب الحدائمي المعاصر.....
- 389 المبحث الأول: القواعد اللغوية في الخطاب الحدائمي المعاصر.....
- 390 المطلب الأول: قاعدة: القول بأنّ: "القرآن كلام الله" تعريف إيديولوجي قاصر مؤثر.....
- 390 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:.....
- 390 أولاً: عند "الجابري":
- 391..... ثانياً: عند "محمد أركون":
- 392 الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:
- 393 المطلب الثاني: قاعدة: حمل ألفاظ القرآن على الرمزيّة نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه:.....
- 393 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:.....
- 396 الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:.....
- 398 المطلب الثالث: قاعدة: بقدر إخضاع النصّ القرآني للمناهج المعاصرة بقدر انفتاحه وفهمه:
- 398 الفرع الأول: تطبيقات القاعدة:
- 400 الفرع الثاني: أثر هذه القاعدة:

- 400المطلب الرابع: قاعدة: القراءان منتج لغوي بنزوله، ونص أدبيّ بإنسانيته:.....
- 400الفرع الأول: القاعدة عند "أركون":.....
- 401الفرع الثاني: القاعدة عند "أدونيس":.....
- 402الفرع الثالث: نتائج إعمال القاعدة عند "أدونيس":.....
- 403.....الفرع الرابع: القاعدة عند "نصر حامد أبي زيد":.....
- 403الفرع الخامس: استمدادات القاعدة في الخطاب الحدائي المعاصر:.....
- 403أولاً: الواقع السياسي وتحولاته:.....
- 405ثانياً: الواقع العلمي:.....
- 406ثالثاً: إثبات القراءان نفسه:.....
- 407.....الفرع السادس: تطبيقات القاعدة:.....
- 407أولاً: الاشتغال الأدبي على النص القراءاني:.....
- 408ثانياً: اعتقاد أن اللغة باستعمالها البشري ساهمت في تطور دلالات الوحي ومفاهيمه:.....
- 408الفرع السابع: نقد "علي حرب" لقاعدة "نصر حامد": (القراءان منتج لغوي...):.....
- 410الفرع الثامن: أثر تطبيق القاعدة:.....
- 410أولها: نفى الوحيية واعتقاد التدخل الإنساني بدلها:.....
- 410ثانيها: مساواة النصّ القراءاني بغيره من التصوص البشرية:.....
- 411الفرع التاسع: قاعدة: ألفاظ الشرع محمولة على المعنى اللغوي لا الشرعي:.....
- 411تطبيقات القاعدة:.....
- 411.....أولاً: معنى "الصلاة - المصلّين":.....
- 412ثانياً: معنى "الرجم" كـ "حدّ شرعي".....
- 416.....أثر تطبيق القاعدة:.....
- 417أولهما: "ابن الجوزي":.....
- 417ثانيهما: "الفيروزآبادي":.....
- 418المبحث الثاني: قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية في الخطاب الحدائي المعاصر.....
- 418المطلب الأول: قواعد الأحكام الفقهية:.....
- 418.....الفرع الأول: قاعدة: الأمر بالاجتناب لا يفيد النهي، ولا يقتضي الفساد، ولا التحريم:.....
- 419.....أولاً: تطبيقات القاعدة:.....
- 420.....ثانياً: أثر القاعدة:.....
- 420الفرع الثاني: قاعدة: النهي لا يقتضي التحريم:.....

- 420 تطبيقات القاعدة: تطبيقات القاعدة:
- 421 أثر تطبيق القاعدة: أثر تطبيق القاعدة:
- 422 الفرع الثالث: قاعدة: كل نص قرآني دلّ على عقوبة شرعية، فهي حدودية لا حدّية: الفرع الثالث: قاعدة: كل نص قرآني دلّ على عقوبة شرعية، فهي حدودية لا حدّية:
- 422 أولاً: تطبيقات القاعدة: أولاً: تطبيقات القاعدة:
- 422..... 1: حالة الحد الأدنى كآيات المحارم: 1: حالة الحد الأدنى كآيات المحارم:
- 423 2: حالة الحد الأعلى (نظرية العقوبات في السرقة والقتل): 2: حالة الحد الأعلى (نظرية العقوبات في السرقة والقتل):
- 423 3: حالة الحد الأدنى والأعلى معاً: 3: حالة الحد الأدنى والأعلى معاً:
- 424 4: حالة الحد الأدنى والأعلى معاً على نقطة واحدة، أي حالة المستقيم أو حالة التشريع العيني: 4: حالة الحد الأدنى والأعلى معاً على نقطة واحدة، أي حالة المستقيم أو حالة التشريع العيني:
- 424..... 5: حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم يقترب منه ولا يمسه: 5: حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم يقترب منه ولا يمسه:
- 424 6: حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه: 6: حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه:
- 425 ثانياً: أثر تطبيق القاعدة: ثانياً: أثر تطبيق القاعدة:
- 425 الفرع الرابع: قاعدة: ما أفاد من النص القرآني حكماً شرعياً، فليس بملزم على التأيد ولا الدوام: الفرع الرابع: قاعدة: ما أفاد من النص القرآني حكماً شرعياً، فليس بملزم على التأيد ولا الدوام:
- 425 أولاً: تطبيقات القاعدة: أولاً: تطبيقات القاعدة:
- 427..... ثانياً: أثر تطبيق القاعدة: ثانياً: أثر تطبيق القاعدة:
- 428 الفرع الخامس: قاعدة: الاجتهاد مستدعى مع النص غير منفك عنه: الفرع الخامس: قاعدة: الاجتهاد مستدعى مع النص غير منفك عنه:
- 428 أولاً: مبررات الأخذ بقاعدة: الاجتهاد مستدعى مع النص، غير منفك عنه: أولاً: مبررات الأخذ بقاعدة: الاجتهاد مستدعى مع النص، غير منفك عنه:
- 428 1: التاريخ والواقع: 1: التاريخ والواقع:
- 429 2: الاقتداء بالنبي في اجتهاداته: 2: الاقتداء بالنبي في اجتهاداته:
- 429 3: المخادعات العملية الممارسة على النص وتأويله: 3: المخادعات العملية الممارسة على النص وتأويله:
- 430 ثانياً: تطبيقات القاعدة: ثانياً: تطبيقات القاعدة:
- 430 1: الاجتهاد في آيات الصوم: 1: الاجتهاد في آيات الصوم:
- 431..... 2: في الحج: 2: في الحج:
- 432..... 3: الوصية والميراث: 3: الوصية والميراث:
- 433 ثالثاً: أثر تطبيق القاعدة: ثالثاً: أثر تطبيق القاعدة:
- 433..... الفرع السادس: قواعد فقهية تابعة: الفرع السادس: قواعد فقهية تابعة:
- 434..... أولاً: قاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح: أولاً: قاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح:
- 435 ثانياً: قاعدة: شريعة من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما كان مخالفاً لشريعتنا: ثانياً: قاعدة: شريعة من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما كان مخالفاً لشريعتنا:
- 435 ثالثاً: قاعدة (كل قرض جر منفعة فهو ربا): ثالثاً: قاعدة (كل قرض جر منفعة فهو ربا):
- 436..... رابعاً: قاعدة: سدّ الذرائع: رابعاً: قاعدة: سدّ الذرائع:

- 436المطلب الثاني: قواعد المقاصد في الخطاب الحدائى المعاصر:
- 438الفرع الأول: قاعدة: المقصد الإنسانى والمصلحة البشرية مقدّمة على المقصد الشرعى:
- 438تطبيقات القاعدة:
- 440أثر القاعدة:
- 440الفرع الثانى: قاعدة: إعادة قراءة النص الدينى عند كل حادثة، سبيل تعدّد المقاصد الإنسانى:
- 441.....أولا: تطبيقات القاعدة:
- 441.....1/ تفسير "محمد عابد الجابرى"
- 4412/ تأليف "محمد شحرور" لكتابه "تجفيف منابع الإرهاب"،
- 442.....ثانيا: أثر تطبيق القاعدة:
- 445الباب الرابع: تطبيقات "الجابرى" لقواعد التفسير فى الخطاب الحدائى المعاصر من خلال تفسيره.....
- 445الفصل الأول: التعريف بالجابرى ومعالم حياته العلمىة والفكرىة.
- 445المبحث الأول: التعريف بالجابرى
- 445المطلب الأول: مولده واسمه ونشأته:
- 445الفرع الأول: مولده:
- 446الفرع الثانى: اسمه:
- 446الفرع الثالث: نشأته:
- 448المطلب الثانى: تعلّمه وتكوينه وتدرىسه:
- 448الفرع الأول: تعلّمه وتكوينه:
- 449الفرع الثانى: أثر "المطالعة" التعلّمى والتكوينى على "الجابرى":
- 450.....الفرع الثالث: تعلّمه وتدرىسه:
- 451.....المطلب الثالث: نشاطه السياسى والصحفى:
- 451.....الفرع الأول: نشاطه السياسى:
- 453.....الفرع الثانى: نشاطه الصحفى:
- 454المطلب الرابع: مذهبه العقدى واتجاهه الفكرى:
- 454.....الفرع الأول: مذهبه العقدى:
- 456الفرع الثانى: اتجاهه الفكرى:
- 460.....المبحث الثانى: آثار "الجابرى" ومشاريعه الفكرىة:
- 460المطلب الأول: أعمال "الجابرى" ومشروع الفكرى:
- 460الفرع الأول: أعمال "الجابرى" ومؤلفاته:

- 464..... الفرع الثاني: المشروع "الفكري الجابري":
- 464..... الفرع الثالث: مميزات المشروع الفكري الجابري":
- 464 أولاً: الروح النقدية:
- 464 1/ غلبة الروح النقدية:
- 465 2/ شمولية الروح النقدية:
- 466 ثانياً: التفرد والافتراق:
- 467..... ثالثاً: اعتماد آلية التغيير من الداخل:
- 473..... المطلب الثاني: الحركة النقدية بين "الجابري" وغيره:
- 473 الفرع الأول: نقد مشاريع "الجابري" وأعماله الفكرية:
- 479 الفرع الثاني: نقد "الجابري" لمشاريع غيره:
- 479 المطلب الثالث: جوائز "الجابري"، وتقاعده ووفاته:
- 480 الفرع الأول: ما قبله "الجابري" من الجوائز، وأهمها:
- 480 الفرع الثاني: ما اعتذر "الجابري" عن قبوله من "الجوائز":
- 481..... الفرع الثالث: تقاعد "الجابري" ووفاته:
- 481..... 1/ تقاعد "الجابري":
- 482 2/ وفاته:
- 483 الفرع الرابع: مؤسسة "محمد عابد الجابري" للفكر والثقافة:
- 484 1/ تعريفها وتكوينها:
- 484..... 2/ أهدافها:
- 484 3/ ندوات حول "الجابري" وأعماله:
- 486 المطلب الرابع: تحوّل "الجابري" من "النصّ التراثي" إلى "النصّ الديني" عموماً:
- 486..... الفرع الأول: تحوّل "الجابري" إلى النصّ الديني عموماً:
- 488..... الفرع الثاني: تحوّل "الجابري" إلى "النصّ الديني القرآني" خصوصاً:
- 490 الفرع الثالث: "الجابري" ومشروعه التفسيري للقرآن الكريم:
- 490..... 1/ الجابري وتفسيره للقرآن الكريم:
- 491 2/ "الجابري" وكتابه "المدخل إلى القرآن الكريم":
- 492..... 3/ إهداء "الجابري" لكتابه "المدخل":
- 493 4/ مضمون كتاب "المدخل":
- 493 الفرع الرابع: استمدادات "المدخل" وعلاقاته بفكر "الجابري" ومشاريعه:

- أولاً: علاقة "المدخل" بأحداث الواقع ومقتضيات العصر: 494
- ثانياً: علاقة "المدخل" و"فهم القرآن الحكيم" بتراث "الجابري" وأعماله، ومنهجه الفكري: 495
- ثالثاً: مصطلح "الفهم" و"فهم القرآن" عند "الجابري": 497
- الباب الرابع: تطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحدائثي المعاصر من خلال تفسيره.....: 502
- الفصل الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالمأثور: 502
- المبحث الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرآن والسنة والسياق وآثار الصحابة، ومعهود العرب.....: 502
- المطلب الأول: تطبيقات قواعد التفسير بالقرآن والسنة: 502
- الفرع الأول: قاعدة: تفسير القرآن بالقرآن؛ أحسن طريق لفهم النص القرآني: 502
- تطبيقات القاعدة: 503
- الفرع الثاني: قاعدة: السنة لا تفسر القرآن ولا تبينه، إلا إذا صدّقها القرآن نفسه: 507
- تطبيقات القاعدة: 507
- المطلب الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالسياق القرآني: 512
- الفرع الأول: قاعدة: التفسير بالسياق القرآني أولى من التفسير بغيره: 512
- تطبيقات القاعدة: 512
- الفرع الثاني: قاعدة: كل ما يدعم السياق مرجح على غيره في التفسير به: 516
- تطبيقات القاعدة: 516
- الفرع الثالث: قاعدة: إذا تعارض السياق وأسباب النزول، فأولوية السياق القرآني وحاكميته عليها: 517
- تطبيقات القاعدة: 518
- المطلب الثالث: قواعد التفسير بآثار الصحابة ومعهود العرب: 519
- الفرع الأول: قاعدة: تفسير الصحابة - متى أثبت - قد يكون سلطويًا إيديولوجيًا تاريخيًا.....: 519
- تطبيقات القاعدة: 520
- الفرع الثاني: قاعدة: لا يثبت تفسير للقرآن بخبر الآحاد: 523
- تطبيقات القاعدة: 523
- الفرع الثالث: قاعدة: "معهود العرب" أولى ما يتوقف عليه فهم النص ويفسر به: 524
- تطبيقات القاعدة: 525
- المبحث الثاني: تطبيقات قواعد تفسير الغيبيات والمعجزات: 528
- المطلب الأول: تطبيقات قواعد تفسير الغيبيات: 528
- الفرع الأول: قاعدة: الغيبيات تثبت بالقرآن ويشهد لها القرآن دون سواه من الحديث والآثار: 529
- تطبيقات القاعدة: 529

- الفرع الثاني: قاعدة: الغيبيات محمولة في القراءة على الرمز والمثل والعبارة للترغيب والترهيب، لا غير. 532.
- تطبيقات القاعدة: 532
- المطلب الثاني: تطبيقات قواعد تفسير المعجزات: 535
- الفرع الأول: قاعدة: لا تثبت معجزة للنبي سوى القراءة: 535
- تطبيقات القاعدة: 536
- الفرع الثاني: مرتكزات "الجابري" في نفي المعجزات النبوية سوى القراءة: 537
- أولاً: القراءة نفسه 537
- ثانياً: حمل لغة القراءة وألفاظها على المعنى اللغوي المجرد: 538
- ثالثاً: ترك الأحاديث الصحيحة المتواترة في باب "المعجزات": 539
- المبحث الثالث: تطبيقات قواعد التفسير في جمع القراءة وتدوينه وترتيبه وأسباب نزوله وناسخه، 541
- المطلب الأول: تطبيقات قواعد جمع القراءة وترتيبه: 541
- الفرع الأول: قاعدة: جمع القراءة وتدوينه خاضع لتقنين بشري أيديولوجي: 541
- تطبيقاته للقاعدة: 541
- الفرع الثاني: قاعدة: مراعاة ترتيب النزول ضرورة معرفية لفهم القراءة متساوقاً مع السيرة النبوية: 543
- تطبيقات القاعدة: 544
- الفرع الثالث: مرتكزات "الجابري" في ترتيب النزول: 545
- الفرع الرابع: قاعدة: ما خصصته الأسباب لا تعمّمه الألفاظ: 547
- تطبيقات القاعدة: 547
- المطلب الثاني: تطبيقات قواعد النسخ والمنسوخ والتفسير بالإسرائيليات: 548
- الفرع الأول: قاعدة: لا نسخ في القراءة البتة، وما كان منه فهو بين الشرائع: 548
- 1/ مرتكزات نفي النسخ عند "الجابري": 549
- أولاً: الغلو في الاعتماد على المعنى اللغوي: 549
- ثانياً: السياق القرآني للآية: 550
- 2/ تطبيقات القاعدة: 551
- الفرع الثاني: قاعدة: استدعاء الإسرائيليات في تفسير النص القرآني تبرير للامعقول فيه، 554
- تطبيقات القاعدة: 554
- الفرع الثالث: قاعدة: المكي والمدني مما يتحدّد بهما السياق في الآية. 556
- تطبيقات القاعدة: 556
- المطلب الثالث: تطبيقات قواعد أسباب النزول والقصص القرآني. 557

- 557 الفرع الأول: قاعدة: أسباب النزول لا تحدّد معنى النصّ بقدر ما تحدّد قيمته التاريخية.
- 558..... تطبيقات القاعدة:
- 559 الفرع الثاني: قاعدة: غاية القصص القرآني: ضرب المثل والعبرة، (الدلالة التاريخية):
- 561..... تطبيقات القاعدة:
- 562 نقد كلام "الجابري" وقاعدته:
- 562 أولاً: قوله بأن: "القرآن ليس كتاب تاريخ":
- 562 ثانياً: اعتماده مبدأ "الاقتصار على المادة القرآنية فقط":
- 563 ثالثاً: اعتبار القصص القرآني للعبرة فقط لا للحقيقة التاريخية:
- 564 الفرع الثالث: قاعدة: كل تكرار في القصص القرآني خطاب واحد، تغيرت صياغته لتغير مقاماته: ...
- 565 تطبيقات القاعدة:
- 566 الفرع الرابع: قاعدة: "القصص القرآني إخبار لا يفيد أي تشريع.....
- 566 تطبيقات القاعدة:
- 569 الفصل الثاني: تطبيقات قواعد التفسير بالرأي في الخطاب الحدائمي المعاصر.
- 569 المبحث الأول: القواعد اللغوية في الخطاب الحدائمي المعاصر.....
- 569..... المطلب الأول: تطبيقات قواعد التعريف بالقرآن:
- 569 الفرع الأول: قاعدة: القول بأنّ: "القرآن كلام الله" تعريف إيديولوجي قاصر مؤثر.
- 569 تطبيقات القاعدة.....
- 572 الفرع الثاني: مفهوم مسار "الكون والتكوين" و"الظاهرة القرآنية" عند "الجابري":
- 573 الفرع الثالث: نقد مفهوم "الظاهرة القرآنية" عند "الجابري":
- 575 المطلب الثاني: تطبيقات قواعد حمل اللفظ وعود الضمائر:
- 575 الفرع الأول: قاعدة: حمل ألفاظ القرآن على الرمزية نفاذ إلى مطلق معاني لغته وأساليبه:
- 575 تطبيقات القاعدة:
- 576 الفرع الثاني: قاعدة: ألفاظ الشرع محمولة على المعنى اللغوي لا الشرعي القرآني:
- 576 تطبيقات القاعدة:
- 578 أولاً: دلالة السياق القرآني العام:
- 578 ثانياً: دلالة السياق العام للسورة:
- 578 ثالثاً: دلالة سياق الآية المقصودة:
- 579 الفرع الثالث: قاعدة: عائدات الضمائر محدّدة بظاهر السياق، ومحمولة عليه:
- 579 تطبيقات القاعدة:

- 582 الفرع الرابع: قاعدة: أكثر ما في القرآن ألفاظ معربة:
- 583 تطبيقات القاعدة:
- 584 الفرع الخامس: قاعدة: القرآن منتج لغوي بنزوله، ونص أدبيّ إنسانيته:
- 584..... تطبيقات القاعدة:
- 585 المبحث الثاني: قواعد الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية.
- 585 المطلب الأول: تطبيقات اعتبار المقاصد الشرعية والإنسانية.
- 585 الفرع الأول: قاعدة: المقصد الإنساني والمصلحة البشرية مقدّمة على المقصد الشرعي:
- 585..... تطبيقات القاعدة:
- 588 الفرع الثاني: قاعدة: الأعراف منضبطة بنصوص الشرع:
- 588..... تطبيقات القاعدة:
- 589..... المطلب الثاني: تطبيقات قواعد اعتبار تجدد التفسير واستنطاق معانيه:
- 589 الفرع الأول: قاعدة: ما يعتقد نسخه باق معمول به متى تحدّدت ظروفه ومقتضياته:
- 589 تطبيقات القاعدة:
- 591 الفرع الثاني: قاعدة: إعادة قراءة النص الديني عند كلّ حادثة، سبيل تعدّد المقاصد الإنسانية:
- 591..... المبحث الثالث: موضوعات مشكّلة في تفسير "الجابري"،
- 591..... المطلب الأول: نفي أمية الرسول
- 592 الفرع الأول: مرتكزات نفي " أمية الرسول " عند "الجابري":
- 592..... أولاً: استقراء دلالات النفي في الروايات الحديثية والتاريخية:
- 596 ثانياً: مفهوم "الأمية" في القرآن والحديث واللغة والاصطلاح:
- 596 1/ في القرآن والحديث:
- 598 2/ مفهوم "الأمي والأمين" في اللغة والاصطلاح:
- 599..... 3/ الواقع العملي النبوي والصحابي:
- 600 4/ الاحتكام إلى السياق القرآني:
- 601 الفرع الثاني: مفهوم "الأميين والأمي، وأمّية الرسول" عند "حاج حمد محمد أبو القاسم":
- 601 أولاً: من حيث المفهوم:
- 601 ثانياً: من حيث النص القرآني:
- 602 ثالثاً: العرب أميون:
- 602 رابعاً: هدف التفسير:
- 602 المطلب الثاني: غرق فرعون بين الحقيقة التوراتية والحقيقة القرآنية:

606	المطلب الثالث: التفسير المادي للأمة الوسط في القرآن":
606	الفرع الأول: تفسير "الوسط" عند "الجابري":
607	الفرع الثاني: تفسير "الوسط" عند "حاج حمد":
609	قواعد التفسير في الخطاب الحدائى المعاصر
613	الخاتمة
615	التوصيات
616	الفهارس العلمية
617	فهرس الآيات القرآنية
648	فهرس الأحاديث والآثار
653	فهرس الشواهد الشعرية
657	فهرس الأعلام المترجم لهم
660	فهرس المجالات والدوريات
663	فهرس المصادر الإلكترونية
664	فهرس المصادر والمراجع
683	فهرس الموضوعات
	ملخص البحث بالعربية
	ملخص البحث باللغة الإنجليزية
	ملخص البحث بالفرنسية

ملخص البحث:

الحمد لله رب العالمين وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد: فهذه مذكرة موسومة بعنوان "قواعد التفسير في الدراسات الحداثية المعاصرة، تفسير "محمد عابد الجابري" نموذجاً، - دراسة نظرية تطبيقية-"، مقدمة لنيل درجة الدكتوراه (علوم) في تخصص التفسير وعلوم القرآن، بقسم الكتاب والسنة، كلية أصول الدين، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، من إعداد الطالب: عبد المطلب بن عشورة، وإشراف الأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن معاشي، وضعت للإجابة عن إشكالية علمية حادثة في الدراسات القرآنية والتفسيرية، مفادها مدى اعتماد أو رفض "قواعد التفسير في الخطاب الحداثي المعاصر"، وحدود الاجتهاد في قبولها لتفسير النص القرآني؟، وحددت الدراسة التطبيقية بكتابي "محمد عابد الجابري"، الأول بعنوان "المدخل لفهم القرآن الحكيم" والثاني بعنوان: "التفسير الواضح، فهم القرآن الحكيم"، بأجزائه الثلاثة، وقد قسّمت إلى أبواب أربعة، وضع أولها لمفاهيم ضرورية حول قواعد التفسير في الدراسات التراثية والحداثية المعاصرة، موضحاً فيه مفهوم الدراسات الحداثية المعاصرة، وكان الباب الثاني مخصصاً للنص الديني وقواعد تفسيره في الدراسات الحداثية المعاصرة، وارتكزت الدراسة فيه على بيان وحيية النص الديني والمقصود به في الخطاب الحداثي المعاصر، وأما "الباب الثالث"، فكان مخصصاً لتطبيقات قواعد التفسير في الخطاب الحداثي المعاصر، سواء ما تعلق منها بالمأثور، أو الرأي أو غيرهما من قواعد الأحكام والمقاصد... الخ، وأما "الباب الرابع" فكان مخصصاً لتطبيقات "الجابري" لقواعد التفسير في الخطاب الحداثي المعاصر من خلال تفسيره، معرفاً بالجابري، وكتابه "المدخل"، وتفسيره "التفسير الواضح-فهم القرآن الحكيم"، وختم هذا الباب بتتبع تطبيقات "الجابري" على قواعد التفسير في الخطاب الحداثي المعاصر، وأما الخاتمة فكانت لنتائج البحث، وأهمها، أن الخطاب الحداثي المعاصر يستند في تفسيره للنص القرآني إما على القواعد التقليدية، ولكن يخالف في تطبيقها، وإما على قواعد حادثة غير منضبطة، وربما من قواعده "عدم القاعدة"، متحرراً منها كلية، كما أنه يغالي في القراءة الأيديولوجية والسياسية في تفسير النص الديني القرآني.

Abstract:

Praise to Allah alone, peace and blessings upon a prophet the seal of all prophets.

And after: this thesis entitled «**The Interpretation of Rules in the Contemporary Modernist Studies**», the Interpretation of «**Muhammad Abid Al-Jabbri** » as a model

-An Applied Theoretical Study- is presented to obtain the Scientific Ph Degree in the branch of the Interpretation and the sciences of the Quran, in Quran and Sunnah Department, Faculty of the Religion Assets, Prince Abdel Al-Qader University of Islamic Sciences, Constantina, Algeria, Prepared by **the Student: Abdul Al-Mutallab Ben Ashurra, the Supervision of Professor / Dr. Abdul Al-Rahman Maâshii.**

Settled to respond the new scientific problematic in the Quranic and the Interpretation studies, about the admission or refusal of «The Rules of Interpretation in the Contemporary Modernist Discourse» and the limits of reasoning in acceptance of the Quranic text Interpretation?, and I determined the applied study by both books of "Muhammad Abid Al-Jabbri," the first entitled: «The Entrance to Understand the Wise Quran» and the second entitled: «The Clear Interpretation, the Understanding of the Wise Quran» with its three parts. While the second part was devoted to the religious text and the rules of its interpretation in the modern studies and the study was based on the statement and vitality of the religious text and its glossary in the contemporary modernist discourse, and the third part was specified to interpretation the rules application in the contemporary modernist discourse, whether related to the heritage, or opinion or other rules of the provisions and the fundamentals ... etc.,

Whereas fourth part explained "Al-Jabbri" applications for the rules of interpretation in contemporary modern discourse through his interpretation, known as Al-Jabbri, his two books "The Entrance" and his interpretation of "The Clear Interpretation or-the Wise Quran Comprehension".

The research findings were mostly that the contemporary modernist discourse relied its interpretation on the Quranic text either on traditional rules; yet contradicts of its application or on the rules of an restrained event and may be from its "Un-Rule", free of it entirely and also it over the ideological and political reading in the interpretation of the Quranic religious text.

Résumé :

Louange à Allah seul, paix et bénédictions sur le prophète, sceau de tous les prophètes.

Et après: cette thèse intitulée «L'interprétation des règles dans les études modernistes contemporaines», l'interprétation de «Mohamed Abid El-Jabiri» comme modèle-Une étude théorique appliquée- est présentée pour obtenir le Doctorat Scientifique dans le domaine de l'Interprétation et Les Sciences du Coran, Département du Coran et de la Sunna, Faculté des Principes de la Religion, Université des Sciences Islamiques Prince Abdel El-Kader Constantine- Algérie. Présenté par l'étudiant: Abdul Al-Moutallib Ben Achurra, encadré par le Professeur/ Docteur Abdou El-Rahman Maachi.

Et élaboré pour répondre à la nouvelle problématique scientifique dans les études coraniques et interprétatives dans la mesure de l'admission ou le refus de «Règles d'Interprétation dans le Discours Moderniste Contemporain» et les limites du raisonnement dans l'acceptation du texte interprétatif coranique? Etude appliquée par les deux livres de "Mohamed Abid El-Jabiri", le premier intitulé: "L'entrée pour comprendre le Saint Coran" et le deuxième titré: "L'évidente interprétation, la compréhension du Saint Coran" avec ses trois parties. Alors que la seconde partie était consacrée au texte religieux et aux règles d'interprétation de celle-ci dans les études modernes et que l'étude était basée sur la déclaration et la vitalité du texte religieux et son glossaire dans le discours moderniste contemporain, la troisième partie était l'interprétation des règles appliquées dans le discours moderniste contemporain, soient liées au patrimoine, à l'opinion ou à d'autres règles des dispositions et des principes fondamentaux, etc., et comme pour la quatrième partie expliquait les applications d'"El-Jabiri" des règles d'interprétation dans le discours moderne à travers son interprétation, identifiant Al-Jabiri, ses deux livres " L'entrée" et son interprétation de "l'évidente interprétation compréhension du Saint Coran". Cette section de la recherche a principalement conclu que le discours moderniste contemporain s'appuyait sur le texte coranique pour interpréter le texte, soit sur les règles traditionnelles; mais contraire à son application ou aux règles d'un événement restreint et peut être de son "non-règles", libre de celui-ci et aussi sur la lecture idéologique et politique dans l'interprétation du texte religieux coranique.