

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:
كلية أصول الدين
قسم: الكتاب والسنة
تخصص: الاتجاهات
المعاصرة في التفسير
وعلوم القرآن

مسالك التأويل في الدراسات

القرآنية المعاصرة

كتاب "الكتاب والقرآن" : للدكتور محمد شحرور -أمودجا-

مذكّرة لنيل درجة الماجستير في الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن

الصفة	الجامعة	الرتبة	لجنة المناقشة
رئيساً	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ رابح دوب
مقرراً	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر(أ)	د/ شبايكي الجمعي
عضواً	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر(أ)	د/ رمضان يخلف
عضواً	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر(أ)	د/ عادل مقراني

تحت إشراف الدكتور شبايكي الجمعي

إعداد: بلهاس مصطفى

السنة الدرامية: 1435_1436هـ / 2014_2015م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد

العلوم الإسلامية

الشكر والتقدير

بعد شكري لله تعالى، وليس لأحد المنة والفضل قبله- عز وجل،
فهو الموفق وميسر الأسباب، أتقدم بجميل الشكر والعرفان على حارس
هذه الرسالة ومقومها، الأستاذ الدكتور شايكي الجمعي، فله وافر الشناء
على ما أعان ويسر، وما ذلله من صعوبات البحث، وما أمدني من ثقته،
وما أفسح لي للتعبير عن قناعاتي، فمنه استلهمت الخلق والتواضع قبل
العلم.

وأجدني ممتناً كثيراً لأساتذة قسم الكتاب والسنة، من أساتذة التفسير
والحديث، وأخص منهم بالذكر أساتذة السنة النظرية يقدمهم:

١/ رمضان بخلف، ٢/ رابع دوي، ٣/ شايكي الجمعي، ٤/ صالح
خديش، ٥/ حدة سابق، وآخرون ممن وسعهم قلبي قبل قلمي.

شكراً لجامعة الأمير عبد القادر على ما جادت ويسرت وأفادت.

الإهداء.

أهديها لعزيرين قضى نحبَهُ، جدِّي وجدَّتِي، بتقَّة وفالْصمة.

أهديها لمن هو أحقُّ بصُحبتِي، والديِّ الكريمين اللذان سَهرا
على تربيَتِي الأخلق قبل العلم، أكلال الله في عمرهما في صحَّة
وعافية وحصاعة وحسن ختام.

أهديها إلى إخوتِي الأَعْزَّاء ذكوراً، نصر الدين وعبد الرحمن،
وإنثاءً أسماء، هاجر، وخديجة.

أهديها إلى أقرب الناس إلى قلبي، جدَّتِي، أخوالي وخالاتي....
أهديها إلى أعمامي وعمَّاتي.

أهديها لكلِّ رفيق في صلب العلم....أهديها لكلِّ من اشتغل
بكتاب الله تعالى علماً وعملاً.

أهديها لأصدقاء شغلوا معي ردهاً من زمن حياتي صحبة ومحبة،
أخصَّ منهم أخواً لم تلده أمي محمد بوحجان، أهديها إلى كلِّ
إخواني وأحبابي، أخصَّ منهم أمين جلول.

جامعة الأمير

المقطعة
١١١١

المركز للعلوم الإسلامية

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبد الله ورسوله.

أما بعد:

فشرف العلم كما يُعلم متعلق بشرف المعلوم، والمعلوم هنا هو كتاب الله تعالى، فلكل علم متصل به حظّه من الشرف. فالإشتغال بكتاب الله تعالى من أجل وأزكى الأعمال، لأنه كتاب الله المبين، قال تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْجِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ الواقعة: ٧٥ - ٨٠.

فهذا القرآن هو الكتاب المكنون، والذكر الحكيم، والفرقان المبين، راية كل أمة ودستورها، حُكمها وقانونها، شرعتها ومنهاجها، ما تمسك به قوم إلا أفلحوا، وما حاد عنه قوم إلا خسروا، وحسبهم خسراناً أنهم أعرضوا عن شفاء الصدور، ورحمة العالمين، وهدى الأولين والآخرين. فهو الدرّة الخالدة، والمعين الذي لا ينضب.

وقد دعى القرآن الكريم كثيراً إلى تدبره والنظر في آياته، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ النساء: ٨٢، وقد لجى النداء سلفنا من العلماء الأوائل، فعنوه بالحفظ والفهم والتفسير، شرحوا منه علومه، وبيّنوا فيه الأسرار والحكم، والكنوز والدرر.

فالتدبر في القرآن والنظر فيه عام لكلّ زمان ومكان، لأن المستبصر فيه لا يزيده إلا إيماناً ورسوخاً. فتوجّهت بذلك صوبه الأقلام، وسطّرت له الكتب، ولا يأتي زمان إلا ويحمل معه علومه وروافده، ما جعل تلك الأقلام تتنوع، والفهوم فيه تتطور وتبدّل، وقد ضمن لهم ذلك قانون القرآن الكريم، وهو القانون الذي لا ينغلق و لا ينسد، ألا وهو قانون التأويل، لأن به مكمن الإعجاز، وفعاليّة القرآن، وصلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

فالتأويل واحد من مناهج الفكر القديم المتجدد، وهو مطية كل من توجه للقرآن بالفهم والتبيين، خاصة في هذا الزمن الذي يعج بالتغيرات والتطورات في شتى المجالات. فظهرت بذلك نداءات شتى بتجديد فهم القرآن، والتخلُّص من ريقه التعصب للقديم والإنكفاء على فهم واحد محدد، بالإنتقال إلى فهم يبرز فيه القرآن بثوب جديد يحاكي تحديات الزمان، ويُجاري ركب الحضارة الراقية.

فمن هذا المنطلق تحدت النخب الفكرية المتحررة المفهوم السائدة، وفتحت على العلوم والفلسفات. وبدلاً من المناهج الإسلامية القديمة، اقترح المفكرون الجدد للإسلام مناهج حديثة يعتقدون أن تطبيقاتها على النص القرآني ستفرز نتائج مهمة، من شأنها أن تمكن الفكر الإسلامي من الإنفلات من قيود الماضي، وقبضة التحلف الذي أحكم سيطرته على المسلمين منذ قرون خلت، وبالتالي تحقيق النمو الفكري والتقدم الحضاري المنشودين منذ سقوط الحضارة الإسلامية، وقدوة هؤلاء ونموذجهم الأمثل ما حققه الغرب من إنطلاقة فكرية بعد تحلله من محرقات الكنيسة، وتجاوز المفكر الغربي لتفسيراتها للنصوص الدينية، واتصاله المباشر بالنص التوراتي والإنجيلي، متحرراً من وساطة الكنيسة التي تمثل دور المفسر الوحيد للنص الديني، مطالباً أن يخلى بينه وبين النص المقدس، مستعيناً في ذلك بالمناهج النقدية الحديثة في فهم النصوص البشرية من أجل فهم أحسن للنص الديني المقدس.

ولأن التأويل منهج فكري إنساني قديم متجدد، فقد تنوعت مواقفه ورهاناته بتنوع السلطات الفاعلة فيه، سواءً كانت عقلية، أو أسطورية، أو لاهوتية، تقوم على مركزية النص، فأعطت تصورات حديثة وجديدة، وكانت النصوص المقدسة عموماً الأرض الخصبة لمناهج البحث القديمة والحديثة. فعني القرآن اليوم بالبحث في ظل هذه المناهج التي كانت ساحتها التوراة والإنجيل، فأثمرت أطروحات متفردة في الدراسات الغربية والشرقية؛ خصوصاً الدراسات النقدية منها.

فانفتاح الدراسات القرآنية المعاصرة على مثل هذه المناهج الجديدة في الفكر الغربي كان قصد إعطاء النص بُعداً التجديدي والمعرفي الحديث. فتنوعت بذلك مناهجها ومآخذها ومسالكها في التأويل، بغض النظر عن استفادتها حقاً من مناهج الفكر الحديث أو لا.

ورغبة في التطلع لهاته المناهج والدراسات، كانت وجهة بحثنا في هذه المذكرة صوب هاته القراءات الحدائثية التي سلكت مناهج بحث مغايرة تماماً عن المناهج الأثرية، ما ولدت رؤى جديدة وآراء في التفسير والفقهاء، وعدة قضايا معاصرة مطروحة كقضية المرأة في الإسلام، والحرية، والتعامل مع

أهل الملل الأخرى... تحت مظلة التجديد الفقهي وفق تحديث قواعد فهم نصوص القرآن، وفتح أفق جديد لإعادة فهم كلام الله تعالى في عصر يختلف كثيراً عن عصر التنزيل.

- موضوع البحث:

إن التمسك بالتراث وبكل ما هو موروث، والإكتفاء بما خاض فيه السلف تحت شعار "حسبنا كلام ربنا وفهم سلفنا"، والتفوق على النفس، والتوجس من كل فكر ورأي وتجديد، ولّد تياراً آخر يدعوا إلى القطيعة مع الموروث التقليدي حتى يتحرر الفكر ويتفاعل الإنسان مع النتاج المادي والفكري المعاصر، ويشارك في الحضارة العالمية الفكرية والمادية، وحتى لا ينأى المسلمون بفكرهم وحضارتهم عن الركب الحضاري المتطور، لأن في اعتقادهم أن الوقوف عند اجتهادات السلف هو عين التخلف والرجعية، لأن القرآن أكبر من أن يحويه فهم عبر جميع العصور.

وانطلاقاً من هذا تفتحت الدراسات القرآنية الحديثة على مختلف مناهج البحث في العلوم الإنسانية حتى ترسم في الأفق فلسفةً إسلاميةً معاصرة، تعتمد المعرفة الحديثة في تأويل النص القرآني، في إطار حدائثي غني بمختلف الأفكار والتوجهات والآراء.

فبهذا تطرقت إلى أهم هذه المناهج التأويلية في الدراسات القرآنية المعاصرة، محققاً لمفاهيمها، ومعرّفاً بمراحلها، وذاكراً لأسسها ومسالكها في تحليل النصوص، معقّباً على الدراسات التطبيقية لهاته المناهج، ولم أترك الباب مفتوحاً لكل مناهج التأويل في مختلف الدراسات القرآنية وإلا سيطول بنا البحث في كثيرٍ من المسالك التي انتهجت لبحث قضايا قرآنية كثيرة ومتشعبة، كقضية الجمع القرآني، النسخ، الأحرف، القراءات...

وقد قيّدت هذا البحث بدراسة قرآنية معاصرة واحدة، وهذا للتطلع إلى حقيقة هذا التجديد المنشود، وطبيعة هذا الفهم المعاصر الذي يُدعى إليه في كل ناد، فوقفت دراستي على قراءة معاصرة، وهي في الأصل: "القراءة المعاصرة للقرآن التي أتى بها محمد شحرور"، في كتابه "الكتاب والقرآن".

إن مناقشة كل ما جاء في الكتاب يطول جداً، وهذا لكثرة المواضيع التي طرقتها في التفسير وعلوم القرآن والفقهاء والحديث والعقيدة ونشأة الخلق والتكوين، وقد حوى الكتاب قرابة 800 صفحة، لذا قصرت دراستي على جانب التفسير والتأويل القرآني عند الكاتب، ولم أتعرض لآرائه في الفقه والسنة والخلق، وهي تتمثل نصف دراسته تقريباً، غير أن ذلك قد يشمل طرحي لأصوله التأويلية العامة. وقد

تحدّدت دراستي بالضبط في بحث القواعد والمسالك التي سار عليها المؤلف في كتابه، لأن القواعد إن كانت صحيحة سليمة فإن ما يُبنى عليها فهو سليم، وإن كانت القواعد متناقضة أو غير سليمة فإن الطّرح الذي بناه المؤلف سيُهدم وينقض من داخله.

وهذه المسالك التي اعتمدها شحورر تحدّثت عن أنّها قواعد تأويل فلسفية معاصرة في ضوء أحدث المنجزات العلمية، وفق قانون التأويل في اللسان العربي، معتمداً على ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة.

فكان بحثي في هاته القواعد التي أرسى دعائمها، واتخذها مسالكاً نحى فيها منحىً تجديدياً خالصاً.

فؤسّم الموضوع: "مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة"؛ كتاب "الكتاب والقراء"؛ دراسة معاصرة" للدكتور محمد شحورر - أنموذجا -.

وللإنصاف فقط، فمحمد شحورر دكتور في الهندسة المدنية، وليس في الدراسات الإسلامية، بل قد ولج ساحتها من قبيل الهواية كما ذكر ذلك في كتابه.

- أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع في تحريك وتشوير البحث العلمي الإسلامي لمعرفة العمق الدلالي للنص القرآني في ظلّ مستجدات العصر الحديث، وبحث مدى عطاء المدرسة التأويلية المعاصرة البعد المعرفي والواقعي، والتصور العصري في فهم نصوص الوحي في ظلّ ميزان اللغة وأصول التفسير. ومن جهة أخرى نرى إن كان يصلح تطبيق هذه المناهج المعاصرة فعلاً على القرآن.

ومن أهمية الموضوع أيضاً التمعّن في إفرزات توظيف هذه المناهج، والتي ليست بالمناهج الأصيلة في الفكر الإسلامي، وإنما هي مناهج مستوردة لها بيئتها وروادها، ومعرفة أدوات التحليل فيها، ثم وضع إحدى هذه الدراسات في ميزان النقد، ألا وهي دراسة شحورر القرآنية، لننظر إلى المسالك والأصول والقواعد التي انطلق منها صاحبها، وهل هي تعدّ بحق رؤية اجتهادية صائبة للقراء؛ تحقّق التلاحم والتلاؤم المنشود بين القراء وواقعه، كما ذهب إلى ذلك المؤلف، أم أن صاحبها حاد عن إعطاء التصور الصحيح للقراء.

- أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الموضوعية:

لقد دخل القرن الواحد والعشرين ميلادي على الساحة الفكرية حاملاً أدبياتٍ إسلاميةٍ عصريةٍ تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً لحلّ معضلاتٍ عندهم في الفكر الإسلامي التقليدي. فتنوعت المناهج والاتجاهات المعاصرة، وتنوّعت تطبيقاتها على القراءان لتفعيل نصوصه وأحكامه وتشريعاته، وتحدّثت عن فجوة بين الدين والمجتمع أو الواقع، في ظلّ التطور الرهيب في شتى الميادين، وتنوع العلوم والمعارف. فحاولتُ بدوري تمحيص الفهم الصحيح للقراءان ضمن هذه الرؤى الجديدة والعصرية، ومعرفة ما إن كانت تراعي المقصد الأول من التشريع، وتراعي في نفس الوقت الحضارة التي وصل إليها الإنسان، أي الجانب التشريعي والجانب الحضاري، في وقت ارتقت فيه العلوم والمعارف والفلسفات.

ومع ظهور أيضاً الدعاوى الصّارخة بضرورة فصل المقدّس عن اللامقدس في الفكر الإسلامي، والدعوة للتحرّر من التراث التفسيري الذي ألبس صبغة المقدّس فارتبط بالوحي وحدّد فهمه بما يعرف بفهم السلف. ومع انتشار الأفكار الداعية لعصرنة القراءان وتحديث فهمه وفق الإيديولوجيات الحضارية الحديثة.

فأردت بدوري أن أُلج هذا المعترك الفكري، ليس من باب دراسة المناهج عامة أو الاتجاهات وقواعدها من جهة نظيرية فقط، بل أردت أن آخذ نموذجاً تطبيقياً لرؤية قرائيةٍ وتفسيريةٍ معاصرةٍ، فلفت نظري كتاب "الكتاب والقرآن" لمحمد شحرور، فهي رؤية جديدة في التفسير والفقه. وقد قرأت عن الصّحّة التي أحدثها هذا الكتاب فمن مكفّرٍ لصاحبه، ومن ناصرٍ ومؤيّدٍ لما جاء به في كتابه، وهو بدوره أحدث في دراسته تحديداً في قواعد التأويل والتفسير للنص القرائي، حيث سلك مسالكاً وصل من خلالها إلى نتائج جديدة مغايرة لما هو سائد في التراث الإسلامي.

فجذبتني دراسته أن أبحث عن مسالكه التأويلية هاته التي اعتمدها، والتي كانت لبنة لمشروعه وأساساً لفكره الجديد، ولفلسفته الإسلامية المعاصرة، ثم الإقتراب أكثر من دراسات المعاصرين، حتى تكون النظرة علمية موضوعية مشتملة، في محاولة لفهمها وإنصافها، وقد قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا

أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ المائدة: ٨

الأسباب الذاتية:

- 1- حبّ الإطلاع على المناهج الحديثة، والغوص في أعماق التأويلية المعاصرة .
 - 2- كثرة الشبهات والقضايا المثارة حول القرءان، وقضايا جمع القرءان، والقراءات، والنسخ..
- أثارت عندي روح البحث عن حقيقتها وحججها.
- 3- الرغبة في المساهمة في خدمة القرآن الكريم، وإثراء وتنويع البحث فيه، ودعم بيان معالم الفهم الصحيح فيه.

- أهداف البحث:

استهدفت في بحثي فتح ملف تأويل النصوص القرءانية في الدراسات المعاصرة التي كان لها اهتمام مباشر بالنصوص ومعانيها الظاهرة، ومحاولة تنزيلها على الواقع الإنساني لتهدئته ومعالجته، والانتقال أيضاً إلى من يؤوّل النص؟ وكذا الاهتمام بتنفيذ التأويلات والأفكار والردّ عليها كما هو واقع اليوم في أروقة العديد من المؤتمرات والملتقيات الخاصة بالدراسات القرءانية.

- وقد تقاسم واقع الدراسات القرءانية على وجه العموم ثلاث تيارات:

- **الأول:** تمثّل فيما أطلق عليه (تيار القراءة العصرية للقرءان)، والذي فتح باب التأويل على

مصراعيه .

- **وتيار آخر** محافظ، يزوم الدفاع عن القرءان من تلك الهجمة الفكرية التأويلية، من خلال التوسع في شروط الفهم والتأويل، وطرح مسلك التوجّس والحذر المبالغ فيه من أيّ فكر إجتهادي، أو توجّه تجديدي مهما كان.

- **وتيار ثالث** نحى منحى التوفيق بين التيارين، بالعودة للتمسك بالتراث، ولا مانع من

الإستفادة من حضارة الزمان، وما توصلت إليه العلوم والفلسفات.

فكان هدف بحثي الوقوف على مسالك التأويل في أروقة التيارات التي غلبت على واقع الدراسات المهتمة بالقرءان، ومن هذه التأويلات الحديثة: التأويلية العصرية التي أتى بها شحورور من خلال كتابه موضوع الدراسة.

ولإخضاع هذه الدراسة للبحث خصّصت بحثي بمعرفة القواعد والمسالك التي بعثها المؤلف والتي

تمثّل منهجه في التأويل، فصرفت الجهد وبذلت الوسع في أن تكون الدراسة موضوعية بأسلوب

تحليلي نقدي غير متحامل، مؤمن بفكرة المساهمة في إثراء سبل فهم القرآن الكريم، حتى تسدّ الهوة الواقعة بين فهم النص وتطبيقه على واقعه.

وتؤكد الدراسة أهمية إشراف مستقبل الإقبال على فهم النصوص القرآنية، ودور هذه الدراسات والطروحات في معرفة التهجّ الصحيح لإنهاء حالة بُعدِ واقعنا عن كتاب الله تعالى.

- الإشكالية:

إنّ هذه الدراسة تفتح باب التّساؤل حول أهميّة ومشروعيّة الإنسياق والإستمرار في الجدل الدائر حول تأويل النصّ القرآني، لإعادة القرآن الكريم إلى واقع الحياة، وهيمنته على العقليّة المسلمة وترشيدها لسيرها الفكري والمنهجي في ظلّ توسّع العلوم والمعارف في الوسائل والإمكانيّات بما لا يُستغنى عنه في الدّرس القرآنيّ المعاصر.

وحيث أنّ الدّراسات القرآنية الحديثة تتحدّ غاية وهدفا من أجل بيان معالم الفهم الصحيح للقرآن، غير أنّها اختلفت واختلّفت في المسالك البحثيّة المتبعة وفق قواعد وأوليّة سارت عليها مختلف الدّراسات في عدّة أطروحات نجدها في السّاحة العلميّة، أوصلت بعض الباحثين فيها إلى نتائج إستباقيّة أثرت ساحة البحث والتّقدّم، وذلك لتنوّع المفاهيم والمآخذ، والمسالك والمناهج عموماً.

وانطلاقاً من تعدّد وتغاير الأنساق المنهجية في فهم النصّ القرآني يطرح السؤال التالي بشكل

ملح:

- ما طبيعة المسالك التأويلية الحديثة التي تناولت النصّ القرآني بالدراسة والبحث؟

ونظراً لاتساع نطاق البحث بحيث لا يمكن التطبيق على كل الدراسات الحديثة حول فهم القرآن، كان لزاماً اختيار كتاب مثل: (الكتاب والقرآن) لمحمد شحرور، لدراسته دراسة تحليلية نقدية من أجل الوقوف على نوع المسالك التأويلية التي سلكها المؤلف في هذا الشأن، كنموذج معياري للمسالك التأويلية الحديثة في فهم النصّ القرآني.

حيث يجيب البحث على عدة أسئلة فرعية أخرى منها:

- ما حقيقة التأويل؟ وما هي مسالكة في الدراسات القرآنية القديمة؟
- ما هي أهم مناهج التأويل المطروقة في ساحة الدراسات القرآنية المعاصرة؟
- ما مدى وثوقية تلك المناهج التأويلية؟
- كيف وظّف محمد شحرور مسالكة التأويلية في فهم النصّ القرآني؟

- ما مدى ارتباط مسالك التأويل عند محمد شحرور بالمناهج الحديثة؟
- هل توصل شحرور إلى قراءة قرآنية معاصرة صحيحة؟

- الدراسات السابقة:

إن الإهتمام بالطروحات القرآنية المعاصرة شغل مساحة البحث في ساحة الدراسات القرآنية المعاصرة تحليلاً ونقداً، خصوصاً مواجهة ما أُطلق عليه بالمدّ الحداثي. والكتب النقدية لهاته الأفكار والمناهج والمفكرين حافلة في ساحة النقد. ويمكن حصر الدراسات التي اعنتت بالدراسة القرآنية لمحمد شحرور والتي أحصيتها في المراجع الآتية:

- 1- القراءة المعاصرة، محمد شحرور- مجرد تنجيم-، كذب المنجمون ولو صدقوا، سليم الجابي، ط1(1991م)، دمشق، سوريا، ج1، ج2.
- يحوي هذا الكتاب جزأين:

- أما الجزء الأول: ففيه خمس فصول

الفصل الأول: الآيات المحكمات والآيات المتشابهات

الفصل الثاني: في بطلان منطلقات ومصطلحات وتقسيمات "القراءة المعاصرة"

الفصل الثالث: معنى كلمة نبوة ونبي

الفصل الرابع: بطلان مصطلح الذكر في "القراءة المعاصرة"

الفصل الخامس: بطلان مصطلح الفرقان في "القراءة المعاصرة"

فالذي عجبت منه في هذا الكتاب أنه لم يركّز تحليله ونقده لأفكار شحرور، بل قد يناقشه بنتائج كلامه، وأنه يريد أن يصل بكلامه إلى كذا وكذا..، وبدل أن يستفيض في شرح الأفكار ونقدها، تجده يفصل كثيراً في توجيه الآيات، وبيان المعاني الحقيقية المرادة، غير أن ذلك غير مراد منه، لأن توجيه الآيات وبيان مرادها مما قد حفت به كتب التفسير وعلوم القرآن، مثل آية الإحكام والتشابه من سورة آل عمران. فكان المطلوب منه نقض أفكار شحرور من أساسها، وليس مقابلتها بالتفسير، أو الإستفاضة في استنباط المعاني والحكم من الآيات.

أما الجزء الثاني: فكان نقداً للفصول الخمسة الأولى من الباب الأول المعنون ب"الذكر" من كتاب "الكتاب والقرآن".

فدراسة سليم الجابي لم تلمس كل جوانب الكتاب، بل عالج باباً واحداً من أصل أربعة أبواب، وهو باب "الذكر" الذي اهتم فيه الجابي بتفنيد المصطلحات والتقسيمات والمنطلقات التي جاءت بها "القراءة المعاصرة"، فلم يتعرض ولو إيماءاً لأصول الكاتب الفلسفية ومسالكه الجدلية، وهي من أهم منطلقات المؤلف وإحدى ركائزه المهمة.

2- تهافت القراءة المعاصرة، منير طاهر الشواف، ط1 (1993م)، الشواف للنشر والدراسات، ليماسول، قبرص.

وهو كتاب مفيد جداً، وهو في أصله ردّ على الدراسة القرآنية لمحمد شحرور، قسّمه صاحبه إلى خمسة أجزاء:

الجزء الأول: تناول فيه مقدّمات في الفكر والتفكير والمعرفة مردفاً ذلك بتفنيد القوانين التي الفلسفية والمادية التي اعتمدها شحرور كمسالك في التأويل. أما الأجزاء الثلاثة الباقية جاءت كتصحيح لما تورّط فيه شحرور من هدم مصادر التشريع والإعتقاد.

الجزء الثاني: بيّن فيه مصادر التشريع من حجية القرآن والسنة والإجماع وقول الصحابة والقياس.

الجزء الثالث: أبرز فيه أهم مسائل الإعتقاد في القضاء والقدر والمشية، والوحي، وعصمة الأنبياء والرسول.

الجزء الرابع: تطرّق فيه إلى معرفة اللغة، وطرق دلالات الألفاظ، وطرق الإستدلال.

الجزء الخامس: ذكر فيه مسائل في الفقه، وأصوله الفقه.

فالكتاب مفيد، لكن مساحة النقد فيه للدراسة القرآنية لشحرور مثّلت خمّس الكتاب، واكتفى بالرد عليه في قوانين المادية الديالكتيكية والتاريخية، ولم يطرّق أصوله اللغوية التي تعدّ مسلماً هاماً في دراسته.

3- التحريف المعاصر في الدين - تسلل في الأنفاق، بعد السقوط في الأعماق -، عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني، ط1 (1418هـ - 1997م)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت.

تميّز هذا الكتاب بالطابع التحاملي منذ البداية، حيث نجده في المقدمة يطلق على دراسة شحرور "عبث شحرور في حمى النسور"، "ومكيدة التدارك الشيطاني"، وبدل أن يكشف مسالكه

التأويلية، ذهب إلى أن أسسه في التأويل أساسين رئيسيين: الباطنية ونسبها إلى باطنية عبد الله بن سبيل اليهودي، وأن فكره من أفكار المكر اليهودي لهدم لدين الإسلام.

والأساس الثاني: الماركسية، فصبّ جام غضبه ونقده على هذا المذهب وزعمائه. وليس هذا بالنقد الموضوعي الصحيح، باتهام صاحب الدراسة بالباطنية، والشيطانية، والإلحادية، وأن هذه الدراسة ابتكار شيطاني، وتحايل تضليلي. وهكذا هو دأب الكتاب من إطلاق لفظ الجهالات والتحريفات والتلاعبات... فتجد مثل هذه الدراسات النقدية قد خلت من الموضوعية العلمية التي يجب على الباحث التحلي بها، والإلتزام بروح النقد العلمي البناء، دون الإلتفاف من شخص المؤلف واتهامه بالعمالة والإلحاد ككتاب سليم الجابي أيضاً، فقد حذا صاحب كتاب "التحريف المعاصر" حذو الجابي في منهجه الذي سمى كتابه النقدي: "مجرد تنجيم" - كناية على الرؤية القرآنية لمحمد شحرور-، ما جعل كتابه انتصاراً نفسياً من صاحب الدراسة المعاصرة. غير أننا نصرّ على أنها بحوث أفادت في كثير من جوانبها. ولم يمنع ذلك من إبراز أهم الجوانب السلبية في دراسة شحرور، لكن غيّب ذلك إلى حدّ ما الطابع التحاملي.

أما الدراسات التي تميزت بطرح جيد، وتناولت الكتاب بعناية وتتبع لجميع ماورد فيه بتقني أبوابه فصلاً فصلاً، فلم أجد إلا كتاب:

4- القراءة المعاصرة في الميزان"، أحمد عمران، ط2(1995م)، دار النفائس، بيروت،

لبنان.

فقد تتبع كتاب شحرور ناقداً لجميع فصوله وأبوابه، في إثنتين وخمسين عنواناً، حسب ترتيب كتاب "الكتاب والقرآن"، وكل عنوان يعالج فيه عدة قضايا ومسائل، وقد أجاد الطرح وأفاد في جميع جوانبه، فدراسة أحمد عمران أعدل الدراسات وأفيدها، غير أنه نقده تميّز بالإقتضاب وعدم التوسّع في تحليل الأفكار، خصوصاً عند تعرضه للأصول والقوانين الفلسفية عند محمد شحرور، فلم يتجاوز تحليله لأفكار شحرور ونقلها ونقدها العشرين صفحة، غير مستفيض في شرح هذه القوانين عند أصحابها، وكيفية توظيفها في الدراسة المعاصرة. كما توسّع في جوانب أخرى كقصة آدم-عليه السلام- ونشأة الخلق. وقد بدا من خلال مقدمته في كتابه ملتماً العذر لصاحب الكتاب في كثير مما طرحه من أفكار وآراء، وداعياً إلى نبد التهجم واللّمز لمثل هؤلاء المفكرين، وأن نحترم عقولهم.

5- بيضة الديك- نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن-، يوسف الصيداوي، د.ط، د.ت،

المطبعة التعاونية، دمشق.

فقد تناول جانباً من جوانب الكتاب، حيث تتبّع أصول شحور اللغوية، وأخطائه النحوية بالنقد والتحليل، وقسمه إلى ثلاث مصاحف:

- **مصحف الجرار والكيان:** ناقش فيه المؤلف محمد شحور في أصوله اللغوية، وتناول فيه مسائل مهمّة كمسألة الترادف والعطف، وهي أصل الأساس اللغوي لمحمد شحور.

- **مصحف العميان:** تناول فيه لفظة "الجيب" ودلالاتها، وتطرّق إلى الجدل وقوانينه، وناقشه فيها من جهة اللّغة.

- **مصحف القمح والزوّان:** استقرأ في هذا المصحف أخطاء شحور اللغوية، ليبين أن شحور لا يحسن اللغة، ولا يحسن تأويل القرآن.

فكتاب يوسف الصيدأوي مفيد جداً من خلال نقد الأصل اللغوي الذي بنى عليه شحور دراسته، غير أنه توسّع في تحقيق بعض الفروع اللغوية، كمعنى "الكتاب والكتب، وأم الكتاب" التي أفاض فيها، ولم يتوسّع في نقد الأصل اللغوي التي يشمل هاته الفروع ألا وهو التشطير اللغوي، والتفريق بين أهم مفردات القرآن وتسمياته، والتفريق بين آيات الكتاب، كما أن شرحه لقوانين الجدل الفلسفي جاء مقتضباً جداً في كتابه.

كما أن هناك دراسات نقدية أخرى لم أوفق في الحصول عليها، وهي:

6- "الفرقان والقراءان - قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية" - عبدالرحمان العك، ط2 (1994م)، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق.

7- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقراءان - دراسة نقدية - ماهر المنجد ، (1994م)، دار الفكر، دمشق.

كما لم أجد في الدراسات النقدية جميعها لكتاب "الكتاب والقرآن" من أفرد مسالك شحور في التأويل استقراءً ونقداً.

فتجد بعض النقاد في كتبهم يحتكم إلى النتائج مباشرة دون البحث عن السبل التي طرّقتها للوصول إلى هذه النتائج، وبعضهم يتناول مسلكاً من مسالك التأويل يدرسه من جانب ضيق، وبعضهم يتعرّض لقضايا لغوية مهمّة أغفلته فيها تحقيق الفروع اللغوية، كما أغفلته عن الوصول إلى مسالك أخرى مهمة بعيدة عن جانب اللغة

كما أن أبرز ميزة تميزت بها معظم هذه الدراسات هي النقد التحاملي الموجه من البداية، وعدم الإلتزام بالروح العلمية. والطرح النقدي العلمي مؤسس على نقد الأصول والمنطلقات ونقد مسالك

التأويل، لذا فإنه ليس من التعامل العلمي مع طرح محمد شحرور وصفه بأنه ماركسي ملحد، أو مجنون أو منجم أو كذاب.

ولا يكفي أيضاً التمسك بمخالفته والتشنيع عليه، إذ لا بد من الرجوع إلى الأصول التي بنى عليها شحرور قوله وفكره، وتمحيصها ومناقشتها، وبالتالي نتوصل إلى صحة أسسه أو فسادها، فبصحتها يصلح ما بنى عليه، وبفسادها يخترُّ عليه صرحه التجديدي.

أما الإضافة المرجوة من خلال مذكرتي هذه هو ما لم أصادفه في الدراسات السابقة للموضوع، ألا وهو الإهتمام بنقد القواعد التي بُني عليها هذا الطرح التأويلي المعاصر لمحمد شحرور.

- المنهج المتبع:

إن سير الدراسة في هذا الطرح مبني على منهج يتسم بالتبع والتقصي والتحليل والإستنباط، معرضاً في ذلك عن الأفكار الإستباقية، أو التهم المجانية، أو النظر إلى النتائج فقط، بل بحثت عن الطرق التي سلكها صاحبها للوصول إلى هاته النظرة المعاصرة للقرآن، واضعاً مسالكة في التأويل في ميزان أهل اللغة وسياق القرآن الكريم ومقاصده، فإن تبين صحة هذه المسالك يستلزم هذا صحة النتائج، وإلا فلا.

فاقتضت بذلك دراستي اعتماد المناهج التالية:

1- المنهج الإستقرائي:

قمنا باستقراء أهم المناهج المتبعة في الدراسات القرآنية المعاصرة، مع استقراء أيضاً لمن طبق هاته المناهج في بحوثه القرآنية من المفكرين المعاصرين، وطريقة توظيفها، مع استقصاء أهم أفكاره من خلال كتبه ومؤلفاته.

كما اعتمدنا نفس المنهج مع كتاب "الكتاب والقرآن"، باستقراء لمنهج المؤلف، والقواعد التي سار عليها والمسالك التي اعتمدها، جامعاً جملة أفكاره وأقواله، خصوصاً أن بعض مسالكة في التأويل لم يشر إليها، وإنما استقرأتها من خلال تأويلاته للمفاهيم والآيات والمفردات القرآنية، وهي جملة قوانين ضمّنها شحرور كتابه، كقوانين النظام اللغوي، والنظريات الفلسفية الغربية.

2- المنهج التحليلي:

وذلك بتحليل المناهج والمصطلحات والأفكار، وجملة الآراء التفسيرية في المدرسة التأويلية، كما قمت بتحليل آراء المؤلف اللغوية والفلسفية.

3- المنهج النقدي:

وأعقبت ذلك بمنهج نقدي قائم على نقض أفكار المدرسة التأويلية، بعد وضعها في ميزان قواعد أهل التفسير واللغة، كما آثرت أيضاً نقد بعض الأطروحات المعاصرة التي تبنت الفكر التجديدي، وحلّصت إلى نتائج مغايرة لما عرف عند المسلمين بالتحليل والنقد، وقد آثرت أيضاً سلوك سبيل النقاش العقلي المتجرد عن الهوى والتعصب الفكري.

4- المنهج المقارن:

وكان تطبيق هذا المنهج في حدود ضيقة، أهمها مقارنة أفكار أصحاب الطروحات القرآنية مع مناهج التأويل ومدى استفادتهم منها. كما قابلت بين أقوال محمد شحرور ومدى احتمالها للتناقض والتعارض، لأنه تطرّقه للفكرة الواحدة قد يتعدد لأكثر من موضع، ما ساقني للمقارنة بين جملة أفكاره وتأويلاته، كما عقدت مقارنة بين آرائه اللغوية مع أصول أهل اللغة والمعاجم.

- خطة البحث العامة:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون ذا شقين رئيسين:

الباب الأول: فيه ماهية التأويل ومساره الكرونولوجي، معرفين بمسالك التأويل في المدارس القرآنية القديمة وصولاً إلى مسالك التأويل المعاصرة. وقد حوى الباب فصلين يقدمهما فصل تمهيدي:

الفصل التمهيدي: ارتأينا أن يكون ضيقاً لمصطلحات البحث، باعتبارها ذات أبعاد معرفية جديدة وحديثة، وأيضاً لرسم حدود البحث وعناصره الرئيسية، خصوصاً ألفاظ: التأويل، المسالك، المناهج، الدراسات القرآنية، المعاصرة...، حتى تُضبط حدود هذه الألفاظ وتُدقق معانيها.

الفصل الأول: كان مضمون هذا الفصل الإحاطة بالتأويل، ماهيته ومناهجه وضوابطه عند السلف قديماً، لأن هذه الحقبة تمثل المحضن والبيئة الأولى لنشأة التأويل قديماً، وباعتبار أن دراستنا متعلقة بباب التأويل المعاصر، كان لزاماً علينا الإطلاع على مناهجه قديماً، خصوصاً أنه كان سبباً مهماً في نشأة الفرق والمذاهب القديمة.

ثم أردفنا ذلك بشروط عملية التأويل وضوابطها عند المتقدمين. وقد حوى الفصل بذلك ثلاث

مباحث:

المبحث الأول: تتبنا فيه مصطلح التأويل كمصطلح إسلامي عريق في التاريخ، قديم في الفكر الإسلامي، وتتبعنا تطوره الماهوي من عهد السلف وصولاً إلى المتأخرين من علماء الأصول. أما **المبحث الثاني:**

فتتبعنا ماهية التأويل ولجنا إلى أهم مدارس التأويل القديمة ومسالكها في التفسير. وإن الناظر إلى نشأة علم التفسير وقواعده قديماً يلحظ أنه تقاسم ساحته مدرستان متباينتان قد مثلتا حركة التفسير ونشأته وتاريخه، ألا وهي مدرسة التفسير المأثور (بالنقل)، ومدرسة التفسير العقلي (بالرأي). وقد عرّجنا على أهم المسالك التأويلية التي تفترق فيها المدرستان. وهذا كله فقط حتى نوضح بقاء هاته المسالك العقلية القديمة في ساحة الدراسات القرآنية المعاصرة، من تقديس العقل، وتقديمه على النص، واعتماد مناهج الفلسفة في التأويل.

ثم أردفنا في **المبحث الثالث:** بذكرنا لأنواع التأويل ومجاله وشروطه وضوابطه التي وضعها له المتقدمون. وهذا كله كتنظير علمي قبل الدخول إلى المناهج التأويلية المعاصرة. هذا ما يخصّ الفصل الأول.

أما الفصل الثاني: فكان نظير الفصل الأول، فبعدما عرفنا مسالك التأويل عند المتقدمين، سلطنا الضوء على مسالك التأويل عند المعاصرين، لكي نستدلّ على بقاء المناهج العقلية والفلسفية في ساحة الدراسات الإسلامية عموماً والقرآنية خصوصاً اليوم.

وقد أشرنا لمدرسة المنار وما كان لها من الدور المهمّ في فتح هذا التوجّه العقلي والفلسفي، من إكبار العقل والإستعانة بما عند الغرب، فعلى خطاهم سار بعض المعاصرين من إعتماد مناهج تحليل غربية، قد طبقت من قبل على نصوص التوراة والإنجيل، كالمنهج الألسني السيميائي، والتاريخاني، والمهرمنيوطيقي، وقد مثلنا لكلّ منهج ببعض المعاصرين الذين اعتمدوا هاته الطرق التحليلية، وهذا لكي لا تكون الدراسة وصفية نظرية فقط للمناهج وتاريخها، بل كشفٌ للرؤى المعاصرة في ظل هذه المناهج وتطبيقاتها ونتائجها، وتعقبنا هذه التطبيقات بالتحليل والنقد. وقد حوى هذا الفصل ثلاث مباحث:

المبحث الأول: مسالك التأويل في المنهج الألسني السيميائي، عرفنا بهذا المنهج وأسسّه في التحليل اللغوي، ثم اخترنا نموذجاً تطبيقياً تمثّل في المقاربة الألسنية السيميائية لمحمد أركون.

المبحث الثاني: مسالك التأويل في المنهج التاريخي، عرفنا بالمنهج، تاريخه وقواعده التحليلية، لنمثّل بعد ذلك بتاريخانية محمد أركون، كنموذج معياري لإفرازات هذا المنهج في الدراسة القرآنية.

المبحث الثالث: مسالك التأويل في المنهج الهرمنيوطيقي، ذكرنا مفهومه وبناءه التحليلي، لنردف ذلك بهرمنيوطيقا حامد أبو زيد أئمودجا، كأبرز من مثل هذا المنهج في البحوث القرآنية.

الباب الثاني: يحوي دراسة تطبيقية معاصرة لما طُبِق من هذه المناهج، وهي دراسة محمد شحرور القرآنية، عرّفنا بمسالكه التأويلية مع التحليل والنقد، ثم ذكرنا مقوّمات هاته المسالك اللغوية والفلسفية، فبني هذا الباب على فصلين، إرتأينا أن يقدم ذلك فصل تمهيدي نظير ما في الباب الأول:

الفصل التمهيدي: فيه ترجمة لمحمد شحرور، مع التركيز على أهم محطات حياته، والأفكار التي عاصرها، وما كان لها من انعكاس على شخصيته وآرائه. ثم عرّفنا بكتابه "الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-"، مع ذكر لأهم المحطات التي مرّ بها تأليف هذا الكتاب.

الفصل الأول: كان بعنوان: مسالك التأويل عند محمد شحرور من خلال كتابه محلّ البحث، وهذا الفصل له حظّ مهم في دراستنا، وهذا لأنه متعلّق بصميم بناء الرؤية القرآنية المعاصرة لشحرور، وقد استقرّنا مسالكه في التأويل، والتي هي بمثابة القواعد والمنطلقات التي بني عليها تأويله التجديدي، فوجدنا أن أحده فلسفي وجودي والآخر لغوي تشطيري، فلزم أن يتضمن هذا مبحثان:

المبحث الأول: المسلك الفلسفي، اعتمد شحرور بصفة ظاهرة للعيان قوانين الفلسفة الماركسية والهيجلية كقوالب لمفاهيمه القرآنية، والتي تتمثّل في قوانين الديالكتيك والجدل وقانون التطوّر، ليتبيّن لنا بعد المتابعة والمناقشة أن هذا المسلك لا يلتقي مع معاني القرآن الكريم، ويكفي في ذلك أن هاته الفلسفات احتمالية عقلية مجرّدة عن الدليل، بل ومنها ما أفلس في سوق الفكر العالمي، بل وفي المهّد الأول لهاته الرايات.

المبحث الثاني: المسلك اللساني التشطيري، تأثّر صاحب الدراسة بالفكر الوجودي المادي في ذلك الزمان، فاهتدى إلى أن كتاب القرآن يحوي كتابين: كتاباً وجودياً مادياً موضوعياً فيه نظام الكون، وهو القرآن، تمثله الآيات المتشابهات، والآيات اللامحكمات واللامتشابهات، وكتاب آخر يختصّ بالتشريع والأحكام الخاصة بالنبي -صلى الله عليه وسلم-، تمثله الآيات المحكمات. وهنا قد أعطى للقرآن، الذكر، الفرقان، الكتاب، السبع المثاني، أم الكتاب... بعداً معرفياً جديداً لم تحمله الآيات وسياقاتها العامة.

الفصل الثاني: بما أن بحثنا متعلق بنقد المسالك، خصّصنا هذا الفصل لبحث المقومات اللغوية والمعجمية والفلسفية لمسالكه التأويلية، وأهم القضايا التي ارتكز عليها، والتي كانت بمثابة اللبنة لفلسفته القرآنية. وقد حوى هذا الفصل ثلاث مباحث:

المبحث الأول: اعتنيت فيه بأهم مقومين للمسلك اللغوي، وهو إنكار الترادف عند المؤلف، وأن العطف لا يكون إلا بين المتغيرات، ليؤسس لفكرة التقسيمات التي أحدثها للآيات والمفردات. حتى تأكّد لنا وهاء هذه الركائز اللغوية، وسوء تعاطيه مع قضايا لغوية مهمّة.

أما المبحث الثاني: حقّقنا فيه مسألة تطوير الدلالة المعجمية للفظ القرآنية عند الكاتب، وهو مقوم أساس فيما أصبغ على معاني ألفاظ القرآن من مبادئ الجدل وفكرة التطوّر. لنحدّد بعد ذلك مجال الحقل الدلالي لألفاظ القرآن الكريم.

وختمنا بمبحث ثالث مهمّ، هو من أسس دراسة شحور القرآنية: ألا وهو إجتزاء النصوص من سياقاتها العامة والخاصّة، لننوّه بعد ذلك بأهمية السياق، وأثره في توجيه المعاني والدلالات.

- أهم المصادر المعتمدة:

اعتمدت على نوعين من المصادر:

أ- الكتب المعاصرة:

ممن حوت تطبيقات جديدة وأطروحات معاصرة للقرآن الكريم أبرزها كتب أركون، و أبو زيد. وكتب أخرى شملت دراسات نقدية للفكر الحدائثي أبرزها كتابان اعتمدت عليهما في العودة إلى أمّهات المصادر، خصوصاً الكتب الغربية وهما:

- أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث - تفسير المنار نموذجاً -،

شبايكي الجمعي، رسالة دكتوراه، كلية أصول الشريعة والحضارة الإسلامية، تخصّص: التفسير وعلوم القرآن، قسم: الكتاب والسنة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1430-1431هـ/2009-2010م).

- من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ط1 (1431هـ-2010م)،

منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

ب- الكتب القديمة:

وهي عامة كتب التفسير وقواعده، وكتب علوم القرآن، أبرزها:

المقدمة

- 1- الإِتقان في علوم القرآن، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، د.ط(1426هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرسة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة.
 - 2- المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: محمد سيد كيلاني، ط1(1418هـ-1997م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
 - 3- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، د.ط، د.ت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
 - 4- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، د.ط(1984م)، الدار التونسية للنشر، تونس.
- وعامة كتب التفسير، إضافة إلى كتب اللغة أهمها:
- 5- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دط، د.ت، دار المعارف، القاهرة.
 - 6- معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، تح: عبد السلام هارون، د.ط(1399هـ-1979م)، دار الفكر.

- الصعوبات:

- 1- تعدّد مناحي البحث ومراميه، فكلما طرقت موضوعاً إلا وتشعبت بين جنباته، فتطلب مني ذلك إعادة النظر في خطة البحث عدة مرات، ما أثقل كاهلي واستهلك جُلّ وقتي.
- 2- شساعة البحث وترامي أطرافه، ما أثقل حمولة مراجعته وتنقيح أفكاره.
- 3- الأخطاء المطبعية الكثيرة، ما استدعى منّي النظر في المذكرة مرات عدّة، وخصوصاً أني لم أكن ناسخها على جهاز الكمبيوتر.
- 4- تناثر أقوال المعاصرين في كتب عدّة، ما استغرق البحث عنها ردهاً من الزمن، كما أن العناوين لا تدل على المضمون، خصوصاً المعاصرة منها.
- 5- المصطلحات والقوانين الفلسفية الوجودية المستحدثة لصاحب الكتاب، والتي تطلبت مني الرجوع إلى مصادرها لفهمها.

6- صعوبة الرجوع إلى المصادر الأصلية الغربية، خصوصاً ممن درست المناهج وتاريخها، على اعتبار أن هذه المناهج غربية النشأة والبناء.

إجراءات الدراسة:

* الآيات القرآنية:

1- اعتمدت في كتابتها رواية حفص بن عاصم مقتبساً لها من مصحف المدينة النبوية، نسخة مجمع الملك فهد الإلكترونية.

2- جعلتها بين قوسين ﴿ 》 وعزوتها إلى مصدرها في متن الرسالة ذاكراً للسورة ورقم الآية.

* الأحاديث النبوية:

1- ميزتها بخط خشن جاعلاً إياها بين شولتين " " .

2- خرجت الأحاديث من الصحيحين، فإن لم يكن الحديث في الصحيحين خرجته من مصادره ذاكراً تخريج الألباني له.

* عزو الأقوال والنصوص:

لما نقل النصوص والأقوال نضعها بين شولتين " " ، وإذا أضفنا كلمة أو جملة للشرح نضعها بين مطتين - - ، أو قوسين () ، وقد أوردُ الكلام بالمعنى دون أن نضعه بين شولتين، فأكتفي بتهميشه أسفل الهامش ثم أقول "أنظر" الكتاب الفلاني، وعند التصرف في متن النص أو القول، فإني أذكر نوع التصرف كأن أقول: باختصار، أو بتصريف.

* التهميش والتوثيق:

1- عزوت كل قول أو نص إلى صاحبه في الهامش مع ذكر كتابه، واكتفيت بذكر إسم الكتاب وال كاتب، وإسم المحقق، والطبعة، وتاريخ النشر والدار، عند أول ذكرٍ للكتاب، واكتفيت بعد ذلك باسم المؤلف والمؤلف مختصراً خصوصاً إذا اتسم بالطول، والجزء إن وجد، والصفحة.

2- قد أفصل بين رقمي صفحة المصدر أو المرجع بعلامة /، أي من الصفحة كذا حتى الصفحة كذا.

3- حاولت جاهداً توثيق الأشعار إلى مصادرها، فإن عسر ذلك عزوتها مصادر اللغة والمعاجم.

4- إن أعيد ذكر المصدر أو المرجع نفسه فأكتفي بالقول "المصدر أو المرجع نفسه"، دون ذكر الجزء والصفحة، إلا إذا لم يكن نفس الجزء والصفحة فإني أبين ذلك.

* بالنسبة لترجمة الأعلام: ترجمت لجميع الأعلام دون اعتبار قيد الشهرة، دون ترجمة الصحابة

والتابعين ورواة الحديث.

* الرموز المستعملة:

ص.....الصفحة

ج.....الجزء

ط.....الطبعة

د.ط.....دون طبعة

د.ت.....دون تاريخ

م.....ميلادي

هـ.....هجري

تح.....تحقيق

وفي الختام ذيلت الرسالة بمجموعة فهرس متمثلة في:

- فهرس الآيات القرآنية جعلته مرتباً حسب ترتيب السور القرآنية، حتى يسهل إيجاد الآية في

الفهرس، ومن ثم الذهاب إلى رقم الصفحة في متن الرسالة.

- فهرس الأحاديث رتبته ترتيباً ألفبائياً.

- فهرس الأعلام المترجم لهم مرتبين حسب ترتيب حروف المعجم.

- فهرس المفردات والمصطلحات حسب ترتيب حروف المعجم.

- فهرس المصادر والمراجع حسب ترتيب أحرف المعجم.

- فهرس المواضيع مشتملاً على الأبواب والفصول والمباحث والمطالب.

وفي الختام أتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة المشرف الدكتور شبايكي الجمعي، المرشد لي في

دروب هاته المذكرة، شكراً على ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات علمية، كيما تبرز الأطروحة في

حالة أكاديمية، وتربو بفوائد علمية.

وأتقدم بالشكر الجزيل والتقدير العالي للجنة العلمية الموقرة التي ستطالع المذكرة لتتكرم

علينا بالتصويبات المنهجية لها، وتأخذ حَقَّها من النقد والتقييم، فيُفرك منها ما عابها؛ ويثمن ما زانها.

وأدعو المولى رب الكتاب ومقدر الأسباب؛ أن ينعم علينا بفهم الفرقان ودراية البيان، وبلوغ

شأو أهله في الهدى والبرهان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الأول: مسالك التأويل

في الدراسات القرآنية القديمة

والمعاصرة

الباب الثاني: مسالك التأويل

عند محمد شحرون من خلال

كتابه - الكتاب والقرآن -

الباب الأول: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية القديمة والمعاصرة

الفصل التمهيدي: ضبط مصطلحات البحث

الفصل الأول: مسالك التأويل في الدراسات
القرآنية القديمة

الفصل الثاني: مسالك التأويل في الدراسات
القرآنية المعاصرة

الفصل التمهيدي: ضبط

مصطلحات البحث.

* مسالك التأويل

* الدراسات القرآنية

* المعاصرة

أولاً: مفهوم مسالك التأويل.

أ- لغة:

– المسالك:

"السين واللام والكاف أصل يدل على نفوذ شيء في شيء. ويقال سَلَكْتُ الطريقَ أسَلُكُهُ. وسَلَكْتُ الشيءَ في الشيءِ: أنْفَذْتَهُ" (1).

"والسُّلُوكُ: مصدر سَلَكَ طريقاً، وسَلَكَ المكانَ يسَلُكُهُ سَلْكَاً وسُلُوكاً، والسَّلَكُ: بالفتح مصدر سَلَكْتُ الشيءَ في الشيءِ فانسَلَكْتُ، أي أدخلته فيه فدخل، ومنه قول الشاعر:

تعلّماها لعمرُ الله ذا قسما و اقصد بذرعك وانظر أين تنسلك" (2)

ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (٤٠٠) الشعراء: ٢٠٠، "والله يسلك الكفار في نار جهنم، أي يدخلهم فيها، والمسلك: الطريق، والجمع مسالك" (3).

– التأويل:

"الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه" (4). "آل إليه يؤول أولاً ومآلاً: رجع، ومنه قولهم فلان يؤول إلى كرم" (5).

"والأوّل: الرجوع" (6)، فالمعنى اللغوي "للتأويل"، و"الأوّل" يدور حول معاني العود والرجوع، "ومنه أوّله إليه تأويلاً: أي رجعه، وأوّل الله عليك ضالتك: ردّ ورجع" (7)، و"أول الكلام وتأوله: دبّره وقدره، وأوّله وتأوله: فسّره، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾

(1) معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، تح: عبد السلام هارون، د.ط(1399هـ-1979م)، دار الفكر، بيروت، ج3، ص97.

(2) لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص2073.

(3) تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الفتاح أحمد فراج، د.ط(1385هـ-1965م)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ج27، ص207.

(4) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج1، ص158.

(5) تاج العروس، الزبيدي، ج28، ص31.

(6) لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص171.

(7) تاج العروس، الزبيدي، ج28، ص32.

كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾ يونس: ٣٩، أي: لم يكن معهم علم تأويله⁽¹⁾، فالتأويل هو: "تفعيل من أول يؤول تأويلا، وثلاثيه آل يؤول أي: رجع وعاد"⁽²⁾.

عرّف الراغب الأصفهاني⁽³⁾ التأويل: "من الأول أي: الرجوع إلى الأصل، وهو رد الشيء إلى الغاية المراد منه، علماً كان أو فعلاً، ومن ردّ الشيء إلى غايته في العلم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَوْتِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أَلْبَابٌ﴾ آل عمران: ٧.

ومنه ردّ الشيء إلى غايته في الفعل، ومنه قول الشاعر:

وللنوى قبل يوم البين تأويل⁽⁴⁾

"ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ٥٣، أي: بيانه الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نُنزِّلُ عَمَّا فِي سَمَاءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء: ٥٩، قيل أن معناه أحسن معنى وترجمة، وقيل أن معناها أحسن ثواباً في الآخرة"⁽⁵⁾.

فتعريف الأصفهاني للأول أدق، وهو العودة إلى الأصل، أما التأويل عنده فهو رد الشيء إلى الغاية المراد منه، علماً كان أو فعلاً.

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج 2، ص 172.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأصفهاني، الراغب (توفي حوالي سنة 502هـ/1108م): أديب عربي وإمام من أئمة السنة. من أبناء أصفهان. أشهر آثاره: "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"، وقد جمع فيه طائفة كبيرة من "نكت الأخبار وعيون الأشعار". ومن مصنفاته أيضاً: "جامع التفاسير"، و"المفردات في غريب القرآن".

- معجم أعلام المورد- موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والحديثين -، منير البعلبكي، ط1 (1992)، دار العلم للملايين، بيروت، ص 58.

(4) المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: محمد سيد كيلاني، ط1 (1418هـ-1997م)، دار المعرفة، بيروت، ص 31.

(5) المصدر نفسه.

ب- اصطلاحا:

عرفنا أن المسلك هو الطريق. فالمسالك هي الطرق والمنافذ التي سلكها أو وُلَّجها العلماء والباحثون. ومسالك التأويل هي سبل وطرق معينة يتبعها العلماء تمثل قواعدهم وأسسههم في البحث والتأويل.

فالمسلك أدق وأضيق من المنهج، بل هو الطريق أو الطريقة. والمسالك والطرق تعمل داخل المنهج، لأن المراد بالمنهج في تفسير القرآن: "هو تلك الخطة الذهنية المنظمة التي يتبعها المفسر لفهم القرآن والكشف عن محتواه، أما الطريقة فهي عبارة عن وسائل وأدوات قد تكون منظّمة وقد تكون عشوائية، ولذلك نقول: هذه طريقة منهجية، أو غير منهجية"⁽¹⁾.

فالمسلك في التأويل هو طريقة لقراءة النص القرآني، والمسلك قد يكون منهجيا أو غير منهجي، أي أن المسلك في التأويل قد يكون مسلكاً صحيحاً، أو مسلكاً خاطئاً. فقراءة النص القرآني بدورها هي: "ظاهرة تأويلية، لأن الفهم عملية بنائية يقوم بها العقل من الرموز والإشارات اللفظية، فالتلاوة الصوتية للنص القرآني إذا هي تفسير في حد ذاتها، واختيار القارئ لقراءة معينة هو تأويل بعينه"⁽²⁾.

وهذه المسالك التي أفردناها بالبحث هي منافذ وطرق جديدة يسير عليها المفسر المعاصر في تأويله للنصوص القرآنية، وهي مسالك متعددة حسب ثقافة المفسر وبيئته وتوجهه ومنهجه. ولمعرفة هذه السبل ودراستها أهمية بالغة في الكشف عن المنطلقات والأسس الذي يعتمدها أصحاب الدراسات القرآنية.

"وقد تنوعت قراءات النص الديني وتعددت أوجه قراءته وطرق الكشف عن مضمونه تبعاً لاتجاه المفسر الفكري والمذهبي، ووفق ثقافته الشخصية، ما أفرز في النهاية عدداً من الفرق والمذاهب البارزة والآراء التي غالباً ما نعدّها شاذة، وما هي إلا تعبير عن منهج مختلف في التعامل مع النص القرآني"⁽³⁾.

⁽¹⁾ أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث- تفسير المنار نموذجاً -، شبايكي الجمعي، رسالة دكتوراه، تخصص التفسير وعلوم القرآن، قسم الكتاب والسنة، كلية أصول الشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1430-1431هـ/2009-2010م)، ص 182.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 114.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 183.

ثانياً: مفهوم الدراسات القرآنية.

أ- لغة:

- الدراسات:

"درس الشيء، والرسم يدرّس دُروساً: عفا. ودَرَسْتَهُ الرِّيحُ، يتعدّى ولا يتعدى، ودرسه القوم: عَفُوا أثره، والدَّرْسُ: أثر الدَّارِسِ"⁽¹⁾، "والدال والراء والسين أصلٌ واحد يدل على خَفَاءٍ وخَفِضٍ وعَفَاءٍ. فالدَّرْسُ: الطريق الخفي..ومن الباب درست القرآن وغيره. وذلك أن الدَّارِسَ يتتبع ما كان قرأ، كالسَّالِكِ للطريق يتتبعه"⁽²⁾.

"ودرس الكتاب يدرّسه درساً ودراسةً ودارسه، من ذلك كأنه عانده حتى انقأ لحفظه، وقد قُرِيَءَ بهما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾ الأنعام: ١٠٥، وقيل: دَرَسْتُ: قرأت كتب أهل الكتاب، ودارست: ذاكرتهم، وقُرِيَءَ: دَرَسْتُ ودرست، أي هذه أخبار قد عفت واحمت، ودرست أشد مبالغة"⁽³⁾.

والفعل "درس يدرّس تدريساً، درس أي: قرأ الكتاب، ودارست أي ذاكرت ودرست أي: تعلمت، ودرست الكتاب دلّته بكثرة القراءة"⁽⁴⁾، "ودرس الكتاب يدرّسه ويدرسه درساً ودراسةً ودراساً أي: قرأه. ودرسه تدريساً: شدّد للمبالغة، ومنه مُدَرِّسُ المدرسة"⁽⁵⁾.

"ودارست الكُتُبَ، وتدارستها، وادارستها أي: درستها. وتدارس القرآن: قرأه وتعهده لئلا ينساه، وهو مجاز. وأصل المدارس: الرياضة والتعهد للشيء"⁽⁶⁾.

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص1359.

(2) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج2، ص267، 268.

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص1360.

(4) المصدر نفسه.

(5) تاج العروس، الزبيدي، ج16، ص64، 65.

(6) المصدر نفسه، ج16، ص70.

- القرآنية:

"مصدره من الفعل قرأه يَقْرُوه وَيَقْرُوه (عن الزجاج)، قرأاً وقرآءةً وقرآناً (الأولى عن اللحياني) فهو مقْرُوءٌ. قال أبو إسحاق النحوي: يسمّى كلام الله الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم كتاباً وقرآناً وفرقاناً، ومعنى القرءان معنى الجمع، وسمي قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها"⁽¹⁾. "وقرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض"⁽²⁾.

"وقرأ قرأاً وقرآءةً وقرآنًا، فهو قارئٌ من قرأةٍ وقرآءٍ وقارئين: تلاه، كاقترأه، وأقرأته أنا. وقارأه مُقارأةً وقرآء: أي دارسه"⁽³⁾. "وقرأت الكتاب قراءة وقرآناً، ومنه سمي القرآن، وقال أبو عبيدة: سمي القرآن لأنه يجمع السور فيضمها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (١٧) القيامة: ١٧، أي: جمعه وقرآءته"⁽⁴⁾.

ونلاحظ هنا اختلاف أهل اللغة في أصل كلمة القرآن على شقين: أي أن أصلها "قرأ" من القراءة فهو مقروءٌ متلو بكلماته وآياته وسوره، وأن أصل القرءان "الجمع والضم" أي لفظت به مجموعاً.

ب- اصطلاحاً:

فالمعنى الإصطلاحي لا يجيد عن المعنى اللغوي، فالدراسة متعلقة بالقراءة متصلة بمعنى البحث والتتبع، فالدارس للقرآن يتتبع معاني القرآن ودلالاته وطرق تأويلها، ويسبر أغواره، ويستكثفه مضامينه، ويثور معانيه.

لأن صفة القرآن هو أنه: "كلام الله المعجز (أي الذي عجزت الإنس والجن عن الإتيان بمثله) أقصر سورة من سورة، المنزل على النبي -صلى الله عليه وسلم-، باللفظ العربي، المكتوب في المصحف، المتعبد بتلاوته (أي أنه لا تصح الصلاة إلا بتلاوة شيء منه، ومجرد تلاوته عبادة يثاب عليها

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3563.

(2) المصدر نفسه.

(3) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8(1426هـ-2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص49.

(4) الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية-، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4(1990م)، دار العلم للملايين، بيروت، ج1، ص65.

الباب الأول: الفصل التمهيدي: ضبب مصطلحات البحث.

المسلم)، المنقول بالتواتر (التواتر: هو ما ينقله جمع عظيم عن جمع غفير يؤمن في العادة تواطؤهم على الكذب)، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس⁽¹⁾.

وما جعل القرآن الكريم مهذا للبحث والتنقيب عن أسرارهِ وكُنْهُهُ هو اكتمال نصه، وقوة إعجازه، وكمال لغته، وروعة أسلوبه، فاتجه الأدباء والنقاد إليه مستشهرين بحديث النبي - صلى الله عليه وسلم -: "كتاب الله، فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذا سمعته حتى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿٢﴾﴾ الجن: ١ - ٢، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم⁽²⁾.

فتعلقت الدراسات بالقرآن الكريم، لأن من طبيعة الوحي أنه يقدم تصورات عن حقيقة الرسالة والأنبياء والرسل والملائكة واليوم الآخر، وحقيقة الشرائع، ويقدم التصورات عن حقيقة الكون والخلائق المبتوثة فيه، ويقدم مسرح الحياة وماهيته.. إضافة للعلوم التي جعلت من القرآن محوراً وموضوعاً للبحث. كل ذلك أثمر ونوع في الأقلام لدراسة الوحي ومضامينه، وشحذ الهمم لإستكناه أسرارهِ، فكانت ثمرة ذلك الدراسات التي ارتبطت بعلوم القرآن جميعها، فانتسبت له فأصبحت تعرف بالدراسات القرآنية.

(1) التفسير المنير في العقيدة والتشريع، وهبة الزحيلي، ط1 (1411هـ-1991م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ج1، ص13.

(2) أخرجه الإمام الترمذي، باب ما جاء في فضل القرآن، رقم 2906.

- الجامع الكبير، أبي عيسى الترمذي، تح: بشار عواد معروف، ط2 (1998)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج5، ص29.

- وضعفه الشيخ الألباني قال: إسناده ضعيف جدا، رقم 1776.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - وأثرها على الأمة -، محمد ناصر الدين الألباني، ط1 (1412هـ-1992م)، مكتبة المعارف، الرياض، ج4، ص 258.

فمعنى الدّراسة والدراسات القرآنية تحديداً هي: "جميع البحوث التي تجعل من القرآن محوراً وموضوعاً للبحث والتحقيق. ويصدق هذا التعريف على كل البحوث التي تبحث في القرآن سواء تعلّق الأمر بعملية الفهم أو التععيد له"⁽¹⁾.

ثالثاً: مفهوم المعاصرة.

أ- لغة:

"من عاصر يعاصر معاصرة، وأصلها من العَصْر: مثلثة وبضمتين: ح أعصار وعُصور وأعصُر وعُصُر"⁽²⁾، "والعَصْر: الدهر وجمعه عُصور، والعَصْران: الليل والنهار، والعَصْران أيضاً: الغداة والعشي. ومنه سميت صلاة العصر"⁽³⁾. "والعَصْر: الليلة، والعَصْر: اليوم"⁽⁴⁾. "ويقابل لفظ العصر: -modern- أي: عصري، حديث، ومتأخر. و-modernity- هي: العصرية"⁽⁵⁾، "ومصطلح: -modernisme-: بمعنى عصرية، عصرانية، حداثة"⁽⁶⁾، "بمعنى مجازة العصر الحديث والأفكار العصرية، ومصطلح -modernise- أي: أن يجدد، فيجعل الشيء ملائماً لمقتضيات العصر الحديث"⁽⁷⁾، أو جعل الشيء يوائم روح العصر ومقتضياته.

ب- اصطلاحاً:

والمعنى المناسب لكلمة المعاصرة هو المعنى اللغوي الأول، أي: اليوم، إضافة إلى المعنى المعجمي أيضاً، بمعنى مجازة الأفكار والوقائع المعاصرة، وعلى هذا فيكون المراد بالقراءة المعاصرة

(1) المنهج التحريفي في الدراسات القرآنية، شبائكي الجمعي، مجلة المعيار، دورية علمية محكمة، تصدر عن كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد: 34، صدرت في: 28 صفر 1436هـ/31 ديسمبر 2013م، ص145.

(2) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص441.

(3) الصحاح، الجوهري، ج2، ص748،749.

(4) لسان العرب، ابن منظور، ج4، ص2968.

(5) القاموس المزدوج، إنجليزي-عربي، عربي-إنجليزي، مكتب الدراسات والبحوث، ط2(2006)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص491.

(6) المصدر نفسه.

(7) قاموس أكسفورد الحديث، إنكليزي-إنكليزي-عربي، oxford university، د.ط، د.ت، oxford

university press، ص499.

للقرآن الكريم، القراءات الجديدة في العصر الراهن، وسموا هذه القراءات بالمعاصرة تمهيدا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للقرآن الكريم.

والعصرانية: "هي حركة تجديد واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى: داخل اليهودية، وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضا. إن هذه الحركة التجديدية عرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية (modernism)"⁽¹⁾.

أما في الساحة الإسلامية فهي: "مذهب فكري أدبي علماني، أسس على أفكار وعقائد غربية متأثرة بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته"⁽²⁾.

"فظهر كتاب ومفسرون طرحوا نظرات عصرية في القرآن الكريم، تناولوا فيها العديد من المسائل والموضوعات والقضايا الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بنظرة عصرية للكشف عن جوانب خفية من إعجاز القرآن الكريم، لا من حيث الأسلوب والبلاغة فحسب، بل أيضا من حيث الموضوع والمضمون والجوهر"⁽³⁾.

وقد عنى بعض المفكرين بـ"القراءة المعاصرة": استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سميت بذلك تمهيدا لأن يكون في كل عصر وزمن قراءة جديدة للنص الشرعي، وهي قراءات تعتبر رؤى معاصرة في القرآن الكريم، خصوصا في بعض المسائل والقضايا التي عاجلها القرآن والتي تركّزت بحوث المفكرين عليها.

والقرآن يدعوا بدوره إلى فهمه وتدبره خصوصا في ضوء العلم الحديث، والاكتشافات والاختراعات والتطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، أي أننا بحاجة إلى رؤية اجتهادية شاملة للواقع والظروف التي نعيشها، ضمن مشكلات العصر ومعطياته وتحدياته، والذي يُعنى به بالرؤية الشاملة والموضوعية، عدم الإقتصار على اجتهادات السابقين فقط والإنكفاء عليها، لأن في هذا محاصرة للعقل ووضع الأصفاد والأقفال على تدبر القرآن، وليس هذا دعوة لإلغاء اجتهادات الأولين ولا الإقتصار عليها أيضا، "إذ أن تقديس الفهوم البشرية وأنها معصومة من الخطأ، حِجر على العقل

⁽¹⁾ العصرانيون، - بين مزامع التجديد وميادين التغريب -، محمد حامد الناصر، ط2 (1422هـ-2001م)، مكتبة الكوثر، الرياض، المملكة السعودية، ص5.

⁽²⁾ المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ط1 (2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ص179 بتصرف.

⁽³⁾ نظرات عصرية في القرآن الكريم، محمد لطفي جمعه، د. ط (1411هـ-1991م)، عالم الكتب، القاهرة، ص9.

وشلّ لكمال هذا للدين، وإيقاف لامتداده الزماني والمكاني، وإنما هي دعوة إلى اصطحابها معناً في عملية الفهم، كوسيلة تغني الرؤية وتعين على الفهم⁽¹⁾.

"فالتوهم بأن الأبنية الفكرية السابقة التي استمدت من القرآن في العصور الأولى هي نهاية المطاف، وأن إدراك أبعاد النص مُرتهن بها في كل زمان ومكان، وما رافق ذلك من النهي عن القول في القرآن بالرأي، وجعل الرأي دائماً قرين للهوى، وسوء النية وفساد القصد، وفي هذا ما فيه من محاصرة للنص القرآني، وقصر فهمه على عصر معين، وعُقلٌ محكوم برؤية ذلك العصر، وحجر للعقل، وتخويف من التفكير، الأمر الذي يحول بين الإنسان والتدبر المطلوب إليه نص القرآن"⁽²⁾.

والتجديد الحقيقي أيضا إزالة ما علق بالتفسير من أفهام بشرية خاطئة، تماما مثل النهر الذي علق به رواسب تكدر عذوبته، فإذا ما تم التخلص منها عاد النهر لعذوبته ونقائه، وتلك الأفهام البشرية شغلت القارئ عن المقاصد العالية، والهداية السامية التي نزل القرآن من أجلها، وكانت بمثابة الحاجز دون الوصول لتلك البغية.

فالملاحظ أن الدراسات المعاصرة تحاول تجديد الرؤية القرآنية، والعودة لمركزية النص، "فالجهد اليوم منصبة على منهج الفهم، وإعادة وفحص واختبار المناهج القائمة التي أورثتنا ما نحن عليه، والتحرّر من تقديس الأبنية الفكرية الاجتهادية السابقة التي انحدرت إلينا من موروثات الآباء والأجداد والمناخ الثقافي الذي يحيط بنا منذ الطفولة، ويتسرب إلى عقولنا فيشكّلها بطريقة التفاعل الاجتماعي. الأمر الذي أدى إلى انكماش الفكر والرؤية القرآنية في واقع حياتنا، وتحول القرآن من مراكز الحضارة وصناعة الحياة، إلى الركود والتحنط في بطون التاريخ التي تشكلت في عصور التخلف والتقليد، والتي حالت دون إدراك أبعاد النص القرآني والقدرة على تعديته للزمان والمكان، وذلك أن الصورة التي طُبعت في أذهاننا في مراحل الطفولة للقرآن أنه: لا يستدعى للحضور إلا في حالات الإحتضار والزرع، والوفاة، أو عند زيارة المقابر"⁽³⁾.

فتعلقت صورة القرآن بهذه الصور الموروثة الكئيبة، أصبح القرآن لا يتذكره مجتمعنا إلا إذا ألمت بها ملّمات المصائب والأحزان، فيهرعون إلى آيات القرآن وحفاظها ممن أخذ بنواصيهم حطام

(1) أثر الواقع في تفسير القرآن، شبايكي الجمعي، ص 89.

(2) كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، ط7 (2005م)، نخضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص 15، 14.

الدنيا، ليس تخفيفاً للمصيبة والكرب، بل لأن القرآن أصبح مظهراً من مظاهر الحزن كاللباس الأسود في المآتم تماماً. وكلّ هذا أثر على الفهم الصحيح لحقيقة ومقصدية النص القرآني، فوجب إعادة بعث روح القرآن من جديد وريادته الحضارية، واستجلاب أبعاده ومقاصده الهدائية، والتي تعين على فهمه وبيانه، وتبعث فيه روح مواكبة الحضارة وتحديات العصر.

ويضاف إلى هذا الدعوة إلى التخفف من التوجيه الضيق لآيات القرآن، "فلقد أورثنا مناخ التقليد الجماعي الذي عطلّ فينا ملكة الإجتهد والإبداع والإنجاز لقرون طويلة نوعاً من العجز المزمّن، جعلنا دون سوية التعامل مع القرآن، وإدراك سننه في الأنفس والآفاق، والإقتصار على بعض مئات من الآيات نظر فيها الأقدمون على أنّها آيات الأحكام التشريعية... ولا نزال إلى اليوم نبدي فيها ونعيد من خلال ميراث الفقهاء، وليس من خلال موقعها من الرؤى القرآنية، حيث للآيات مقاصد عدّة: تربوية واجتماعية، ونفسية وكونية، ومنبّهات حضارية، ووسائل الكشف العلمي، حيث لا يخرج الحكم التشريعي عن أن يكون واحداً منها"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 18.

الفصل الأول: مسالك التأويل في

الدراسات القرآنية المتقدمة

المبحث الأول: تطور مفهوم التأويل في
الدراسات الإسلامية المتقدمة

المبحث الثاني: مسالك التأويل في الدراسات
القرآنية المتقدمة

المبحث الثالث: أنواع التأويل وشروطه عند
المتقدمين

مقدمة.

إن التأويل مصطلح قديم عريق في التاريخ الإسلامي، استعمله المسلمون منذ صدر الإسلام لتعدّد استخدامه ووروده في القاموس القرآني والنبوي. وقد حظيَ بالدراسة من قبل العلماء المختصين في التفسير وعلوم القرآن، حتى غدّى من العلوم القرآنية المهمة، وإليه يرجع الكثير من الخلافات التفسيرية والمذهبية في التراث التفسيري، وما تلا ذلك من نشاط تأويلي عقب ظهور الفرق الإسلامية، والتي اتخذت من التأويل مطيّة لتوجيه النصوص القرآنية بما يخدم عقائدها وفلسفتها الدينية. فاكسب التأويل حمولة جديدة على غير ما عُهد عند الأولين، وكانت أبرز سماته انفتاح الدلالة واتساعها، وحضور العقل في توجيه التأويل والفهم، ما جعل علماء الأصول الأوائل يجتهدون في ضبط حركة النصوص ومرونتها.

وقد شغلت مساحة التأويل قديماً مدرستان عريقتان شكّلتا جزءاً مهماً في تاريخ التفسير ومناهجه خصوصاً، والفكر الإسلامي عموماً، ألا وهي المدرسة الأثرية (النقلية)، والمدرسة العقلية الأولى (مدرسة الرأي)، ولا زالت المدرستان تلقيان بضالهما في تفسير القرآن إلى يومنا هذا.

- فما حقيقة التأويل؟ وما مساره وأهم مراحلها عند المتقدّمين؟
- ثم ما هي مسالك التأويل في المدرسة الأثرية والعقلية؟
- وهل حدّ المتقدمون مساحة التأويل في القرآن الكريم؟ وما هي الضوابط التي تحكّم عملية التأويل، حتى يكون تأويلاً صحيحاً سليماً؟

المبحث الأول: تطور مفهوم التأويل في الدراسات الإسلامية المتقدمة.

إنّ التأويل كعلمٍ وكمصطلحٍ قرآنيّ قد اختلف في حقيقته وماهيته قديماً عند العلماء، ولم يبق التأويل ذو مدلول واحد، بل تنوعت مفاهيمه ومدلولاته منذ أن قُصد النص القرآني بالشرح والفهم والتفسير.

ونظراً للأهمية البالغة لعلم التأويل في الفكر الإسلامي، قد عُني بالبحث في دوائر معرفية متعددة على غرار علم الكلام والفلسفة والفقه وأصوله. وقد اعترى مفهومه تغييرات كثيرة وذلك لتنوع مفهومه وسبل توظيفه، واختلاف المنهج المتبع فيه بالبحث، ابتداءً بمتقدمي المفسرين وعلماء القرآن، إلى متأخري الأصوليين والفلاسفة وعلماء الكلام الذين طرّقوا ساحة التأويل والاجتهاد، فأثروها بالبحث والتحليل، ومختلف الأفكار والآراء، لمختلف المسالك والتوجهات.

وسنعرف من خلال تعريفات العلماء له مسيرة هذا المصطلح في التاريخ الإسلامي.

المطلب الأول: عند المتقدمين من السلف.

إن التأويل عند السلف اكتسب معنيين و قد ذكرهما ابن تيمية⁽¹⁾ في رسالته "الإكليل في المتشابه والتأويل". حيث قال: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:⁽²⁾

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا. وهذا -والله أعلم- الذي عناه مجاهد من أن العلماء يعلمون تأويل القرآن، ومحمد ابن جرير الطبري⁽³⁾ يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية على نحو ذلك، ومراده التفسير.

وثانيهما هو: نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خيرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به". انتهى

"ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْنِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف: ٦، في خطاب الله تعالى ليوسف عليه السلام، فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام، وهي نفسها مدلولها التي تؤول إليه، كما قال يوسف: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف: ١٠٠، والعالم بتأويلها: الذي يخبر به"⁽⁴⁾. فالتأويل هو ما أول إليه الكلام، أو يؤول إليه، أو تأول هو إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته.

⁽¹⁾ تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني (661-728هـ/1263-1328م): فقيه حنبلي. ولد في حران ولمع نجمه بدمشق وفيها توفي معتقلا، وكان داعية من أكبر دعاة الإصلاح في الدين وخصما من أقوى خصوم الصوفية. يلقب ب "محيي السنة وإمام المجتهدين". أشهر آثاره: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، و"الفتاوى"، و"الجمع بين النقل والعقل".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص20.

⁽²⁾ الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين أحمد ابن محمد ابن محمد ابن تيمية، تح: محمد الشيمي شحاتة، د.ط، د.ت، دار الإيمان الإسكندرية، ص27.

⁽³⁾ الطبري، محمد بن جرير (224-310هـ/839-923م): مؤرخ ومفسر عربي. من مواليد آمل في طبرستان التي تشكل اليوم جزءا من إيران. يعد واضع الأساس للعلوم القرآنية ولعلم التاريخ العربي. طُوف في طلب العلم فارتحل إلى بغداد والبصرة والكوفة، ثم توجه إلى الشام ومصر، ثم انقلب إلى بغداد حيث سلخ معظم سني حياته. أعظم آثاره: "تاريخ الرسل والملوك"، و"جامع البيان في تفسير القرآن".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص274،275.

⁽⁴⁾ الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص30،29.

– الفرق بين المعنى الأول والثاني:

فعلى المعنى الأول يكون: "التأويل من باب العلم، فتأويل الكلام هو العلم بمعناه، وهو كالتفسير والشرح والإيضاح، ووجود التأويل يكون في القلب، ودور اللسان هو في التلفظ والنطق"⁽¹⁾.

وعلى المعنى الثاني يكون: "التأويل هو نفس الأمور الموجودة في الوجود والوقائع، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فعندما نقول: طلعت الشمس، يكون تأويل الكلام هو وجود معناه وجوداً مادياً عينياً واقعياً"⁽²⁾.

تحقيق القول:

فعلى المعنيين المرادين عند السلف كما ذكرهما ابن تيمية، يتضح أن المفهوم الدلالي للتأويل عند السلف قائم على المعنى اللغوي للتأويل وهو المأل والرجوع والإنتهاء والعود، فعلى المعنى الأول إرجاعه إلى حقيقته أي تفسيره على حقيقته، وعلى المعنى الثاني إرجاعه إلى واقعه.

– فتأويل الكلام: رده إلى حقيقته المادية، وغايته الواقعية، وهذا الرد نوعان:⁽³⁾

الأول: رد الكلام إلى حقيقته العلمية، وذلك بإعادته إلى أصله ودلالته وحسن فهمه، وهذا رد علمي.

الثاني: رد الكلام إلى حقيقته العملية وذلك بأدائه وفعله، وهذا إنتهاء به إلى غايته الفعلية، وهذا رد عملي.

⁽¹⁾ التفسير والتأويل في القرآن الكريم، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط1 (1316هـ-1996م)، دار النفائس، الأردن، ص35.

⁽²⁾ الإكليل في التشابه والتأويل، ابن تيمية، ص29، 28 بتصرف.

⁽³⁾ التفسير والتأويل في القرآن الكريم، الخالدي، ص35.

المطلب الثاني: عند المفسرين وعلماء القرآن.

اختلف المفسرون في إيراد مفهوم التأويل والفرق بينه وبين التفسير إلى عدة أقوال، ذكرها على سبيل الإجمال الزرقاني⁽¹⁾، قال: "فالتأويل في اصطلاح المفسرين فإنه يختلف معناه، فبعضهم يرى أنه مرادف للتفسير، وعلى هذا فبالنسبة بينهما التساوي، وشاع هذا عند المتقدمين...، وبعضهم يرى أن التفسير يخالف التأويل بالعموم والخصوص فقط ويجعل التفسير أعم مطلقاً...، وبعضهم يرى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع"⁽²⁾.

فعلى هذا نستخلص أن التأويل في عُرف المفسرين له ثلاثة اصطلاحات، ويمكن زيادة معنى رابع يقع عكس المعنى الثالث: أن التأويل هو كشف الشيء وبيانه على وجه الحقيقة، والتفسير هو الإيضاح والبيان بما ظهر فقط، فتأويل كلام الله تعالى هو كشف حقيقته أو بيان حقيقته، وهو المعنى المتداول عند المتقدمين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف: ٦. أي حقيقة رؤياي، وتحصل بانكشافها على وجه القطع بخلاف التفسير، فهو يفيد هنا الاحتمال، اقرأ مثلاً قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ، كَذَّبَ الَّذِينَ مِنَ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ يونس: ٣٩، وعلى هذا فالتأويل أعم من التفسير، أي يشمل التفسير وليس مساوٍ له، أي عكس المعنى الثالث الذي ذكره الزرقاني: فالتأويل يفيد القطع وليس التفسير.

وما اشتمل عليه تعريف الزرقاني أن التأويل له ثلاثة أضرب وهي:

⁽¹⁾ محمد عبد العظيم الزرقاني (...-1367هـ./...-1948م): من علماء الأزهر بمصر. تخرج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرساً لعلوم القرآن والحديث. وتوفي بالقاهرة. من كتبه: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، و"بحث في الدعوة والإرشاد".

– الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين –، خير الدين الزركلي، ط15 (أيار/مايو 2002)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج6، ص210.

⁽²⁾ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تح: فواز أحمد زمرلي، ط1 (1415هـ-1995م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ج2، ص7،8.

1- أنه مرادفُ التفسير:

التفسير في اللغة:

قال ابن فارس⁽¹⁾: "أصلها الفَسْرُ، وهي كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه"⁽²⁾. وقال ابن منظور⁽³⁾: "الفَسْرُ: هو البيان.. والتفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكّل"⁽⁴⁾.

فلاشتقاقا والتصريفات لكلمة "فَسْر" تدل على معناها الأصلي الذي لا يخرج عن: البيان والكشف، والإيضاح والإظهار.

أما في الاصطلاح:

فقد عرفه الزركشي⁽⁵⁾: "التفسير هو علم يُفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وبيان معانيه واستخراج حكمه وأحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ"⁽⁶⁾.

والملاحظ في تعريف الزركشي أنه تحدث عن تفصيلات ومباحث علم التفسير، وعن موارده ومصادره أكثر مما تحدث عن تعريف علم التفسير المختصر الموجز الذي يدل على حقيقته وطبيعته،

(1) ابن فارس، أحمد (توفي عام 289هـ./902م): لغوي وأديب عربي. فارسي الأصل، من آثاره: "معجم مقاييس اللغة"، و"الإتياع والمزاوجة"، و"المجمل" في اللغة، و"الصاحي" في فقه اللغة، وقد ألفه لخزانة الصاحب بن عباد.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص32.

(2) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج4، ص504.

(3) ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري (630-711هـ./1232-1311م): لغوي ومعجمي عربي. ولد بمصر وتوفي فيها. أشهر آثاره: معجمه الضخم "لسان العرب"، الذي جمع فيه أمهات كتب اللغة، والذي يعتبر أشهر المعاجم العربية بلا استثناء. - المرجع نفسه، ص38.

(4) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3412،3413.

(5) الزركشي، بدر الدين محمد (745-794هـ./1344-1392م): من كبار فقهاء الشافعية، مولده ووفاته في القاهرة، وهو من أصل تركي مملوكي. من أشهر آثاره: "لقطة العجلان" في الفقه، و"البحر المحيط" في الفقه أيضا، و"عقود الجمان" ذيل وفيات الأعيان، و"إعلام الساجد بأحكام المساجد".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص220.

(6) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3 (1404هـ-1984م)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج1، ص13.

وقد ذكر في بداية تعريفه أنه علم يُفهم به كلام الله تعالى، وقد كان هذا أدل وأدق مما زاده في تعريفه من ذكر فصوله، ومصادر الاستنباط فيه، وذكره لمباحث علوم القرآن.

غير أننا نجد الزرقاني أدل وأدق في تعريفه المختصر أنه: "علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁽¹⁾.

ومن أجمع تعاريف المتأخرين المختصرة المفيدة للتفسير، التعريف الذي اختاره ابن عاشور⁽²⁾ في مقدمة تفسيره: "التفسير: اسم للعلم الباحث عن معاني ألفاظ القرآن وما يُستفاد منها، باختصار أو توسع"⁽³⁾.

فمن تعريفنا للتفسير وللتأويل وما يُراد بهما، ذهب بعض المفسرين أنهما وجهان لعملة واحدة، "فالتفسير هو التأويل: ومنه قول مجاهد: إن العلماء يعلمون تأويله. وقال أبو عبيدة وطائفة معه: التفسير والتأويل بمعنى واحد. وقول ابن جرير في تفسيره: القول في تأويله قوله تعالى كذا.. واختلف أهل التأويل في هذه الآية..."⁽⁴⁾.

يقصد بالتأويل التفسير، أي أن: "التأويل يكون بمعنى التفسير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه"⁽⁵⁾، أو "ما يؤول إليه الشيء ويكون عاقبة له"⁽⁶⁾.

2 - التفسير والتأويل بينهما عموم وخصوص:

أي: "أن التفسير أعم مطلقاً، كأن التأويل بيان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدليل، والتفسير بيان مدلول اللفظ مطلقاً، أعم من أن يكون بالمتبادر أو غير المتبادر"⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص6.

⁽²⁾ ابن عاشور، طاهر (1879-1970م): فقيه ومفسر عربي من أهل تونس. عيّن سنة 1932م شيخ الإسلام المالكي. عرف بتحزّره الفكري، وبتطويره مناهج التعليم في تونس. من آثاره: "تفسير القرآن الكريم"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية"، و"أليس الصبح بقريب".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص111.

⁽³⁾ التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط(1984)، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص11.

⁽⁴⁾ مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ج2، ص7.

⁽⁵⁾ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، د.ط(1967م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص15.

⁽⁶⁾ المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، محمد عتريس، ط1(1427هـ-2006م)، مكتبة الآداب، القاهرة، ص231.

⁽⁷⁾ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص8.

وقد ذهب إلى ذلك الراغب الأصفهاني، قال: "التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل"⁽¹⁾.

3- التأويل مباينٌ للتفسير:

"قال الماتريدي⁽²⁾: التفسير هو القطع بأن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله بأنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فهو صحيح، وإلا فتفسيرٌ بالرأي، وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"⁽³⁾. وقال بعض العلماء: "التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية"⁽⁴⁾.

تحقيق القول في الفرق بين التفسير والتأويل:

1- التأويل أعم من التفسير: وذلك لأن كلمة التأويل جاءت في القرآن الكريم بأكثر من معنى، في حين أنه - سبحانه وتعالى - لم يذكر كلمة التفسير ومشتقاتها إلا مرة واحدة في القرآن كله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٣٣) الفرقان: ٣٣. إضافة أن التأويل أعم في المعاني وتنوع الدلالات من التفسير.

(1) المفردات، الأصفهاني، ص 402، 403.

(2) الماتريدي، أبو منصور محمد (توفي عام 333هـ/944م): فقيه من أهل سمرقند، منسوب إلى "سمرقند" وهي محلة فيها (أي في سمرقند). كان أحد أبرز علماء الكلام في عصره، ناقش المعتزلة مدافعا عن عقائد أهل السنة، مؤكدا على أخلاقية المسؤولية الإنسانية، يعرف أتباعه "بالماتريدية"، من آثاره: "مآخذ الشرائع"، و"أوهام المعتزلة"، و"الرد على القرامطة"، و"التوحيد". - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 403.

(3) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، د. ط (1426هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرسة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة، ج 6، ص 2262.

(4) تفسير البغوي - المسمى معالم التنزيل -، أبي محمد الحسين الفراء البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، ط 1 (1406هـ-1986م)، دار المعرفة، بيروت، ص 7.

- 2- إذا ذكر أحد اللفظين منفرداً فُصِدَ به المعنى الشامل للفظين معاً، وقد وجدنا ذلك في كتب المفسرين، فيعبرون مرة "بتفسير الآية بكذا..."، ويعبرون أيضاً: "تأويل الآية كذا..."، كما نجد في "تفسير الطبري"، وقد ذكر ذلك ابن تيمية كما مرّ معنا⁽¹⁾.
- 3- "التفسير أعمّ من التأويل"⁽²⁾: إذا اجتمع اللفظان معاً "التفسير والتأويل" في شيء يخص القرآن الكريم كان المراد به -والله أعلم- بالتفسير المعاني الظاهرة في الآية التي تستفاد من وضع العبارة، وبالتأويل بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإيماء والإشارة من الآية، أي المعاني الخفية التي تحتملها، لأن النص بطبيعته يحتمل كل التأويلات حتى المتناقضة منها.
- "فالراجع في الأقوال السابقة والجمع بينها في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، أن الاختلاف بينهما اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"⁽³⁾.

⁽¹⁾ أنظر: "الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية-"، ط3 (1403هـ-1983م)، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ص42.

⁽²⁾ التفسير والتأويل في القرآن، الخالدي، ص176.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص179.

المطلب الثالث: التأويل عند المتأخرين.

لقد بدأ التأويل كوسيلة من وسائل الكشف عن المعنى وظل مرادفاً للتفسير ومصاحباً له، تداول ألفاظه المفسرون لاتحاد معناهما منذ أن تناولوا كتاب الله بالشرح والبيان والتفسير، ومع ذلك كانت الحاجة تُعَوِّزُهُمْ إلى التأويل إذ اشتبه الأمر عليهم في غريب القرآن ومتشابهه، فكان هنا محل الرأي بأشكاله المختلفة، وإن كان قد بدأ مُتَحَرِّجاً في أول الأمر، إلا أنه اتسع بعد ذلك وتعددت مناحيه، فالتأويل مدارٌ نشاط الرأي. وكان أن اكتملت ظاهرة التأويل وأصبحت مصطلحاً يعمل على صرف المعنى الظاهر للفظ إلى معنى مُحْتَمَل يعضده الدليل.

وتعتبر البيئة الفقهية والأصولية الأرض الخصبة لحركة التأويل، حتى أُطلق مثلاً على عامة الفقهاء من أهل العراق- أصحاب الرأي-، وهذا لإعمالهم العقل في نصوص الوحي، والكشف عن المقصد في الخطاب، وتوسيع آفاق النص، والتوفيق بين الآراء التي تُشعر بالتعارض والتناقض. فكانت ظاهرة التأويل سبباً لنشوء الفرق المتكلمين، "فظهر المفهوم الجديد للتأويل الذي استعمله في الغالب الفقهاء والمتكلمون والمتصوفة والأصوليون"⁽¹⁾، والذي هو: "صرف الآية إلى معنى مُحْتَمَل، يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الإستنباط"⁽²⁾.

والتأويل عند المتكلمين اختص وانحصر في العقيدة والمتشابه من آيات صفات الله - عز وجل - وأفعاله وأخبار المعاد، فأولوها بما ظنوا أنه يتفق وتنزيه الله تعالى. قال الزرقاني: "التأويل عند المتكلمين ما ذهب إليه الخلف من صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معان تتفق وتنزيه الله تعالى عن المشابهة والمماثلة، بخلاف ما ذهب إليه السلف من التفويض والإمساك عن تعيين معنى خاص"⁽³⁾.

⁽¹⁾ تأويل القرآن - النظرية والمعطيات -، السيد كمال الحيدري، ط2 (1427هـ-2006م)، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، ص23.

⁽²⁾ الإلتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج6، ص2264.

⁽³⁾ مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، دار الفكر، ج1، ص473. والصحيح أن السلف يفوضون الكنه والكيفية ولا يفوضون حقيقة المعنى، بل يعينون على المعنى الظاهر، فلا تصح نسبة مذهب التفويض إلى السلف، فهم يثبتون معاني آيات وأحاديث الصفات كما يعلم من تتبع كلامهم في هذا الباب.

- أنظر: "الإلتقان في علوم القرآن، ج4، ص1354، فيه تعليق على هذا الكلام.

- وانظر: "جمل أصول أهل السنة في العقيدة"، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط2 (1412هـ)، دار الصفوة، شبرا، القاهرة، ص10.

أما التأويل عند الأصوليين فهو اجتهاد في إطار النص، والنص هو محل التأويل من آية أو حديث، وللتأويل عند علماء الأصول تعريفات متقاربة منها:
عرفه الجويني⁽¹⁾: "التأويل ردّ ظاهرٍ إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"⁽²⁾.
وعرفه الغزالي⁽³⁾: "هو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"⁽⁴⁾.
وعرفه الآمدي⁽⁵⁾: "هو حملُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمالِه لهُ بدليل يعضده"⁽⁶⁾. أي أن المعنى المؤول يحتمله اللفظ وله وجه من أوجهه، لإقترانه به بدليل.
وعرفه ابن تيمية: "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به"⁽⁷⁾.
وهذا في التأويل الجائز والمذموم، فالتعريف يشمل التأويل بشقيه.

⁽¹⁾ الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (419-478هـ/1068-1085م): فقيه مسلم شافعي المذهب. ولد في جوين بنواحي نيسابور، ثم ارتحل إلى بغداد، ثم إلى مكة المكرمة فالمدينة المنورة، حيث أخذ يدرس ويفتي، فلُقّب من أجل ذلك بـ "إمام الحرمين". من أشهر آثاره: "غياث الأمم والتهيات الظلم"، "نهاية المطلب في دراية المذهب"، و"الشامل"، و"الإعادة".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص164.

⁽²⁾ البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط3 (1399هـ-1992م)، دار الوفاء، ج1، ص336.

⁽³⁾ الغزالي، أبو حامد (450-505هـ/1058-1111م): متكلم وفيلسوف ومصلح ديني مسلم. يعتبر أحد أعظم المفكرين في تاريخ الإسلام. آمن بأن طريق الصوفية هي الطريق المؤدية إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحق، كان لآرائه أثر كبير في تطور الفكر العربي، وفي اللاهوت المسيحي خلال القرون الوسطى أيضا. أشهر كتبه: "إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال"، و"تهافت الفلاسفة".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص301.

⁽⁴⁾ المستصفي من علوم الأصول، أبو حامد الغزالي، د. ط (1322هـ)، دار صادر، بيروت، ج1، ص387.

⁽⁵⁾ الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (551-631هـ/1156-1233م): فقيه أصولي. ولد في آمد بديار بكر، وتنقل بين القاهرة ودمشق وبغداد. تصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة زمنا، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد فنسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل والفلسفة، وكتبوا محضرا بما يستباح معه دمه، ففرّ إلى دمشق وسكن حماة. من آثاره: "أبكار الأفكار في علم الكلام"، و"الإحكام في أصول الأحكام"، و"دقائق الحقائق".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص12.

⁽⁶⁾ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، ج3، ص74.

⁽⁷⁾ الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص27.

مناقشة التعريف:

أولاً- تعريف الجويني:

فهو لم يقيد التأويل وتركه مطلقاً بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً.
أما في تعريف الغزالي: فقد نقده الآمدي فقال: "أن التأويل ليس هو الاحتمال الذي حُمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه، وفرّق بين الأمرين وأنه غير جامع، لأنه يخرج منه التأويل بالدليل القطعي غير الظني، مما يوجب علماً لا غلبة ظن كما عرّفه الغزالي"⁽¹⁾. فليس أي دليل يقع به العلم الظني، فالدليل القطعي الذي يقع التأويل به، هو دليل يفيد العلم لا الظن.
أما تعريف الآمدي فجاء مشتملاً، حيث قال في تخريج التعريف: "وإنما قلنا (حمل اللفظ على غير مدلوله)، وقلنا (الظاهر منه) احترازاً عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه على الآخر فإنه لا يُسمى تأويلاً، وقولنا (مع احتمال له) احترازاً عما إذا صُرف اللفظ عن مدلوله الظاهر عما يحتمله أصلاً، فلا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً"⁽²⁾.
قال الشنقيطي⁽³⁾: "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك"⁽⁴⁾.

والتأويل لا يخلو من ثلاث حالات:⁽⁵⁾

- 1- أن يكون صرف اللفظ عن ظاهره بدليل صحيح يدل على ذلك التأويل الصحيح.
- 2- أن يكون صرف اللفظ عن ظاهره لأمر يظنه الصارف دليلاً، وليس بدليل في نفس الأمر.

⁽¹⁾ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج3، ص74

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج3، ص74،75.

⁽³⁾ الشنقيطي، محمد الأمين (1907-1973م): مفسر وفقه أصولي. أصله من شنقيط (نواشوط)، اشتغل بالتدريس في المدينة المنورة والرياض. من آثاره: "أضواء البيان في تفسير القرآن"، و"دفع إبهام الإضطراب عن آي الكتاب"، و"آداب البحث والمناظرة".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص262.

⁽⁴⁾ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ط1 (1362)، دار الفوائد، مكة المكرمة، ج1 ص315، باختصار.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه باختصار.

3- أن يكون صرف اللفظ عن ظاهره لا دليل له أصلاً ، كقول الشيعة مثلاً في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ البقرة: ٦٧. فسروا البقرة بعائشة-رضي الله عنها وكرمها-.

فالمفهوم المستخلص للتأويل أنه مرّ بثلاث مراحل: (1)

المرحلة الأولى: ما عناه القرآن من أن التأويل هو المآل والعاقبة .

المرحلة الثانية: استعماله بمعنى التفسير والتدبر في عهد الصحابة والتابعين.

المرحلة الثالثة: استعماله المتأخر هو أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ، إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده الدليل.

(1) التأويل الصحيح للنص الديني، السيد أحمد عبد الغفار، د.ط(2003م)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ص43،44.

المبحث الثاني: مسالك التأويل في المدارس القرآنية المتقدمة.

إن الناظر إلى نشأة علم التفسير وقواعده قديماً يلحظ أنه تقاسم ساحته مدرستان متباينتان قد مثلتا حركة التفسير ونشأته وتاريخه، ألا وهي مدرسة التفسير المأثور (بالنقل)، ومدرسة التفسير العقلي (بالرأي)⁽¹⁾. لكن أصل نشأة علم التفسير وقواعده يرجع في الحقيقة إلى مصادر التفسير بالمأثور، أو ما يطلق عليه بالتفسير النقلي، حيث استمد علم التفسير أصوله وقواعده من القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية التي فسرت القرآن الكريم وشرحت معانيه، وما فرسه الصحابة والتابعون طبقاً لهدي النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير القرآن الكريم، وعلى هذا سارت طريقة الكشف عن معاني القرآن وأسراره العظيمة خلال القرون الثلاثة الأولى، إلى أن توسعت الفتوح الإسلامية ونمت العلوم العقلية، وظهرت الترجمات، وأقبل المسلمون على الفلسفة والجدل، والمنطق وقضاياها وأقيسته، فظهر التفسير بالرأي، أو التفسير العقلي، والذي حمل رأيته بلا منازع من أكبر فرق ذلك العصر ألا وهي فرقة المعتزلة⁽²⁾، حيث آمنت بالعقل منهجاً وسلطاناً، رفعت شأنه ونوّهت بمبادئه ومكانته حتى صار لها منهج عقلي في التفسير والعقيدة والسلوك⁽³⁾، كانت به المدرسة العقلية الأولى في تاريخ الإسلام⁽⁴⁾.

(1) "يذكر التفسير بالمأثور في مقابل التفسير بالرأي، أو التفسير العقلي في مقابل التفسير النقلي، أو التفسير النظري في مقابل التفسير الأثري".

- تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط3 (1429هـ-2008م)، دار القلم، دار البشير، جدة، ص414.

(2) المعتزلة: فرقة من الفرق العقلية القديمة. أنظر: ص39 وما بعدها، فيها التعريف بها، وذكر أصولها وعقائدها.

(3) أنظر: "الملل والنحل"، أبي افتح محمد الشهرستاني، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3 (1414هـ-1993م)، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص59/56.

- وانظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، مانع بن حماد الجهني، ط4 (1420هـ)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، ص72/64، فيه شرح مفيد لأصول المعتزلة وأفكارهم وآرائهم.

- وانظر: "موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية"، عبد المنعم الحفني، ط1 (1413هـ-1993م)، دار الرشد، القاهرة، ص366/358.

(4) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط10، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص89.

- يقول في خضم هذا: " فقد كان هذا وأمثاله من أكبر مظاهر المعتزلة في الإيمان بسلطان العقل وتحكيمه في كل الأمور، فلا عجب بعد أن يطلق عليهم المستشرقون إسم "العقليين"، وقد استخدموا ما وصل إليه العلم والترجمة والفلسفة في بحوثهم الدينية".

- المرجع نفسه.

المطلب الأول: مسالك التأويل في المدرسة الأثرية (النقلية).

إن التفسير بالمأثور هو تفسير يقوم على النقل بالدرجة الأولى، وهو أحسن طرق التفسير، فالمفسر يطلب التفسير أولاً من القرآن الكريم، فإن لم يجد فمن سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فالسنة شارحة للقرآن، فإن لم يجده رجع إلى أقوال الصحابة والتابعين. كما أن للعقل حظ في التأويل والترجيح في هاته المدرسة. وبهذا تميّز منهج التفسير بالمأثور عن التفسير العقلي، وقد حُدّت له قواعد ومسالك تضبط المفسر في بيانه لمراد الله تعالى، حتى يجيد عن ما يسمى بالتفسير بالرأي المذموم.

الفرع الأول: مفهوم التفسير الأثري النظري:

التفسير الأثري النظري هو الذي يجمع بين جانبين: (1)

الأول: جانب التفسير بالمأثور، القائم على الرواية والنقل، وإيراد الأقوال المأثورة فقط، دون نظر أو تحليل أو تأويل.

الثاني: جانب التفسير بالرأي، القائم على النظر والاجتهاد، والتحليل والتأويل، دون ذكر التفسير بالمأثور.

"فالتفسير الأثري النظري: هو الذي يجمع بين المنهجين السابقين، وينسّق بينهما، ويرفض غلوّ كل فريق بمنهجه وإهمال المنهج الآخر، فلا صاحب المأثور يفسّر بالرأي، ولا صاحب الرأي يفسّر بالمأثور. فأصحاب هذا المنهج ينسّقون بين المأثور والرأي، فتري في تفاسيرهم أقوالاً مأثورة من أحاديث وأقوال صحابة وتابعين، وتري فيها نظراً واجتهاداً وتحليلاً وتأويلاً.

وهم في هذا التنسيق يكونون قد جمعوا بين الحُسنيين، فأخذوا حسنة التفسير بالمأثور الذي هو ضروري لفهم القرآن، وأخذوا حسنة التفسير بالرأي والنظر الذي لا بد منه لتفسير القرآن أيضاً⁽²⁾. وأشهر من قام على هذا المنهج تفسير الطبري.

(1) تعريف الدراسين مناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص 301.

(2) المرجع نفسه.

الفرع الثاني: أهم مسالك التأويل في المنهج الأثري.

إن للمدرسة الأثرية مسالكها في التفسير، وهي بمثابة القواعد والأصول، وسنركز بدورنا على أهم المسالك أو القواعد التي يفترق فيها المنهج الأثري عن المنهج العقلي:

1- تحكيم التفسير بالمأثور، والمنقول من القرآن الكريم، ثم من السنة، ثم من أقوال الصحابة والتابعين:

وهو أول وأهم المسالك التفسيرية عند أهل النقل من المفسرين، والتفسير النقلي هو: "التفسير بالمأثور، وهو يشمل التفسير الذي جاء به القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أُجمل في آية فسّر في آية أخرى، كما يشمل القراءات، وكثيرا ما تكون إحدى القراءات مفسرة لأخرى.

والتفسير الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم في سنته كذلك، فكم من الآيات الكريمة جاءت مجملة ففصلتها السنة، وكم من آية جاءت عامة أو مطلقة وخصصتها السنة أو قيدتها.

والتفسير الوارد من الصحابة الذين عاصروا زمن نزول الوحي، وشهدوا أسباب النزول وعابنوا دواعيه، فكانوا أعلم المسلمين بتفسيره وتأويله. وكذا أدرج -علماؤنا- تفسير التابعين وأحقوه بالتفسير بالمأثور لإعتبارهم عايشوا أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، واستقوا علومهم منهم فكانوا من السلف الأخيار، وهذه كتب التفسير مشحونة بأقوالهم وتفسيرهم مثل الإمام الطبري في التفسير، ومن نهج نهجه من بعده"⁽¹⁾.

"فإن قال قائل فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما أُجمل في مكان، فإنه قد فسّر في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن... وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال

(1) أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، ط2 (1406هـ - 1986م)، دار النفائس بيروت، ص111.

- أنظر: "تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن" - محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، ط2، د.ت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 1، ص92، 93.

- وانظر: "مناهل العرفان في علوم القرآن" عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص20/12.

- وانظر: "البرهان في علوم القرآن"، الزركشي ج2، ص156/159.

الصحابة، فإنهم أدري بذلك لما شهدوه من القرائن والأحوال التي إختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، لا سيما علماءهم وكبرائهم كالأئمة الخلفاء الأربعة، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود -رضي الله عنهم أجمعين-⁽¹⁾.

"وإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين كمجاهد بن حبر، فإنه كان آية في التفسير"⁽²⁾.

2- سلوك منهج التفسير بالرأي الجائز:

والمراد بالرأي هنا: "الإجتهد-، وعليه فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالإجتهد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، وإستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر"⁽³⁾.

كما نجد هذا النوع من الرأي ألا وهو الرأي الصحيح أو الجائز مما دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بن عباس -رضي الله عنه- بقوله: "اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل"⁽⁴⁾.
"وعلى هذا قال بعض أهل الذوق: أن للقرآن نزول وتنزل، فالنزول قد مضى، والتنزل باق إلى قيام الساعة، ومن هنا إختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم، الحافظ بن كثير الدمشقي، تح: مصطفى السيد محمد، محمد فضل العجموي، محمد السيد رشاد، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، ط1(1421هـ-2000م)، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجزيرة، مصر، ج1، ص6،7.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج1، ص11.

⁽³⁾ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ط7(2000م)، مكتبة وهبة، القاهرة، ج1، ص183.

⁽⁴⁾ أخرجه الإمام أحمد وإسناده صحيح، رقم: 3023، 3033، 3397.

- المسند، أحمد بن حنبل، تح: أحمد شاكر، ط1(1416هـ-1995م)، دار الحديث، القاهرة، ج3، ص321.

- وصححه الشيخ الألباني، رقم: 2589.

- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، د.ط(1413هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ج6، ص174،143.

⁽⁵⁾ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج2، ص161.

وللصحابة تفاسير بالرأي والاجتهاد، "كرأي الصحابة في العول⁽¹⁾ في الفرائض عند نزاحم الفروض، ورأيهم في مسألة زوج وأبوين، وإمرأة وأبوين، أن للأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين، ورأيهم في توريث المبتوتة⁽²⁾ في مرض الموت، ورأيهم في مسألة جرّ الولاء، ورأيهم في المحرم يقع على أهله بفساد حجّه، ووجوب المضي فيه والقضاء والهدى من قابل، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا وقضتا وأطعمتا لكل يوم مسكين، ورأيهم في الحائض تطهر قبل طلوع الفجر تصلي المغرب والعشاء، فإن طهرت قبل الغروب صلت الظهر والعصر، ورأيهم في الكلالة⁽³⁾، وغير ذلك"⁽⁴⁾.

والتفسير بالرأي الجائر نوعان⁽⁵⁾:

(أ) - أن يتخير من أقوال السابقين: "أي أن يجتهد في الإختيار بين أقوال المفسرين دون أن يخرج عنها، ومثال ذلك: أن للمفسرين قولان في معنى قوله تعالى: ﴿وَالْعَدِيَّتِ ضَبْحًا﴾^(١) العاديات: ١. أحدهما: أنها الإبل. والثاني: أنها الخيل.

فرجح المجتهد أن المراد بالعاديات: الخيل، بدليل قوله تعالى: ﴿فَالْمُورِبَتِ قَدْحًا﴾^(٢) العاديات: ٢. لأن الخيل هي التي يظهر فيها إيراء النار، بسبب الضرب الشديد على الحصى، فهذا ترجيح مستنده العقل، وهو يدخل في باب التفسير بالرأي"⁽⁶⁾.

(1) العول: "هو العول في الفريضة، نقول عالت الفريضة: أي زادت، قال الليث: العول ارتفاع الحساب في الفرائض" - لسان العرب، ابن منظور، ج4، ص3175.

(2) المبتوتة: هي المطلقة طلاقاً بائناً.

- المصدر نفسه، ج1، ص204.

(3) الكلالة: "كل من لم يرثه ولد أو أب أو أخ ونحو ذلك، قال الأخفش، وقال الفراء: الكلالة من القرابة ما خلا الوالد والولد. سموا كلاله لاستدارتهم بنسب الميت الأقرب فالأقرب، من تكلمه النسب إذا استدار به".

- المصدر نفسه، ج5، ص3918.

(4) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية: تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (رجب 1423هـ)، دار ابن الجوزي، جدة، ج2، ص153، 154.

(5) شرح مقدمة أصول التفسير لابن تيمية، مساعد الطيار، ط2 (محرم 1428هـ)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ص27.

(6) المرجع نفسه ص25، 26.

ونعطي مثالا على ذلك لطريقة ابن جرير في تفسيره بالرأي، فهو لا يقتصر على الرواية فقط، بل نجده يستنبط الأحكام ويوجه الأدلة ويرجح ما يختار، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ البقرة: ٦٥. حيث ذكر قول مجاهد قال: مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفارا، ثم يعقب عليه ابن جرير بأن قوله مخالف لكتاب الله تعالى، وأن الله تعالى جعل منهم القردة والخنازير⁽¹⁾.

كما نجده يستعين بالقراءات فيرجح بها ويرد بعضها، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ﴾ يوسف: ٤٩. قال قرأت: "يُعَصِرُونَ"، وهي قراءة لا أستجيز القراءة بها، لخلافها ما عليه قراءة الأمصار⁽²⁾.

ثم نجده يرد التأويل بالرأي غير الجائز في الآية، يقول: "وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب يوجه معنى: ﴿وَفِيهِ يَعَصِرُونَ﴾، إلى: وفيه ينجون من الجذب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من: -العَصِرِ-، و -العُصْرَةِ- التي بمعنى المنجاة"⁽³⁾. فردّ ابن جرير هذا الرأي، حيث يقول: "وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه، خلافة قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين"⁽⁴⁾.

(ب) - أن يأتي بمعنى صحيح تحتمله الآية ولا يناقض قول السلف: وهو من صميم الإجتهد، قال السيوطي⁽⁵⁾: "كل لفظ إحتمل معنيين فصاعداً، فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الإجتهد فيه، وعليهم إعتقاد الدلائل دون مجرد الرأي إلا أن يكون أحد المعنيين أوضح وجب الحمل

(1) أنظر: "جامع البيان"، الطبري، ج 2، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ج 16، ص 131.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه ج 16، ص 132.

(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (849-911هـ/1445-1505م): عالم موسوعي مصري. لم يترك موضوعاً من موضوعات المعرفة إلا أَلَّفَ فيه. وقد بلغ عدد مصنفاته قرابة ثلاث مائة على الأقل، من أشهرها: "الإتقان في علوم القرآن"، و"بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، و"المزهر" في اللغة، و"حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة"، و"تاريخ الخلفاء"، وقد تُرجم هذا الكتاب الأخير إلى الإنكليزية عام 1881م.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 253.

عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الحفي⁽¹⁾، أي أن يكون هذا الإجتهد مبنياً على "معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، وإستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاجها المفسر"⁽²⁾.

"وهذا النوع من الرأي الصائب في التفسير هو طريق لتفسير كلام الله تعالى، وهو باب الإجتهد الذي يختص به كل علم، وقد فتح الله على كثير من أهل التفسير هذا الباب فأعطوا فهوماً وعلومًا، وصارت تفاسيرهم مرجعاً لهذه الأمة في التبصّر بمعاني كلام الله تعالى"⁽³⁾. كما قال صاحب التحرير والتنوير في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه: "إن قلت أترك بما عدت من علوم التفسير تُثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي -صلى الله عه وسلم- ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع العلوم حظاً كافياً وذوقاً يفتح له بهما من معاني القرآن ما يفتح عليه، أن يفسر من أي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير"⁽⁴⁾. "فالذي ينبغي أن يعول عليه أن من كان متبحراً في علم اللسان مُترقياً منه إلى ذوق العرفان، وله في رياض العلوم الدينية أوفى مرتع، وفي حياضها أصفى مكرع، يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد، وقد غدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد، فذلك يجوز له أن يرتقي من علم التفسير ذروته، ويمتطي منه صهوته"⁽⁵⁾.

والكتب المؤلفة في التفسير بالرأي المحمود كثيرة في التراث التفسيري، منها أهم تفسير حوى كنوز الدرر، وهو تفسير **فخر الدين الرازي**⁽⁶⁾ المسمى "مفاتيح الغيب"، وهو من أهم الكتب

(1) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج6، ص 2300، 2301.

(2) التفسير والمفسرون، حسين الذهبي، ج1، ص183.

(3) أنظر: "إختلاف المفسرين -دراسة تحليلية نقدية-"، عادل مقراني، رسالة دكتوراه، تخصص: الكتاب والسنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة المناقشة (1432-1433هـ/2011-2012م)، ص183.

(4) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج1، ص28.

(5) روح المعاني، الألوسي، ج1، ص6، 7.

(6) الرازي، فخر الدين (544-606هـ./1150-1210م): فقيه مسلم. ولد في الرّي بإيران، وتوفي في هرة بأفغانستان، عرف بدفاعه الشديد عن أهل السنة، فصارت له شهرة واسعة، وضع نحواً من مئة مجلد بعضها موسوعي الطابع أشهر آثاره: "مفاتيح الغيب"، وهو من أحسن التفاسير وأوثقها، "ومحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي ص202.

المؤلفة في التفسير بالرأي المحمود⁽¹⁾. حيث يقول في تفسيره⁽²⁾: "أعلم أنه مرَّ على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة -يقصد سورة الفاتحة- يمكن أن أستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة"، "فتفسير الرازي مفاتيح الغيب تفسير بالرأي المحمود، وهو ممثّل لهذه المدرسة، وعمدة التفاسير العقلية للقرآن، وكما كان تفسير الإمام الطبري موسوعة ومستودعا للأقوال المأثورة في التفسير، كان تفسير الإمام الرازي موسوعة ومستودعا للتوجيهات العقلية، والأقوال النظرية في التفسير"⁽³⁾.

"فكان يكثر من الإستطراد في العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده كالهئية الفلكية وغيرها، كما أنه يعرض كثيرا لأقوال الفلاسفة بالرد والتفنيد، وإن كان يصوغ أدلته في مباحث الإلهيات على خطى استدلالاتهم العقلية، ولكن بما يتفق ومذهب أهل السنة"⁽⁴⁾.

3- حمل كلام الله تعالى على الحقيقة:

أي أن المفسر يحملُ نصوص القرآن الكريم على حقيقتها، وهو مسلك مهم في التفسير بالمأثور، لأن أصحاب التفسير العقلي يخالفون في هذا المسلك، فهم يتوسعون في المجاز كما سنرى في مسالك التأويل في الإتجاه العقلي، وقد حكى الفخر الرازي إجماع العلماء على عدم جواز صرف الكلام عن الحقيقة، يقول: "وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة"⁽⁵⁾.

"ومن إدعى صرف لفظ على ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات: ⁽⁶⁾

⁽¹⁾ أنظر: "بحوث في أصول التفسير ومناهجه"، فهد الرومي ط4 (1419هـ) مكتبة التوبة، ص103.

- وانظر: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، الزرقاني، ج2، ص58.

- وانظر: "تعريف الدارسين بمناهج المفسرين"، عبد الفتاح الخالدي، ص464.

- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج1، ص206.

⁽²⁾ مفاتيح الغيب، الرازي، ج1، ص11.

⁽³⁾ تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، عبد الفتاح الخالدي، ص475.

⁽⁴⁾ التفسير والمفسرون، الذهبي، ج1، ص209.

⁽⁵⁾ مفاتيح الغيب، الرازي، ج30، ص94.

⁽⁶⁾ بدائع الفوائد، ابن القيم، ج4، ص1660.

أحدها: بيان إمتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيّنه، وإلا كان مفترياً على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك الجمل إن كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة، فمن لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه -
صرف اللفظ عن ظاهره- دعوى باطلة.

فصرف الألفاظ عن ظاهرها اتّخذ مطيّة ومسلكا للتأويل والإنحراف في تفسير كلام الله تعالى،
وخصوصاً في مسائل العقيدة والغيبات، حيث حُمِلت النصوص على غير ظاهرها وحقيقتها حتى
تتفق مع معتقدات كثير من الفرق العقلية، غير أن ما تميز به المنهج النقلي هو سلوك مسلك الحقيقة
في كلام الله تعالى، حتى إذا تعذر طلبها حُمِلت على المجاز والتأويل. يقول الطبري: "وغير جائز إحالة
ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر رسول الله -صلى الله عليه
وسلم-، ولا إجماع من الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه"⁽¹⁾، "فيجب العمل بالحقيقة عند
إستعمال اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز"⁽²⁾.

⁽¹⁾ جامع البيان، الطبري، ج11، ص12.

⁽²⁾ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ط2(1413هـ-1992م)، دار الصفوة، الغدقة، الكويت، ج2،
ص154.

المطلب الثاني: مسالك التأويل في المدرسة العقلية القديمة.

إن من أهم مناهج التفسير: "التفسير بالرأي"، ويطلق عليه التفسير العقلي أو النظري، لأن فيه إعمال للعقل والتفكير في التفسير، وهو يقابل التفسير بالمأثور القائم على نقل الروايات المأثورة فقط، والتفسير الأثري قائم على الأثر والنقل. لذا يتميّز نوعين من التفسير بالرأي، ألا وهو التفسير بالرأي الممدوح، والتفسير بالرأي المذموم.

الفرع الأول: مفهوم التفسير بالرأي.

التفسير بالرأي نوعان:

أ- **الممدوح:** "المراد بالرأي هنا -الإجتهد-، وعليه فالتفسير بالرأي هو عبارة عن تفسير القرآن بالإجتهد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دالاتها، واستعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر"⁽¹⁾. وهذا النوع من التفسير بالرأي نجده في المنهج الأثري الذي يعتمد على صحيح المنقول، وصريح المعقول.

ب- **المذموم:** "هو تفسير بمجرد الرأي والهوى، فهو تفسير لا يستند إلى نصوص الشريعة، وأكثر الذين فسروا القرآن بمجرد الرأي هم أهل البدع والمذاهب الباطلة، فقد اعتقدوا معتقدات باطلة وآراء زائفة ليس لها سند ولا دليل، ثم أرادوا أن يستدلوا لها من القرآن الكريم فلم تطاوعهم النصوص على ما ذهبوا إليه، ففسروها بأرائهم وحملوها ما لا تحتل"⁽²⁾.

"فالتفسير بالرأي المذموم هو الذي لم تتحقق فيه الشروط المطلوبة في الرأي المحمود، وتمثلها الإتجاهات المنحرفة في التفسير، الصادرة عن مختلف الفرق، والقائمة على الإبتداع والتحريف"⁽³⁾.

(1) التفسير والمفسرون، الذهبي، ج1، ص183.

(2) بحوث في أصول التفسير والمناهج، فهد بن سليمان الرومي، ص80.

(3) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، الخالدي، ص495.

الفرع الثاني: التعريف بالمدرسة العقلية القديمة.

إنَّ من أكبر مظاهر الإيمان بالعقل وتحكيمه في كل الأمور نجده مع فرقة المعتزلة، حتى أطلق عليهم المستشرقون اسم: "العقليين"⁽¹⁾، فهي أولى الفرق العقلية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي الأول، "لأنها تمثل بحق المدرسة العقلية القديمة أوضح تمثيل، فلها أصولها وقواعدها وآراؤها الشاملة لجميع مسائل العقيدة وأصول الدين وفروعه، وقد استوعبت أهم آراء الفرق التي سبقتها مثل: القدرية⁽²⁾، والجهمية⁽³⁾، والمعطلة⁽⁴⁾، كما أن الفرق الكلامية التي لحقتها إنما كانت عالية عليها، ثم إنها أجزاً الفرق في إعلان آرائها العقلية، وهي أول فرقة رفعت شعار الحرية للعقل وتقديسه"⁽⁵⁾.

فحركة الاعتزال بدأت في أوائل القرن الثاني للهجرة عندما أثيرت في مجلس الحسن البصري⁽⁶⁾ المسألة المشهورة - مسألة مرتكب الكبيرة -، إذ قال الحسن بأنه فاسق، فانبرى واصل

(1) أنظر: "ضحى الإسلام"، أحمد أمين، ج3، ص89 وما بعدها.

(2) القدرية: لقولهم بقول جهنم بن صفوان في إنكار القدر، لأنهم يُسندون أفعال العباد إلى قدرتهم، وينكرون القدر فيها.
- الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص56.

(3) الجهمية: وهم أتباع جهنم بن صفوان، وكان تلميذاً للجدد بن درهم الذي كان أول من ابتدع القول بخلق القرآن والتعطيل.
قالوا: الإنسان لا إرادة له ولا اختيار ولا استطاعة، وإنما هو مجبور في كل أفعاله التي يخلقها الله تعالى فيه كما يخلقها في سائر الجمادات

- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ص167.

(4) المعطلة: سموا كذلك لأنهم نفوا الصفات القديمة عن الله، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، بدعوى أنه لو كانت هذه الصفات لشاركت الله في القدم الذي هو أحص الوصف له. والمعطلة والصفات ضدان، لأن الصفاتية أثبتوا الصفات لله.
- المرجع نفسه، ص370.

(5) الاتجاهات العقلية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط1 (1422هـ-2001م)، دار الفضيلة، الرياض، ص39.

(6) الحسن البصري (21-110هـ./642-728م): فقيه مسلم. عرف أكثر ما عرف بزهده وورعه. هاجر وهو في ريعان الصبأ من المدينة المنورة إلى البصرة فُنسب إليها. دعا إلى العزوف عن عرض الحياة الدنيا، وإلى محاسبة النفس والتفكير في الآخرة.
- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص171.

بن عطاء⁽¹⁾، وقال بأنه في منزلة بين المنزلتين، ثم قام إلى سارية المسجد وانظم إليه تلاميذه، وأخذ ينشر عقيدته في هذه المسألة وغيرها، فقال الحسن: "اعتزلنا واصل، فسموا بالمعتزلة"⁽²⁾.
 "ويسمونهم أيضا أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية"⁽³⁾. لأن أصول مذهبهم هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن خالفهم في التوحيد سموه مشركا، ومن خالفهم في الصفات سموه مشبها، ومن خالفهم في الوعيد سموه مرجئا، ومن اكتملت له وتحققت فيه هذه الأصول الخمسة فهو المعتزلي حقا"⁽⁴⁾.
 وسنوضح طبيعة هذه الأصول الخمسة أثناء تطرقنا لمسالكهم في تأويل كلام الله تعالى، حيث حملتهم معتقداتهم وأصولهم على تأويل القرآن الكريم على خطى مذهبهم وآرائهم، وإخضاعهم لعباراته حتى تتفق مدلولاتها مع نحلتهم وعقيدتهم.

(1) ابن عطاء، واصل (توفي سنة 131هـ/748م): فقيه متكلم مسلم. تلمذ على يد الحسن البصري، ثم أسس الفرقة التي

عرفت بـ"المعتزلة"، بسبب إعتزاله حلقة درس الحسن البصري. من آثاره: "معاني القرآن"، و"المنزلة بين المنزلتين".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص32، 31.

(2) أنظر: "الملل و النحل"، الشهرستاني، ج1، ص59.

- وانظر: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ابن حزم الظاهري، تح: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمان عميرة، د.ط، د.ت، دار الجليل، بيروت، ج2، ص269.

- وانظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، مانع بن حماد الجهني، ج1، ص65.

- وانظر: "الملل والنحل"، أبي منصور عبد القاهر التميمي البغدادي، ج1، ص86/82.

(3) العدلية: لقولهم بعديل الله وحكمته، ويسمون "الموحدة"، لقولهم: لا قدم مع الله، ويسمون أيضا: "الجهمية" لقولهم برأيه في الصفات.

- الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص56.

(4) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ص358

- أنظر: "الملل و النحل"، الشهرستاني، ج1، ص60 وما بعدها.

- وانظر: "الملل والنحل"، أبي طاهر البغدادي، ص83 وما بعدها.

- وانظر: "المعتزلة- بين القديم والحديث"، طارق عبد الحليم، محمد العبده، ط1(1408هـ-1987م)، دار الأرقم، برونجهام، ص116/102.

الفرع الثالث: مسالك المدرسة العقلية القديمة في تأويل كلام الله تعالى.

1- تحكيم العقل والإيمان به كسلطان مطلق:

إذ آمن المعتزلة بالعقل وأجلّوه ورفعوا من شأنه، وجعلوه الحكم والفيصل في مسائل الاعتقاد والإيمان، بل وجعلوا الأدلة العقلية مقدّسة على الأدلة الشرعية.

قال القاضي عبد الجبار⁽¹⁾ -أحد شيوخ الاعتزال-: "فاعلم أن الدلالة أربع: حجة العقل، والكتاب والسنة، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل"⁽²⁾. وقال أيضا في حديثه عن الدلالة: "أولها دلالة العقل، لأن به يميّز بين الحسن والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حُجّه، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الدلالة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب"⁽³⁾. وقال أيضا: "الكلام في معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز"⁽⁴⁾.

(1) القاضي عبد الجبار الهمداني (توفي سنة 415هـ - / 1025م): قاضي القضاة وشيخ المعتزلة في عصره. وُلِّي قضاء الرّي وفيها مات، من أشهر آثاره: "تثبيت دلائل النبوة"، "متشابه القرآن"، و"طبقات المعتزلة"، "تنزيه القرآن عن المطاعن". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 345.

(2) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3 (1416هـ - 1996م)، مكتبة وهبة، ص 88.

(3) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، تح: فؤاد سيّد، د. ط (1393هـ)، الدار التونسية للنشر، ص 139.

(4) الإنتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى بن أبي الخير العمراني، تح: سعود بن عبد العزيز الخلف، د. ط، د. ت، أضواء السلف، المدينة المنورة، ص 65.

- وانظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، ص 88.

وعلى هذا سار المعتزلة في تفاسيرهم، حيث يقول الزمخشري⁽¹⁾ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يوسف: ١١١. "إنه قانون يُحتاج إليه في الدين، لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل"⁽²⁾.

ويقول أيضا: "وأما وجوب النظر في أدلة التوحيد قائما يثبت بالسمع لا بالعقل، وإن كان حصول المعرفة بالله وتوحيده غير موقوف على ورود السمع، بل محض العقل كاف باتفاق"⁽³⁾.
"فهو فيما يتعلق بتوحيد الله وأسمائه وصفاته وما يتعلق بذلك من مسائل الإلهيات والقدر، يجعل طريق العلم بها وإثباتها العقل وليس النقل"⁽⁴⁾. يقول: "...إذ المعرفة باتفاق، والتوحيد بإجماع، إنما طريقه العقل لا النقل"⁽⁵⁾.

فقد آمن المعتزلة بسلطان العقل وجعلوه فيصلا بين المتشابهات. "وهي أنهم بعد أن قرروا أصولهم وآمنوا بها إيمانا تاما، كان ما يعارضها من آيات يؤولونها، وما يعارضها من أحاديث ينكرونها"⁽⁶⁾. وهذا ما سنراه في ثاني مسالكهم.

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (467-538هـ/1075-1144م): لغوي ومفسر عربي. نسبته إلى "زُخْشُر" من قرى خوارزم، يقال له "جار الله"، إذ سافر إلى مكة المكرمة وجاور بها زمنا، من آثاره: "الكشاف" وهو تفسير للقرآن الكريم، و"المفصل" في النحو، و"أساس البلاغة"، و"المقامات"، و"المستقصى في أمثال العرب".
- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص222.

(2) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط1 (1418هـ-1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض، ج3، ص331.

(3) بمأش الكشاف، الزمخشري، ج1، ص256.

(4) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري - عرض ونقد-، صالح بن غرم الله الغامدي، ط1 (1418هـ-1998م)، دار الأندلس، حائل، المملكة العربية السعودية، ص97.

(5) بمأش الكشاف، الزمخشري، ج2، ص179.

(6) أنظر: "ضحى الإسلام"، أحمد أمين، ج3، ص82/85.

وقد التمس لهم أحمد أمين⁽¹⁾ في كتابه "ضحى الإسلام" العذر في سلوك هذا المسلك الخطير، ألا وهو تقديس سلطان العقل بقوله: "ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلكا لا بد منه، لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم، لقد قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقرّ للعقل بسلطان، بل يقول نقف عند النص، فما كان محكما واضحا عملنا به، وما كان متشابها غامضا تركنا علمه إلى الله. وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته، حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح، أو كالخشبة في اليم"⁽²⁾.

2- التقليل من شأن التفسير بالمأثور، وترجيح التفسير العقلي:

"ومن مظاهر تمجيدهم للعقل تفسيرهم للقرآن بالمعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول"⁽³⁾.
والذي يقرأ تفاسير المعتزلة يجد أنهم بنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه المطلق، والعدل وحرية الإرادة... ونحو ذلك، ووضعوا أسسا للآيات التي ظاهرها التعارض، فحكّموا العقل ليكون الفيصل بين المتشابهات، وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن إلى الصحابة والتابعين، فإذا جاءوا إلى المتشابهات سكتوا وفوضوا العلم لله تعالى"⁽⁴⁾.

يقول القاضي عبد الجبار في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَىٰ وَمَنْ يُضِلِّ

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٧٨﴾ الأعراف: ١٧٨، "أليس ذلك يدل على أنه يخلق الهدى والضلال؟ -

سؤال استنكاري-، وجوابنا: أن المراد من يهد الله إلى الجنة والثواب فهو المهتدي في الدنيا، ومن يضل عن الثواب إلى العقاب فأولئك هم الخاسرون في الدنيا، وسبيل ذلك أن يكون بعثاً من الله

تعالى على الطاعة. وكذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَأَيُّ هَادٍ لَهُ، وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٨١﴾

(1) أمين أحمد (1886هـ - 1954م)، كاتب وباحث مصري. عُني بتاريخ الحياة العقلية عند المسلمين وذلك في كتبه: "فجر الإسلام"، "ضحى الإسلام"، و"ظهر الإسلام". ومن آثاره أيضا: "فيض الخاطر"، وهو يضم شتات مقالاته التي نشرها في مجلتي "الرسالة"، و"الثقافة" ويقع في عدة مجلدات.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص66.

(2) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج3، ص70.

(3) المرجع السابق، ج3، ص72.

(4) التفسير والمفسرون، الذهبي، ج1، ص265.

الأعراف: ١٨٦، المراد: من يضل عن الثواب في الآخرة فلا هادي له إليه، وإن كنا قد أزلنا العلة وسهلنا سبيل الطاعة." (1)

فهو يقرّر عقيدة الاعتزال في أفعال العباد فيما يتعلق بالهدي والضلال، ويريد من كلامه أن ينفي عن الله تعالى أنه المتفرد بالهداية والإضلال، وهذا مخالف لصريح المنقول من كلام الله تعالى، يقول الله عز وجل: ﴿ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ ﴾ الزمر: ٣٧، والآية صريحة في إرادة الله تعالى المطلقة في الهداية والإضلال، يقول أحمد شاكراً (2) في تقرير المعتقد الصحيح في الهداية والإضلال في تفسيره للآية من سورة الأعراف: ١٨٦، يقول تعالى: "من هداه الله فإنه لا مضل له، ومن أضله فقد خاب وخسر وضلّ لا محالة، فإنه تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولهذا جاء في حديث ابن عباس: "إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلّ فلا هادي له" (3)(4).

وفي قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ءَامَنٌ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ الأنعام: ٨٢. يقول الزمخشري: "أي: لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تفسقهم، وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس" (5). أي أن لفظ اللبس في الآية هو الذي منع أن يكون الظلم هنا هو الشرك، "غير أنه لا يعلم مخالف من الصحابة والتابعين في تفسير -الظلم- هنا بالشرك" (6).

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، د.ط، د.ت، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، ص 153.

(2) شاكراً، أحمد محمد (1892-1958م): مفسر ومحقق عربي مصري. ولد وتوفي بالقاهرة، اشتغل بتحقيق التراث العربي فنشر كتباً كثيرة منها: "المعرب" للحواليقي، و"لباب الآداب" لابن منقذ. من مؤلفاته: "شرح كبير لمسند الإمام أحمد بن حنبل"، و"نظام الطلاق في الإسلام".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 257.

(3) أخرجه مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم 867.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ط 1 (1419هـ-1998م)، دار المغني، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ص 335.

(4) عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، أحمد شاكراً، د. ط، د.ت، تراث الإسلام، ج 5، ص 249.

(5) الكشاف، الزمخشري، ج 2، ص 369.

(6) تفسير القاسمي المسمى "محاسن التأويل"، محمد جمال الدين القاسمي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 1 (1376هـ-1957م)، دار إحياء الكتب العربية، ج 6، ص 2389.

وقد تعقب أبو حيان⁽¹⁾ على الزمخشري في تفسيره للآية فقال: "وهذه دفيئة اعتزال، أي: إن الفاسق ليس له الأمن إذا مات مصرّاً على الكبيرة، وقوله: -وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس-، فهذا ردّ على من فسر الظلم بالكفر والشرك وهم الجمهور، وقد فسّره الرسول صلى الله عليه وسلم -بالشرك- فوجب قبوله"⁽²⁾.

فالمعتزلة يشككون في الأحاديث إذا اصطدمت مع عقائدهم وأصولهم، ويؤوّلونها تأويلات تصب في قالب أفكارهم، كإنكارهم لرؤية الله تعالى والأحاديث ثابتة في ذلك⁽³⁾، وأن كلام الله وأمره حادث، وأن ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأن الله لا يغفر لمرتكب الكبيرة⁽⁴⁾. إضافة إلى إنكارهم للأحاديث المتواترة، وأنه لا يصح بها العلم إلا إذا وصل التواتر إلى أربع وعشرين⁽⁵⁾، "ولا يجوز عندهم أن يعتبر حديث الآحاد من السنة إلا على وجه التعارف قال رسول الله قطعاً، وإنما يجوز أن يقال: روي عنه -صلى الله عليه وسلم-"⁽⁶⁾.

وهذا من أهم مسالكهم في تأويل كلام الله تعالى، "بردّ الأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم، ويدعون أنهم مخالفة للمعقول وغير جارية على مقتضى الدليل فيجب ردّها، كالمنكرين لعذاب القبر، والصراط، والميزان، ورؤية الله عز وجل في الآخرة، وكذلك حديث الذباب وقته... وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدل"⁽⁷⁾.

(1) أبو حيان النحوي محمد بن يوسف (654-745هـ / 1256-1344م): نحوي عربي أندلسي. ولد في غرناطة وتوفي في القاهرة، كان لا يُقرئ أحداً إلا في كتاب سيبويه ومصنفات ابن مالك، من آثاره: "البحر المحيط" وهو في التفسير، و"تحفة الأريب" في غريب القرآن، و"طبقات نخاة الأندلس".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص42.

(2) تفسير البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، زكريا عبد المجيد النوني، أحمد النحوي الحجل، عبد الحي الفرماوي، ط1 (1413هـ-1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج4، ص176.

(3) والحديث صحيح صريح في رؤية الله تعالى يوم القيامة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون أو لا تضاهون في رؤيته".

- أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب فضل صلاة الفجر، رقم 573، ج1، ص196.

(4) أنظر: "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم - عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها-"، أبي منصور عبد القاهر البغدادي، تح: محمد عثمان الخشت، د.ط، د.ت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص104 وما بعدها.

(5) المرجع نفسه، ص116.

(6) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص186.

(7) الإعتصام، الشاطبي، تح: أحمد عبد الشافي، د.ط، د.ت، دار أشرفية، ج1، ص168.

"فمحصول مذهبهم تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الإبتداع في الدين، بحيث إن الشرع وافق آرائهم قبلوه، وإلا ردّوه" (1).

3- إقامة تأويلات وفق أصولهم العقدية الخمسة:

أقام المعتزلة مذهبهم على أصول خمسة، وفي سبيل دعم هاته الأصول بدعائم من آيات القرآن أخضعوا عبارات القرآن لآرائهم، وأولوها اعتمادا على العقل أكثر من النقل، حتى يستطيع المفسر لي عنق النص وصرفه عن ما يعارضه. فكانت تفسيراتهم وفق ما قرره أصول خمسة هي عقائد راسخة في المذهب الاعتزالي، "فمن اكتملت له وتحققت فيه هذه الأصول الخمسة فهو المعتزلي حقا" (2)، وهذه الأصول الخمسة هي: (3)

1- التوحيد: "وخلصته في رأيهم، أن الله تعالى منزّه عن الشبيه والمماثل لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11). ولا ينازعه أحد في سلطانه، ولا يجري عليه شيء مما يجري على الناس، وهذا حق، ولكنهم بنوا عليه نتائج باطلة منها استحالة رؤية الله تعالى لإقتضاء ذلك نفي الصفات، وأن الصفات ليست شيئا غير الذات، وإلا تعدد القدماء في نظرهم، لذا يُعدّون من نفاه الصفات، وبنوا على ذلك أيضا أن القرآن مخلوق لله - سبحانه وتعالى - لفيهم

(1) المصدر نفسه، ج2، ص511.

(2) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ص358.

(3) أنظر: "المعتزلة - وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها-"، عواد بن عبد الله المعتق، ط4 (1421هـ-2001م)، مكتبة الرشد، الرياض، ص281/81، فيه شرح جيد ومستفيض للأصول الخمسة عند المعتزلة.
- وانظر: "المعتزلة بين القديم والحديث"، طارق عبد الحليم، محمد العبد، ص77/44.
- وانظر: "موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها"، أبو لبابة حسين، ط2 (1407هـ-1987م)، دار اللواء، الرياض، ص72/41.

- وانظر: "موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية"، عبد المنعم الحفني، ص358.

- وانظر: "الموسوعة الميسرة"، مانع بن حماد الجهني، ص68.

- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج1، ص263، 264.

- وانظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، ص149 وما بعدها.

- وانظر: "ضحى الإسلام"، أحمد أمين، ج3، ص67/22.

عنه سبحانه صفة الكلام⁽¹⁾. "واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها"⁽²⁾.

2- العدل: "فالعدل على مذهب الاعتزال ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"⁽³⁾. وهذا عين العدل عينهم، أي ما يحسنه العقل أو يستقبحه، "وقد قالوا أن البارئ تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية"⁽⁴⁾.

أي أن الله ليس بخالق أفعال العباد، والعبد مستقل بالحرية والإختيار، "فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب منزّه أن يضاف إليه شر أو ظلم"⁽⁵⁾، فقد فهموا أن من تنزيه الله تعالى عدم نسبة الشر إليه، كالمعصية والكفر، ونسب ذلك للعبد.

3- الوعد والوعيد: "فمضمونه أن الله يجازي من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء، وهو قانون حتمي التزم الله به، فالثواب يكون على الطاعات، والعقاب على المعاصي، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة ولا يُقبل في أهل الكبائر شفاعاة، وهم مخلدون في النار، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، ولو لم يعاقب لزم الخلق في وعيده، فمرتكب الكبيرة مخلد في النار ولو صدق بوحدانية الله تعالى وآمن برسله، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَظَّتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة: ٨١"⁽⁶⁾.

(1) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، مانع الجهني، ج 1، ص 68.

(2) الملل و النحل، الشهرستاني، ج 1، ص 57.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 55.

(4) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ص 359.

- أنظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، ص 349/333.

(5) الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1، ص 57.

(6) التفسير والمفسرون، الذهبي، ج 1، ص 263 بتصرف.

- أنظر: "المعتزلة وأصولهم الخمسة"، عواد بن عبد الله المعتق، ص 209.

- وانظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، ص 631/628.

4- المنزلة بين المنزلتين: وسبب القول بالمنزلة بين المنزلتين أنه دخل سائل على الحسن البصري فسأله عن حكم صاحب الكبيرة، ففكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: "أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، فقام واصل واعتزل مجلس الحسن البصري، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة"⁽¹⁾.

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "فهم قرروا وجوب ذلك على المؤمنين لدعوة الإسلام هداية للضالين، وإرشادا للغاوين، كلٌ بما يستطيع، فذوا البيان ببيانه، والعالم بعلمه، وذو السيف بسيفه وهكذا..."⁽²⁾. فهذا ما عليه جمهور العلماء والمفسرين، لكنهم بالغوا في هذا الأصل كوجوب الخروج على الحاكم العاصي إذا خالف أو انحرف عن الحق، إضافة إلى أن المنكر عندهم هو مخالفة ما أجمعوا عليه من عقائد وأفكار، وقد فرضوا من قبل آراءهم حول خلق القرآن، وأقاموا المحاكم لمخالفهم⁽³⁾.

- نماذج من تفسيرات المعتزلة تبعاً لأصولهم الخمسة :

إن من أهم أهداف التفسير عند المعتزلة الانتصار لمذهبهم والإستدلال له بآيات القرآن الكريم، وتفسير الزمخشري يعدّ أول تفسير وُطِّف فيه عقائد الاعتزال، لأن الزمخشري دخل معترك التأويل بمقرّر فكري إعتزالي مسبق، حيث كان يستخدم موهبته العقلية في ليّ أعناق النصوص وصرفها عن ظاهرها، إلى معان تتوافق مع أصول المعتزلة وعقائدهم، من ذلك:

أ- يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ القيامة: ٢٢ ٣٣. "فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الإختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي أي: منتظر، تريد معنى

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص62.

- وانظر: "الفرق بين الفرق"، أبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص107/109.

- وانظر: "المعتزلة- بين القسمة والحديث"، طارق عبد الحليم، محمد العبد، ص73/75.

(2) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، معبد الجهني، ج1، ص68.

(3) أنظر: "ضحى الإسلام"، أحمد أمين، ج3، ص66،67. فيه أمثلة عن تاريخ المعتزلة في الحكم على من خالف أصولهم وقواعدهم، ومن إتهام أهل الكبائر بالزندقة والكفر وإخراجهم من البلاد.

التوقع والرجاء"⁽¹⁾. أي أن الوجوه الناضرة في الآية هي المنتظرة، وهذا صرف للآية عن ظاهرها خدمة للأصل الأول عند المعتزلة، ألا وهو "التوحيد"، والذي فيه نفي لرؤية الله تعالى يوم القيامة. فالتوحيد عند المعتزلة يقوم على نفي صفات الله تعالى لأنها تتنافى مع توحيد الله تعالى وتنزيهه عن صفات البشر، فهم لما شَبَّهوا بعقولهم، فَرَّوْا إلى تعطيل صفات الله تعالى.

ب- ومن ذلك أيضا تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

﴿٨٨﴾ القصص: ٨٨، حيث فسّر الوجه بالذات⁽²⁾.

ت- وفي تقريره للعدل عند المعتزلة، أي أن الله وجب عليه العدل، وهو لم يخلق أفعال العباد-

كما سبق بيانه-، والعبد مستقل بالحرية والاختيار. يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٨٨﴾ البقرة: ٨٨. "ثم ردّ الله أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك، لأنها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق، بأن الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم، فهم الذين غلّفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة، وتسببوا بذلك لمنع الألفاظ التي تكون للمتوقع إيمانهم وللمؤمنين"⁽³⁾. أي أن كفرهم خلقوه هم، وزيغهم إنما كان بإرادتهم.

وهكذا هو ديدن الزمخشري ومنهجه في كتابه الذي يحرص فيه دائما على تفسير الآيات

وفق أصول الاعتزال⁽⁴⁾.

ث- يقول أيضا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُمِيتُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ ﴿٣﴾

البقرة: ٣، ما نصّه: "وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله، ويسمى رزقا منه"⁽⁵⁾. "وهذا إيماء منه ورمز إلى أن الرزق الحلال من الله، وأن الرزق الحرام من العبد"⁽⁶⁾.

(1) الكشاف، الزمخشري، ج 6، ص 270، وانظر التعقيب على الزمخشري وخطئه في تأويل الآية في الهامش من نفس الصفحة.

(2) أنظر: المصدر السابق، ج 4، ص 531.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 291.

(4) أنظر: "المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري"، صالح بن عزم الله الغامدي، ص 103/99.

(5) الكشاف، الزمخشري، ج 1، ص 155.

(6) مناهل العرفان، الزرقاني، ج 2، ص 60.

فالمعتزلة ينفون عن الله تعالى أنه الخالق لأفعال العباد ونسبتها لإرادته، وأن العبد مختار بمشيئته سواء فعل المعصية أو أكل الحرام وليس بمشيئة الله تعالى⁽¹⁾.

4- العدول عن الحقيقة إلى المجاز والتوسع فيه:

يرى أهل الاعتزال أن المجاز موجود في نصوص الشرع، وأنه وجه مهم ومسلك ضروري لتفسير القرآن الكريم، وأن المنهج المجازي لا ينحصر في جانب البلاغة والمعاني وتشية القصص وغيرها، بل هو يعم آيات الاعتقاد والصفات. فصارت الأصول والقواعد العقدية هي التي تقود المفسر وتحدد فهمه واستنباطه، وهذا المسلك هو امتداد لمسلك التأويل وفق أصول المعتزلة الخمسة، ومثال ذلك عند الزمخشري حافل في كتابه من سلوك المنهج المجازي خصوصاً في آيات الاعتقاد من ذلك:

أ- في قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ الفجر: ٢٢. قال الزمخشري في تفسيره: "ما معنى إسناد المجيء إلى الله والحركة والانتقال؟ إنما يجوز أن على من كان في جهة. قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وبيان آثار قهره وسلطانه، مُثِّلَتْ حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم"⁽²⁾. فتأول الزمخشري مجازاً أن مجيء الرب مجرد تمثيل لا حقيقة، وإنما عبر عنه مجازاً بتمثيل سلطانه وهيبته وقدرته، لكن العجيب أنه أثبت المجيء للملائكة في الآية فقال: "ينزل ملائكة كل سماء صفاً صفاً بعد صفّ محدّقين بالجن والإنس"⁽³⁾، فأثبت مجيء الملائكة، ونفى المجيء لله تعالى، والآية صريحة في مجيئه - عز وجل - يوم القيامة.

ومن أمثلة فروضه المجازية أنه تدرّع بالتمثيل والتخييل في تفسير آيات استبعد ظاهرها وصريحها نحو:

ب- قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ ق: ٣٠. قال ما نصه: "وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يُقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته"⁽⁴⁾.

(1) أنظر: "المعتزلة وأصولهم الخمسة"، عواد بن عبد الله المعتق، ص 162/153. فيه مناقشة جيدة لفكرة أن الله ليس خالق أفعال العباد، ومسألة نسبة الحسن والقبح لله تعالى.

(2) الكشاف، الزمخشري، ج 6، ص 373.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 601، 602.

ت- وفي قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾ الحشر: ٢١. قال ما نصّه: "هذا تمثيل وتخيل كما مرّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ الأحزاب: ٧٢. والغرض توبيخ الإنسان على قسوة قلبه، وقلة تحشّعه عند تلاوة القرآن وتدبّر قوارعه وزواجه^(١). فهذا هو مسلك الزمخشري في تفسيره، تجده يُعرض عن المعاني الظاهرة إلى معان مجازية غير مرادة.

ح- قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ البقرة: ٢٥٥. يقول ما نصّه: "﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾: أربعة أوجه، أحدها أن كرسيه لم يضيق عن السماوات والأرض لبسطته أو سعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخيل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَرَهُ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ۗ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٧﴾﴾ الزمر: ٦٧. من غير تصوّر قبضة وطّي يمين، وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي^(٢). فالجواز عند المعتزلة أوسع باباً ولا يقف عند حدّ لحدّ الغلو فيه، وذلك بمجرد استغراب ظاهر النصوص أو عدم موافقتها لما تقرّر عند المعتزلة من أفكار وآراء.

(١) المصدر نفسه، ج 6، ص 85.

(٢) المصدر نفسه، ج 1، ص 481، 482.

الفرع الرابع: علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة.

أ- التعريف بالمدرسة العقلية الحديثة :

لم تزل العلوم العقلية في استمرار حتى تهاوى مذهب الإعتزال بعد ظهوره بقرون، لكن كان من الفلاسفة والمفكرين من تبّنوا منهج المعتزلة في التأويل. فإن زال مذهب الإعتزال، فإنه قد بقيت أفكارهم، وبعض من أهم أصولهم في إكبار العقل وحرية التأويل.

فمع نهاية دولة الإعتزال وانطفاء مصابيحها سار العالم في أوج حضارته يزدهر في العلوم وينمو في ظواهر الحياة. وكانت نهاية ق19م مشرقة عند الغرب، مظلمة في الشرق بسبب الحروب والإستعمار، فانبهر أبناء الأمة الإسلامية بحضارة الغرب وترّبوا في أكنافها، وقد حاولت فئات كثيرة منهم التوفيق بين الدين والعلم، وأن الدين لا ينفي الحضارة ولا ينافي العقل، فسعت إلى أن تغير فهم القرآن الكريم على هذا المنهج، فتكونت بذلك المدرسة العقلية في التفسير، وكان لها رجالها ونشاطها في محاربة الإستعمار، وإقامة نهضة حضارية تتأسس على إعادة فهم الدين وربطه بالحياة.

"وهذا التيار هو الذي بدأه فيلسوف الإسلام، وموظف الشرق جمال الدين الأفغاني⁽¹⁾ وجسّد فيه فكره، وخاصة ما تعلق بتحرير العقل، والإصلاح الديني في الآثار الفكرية. والجهود العلمية لمحمد عبده⁽²⁾ في التجديد"⁽³⁾. "ويعتبر بعضهم أن مؤسس هذه المدرسة جمال الدين

(1) الأفغاني، جمال الدين (1838-1897م) مصلح ديني مسلم. تعاون مع الشيخ محمد عبده في إصدار مجلة "العروة الوثقى" في العاصمة الفرنسية، حتّى فيها المسلمين على التحرر من الإستعمار. يعتبر أحد أبرز رجال الإصلاح المسلمين في القرن 19م، ومن أكبر الداعين إلى الجامعة الإسلامية -Pan-Islamism-، وقد شنّ حملة دعائية واسعة للتبشير بها.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص60.

(2) محمد عبده (1849-1905م): مصلح ديني مصري. يعدّ من كبار الدعاة إلى التجديد في العالم الإسلامي، تعاون مع الأفغاني في إصدار مجلة "العروة الوثقى". أشهر آثاره: "رسالة التوحيد"، "شرح نوح البلاغة الإسلامية"، و"تفسير القرآن الكريم"، حالت منيته دون إتمامه. يعرف بالشيخ والإمام.

- المرجع نفسه، ص421.

(3) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، د.ط(1411هـ-1991م)، دار الشروق، القاهرة، ص285.

- وانظر: ص291/293.

الأفغاني، وهو باعث نهضة الشرق، وزعيم من زعماء الحركة الإسلامية في أواخر ق 19م⁽¹⁾. وكان من أبرز تلاميذها: "محمد رشيد رضا"⁽²⁾، "محمد مصطفى المراغي"⁽³⁾.

ب- العلاقة بين المدرستين: "إن المدرسة العقلية الحديثة إنما هي امتداد للمدرسة العقلية القديمة، حيث تلتقي وتتفق في كثير من أصولها وآرائها مع الإتجاه العقلي القديم في التفسير، مع بعض الفروق الشكلية القليلة. والمتأمل لهد الإتجاهات قديمها وحديثها يجزم بأنها تشكل مجموعة واحدة متشابكة ومتشابهة، وأن الحديثة هي امتداد طبيعي للقديمة، وهذا التشابه الذي نلمسه في جوانب عديدة في المدرستين في الأصول والمناهج والوسائل والغايات، وأوضح جوانب التشابه يتجلى في الإشادة بالعقل كسلطان يحصل به العلم اليقيني، وأن الدليل العقلي هو دليل راجح على غيره من الأدلة"⁽⁴⁾.

يقول محمد عبده: "الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"⁽⁵⁾.

فمحمد عبده يريد بكلامه تقديم العقل كأصل أول على أصل النص، لأن بأصل العقل عنده يحصل العلم. وأما عند تعارض العقل مع ظاهر النص فإن الشيخ يدعوا إلى تقديم العقل لأنه آمن به كحاكم وسلطان مطلق، أما النص بما أنه عارض العقل فله طرق تأويله حتى يتفق مع العقل. يقول في هذا الصدد: "والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، أسرع إليك

(1) العصرانيون، محمد حامد الناصر، ص 33.

(2) رشيد رضا، محمد (1865هـ-1935م): مصلح ديني مسلم. من مواليد القلمون بشمال لبنان، تأثر بتعاليم جمال الدين الأفغاني ومبادئه، أصدر مجلة "المنار"، وتلمذ على الشيخ محمد عبده، وعمل على نشر أفكاره الإصلاحية، أشهره آثاره: "تفسير القرآن الكريم" في اثني عشر مجلدا (وقد حالت المنية دون إتمامه)، و"تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 206.

(3) المراغي أحمد مصطفى (توفي عام 1952م): مفسر ولغوي عربي مصري. درّس الشريعة وعلوم العربية في القاهرة والخرطوم، من آثاره: "تفسير المراغي"، و"الوجيز في أصول الفقه"، و"علوم البلاغة".

- المرجع نفسه، ص 422.

(4) أنظر: "الإتجاهات العقلانية الحديثة"، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط1 (1422هـ-2001م)، دار الفضيلة، الرياض، ص 55 وما بعدها.

(5) الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ط2 (1323هـ)، مطبعة مجلة المنار، ص 62.

بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن أنتقل إلى غيره. اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الإعراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثاني: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - مهّدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله كل العقبات واتسع له المجال إلى غير حدٍّ⁽¹⁾.

ويقول محمد رشيد رضا: "ذكرنا في المنار غير مرة أن الذي عليه المسلمون وغيرهم من الفرق المعتدّ بإسلامها أن الدليل العقلي القطعي إذا جاء في ظاهر الشرع ما يخالفه، فالعمل بالدليل القطعي متعيّن، ولنا في النقل التأويل أو التفويض"⁽²⁾.

وهذا عين ما عند المعتزلة قديماً - كما رأينا -، فهم لا يبحثون عن صحة النص وقوة دلالاته ورجحانه، بل يقيمون سلطان العقل فيصلاً وحاكماً على النص، لأن النص - حسبهم - فيه التأويل كما فيه التفويض لأنه خالف العقل، وهذا من أكبر الأسس التي اعتمدها المعتزلة ليسلكها من بعدهم العقليون في هذا العصر⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 62، 63.

(2) شبهات النصارى وحجج الإسلام، محمد رشيد رضا، ط2 (1367هـ)، دار المنار، ص 71.

(3) أنظر: "منهج المدرسة العقلية في التفسير، فهد بن سليمان الرومي، ط2 (1403هـ-1983م)، الرياض، ج 1، ص 284. - وانظر: "المرجع نفسه"، ج 2، ص 719/653. فيه أمثلة جيدة عن الأصول العقلية للمدرسة الحديثة، وقد مثّل لذلك بأمثلة كثيرة.

- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج 2، ص 422/417.

- وقد قال الذهبي في "التفسير والمفسرون"، ج 2، ص 422: "ولكن الأستاذ الإمام - يقصد محمد عبده - ومن على طريقته لا يفرّقون بين رواية البخاري، كما أنه - لو صح في نظره - فهو لا يعدوا أن يكون خبر آحاد لا يثبت به إلا الظن، وهذا في نظرنا هدم للحناب الأكبر من السنة التي هي بالنسبة للكتاب في منزلة المبيّن من المبيّن".

المبحث الثالث: أنواع التأويل وشروطه عند المتقدمين.

إن من طبيعة النص القرآني أنه حَمَّالٌ أوجه، لأنه نزل بلغة العرب، وهي لغة محتملة في الجاز والإستعارات والكنايات ومختلف الأساليب اللغوية، وهذا ما جعل النص القرآني مأوًى لمختلف الدلالات والمعاني والمفاهيم. فنهض العلماء بضبط هذه الدائرة التأويلية الفسيحة، وهذا الحقل الدلالي الواسع، بضوابط وشروط حتى يكون للمؤول حدوداً تحدّه وتضبطه. وحقيقة هذه الحدود المرسومة، والشروط والضوابط الموضوعية، أنها مستقاة من نص الخطاب ذاته، وتصبّ في مقصد المتكلم وتتم بمصلحة السامع، وهو المتوجّه إليه بالخطاب.

وهذه الشروط نتج عن عدم الإلتزام بما وإهدارها وخصوصاً في هذا الزمان الخروج بتأويلات غريبة بعيدة عن الخطاب القرآني ومقصده وسياقه، وسنوضح حكم التأويل، والحقول التي تركها الشارع خاضعة للتأويل عبر مختلف لعصور والأزمان كالنوازل مثلاً، وبعض الأحكام الثابتة والتي تخضع بدورها للإجتهد المقاصدي والذي يعتبر من أوسع أبواب التأويل، وتُتبع ذلك بما يجب على التأويل والمؤول من شروط حتى لا يغدوا النص مطية لكل راكب.

المطلب الأول: التأويل - حكمه وأدلته - .

إن التأويل لا شك أنه مقبول إذا تحققت شروطه، "ويعمل بالتأويل مع احتمال الغلط فيه، فإن تبين الغلط وجب الرجوع عنه لأنه ثابتٌ بغالبِ ظنِّ المجتهد، وهو يخطئ ويصيب في رأيه، مع العلم أن التأويل منه صحيح ومنه فاسد"⁽¹⁾.

يقول الآمدي: "حكم التأويل مقبول ومعمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل العلماء في كل عصر من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى زماننا هذا عاملين به من غير أن ينكر عليهم أحد"⁽²⁾. فالتأويل في النص جائز، بل لازم لاستخراج معانيه، واستكناه مضامينه، واستنباط مرامييه واكتشاف أبعاده، لكن مع العلم أن من التأويل ما هو مقبول صحيح، ومنه ما هو مردود فاسد، إضافة إلى أن المؤول مجتهد، والمجتهد مصيب ومخطئ.

ولا يصح التأويل بدون دليل راجح على الظاهر، يقول ابن تيمية: "ويجوز باتفاق المسلمين أن تُفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويُصرف الكلام عن ظاهره، إذا لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سُمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن ليس تفسيرا بالرأي، والمحذور منه إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين"⁽³⁾.

فنفهم من كلام ابن تيمية بما أن التأويل صرف للفظ عن ظاهره في الأساس، لا بد له من دليل يوجب ذلك المعنى ويُسنده. لذا لا بد من صحة هذا الدليل، سواءً من القرآن أو السنة، أو من اجتهاد السابقين، حتى يعدّ دليلاً مُشرعاً، وحيّة في التشريع. وهذه أدلة مشروعية التأويل:

⁽¹⁾ التأويل عند الأصوليين، كنعان مصطفى سعيد شنتات، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، تاريخ المناقشة (2007 / 12 / 25)، ص 28.

⁽²⁾ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج 3، ص 75.

⁽³⁾ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج 6، ص 21.

1- النص التشريعي من الكتاب أو السنة:

والتأويل بدليل النص تكلم عليه الأصوليون في "المخصّصات"⁽¹⁾، أو مباحث "التخصيص"، إذ أن تخصيص العام وتقييد المطلق هو تأويل لذلك العام والمطلق⁽²⁾. والنص المخصّص-المؤوّل- قد يكون دليلاً من القرآن أو من السنة، ثم السنة قد تكون قوله أو فعلية أو تقريرية، وقد يكون تخصيص القرآن بالقرآن أو بالسنة، وقد تكون السنة متواترة أو خبر آحاد.. إلخ.

يقول ابن القيم⁽³⁾: "احتمال اللفظ للمعنى شيء، ودلالته عليه شيء، فالمطلق بالنسبة إلى المقيدات مُحمّلٌ غير دالٍ، والعام بالنسبة للأفراد دال"⁽⁴⁾. كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: ٢٢٨، "فإنه يشمل الحوامل وغيرهن، فخصّ منه الحوامل بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطلاق: ٤"

2- أما التأويل في نطاق السنة:

فمثّل له بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور: ٢. "فهو عام في وجوب الجلد على كل زانٍ، إلا أنه قد خصّص بالزاني البكر دون المحصن، بدليل حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والشيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة"⁽⁵⁾.

(1) أنظر: "الإحكام في أصول الأحكام"، الآمدي، ج2، ص285/240.

- وانظر: "الوجيز في أصول الفقه"، عبد الكريم زيدان، ط6(1396هـ-1976م)، مؤسسة قرطبة، ص304/279.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص5.

- وانظر: "الوجيز في أصول الفقه"، عبد الكريم زيدان، ص291/284.

(3) ابن قيم الجوزية (691-751هـ./1292-1350م): مصلح ديني مسلم. ولد بدمشق وتوفي فيها، تتلمذ على يد ابن تيمية وانتصر له، فلقي من أجل ذلك عنتاً واضطهاداً شديدين. من أشهر آثاره: "إعلام الموقعين"، و"الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية"، و"عدّة الصابرين"، و"التبيان في أقسام القرآن".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص35.

(4) بدائع الفوائد، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تح: علي بن محمد عمران، د.ط، د.ت، عالم الفوائد، جدة، ج4، ص1658.

(5) أخرجه البخاري، باب إذا قُتل بحجر أو بعضا، رقم: 6878.

- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، تح: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، ط1(1400هـ)، المطبعة السلفية ومكنتها، القاهرة، ج4، ص268.

3- التأويل بدليل الإجماع:

"فلا يعرف خلاف في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع، ودليله المنقول والمعقول، أما المنقول: إجماع الأمة بتخصيف الجلد في حقّ العبد كالأمة، وأما المعقول: فهو أن الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته"⁽¹⁾. أي أن الإجماع يقع في آحاد المسائل، على عكس النص العام الذي يشمل جميع أفراد الخطاب.

4- التأويل بدليل القياس:

ومما يُخصّص به الكتاب والسنة ويؤوّل-القياس-، وهو محل خلاف بين أهل العلم، وقد قال الطوفي⁽²⁾: "والمختار أنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير، أي بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به، وإلا فلا"⁽³⁾. "ويجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس"⁽⁴⁾، وقد ذهب إلى ذلك جل الفقهاء والأصوليين.

وقد مثّل له: "بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان"⁽⁵⁾. "فبالقياس يتعدّى ذلك إلى الجائع والحاقد"⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج2، ص478.

(2) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، (657-716هـ/1259-1316م): فقيه حنبلي. ولد بقرية طوف -أو طوفا- (من أعمال صرصر في العراق)، ودخل بغداد سنة 691 هـ، ورحل إلى دمشق سنة 704 هـ وزار مصر، وجاور بالحرمين، وتوفي في بلد الخليل (بفلسطين). له عدة مؤلفات: "بغية السائل في أمهات المسائل" في أصول الدين، و"الاكسير في قواعد التفسير"، و"الرياض النواضر في الاشباه والنظائر"، و"معراج الوصول" في أصول الفقه، و"الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة"، و"تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب"، و"الاشارات الالهية والمباحث الاصولية"، و"العذاب الواصب على أرواح النواصب" حُبس من أجله وطيف به في القاهرة، و"تعاليق على الاناجيل"، و"شرح المقامات الحريرية"، و"البلبل في أصول الفقه"، اختصر به (روضة الناظر وجنة المناظر) لابن قدامة، و"موائد الحيس في فوائد امرئ القيس"، و"مختصر الجامع الصحيح للترمذي" في مجلدين.

- الأعلام، خير الدين الزركلي، ج3، ص127، 128.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج2، ص491.

(4) المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ط1 (1408هـ-1988م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص436.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، باب هل يقضي القاضي أو يفتى وهو غضبان؟، رقم: 7158.

(6) الحاقن: الذي له بول شديد.

- لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص937.

(7) المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج1، ص437.

5- القواعد التشريعية العامة في القرآن والسنة:

وهي القواعد الفقهية المحكّمة المستنبطة من جزئيات الشريعة عن طريق الإستقراء والتتبع، المنصوص عليها في الكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (٢٩) الإسراء: ٢٩. "مع قاعدة -لا ضرر ولا ضرار-، ومع قاعدة -نفي الحرج في الدين-، وغيرها مما ثبت أن الشارع قد راعاها في كل تشريع جزئي تفصيلي، وتلقاها الأئمة بالقبول والعمل"⁽¹⁾.

6- التأويل بدليل العقل:

فالعقل عند الأصوليين من مخصّصات النص، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (١٧) آل عمران: ٩٧. "فإن لفظ الناس لفظ عام يشمل الصبي والمجنون، لذا فإننا نخصّصهما لعدم الفهم في حقهما"⁽²⁾، ولغياب مناط التكليف وهو العقل.

7- العرف القولي والعملي المتفق مع الشريعة وقواعدها العامة:

والمراد بالعرف: "ما يكون سببا يتبادر إلى الذهن من معنى إلى معنى من اللفظ، كما تقول: الدابة حقيقة عرفية عامة في ذوات الأربع"⁽³⁾.

ومنهم من عرفه: "هو عادة جمهور قوم في قول أو فعل. والعرف يعدّ مستندا عظيم الشأن في الشريعة لكثير من الأحكام العملية بين الناس في شتى شعب الفقه وأبوابه، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتحديداتها، وتعديلها وتحديداتها، وإطلاقها وتقييدها. فالعرف تولّد الحاجات المتجددة المتطورة، ثم يكون نظاما حاكما تدور به وعليه عجلة المعاملات بين الناس، ويكشف عن معاني كلامهم ومراميه، ويرسم حدود الحقوق والإلتزامات، وينير محجة القضاء"⁽⁴⁾.

(1) المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحى الدّرّيني، ط3 (1429هـ-2008م)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ص198، 197.

(2) المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج1، ص427.

(3) المجموع - شرح المهذب -، محيي الدين بن شرف النووي، د.ط، د.ت، دار الفكر، بيروت، ج11، ص416.

(4) المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، ط10 (1387هـ-1968م)، مطبعة طربين، دمشق، ص850.

وقد قيل: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"⁽¹⁾، "كما لو اعتاد قوم أن يأكلوا لحم الغنم فحلّف أحدهم أن لا يأكل اللحم، فإن يمينه تنصرف إلى اللحم المعتاد أكله بينهم دون سواه، فإذا أكل لحم البقر أو الإبل أو السمك لا تلزمه كفارة"⁽²⁾.

8- التأويل بحكمة التشريع:

"حكمة التشريع هي الغرض أو المصلحة الاجتماعية، أو الإقتصادية، أو السياسية، أو الخلقية التي من أجلها شرع حكم النص، فحيثما تحققت الحكمة وجب تطبيق الحكم"⁽³⁾. ويجب أن يعلم أولاً أن: "القول بجواز التأويل بدليل حكمة التشريع أو عدمه، يبنى على القول بجواز التعليل بها أو عدم الجواز، فإن جاز اعتبارها علة شرعية فقد جاز التأويل بها، وإن لم يجز ذلك لم يجز التأويل بها، وقد اتفق كل الأصوليين على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الجلية المنضبطة العرية عن الاضطراب"⁽⁴⁾. أي أن الحكمة التي يجوز التأويل بها يشترط فيها أن تبلغ من الوضوح حدًا يترجح معه أن تكون علة شرعية.

فالتعليل بالحكمة اختلف فيه الأصوليون: "فمنهم من ذهب إلى القول بامتناع تعليل الحكم بالحكمة مطلقاً وهو رأي الأكثرين، وردّه الآمدي، ومنهم من جوزه مطلقاً وهو مردود أيضاً، والصحيح ما اختاره الآمدي وهو جواز التعليل بها بشروط، إذا كانت ثابتة بدليل شرعي، ظاهرة ومنضبطة"⁽⁵⁾، يجوز التأويل بها على الأرجح، "لأنها صارت حجة شرعية كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد والعدوان، لحكمة الزجر والردع، وكتعليل تحريم شرب الخمر أيضاً"⁽⁶⁾، فالسّكر هو العلة في وجوب إقامة الحد وحفظ العقل، وهو الحكمة من وراء التحريم.

(1) المرجع نفسه، ص 857.

(2) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، إبراهيم محمد طه بويدان، ص 169.

- أنظر: "المدخل الفقهي العام"، مصطفى أحمد الزرقاء، ص 858.

(3) المناهج الأصولية، فتحي الدريني، ص 181.

(4) الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج 3، ص 288.

(5) أنظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 290، 291، 292.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 291.

لذا: "فإن التعليل بحكمة التشريع الثابتة بدليل شرعي صارت حجة شرعية إذا كانت ظاهرة منضبطة يجوز التأويل بما على الأرجح، إذ هي والعلة سواء، بل هي أولى لكونها مقصودة من الحكم الشرعي"⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ج3، ص150.

المطلب الثاني: شروط التأويل الصحيح، (ضوابط التأويل).

إن عملية التأويل هي اجتهاد في النصوص، وكلما ازداد النص القرآني وضوحا كان أبعد عن التأويل، حتى إذا كان مُفسراً مُبيناً لحكم الشارع ومراده وشارحا لها، كان ذلك قاطعا لكل وجه من وجوه التأويل، وكلما ابتعد النص على الدلالة الظاهرة الواضحة التي لا تحمل إلا وجهها واحداً، إلا وازداد النشاط التأويلي في فهمه ليُبين مراد الله تعالى منه.

فمنشأ التفاوت بين النصوص الواضحة في قوة الوضوح وبيان الدلالة. والتأويل مرتبط بالعقل، ونشاط العقل لا يسلم من الخطأ والزلل، وساحة نشاطه مقيدة بالحدود والضوابط التي تحكمه، وإلا وقع في التناقض والخطأ، ويزداد عظم هذا الخطأ إذا تعلق ببيان مراد الله تعالى من كلامه.

فالتأويل الصحيح هو: "الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص، وجاءت به السنة ويطابقها، وهو التأويل الصحيح"⁽¹⁾. فليس كل صرف للكلام عن ظاهره ممنوع، وإنما الممنوع ما لم يدلّ عليه شيء من الكتاب والسنة، بل يعارضهما أو لا يوافق ما دلّت عليه ظواهر النصوص الأخرى.

والآن نتطرق إلى أهمّ الضوابط التي وضعها علماء الأصول، والتي يجب توافرها حتى يكون التأويل صحيحاً مقبولاً، وقبل ذلك نعرض على أقسام الكلام، فالكلام له ثلاثة أقسام:⁽²⁾

الأول: ما هو واضح الدلالة على مراد المتكلم لا يحتمل غيره فيستحيل دخول التأويل فيه. وهي الآيات المحكمات في كتاب الله تعالى التي أحكمت بالبيان والتفصيل.

قال ابن جرير: "المحكمات من آي الكتاب ما لم تحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه منها: ما احتتمل من التأويل أوجهها"⁽³⁾. وقال أيضاً: "المحكمات من آي الكتاب: ما أحكم الله فيه بيان حاله وحرامه، وأحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهنّ وأدلتهنّ على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك"⁽⁴⁾

⁽¹⁾ الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعظلة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصالح - الشهير بابن القيم الجوزية -، تح: علي بن محمد الدخيل الله، ط3 (1418هـ - 1998م)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ج1، ص187.

⁽²⁾ تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، محمد بديع موسى، ط1 (1429هـ - 2008م)، دار الأعلام، الأردن، ص65.

⁽³⁾ جامع البيان، الطبري، ج6، ص171.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ج6، ص170.

الثاني: ما هو واضح الدلالة على مراده ويحتمل أن يريد غيره، أي: "أنه واضح الدلالة لكنه يقبل التأويل. فهذا إذا اطرد استعماله بمعنى هو ظاهر فيه، لا يجوز تأويله بما يخالف ظاهره، أي ينظر في وروده فإن كان على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره، لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء نادراً خارجاً عن نظائره فيؤول حتى يُرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع، لأنه إذا عُرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد -موارد- استعماله معنى أُلّفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالف رده السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة. هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء"⁽¹⁾.

أي أن يُرجع لعرف المتكلم في الخطاب، وعادته في استعمال الكلام.

مثال ذلك: جاء في القرآن لفظ الاستواء في القرآن في عدة مواضع، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ البقرة: ٢٩، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الفرقان: ٥٩. "فجميع موارد من أولها إلى آخرها جاءت بلفظ استوى، فلا يجوز تأويلها استولى. فخرج بهذا المعنى عن نظائره"⁽²⁾.

أي ينظر الوجه الذي وردت فيه اللفظة أو الكلمة في جميع مواضع القرآن، حتى إذا ما فسرتُ أُستقرأ جميع مواضع ورودها، والمعنى الذي تدور عليه في كل الآيات، حتى لا يُخرج بمعنى يخالف معهود الخطاب.

أما القسم الثالث: ما هو مجمل يحتاج إلى بيان، أو له عدة معانٍ، فينبغي أن يعلم أولاً: "أن نصوص القرآن المتضمنة للمطالب الشرعية أو المبيّنة لأصل من أصول الدين، ليس فيها نص مجمل غير مبين"⁽³⁾.

قال ابن القيم في معرض الحديث عن هذا النوع: "وليس في كلام الله ورسوله من هذه النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتحة بها السور، بل إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره"⁽⁴⁾.

(1) الصواعق المرسلّة، ابن القيم، ج1، ص 384، 385.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 386 بتصرف.

(3) تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، محمد بديع، ص 68.

(4) الصواعق المرسلّة، ابن القيم، ج1، ص 389.

أي لا بد من وجود للبيان وهو إما: من القرآن ، كقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ النساء: ٧، حيث تولى القرآن بيان الأنصبة ومقاديرها في نفس السورة بالتفصيل.

وإما من السنّة ، حيث عُهد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيان القرآن وتفسيره: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل: ٤٤، وقد اتفق الصحابة والتابعون بإحسان، وسائر أئمة الدين، أن السنة تفسر القرآن وتبينه وتدل عليه، وتعبّر عن مجمله، وأنها تفسّر مجمل القرآن من الأمر والخبر^(١).

فنستخلص من التقسيمات الثلاثة:

- 1- "أن يكون اللفظ أو النص المراد تأويله قابلاً للتأويل، داخلاً في مجاله"^(٢).
- 2- أن النص الواضح الدلالة لا مجال للتأويل فيه، يقول الشاطبي^(٣) في شروط التأويل: "أن يكون اللفظ المؤول قابلاً له، وذلك أن الاحتمال المؤول به إما يقبله اللفظ أو لا، فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، وإن قبله اللفظ فيما أن يجري على مقتضى العلم، أو لا"^(٤). أي أن النص قطعي الدلالة الواضح المعنى الذي لا يحتمل غيره لا مجال للتأويل فيه.
- 3- "النص الذي يقبل التأويل، لا يُتأول إلا بدليل معقول من نص أو قياس أو إجماع أو حكمة تشريع..، فالتأويل يجب عليه إقامة الدليل على تعيين ذلك المعنى"^(٥). أي أن سبيل المتأول قيام الدليل ورجحانه.

ولا يُتأول إلا بما يوافق السياق، أو عرف المتكلم وعاداته المطردة كما أشار إلى ذلك ابن القيم. "فمدعي صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، تتضمن دعواه الإخبار عن مراد المتكلم

(١) أنظر: "شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية"، مساعد الطيار، ص 41، 42.

(٢) تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، محمد بديع موسى، ص 65.

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (توفي سنة 790هـ/1388م): مفسر وفقه عربي. كان من أئمة المالكية في غرناطة. من أشهر مؤلفاته: "الموافقات في أصول الفقه"، "الإعتصام" في أصول الفقه، و"الإتفاق في علم الإشتقاق".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 256.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، أبي إسحاق الشاطبي، تح: عبد الله دراز، ط2 (1395هـ-1975م)، دار الفكر العربي، دمشق، ج3، ص 99، 100.

(٥) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، ط2 (1419هـ-1998م)، دار ابن الجوزي، ص 395.

ومراد الواضع، أما المتكلم: فكونه أراد ذلك المعنى الذي عيّنه الصارف، وأما الواضع فكونه وضع اللفظ المذكور دالاً على هذا المعنى، فإن لم تكن دعواه مطابقة كان كاذباً على المتكلم والواضع⁽¹⁾. أي معرفة مراد المتكلم لا يتأتى إلا بمعرفة إرادة المتكلم لذلك المعنى، ويعرف ذلك من خلال عاداته في الخطاب، لأن المتأول مخبر عن مراد المتكلم وإلا يكون كاذباً عليه.

4- " أن يكون دليل التأويل الذي يصرف اللفظ عن معناه الظاهر قويا صحيحا راجحا، وأن يسلم الدليل الصارف عن المعارض⁽²⁾. " وأن تثبت صحة هذا الدليل، فلا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ وظاهره إلا بدليل صارف يكون أقوى منه⁽³⁾.

5- "النص المجمل لا بد له من مبيّن يأتي معه، أو يحلّ بيأته على نص آخر⁽⁴⁾.

فنخلص من هذا أن التأويل الفاسد هو الذي خلا من هذه الشروط. "ومن التأويل ما هو باطل يُراد منه الإفساد ويُقصد منه الإضلال، وهو ما خالف الشرع، ولم يقدّم شاهد من العقل على صحته، فهو تأويل أهل الزيغ والضلال الذين يأخذون المتشابهات دون المحكمات ويعملون عليها، ويؤولونها على رأيهم واعتقاداتهم، كالمجسمة والمعطلة وأمثالهم⁽⁵⁾.

فالتأويل الفاسد إذن هو: "ما كان فيه صرف للكلام عن ظاهره إلى معنى آخر بدون دليل، أو بشبهة يظنّها المؤول دليلا وليست بدليل⁽⁶⁾.

(1) بدائع الفوائد، ابن القيم الجوزية، ج4، ص1660، 1661.

(2) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، ص395.

(3) المرجع نفسه.

(4) تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، بديع موسى، ص69.

(5) تأويل القرآن - النظرية والمعطيات -، كمال حيدري، ص75.

(6) تأويل القرآن الكريم، بديع موسى، ص72.

المطلب الثالث: شروط المؤول.

إذا كان التأويل بمعنى التفسير على أحد أقوال المفسرين، فيصبح المؤول في القرآن بمعنى المفسر لآياته وأحكامه وتشريعاته، فيجب على المؤول من الشروط ما يجب على المفسر، بأن يكون عالماً بأحكام الشريعة من العبادات والمعاملات والسنن الواردة فيها، ملماً بأقوال المفسرين ومذاهبهم من السلف والخلف فاقهاً لها، جامع لأدوات الشعر واللغة، والقرآن وعلومه، والفقه وأصوله. بالإضافة إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه⁽¹⁾.

إضافة إلى الشروط الدينية التي يجب على المفسر التحلي بها من العدالة، وصحة الاعتقاد والقصد، والتقوى، والخوف من الله، وتعظيم كلامه تعالى⁽²⁾.

أما إن كان التأويل أعم من التفسير، أي أن التأويل يختص بظاهر الآيات وصریح كلمات القرآن، ويختص أيضاً بالمعاني المحتملة والأوجه المختلفة التي تحملها النصوص لأدلة تُسوّغ العدول عن حقيقة الكلام وظاهره. فهذا المعنى الشامل والعام للتأويل وجب على المؤول امتلاك أدوات المفسر السالفة الذكر، بالإضافة إلى ذلك آلة الاجتهاد، فيما أن التأويل هو صرف المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح لوجود دليل يقتضي ذلك، فذلك من صلب الاجتهاد في النصوص الشرعية.

وقد عرف الآمدي الاجتهاد: "هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُجسّ النفوس العجز عن المزيد فيه"⁽³⁾.

"ويفهم منه أن المجتهد إذا لم يستفراغ الوسع وقصّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة والبحث، كان اجتهاده قاصراً لا يفيد حكماً، وهو كعدمه"⁽⁴⁾.

(1) أنظر: "قواعد التفسير - جمعاً ودراسة -"، خالد بن عثمان السبت، ص 268/247.

- وانظر: "تفسير القرآن الكريم - أصوله وضوابطه -"، علي بن سليمان العبيد، ط2 (1430هـ - 2010م)، مكتبة التوبة، الرياض، ص 158/141.

- وانظر: "بحوث في أصول التفسير ومناهجه"، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، ط4 (1419هـ)، مكتبة التوبة، ص 142/136.

- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج2، ص 46/43.

- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج1، ص 194/189.

(2) أنظر: "تفسير القرآن الكريم - أصوله وضوابطه -"، علي بن سليمان العبيد، ص 164/159.

(3) الإحكام، للآمدي، ج4، ص 218.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص 219.

فالمؤول المجتهد يكون في مكان الذروة من الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي، لأن معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية عامها وخاصها، مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه المجاز، وكيفية رفع التعارض، والترجيح بوجوه الترجيح المختلفة، أمر لا يتسنى للكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه، لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها، وعادات العرب في استعمالهم للألفاظ والأساليب. يُضاف إليه ضرورة الإحاطة بالفقهية بالنصوص من الكتاب والسنة، ولذلك كله لا بد للمؤول أن يكون مجتهداً.

فالمؤول للنص إذا انطلق من خلفية علمية رصينة، مدركاً لجميع العلوم المتصلة بعلم التفسير، مالكا لآلة الاجتهاد، جاز له الاجتهاد ويُؤجر على ذلك وإن أخطأ.

الفصل الثاني: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة

المبحث الأول: مسالك التأويل في المنهج
الألسني، السيميائي

المبحث الثاني: مسالك التأويل في المنهج
التاريخي، (التاريخاني)

المبحث الثالث: مسالك التأويل في المنهج
الهرمنيوطيقي

مقدمة.

إن البحث في تأويل النص القرآني كان له بين علماء المسلمين موضع الصدارة والإهتمام، ففي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث، وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة معتمدة آليات الإجتهد العقلي، وكان للمدرسة العقلية الحديثة النصيب في ذلك أن طرحت أفكار تبحث في حقيقتها عن دور العقل ومركزته في عملية التفسير.

فلم تلبث حتى اعتلت موجة أخرى أثارت تساؤلات حول منهجية التعامل مع القرآن والنظر فيه، وبحث المقدمات المعرفية والمنهجية في فهمه وقراءته قراءة تأويلية جديدة.

فظهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية المعاصرة التي اجتهدت في تطبيق مسالك تأويلية جديدة على النص القرآني، رأى أصحابها فيها أن المفاهيم لا بد أن تتطور على غير ما كانت عليه من طرق ومناهج في التأويل، ومع كثرة هذه الدعوات إلى قراءة جديدة للنص الشرعي، تعالت رغبتها بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، رغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي، وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فكان لا بد من إخضاع النص لعملية التطوير بتأويله ليتكيف مع معطيات الواقع الجديدة، ويصبح نصاً متفاعلاً مع الصيرورة التاريخية، وليس نصاً جامداً متعالياً على الواقع.

فكان من ذلك أن تبني الخطاب الحداثي الإسلامي المعاصر أهم المسالك المعاصرة في التأويل، ألا وهي الإعتماد على مناهج حديثة تتناول الخطاب القرآني بالفهم والتأويل، وهذا سعيًا لإيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص من زوايا وحقول أخرى لتثوير خبايا ومضامين القرآن، فكانت الخطوة جريئة في الخطاب العربي المعاصر أن وضعت النص القرآني في حضيض حقول جديدة ونظريات دلالية حديثة، ومناهج نقد جديدة.

- فما حقيقة هاته المناهج المعاصرة؟ وما آلياتها في تحليل وفهم النصوص؟
- وهل أثمرت هذه المسالك التأويلية عن رؤى وآفاق جديدة في القرآن بما يصطلح عليه اليوم "بالقراءة المعاصرة"؟

وهل استفيد حقاً من آليات التحليل والفهم والنقد في هذه المناهج؟

المبحث الأول: مسالك التأويل في المنهج الألسني السيميائي.

إن ارتباط اللغة بحياة الإنسان ارتباطاً وثيقاً، دفع الفكر اللغوي وقضاياه أن يكون مثاراً للجدل وللبحث اللغوي منذ قرون. فعلم اللسانيات علم تفرع عن قواعد التحليل اللغوي العام، وأصبح له مفاصل تحليل لغوية استقل بها في البحث، ولهذا المنهج أفكاره وأسسها في التحليل، وله ورواده وعلماءه من فلاسفة اللغة قديماً وحديثاً. والمنهج السيميائي منهج حديث النشأة تفرع عن علم اللسانيات، أو ظهر مع اللسانيات الحديثة. فالسيميولوجيا كعلم ومنهج يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنموذج اللساني الذي أرسيت ركائزه ودعائمه في بداية القرن 20م، مع عدم إنكار إرهاصات هذا المنهج الدلالي في تراث العرب قديماً.

وبالرغم من أن المنهجان يشتغلان في دراسة اللغة والدلالة، وهما يشتركان في السمات الدلالية، إلا أن بينهما أوجه انفصال في التحليل والمنهج.

المطلب الأول: مفهوم المنهج الألسني.

إن علم اللسانيات هو علم يدرس اللغة، ويحاول جعل البحث اللغوي يرتكز على منهج تجريبي نظير ما في العلوم الحسية. ويستهدف هذا العلم في بحثه اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة، أو المنطق الذي يحكم اللغات جميعا من أجل ضبط المعاني والدلالات. وهو بهذا المنهج يتصل بكل العلوم التي تدرس النصوص، الأدبية منها والدينية، نظير علم أصول الفقه في العلوم الإسلامية، فهي علوم تهتم بدلالة الخطاب ومقصده.

الفرع الأول: مفهوم اللسانيات (linguistique)، أو علم اللغة (science du langage).

أ- لغة:

من: "لسن، اللسان: هو جارجة الكلام، ج ألسنة، واللسان: اللغة، حكى أبو عمرو: لكل قوم لسان، أي لغة يتكلمون بها، ويقال: رجل لسن إذا كان ذا بيان وفصاحة. واللسن: الكلام واللغة، ولاسنه: ناطقه. واللسن: الفصاحة"⁽¹⁾.

ب- اصطلاحا:

اللسانيات: "هي علم قائم بذاته له إطاره وموضوعه وأدواته، وهو العلم الذي يدرس اللغة على ثلاث مستويات: (اللغة، اللسان، الكلام)"⁽²⁾.

⁽¹⁾ لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص4029، 4030.

⁽²⁾ اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ط2 (2005)، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، ص123.

"وقد ارتبط ظهور اللسانيات مع العالم دوسوسير⁽¹⁾ وبجوده في مجال اللغة، لأن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي ينظر إليها كواقع بذاته ويبحث فيه لذاته، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقاتها بالعلوم الأخرى، ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر"⁽²⁾.

فالموضوع الأول للسانيات هو دراسة اللسان (la langue) يقول دوسوسير: "يتكون موضوع علم اللسان أو مادته أولا من جميع مظاهر اللغة الإنسانية وتعبيراتها، سواء منها لغة الشعوب البدائية، أو الشعوب المتحضرة، وسواء تعلق الأمر بالعصور المعرقة في القدم... إذ كما كانت اللغة كثيرا ما يذهل الناس عن ملاحظتها تعيّن على عالم اللسان أن يعتبر النصوص المكتوبة ما دامت هي وحدها قادرة على أن تجعله يعرف أصناف التراكيب الخاصة القديمة، أو العتيقة جدا"⁽³⁾.

(1) فرديناند دوسوسير (1857-1913م): ولد في جنيف من عائلة عريقة، نشر سنة 1876م رسالة عنوانها: "رسالة في التنظيم البدائي للمصوتات في اللغات الهندو-أوربية". وفي سنة 1880م حصل على درجة دكتوراه بعد أن تقدم بأطروحته التي تناولت اللغات السنسكريتية. درس في معهد الدروس العليا في باريس مدة 10 سنوات، ثم عاد إلى بلده جنيف سنة 1891م، مارس التعليم في جامعتها وقد درس فيها مادة الدراسات اللغوية المقارنة، وهنا قام بسلسلة محاضرات في الألسنية العامة سنة (1906-1907م)، وهذه المحاضرات هي التي كونت كتاب "دروس في الألسنيات العامة".

- الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، ط2 (1403هـ-1983م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص223، 224.

(2) الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ط1 (أكتوبر 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص132.

(3) محاضرات في علم اللسان العام، فرديناد دي سوسير، تر: عبد القادر قنيني، د.ط، إفريقيا الشرق (2008م)، الدار البيضاء، ص18.

الفرع الثاني: تاريخ ظهور المنهج اللساني، وأهم مراحلها.

أولاً: عند الغرب.

لقد مرّ الدرس اللغوي في عمومها بعدة محطات في تاريخ الدراسات اللغوية، انطلاقاً من محطة القواعد (**grammaire**)، "حيث كان الصّرف جوهر الدراسة اللغوية في علم القواعد القديم"⁽¹⁾، "والذي بدأه اليونان، وهو قائم على المنطق، إنه ممارسة معيارية"⁽²⁾. ثم تلتها محطة الفيلولوجيا⁽³⁾ (**la philologie**)، أو ما يسمى بفقهاء اللغة. "وقد بدأت في الإسكندرية خلال القرن الثالث قبل الميلاد"⁽⁴⁾. "وعندما دخلت أوروبا فترة النهضة، أطلق لفظ -الفيلولوجيا- على كل البحوث التي أحاطت بالإهتمام باللغتين الإغريقية واللاتينية، باعتبارهما أداة للإطلاع على الفكر الإغريقي-الروماني القديم. وقد أصبح مصطلح الفيلولوجيا منذ القرن الثامن عشر مرادفاً للدراسة النقدية للنصوص، والمقارنة بينها للوقوف على خصائص النص عند أديب معيّن... فقد توسّع الغربيون في استعمال مفهوم الفيلولوجيا، فأصبح يعني عموماً الإهتمام بالإنتاج الفكري لأمة من الأمم، والكشف عن معالم حضارتها القديمة في شتى المظاهر الفكرية من أدب وفن ودين وعلاقات إجتماعية، وعادات أخلاقية وشعائر من خلال اللغة"⁽⁵⁾.

وقد مرّت هاتاه المحطة بمرحلتين:⁽⁶⁾

(1) علم اللغة نشأته وتطوره، محمود جاد الرب، ط1 (1985م)، دار المعارف، بيروت، ص13.

(2) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ط1 (يناير 2010م)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص97.

(3) الفيلولوجيا: أصلها كلمة إغريقية تتكون من شقين (**philo**) بمعنى: محبة، و(**logos**) بمعنى: النطق / الكلام / الجملة / اللغوي. وبذلك فإن الكلمة تعني عند اليونان محبة الكلام أو المحب للنطق، أي المهتم بقضايا الكلام.

- في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص184، 185.

- وانظر أيضاً: "الفلسفة واللغة"، الزواوي بغوره، ص130.

(4) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص97.

(5) المرجع نفسه، ص185.

(6) أنظر: "علم اللغة نشأته وتطوره"، محمود جاد الرب، ص74/66.

- وانظر: "في اللسانيات العامة"، ص97.

1- فقه اللغة: وتشمل هذه المرحلة محاولة العلماء تفسير ظاهرة التشابه بين الخصائص اللغوية في بعض اللغات، كالتشابه بين اليونانية واللاتينية.

2- فقه اللغة المقارن: حيث ظهرت جهود علماء القرن 19م في مجال الدراسات الرومانية من خلال تتبعهم بالتفصيل لتطور اللهجات، بالإضافة إلى اطلاعهم على ثروة الوثائق اللغوية. انتهى وتعتبر اللسانيات المحطة الرابعة في البحث اللغوي، حيث ظهر علم قائم بذاته في بداية القرن 20م مع دروس دوسوسير ما بين (1906-1911م)، فظهر علم اللسانيات معه، لكن هذا لا يعني ببساطة إلغاء قرون طويلة من النشاط اللغوي في حضارات مختلفة هندية ويونانية وعربية، إضافة إلى الجهود اللغوية لفترة ما بعد النهضة الأوروبية.

فقد فتحت محاضرات دوسوسير الباب أمام مرحلة متطورة في البحوث المتعلقة بالعلوم الإنسانية، وبالأخص في دراسة الكلام واللغات، فدوسوسير يعد همزة وصل وتحول بين الدراسات اللسانية القديمة والحديثة. لأن المسار التاريخي لتطورها يعود إلى ما قبله بكثير، فاحتلت بفضلها اللسانيات الحديثة الصدارة بوصفها تخصصاً علمياً قائماً بذاته، ومستقلاً بنظرياته وتطبيقاته العملية. "وانطلاقاً من بعض المسلمات العامة التي صاغها دوسوسير في دروسه أفضت كلُّها إلى قراءات متنوعة ومختلفة، وتُجمَع كل هذه القراءات إلى خصوبة أفكاره اللسانية لأنها كانت مَهْدا لتأسيس لسانيات جديدة بكل المواصفات والمقاييس، وتتميز التصورات الواردة في المحاضرات بقوتها على الثبات والصمود أمام تطور اللسانيات نفسها، ورغم التحولات النظرية والمنهجية التي عرفها الدرس اللساني الحديث، فإن لسانيات دوسوسير ظلَّت حاضرة لا ترفض التطور الجديد للسانيات، بل تسايرُه وتغذيُه وتثمرُه"⁽¹⁾.

وإن كان جميع هذه المناهج اللسانية تتقاطع في التحليل اللغوي العام للنصوص، لكن تميزت بعضها عن بعض بأسس التحليل والنظريات المطروحة فيها، وتميّزت أيضاً بالمفكرين الذين تبَنوا هذه المناهج اللغوية فطوّروها بنظريات وأفكار تلاقحت عبر مرور الأزمان.

(1) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص208.

ثانياً: عند العرب.

من المعلوم أن الدراسات اللغوية لم تُؤثر عن العرب قبل الإسلام، فتاريخ البحث اللغوي العربي الأول يرجع بالدرجة الأولى إلى الذين اهتموا بجمع القرآن الكريم وكتابته، والعلماء القدماء الذين عنوا القرآن بشرح مفرداته وألفاظه وبحث غريبه كأولى البحوث اللغوية عند العرب.

فلم تلبث حتى تُوجت هذه البحوث اللغوية بأول معجم شامل في اللغة العربية ألا وهو "معجم العين" للخليل الفراهيدي⁽¹⁾. "ويعدّ الخليل أوّل من درس أصوات العربية وصنّفها تصنيفاً علمياً دقيقاً يقوم على أسس عضوية فيزيولوجية"⁽²⁾، أي تحديد مواضع النطق بالنسبة لكل صوت وصفته.

"وقد رتب الخليل معجمه وفق المخارج الصوتية متأثراً بالقراءات، معرضاً عن الترتيب الأبجدي الذي كان متبعاً في اللغات السامية. وعن الخليل اقتبس سيويه⁽³⁾ علم الأصوات، فأفرد للإبدال والإدغام بابين كبيرين في الجزء الثاني من كتابه"⁽⁴⁾. ليتوسّع بعده ابن جني⁽⁵⁾ في علم الأصوات، "وقد أفرد للأصوات أبواباً واسعة من كتابه الخصائص، وخصّها بكتابين نفيسين: أولهما (سر صناعة الإعراب)، وثانيهما (المنصف)، وقف الأول على درس الأصوات (الحروف) العربية، وتناول في الثاني علم الصرف عامة بما يشمل عليه من دراسات صوتية، وفي هذا الكتاب استخدم

⁽¹⁾ الخليل بن أحمد الفراهيدي (100-170هـ/ 718-786م): لغوي عربي. انقادت إليه زعامة ثُحاة البصرة. تتلمذ على يديه الأصمعي وسيويه، كانت له معرفة بالموسيقى ساعدته على ابتكار علم العروض. أشهر مصنفاته: "كتاب العين" وهو أول معجم عربي، وقد دعاه بذلك لأنه بدأه بحرف العين. ومن آثاره أيضاً: "كتاب النغم"، و"كتاب النقط".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص179.

⁽²⁾ علم اللغة نشأته وتطوره، محمود جاد الرب، ص30.

⁽³⁾ سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (148-180هـ/ 765-796م): عالم نحوي عربي فارسي الأصل. يعتبر أوسع النحاة العرب شهرةً برغم أنه توفي في ريعان الشباب. ولد في "البيضاء" من أعمال شيراز، ونشأ في البصرة، حيث أخذ العلم عن الخليل بن أحمد. وهو صاحب "الكتاب في النحو" الذي يعرف أيضاً بـ"الكتاب" وحسب، إعظاماً لشأنه.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص248.

⁽⁴⁾ في علم اللغة، غازي مختار طليحات، ط2 (200م)، دار طلاس، دمشق، ص130.

⁽⁵⁾ ابن جني، أبو الفتح عثمان (329-392هـ/ 941م-1002م): لغوي عربي. من مواليد الموصل، درس العربية فترة في بغداد، اتصل ببلاط سيف الدولة حيث لقي المتنبي فكانت بينهما مودة واحترام، أشهر آثاره كتاب "الخصائص" في اللغة، وكتاب "سر الصناعة" في اللغة أيضاً، و"شرح ديوان المتنبي".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص20.

ابن جني مصطلح الأصوات لأول مرة. وأطرف ما في سرّ الصناعة وسائل الإيضاح التي قرّب بها ابن جني جهاز النطق البشري، وطريقة النطق بالحروف إلى عقل القارئ⁽¹⁾.
هذا في ما يخصّ عناية العرب بالجانب الصوتي، أما جانب النحو والصرف فقد نبغ وبرز فيه العرب، ويقال أن أول من وضع أبواباً للنحو أبو الأسود الدؤلي⁽²⁾ لعصمة اللسان من الخطأ⁽³⁾، وخصوصاً في كتاب الله تعالى. إلى أن جاء الفراهيدي وسيبويه⁽⁴⁾ فبدأ فرعان لغويان ينفصلان: فرع المعجمة الذي تميّز واضحاً في معجم العين، وفرع النحو والصرف (القواعد) الذي وضحت معالمه في كتاب سيبويه. ويعد كتاب سيبويه أساس الدراسات النحوية التي تلتته حتى سماه الناس -قرآن النحو-⁽⁴⁾.

(1) في علم اللغة، طليمات، ص 130، 131.

(2) أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو (16ق.هـ-69هـ./205-688م.): نحوي عربي من أهل البصرة. ينسب إليه وضع النحو بتوجيه من الإمام علي، كما ينسب إليه وضع الحركات والتنوين في الكتابة. صحب الإمام وشهد معه وقعة صفّين، وله ديوان شعر مطبوع.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 41.

(3) أنظر: "علم اللغة نشأته وتطوره"، محمود جاد الرب، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 33، 34.

- وانظر: "في علم اللغة، طليمات، ص 130/135، 161/190.

- وانظر: "دراسات في علم اللغة"، كمال بشر، ط 9 (1986م)، دار المعارف، القاهرة، ص 18/21.

- وانظر: "علم اللغة-مقدمة للقارئ العربي-"، محمود السعران، د.ط، د.ت، دار النهضة العربية، بيروت، ص 93/96.

الفرع الثالث: مقومات المنهج اللساني، خطواته وأسسها.

ما دامت اللسانيات العامة علما قائما بذاته، فإنه يقوم على سلسلة من العمليات والخطوات الأساسية لدراسة موضوعه:⁽¹⁾

- 1- ملاحظة الأحداث والمعطيات اللغوية، ورصد تشابهاها الجزئية.
 - 2- صياغة بعض التعليمات بهذه الأحداث المتماثلة والمتشابهة، بقصد إحداث بعض التعديلات في الوقائع التي تمت ملاحظتها.
 - 3- وعلى أساس ذلك يتم التقدم ببعض الفرضيات لتفسير هذه الأحداث (مرحلة الفرض).
 - 4- التأكد من ملاءمة هذه الافتراضات للواقع اللغوي، وذلك من خلال القيام بملاحظات جديدة، وهي مرحلة التجربة.
 - 5- ثم تليها مرحلة بناء النظرية القائمة على هذه الافتراضات، التي تفسر عمل اللغة بصورة عامة.
- فالملاحظ أن هذه الخطوات الأساسية مستمدة في الأصل من المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، من خلال الاعتماد على (الملاحظة، الفرضية، التجربة، النتيجة)، وحمل اللغة إلى المخابر العلمية. فاعتماد المنهج اللساني على هاته الخطوات الأساسية مكّنه من فرض نفسه كعلم دقيق قائم بذاته.

"وبهذا حقق المنهج اللساني الشروط العلمية، والأساس العلمي الذي يعتمد عليه في البحث اللغوي اللساني، ما جعله يستجلب بطريقة أو بأخرى الخطاب الحدائثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي، من خلال إعطاء الأولوية للقراءة، إلى درجة أننا نلمس أحيانا إلغاء كل القراءات السابقة واعتبارها الفهم الصحيح للنص، ألا وهو فهم القارئ"⁽²⁾.

"فنجد أن الخطاب الحدائثي العربي المعاصر في توظيفه للمناهج اللسانية ينقد القراءة السائدة، ويطرح قراءة بديلة قوامها مناهج البحث اللغوية، أو اللسانيات مراعاة لشعار العلمية"⁽³⁾.

⁽¹⁾ الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ص132، 133.

- أنظر: "الألسنية - علم اللغة الحديث-"، المبادئ والأعلام، ص143.

⁽²⁾ إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية (1426هـ-1427هـ) (2005-2006م)، ص176.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص176، 177.

المطلب الثاني: مفهوم المنهج السيميائي.

إن اللغة هي أداة التواصل بين الأفراد، وهي نظام تعبيرى خصب في حقل اللسانيات العامة، غير أن تنوع اللغة التواصلية أفضى إلى تنوع المناهج اللسانية في الدرس اللغوي، وتعدّد النظام التواصلية المتمثّل في نقل معلومات معينة، أو التعبير عنها بكيفية أو بأخرى، مثل: لغة الصمّ البكم، الرسومات، الرموز، العلامات والخرائط البيانية...

فافتتح دوسوسير لدراسة هذا النظام التواصلية العام القائم على العلامات (Signes)، علما جديداً أسماه (السيمولوجيا) (Semiologie)، تكون وظيفته ومهمته دراسة العلامات في حوض المجتمع.

الفرع الأول: مفهوم علم السيمولوجيا.

إن علم السيمياء علم حديث النشأة، ولم يظهر إلا بعد أن أرسى دوسوسير أصول اللسانيات الحديثة في بداية القرن 20م، مع عدم إنكار إرهاصات هذا المنهج الدلالي في تراث الغرب والعرب قديماً.

وقد تنبأ دوسوسير في محاضراته بولادة علم مستقل هو السيمولوجيا كعلم استمد وجوده من العلوم المعرفية، لذا فتحديد مفهومه ومجاله يصعب لاتساع دائرة الباحثين في هذا المجال، واختلاف مناهجهم وطرقهم، وخلفياتهم اللسانية المتنوعة.

أولاً: تعريف السيمياء.

أ- لغة:

"من الشؤمة والسّيمة، السّيمياء والسّيماء، وتعني العلامة، وسوّمَ الفرس: جعل له علامة، قال تعالى: ﴿ قَالَ فَاخْطُبْكُمْ أَهْلَ الْمُرْسَلُونَ ﴾ (٣١) قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ﴿٣٤﴾ الذاريات: ٣١، ٣٤. أي: "مسوّمة بعلامة يُعلم بها أنها ليست من حجارة الدنيا"⁽¹⁾. فنجد أن المعنى اللغوي هو الأساس للمعنى الاصطلاحي والمعجمي.

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص2158.

"وتؤكد معظم الدراسات اللغوية أن الأصل اللغوي لمصطلح -Semeion- يعود إلى العصر اليوناني من الأصل اليوناني -Semeion-، الذي يعني: علامة، و-logos- الذي يعني: خطاب، وبامتداد أكبر كلمة -logos- تعني: العلم، فالسيمولوجيا هو: علم العلامات"⁽¹⁾.

ب - اصطلاحاً:

"السيمياء تعني العلامات، والسيمائية هي علم الاصطلاح أو علم الدلالة، وهو علم يهتم بالاصطلاح وبدلالة الكلمات بنحو خاص، وأيضاً يعني الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقبلاتها"⁽²⁾. "فالسيمائية هي علم العلامات أو علم الإشارات، أي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة، وكيفية هذه الدلالة"⁽³⁾.

فنلاحظ اتصال علم اللسانيات مع علم السيمولوجيا في الرمزية الدلالية، "فسوسير أيضاً أحدث قسمة فاصلة بين الوجود الفعلي الواقعي للشيء، وصورته المختزنة في الذهن، والرموز الصوتية التي نعبر بها عن تلك الصورة"⁽⁴⁾. أي أن هناك دال في الذهن، ومدلول للشيء في الواقع. فاللسانيات قائمة على دال ومدلول، وهي تشترك مع السيمياء في السمات الدلالية، لأن أساس السيمياء هي دراسة الإشارات أو العلامات، وقد اتفق على ذلك أعلام السيمائية. وهناك من فصل اسم آخر للدلالة على هذا العلم، ألا وهو السيميوطيقا.

(1) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1 (1431هـ-2010م)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ص11، 12.

(2) موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لاند، تر: خليل أحمد خليل، أحمد عويدات، ج3، ص1261، 1262.

(3) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ص18.

(4) اللسانيات- المجال، والوظيفة والمنهج-، سمير شريف استيتية، ط2 (1429هـ-2008م)، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن، ص258.

ثانياً: تعريف السيميوطيقا.

"إن كلمتي سميولوجيا وسيميوطيقا تعطيان اليوم نظاماً واحداً، فالأوروبيون يستخدمون الأول، بينما يستخدم الثاني كل الناطقين بالإنكليزية، ومما جاء في تعريفهما: هي ذلك العلم الذي يدرس الدلائل اللسانية وغير اللسانية"⁽¹⁾.

والسيميوطيقا بمفهومها العريض تعني العلامة، وتُعنى بها على مستويين:⁽²⁾

1- فإنه يُعنى بمهية العلامة، أي بوجودها وطبيعتها وعلاقتها بالموجودات الأخرى التي تشبهها والتي تختلف عنها.

2- ومستوى يُعنى بفعالية العلامة وبتوظيفها في الحياة العملية.

ومن منطلق هذا التقسيم نجد أن السيميوطيقا اتجهت اتجاهين لا يناقض أحدهما الآخر، بل قد نقول إنهما متكاملان.

"أما في الفكر العربي فقد تعددت الدوال لهذا المصطلح الغربي -Semiology- وهي ما يقارب ستة أصوات دالة على المصطلح: السيمياء، السيمية، والسيمائية، السيميوطيقا، والسيميولوجيا، والرمزية"⁽³⁾. وهي كلها تدل على علم السيمياء.

ثالثاً: الفرق بين السيميولوجيا والسيميوطيقا.

لا يمكن لاختلاف الأسماء والمصطلحات باختلاف المنابت أن تؤدي لاختلافات منهجية، فالأصل في البحث السيميائي هو بحث في علم العلامات، وهما مصطلحين غربيين متشابهين في الحروف والمنهج، وإن كانت هناك بعض الفروقات البسيطة لاختلاف المؤسستين، فما هما إلا مرحلتين متتاليتين الأولى: "السيميولوجيا" التي نادى بها سوسير ثم تلتها "السيميوطيقا" التي نادى

⁽¹⁾ الأنساق الدلالية في النصف الأول من القرآن الكريم -دراسة في ضوء علم السيمياء الحديث-، عقيلة بنور، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، سنة المناقشة (2006-2007م) (1427-1428هـ)، ص7.

- نقلا عن كتاب: "دروس في السيميائيات"، حنون مبارك، ط1(1987م)، دار بونقال، ص79.

- وانظر: "علم الإشارة - السيميولوجيا-"، بيجريو، تر: منذر العياشي، ط1(1998م)، دار طلاس، دمشق، ص250.
⁽²⁾ المرجع نفسه.

⁽³⁾ معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ص14.

الباب الأول: الفصل الثاني: مسالك التأويل في الدرامات القرآنية المعاصرة.

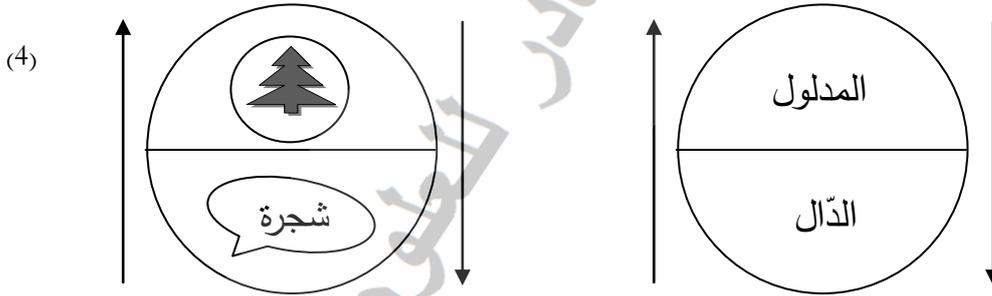
بها بورس⁽¹⁾، فكلاهما يعني علم العلامات. وهذا ما سنعرفه من خلال التطرق إلى تاريخ ظهور السيمياء في البيئة اللسانية، وتطورها على يد علماء السيمياء.

رابعاً: مفهوم العلامة السيميائية.

أ- عند دوسوسير: هي: "كيان مزدوج يتكون من دال (هو الصورة الصوتية)، ومدلول (هو المفهوم)، والعلامة عند دوسوسير يرتبط فيها الدال والمدلول بالعرف فقط، وعلى نحو اعتباطي وبغير داع"⁽²⁾.

ب- أما بورس: عرفها: "هي علاقة ثلاثية بين ثلاث علامات فرعية تنتمي على التوالي إلى الأبعاد الثلاثة (للممثل، والموضوع، والمؤول)، والمؤول هو العنصر في العلاقة: إنه يحيل الممثل الأول على الموضوع الثاني"⁽³⁾.

- نموذج العلامة عند دوسوسير:



(1) شارل سندرس بورس (Charles Sanders Peirce)، (1839-1914م): فيلسوف وفيزيائي ورياضي وعالم منطقي أمريكي. مؤسس الفلسفة الذرائعية أو البراغماتية. كتب مقالات وأبحاثاً كثيرة ولكنه لم يؤلف كتاباً قط. وقد نشرت مقالاته وأبحاثه بعد وفاته تحت عنوان: "بحوث مجموعة" في ثمانية مجلدات (1931/1958م).

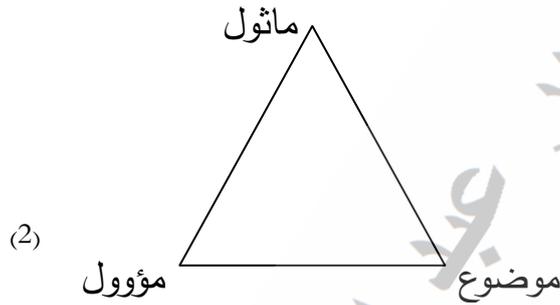
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص126.

(2) السيمياء والتأويل، روبرت شرلز، تر: سعيد الغانمي، ط1 (1994م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ص241، 242.

(3) السيميائيات أو نظرية العلامات، جيراردو لودال، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1 (2004م)، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ص34، 35.

(4) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص230.

"فالعلامة عند سوسير مركبة من صورة ذهنية في الذهن، وصورة سمعية، أي من دال (وهو المجموعة الصوتية المنطوقة)، والمدلول (هي مجموع الخصائص المعنوية التي تحيل إلى الدال).
مثال: الدال هو: "كتابين" ← الكلمة الصوتية المنطوقة.
المدلول هو: مؤلف + له عنوان + صفحات + أفكار..."⁽¹⁾
- نموذج العلامة في تصور بورس:



"فالعلامة عند بورس تحصل كنتيجة لعلاقة ثلاثية بين الأبعاد الثلاثة للممثل، والموضوع، والمؤول، وهذا الأخير هو أنشط بعد في هذه العلاقة لأنه يحيل الممثل على الموضوع"⁽³⁾.
مثال: إن وجدت جماعة من النساء ترتدي الثياب السوداء في مكان واحد، فإنك ستعلم مباشرة أن هناك ميتاً، وبذلك تكون الثياب السوداء مائل أي أنها إشارة، ويكون الموت ممثلاً أي الموضوع، أو المعنى المفهوم من خلال المائل- ثياب سوداء -، في مؤول يسمح لك بفهم الموضوع من خلال المائل، وهو اجتماع هؤلاء النسوة بهذه الثياب.

(1) المرجع نفسه.

(2) الشكل والخطاب -مدخل لتحليل ظاهري-، محمد الماكري، ط1 (كانون الثاني 1991م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص45.

(3) المرجع نفسه، ص44.

"أما النص القرآني كنص مكتوب في مواجهة القارئ المخاطب، يعني أن التصور الذهني ليس سابقاً للألفاظ بل تالٍ لها، ولا يحصل التصور لها إلا بعد قراءة النص، وبالتالي فإن النص القرآني يتجزأ سيميائياً إلى صورتين:

- 1- صورة مادية تشكلها الألفاظ برموزها، وهذا ما اصطلح على تسميته بالدال.
- 2- صورة ذهنية، أو ما يرتسم في الذهن عند قراءة اللفظ، وهذا ما اصطلح على تسميته بالمدلول.

فعملية فهم النص هي عملية عقلية بنائية تقوم على قراءة اللفظ كرمز، ثم استدعاء الشيء المسمى تصوراً لا جسماً⁽¹⁾. أي علاقة تتابعية تبدأ بقراءة اللفظ وإدراكه، ثم استدعاء صورته في الذهن.

الفرع الثاني: تاريخ علم السيميائية (الدلالة).

إن السيميولوجيا كعلم ومنهج يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنموذج اللساني الذي أرسى ركائزه السويسري دوسوسير بدراساته اللغوية اللسانية. وكما لا يخفى أن لكل منهج أو علم أو نظرية امتداد تاريخي ضارب بجذوره في عمق التاريخ، محتكاً بعلوم أخرى. فالسيميائية كغيرها من هذه المناهج والنظريات التي لها مسيرة ابتدأت بوادها من عصر اليونان، مروراً بالعهد الإسلامي إلى يومنا هذا.

فقسّمنا بدورنا تاريخ ظهور السيميائية إلى قسمين: عند الغرب ابتداءً من الحضارة اليونانية، وثانياً: ملاحظتها عند العرب قديماً.

(1) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن، شبايكي الجمعي، ص 117.

أولاً: عند الغرب.

فإنه لا يوجد علم إلا وله بدايات عند الإغريق، فبوادر التفكير السيميائي عندهم كان متصلاً بالفكر اللغوي آنذاك والمنطق الأرسطي، إلا أن بعض الدارسين يؤرخون لبزوغ هذا العلم من عهد الرواقيين⁽¹⁾، وأنها المرحلة الأولى لتاريخ هذا العلم.

المرحلة الأولى:

"يبرز الرواقيون الفلاسفة في تاريخ السيميائية بشكل واضح، فهم أول من قال بأن للعلامة دالا ومدلولاً (signifiant - signifie)، ولكنهم لم يقتصرُوا في علاماتهم على العلامات اللسانية اللغوية، وإنما أيضاً العلامة المنتشرة في شتى مناحي الحياة الاجتماعية: فاللباس، ونظام الأزياء، أو الموضة السائدة في مجتمع ما تشكل علامات. وأنظمة العلامات تختلف من مجتمع إلى آخر مثل: آداب التحية في اليابان، علامات الزواج وتقاليده، نظام المطبخ، إشارات المرور. كل هذا يشكل علامات وإشارات ودلالات"⁽²⁾.

⁽¹⁾ الرواقيون (الرواقية - stocizm): نسبة إلى رواق (stoa) بوليخنوتس، المزدان بمختلف اللوحات والمسمى لذلك "الرواق المصور" بأثينا، الذي اتخذ زينون مقراً له يجتمع فيه، فدعي أصحابه بالرواقيين. والرواقية فلسفة أخلاقية عالمية وفدت على أثينا مع الأجانب وتأثروا بالفكر اليوناني. والفلسفة في الرواقية هي محبة الحكمة وممارستها، وتنقسم إلى العلم الطبيعي، والمنطق، والأخلاق. والمعرفة عندهم حسية، فالشيء تنطبق صورته في العقل وتتكون له صورة عقلية يصدقها العقل ويفهمها ويستقر بها معناه، ومن الإدراكات الجزئية والمعاني الكلية يقوم العلم.

- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ط2 (1999م)، مكتبة مدبولي، ص661، 662، 663 باختصار.

⁽²⁾ السيميائية (الأصول، القواعد والتاريخ)، آن إينو، ميشال آريفيه، لوي باينيه، جان كلود كوكي، جان كلود جيرو، جوزيف كورتيس، تر: رشيد بن مالك، ط1 (1428هـ-2008م)، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ص26.

- أنظر: "السيميائية و فلسفة اللغة"، أمبرتو إيكو، تر: أحمد الصمعي، ط1 (نوفمبر 2005)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص76، 77.

- وانظر: "اللسانيات - النشأة والتطور"، أحمد مومن، ص20.

المرحلة الثانية:

"مرحلة القديس الجزائري أوغسطين⁽¹⁾، فهو أول من طرح السؤال: ماذا يعني أن نفسّر، أو نؤوّل؟ وهكذا راح يشكل نظرية التأويل النصي-تأويل النصوص المقدسة-. هذا في التأويل، أما في علم العلامات فقد وحد أوغسطين بين نظرية العلامات ونظرية اللغة، وتعرّف على جنس العلامات التي تمثل العلامات اللغوية، من بينها صنفان، مثل: اللافات والحركات، والعلامات الإشارية"⁽²⁾.

المرحلة الثالثة:

"وهي مرحلة العصور الوسطى، وكانت مرحلة تميزت بالتأمل بالعلامات واللغة واتساع استعمالها، وتطورت فيها نظرية العلامة تطورا ملحوظا حتى باتت دعامة أساسية في التفكير اللغوي، ويمكن ذكر اسم أبيلار⁽³⁾، وروجر بيكون⁽⁴⁾، وقد كان لهما دور كبير في ظهور المبادئ الأولى

⁽¹⁾ أوريليوس أوغسطين (Aurelius Augustinus)، (354-430م): لاهوتي وفيلسوف كاثوليكي. ولد في سوق أهراس بالجزائر، كان أبوه وثنيا، بينما كانت أمه -مونكا- مسيحية، ويعتبر كبير مفكري النصرانية في عهدها الأولى. اعتنق النصرانية سنة 386م، ودافع عن الكنيسة دفاعا قويا، حاول التوفيق بين الفكر الأفلاطوني وبين العقيدة النصرانية. أشهر آثاره سيرة حياة ذاتية عنوانها: "اعترافات" سنة 400م، و"مدينة الله" ما بين (413/426م).

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص76.

⁽²⁾ السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: أحمد الصمعي، ص84.

- أنظر: "معجم السيميائيات"، فيصل الأحمر، ص24.

⁽³⁾ بيتر أبيلار (Peter Abellard)، (1079-1142م): فرنسي. اشتهر أهل زمانه بالجدل، كان شديد الإعجاب بالفلاسفة المسيحيين لاعتمادهم على العقل، ووصف فلاسفة اليونان بالقداسة، وكان أبيلار يطوف بالمدن الفرنسية يعلم الجدل، نشر كتبا منها: (نعم أو لا - Sic et non)، ضمنه نصوصا لأباء الكنيسة تتعارض مع بعضها بشدة رغبة في إثارة الشك المنهجي، ورغبة في معرفة الحقيقة بطريقة جدلية، غايتها إيضاح أن اختلاف معاني الألفاظ إنما بسبب اختلاف الأزمان التي استخدمت فيه، فاتهم بالإلحاد وأحرقت كتبه فأصيب بالغم واعتزل الناس إلى أن توفي.

- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ص87، 88.

⁽⁴⁾ بيكون روجر (bacon Roger)، (1220/1214 - 1292م): إنجليزي. درس الآداب بأكسفورد ثم باريس، وحاضر هناك حول كتب أرسطو التي كانت محظورة، وهو أعرف معاصريه بابن سينا وابن الهيثم وابن رشد. استمر مدة 20 سنة يتعلم اللغات، ويكون يقدّم اللاهوت على سائر المعارف ثم يضع بعده الرياضيات، فالعلوم الطبيعية، فالفلسفة، فالأخلاق، وهو يجعل اللاهوت جماع كل المعارف ويؤكد على التجربة وضرورتها، بدأ كتابه "موجز دراسة اللاهوت" سنة 1292، لكنه توفي قبل أن يتّمه.

- موسوعة الفلسفة والفلاسفة عبد المنعم الحفني، ص370، 371.

للسيميائيات الحديثة وسيميائيات بورس، ولا تكاد تجد في أسس التحليل والبناء السيميائي الحديث إلا وقد نظّر لها هذين العالمين في بحثهما اللغوية⁽¹⁾.

المرحلة الرابعة:

"تبدأ هذه المرحلة مع بداية القرن 17م مع المفكرين الألمان والإنجليز، ومنهم جون لوك⁽²⁾ الذي استعمل مصطلح سيميوطيقا (Semiotics)، في مقال بعنوان: -مقال حول الفهم البشري-، وقد استعمل لوك مصطلح -سيميوقراطيا- ليعني به العلم التي يحصل من خلالها على معرفة نظام الفلسفة والأخلاق وتوصيل معرفتها، ويكمن هدف هذا العلم في الاهتمام بطبيعة الدلائل التي يستعملها العقل بغية فهم الأشياء، أو نقل معرفته للآخرين. ثم استمرت الأمور على هذا النحو في القرن 18م"⁽³⁾.

المرحلة الخامسة:

وهي المرحلة الحاسمة التي تجلّت فيها السيميائية بثوبها البراق نظرية، ومنهجاً لغوياً ونقدياً، على أصول صحيحة وأسس منهجية سليمة منذ مطلع القرن 20م، وكانت بداية تكوّن هذا المنهج مع دوسوسير حيث تنبأ بتطور علم يدرس حياة علامات التواصل داخل المجتمع، فتكون اللسانيات جزءاً من هذا العلم العام. "اقترح دوسوسير لدراسة هذا النظام التواصلية العام القائم على العلامات -signes- علماً جديداً يسميه -السيميولوجيا-، تكون وظيفته: دراسة العلامات في حضن

(1) السيميائية (الأصول، القواعد، التاريخ)، آن إينو وآخرون، تر: رشيد بن مالك، ص 27.

(2) لوك جون (John Locke)، (1632-1704م): فيلسوف إنكليزي. اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية. عارض نظرية الحق الإلهي **diving right**، وقال أن الإختبار أساس المعرفة. يعتبر زعيم المذهب الحسي وأحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الحديثة في إنجلترا. تخرج من جامعة أكسفورد في الرابعة والعشرين، وحصل على الماجستير بعد سنتين وعُيّن مدرّساً بها، لم يتجه للفلسفة إلا بعد قراءته لديكارت، فكتب كتاب "محاولة في الفهم الإنساني" **Essay concerning human undrstanding** "وكتب أخرى، وانصب اهتمامه فيها على نظرية المعرفة. تكلم في وظيفة اللغة ودلالات الألفاظ على جزئيات المادة، فقد كان لآراء لوك في السياسة والدين والتربية والفلسفة واللغة آثار تجاوزت إنجلترا إلى العالم المتحضّر.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 392.

(3) السيميائية (الأصول، القواعد، التاريخ)، آن إينو وآخرون، ص 27، 28.

المجتمع، حيث يقول: يمكننا أن نتصور علما يدرس حياة العلامات داخل المجتمع سيشكل جزءا من علم النفس، وبالتالي من علم النفس العام، سنسميه السيميولوجيا⁽¹⁾.

"فالألسنية كما يراها دوسوسير هي جزء من علم السيميولوجيا الذي يتناول بالبحث دراسة التنظيمات القائمة على الإشارات، نذكر على سبيل المثال من بين الدراسات السيميولوجية: دراسة الرسوم المتحركة، وتنظيم السير، وتنظيم الإشارات، والإشهارات الإعلانية"⁽²⁾.

"أما رولان بارت⁽³⁾ فقد عكس العلاقة التي أشار إليها سوسير بين اللسانيات والسيميولوجيا، معتبرا أن السيميولوجيا من اللسانيات، لأن كل نظام تواصل غير لغوي، لا يمكنه أن يكون إلا لغة (langage)، فالمطبخ والأزياء والإشهار والسينما أنظمة لا يمكن التعبير عن طبيعتها السيميولوجية إلا بواسطة اللغة. فالسيميولوجيا هي جزء من اللسانيات الذي يتكفل بالوحدات الكبرى الدالة في الخطاب"⁽⁴⁾.

وكان تشارلز بورس هو من أحيا المصطلح نفسه (Semiotic) على "علم العلامات"، وعرفها بأنها نظرية للعلامات، أو النظرية العامة للتمثيل، يقول بورس: "إن المنطق في معناه العام ليس إلا إسما للسيميائية، وهي التعاليم شبه الضرورية أو الصورية للعلامات، أي أن -المنطق ليس إلا اسما آخر للسيميوطيقا-"⁽⁵⁾.

فالفرق بين سيميولوجيا سوسير أنها: "علم يدرس دور الإشارات كجزء من الحياة الاجتماعية، وسيميولوجيا تشارلز بورس أن حقل الدراسة في السيميائية هو -الدستور الشكلي للإشارات- مما يقرّها من المنطق"⁽⁶⁾.

(1) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص62.

(2) الألسنية (علم اللغة الحديث)، المبادئ والإعلام، ميشال زكريا، ص230.

(3) رولان بارت (Barthe Roland)، (1915م-1980م): ناقد ومنظر فرنسي لعلم العلاماتية، وأحد "النقاد الفرنسيين الجدد" المؤيدين للبنىوية، هاجم النقد الأدبي التقليدي في مقالاتها الأولى بعنوان: "الكتابة بدرجة الصفر سنة 1953م"، ولم يكن النص بالنسبة لبارت تصورا للعالم أو تعبيراً عن شخصية المؤلف، بل كان نظاماً مؤلفاً من رموز وعلامات تتولد منه المعاني بواسطة التفاعل المتبادل بين هذه الرموز، ألف كتاب "الأساطير" أو "SIZ"، و "رولان بارت بقلم رولان بارت"، و "كاميرا لوديسا".

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوشي، ط1 (2007م)، دار الفراي، بيروت، ص70.

(4) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص62.

(5) المرجع نفسه، ص64.

(6) أسس السيميائية، دانيال تشاندلير، تر: طلال وهبة، ط1 (أكتوبر 2008)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص30.

"فدوسوسير ينظر إلى السيميولوجيا بمنظار لساني، وكانت أفكاره السيميولوجية محدودة، ذلك أنه تطرق إليها أثناء حديثه عن الإشارة اللغوية، أما بورس فبفضله أصبحت السيميولوجيا علما قائما بذاته، لاعتقاده أنها بمفهوم علم الإشارة الذي يشمل جميع العلوم الإنسانية والطبيعية الأخرى"⁽¹⁾.
"غير أن علم السيمياء تنوعت اتجاهاته الحديثة، وتزعمها عدة مفكرين لسانيين وفلاسفة، لأن السيميائية أصبحت نظرية عامة للدلالة وسيورها داخل الفكر، أونظرية للأدلة والمعنى وسيورها في المجتمع، فالسيميائية عبارة عن سيميائيات لها فروع، ولها انشقات وتمفصلات"⁽²⁾.

ثانياً: عند العرب.

أما عند العرب، فنجد لفظة "السّيمة" استعملها القرآن الكريم، مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا لَا يَرُفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ الأعراف: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ الفتح: ٢٩. فقد اشتمل مفهوم السيمياء فيما ورد في القرآن الكريم على معنى "السيمة والعلامة"، وحتى شعر العرب قديماً استخدم فيه الشعراء لفظة السيمياء ومشتقاتها، بمعنى العلامة.
يقول البحتري:⁽³⁾

وعليه من الندى سيمياء وصلت مدحه بكل لسان⁽⁴⁾.

ومنه قول الشاعر:

غلام رماه الله بالخير مقبلاً له سيمياء لا تشقّ على البصر⁽⁵⁾.

(1) الأنساق الدلالية اللفظية في النصف الأول من القرآن الكريم - دراسة في ضوء علم السيمياء الحديث -، عقيلة بنور، ص 9.

(2) السيميائية (الأصول، القواعد، التاريخ)، آن إينو وآخرون، تر: رشيد بن مالك، ص 34.

(3) البحتري، الوليد بن عبد الله (206-284هـ./821-898م): شاعر عربي. يعتبر أحد أكبر الشعراء في العصر العباسي، شبهه النقاد شعره بسلاسل الذهب. جمع بعض الشعر القديم في ديوان دعاه: "كتاب الحماسة".

- معجم أعلام المورد، العلبكي، ص 96.

(4) ديوان البحتري، تح: حسن كامل الصيرفي، د. ط، د. ت، دار المعارف، ج 4، ص 2199.

(5) المفردات، الأصفهاني، ص 251.

فالنظر لموضوع علم السيمياء يجد أنه مرتبط بعلم الدلالة، "وكان البحث في دلالة الكلمات من أهم ما لفت اللغويين العرب وأثار اهتمامهم. وتعد الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب من مباحث علم الدلالة، مثل تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ومثل الحديث عن مجاز القرآن، ومثل التأليف في الوجوه والنظائر في القرآن، ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية ومعاجم الألفاظ. وحتى ضبط المصحف بالشكل يعدّ في حقيقته عملاً دلاليًا، لأن تغيير الضبط يؤدي إلى تغيير وظيفة الكلمة، وبالتالي تغيير المعنى"⁽¹⁾.

وقد تنوعت الدراسات الدلالية عند اللغويين، أهمها: ⁽²⁾

أ- محاولة ابن فارس الرائدة- في معجمه المقاييس-، ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها.

ب- محاولة الزمخشري الناجحة -في معجمه أساس البلاغة-، في التفرقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية.

ت- محاولة ابن جنّي في ربط تقلبات المادة الممكنة بمعنى واحد، كقوله: "وأما: ك ل م فهذه أيضا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة وهي: ك ل م، وك م ل، ول ك م، وم ك ل، وم ل ك، وأهملت منه: ل م ك".

ث- البحوث الدلالية التي امتلكت بها كتب مثل: المقاييس لابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة لابن فارس، الخصائص لابن جنّي، المزهرة للسيوطي...انتهى.

⁽¹⁾ علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط5 (1998م)، عالم الكتب، القاهرة، ص20.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص20، 21.

إضافة إلى اهتمام البلاغيين بالدلالة، كدراساتهم لأساليب المجاز والكنيات والإستعارات، وأبرز مثال على ذلك: "نظرية النظم"⁽¹⁾ لعبد القاهر الجرجاني⁽²⁾. وكذا نجد أيضا اهتمامات الأصوليين وعلماء الكلام والفلاسفة المسلمين بمسائل الدلالة، "فقد عقد الأصوليون⁽³⁾ أبوابا للدلالات في كتبهم تناولت موضوعات مثل: دلالة اللفظ، دلالة المنطوق، دلالة المفهوم، تقسيم اللفظ بحسب الظهور والخفاء، الترادف، الإشتراك، العموم والخصوص، التخصيص والتقييد"⁽⁴⁾.

ومن البحوث الدلالية عند المتقدمين الجدل الدائر حول أمر الدلالة، هل هي توقيفية أم اصطلاحية عرفية؟ وقد عالج المسألة السيوطي في المزهري⁽⁵⁾. وقال ابن جني في باب القول على أصل اللغة ألهام هي أم اصطلاح؟ "غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف"⁽⁶⁾.

"أما اعتبارية الدلالة فهي ظاهرة في جانبيين في البحوث العربية القديمة:⁽⁷⁾

(1) نظرية النظم: يقول الجرجاني في مفهومه لحقيقة النظم وقانونه: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه -علم النحو-، تعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُجُحَّت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك، فلا تخل بشيء منها".

- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: أبو فهر، محمود محمد شاكر، ط3 (1413هـ-1992م)، مطبعة المدني، القاهرة، ص81.

(2) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (توفي سنة 471هـ/1078م) : بلاغي عربي. يعتبر أحد أعظم النقاد في تاريخ الأدب العربي، وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول أنه مؤسس علم البيان العربي، قال بأن الألفاظ خدم المعاني، وبأن "نظم الكلام" (أي طريقة ترتيب الألفاظ وتأليفها في عبارات) هو سرّ بلاغته. أشهر آثاره: "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز". - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص157.

(3) أنظر: "منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي"، عبد الحميد العلمي، د.ط (1422هـ-2001م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ص211/155.

(4) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص21.

(5) المزهري في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي، ط3، د.ت، دار التراث، القاهرة، ج1، ص47/10.

(6) الخصائص، أبي الفتح عثمان بن جني، تح: محمد علي النجار، ط2 (1371هـ-1952م)، المكتبة العلمية، ج1، ص40.

(7) علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق-دراسة تاريخية- تأصيلية، نقدية-، فايزة الداية، ط2 (1417هـ-1996م)، دار الفكر، دمشق، ص18، 19، 20.

1- ذلك أن هذه الرموز اللغوية (لفظية وكتابية) لا صلة بينها وبين مدلولها بشكل مادي أو لازم طبيعي، وإنما تقوم الصلة على أساس العرف اللغوي الإجتماعي، وقد أورد عبد القاهر الجرجاني عبارة دقيقة في هذا المجال عندما قال في دلائل الإعجاز: "مما يجب إحكامه أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها لما تحراه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال -رض- مكان -ضرب-، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"⁽¹⁾. ويرى في موضع آخر أن الدلالة تغدوا متداولة في كل لغة بهذا الترابط الذهني القائم على العرف بين الدال والمدلول، وعندها لا تفاضل بين دلالة لفظ (الرجل) على الآدمي في اللغة العربية، والكلمة الدالة عليه في الفارسية مثلاً، لأن كلاً منهما تؤدي وظيفتها، ولها شرعيتها اللغوية في مجتمعا اللغوي⁽²⁾.

2- وأما الجهة الأخرى التي تؤكد أخذ جمهور الباحثين بمفهوم اعتبارية الدلالة فهي متمثلة برفضهم وردّهم لقولة عبّاد بن سليمان الصيمري: بأن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها. فالمحققون كما يقول السيوطي في المزهرة متوقفون في الكل إلا في مذهب عبّاد⁽³⁾. ودليل فساده أن اللفظ لو دلّ بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية واللازم باطل، أي النتيجة، وهو أننا لا نفهم الألفاظ الأجنبية العديدة للأمم رغم أنها تدل على أشياء نعرفها، فمن لا يعرف الفرنسية أو الإنكليزية أو الإيطالية يسمع l'enfant و boy و bambino ويكون أمامه أطفال أو هو إن لم يرههم مباشرة يعرفهم، ولا يستطيع الربط بين هذه الأصوات (الكلمات) ومدلولها (الطفل)، إذ لا علاقة طبيعية بين الصوت في كلمة وما يدل عليه، وإنما هو عرفي، لذا اختلفت الكلمات أصواتاً وكتابة بين لغات الأمم. وأعتقد أن إيراد هذه الحقائق العلمية في كتب القرنين الرابع والخامس يضع ركيزة نظرية واعية عند علمائنا العرب في مجال التحليل الدلالي، وإرساء مفهوماته الجوهرية. انتهى

⁽¹⁾ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 49.

⁽²⁾ أنظر: المصدر نفسه، ص 44.

⁽³⁾ أنظر: "المزهرة في علوم اللغة"، السيوطي، ج 1، ص 16.

وقد فضّلت ذكر أصول المنهج السيميائي الدلالي في الفكر الإسلامي ولو باختصار، وهذا للإجحاف المبيّت في الأرقام الغربية التي تُسقط الحقبة الإسلامية دائما في الحديث عن تاريخ أي علمٍ أو منهج، هذه الحقبة الزاخرة بأدبياتها وفنونها ودراساتها اللغوية، وحتى العلمية. والأدهى من ذلك أن تُغتال هذه المرحلة الذهبية في تاريخ العلوم والفنون بأيادٍ عربية انكبّت على الثقافة الغربية وتشبّعتها، "خصوصا الذين اشتغلوا في إطار نظريات لسانية جديدة كالنحو التوليدي، الذين يعدّون الفكر اللغوي القديم غير صالح لمعالجة قضايا العربية لأنه أصبح متجاوزا جملة وتفصيلا، ولم يقدموا بدورهم أي بديل لساني حديث للانتقادات التي وجهوها للفكر اللغوي القديم"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أسس التحليل السيميائي.

تقوم السيميائية كبناء منهجي على عدة أسس ومبادئ تحدّد لها خط سيرها، وتحفظها من الوقوع في الزلل. "وتتمثّل أسس المنهج السيميائي في المفاهيم التالية المرتبة ترتيبا منطقيًا من جوهر التحليل إلى سطحه. ويستند هذا التحليل إلى عمليتي التفكيك والتركيب التي تشبه تفكيك أعضاء الدمية وتركيبها، فالمنهجية المتبعة في تحليل النصوص سيميائيا تنحصر في ثلاث مستويات"⁽²⁾.

أولاً: مفهوم المسلمة البنيوية.

"تأتي المسلمة البنيوية لتحديد كيفية إبراز التمثيل الداخلي لأي مضمون، من خلال الإحالة على نظرية المعنى المدرك على الأثر الخلافي، يتمفصل مضمون النص على أساس الاختلافات القائمة بين عناصر الدلالة (كبير/صغير، أعلى/أسفل)، وهذه الاختلافات هي التي ترسم القيمة النسبية للعناصر، هكذا فإن فهم المعنى في النص مرهون سلفا بإدراك الاختلافات في مضمون النص"⁽³⁾.

(1) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص 104، 105.

(2) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ص 60.

(3) السيميائية (الأصول، القواعد، التاريخ)، ميشال أرفيه وآخرون، ص 230.

- أنظر: "السيميائيات أو نظرية العلامات"، جيرار دولودال، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1(2004)، دار الحوار، اللاذقية، سوريا. ص 123، 124، 135 فما بعدها.

- وانظر: "الدلالات المفتوحة مقارنة سيميائية في فلسفة العلامات"، يوسف أحمد، ط1(2005)، منشورات الاختلاف، ص 82.

أي إبراز الدلالات المختلفة التي يحويها النص، ومن ذلك تبيان الدلالات الرئيسية التي يقوم عليها محور موضوعه، وما يحيط به من دلالات فرعية ليست محوراً مهماً داخل النص، وإنما تساهم في تشكيله وإتمام فجواته.

ثانياً: مفهوم المحايثة.

"يشكل النص (كيفما كان بعده) كلاً دلالياً يهدف إلى إبراز التنظيم الخاص بهذه الوحدة المضمونية المناسبة للنص الذي نقرأه، وما دامت المسألة متعلقة بالتحليل المحايث، فإننا لا نحتاج إلى أخبار أجنبية عن النص كتاريخ النص، فيقتصر موضوع السيميائية على وصف الأشكال الداخلية لدلالة النص، أو التمفصلات المشكلة للعالم الدلالي المصغر"⁽¹⁾.

أي يتمثل دور التحليل المحايث في البحث عن العلاقات داخل النص، وربط تمفصلاتهما، وهاته العلاقات هي التي ترسم صورة النص ووحدته، بغض النظر عن كل ما يتصل به من خارج النص كسببه وظروفه وغيرها.

ثالثاً: مفهوم التأويل.

"يعتبر التأويل من الأسس التي يبني عليها التصور السيميائي، حيث يرتبط بالدلالة وشروط وجودها، وأشكال تحققها ارتباطاً شديداً، إذ يتفق جوهر التأويل مع التعددية الدلالية"⁽²⁾. فعملية التأويل تركز على المؤول، وهو الوسيط بين الماثول والموضوع، فالمؤول هو الذي يقدم كل المعلومات الضرورية لتأويل العلامات⁽³⁾.

فالتحليل السيميائي إذاً يمر بثلاث مراحل: أولها: إبراز التمفصلات الداخلية للنص من خلال معرفة عناصر الدلالة المختلفة، الرئيسية والفرعية. ثانياً: ربط هذه التمفصلات لمعرفة المحور المشكّل لعالم النص، لتكوين وحدة مضمونية للنص. وثالثاً: عملية التأويل وفق مؤول يسمح بتنويع الدلالات، وتأويل العلامات.

(1) المرجع نفسه، ص 230.

(2) سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، سائدة حسين محمد العمري، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، سنة المناقشة (1430هـ-2003م)، ص 69.

- نقلا عن: "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، سعيد بنكراد، ط 2 (2005)، دار الحوار، دمشق، ص 268.

(3) أنظر: "الشكل والخطاب - تحليل ظاهراتي -"، محمد الماكري، ص 60/54.

المطلب الثالث: مسالك التأويل في المنهج الألسني السيميائي.

- المقاربة الألسنية السيميائية لأركون⁽¹⁾ أمودجا -

لقد شغلت قراءة النص القرآني ساحة الفكر الإسلامي المعاصر من خلال تحديات بعض النخبة الحداثية العربية خلال العقود الست الأخيرة، وقد انتهجت القراءة الموسومة بالمعاصرة مناهج حديثة استقتتها من الفكر الغربي ومناهجه في البحث، وعلى رأس هاته المناهج المنهج الألسني العام- لأنه إذا أطلق شمل السيميائية بفروعها-، "فعلم الدلالة (Le Semantique)": "قطاع من قطاعات الدرس اللساني الحديث، ومجال هذا العلم دراسة المعنى اللغوي على صعيدي المفردات والتراكيب، وإن كان المفهوم السائد هو اقتصار علم الدلالة على دراسة المفردات وما يتعلق بها من مسائل"⁽²⁾. ولا سيما أن الخطاب القرآني خطاب لغوي بالدرجة الأولى، فحمل النص القرآني باعتباره نصًا لغويًا يجري عليه ما يجري على غيره من النصوص في نظرهم، ووضع في حضان نظريات جديدة انتهجت لتحليل النصوص عامة، الأدبية واللاهوتية. وهذا للكشف عن البنية اللغوية والسيميائية للنص القرآني، وما يحمله من شبكة دلالية ومعرفية ثرية.

لكن توظيف هذه المناهج الجديدة ولّد تنوعاً في القراءات المعاصرة للنص الديني، ومن أهم هاته التطبيقات المعاصرة: -المقاربة الألسنية السيميائية- التي قدّمها محمد أركون، وهي مقاربة لتحليل الخطاب الديني وفق ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة. وسنعرّف بحقيقة هذه المقاربة، مع ذكر أهم معالمها في تحليل الخطاب الديني من خلال كتب ودراسات محمد أركون القرآنية.

⁽¹⁾ محمد أركون: ولد سنة (1928م) في بلدة توريث ميمون، بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، قضى فترة الدراسة الابتدائية والثانوية بوهران، وبدأ حياته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم انتقل إلى السوربون في باريس حيث درس اللغة والأدب سنة 1956م، وحصل فيها على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م. درّس في جامعة السوربون وبرلين وعدة معاهد علمية، ثم تقلّد مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. له عدة مؤلفات بعضها بالعربية وأكثرها باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها هشام صالح. توفي أركون يوم 14 سبتمبر 2010، حيث يعتبر من أبرز الباحثين والمؤرخين العرب في الساحة الفكرية.

- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، أحمد بوعود، د.ط، د.ت، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص15.

⁽²⁾ مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ط1(1416هـ-1996م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص279.

الفرع الأول: مفهوم المقاربة الألسنية السيميائية عند محمد أركون .

يوظف أركون المفاهيم الألسنية في خطابه الإسلامية بشكل كثيف، حيث يستعمل المصطلحات اللسانية والسيميائية بشكل واسع في كتاباته، وهذا ما يؤكد فعلا تطبيقه وتوظيفه لعلوم اللسانيات، حيث يقول: "إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات، والرموز اللغوية)، ليس حباً في التعقيد أو جريا وراء الموضة الباريسية.. وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية... فإننا مضطرون لأن نتحاشى كليا تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جداً بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة، والمستمرة عبر القرون"⁽¹⁾. ولذا هو يرى أن هناك: "ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة ينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد... فهناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ: القراءة التاريخية - الأنثروبولوجية⁽²⁾، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية"⁽³⁾. فعلى أي قارئ أن يتزوّد بالتكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة⁽⁴⁾.

ويقول أيضا في الحاجة العميقة لعلم اللسانيات والسيميائيات لاكتشاف المعنى: "إن أجدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى، مثل هذا هو ذلك الذي دشنته الألسنيات والسيميولوجيا... فإن اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى، فإتينا نجد أن الألسنيات والسيميولوجيا أمر لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"⁽⁵⁾.

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (مارس 2005)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص36.

(2) أنثروبولوجيا، **Anthropologie**: أي علم الإناسة. في معناها اللاهوتي: فعل الكلام البشري على أمور إلهية، والإناسة الصحيحة والواقعية للحقائق التي لم يكن فهمها بكيفية أخرى.

- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، ج1، ص74.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص39.

(4) أنظر: المصدر نفسه، ص5.

(5) الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، تر: هشام صالح، ط2 (1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص121.

فأركون يوظف علم اللسانيات والسيما في تحليل بنية النص الديني، ويرى أن القراءة الألسنية السيميائية أحد المفاتيح الجديدة لقراءة النص القرآني كنص. وسنقتصر على أهم المسالك في مقارنته، وتطبيقاتها على لغة الخطاب في النص القرآني، ونعقب على بعضها بالتحليل والنقد.

الفرع الثاني: أهم مسالك المقاربة الألسنية السيميائية لأركون:

تشكل المقاربة في أفكارٍ مختلفة ومهمة، تمثل التحليل اللغوي الذي يرتكز عليه أركون كأساس يسلك به إلى حقيقة النص القرآني:

أولاً: الحادث القرآني (*le fait coranique*)⁽¹⁾.

إن في المقاربة اللغوية الألسنية التي يقدمها أركون للفكر الإسلامي، اصطلاح على تسمية القرآن ومقارنته بـ "الحادث القرآني"، حيث عرّف الحادث القرآني: "هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية"⁽²⁾.

فهو يريد التأسيس أن: "القرآن -موضوع لغوي-، ليخلص إلى جملة إجراءات تعيد النظر في كونه كلاماً لا يمكنه أن يقلد، ومن ثم وعطفاً على ترتيب المسائل الأركان التي أسس بها لمقارنته اللغوية، فإن اعتبار القرآن موضوعاً لغوياً ثم دراسته، ينتهي إلى امتناع تقليد القرآن، ولعله هو الأهم في المقاربة على الإطلاق"⁽³⁾. وهو أهم شيء يريد أن يصل إليه في مقارنته، أي أن القرآن ليس إلا كلام لغوياً لا يمكن أن نقلده، لأنه حادث لغوي ثقافي. لكنه ليس كأبي كلام، وقائله ليس كأبي متكلم، وقد قال الله تعالى عنه: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ الإسراء: ٨٨.

كما أن لفظة -الحادث-، أو -الحادث- توحى بتاريخية القرآن وارتباط مدلوله بعصره، فالحدث يحل الزمان كله في اللحظة، إذ يعتبر أن اللحظة وجوداً فعلياً عكس ما يقوله الفلاسفة،

(1) الفكر العربي، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3 (1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص28.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، عبلة عميرش، رسالة دكتوراه، تخصص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1433-1434هـ) - (2012-2013م)، ص320.

فالتركيز على الحاضر هو الذي يلغي كل شيء سوى الحدوث، والحدث لحظة حدوثه مفصول عن كل شيء سواه، معناه: ينحصر في حدوثه"⁽¹⁾. أي أن الحادث محصور في لحظة حدوثه و فقط، أي أن مقيّد بزمان ووقت لأنه حدث، والحدث يشغل زمناً معيّناً. لكن القرآن ليس حدثاً محكوماً بالزمان بنصّ آيات القرآن. يقول أيضاً: "ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي، تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء، إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاصّ له مادّيته وبنّيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً في تشكيل المعنى وإنتاجه"⁽²⁾.

فأركون يريد أن يطلعنا على الإطار اللغوي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، وأنه مرجع أساسي في فهمها، أي إلغاء خصوصية تلك النصوص وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية. "غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوماً على طريقة العرب، ويكون في الوقت ذاته شاملاً وعماماً وقادراً على اختراق تقلبات العصور، ولا يكون أسيراً لحقبة تاريخية هي زمان نزوله، وهذا معنى كونه إلهياً، أي مطلقاً عن قيود الزمان والمكان"⁽³⁾، وكون النص القرآني كلاماً عربياً على طريقة العرب أمر مسلم به، ولا يعني ذلك أنه متشابه مع كلامهم - أي محصوراً فقط في زمنه -، إذ لو كان متشابهاً ككلامهم لتحدّى بلغاء العرب لغة وبلاغة القرآن.

فنجد أركون لا ينفكّ عن قياس النص القرآني بسائر النصوص البشرية المحكومة بقواعد التحليل اللغوي المعاصر، والمقيّدة أيضاً بوقائع الأحداث والزمان. وهذا امتداد لدعوى تاريخية النص القرآني⁽⁴⁾.

(1) مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب - المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص70.

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص284.

(3) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2 (1433هـ-2012م)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، سوريا، ص445.

(4) أنظر: ص115/107، فيه تفصيل أكثر عن هذا التأسيس اللساني لمحمد أركون، الذي اتخذته كلبنة للوصول إلى تاريخية النص القرآني.

ثانياً: التفريق بين الخطاب الشفهي والمدوّن.

فقد عرّف أركون القرآن الكريم بتعريف خاص له، يقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن الرابع عشر القرآن مثبت إملائياً في القرن الأول، وشفهياً منذ زمن النزول-، وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نُفضت بأن واحد بوظيفة أثرٍ مكتوب، وكلام تعبدي"⁽¹⁾.

وقام هنا بالتفريق على أساس لساني بين مرحلتين في جمع القرآن الكريم: "1-الخطاب الشفهي الأول، 2-مرحلة المدوّن أو المكتوب، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة... - كما أنه يقول أننا-: لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، بعد أن انتصر من انتصر، وانهمز من انهمز"⁽²⁾.

فأركون يفرّق في دراسته اللسانية بين مسألة الشفوي والمدوّن في النص القرآني، أي أن القرآن الكريم اليوم لا يجمع التنزيل القرآني كلّ الذي أنزل الله تعالى على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، واحتج بقاعدة ألسنية مفادها أن: "ومن أهم المكتسبات ذلك التمييز التي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً، فهناك أشياء تضيع أو تتحوّر أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"⁽³⁾.

فعلى فرض صحة هاته القاعدة الألسنية فإنها قد تكون صالحة على الكلام البشري أو بعضه، وليس كلّ، فمن باب أولى كلام الله تعالى. فتطبيق هاته القاعدة لا يتلاءم مع طبيعة النص وفحواه، وبالعبارة الإلهية الخاصة به، وقد جُمع القرآن الكريم على يد من سمعه غضاً طريّاً من فيّ النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأن تلك النقاشات الحامية التي تحدث عنها أركون "لم تكن حول نقص المصحف العثماني، وأنه لم يحوي ويجمع القرآن كاملاً، بل كان الإختلاف والإفتراق حول القراءات المتعددة"⁽⁴⁾، ولا يشهد لكلامه قول صحابي واحد ممن شهد الجمع والتنزيل، أو رواية عن الصدر

(1) الفكر العربي، محمد أركون، ص32.

(2) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص188، 189.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (1999م)، دار الساقى، بيروت، ص53.

(4) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبايكي الجمعي، ص106.

الأول تطعن في ثبوت كل المصحف القرآني، أو يُطعن في ماهيته. وما بنات أفكاره هاته إلا وليدة اليوم بعد أن تباعد الزمان مع زمن الوحي، وظهرت الدراسات الأدبية على النصوص البشرية، لتتسع للنصوص القرآنية تحليلاً ونقداً كأنها كلام بشري، وإعمال القواعد النقدية عليها، والتي لم يستقم لها منهج وفكر ثابت. وإن صحّ تنزيل هذه القاعدة اللسانية على نصوص بشرية أو دينية محرّفة، فإنه متعذر في مجال النص القرآني من وجهين:⁽¹⁾

الأول: أن القرآن معصوم من التحريف، ومحاط بأسباب العناية الإلهية التي تدفع عنه مقدمات الشوائب والزوائد مما لم تحظ به الكتب المنزلة الأخرى.

الثاني: أن محتوى القاعدة لا يناسب محل التطبيق، لأن متعلقها كل نصّ تناءت فيه الفجوة الزمنية بين البلاغ الشفهي والتدوين، أما القرآن فقد خصّه الله تعالى بالتلازم بين القراءة والكتابة، وهذا ما ينبئ عنه صنيع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عند نزول الوحي عليه، فقد كان يسارع إلى أمرين:

أ- تلاوة الآيات فوراً على صحابته فيتلقونها منه طريّة غضة، ولا يغادرونه إلا وهي محفورة في صدورهم، ملئت بها أسماعهم وأبصارهم.

ب- استدعاء النبي -صلى الله عليه وسلم- كتاب الوحي لكتابة الآيات في المواضع التي أرشد جبريل إليها عليه السلام. نستدل بحديث أنس بن مالك، قال: "ثم مات النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يجمع القرآن غير أربع، أبو الدرداء، معاذ بن جبل، زيد بن ثابت، أبو زيد، قال: ونحن ورثناه"⁽²⁾. انتهى

ثم أين الفرق الكبير بين الكلام والنص المكتوب؟

ثم لماذا يقيم أركان هذا الفارق الغريب بين الكتاب والكلام؟ حيث يجعل من القاعدة اللسانية قاعدة مطّردة لا تناقش وكأنها مسلمة، أليس هذا من دوغمائية العقل والفكر؟

⁽¹⁾ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 226، 227.

⁽²⁾ أخرجه البخاري، باب القراء من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، رقم الحديث: 5004.

فأركون يريد أن يشقّ طريقاً جديداً في تأويل القرآن الكريم يميّز فيه بين الحدث القرآني الحيوي الشفهي، وبين النص القرآني الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه، ويتيح له هذا الحيز أن يترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل، وبين المتن القرآني كمرجع، وتحوّله هذه المسافة حرية التأويل العلمي⁽¹⁾.

فلماذا لا نقبل بأن الفقهاء في عصر النبي قد أدّوا واجبهم بشرف؟

"لقد كانت مهمتهم مواءمة النص القرآني مع قانون يتلاءم مع مقتضيات وإمكانيات عصرهم، وهذا ما فعلوه بالنسبة للنصوص القرآنية الخاصة بالإرث الذي يدرسه أركون، ويبدو أن هؤلاء لم يخونوا إطلاقاً معنى السر في القرآن .. عندما يأخذ أركون على الفقهاء قيامهم بقفزة ممنوعة من الشفوي إلى الكتابي فإنه يصدر حكماً مفارقاً للتاريخ"⁽²⁾.

وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - لشدة حرصه على استيعاب ما يوحى إليه يحرك لسانه

عند الوحي فنهي عن ذلك، وقد بين تعالى مدى هذا النهي ومدة هذه العجلة في قوله تعالى: ﴿لَا

تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانْبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)

﴿القيامة: ١٦ - ١٩، فبيّن الله تعالى أن عليه جمعه وقراءته عليه، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٩) الحجر: ٩ أيضاً تعهد بالحفظ له. "ويشهد لذلك أن هذا الجمع الموحود من وسائل حفظه"⁽³⁾.

"فلم تنفصل في القرآن المشافهة عن الكتابة، وتلازم دائماً الحفظ بالصدور، والحفظ بالسطور، فالتفريق بين القرآن والمصحف، أو بين كونه خطاباً شفهيًا وبين كونه نصاً مكتوباً، فهو تفريق إن كان يصح ويُقبل في كل النصوص الأخرى سواء كانت بشرية أو سماوية، فإنه لا يصح في القرآن الكريم بالذات، لأن التلازم بين القراءة والكتابة ميزة خصّ الله عزّ وجلّ بها كتابه الكريم، والعلمانيون في هذا الصدد يتجاهلون أن المعتمد في حفظ القرآن الكريم بالدرجة الأولى هو المشافهة، والكتابة

(1) أنظر: "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب-الجهود الفلسفية عند محمد أركون-"، رون هالبير، تر: جمال شحيد، ط1(2001م)، الأهالي للنشر، دمشق، ص191،192.

(2) المرجع نفسه، ص181.

(3) تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط2(1400هـ-1980م)، دار عالم الفوائد، مكة، ج8، و1 من التنمة، ص639،640.

تأتي مرحلة ثانية وثانوية، وما يتلوه المسلمون اليوم، وما يتلوه ملايين الناس في كتابتهم هو نفسه الذي تلاه جبريل -عليه السلام- على قلب محمد -صلى الله عليه وسلم-⁽¹⁾.

"فالإجماع قائم على أن القرآن ثبت تواتره كتابيا في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وجمع في عهد أبي بكر، ونسخ في عهد عثمان -رضي الله عنهما-، غير أن المثار في ذلك مسألة قراءته والإختلاف الواقع بين القراء، فالقرآن كنص ماهويّ محفوظ من زمن التلقي الأول"⁽²⁾.

فاعتماد أركان على هاته القواعد الألسنية وكأنها نظريات مُسلّم بصحتها وعدم خطئها محاصرة للعقل في دائرة التقليد، لأن واقع الأمر أننا لا نتحدث عن نظرية علمية تحوّلت عبر سنوات أو قرون إلى حقيقة علمية لا تقبل الجدل أو الاختلاف، مثل: دوران الأرض حول الشمس، "ولكننا في حقيقة الأمر نتحدث عن مجموعة من الافتراضات والآراء التي تكوّن في مجموعها نظرية أو مجموعة من المبادئ التي تقيّم الحالات الفردية في ضوءها، دون أن يعني ذلك بالضرورة جمود النظرية ونهايتها من ناحية، وخطأ الحالات الفردية التي لا تتفق مع تلك المبادئ العامة بالضرورة من ناحية أخرى"⁽³⁾.

"ألم تتعرض آراء دوسوسير المبكرة للتعديل والتفسير والإضافة والنقد دون أن ينسف ذلك كلّ النظرية اللغوية التي قدّمها سوسير، فعمليات التطوير والتحرير والنقض المستمرة التي تعرضت لها آراء سوسير خرجت كلها من عباءة النظرية السوسيرية"⁽⁴⁾.

وهذا ما يؤكد عدم إطلاقية هذه النظريات، وأنها تبقى برغم طول الزمان نسبية قد تعدّل، أو يقدح فيها أو تنقض، فكيف نُضفي عليها الحاكمية على كتاب الله تعالى.

(1) العلمانيون والقرآن الكريم - تاريخية النص -، أحمد إدريس الطعان، ط1 (1428هـ - 2007م)، دار ابن حزم، الرياض، ص465.

(2) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبايكي الجمعي، ص114.

- وأنظر: ص114/106.

(3) المرايا المقعرة - نحو نظرية نقدية عربية -، عبد العزيز حمودة، طبعة عالم المعرفة (جمادي الأول 1422هـ - أغسطس 2001م)، مطابع الوطن، الكويت، ص197، 198.

(4) المرجع نفسه، ص198.

المبحث الثاني: مسالك التأويل في المنهج التاريخي (التاريخاني، التاريخانية).

إن نشاط الساحة النقدية الأدبية في الغرب أثمر مدارس فكرية ونقدية متنوعة المآخذ والمنهج والرواد، واتجاهات فكرية وفلسفية في العصر الحديث غذت أفكاراً متنوّعة، فتبلورت مناهج علمية نقدية كانت ساحتها النصوص الأدبية والدينية. ونظراً للتطور الذي شهدته الدراسات اللغوية منذ القرن 20م، ظهرت اتجاهات تتعامل مع النص من خارجه لفهم مضمونه وما بداخله، فكان المنهج التاريخي أول هذه المناهج النقدية التي استعانت بالوقائع والأحداث والتاريخ لتفسير الظاهرة الأدبية المدروسة.

المطلب الأول : مفهوم التاريخية، التاريخانية، المنهج التاريخي.

أ- لغة:

- أنْخ: "نقول أنْخ الكتاب أي: وقتَه" (1).

وقد قيل: "تاريخ كل شيء: غايته ووقته الذي ينتهي إليه" (2). فنلاحظ أن كلمة "التاريخية" لم تُعن بالاهتمام في المعاجم اللغوية العربية على عكس المعاجم الغربية، والتي نذكر منها بعض التعاريف لكلمة "التاريخية".

- التاريخية (**historisme**): جاءت في موسوعة لالاند بتعريفين: (3)

1- هي وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالة لتطور يمكن تتبعه في

التاريخ.

2- هي نتاج إبداعي غير واعي وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا

يمكن لاحقاً تبديله صراحة، ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية.

ب- اصطلاحاً:

1- التاريخية (**historicism**): "هي منهج أو نظرية شاملة في الحياة، وهي تنظر إلى

العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث

عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد" (4).

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج1، ص58.

(2) تاج العروس، محمد مرتضى الحسيني، ج9، ص267.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج3، ص561.

(4) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ط3 (2000)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص871.

"فالتاريخية هي دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية"⁽¹⁾، كما نجد في موسوعة لاروس أن التاريخية: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية والدينية"⁽²⁾. أي: "هو فلسفة تعتبر التاريخ مفسراً للحقائق البشرية"⁽³⁾.

وهنا نرى تركيز التاريخية على معرفة الحقيقة، ولا يمكن الوقوف عليها عند حدود النص، بل يجب الرجوع إلى الحقيقة الراسخة في التاريخ، أي الوقائع الزمانية والمكانية.

"وترفض التاريخية كل القيم والمبادئ المطلقة، ويرون أن كل محاولة لتفسير التاريخ بمبدأ فوق إنساني هي محاولة باطلة، لأن عالم الإنسان هو من عمل الإنسان"⁽⁴⁾. أي: أن الإنسان هو الذي يفهم نفسه في التاريخ، ولا تملي عليه العقائد والقيم أي فهم أو تفسير.

2- التاريخانية (historicite): فقد ذكر في قاموس أكسفورد الفرق بين التاريخية

والتاريخانية حيث أن: "التاريخية تعني: الرأي القائل أن الحتمية التاريخية (أحداث التاريخ) تحكمها قوانين الطبيعة، أما التاريخانية: فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة -تاريخاني- (historicism) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية"⁽⁵⁾.

ومن هذا نكتشف الفرق بين التاريخية والتاريخانية، فالفرق بين الكلمتين أن التاريخية هي مذهب أو فكر أو نزعة بما أنها عرفت بـ "الرأي القائل..."، أما التاريخانية فهي صفة لما هو تاريخي، لكن في توظيف المصطلحين في الدراسات القرآنية المعاصرة لا يوجد فرق بينهما، وذلك يتجلى في المنهج المتبع في التحليل التاريخي النصي العربي المعاصر.

(1) Le petit Robert, dictionnaire de la langue française, nouvelle edition, (1992), p932.

- الترجمة من كتاب: "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر"، مرزوق العمري، ص14.

(2) Le petit Larousse, librairie larous, p493.

- الترجمة من: المرجع نفسه.

(3) القاموس المزدوج، مكتب الدراسات والبحوث، ص375.

(4) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ج2، ص1418.

(5) قاموس أكسفورد المحيط، قاموس إنجليزي-عربي، ص494.

3- المنهج التاريخي: "هو منهج يقوم على البحث التاريخي بتسجيل ووصف الأحداث الماضية والوقائع وتحليلها وتفسيرها على أسس منهجية علمية دقيقة لفهم الحاضر والمستقبل"⁽¹⁾. فقد شمل هذا التعريف كل المواصفات العلمية التي يجب أن يتجلى بها المنهج العلمي بالمفهوم الحديث، والتي توصل الباحث إلى نتائج وحقائق صحيحة لسلامة منطلقاتها وأسسها، هذا في دراسة الأحداث التاريخية.

والمنهج التاريخي هو واحد من المناهج المعتمدة في مجال البحث في العلوم الإنسانية وفي علم التاريخ تحديداً، فهو منهج لا يقف عند جمع المعلومات الخاصة بالظاهرة فحسب، كما هو التصور التقليدي لعمل المؤرخ، بل يتركز عمله في وضع الفروض للتأكد من صحتها، وإن لم تتأكد تصاغ فروض أخرى، وهو عمل أُخِذَ عن المناهج التجريبية في العلوم الطبيعية.

والمنهج التاريخي في دراسة اللغة هو ذاك المنهج الذي يتتبع الظاهرة اللغوية في عصور وأوقات مختلفة، مع الوقوف على ما نالها من تطوّر وتبدّل، "فالمنهج التاريخي يفكّ عن يدي اللغة قيود المكان والزمان، ويترك لها حرية التنقل ليرصد ما يجري فيها من تبدّل، وما يطرأ عليها من سمات متعدّدة ومتجدّدة، ويمدّد لها عنان الزمان ليتعقّب ما يصيب أصواتها ودلالاتها وأساليبها وتراكيبها، ويتفكّلت من قيد المستوى، لأن المستوى في المنهج التاريخي ليس أرضاً مسوّرة تحصر فيها اللغة، وإنما هو خاتمة لمرحلة من مراحل التطور، وبداية لمرحلة أخرى. فاللغة في المنهج التاريخي مستويات متعدّدة لا مستوى واحد"⁽²⁾. "فالمنهج التاريخي منهج وصفي متعدّد المراحل، متعدّد المادة، لأنه يلاحق اللغة، ويستعين على دراستها بتراتها القديم ونصوصها الحية. فإن أردت أن تدرس الأصوات العربية بدأت بصفتها ومخارجها كما حدّدها الخليل وأثبتها سيبويه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى ما أصابها من تغيير بعد أن خالط العرب الأعاجم من العصر الأموي إلى العصر الحاضر"⁽³⁾.

وأهم ما يميز به المنهج التاريخي هو: "التحوّل من الصبغة التقليدية الموقوفة على الجمع والسرد، إلى الصبغة الحديثة التي تجمع وتفترض وتحلّل وتستنتج... وما دامت الظاهرة التاريخية المدروسة في هذا البحث هي النص الديني -القرآن-، فقد ركّزت دراسات الحداثيين في تطبيقهم

(1) مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ط1 (1429هـ - 2008م)، دار دجلة ناشرون، ص79.

(2) في علم اللغة، غازي طليمات، ص118.

(3) المرجع نفسه، ص119.

لهذا المنهج والدعوة له لأن يمكن من الكشف عن كل ما هو غير حقيقي (غير تاريخي)، ويجعلنا نتنبأ بمستقبل التعامل مع هذا النص"⁽¹⁾.

ولأن عمل الدراسة التاريخية في حقيقتها هي تحليل وتفسير للظواهر التاريخية الماضية كأساس لفهم المشاكل المعاصرة، فالتحليل التاريخي قائم على النقد الأدبي والوقائعي على مستوى النص، حيث يحاكم النص إلى واقعه وتاريخ ظهوره.

وهذا ما جعل لهذا المنهج صدْرَ رَحْبٍ في الدراسات الدينية المعاصرة، لأن هذا المنهج وبصفة عامة لا يؤمن بالمقدس، ويعالج النصوص الأدبية واللاهوتية على حدّ سواء، ويدعو إلى إفراغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية والإطلاقية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وهذا ما سنتناوله في تطبيقات هذا المنهج على النص القرآني بعد أن نعرف منهج البحث التاريخي وإجراءاته المعتمدة، والذي جعله يكتسح بقوة الحقل الأكاديمي النقدي العربي، ليعيد فتح آفاق نصّية دلالية تدعوا إلى ربط معنى النص بواقعه وتاريخه.

⁽¹⁾ إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص 217.

المطلب الثاني : أسس وخطوات المنهج التاريخي.

إن المنهج التاريخي لدراسة أي ظاهرة تاريخية، لغوية أو أدبية، أو لاهوتية يتطلب التحليل والنقد التاريخي المرور بخطوات متباعدة في المنهج التاريخي: (1)

المرحلة الأولى: انتقاء مشكلة البحث .

إن أيّ بحث من البحوث العلمية لا يقوم إلا على أرضية تحدّد إطار البحث ومضمونه، والذي يحدّد نوع البحث هو طرح الإشكال الذي يتطلّب الحل، فبعد اختيار الباحث لموضوعه يضع له إشكالية ترسم له خطى البحث وتوضح ماهيته. "ولذا تعتبر خطوة التعرف على المشكلة وتحديدتها إحدى الخطوات الحاسمة في البحث، وهذا لا يعني أن هناك مشكلة، بل هو تعيين للميدان الذي توجد فيه مشكلة من المشكلات، ولذا يتطلب من الباحث في ميدان البحث التاريخي أن يضيق المشكلة بصورة دقيقة، ويضع أسس تحليلها" (2).

المرحلة الثانية: جمع المادة التاريخية.

بعد أن يتم تحديد المشكلة في البحث التاريخي، "يجمع كل ما يمكن جمعه من الوثائق المتعلقة بعصر من العصور أيّاً كان نوع هذه الوثائق، وأن يضم بعضها إلى بعض، دون ترتيب أو تمييز أو اختيار أو تصنيف، لأن المهمة الأولى في الواقع هي جمع الوثائق من مظاهرها في كل مكان، ليتمكن بهذه الوثائق من الوصول إلى الأحداث التاريخية التي ليست هذه الوثائق غير آثار متخلّفة عنها" (3).

(1) أنظر: "مقدمة في منهج البحث العلمي"، رحيم يونس كرو العزاوي، ص 82/93.

- وانظر: "مناهج البحث العلمي"، عبد الرحمن بدوي، ط3 (1977م)، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 146.

- وانظر: "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر"، مرزوق العمري، ص 218.

(2) مقدمة في منهج البحث العلمي، العزاوي، ص 83، 84 باختصار.

(3) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص 185.

"فعلينا إذن كخطوة أولى أن نُنظّم كل الوثائق المتعلقة بشيء ما، سواء كان حدثًا تاريخيًا أم كتابًا يراد نشره، أو كان صيغة دبلوماسية، أو عقدا من العقود، وعلى وجه العموم أيّ شيء يراد استرداده⁽¹⁾ تاريخيًا"⁽²⁾.

وجمع المادة العلمية يتم على مستويين⁽³⁾:

أ- الجمع من المصادر الأولية (الأصلية): التي تتصل بمضمون البحث مباشرة، وتتصل بالواقعة التاريخية.

ب- الجمع من مصادر ثانوية: وتتمثل في المؤلفات، دوائر المعرفة، الصحف والدوريات، وكل الملفات التي عاجلت موضوعات تاريخية في غير عصرها.

"وإذا تمّت هذه الخطوة الأولية بدأت الخطوة الحقيقية في المنهج التاريخي، وهي خطوة النقد"⁽⁴⁾.

المرحلة الثالثة: نقد المادة التاريخية.

"وهي مرحلة حاسمة في المنهج التاريخي، لأن عملية النقد تُبنى عليها النتائج من جهة، ومن جهة ثانية يتدخل الباحث بعقله ومعلوماته، فيخضع المادة لعملية النقد، مبرزًا إيجابياتها وعيوبها، فيتمكن من خلال عملية النقد من الكشف عن حقيقة الظاهرة"⁽⁵⁾.

(1) نسبة إلى: المنهج الاستردادي في التاريخ وهو أن: "التاريخ يتكون من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائما لأن تعود، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقوم على الزمان، وأول خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة (irréversibilité)، لأن الصفة الرئيسية للزمان هي الاتجاه، والاتجاه يقتضي السير قُدّمًا دون تراجع أو تحلّف أو تكرار. ومهمة علم التاريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ، ألا وهي أن يحاول أن يستردّ ما كان في الزمان في الذهن، وبطريقة عقلية صرفة ما جرت عليه أحداث التاريخ في مجرى الزمان".

- المرجع نفسه، ص 183.

(2) المرجع نفسه، ص 185.

(3) مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ص 85، 86، 87 باختصار.

(4) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص 185.

(5) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص 219.

"وهناك عدة مراحل للنقد، فالنقد الظاهري (external criticism) يتعلق بعدة أمور مثل: إثبات صحة الأصل التاريخي، ونوع الخط والورق، وتعيين شخصية المؤلف، وزمان التدوين ومكانه، أما النقد الباطني (internal criticism) فيبحث في الحالات العقلية التي مرّ خلالها كاتب الأصل التاريخي، ويحاول أن يتبين قصد الكاتب بما كتب، وهل كان يعتقد صحة ما كتبه؟ وهل توفرت المبررات التي جعلته يعتقد صحة ذلك؟"⁽¹⁾.

"وأساس النقد-الحذر والشك- في معلومات الأصل التاريخي، ثم دراسته وفهمه واستخلاص الحقائق من ثناياه"⁽²⁾. "ولكن النقد لا يكون تاريخياً حقاً إلا إذا انتهى بالتحريك، بيث الحياة في الشواهد المستنطقه، وليس المقصود من التحريك استخراج خلاصة من مسلمة، أي استنباط معنى من شاهدة جامدة حسب توالٍ خاضع لتتابع الزمان"⁽³⁾. أي أنه لبناء نقد تاريخي سليم يجب العدول عن المسلّمات، ومواجهة الظاهرة من غير حاجز أو ضابط أو خلفية تؤثر في عملية النقد. غير أننا نؤكد على شيء مهم في عملية النقد، ألا وهو الإحاطة والقراءة الصحيحة حتى توصل إلى الفهم الصحيح. فالنقد وسيلة إلى اختيار القراءة الصحيحة، فلا نقد إلا بعد فهم، وإن لم يفهم النص لا يمكن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، والفهم مبني على شرطين:

1- معرفة المادة التي يبحث فيها الكتاب.

2- ثم معرفة اللغة والأسلوب لذلك الكتاب"⁽⁴⁾.

(1) منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ط8(2000م)، دار المعارف، القاهرة، ص83.

(2) المرجع نفسه، ص83.

(3) مفهوم التاريخ، (1. الألفاظ والمذاهب، 2. المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص93.

(4) أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات ألقاها جوتفلفر جستراسر، إعداد: محمد حمدي البكري، ط2(1995م)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص49، 50 باختصار.

- أنظر: "منهج البحث التاريخي"، حسن عثمان، ص89، 90.

المرحلة الرابعة: تفسير النتائج.

وهي آخر مرحلة وخطوة في المنهج التاريخي، حيث يبدأ الباحث في تفسير النتائج التي توصل إليها، "ولابد أن يكون التفسير منسجما مع التفكير المنطقي والإبداعي، وأن يكون موضوعيا ووفق الأسلوب العلمي في البحث التاريخي"⁽¹⁾.

"فمرحلة التفسير هي المرحلة التي تعطي الحكم النهائي، ونتيجته دقيقة وسليمة صحيحة لسلامة وصحة الخطوات الممهدة لهاته النتائج، أما النقد التاريخي فلا يُثبت الحقيقة التاريخية بل يساعد على بلوغها، لأنه مبني على الشك، ولا بدّ من الخروج من دائرته إلى دائرة اليقين والوصول إلى نتائج حاسمة بقدر المستطاع"⁽²⁾.

(1) منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ص92.

(2) منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ص146.

المطلب الثالث: مسالك التأويل في المنهج التاريخي.

- تاريخانية أركان أنموذجا -

إن المنهج التاريخي كان أول المناهج الذي اشتغل عليه الكثير من الأدباء والنقاد في مطلع القرن 20م، وذلك لأن البحث التاريخي يشتمل على دراسة خارجية تعين على الفهم الداخلي للنص، كدراسة تأثير العمل الأدبي أو مؤلفه بظروف عصره. أي أنها تعين على فهم النصوص في سياقها الزماني والمكاني، أي ربط النص بتاريخه وواقعه.

وإن من أبرز المهتمين بالمنهج التاريخي وتوظيفه في الدراسات القرآنية هو محمد أركون، الذي نجد الكثير من كتبه تدعو إلى ما اصطلح عليه بـ "تاريخانية النص القرآني"، وهو رائد هذا المنهج في الفكر العربي بلا منازع، ومن أكبر الداعين للقراءة التاريخية للفكر الإسلامي.

الفرع الأول: مفهوم أركون للتاريخانية والتاريخية:⁽¹⁾

أ- التاريخانية: هو مصطلح يرجع إلى عام 1937م، وهي العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطهما بالظروف التاريخية.

ب- التاريخية: هي مرحلة تأتي بعد التاريخانية، تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي⁽²⁾ أو القومي، وبشكل عام، الإيديولوجي⁽³⁾ للتاريخ⁽⁴⁾. انتهى

⁽¹⁾ الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص139.

⁽²⁾ التيولوجيا، **théologie**: علم اللاهوت(علم الكلام): هو علم الله أو علم صفاته وصالته بالعالم والإنسان. لاهوت موحى (يقال أيضاً لاهوت مقدس، لاهوت عقائدي، مذهبي) هو الذي يستند إلى كلام الله المحفوظ في كتب مقدسة.

- موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لاند، ج3، ص1451، 1450.

⁽³⁾ الأيديولوجيا، **Ideology**: منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات، أو السياسات الاجتماعية. وقد يكون محتواه دينياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو فلسفياً.

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط1(2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ص106، 107.

⁽⁴⁾ ويكثر أركون من استعمال لفظ التيولوجيا، والتيوقراطيا في كتبه، لأنه يدعو إلى تجاوز الخطاب اللاهوتي المشحون بالتقديس والتسليم إلى خطاب آلي علمي آخر. "التيوقراطية هي: حكم إلهي تمارسه طبقة قدسية مغلقة".

- موسوعة لاند الفلسفية، لاند، ج3، ص1449.

أي: "تجاوز التاريخ الذي كان يكتب في السابق عند العرب من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية، ولالإيديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مسالك التأويل في الدراسة التاريخية لمحمد أركون.

تتضح معالم التطبيقات للمنهج التاريخي عند محمد أركون في المسالك التأويلية الآتية:
أولاً: أرخنة النص القرآني⁽²⁾.

يقول أركون في حضم تبشيره بالقراءة التاريخية الجديدة التي لم يسبقه إليها أحد: "أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح علمياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آيته وعمله بطريقة معينة ومحددة". أي أن النص القرآني لا يعدوا أن يكون أثراً تاريخياً مرتبطاً بزمان ومحل.

فتاريخية أركون تدعو إلى تفرغ جعبة النص من مفاهيم العالمية والإطلاقية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصاً تاريخياً محكوماً بشروط الزمان والمكان، يعيش بظرفيتها ويزول بزوالها.

فأركون ينطلق من خلفية الثورة على كل ما هو تقليدي وتراثي، محاولاً تحرير الفكر العربي من دوغمائية العقل. فحاول فرض القراءة التاريخية على النص اللاهوتي، كمنهج لتكسير وتخطيم قواعد الحصار التفسيري للقرآن الكريم. يقول: "لأن القراءة التاريخية للقرآن، أو قل التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي -صلى الله عليه وسلم-، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تُناقش ولا تُمس"⁽³⁾.

⁽¹⁾ تعليق هشام صالح بهامش كتاب "الفكر الإسلامي - قراءة علمية -"، محمد أركون، ص 139.

⁽²⁾ الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، محمد أركون، ص 212.

⁽³⁾ نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (2009م)، دار الطليعة، بيروت، ص 200.

فأركون يدعو إلى حملة لزعة القناعات الراسخة منذ قرون، والتي أدت إلى تحجر العقل الإسلامي محتفياً بمنهجه التاريخي الذي يراه بوابة أفق التأويل القرآني، إذ أن تطبيقه للمنهج التاريخي على القرآن لا يفضي أبداً إلى زعزعة أي فكر مرسخ في الذهن، لأن القرآن يثبت بصريح آيه وشواهدة أنه كلام الله المنزل على نبيه - صلى الله عليه وسلم -.

وقد وقع أركون في فخ التقليد والمحاكاة لمناهج غربية استشراقية تاريخية طبقت على مستوى التوراة والإنجيل، وذوبان أركون في قدر التاريخ - كما سماه - منافياً لصريح حقيقة القرآن وعقيدته ومقصده الأعلى والأسمى، حيث يقول: "وإذا ما لزم علي تقديم الأمثلة على الوظيفة الحيوية المحركة للوحي في التاريخ، فإني سأستشهد برمز المنفى في اليهودية، والخلاص في المسيحية، والمجرة نحو مطلق الله في الإسلام..، وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا⁽¹⁾ وكونفوشيوس⁽²⁾ والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التاريخ من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي..، وعلى هذا يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد، أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، (أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)"⁽³⁾.

فكلامه يوحي أن القرآن تجربة من تجارب التاريخ، وقد اجتمعت فيها أديان أهل الأرض ومعتقداتهم، وهذا يخالف صراحة الإسلام والقرآن وأنه دعوة ورحمة وهدى للعالمين، وأن من زاع عنه أو ظلّ أو حاد فقد انحرف عن الصراط المستقيم، فكيف يجمع الفكر الأركوني ما فرق الله به بين الإسلام والأديان الأخرى، ويضع الأديان في بوتقة واحدة سماها القدر التاريخي.

(1) بوذا، **Gautama Buddha** (563-456 ق.م): فيلسوف هندي. مؤسس الديانة البوذية. ولد في أسرة نبيلة على الحدود الحالية بين الهند ونيبال. قضى حياته في التنسك الصارم، واستغرق في التأمل العميق المفضي إلى التنوير، فاجتمع حوله عدد من المريدين كانوا نواة جماعة "الرهبان المتسولين" التي أسسها، وسلخ ما تبقى من عمره في خدمتها. - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 116.

(2) كونفوشيوس **Confucius Chinese kung fu** (551-479 ق.م): فيلسوف ومصلح اجتماعي صيني. مؤسس الكونفوشيوسية. يعتبر أعظم معلم وفيلسوف ومنظر سياسي أطلعت عليه الصين، نشر تعاليمه في حلقة صغيرة من مريديه، وقد كانت حكمه زبراساً للصينيين في حياتهم اليومية. - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 378.

(3) الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد -، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 79، 80.

فلاحظ في هذا حرص أركون على الجمع بين الأديان في تاريخ واحد... أي ما يسمّى بوحدة الأديان السماوية، لكن العجيب أن أركون يدعو للتوحيد بين جميع أديان أهل الأرض السماوية وغير السماوية! بحجة واحدة ألا وهي: مساهمة هاته الأديان في صناعة التاريخ. فما نفع الحضارة التاريخية التي صنعها فرعون وملؤه؟ والتي تبقى شاهدة عليها أهرامات مصر، وراسخة في سطور القرآن، وقد قال الله تعالى فيه وفي قومه: ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ ﴾ طه: ٧٩.

ثم إن لغة الحرام ليست لغة البشر حتى نتخلص منها بحجة أنها لغة كلاسيكية قديمة، وإنما هي لغة القرآن، فكلام الله مبني على ما أحلّ في كتابه وما حرّم.

ثانياً: دنيوية النص القرآني.

إن الدنيوية مرادفة للتاريخية، أي أن النص القرآني لم يبق ذاك الخطاب المتعالي على التاريخ، فالدنيوية تقتضي الإنسلاخ من هالة التقديس والتبجيل إلى اعتبار نصّاً تاريخياً غير متعالٍ، له خصوص ظروفه وحقائق تشكّله.

فالتاريخية تلغي أهم شيء لآزم القرآن الكريم والتصق به منذ نزوله إلى اليوم، وهو صفة القداسة. يقول أركون: "وإن الحركات الأصولية جاءت لكي تزيد التقديس قداسة أو قتامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، في حين أن الغرب يمشي نحو حضارة نزع التقديس عن الأشياء"⁽¹⁾.

وقد وقف عند كلمة القرآن وقال: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة-الطقسية-الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى التي طُمست من قبل التراث التقوي الورع"⁽²⁾.

أي: "أن كلمة القرآن تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي سؤال عليها، ولذا فلن نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً أن نتخلص من الهيبة اللاهوتية الهائلة عندئذ، وعندئذ فقد نستطيع أن نرى

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (1999م)، دار الساقى، بيروت، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص29.

الباب الأول: الفصل الثاني: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة.

القرآن في مادتيه اللغوية، وتراكيبه النحوية والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية..⁽¹⁾.

فمن خلال كلام أركون نفهم أن لفظة القرآن من وضع البشر ومن اصطلاحهم لا من اصطلاح الشرع، حيث يقول أيضا: "أن لفظة القرآن يجب تجاوزها لأنها كلمة ارتبط بها معنى التبجيل والتقديس"⁽²⁾.

وكان كثيرا ما يذكر عبارة "نتقل الآن إلى ما يدعو الناس عموما بالقرآن"⁽³⁾، وهذا الكلام فيه إيحاء صريح ببشرية اصطلاح لفظ القرآن، وقد قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ البروج: ٢١ - ٢٢. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٤﴾﴾ الأعراف: ٢٠٤، فنجد الآية تُولي كلمة القرآن وما احتوته من قدسية وعظمة ورهبة لقارئها، وهذا هو الواجب مع كلام الله تعالى بنص من كلام الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ الأنفال: ٢.

فقداسة القرآن حاجز مانع عن كل عيب أو نقص في كتاب الله تعالى، ثم إن التقديس للوحي أو لكلام الله تعالى فرض لازم، لأنه مستعمل عن خطاب البشر، وليس كأبي كلام أو نص، هذا الذي يجب على أي متوجه للقرآن بالفهم أن يدركه. وقدسيته لا تمنع النظر في تراكيبه اللغوية والنحوية والبلاغية والدلالية، وتراثنا شاهد بمؤلفاته على تنوع الإعجاز في القرآن الكريم بلاغيا وأدبيا ونحويا ومقاصديا وعلميا. فهاجس الفكر الحدائثي: "قداسة النص القرآني"، وتركيزه منصب على هدم هذا الحصن الحصين، حتى يُنظر إلى كتاب الله تعالى كما يقول أركون: "ودون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء"⁽⁴⁾.

"إن القول بتاريخية القرآن ودينونته وبشريته، أو أنه خاص بزمن معين لا يمكن مناقشته، فمن العبث مناقشة إنسان في قضايا فرعية لنثبت له صدقها، وهو لا يسلم بأصلها التي اعتمدت عليه، فالمنكر لله تعالى ولصدق رسوله -صلى الله عليه وسلم- ليس لنا أن نقنعه بحاكمية القرآن على

(1) تعليق هشام صالح على نص محمد ركون، المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 284.

مدى الزمان والمكان، وبخصوصية هذا القرآن وإلهية مصدره، فمن آمن وصدّق فليس له أن يعترض على الفرع بعد أن سلّم بالأصل، فقداسة القرآن الكريم فرع عن الإيمان بمنزله -عزوجل-⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٧) يونس: ٣٧.

ثالثاً: مشروع التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم.

انتقد أركان القرآن الكريم وقضاياه وسوره وآياته ببصمة استشراقية واضحة المعالم، حيث امتلأت كتبه بهذه الانتقادات، منها ما خصّه في كتابه "الفكر العربي" فصلاً أسماه -التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم- حيث يقول: "إننا لا ندلّ بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة"⁽²⁾.

ويقول أيضاً في خصم انتقاده لسورة القرآن ونصوصها: "نحن نعلم أنه نادراً ما تشكّل سور القرآن وحدات نصية منسجمة، وإنما تتشكّل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها أو صياغتها التعبيرية"⁽³⁾.

أي أن النظام القرآني في سوره وآياته اعتباطي متداخل الأفكار "غير المنسجمة"، حيث ينفي عن القرآن الانسجام الداخلي وهو محلّ الإعجاز، فينفي عنه وحدة الموضوع، ومناسبة الآيات لبعضها.

فهل سمع أركون بعلم المناسبات ووقف على جهود علماء القرآن في إثراء مباحثه تأصيلاً وتنزيلاً، وحديثهم عن المناسبة بين السور والآيات، ومطالع السور وخواتيمها، والمناسبة بين أسماء السور ومقاصدها؟

(1) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2 (1433هـ- 2012م)، دار الفوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ص451.

(2) الفكر العربي، محمد أركون، ص29.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، بيروت، ص146.

"فاختلاف الموضوعات وتباين المقامات في النص القرآني لا يخلّ بالانسجام الداخلي ما دامت المناسبات المتعدّدة تدفع هذا الاختلال، وتحفظ التماسك الموضوعي بروابط شتى"⁽¹⁾. وهذا ما تمهّد إلى الباحثون اللغويون، "أن انسجام النصوص أمر يجب على القارئ تحقيقه والتنقيب عنه، وذلك من خلال اكتشاف الروابط بين أجزاء الكلام والتفاعل المثمر مع النص تأويلاً وتفسيراً"⁽²⁾، فإذا كان هذا مطلوباً في نصوص البشر، فما بالك في كلام ربّ البشر.

إضافة إلى تشكيكه في ماهوية النص القرآني، يقول: "ولكن القرآن كان كلاماً من قبل أن يكون نصّاً، وقد ظل إلى أيامنا كلاماً تعديلاً، وما التاريخ الانتقادي للقرآن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على -محمد صلى الله عليه وسلم- باسم التنزيل والوحي"⁽³⁾.

فهذا تشكيك في مرجعية القرآن وحفظه، وليتفهّن لنا آية الحفظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٩) الحجر: ٩، أو أشار إلى معنى هذا الحفظ ونوعه. فنحن نسأله بدورنا ما هو الشيء الذي تكفل الله بحفظه إذا أثبت لنا أركون أن النسخة الرسمية للقرآن لم تجمع بعد؟

"فالحفظ في الآية شمل حفظه الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان فيه، بأن يسرّ تواتره وأسباب ذلك، وسلّمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فاستقر بين الأمة بمسمع من النبي -صلى الله عليه وسلم-، وصار حُفَظَه بِالغَيْنِ حَدَّ التَّوَاتُرِ فِي كُلِّ مِصْرٍ"⁽⁴⁾.

والنقد الجاري على القرآن سواء من أقلام عربية "كأركون"، أو من أقلام استشراقية "كتيودور نولدكه"⁽⁵⁾ في كتابه "تاريخ القرآن"، لا يخاف منها، لأن الله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ

(1) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 223، 224.

(2) المرجع نفسه، ص 224.

(3) الفكر العربي، محمد أركون، ص 30.

(4) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د. ط، الدار التونسية للنشر، ج 14، ص 21.

(5) نولدكه تيودور، **theodor nöldeke** (1836-1930م): مستشرق ألماني. درس الآداب الكلاسيكية واللغات السامية في جامعات ألمانيا وهولندا وفينا. درس في جامعة ستراسبورغ من عام 1872 حتى عام 1920. من أشهر آثاره: "تاريخ القرآن" سنة 1860، و"في نحو العربية الفصحى" سنة 1897. - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 460.

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ النساء: ٨٢، فالقرآن الكريم لا يتهيب النقد، بل دعى القرآن الكريم إلى تدبره وملاحظته نحو قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ ﴿٢٤﴾ محمد، 24.

"فالقرآن الكريم معجزة عامة عمّت الثقلين، وإن كان يُعلم بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله، أو إثبات تناقضه أو بشريته، فيُغني ذلك عن نظر مجددٍ في عجز أهل هذا العصر عن الإتيان أو التحدي بمثله عن النظر في حال أهل العصر الأول، وتحدي الله تعالى للعرب فيه أمران: أحدهما أنه تحدّاهم إليه حتى طال التّحدي، والآخر أنهم لم يأتوا له بمثلٍ، والذي يدل عليه ذلك النقل المتواتر الذي يقع به العلم الضروري، فلا يمكن جحود واحد من هذين الأمرين"⁽¹⁾. أو أن يدعى أن هذا القرآن ليس هو الذي جاء به النبي -صلى الله عليه وسلم-، وإنما هو شيء وضعه عمرٌ أو عثمان -رضي الله عنهما-، أو يدعى فيه زيادة أو نقصان، وحكاية قول من قال ذلك يغني عن الرد عليه، "لأن العدد الذي أخذوا القرآن في الأمصار وفي البوادي، وفي الأسفار وفي الحضرة، وضبطوه حفظاً من بين صغير وكبير، وعرفوه حتى صار لا يشبهه على أحد منهم حرف، لا يجوز عليهم السهو والنسيان، ولا التخليط فيه والكتمان"⁽²⁾. وهذه حقيقة التواتر الذي لا يتسرّب إليه أدنى شك، والذي تستسلم العقول عند عتبه.

فالملاحظ أن النقد الذي تدعوا إليه مثل هذه الأقلام قد خلا من التحرير العلمي البناء، فمثلاً كيف يدعى أركون أن النسخة الرسمية للقرآن لم تجمع بعد ولم يستند إلى قول ولا أثرٍ عن واحد من السلف أو من بعدهم، أو حتّى ممّن لم يؤمن بهذا القرآن، بل هو كلام تسيّره خلفيّة دوغمائية، وبصمة استشراقية. "فالنقد العلمي هو الذي يبتغي الوصول إلى الحقيقة، لا النقد المشوب بالرواسب الفكرية والأحكام المسبقة، فالنقد في مفهوم الاتجاه العلماني هو ذلك النقد الذي لا يعتدّ بالنص ولا بقائله. فالنقد عند هؤلاء قائم على أساس الفلسفات الإلحادية، ويقوم على اعتقاد مسبق وإن زعم أصحابه أنهم ينطلقون من الحياد"⁽³⁾.

(1) إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1 (1411هـ-1991م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص41، 42.

(3) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ص452.

كما أنّ أركون يريد أن يقدم تاريخاً للقرآن، أو إعادة أرخنة للقرآن بما لا يتلاءم فيها مع التاريخية الكلاسيكية، حيث بدأ دراسته باعتبار أن القرآن حادث قرآني⁽¹⁾، "وهو مصطلح يتناول من خلاله واقعية الحدث القرآني، أي هو ملتصق بواقعه وظروفه ليكون معبراً عن واقعه الذي يقوم بدوره بتفسير القرآن، فهو يقدم نظرية للقرآن حين يتناوله فيها كحدث وواقعة ومراحل تاريخية، ولا يمكن لمفهومه أن يتشكّل بعيداً عن الوقائع التاريخية ولا عن الفاعلين التاريخيين، لأن تلك الظروف هي المكونات التي يعرف القرآن من خلالها"⁽²⁾، لا أن نعرف القرآن بها. وهو لم يتجاوز تاريخيته حين وصف القرآن أيضاً "بالظاهرة التاريخية القرآنية"، حيث يقول: "ما أقصده بالظاهرة القرآنية هو أن القرآن كحدث يصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد به ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً"⁽³⁾.

"فالقرآن الكريم ليس حبيس واقعه، فالمعجز يخترق الواقع والعادة، وقد آلت التاريخية إلى اعتبار الوحي استجابة للواقع، وفي هذا تصور مادي لعلاقة الواقع بالوحي، ومن المعلوم أن الله لو شاء أرسل رسله ولو شاء أيضاً لم يرسل في خلقه رسلاً ولم يوح إليهم، فالأمر منوط بإرادته سبحانه وتعالى، وهذا خلاف القول بضغط التاريخية كما قال أركون، أو ضغط الاستجابة للواقع"⁽⁴⁾. كما تتعارض تاريخيته مع قول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٨) سبأ: ٢٨. فهذه حقيقة وعنوان الرسالة القرآنية: "الشمولية والعالمية لجميع الأعصار والأمصار".

(1) أنظر: "الفكر العربي"، محمد أركون، ص 28.

(2) محمد أركون وموقفه من التأويل، عبلة عميرش، ص 307، 308.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 186.

(4) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص 293.

المبحث الثالث: مسالك التأويل في المنهج الهرمنيوطيقي.

إن المحور الأساس الذي تقوم عليه الهرمنيوطيقا (نظرية الفهم) هي دراسة عمليات الفهم، أو أن يتعلم المرء كيف يفهم، وبخاصة فيما يتعلّق بتأويل النصوص. فالمرء لا يمكنه أن يعرف العالم بما يحويه من أفكار وعقائد وحضارة إلا من خلال فهم مسبق. فدائرة الهرمنيوطيقا تسمح له بمراجعة الفهم المسبق وفق خبرة تأويلية، لأن الإنصهار في الفكر المجتمعي السائد كثيرا ما يحجب مجال الرؤية عن آفاق تحمل على مراجعة بعض الفهوم المسبقة والمتوارثة. فاقترح حقل التأويل الهرمنيوطيقي لما وضعه من قواعد ومعايير ضرورية لتجنب سوء الفهم.

فارتباط الهرمنيوطيقا بالنصوص ارتباطا يلتقي فيه القارئ بالنص، فكل قراءة هي تأويل. وقد كانت النصوص الدينية والمقدّسة عموما هي الحقل الغني لدائرة التأويل، ليعمّ نشاطها النصوص الأدبية عموما بتجهيز قاعدة في الفهم لتحليل الرموز والعلامات.

- فهل تضمن الهرمنيوطيقا فعلا التأويل الصحيح؟ وهل تصلح كمنهج للتأويل؟
- ثم هل للتحليل الهرمنيوطيقي قواعد تجنّب القارئ سوء الفهم للنصوص عموما، والنص الديني خصوصا؟

المطلب الأول : مفهوم الهرمنيوطيقا.

إن مفهوم "التأويلية" في الفلسفة الغربية المعاصرة أخذت بعدا فلسفيا آخر يمتد تاريخه إلى عهد سُقراط⁽¹⁾، والتي عُرفت بمسمى: "الهرمنيوطيقا"، وهو منهج خاص بدراسة عمليات الفهم وخاصة بما يتعلق بتأويل النصوص، قبل أن يفتح هذا المفهوم التأويلي على مختلف العلوم الإنسانية والدراسات الأدبية. وينشق مفهوم التأويل من جملة التطورات التي حصلت في التيارات الفكرية والنقدية التاريخية مسائرا تطوراتها المعرفية باعتباره جهد عقلي يبحث العلاقات الداخلية والخارجية للنصوص، لاستكشاف الدلالات المتنوعة الكامنة في أكناه السطور.

- لغة:

"l'hermeneutique": أصلها يوناني وهي من الفعل -hermeneuein-، ويعني التفسير، أي: تفسير نصوص فلسفية أو دينية، ونحنو خاص (شرح الكتاب المقدس)⁽²⁾.
"وقد تعلق المعنى اللغوي بالإله هرمس -hermes- رسول الآلهة عند الإغريق"⁽³⁾،
"المسؤول عن التواصل بين الآلهة، وعن توصيل رسائلهم وأوامرهم إلى البشر"⁽⁴⁾. "ويوحى هذا الأصل اليوناني للفظلة الهرمنيوطيقا بعملية الإفهام التي تعد اللغة وسيطها الأساسي"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ سقراط **socrates** (470-399 ق.م): فيلسوف يوناني. يُعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس الثقافة الغربية، قال بأن الفضيلة هي المعرفة، ولم يترك أي أثر مكتوب. كان من دأبه التجول في الشوارع والأسواق يتحدث إلى الشبان والشعراء والسياسيين عن الخير والشر. سجن وهو في السبعين وحُكم عليه بالموت بتهمة "إفساد شبان أثينا"، و"ازدراء الآلهة"، وقد توصل إليه أصدقاؤه أن يفر من السجن ناجياً بنفسه فأبى، وشرب السم في حضرتهم مطمئن النفس راضياً، وهو صاحب القول المأثور: "إعرف نفسك".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص338،339.

⁽²⁾ موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لاند، ج2، ص555.

⁽³⁾ القاموس المزدوج، إنجليزي- عربي، عربي- إنجليزي، مكتب الدراسات والبحوث، ط2(2006م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص371.

⁽⁴⁾ فهم الفهم-مدخل إلى الهرمنيوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-، ط1(2007م)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص24.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه.

- اصطلاحاً:

تنوعت الإستعمالات اللفظية للهرمنيوطيقا وذلك للإختلاف في الترجمة الحرفية للفظة "l'hermeneutique" إلى اللغة العربية، ومن هاته المصطلحات التي صادفتها في المصادر والمراجع الفلسفية: "الهرمنطكية، الهرمنطيقية، الهيرومنيطيقا، الهرمنيوطيقا، الهيرمنيوطيقا..."، وسنستقرّ في بحثنا على لفظة "الهرمنيوطيقا".

الهرمنيوطيقا أو التفسيرية -hermeneutics- هي: "المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير-Interpreteqtion-، ودراسة وفهم النصوص-text- في الدراسات الدينية، ويستخدم مصطلح هرمنطكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية"⁽¹⁾. وهو يقابل معنى التأويل عند أهل اللغة العربية، وهو مرتبط بالمجاز، يقول الجرجاني: "هناك عبارة مختصرة تقول: -المعنى-، و-معنى المعنى-، نعني -بالمعنى-: المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و-بمعنى المعنى-: أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفرضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"⁽²⁾. أي أن يدلّك اللفظ على دلالة ثانية بابها: "الكنائية، والإستعارة، والمجاز". فنجد التأويل والمجاز عند العرب يقابل الهرمنيوطيقا عند الغرب. فلفظ التأويل ليس مصطلحاً حادثاً، وقد شغل مساحة غير هينة في الفكر الإسلامي.

(1) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص 144.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 263.

المطلب الثاني: تاريخ الهرمنيوطيقا وأهم مراحلها.

إن المتتبع لنشأة الهرمنيوطيقا ومسارها الكرونولوجي قد اعترها تبدلات كثيرة من جهة المجال والمحتوى، وقد اكتسب هذا المصطلح حمولة جديدة عبر التاريخ متأثراً بفلسفات غربية، وقد تعلق موضوعه بوضع قواعد كلية لفهم النصوص، فثمة تعريفات عدّة للهرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة.

فحقق الهرميومنتيقا قد تم تأويله (بترتيب زمني تقريبا) إلى: (1)

1- نظرية تفسير الكتاب المقدس:

وهو أقدم التعريفات، أي القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، فالهرمنيوطيقا كانت قواعد التفسير، أو مناهجه، أو النظرية التي تحكمه، فالتأويلية هنا هي: "منهج التفسير والتأويل وقواعده، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الأدب ويشمل النصوص بمختلف أنواعها" (2).

2- الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي):

"بدأت الأبحاث في فقه اللغة انطلاقاً من أعمال المدرسة الألمانية، وظهر فقه اللغة الكلاسيكي في القرن 18م، حيث أصبحت مناهج البحث في الكتاب المقدس متصلة بفقه اللغة، وهكذا حلّ مصطلح -هرمنيوطيقا الكتاب المقدس- محل -الهرمنيوطيقا-، في الإشارة إلى نظرية تفسير النص المقدس، أما -الهرمنيوطيقا- حين تقال مطلقة غير مقيدة، فكانت مرادفة تقريبا للمنهج الفقهي اللغوي. وصفوة القول أن تصوّر الهرمنيوطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة للكتاب المقدس كموضوع واحد بين موضوعات أخرى يمكن أن تُظهِر هذه القواعد" (3). "وقد زاد تولّد إشكالية التأويل عملياً في هذا العصر مع إشكالية الترجمة، إذ أن مسألة

(1) فهم الفهم - مدخل إلى الهرميومنتيقا-، عادل مصطفى، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 71.

(3) المرجع نفسه، ص 70.

الإعتماد على الفيلولوجيا في ترجمة النصوص طرحت مشكلة الإختلال في المعنى المتعادل مع النص الأصلي⁽¹⁾.

3- الهرمنيوطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي:

"يعزى إلى شلايرماخر⁽²⁾ هذا التصور، حيث أعاد تصور الهرمنيوطيقا على أنها -علم- الفهم، أو -فن- الفهم، حيث تجاوزت مفهوم الهرمنيوطيقا على أنها مجموع قواعد، وجعلها مترابطة نسقيا، أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم"⁽³⁾. "حيث أصرّ أولا على أن القراءة فن، وإن على القارئ أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص، بمعنى آخر، القراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة أيضا"⁽⁴⁾. "وقد وُلد التأويل عن هذا الجهد المبذول في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة إلى مصاف التقنية، حيث كان البرنامج التأويلي يحمل في طياته البصمة المزروجة (الرومانسية والنقدية). فالرومانسية بدعوته إلى علامة حيّة مع صيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا. أي أن الأثر النقدي يعمل كخطة مقاومة لسوء الفهم، باسم القول المأثور الشهير: -يوجد التأويل حيشما يكون سوء الفهم-. والأثر الرومانسي هو خطة - فهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن-"⁽⁵⁾.

كما يرى شلايرماخر "ضرورة التزاوج بين المنهجين اللغوي والنفسي للكاتب حتى تكتمل كل أشكال التأويل في عملية الفهم والقراءة"⁽⁶⁾.

(1) اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي - عمارة ناصر، ط1 (1428هـ-م2007)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، دار الفرائي، بيروت، ص30.

(2) شلايرماخر، فريديريتش أرنست دانيال، (Ernst daniel schleiermacher)، (1768-1834م): لاهوتي صوفي ألماني. كان له كبير الأثر في تطور الفكر البروتستانتية، وكثيرا ما يعتبر مؤسس اللاهوت البروتستانتية الحديث، تأثر بالحركة الرومانتيكية فعزّف الدين بلغة الشعور والحدس.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص260.

(3) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص72.

(4) مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسير، تر: وجيه قانصو، ط1 (1428هـ-م2007)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ص119.

(5) من النص إلى الفعل - أبحاث التأويلية - بول ريكور، تر: محمد برادة - حسان بوقرية، ط1 (2001)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، الهرم، مصر، ص61.

(6) أنظر: المرجع نفسه، ص61،62.

4- الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

"يحتل دلثي⁽¹⁾ أو دلثاي موقعا في منعطف الهرمنيوطيقا هذا، حيث تركزت محاولته على التفرقة بين العلوم الطبيعية، والعلوم التاريخية والإنسانية من جهة أخرى، فذهب إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها نقد جديد للعقل كالذي قدمه كانط⁽²⁾ للعلوم الطبيعية في نقد العقل الخالص، ويسمي دلثاي نقده: -نقد العقل التاريخي-"⁽³⁾. "فدلثاي أراد توسيع مفهوم التأويلية محاولا منح التأويل وضعية العلم بالمساواة مع علوم الطبيعة"⁽⁴⁾. "كما أن محاولته هي امتداد لفكرة شلايرماخر في نقده على صيغة مَحْوَرَة من علم النفس كمنهج للفهم، لأن مهمة الدراسات الإنسانية أن تفهم تعبيرات الحياة، وتعميق الجانب التاريخي للفهم، فالعلوم تهتم بتفسير الطبيعة، بينما تنصرف الدراسات الإنسانية إلى فهم تعبيرات الحياة"⁽⁵⁾. أي إيلاء الجانب النفسي من علم النفس مزيداً من الإهتمام حتى يكتمل منهج الفهم في الدراسات الإنسانية.

(1) دلثي فلهلم، **wilhelm.dilthey** (1833-1911م): فيلسوف ألماني وعلم رئيسي مشهور من أعلام التقليد التفسيري (**hermeneutics**). حاجج بأن العلوم الإنسانية لا يمكنها استخدام طرائق العلوم الطبيعية نفسها، بل يجب أن تستخدم طريقة "الفهم" لاستيعاب الحياة الداخلية لثقافة غريبة، أو فترة تاريخية ماضية. وهكذا وسع دلثي من عملية التفسير والتأويل إلى ما وراء تفسير النصوص، وهو تفسير التاريخ والثقافة الإنسانية.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجبوسي، ص 205، 206 باختصار.
(2) إيمانويل كانط، **Immanuel.kant** (1764-1804م): فيلسوف ألماني. طور تركيباً مؤثراً جداً يعرف بالفلسفة الناقدة للمذهب التجريبي البريطاني بتشديده على الخبرة والتجربة، وأوربا القارية حيث العنصرية والتشديد على الإستنتاج الدقيق. أصبح بروفيسور في علم المنطق وعلم ما وراء الطبيعة سنة 1770م، وقد قاوم النقاشات والحوارات مع الماورائين الضليعين في ما وراء الطبيعة الشكوكيين، وكان تأثير كانط هائلا وخاصة في ألمانيا، وتتضمن أعماله: "نقد العقل المجرد" سنة 1781م، و"نقد العقل العملي" سنة 1788م، و"نقد الأحكام" سنة 1790م.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجبوسي، ص 400، 401.

(3) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص 74 بتصرف.

(4) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص 70.

(5) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص 73، 74.

5 - الهرمنيوطيقا بوصفها أنطولوجيا⁽¹⁾ الفهم، "الفيونمينولوجيا"⁽²⁾: (الهرمنيوطيقا الحديثة)

"ولا تشير الهرمنيوطيقا في هذا السياق إلى علم أو قواعد تأويل النصوص، وإنما تبيان فيونمينولوجي للوجود الإنساني ذاته، وكان صاحبه مارتن هايدغر⁽³⁾، وهانز جورج غادامير⁽⁴⁾ كامتداد لمشروع دلشاي، حيث يعمّق هايدغر مفهوم الهرمنيوطيقا في -الوجود والزمان-"⁽⁵⁾، "واعتمد على نظام الفهم القبلي، أي أن كل كائن يفهم تاريخياً، ويقوم هذا بالأساس على الخبرة، فمثلاً كالتعامل مع عالم الأدوات، فبإمكانها أن تعطينا فكرة أولية عما يمكن أن تعنيه الخبرة المسبقة التي أتوجه بها لإستعمال جديد للأشياء، فتتبع خاصية السبق هذه إلى طريقة كينونة كل كائن يفهم تاريخياً"⁽⁶⁾. "فهايدغر يربط الفهم بالوجود، وفي مثل هذا التصور فقدت اللغة طابعها الإنساني، وتحوّلت إلى طاقة وجودية تنظم وجود العالم والإنسان معاً، حتى يستقلّ العمل الفني عن

(1) الأنطولوجيا، **Ontology**: "مذهب فلسفي في الوجود عامة، وتقدم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو موجود)، يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلمته".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص 105، 106 باختصار.

(2) الفيونمينولوجيا: "هو علم وجود الموجودات. وبهذا المعنى تسمى -أنطولوجيا-، ومهمتها الأساسية تتخذ شكل التحليل الوجودي للآنية تمهيدا للسؤال عن معنى الوجود".

- هيرمينوطيقا (تفسير) -الأصل في العمل الفني- دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، د.ط (2000م)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 31.

(3) مارتن هايدغر، **(martik heidegger)**، (1883-1976م): ولد هايدغر في بادن في ألمانيا، ودرس في جامعة فرايبيرغ، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية والموضوع الرئيسي لفلسفته الوجودية، حيث يرى أن الفلسفة الغربية قد نسيت لله المسألة الأساسية وهي معنى وجود الله، وتبين أبحاثه الأنواع المختلفة للوجود الذي يناسب الإنسان والأشياء بشكل عام. عرف بتعاطفه مع النازية ما أثار سلباً على سمعته، من مؤلفاته: "الوجود والوقت" سنة 1927م.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص 533.

(4) غادامير هنز جورج، **hans-georg.gadamer**، (1900-2002م): فيلسوف تأويلي ألماني. قال بأن "الفهم" ضروري للوجود الإنساني، وأن الفهم يحدث ضمن التقاليد، وقد ضمّن ذلك كتابه بعنوان: "الحقيقية والطريقة" سنة 1960م. ويمكن فهم العلاقة بين النص والمفسر على أنها حوار، يضل فيه المفسر، المترجم، مفتوحاً على الحقيقة في النص.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص 331.

(5) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص 75.

(6) من النص إلى الفعل، بول ريكور، ص 71.

مبدعه، وأن يكون مجلّي وجوديا، ويصبح فهم العمل الفني والأدبي يؤدي مهمة وجودية تثري الوجود الإنساني في العالم، وفهم الإنسان لهذا الوجود"⁽¹⁾.

والقصد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي "تأسيس (نظرية ظاهرية في المعرفة) تنتصر لارتباط الفهم والوجود، أو قل: بناء الفهم على معيار وجودي، حتى تُعرى اللغة عن طابعها الذاتي، وتصير منظارا وجوديا للإنسان والكون والحياة"⁽²⁾. "فالوجود والزمان بمثابة الأساس الذي نما فوقه تفكير هايدغر في العملية الهرمنيوطيكية"⁽³⁾.

"ومع غادامير نجد قوة فلسفية أولى في ربط الفني بالتاريخي، حيث تعتبر إطارا فلسفيا جديدا في الوعي الكامل للنصوص من خلال إعادة -فهم الفهم- ذاته، أي باعتباره -فنا-، فباعتباره فعلا تخييليا أكثر قدرة على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النص، ويعتبر هذا جهة جديدة للوعي بالذات، والتجربة الفنية تتعايش مع الفعل التاريخي"⁽⁴⁾، أي: "أن التجربة الحسية لفعل اللغة يمنح وجودنا راهنية أعمق بالفعل التاريخي، فامتلاك المعنى يجب أن يمر بمرحلة امتلاك الحامل الوجودي له"⁽⁵⁾.

ومن هذا المنطلق: "يبدأ غادامير في تحليل مفهوم الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة، فالفن عنده لا يهدف إلى المتعة الجمالية الشكلية فقط، فهو يحاول الرد على الجمالين الذين لا يرون للفن أي غاية خارج إطار المتعة الجمالية، مؤكدا أن الفن مثل الفلسفة والتاريخ، يتضمن نوعا من الحقيقة لا توجد في غيره"⁽⁶⁾.

وهو يقصد أن: "الحقيقة التي يتضمنها العمل الفني - كمثلتها في الفلسفة والتاريخ - حقيقة ليست ثابتة، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر، طبقا لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة"⁽⁷⁾. أي نفي

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط7 (2005)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص36، 37.

(2) النص القرآني من تماهت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الريسوني، ص260.

(3) هيرمينوطيقا، صفاء عبد السلام علي جعفر، ص29.

(4) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص73.

(5) المرجع نفسه، ص74.

(6) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص38، 39.

(7) المرجع نفسه، ص41.

الحقيقة الثابتة في النص، لأنها تتغير من عصر إلى عصر. ولكن إلى أيّ حقيقة يستند إليها النص كعمل فني؟ فالمتعة الجمالية للنص متعلقة بذاته، وكعمل فني يعكس ظروفه وطبيعته بيئته، لكن من الخطأ أن يتعلق النص بيئته ومحيطه دون فاعلية فيه تعكس صلاحيته، وتفتح فيه أفق التجديد.

فالهرمنيوطيقا الحديثة "تقوم بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها، فهي تمكّنه من مزامنة اللحظة التي تتمفصل فيها الكتابة مع المعنى... فأهمية وشمولية الهرمنيوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات، وتأويل وفهم العلامات من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم"⁽¹⁾. فالهرمنيوطيقا متصلة اتصالاً وثيقاً بعملية الفهم، أو هي بدورها عملية الفهم داخل النص، باكتشاف مكوناته وبعث الحياة فيه من جديد، وكأنه إعادة صياغة للنص من منظور تقترب فيه اللغة من عالم الوجود.

ف نجد إذن الهرمنيوطيقا الحديثة والمعاصرة تحديداً شكّلت التأويلية فيهما منعطفاً لغوياً جديداً في الفلسفة المعاصرة. فتميّزت الهرمنيوطيقا بالتحليل الفلسفي. "وترتبط الهرمنيوطيقا كفنّ للتأويل والفهم بالنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى التأويل أن يُجز الخطاب الذي تُحمل فيه اللغة العالم إلى النص"⁽²⁾، أي تقريب العالم من النص والواقع من حقيقة الخطاب، وهذا هو حقيقة الطابع الفلسفي للهرمنيوطيقا الحديثة.

"وفي الوقت المعاصر خيرٌ من مثل التأويل الغربي بول ريكور⁽³⁾ وهيرش⁽⁴⁾، حيث كان سعيهم لإقامة نظرية موضوعية في التفسير، أي إقامة الهرمنيوطيقا كعلم لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب... فالهرمنيوطيقا عند هؤلاء لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت -ببساطة- علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير"⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 19.

(2) اللغة والتأويل، عمار ناصر، ص 19.

(3) بول ريكور، Paul Ricoeur، (1913 - 2005م): فيلسوف فرنسي ولد في فالونسيا (Valence). تأثر بالفلسفة الوجودية، وسيغموند فرويد، وانعكس ذلك على طبيعة اللغة والتفسير والموضوعية والإرادة، من مؤلفاته: "الحرية والطبيعة - الاختياري والإجباري" - سنة 1950م، و"رمزية النشر" سنة 1960م.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص 245.

(4) لم أجد الترجمة.

(5) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44.

6- التأويل المنهجي (بول ريكور):⁽¹⁾

"في كتابه -de l'interpération- تبني ريكور تعريفاً للهرمنيوطيقا يعود إلى التركيز على تفسير النصوص بوصفه العنصر المحوري المميز للهرمنيوطيقا، حيث تعني عنده نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين، أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصاً"⁽²⁾.

"فالهرمنيوطيقا هي عملية فك الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي، لأنها تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة، مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيمانتية (دلالية)، كما في الأساطير لها معنى سطحي خارجي مترابط تماماً، ولها في الوقت نفسه دلالة باطنة أعمق. والهرمنيوطيقا هي النسق الذي به تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر"⁽³⁾.

"ف نجد أن ريكور يتعامل مع المعنى عبر رمزيته، هذه الرمزية هي ما يجعل التاريخ يلتحم باللغة كفعل، وما يحافظ على استمرار الكينونة المؤسسة على الفرق بين الفهم كفعل للذات لا يمكنه استعادة شروطه ومواقفه إلا بتأويل، وبين الواقع كوجود"⁽⁴⁾.

أي أن النص مجموعة رموز، والنص بدوره يحمل ما شاء من الدلالات، ومن هنا انطق ريكور بفكرة لا محدودية المعنى حيث يقول: "ولن تكون القراءة ممكنة إن لم يتبين أولاً أن النص باعتباره كتابة ينتظر ويستدعي قراءة ما، وإذا كانت القراءة محتملة، فذلك لأن النص غير منغلق على نفسه، بل منفتح على شيء آخر، والقراءة تعني كل فرضية ربط خطاب جديد بخطاب النص"⁽⁵⁾.

فانفتاح النص عند ريكور ساقه إلى تعدد التأويلات، فلكل مؤول الحق في أن يبدع في قراءته، وأن يحمل النص مختلف الدلالات، وأن يعامل النص كنص وفقط، أي بغض النظر عن كاتبه، أي (موت المؤلف)، يقول ريكور: "يطيب لي أن أقول أن قراءة كتاب ما، هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد

(1) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص 76.

(2) فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومنطيقا، عادل مصطفى، ص 77.

(3) المرجع نفسه، ص 78.

(4) اللغة والتأويل، عمار ناصر، ص 76، 77.

(5) من النص إلى الفعل -أبحاث التأويل- بول ريكور، ص 117.

مات، وكأن العمل عمل بعدي، وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب، آنئذ لا يمكن لهذا الأخير أبدا أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"⁽¹⁾.

"فمع بول ريكور ظهرت هرمنيوطيقا استقلال معنى النص وانفتاحه، وموت الكاتب، وبهذا تصبح مهمة المفسر هي التّفاذ إلى عالم النص وحلّ مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر، وتتساوى عند ريكور - من الوجهة الهرمنيوطيقية - النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسّدا في شكل لغوي"⁽²⁾.

7- الفصل بين المعنى والمغزى (تنوع المغزى وثبوت المعنى)، (هيرش):⁽³⁾

"تزايد عند هيرش نعمة الدفاع عن المؤلّف في مواجهة إهماله لحساب التجربة الحية عند دلتاي، أو تجربة الوجود عند هيدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر..، ولكي يتغلب على هذه المعضلة يتم التفرقة بين المعنى (meaning)، والمغزى (significance)، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت"⁽⁴⁾.

ويقول هيرش: "إن غرض الهرمنيوطيقا ليس العثور على دلالة الفقرة، بل بتبيان معناها اللفظي نفسه، فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحو موضوعي"⁽⁵⁾. فهيرش يدعو إلى: "أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولا إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص، فهو يريد أن يعيد الهرمنيوطيقا إلى مجالها الطبيعي كما كانت عند شلايرماخر في التركيز فقط على فهم النصوص"⁽⁶⁾. وهكذا كانت بداية الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح، وانتهت - في تطوّرها الأخير - إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية، ولكنها بين بدايتها وتطوّرها المعاصر فتحت آفاقا جديدة من النظر، أهمّها - في تقديرنا - لفت

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 46، 47.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص 48.

(4) المرجع نفسه.

(5) فهم الفهم - مدخل إلى الهرميومنتيقا -، مصطفى عادل، ص 386.

(6) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً⁽¹⁾. أي الإهتمام بالمؤول باعتبار الوسيط بين النص والقارئ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) المرجع نفسه.

المطلب الثالث: أسس التحليل الهرمنيوطيقي.

إن التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي تحوّل من طابعه التقليدي والذي كان بمعنى إيجاد قواعد لفهم الكتاب المقدّس، إلى طابعها الحديث والمعاصر، والذي تطوّر فيه منهج فهم النصوص المقدّسة، ليتوسّع بعد ذلك ويشمل كل نصّ أدبي، بل تجاوزت هذا المجال إلى علم النفس والإجتماع والأنثروبولوجيا. فأصبحت تعرف الهرمنيوطيقا بـ "فنّ القراءة"، أي فن تفكيك النصوص وتحليلها على أساس أن الكلام له معنيان: معنى ظاهر جليّ، ومعنى خفي تدلّ عليه النصوص عبر رمزيّتها. ومن أهم أسس التحليل الهرمنيوطيقي:

أ- النص المفتوح (لا نهاية المعنى):

إن من أهم أسس التأويل الغربي انفتاح الدلالة في النص، وخصوبة أرضه لمختلف الآراء والتأويلات -التأويل المنفلت-، يقول ريكور: "في صورة صراع التأويلات، التأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استثنائه..، أما في النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية فلا مجال لكلمة أخيرة ماثلة، أو إذا حدث كذلك فإننا نسميه عنفا"⁽¹⁾، أي: "انفتاح القراءة على مصراعيها حسبما يظنه المؤلّ أقرب إلى الصواب والحقيقة، فإذا تحولنا إلى القارئ... وأقصى ما كان يطمح إليه أن يقرأ في النص الواحد أكثر من دلالة، أو أكثر من مستوى للمعنى، معتمدا على القيمة الإيحائية للغة الأدب التي لا تكتفي بالتقرير العلمي المحدود"⁽²⁾. "فإن في التأويل الهرمنيوطيقي يسود تيار الشكّ الفلسفي، وينتفي المركز الثابت للوجود، وتتحول اللغة إلى علامات لا نهائية الدلالة...-اللعب الحرّ-..."⁽³⁾. وهكذا يصبح النص مجموعة علامات مفتوحة المعنى، وهو ما سمي باللعب الحرّ على اللغة، وتتاح في النص الدلالات المحتملة التي لا تحصى، فإنّ ما قيّد المعنى أصبح هناك عنف في تحديد الفهم وتقييده.

(1) من النص إلى الفعل-أبحاث التأويل-، بول ريكور، ص158.

(2) المرايا المحدّبة -من البنيوية إلى التفكيك-، عبد العزيز حمودة، طبعة سلسلة عالم المعرفة (أبريل 1998م)، الكويت، ص76.

(3) المرجع نفسه، ص84.

ب- انعدام القراءة البريئة:

وهو منطلق الخطاب الحدائثي الغربي والعربي، "إذ لا بد من التسليم بأنه لا توجد ثمّة قراءة بريئة"⁽¹⁾، "فالقراءة البريئة التي دامت طيلة عصور طويلة للنص ماتت مع الحداثة، ولا يملك بعض بسطاء النقاد إلا البكاء على قبرها، فقد ولى -اندرثر- عصر القراءة البريئة للنص إلى غير رجعة"⁽²⁾. أي أن النص لا يربط بفهم واحد ولا بقراءة وحيدة، فمن ظن أن أيّ قراءة للنص أنها صحيحة فقد أخطأ، فكل قراءة هي قراءة محتملة وليست قراءة سديدة جمعت الحقّ كله، وبهذا يتعدّد الحقّ، فيلتمس من كل قراءة متنوّعة.

ت- موت المؤلف:

يقول بارت: "نعلم أن الكتابة لا يمكن أن تفتح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها: فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"⁽³⁾.

وهذا تصريح بوفاة المؤلف، وأن للقارئ الحق في الإبداع في قراءته وأن يمارس عليه سلطته، لأن أبوة وسلطة المؤلف قد انقضت وزالت، وجاءت الآن مرحلة سلطة القارئ على النص، وإبعاد مؤلّفه عن مؤلّفه، حيث يقول أيضاً: "فالمؤلف شخص حديث، وهو من غير شك منتج من منتجات مجتمعا"⁽⁴⁾.

ويقول: "إن النص ليُصنع من الآن فصاعداً، ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف غائباً عنه على كل المستويات"⁽⁵⁾، أي أن المؤلف قد أدّى ما عليه وبقي الدور على القارئ. "فالمؤلّف مكلف بتغذية الكتاب، فيفكر ويتألم ويعيش من أجله كموقف الأب من طفله..، غير أن الأمر على العكس من هذا بالنسبة إلى الناسخ الحديث، إذ هو يلد في الوقت نفسه الذي يلد فيه النص..، فكل نص مكتوب بشكل أبدي (هنا) و(الآن)"⁽⁶⁾.

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، حامد أبو زيد، ص 228.

(2) المرجع نفسه، ص 91.

(3) درس السيميولوجيا، رولان بارت، تر: ع. بنعبداًلعال، ط3 (1993م)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 87.

(4) هسهسة اللغة، رولان بارت، تر: منذر عياشي، ط1 (1999م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ص 76.

(5) المصدر نفسه، ص 79.

(6) المصدر نفسه.

- أنظر أيضاً: "من النص إلى الفعل"، بول ريكور، ص 106.

"فالقراءة الحديثة تكتسب أبعاداً مبالغاً فيها خصوصاً عند التفكيكيين⁽¹⁾ إلى إلغاء المؤلف ثم النص في نهاية المطاف"⁽²⁾، "وبارت لا يؤمن بالوحدة ولا حتى بالإله، ويؤمن بفلسفة التحلل التي تنحل فيها الوحدة المفترضة في أي فرد إلى تعددية، بحيث يصبح كل متأكثرة لا وحدة"⁽³⁾.
ففكرة النص بلا مؤلف يصعب على معظمنا قبولها بشبهة وجود آلهة خفية في الآلة النصية⁽⁴⁾،
فالقضية بين المؤلف ومؤلفه يبعد النص عن مقصده.

ث- إلغاء مقصدية النص:

أي أن النص ليس له مقصد ودلالة، بل تنتقل مقصديته إلى القارئ نحو مجال واسع من التأويلات، "فقد يقول قائل: إن النص مجرد ما أن يفصل عن مُرسله (ويُفصل أيضاً عن قصديته هذا المرسل)، وعن الشروط الملموسة لإنتاجه (وتبعاً لذلك عن مرجعه المباشر)، فإنه سيحلّق (إن جاز التعبير) في فضاء فسيح من التأويلات التي قد لا تنتهي عند نقطة بعينها"⁽⁵⁾. أي أن يقول النص كل شيء، وليس فقط ما أراد مؤلفه فقط.
"ومن أجل إنقاذ النص، أي نقله من وضع الحاضن لدلالة ما والعودة به إلى طابعه اللامتناهي، على القارئ أن يتخيل كل سطر يخفي دلالة خفية، فعوض أن تقول الكلمات، فإنها تخفي ما لا تقول، فمجد القارئ يكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء، باستثناء ما يوّد الكاتب التدليل عليه"⁽⁶⁾.

(1) التفكيكية، **Deconstruction**: "إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحوا إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل، أو على الأقل متماسك للنص أيّاً كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير، بالتالي يستحيل وجود نص رسالة واحدة متماسكة ومتجانسة".

- المعجم الفلسفي، حسيبة مصطفى، ص 144.

(2) المرايا المحدبة، من النبوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص 91.

(3) النبوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا-، جون ستروك، تر: محمد عصفور، طبعة سلسلة عالم المعرفة (1996م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والكتاب والآداب، الكويت، ص 66.

(4) أنظر: "المرجع نفسه"، ص 92.

(5) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، ط 2 (2004م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 45.

(6) المرجع نفسه، ص 43.

يقول بارت: "إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة"⁽¹⁾. فالمؤلف منتج للنص، وله الحق في نسبة معنى النص ومقصده إليه، وذلك من إنصاف المؤلف. لكن من غير العدل أن يذوب مقصد صاحب النص في مقصدية القارئ المنفتحة التي لا تنغلق.

ح- الرمزية:

يقول بارت: "وأما النص فلا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله هو حقل الدال... وذلك لأن التوليد الدائم للدال في حقل النص... يتصادف مع تحرير الطاقة الرمزية... ونجد أن النص في مقابل هذا رمزي بشكل جذري"⁽²⁾. أي: "أن النص منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهذا امتداد لموت المؤلف ولا نهائية المعنى، وذوبان مقصدية النص في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص وأن يُضْمَنه ما يشاء من المعاني والدلالات، فالنص عندهم هو النسيج الذي يضم تعددية الدوال"⁽³⁾. "فعملية إنتاج النص تتطلب من القارئ أن يعي أولاً معنى الكلمات التي يعبر عنها صوتاً، لأنه في الأخير ليس النص أمامه إلا رموز جامدة لا إشارة فيها، ولا نبرة ولا نغمة"⁽⁴⁾.

ج- التناسق⁽⁵⁾:

يقول بارت: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض، في حوار ومحاكاةٍ ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية... إنه

(1) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ص 86.

(2) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 89.

(3) المصدر نفسه، ص 90.

- أنظر: "لذة النص"، رولان بارت، تر: منذر العياشي، ط1 (1992م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص 108، 109.

- وانظر: "دراسات في النص والتناسقية"، محمد خير البقاعي، ط1 (1998م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص 14، 15.

(4) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبياكي الجمعي، ص 104.

(5) التناسق: أو تفاعل النصوص. مصطلح شائع في النقد الغربي، والتناسق صفة للعلاقات داخل النص، أو تقاطع أخبار أو منطوقات أخرى داخل النص، أو مأخوذة من نصوص أخرى. فالتناسق هو العلاقة والتفاعل بين الأخبار أو المنطوقات المكونة للنص.

- أنظر: "دراسات في تعدي النص"، وليد الخشّاب، د.ط، د.ت، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دمشق، ص 8 وما بعدها.

القارئ"⁽¹⁾. "النص نسيج من الإقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة"⁽²⁾. "فالنص عندهم متعدّد، وهذا لا يعني فقط أن له عدة معان، ولكن أنه يحقق للمعنى المتعدد نفسه تعددية لا عودة منها، فليس النص مقترن الوجود بالمعنى، ولكن بمروره وعبوره..."⁽³⁾، "ولا تتعلق تعددية النص في الحقيقة بغموض مضمونه، ولكن بمانستطيع تسميته بالتعددية المضخمة"⁽⁴⁾.

"فإن التناص الذي يجد نفسه في كل نصّ، ليس إلا تناصًا لنص آخر لا يستطيع أن يختلط بأي أصل للنص"⁽⁵⁾، أي: "تشكل ملامح النص وانفتاحه"⁽⁶⁾، أي: "أن التناص هو مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة، فله آثار أخرى تساهم في تشكيله وانفتاحه في ضوء علاقاته، لأن الكاتب أو المؤلف حين يبني عوالم نصّه، يحاكي بناءات موجودة، أو مبدعا في نطاق الممكن النوعي طرائق جديدة في تنظيم بُنياته النصية التي يشكّل منها النص الذي - يبدع- وفق رؤيته لعمله الإبداعي، أو تبعا لضرورات تشكيل المعنى"⁽⁷⁾. أي أن التناص قائم على التعدّد في المنابع الدلالية للنص، بحكم أنه تشكّل في بيئة معيّنة، وهو الآن يُقرأ في بيئة غير بيئته، وهذا ما يضمن التعدد الدلالي، لأن النص نسيج من المضاعفات والثقافات.

خ- الفراغات أو ما بين السطور:

"إن الفهم الصحيح لأي نص في الخطاب التأويلي ليس متعلقا بنسيج النص وألفاظه فقط، فالأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن تستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه..، فالإنسان لا يستعمل اللغة، فاللغة هي التي تتكلم من خلاله"⁽⁸⁾.

أي أن النص هو قراءة مالا يقرأ، أو القراءة خلف السطور، حتى يتحرر القارئ من سلطة السطور. "فكل خطاب ظاهر ينطلق سرا وخفية من شيء ما تمّ قوله، وهذا -الماسبق قوله- ليس

(1) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 83.

(2) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ص 85.

(3) دراسات في النص والتناصية، محمد خير البقاعي، ص 15.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه، ص 16.

(6) دراسات في تعدي النص، وليد الخشاب، ص 30.

(7) عتبات - جيراد جينيت من النص إلى المناص-، عبد الحق بلعايد، ط1 (1429هـ-2008م)، منشورات الاختلاف، الجزائر

العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ص 14 .

(8) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 32.

مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نصّ سبقت كتابته، بل هو شيء - لم يُقَلْ أبداً-. إنه خطاب بلا نص، وصوت هامس همس النسمة، وكتابة ليست سوى باطن نفسها..، فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله؟ وهذا الما لا يقال هو باطن يلعم، ومن الداخل كل ما يقال⁽¹⁾.

فعملية التفسير في هذا المنهج "تقوم على حلّ شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"⁽²⁾. فتتحول بذلك مهمة المفسر من قراءة المسطور، إلى بحث ما أخفته السطور، وهذا امتداد لنظرية انفتاح الدلالة ولا نهائية المقصد، فتدوب بذلك رسالة النص ومقصد منتجه في فضاء الإنفتاح الدلالي، وتحميل النص مختلف التأويلات، لأنه وبصراحة مات مقصد مؤلفه بموته، وحانت مرحلة القارئ لجذب أفق النص نحو التأويل الفسيح الذي يضيع في فيافيه النص والقارئ معا.

(1) حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر: سالم يقوت، ط2(1987م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، ص25.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، حامد أبو زيد، ص45.

المطلب الرابع : مسالك التأويل في المنهج الهرمنيوطيقي

-هرمنيوطيقا حامد أبو زيد⁽¹⁾ أنموذجا-

ليس ثمة شك في أن البحث في تأويل النصوص الدينية كان له موضع الصدارة في الفكر الغربي والإسلامي منذ القدم، مع اختلافٍ في منهج التعامل معه، لكن في العصر الحديث أخذت الدراسات العربية تتطّلع لقراءات تأويلية جديدة، فظهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية الجديدة والتي اجتهدت في تطبيق مبادئ المناهج الغربية الحديثة، وعلى رأسها "الهرمنيوطيقا"، وهي تقابل "التأويل" في الفكر الإسلامي، لكن بطرق تحليلية مختلفة عن الطرق المعهودة في دراسة الخطاب الديني قديما، لأنها تتميز بمسحة فنية فلسفية نقدية. فمحور البحث في الهرمنيوطيقا هو وضع آليات الفهم، أو فن الفهم.

وقد كان رائد هذا المنهج في بحوثه التطبيقية على النص القرآني "نصر حامد أبو زيد" بلا منازع، فقد استلهم قواعد التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي ووظفها على النص القرآني.

الفرع الأول: مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عند حامد أبو زيد.

أ- مفهومه للهرمنيوطيقا:

يعرّف حامد أبو زيد التأويل بتعريف يعتبرُ أحد تجليات الخطاب الغربي الحديث، يقول:
"التأويل هو الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر"⁽²⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: أكاديمي مصري وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية، ولد بطنطا بمصر في 10 يوليو 1943، حصل على الليسانس والماجستير والدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة. تقلّد عدة وظائف جلّها في التدريس الجامعي بجامعة القاهرة، الخرطوم، جامعة بنسلفانيا بأمريكا، وجامعة أوساكا للغات الأجنبية في اليابان، وجامعة ليدن بهولندا. اتهم بالكفر من قبل أساتذة جامعة القاهرة انتهت بنفيه سنة 1995م من مصر. وافته المنية بمصر في 5 يوليو 2010. من أبرز مؤلفاته: "النص، السلطة، الحقيقة"، "نقد الخطاب الديني"، "الخطاب والتأويل"، "إشكالية القراءة وآليات التأويل"، و"الإتجاه العقلي في التفسير" وكانت رسالته في الماجستير، و"فلسفة التأويل" كانت رسالته في الدكتوراه.

- <http://ar.wikipedia.org/wiki> .

(2) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1(1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، ص159.

وهو مفهوم لا يتعد عن مفهوم شلايرماخر، وجادامير، وريكور للهرمنيوطيقا. يقول: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّ لها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني"⁽¹⁾.

فالهرمنيوطيقا التي اعتمدها **حامد أبو زيد** هي: رمزية لغوية، حيث انصب اهتمامه على تفسير الرموز، لأن الرمز لا يشفّ عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح⁽²⁾.

الفرع الثاني: مسالك التأويل الهرمنيوطيقي في قراءة نصر حامد أبو زيد.

تأثر **حامد أبو زيد** بأسس التحليل الهرمنيوطيقي للنصوص في الفكر الغربي، فقراءته التأويلية لم تخرج عن فلك أفكار وآراء أعلامهم وفلاسفتهم.

1- لا نهائية المعنى:

يقول: "فإذا مات المؤلف، وتعدّدت القراءة، انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى، فليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص"⁽³⁾.

وحتى لا ينتهي المعنى عند حدود الألفاظ، وجب أن يشرّح القارئ النص من داخله، "والقراءة التشريحية مبنية على فكرة التحوّل، وهو إيماء بموت وفي اللحظة نفسها تبشير بحياة جديدة، وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص، ويتضمن ما لا يحصى من النصوص..، وهذا يبعد عن النص كل ما هو أجنبي كالسيرة الذاتية لمؤلفه، وتاريخ عصره، وثيئة كاتبه، وهذه كانت صفات القراءة القديمة، وقد حلّت الآن محلّها التشريحية التي تعمّد إلى إقامة علاقات بين النصوص،

⁽¹⁾ إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

⁽²⁾ أنظر: "المصدر نفسه"، ص 44.

⁽³⁾ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2 (1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص 118.

والمؤلف هنا ليس سوى إسم طبع فوق النص، والمعتك الحقيقي هو: النص، وكلّ قراءة تشريحية هي نفسها مفتوحة للتشريح، ولا يمكن لأي قراءة أن تكون نهائية، ولكنها مادة جديدة للمشرحة⁽¹⁾.
"وهذا بناء القراءة التشريحية في المدرسة البنيوية⁽²⁾ التي تعمل على مستوى النص لتبحث عن الأثر، وتستخرج من جوف النص بُناه السيميولوجية المختلفة فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب"⁽³⁾.

2- موت المؤلف:

أي انتهاء مهمة الكاتب وابتداء مرحلة القارئ، أو موت مقصد الكاتب في الخطاب، يقول:
"هل يمكن قياس النص الديني على النصوص الإنسانية البشرية قياساً حرفياً؟ مع أن ذلك مشروع ووارد، ولكن لا بد من القول إن أي نص -ديني أو دنيوي- معرّض لأن يموت.. إذا لم يجد قراء"⁽⁴⁾.
"فإذا مات المؤلف، وتعدّدت القراءة، انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى"⁽⁵⁾. وهذا نفس كلام بارت: "فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلّبه ولادة القارئ"⁽⁶⁾.

"لكن الغريب في هذا الأساس الهرمنيوطيقي أنه كان سبباً في تصدّع البنيوية وانحيار صرحها في الفكر الحدائثي الغربي، لقيام شواهد العقل والتاريخ على اعتلال هذا المبدأ ووهائه، فكيف تدبّ فيه الحياة من جديد مع أعلام الفكر الحدائثي العربي المعاصر؟"⁽⁷⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 54، 55.

(2) البنيوية، **Structuralization**: هي منهج فكري نقدي مادي ملحد غامض، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أو أدبية تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ويتم ذلك دون تدخل فكر المحلل أو عقيدته الخاصة، ونقطة الارتكاز في هذا المنهج هي الوثيقة، فالبنية لا الإطار هي محل الدراسة، والبنية تكتفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي عنصر من العناصر الغريبة عنها. ومن شخصيات البنيوية في مجال اللغة دوسوسير الذي يعد الرائد الأول للبنيوية اللغوية الذي قال ببنيوية النظام.

- المعجم الفلسفي، حسيبة مصطفى، ص 116، 117 باختصار.

(3) الخطيئة والتكفير، - من البنيوية إلى التشريحية - نظرية وتطبيق، عبد الله محمد الغدامي، ط6 (2006م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص 54.

(4) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1 (2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص 264.

(5) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 118.

(6) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 83.

(7) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 294.

3- الأصل في الكلام التأويل:

أي أن التأويل لازم من لوازم اللغة، وصفة ملازمة لكل خطاب، يقول: "وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ، وبين النص"⁽¹⁾، أي: "أن التأويل لا يبدأ من المعطى الغوي للنص -أي المنطوق-، بل يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"⁽²⁾.

"فالقراءة التي تقول ما يريد المؤلف لا مبرر لها أصلاً، فثمة قراءة تلغي النص تقابلها قراءة تلغي نفسها، هي أشبه باللاقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية إنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه، أو له"⁽³⁾.

فهذا هو صميم الدعوة الحداثية، لتثوير القراءات المختلفة المتخالفة في النص القرآني، والإيقاع به في هاوية الاختلاف وتعدّد القراءات، وكل هذا يحتاج ضبطاً في أصول وشروط توسيع دائرة التأويل وفلك الدلالة.

4- نظرية المغزى والمعنى:

"إن المنهج في التعامل مع النصوص يبرّر الفصل بين -الدلالة-، و-المغزى- في تأويل النصوص"⁽⁴⁾.

"فالمعنى عند أبو زيد مرادف للدلالة، أما المغزى فهو يمثل نقطة البدء في القراءة في مغزى افتراضي قابل للتعديل، أو النفي، أو الإثبات، طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة"⁽⁵⁾، أي أن المغزى في النص القرآني مرتبط بأفق المتلقي، وهو خاضع لما تنتجه القراءة المخالفة للمعنى الأول الذي نزل له النص في واقعه الأول.

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص101.

- أنظر: "فلسفة التأويل"، نصر حامد أبو زيد، ط1(1983م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص16 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص205.

(3) نقد النص، علي حرب، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص20.

(4) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص144.

(5) المصدر نفسه.

"فالانتقال من تحليل دال -النص-، إلى تحليل دال -التأويل-، معناه الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة -نص-. والمفهوم الذي نبحت عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال -تأويل- في القرآن الكريم، في مقابل غياب الدال -النص- غياباً كاملاً"⁽¹⁾، أي أنّ ثمة مفهوماً للنص يتجاوز إلى حدّ كبير المفهوم من الدال -النص- في الواقع الحضاري الأول، أي يجب تجاوز دال -النص-، والمتمثل في الانتقال من النص الذي كان يضبطه الواقع الحضاري والثقافي زمن النزول، إلى دال -التأويل- لفهم النص بالمنظور الحالي، غير أن ذلك يبقى تنظيراً حالاً من التطبيق الفعلي لعملية التأويل التي تعيد ربط الدال -النص- الأول، بالواقع الحضاري اليوم.

5- التأويل إنتاج النص:

"فلا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي إلى القبض على حقيقته النهائية، فلهذه الحقيقة مستويات أيضاً، القارئ بهذا المعنى -يخلق النص-"⁽²⁾، أي أن: "لكل نص كينونته وحقيقته، سواءً أكان نص المفسر، أم النص المراد تفسيره"⁽³⁾.

"فالنص هنا أشبه بالنجم في السماء، فليس للنجم وجود خارج سمائه، وكذلك ليس للنص وجود خارج سياقه، كما أن قيمة النجم هي فيما نراه نحن فيه وفيما نسبغه عليه، وهذا هو معناه، حتى وإن كان النجم قد احترق منذ آلاف السنين، فإن معناه ووجوده يظلان قائمين من خلال النور الآتي من السماء، وكذا الحال مع النص الذي لا يحمل معناه وقيّمته كجوهر ثابت فيه، ولكنهما وجود يمنحه القارئ للنص، وحسب ماهية هذه المنحة تكون ماهية الوجود"⁽⁴⁾.

والجميل في هذا أن يكون التأويل فعلاً من إنتاج النص، أو ما يطلق عليه -صورة الخطاب-، أي توافق التأويل مع صورة النص، وصورة النص: سياقه ومقصده، أما أن لا يحمل النص معه ماهية ووجوداً، فهذا إزهاق لروح النص وجوهره الذي هو متركّز فيه.

(1) النص، السلطة والحقيقة، حامد أبو زيد، ص 159، 160.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 241.

(3) الممنوع والممتنع -نقد الذات المفكرة-، علي حرب، ط 2 (2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 30.

(4) الخطيئة والتكفير -من البنيوية إلى التشرحية، نظرية وتطبيق-، عبد الله محمد الغدامي، ص 74.

فالنص يضلّ في الفكر الحدائثي مرناً خاضعاً لأيّ قيمة مضافة عليه، ولو كانت خارج خارطة صورة الخطاب، "ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى"⁽¹⁾. وهذا ما نطلق عليه مرتع التأويل.

6- الفراغات أو ما بين السطور:

يقول حامد أبو زيد: "فالخطاب العلماني المعاصر لا يثق بالنص القرآني لقوته بالذات، وممارسته للحجب والمنع والاستبعاد بكلامه القوي، ولأن نصّ الأصل يحجب الشيء الذي يجعل منه أصلاً، ويحجب أسسه"⁽²⁾.

أي: "أنه يمارس آليات -التحرير والتحويل-، -الطمس والحجب-"⁽³⁾. "لذا يُلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يُحجبه من بدايات ومصادر، ولا ننظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله، بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدّعه وفجواته"⁽⁴⁾.

"فمهمة الفهم اكتشاف ما لم يقله النص، من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"⁽⁵⁾.

ومهمة المفسر أيضاً: "إنطاق الصوامت، أي قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها، لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله و يصمت عنه"⁽⁶⁾.

7- تأسن النص الديني:

يقول حامد أبو زيد: "النص منذ لحظة نزوله الأولى تحوّل من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل"⁽⁷⁾.

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 200، 201.

(2) نقد النص، علي حرب، ص 276.

(3) المرجع نفسه، ص 107.

- نقلاً عن كتاب: "الفكر الإسلامي -قراءة علمية-"، محمد أركون، ص 96/91.

(4) المرجع نفسه، ص 150.

(5) إشكالية القراءة، نصر حامد أبو زيد، ص 36.

(6) المرايا المحدّبة، عبد العزيز حمودة، ص 209.

(7) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 126.

وقال أيضاً: "فالنصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها -تأنست- منذ تجسدت في اللغة والتاريخ"⁽¹⁾. وسنعالج فكرة أنسنة النص القرآني عند حامد أبو زيد منفردة، لأنها من صميم جوهر التأويل عنده.

8- التناص:

يقول رولان بارت: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض"⁽²⁾.

وعلى هذا أسس أبو زيد بنية النص القرآني يقول: "والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص..، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلاً، والفارق بين القرآن والمعلقة المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني"⁽³⁾. أي أن النص متكوّن من مضاعفات بيئته، والثقافة السائدة تماماً كالمعلقات، غير أن الفرق بين نص القرآن والمعلقة هو ما استغرقه تكوّن النص القرآني وتكوّن المعلقة.

ويقول: "فهذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة"⁽⁴⁾.

فهذا تشبيه منه لا يليق بالنص القرآني، بأن يكون كالشعر والمعلقة، بحجة أنه منتج ثقافي في بيئة معيّنة، بل وقد أسماه أبو زيد شعراً وقافية وبيتاً، يقول: "فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في جميع القرآن، والآية بدلاً من البيت، والسورة بدلاً من القصيدة، وحين تم جمع القرآن كان حرص المسلمين أشدّ على اختيار اسم الكتاب"⁽⁵⁾. أي أسماه الكتاب حرصاً على أن لا يسمّى القرآن معلقة، لأن القرآن في نظره معلقة من معلقات الشعر، لأنه نتيجة لثقافة معيّنة.

(1) المصدر نفسه، ص 119.

(2) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 83.

(3) النص، السلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 104، 105.

(4) المصدر نفسه، ص 105.

- أنظر: "مفهوم النص"، حامد أبو زيد، ص 70/38.

(5) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص 158.

وقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ (٦٦) يس: ٦٩، "والآية جاءت ردًا على الكفار بأن قالوا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- شاعر أتى بشعر، قاسوه على من يشعر بقراءة الدواوين وكثرة حفظها، وكيف يشابه ما نزل عليه من القرآن الشِّعر، وليس منه لا لفظاً لعدم وزنه وتقفيته، ولا معنى لأن الشِّعر تخيلات، وهذا حكّم وعقائد، شرائع وحقائق" (1).

الفرع الثالث: مفهوم حامد أبو زيد للنص القرآني.

كتب حامد أبو زيد كتاباً أسماه "مفهوم النص"، حيث برزت فيه أهم آرائه حول مفهوم النص وحيقيقته والعلوم المتصلة به، حيث عرّف النص القرآني: "بأنه في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة.." (2)

أي: "أن القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً ..، وإذا كانت الحضارة تتركز حول-نص- يمثّل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن-التأويل- هو الوجه الآخر للنص... إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته" (3).

فالبحث عنده عن مفهوم-النص-، "ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً" (4)، وحتى يتم الكشف عن مفهوم النص، أي المدخل العلمي لدرس النص القرآني فقوم ذلك أمران: (5)

أ- الواقع الذي ينظّم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينظّم المستقبل الأول للنص، وهو الرسول-صلى الله عليه وسلم-.

(1) تفسير القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، ج14، ص5017.

(2) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص27.

(3) المصدر نفسه، ص11.

(4) المصدر نفسه، ص12.

(5) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، ص27،28.

ب- الثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبيريقية⁽¹⁾.

ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص، فالقول بأن النص منتج ثقافي، فهي قضية بديهية لا تحتاج لإثبات. انتهى

ففي نظر أبو زيد أن القرآن نص لغوي كسائر النصوص الأخرى، متعلق بثقافة معينة وهي واقع النبي -صلى الله عليه وسلم- ومنشأ حضارته، منكر التفريق بينه وبين غيره من النصوص اللغوية⁽²⁾، وأن "النص الديني ما دام ظهر في إطار سياق ثقافي معين، فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية حفاظاً على السياق، وأخذاً بوظيفة أنظمة العلامات"⁽³⁾.

الفرع الرابع: أنسنة النص القرآني.

فما دام النص القرآني تشكّل في الزمان والمكان، فقد أُفرغ من حاكميته ومصدريته، يقول في هذا الصدد: "إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁽⁴⁾. فهو ينكر إلهية النصوص ويصرّ على طبيعتها البشرية⁽⁵⁾، لأنها توجّهت في نظره بمنطوقها ومدلولها إلى واقع ثقافي تاريخي أنتج فيه النص⁽⁶⁾. فالقول بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، امتهان للنص وعبث بمحتواه، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة، وجعله نصاً منفتحاً لكل تأويل وفضاءاً لمختلف الآراء. فعلى أي تأويل يستقر عليه الناس لفهم كتاب ربه؟

(1) الإمبيريقية: "هي المذهب الذي يرى أن أصل المعرفة هو التجربة، لذا يطلق عليه أحياناً (المذهب التجريبي)، فالمقولة الأساسية لهذا المذهب: هي أن الإنسان لا يمكن أن يعرف إلا الأشياء التي هي نتيجة مباشرة للملاحظة والتجربة، يترتب على هذا أن المعرفة القبلية غير موجودة أصلاً، أو أنها تكون مقصودة على الحقائق التحليلية، وهي الحقائق التي لا تعتمد مصداقيتها إلا على معاني الكلمات المستخدمة في التعبير عنها".

- المعجم الفلسفي، حسيبة مصطفى، ص 98.

(2) أنظر: "النص، السلطة، الحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، ص 91، 92.

(3) المصدر نفسه، ص 78.

(4) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط 2 (1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص 206.

(5) المصدر نفسه.

(6) أنظر: "المصدر نفسه"، ص 209.

فقد جعل حامد أبو زيد النص كوعاء قابل لأن يملأ بأي شيء، يقول: "يستخدم النص ظاهراً في الهواء بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون... إن النص بطبيعته قالب فارغ يمكن ملأه من حاجات العصر ومقتضياته... لأن النص قالب دون مضمون"⁽¹⁾.

فهذا الانفتاح التأويلي الرهيب للنص القرآني، وترك زمام معناه للقارئ الذي يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص⁽²⁾، فلا يبقى بمقتضاه للقرآن ثوابت، بل يصبح مجموعة متغيرات، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، "ويصبح القرآن بذلك عجينة يصنع منها ما يشاء من الأشكال والألوان، وتصبح مهمة القرآن في هذه الحالة ليست مهمة معيارية قيادية تربوية، وإنما مهمة ترويجية تبريرية، وعلى كل إنسان أن يختار مُعْتَقَدَهُ وسلوكه أولاً، ثم يبحث في القرآن عما يبارك له في ذلك، وهو ما لن يُعَدَمَهُ إذا ما أحسن استخدام المداخل الآنفة التي يسلكها الخطاب العلماني"⁽³⁾.

فبذلك لن تكون للنصوص سلطة أو حاكمية أو مرجعية، وقد انتزعها منه أبو زيد، قال: "ولعلنا الآن نستطيع أن نقول -إن النصوص- في ذاتها لا تملك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص -بما هو نص- ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه"⁽⁴⁾. "فسلطة النصوص سلطة مضافة وليست سلطة ذاتية"⁽⁵⁾.

ثم قال: "وهكذا نجد مفهوم -شمولية النصوص- لكل الوقائع يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة"⁽⁶⁾. واستدل لذلك بأسباب النزول وآيات الحاكمية في سورة المائدة، منها قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٦٥﴾ النساء: ٦٥، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ٥٧ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ

(1) المصدر نفسه، ص 181.

(2) أنظر: "مفهوم النص"، نصر حامد أبو زيد، ص 205.

(3) العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، ط 1 (1428هـ-2008م)، دار ابن حزم، الرياض، ص 623.

(4) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط 2 (1992م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 15.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

(6) المصدر نفسه، ص 20.

ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ الأحزاب: ٣٦. فقال: "أن الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والنبي حاضر بينهم إما بأمر الله، أو اجتهاد منه -صلى الله عليه وسلم-، كتمثّل للسلطة العليا الدينية والزمانية في ذلك المجتمع"⁽¹⁾.

فهو يعتبر أن الاستجابة لقضاء الله ورسوله في الآية لا تتعلق بالمسلم في الوقت المعاصر، وهكذا نجد يتأوّل النصوص التي تدل على الشمولية، ومنه على عالمية الرسالة الإسلامية. فهو يريد تأسيس وعي إسلامي قائم على تاريخية النص الديني، وهنا ينكر أبو زيد عموم الرسالة، وهو عين القول بنفي شمولية النص القرآني.

فالخطاب العلماني لُبّ دعوته التحرّر من سلطة النصوص وحاكمتها، "ومن المعلوم أن النصوص ليست شيئاً يقيد الإنسان إلا من خلال مضامينها وما طرحه من رؤى متضمنة في داخل لغة بشرية يفهمها الإنسان، وهنا يجب قبل كل شيء إزاحة اللغة كميّار وضابط يحول دون تحقيق الإنسان لمواده، وطرح بدائل جديدة تكون أكثر مرونة ومتحررة من المعايير -كالمقاصد-، والمقاصد المرادة هنا ليست مقاصد الخالق - عز وجلّ - وقائل النص، وإنما مقاصد الإنسان ومراداته، وأهدافه وغاياته، ومما يُرُفد ذلك المنهج الأدبي، حيث يحتلّ المجاز دوراً قبل الحقيقة، ولا يشترط لاختياره تعذّر الحقيقة أصلاً، وتصبح الكلمات رموزاً وإشارات يقوّلها الإنسان ما يشاء"⁽²⁾، لتتنوع الدلالات للكلمات والتراكيب، فأن يعمل المفسّر بالمجاز في عملية التفسير، فهو ممّا ينوع الدلالة في النص القرآني، ولكن بضوابط اللغة والسياق ومقصد الخطاب.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 18.

⁽²⁾ العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس الطعان، ص 622.

خاتمة:

إن هذه المناهج المعاصرة هي أهم المناهج المطروقة في ساحة البحث الأدبي عموماً وساحة الدراسات القرآنية خصوصاً، وبالنظر إلى تاريخ هاته المناهج وأعلامها من الفكر الغربي، يتكشّف لنا أنّها قد اعترتها تبدّلات كثيرة من حيث المفهوم والأفكار، ومن حيث نظرياتها في التحليل حتى يومنا هذا، وهي نقطة مهمّة يجب الالتفات إليها بأنّها نظريات نسبية، ويختلف صلاح تطبيقها من خطاب إلى خطاب. فكما أن فيها نظريات علمية اصطُح على علميتها وصحّتها، فإن فيها نظريات احتمالية قد تصدّق على خطاب بشري دون خطاب بشري آخر مثله، فمابالك على الخطاب الإلهي.

وهذا يفيد أنه لا يمكن أن تكون حاكمة على النص الديني، وليس هذا تخوفاً منها، لأن القرآن لا يتهيب النقد والتحليل، بل القرآن يدعو لذلك، ولكن تكمن أهمية هذه المناهج في الاستفادة من نظرياتها في التحليل والتي تضمّن حركية النص مع واقعه، وهذا ليس ببعيد عن ما اصطُح عليه علماء الأصول "بالمقاصد".

أما أن يسارع إلى العمل بآراء في هذه المناهج والتي لم يُتفق فيها داخل المنهج الواحد، كتعدّد القراءة مع أفق كل قارئ، أي أن كل قارئ للنص يقرأه بتأويل خاص، وهو ما اطلق عليه "الإنفتاح الدلالي على مصراعيه"، فهذا إذهاب لروح النص وجوهره، فالمعلوم أن النص متعدّد الدلالة وفق ماتقتضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده. أو الإعتماد على آراء تبيّن فسادها ووهاؤها "كموت المؤلف مثلاً"، فقد تبيّن أنّها ممّا يفصل النص عن المعنى الحقيقي الذي أريد له وبه، وإهمال للظرف الذي كان سبباً في إنتاجه، فمثل هذه الفلسفات الخاطئة قد عفا عنها الزمان.

أما تطبيقات هذه المناهج على النص القرآني فلم تكن ذات فعالية حقيقية تعكس الغاية التي انطلق منها أصحابها، وهذا لأنه طغى عليها المسحة النقدية وفق رؤى تحاملية خصوصاً على التفسير التراثي واجتهادات السابقين، ولم يُتنتفع بحق من بعض هاته المناهج خصوصاً اللغوية في التحليل العلمي لإفادة معاني جديدة، وتثوير خبايا القرآن.

وكانت هذه الدراسات القرآنية المعاصرة معيارية في التطبيق، لأنها بعضها يتخيّر من أفكار وآراء في هاته المناهج لكي تخدم أفكاره المسبقة. ضف إلى ذلك كله عدم ربط القرآن الكريم في هذه الدراسات مع تراث السابقين والإنسلاخ منه. فالرؤية المعاصرة للقرآن تحقّق التكامل بين الموروث

(دون القطيعة عنه) وبين المعاصرة، أما التخلي التام عن التراث التفسيري، فهذه رؤية قاصرة غير علمية، وتخيّر لا يصل فيه المؤول للنص القرآني إلى غايته، فالجديد يولد من رحم القديم، ولا جديد من غير عودٍ إلى القديم.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثاني: مسالك التأويل

عند محمد شحرور من خلال

كتابه - الكتاب والقرآن -

الفصل التمهيدي: التعريف بالموألف والموألف

الفصل الأول: مسالك التأويل عند شحرور من
خلال القضايا المطروحة في كتابه-الكتاب
والقرآن-

الفصل الثاني: مقومات مسالكه في التأويل

الفصل التمهيدي: التعريف

بالمؤلف والمؤلف

أولاً: ترجمة المؤلف

ثانياً: التعريف بعصره

ثالثاً: خلفية الكاتب الفكرية

رابعاً: التعريف بالكتاب

أولاً: ترجمة المؤلف⁽¹⁾

هو محمد ديب شحرور، ولد بدمشق سنة 1938م، متزوج و له أربعة أولاد. تحصّل على شهادة التعليم الابتدائي في دمشق سنة 1949م، ثم تحصّل على شهادة التعليم الإعدادي في دمشق سنة 1953م، ثم تحصّل على شهادة التعليم الثانوي في دمشق سنة 1957م.

سافر إلى الاتحاد السوفياتي في بعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو سنة 1959م، وتخرّج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية سنة 1964م.

عيّن معيداً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق سنة 1965م حتى سنة 1968م. ثم أوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا سنة 1968م للحصول على شهادتي الماجستير سنة 1969م، والدكتوراه سنة 1972م في الهندسة المدنية اختصاص ميكانيك تربة وأساسات، فعيّن مدرساً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق سنة 1972م مادة ميكانيك التربة، ثم أستاذاً مساعداً.

افتتح مكتباً هندسياً استشارياً لممارسة المهنة كاستشاري منذ سنة 1973، و مازال يمارس الدراسات والاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيك التربة والأساسات والهندسة إلى الآن. وقدّم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت الهامة في سوريا، وله عدّة كتب في مجال اختصاصه تؤخذ كمراجع هامة لميكانيك التربة والأساسات.

بدأ في دراسة التنزيل الحكيم وهو في إيرلندا بعد حرب 1967م، وذلك سنة 1970م، وقد ساعده المنطق الرياضي على هذه الدراسة، واستمر بالدراسة حتى سنة 1990م، حيث أصدر الكتب التالية ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة) الصادرة عن دار الأهالي للطباعة والنشر في دمشق:

1. (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) سنة 1990. (822) صفحة.
2. (الدولة والمجتمع) سنة 1994. (375) صفحة.
3. (الإسلام والإيمان - منظومة القيم) سنة 1996. (400) صفحة.
4. (نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين - فقه المرأة الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس) سنة 2000. (400) صفحة.

⁽¹⁾ مقتبسة من الموقع الرسمي لمحمد شحرور <http://www.shahrour.org/main.php>

5. (تجفيف منابع الإرهاب) سنة 2008. (300) صفحة.
- وصدر له عن دار الساقى، بيروت - لبنان، الكتب التالية:
 1. (القصص القرآني - المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم) سنة 2010. (359) صفحة.
 2. (الكتاب والقرآن - رؤية جديدة) سنة 2011. (711) صفحة.
 3. (القصص القرآني - المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف) سنة 2012. (286) صفحة.
 4. (السنة الرسولية والسنة النبوية - رؤية جديدة) سنة 2012. (229) صفحة.
 5. (الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية) سنة 2014. (480) صفحة.
- وصدر عن دار بريل في هولندا، كتاب:

1. The Qur'an, Morality and Critical Reason – The Essential Muhammad Shahrur

أجريت معه مقابلات صحفية من عدّة صحف ومجلات عربيّة وأجنبيّة يومية وشهرية ودورية، تدور حول أبحاثه والأحداث الراهنة بوقتها، منها: مجلة الإيكونوميست البريطانية، صحيفة الراية القطرية، صحيفة نيويورك تايمز الأمريكية، مجلة ديرشبيغل الألمانية، صحيفة ديه فيلد الألمانية، مجلة روز اليوسف المصرية، صحيفة النهار اللبنانية، صحيفة السفير اللبنانية، صحيفة النور السورية، صحيفة الاتحاد الإماراتية وغيرها.

سجّلت له قناة أوربت الفضائية حلقات تلفزيونية بثت على الهواء مباشرة (حضورى وعلى الهاتف) عام 2000 – 2001م في 22 حلقة تلفزيونية كل منها حوالي الساعتين)، وأثارت ردود فعل كثيرة عربياً وعالمياً.

دُعي -ولا يزال يدعى- إلى بلدان عربية وأوروبية وأمريكية من قبل هيئات حكومية ومدنية وجامعات منذ عام 1993 بصفة باحث ومفكر إسلامي، طرح خلال هذه الزيارات منهجه وقراءته المعاصرة للتنزيل الحكيم، ونشرت له هذه الأبحاث في الدوريات والنشرات الصادرة عن هذه الهيئات منها: مجلس العلاقات الخارجية الأمريكية في نيويورك، جامعة هارفارد، جامعة بوسطن، جامعة دورتموث، مؤتمر ميسا في شيكاغو 1998، جامعة برلين 2001، المجلس الإسماعيلي في لندن 2002، مؤسسة روكفلر في بيلاجيو إيطاليا، نادي العروبة في البحرين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية جمعية التجديد في البحرين، الجمعية النسائية في البحرين،

مجلة مقدمات في المغرب، مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد في المغرب، مجلس العلاقات الخارجية في ألمانيا، مؤسسة كونراد آديناور الألمانية في عمان، جامعة يال الأمريكية في تركيا وغيرها.

ثانياً: التعريف بعصره

إن انتقال المؤلف إلى الدراسة في الإتحاد السوفياتي أثر في مسيرته الفكرية والدراسية، لأنه كما يُعلم أنه درس في وقت اشتعل فيه فتيل الشيوعية في العالم وما صاحب ذلك من انتشار لمبادئ الفكر الفلسفي الاشتراكي الشيوعي. والشيوعية هي: "نظام يقوم على إلغاء الملكية الفردية، وعلى حقّ الناس في الإشتراك في المال، والنساء، وسائر الثروات والمكتسبات"⁽¹⁾.

فالشيوعية مرّت في العصر الحديث بمرحلتين:⁽²⁾

الأولى: وهي الشيوعية للإطاحة بالحكم الملكي في روسيا، وبعد الإطاحة بالحكم تُجعل هذه المنطقة من العالم هي العقل المركزي للحركة الشيوعية الإلحادية، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الإنطلاق بالشيوعية إلى كل أرجاء العالم بُغية تدمير المعتقدات الدينية والأخلاقية.

والثانية: وهي الفاشستية⁽³⁾، تؤمّن الحرب العالمية الثانية، واجتياح الحركة الشيوعية العالمية لنصف العالم ممّا يمهد لاحتلال العالم وغزوه فكرياً واستعمارياً. انتهى

"وتبوع الشيوعية من فلسفة مناقضة ومناهضة للفلسفة المثالية وهي: **فلسفة المادية الديالكتيكية**"⁽⁴⁾، هذه الفلسفة التي تفسّر الكون ونشوءه وتطوره تفسيراً مادياً يعتمد العقل والعلم والمنطق، والأدوات الوحيدة في فهم الكون وتحليل أحداثه. وعن الفلسفة المادية الديالكتيكية تنشأ حسب المفهوم الماركسي - **المادية التاريخية** -، ووظيفة المادية التاريخية هي تفسير وتحليل تاريخ الاجتماع والمجتمعات البشرية، ومن ثمّة تبيان النتيجة النهائية التي ستؤول إليها المجتمعات البشرية،

(1) الشيوعية، محمد بن إبراهيم الحمد، ط1 (1423هـ-2002م)، دار ابن خزيمة، الرياض، ص10.

(2) المرجع نفسه.

(3) نسبة إلى الفاشية (fascisme) وهي: مذهب سياسي اقتصادي نشأ بإيطاليا، ونظرية الفاشية السياسية تقوم على سيادة الدولة المطلقة، والدولة أعظم من الفرد، ونظرية الفاشية الاقتصادية تقوم على تدخل الدولة في كل مظاهر النشاط الاقتصادي دون إلغاء رأس المال، أو الملكية الشخصية.

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسية، ص372.

(4) أنظر: الفصل التالي، فيه تفصيل موسّع للمادية الديالكتيكية، تاريخها وأعلامها.

هذه النتيجة الممثلة بالشيوعية. إذن فلا طريق لفهم الشيوعية سوى دراسة الديالكتيكية، فالمادية التاريخية⁽¹⁾.

والإشتراكية بدورها كانت وجهها آخر للشيوعية، وهي في أصلها نظام عام يضم مفاهيم كثيرة، لأنها تشمل في حقيقتها عدة نُظم سياسية وإجتماعية، وفلسفية فكرية.

فقد أظهرت الماركسية أن العنصر الأساسي في علاقات الإنتاج في أي مجتمع هو صورة الملكية الجماعية، "كما تحددها الماركسية علمياً هي القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والقضاء في نفس الوقت على طبقات المجتمع المتناحرة، وهكذا ينتهي أيضاً تناحر الطبقات على المستوى الإقتصادي بين المستغلين والمستغلين"⁽²⁾.

"فالإشتراكية العلمية مذهب إقتصادي وسياسي، نادى به كارل ماركس⁽³⁾ في القرن 19م، وهي ليست دعوة ترفض، وإنما هي عند أصحابها حتمية⁽⁴⁾ تؤول إليها الرأسمالية⁽⁵⁾ بناءً على تفاعل قوانين لا قبل للأفراد بمعارضتها، أو الوقوف في سبيلها"⁽⁶⁾. أي أن الدول الرأسمالية ستؤول إلى الماركسية لا محالة، لكن كل ذلك لم يكن، بل قد انهارت الإشتراكية وانحرفت عن مسارها حتى في

(1) دراسات في العقائد-الرأسمالية، الإشتراكية، الشيوعية، الصهيونية-، أحمد الشيباني، د.ط، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ص100.

(2) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، تر: شعبان بركات، د.ط، د.ت، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2، ص89.

(3) ماركس كارل، **Karl Marx**، (1818-1883م): عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني. نشر مع صديقه فريدريك إنجلز "البيان الشيوعي"، وهما منظرا الفكر الشيوعي وأدبيات الفكر الماركسي، أُبعد عن ألمانيا وفرنسا فشحص إلى لندن سنة 1849م، أشهر آثاره: "رأس المال - **das capil**" في ثلاث مجلدات.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص405، 406.

(4) فقد كان كارل ماركس يعتقد أن الصفة الرئيسية في المنهج العلمي هي "الحتمية"، فالسبب يوجد النتيجة حتماً، فكلما تهيأ السبب لحقته النتيجة تبعاً.

(5) **الرأسمالية، Capitalism**: هي مصطلح يشير بشكل عام إلى نظام اقتصادي تكون فيه وسائل الإنتاج بشكل عام مملوكة ملكة خاصة، أو مملوكة لشركات تعمل بهدف الربح، وحيث يكون التوزيع، الإنتاج، وتحديد الأسعار محكوم بالسوق الحرّ، والعرض والطلب. فالرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة إجتماعية وسياسية يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والحفاظة عليها متوسعا في مفهوم الحرية.

- الموسوعة الفلسفية، مصطفى حسبية، ص228.

(6) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مانع الجهني، ج2، ص958.

معقل نشأتها. فكارل ماركس يرى أن المجتمع ذو طبقتين متنازعتين، لا يمكن أن يجري بينهما غير القتال الطبقي الذي يبلغ ذروته في الثورة⁽¹⁾.

"وكان كارل ماركس يعتقد في الديالكتيك المستعار من هيجل⁽²⁾، والتي تؤمن بالتطور على أساس الصراع بين الطبقات، وأن هذا الصراع هو السبب الحتمي، فإذا حدث صراع حدث تطور، ومادام هناك تطور فثمة صراع قد حدث، كان يظن فلسفته قاعدة علمية مثل القاعدة التي تقول: إذا ارتفعت درجة حرارة هذه القطعة من الحديد تمددت، وإذا وجدت قطعة حديد متمددة فلا بد أن حرارة قد ارتفعت. كان كارل ماركس يظن أن فلسفته هذه قاعدة علمية، لا نظرية اجتماعية، ولا مذهباً في تغيير المجتمع تغييراً يراه إصلاحاً، وما هو إلا الفساد المحض"⁽³⁾.

فمعاصرة المؤلف لهاته الأفكار وخصوصاً في بيئتها ومنبتها أثر في فكره، وظهر أثرها جلياً في تأويلاته ومنهجيته. فحاول تطبيق هذه القوانين على القرآن الكريم كرؤية فلسفية معاصرة ضمن هذه التحوّلات العلمية والحضارة السائدة- في زمنه-، رغبة منه في الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، والتفاعل الأصيل المبدع معها، والاحتكاك مع كل ما أنتجه الفكر الإنساني منذ اليونان إلى يومنا هذا، كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه.

⁽¹⁾ أنظر: "الماركسية بعد ماركس"، بيار، مونيك فافر، تر: نسيم نصر، ط1 (1974م)، منشورات عويدات، بيروت.

⁽²⁾ هيجل جيورج ولهم فريدريتش، **wilhelm Freidric, Hegel Georg**، (1770-1831م)، فيلسوف ألماني. صاحب فكرة "الديالكتيك (dialectic)" أو الجدال، خلاصتها أن كل فكرة (أو طريقة - thesis) تولد فكرة متناقضة (أو نقيضة - antithesis)، ومن تفاعل الفكرتين تنشأ فكرة جديدة تؤلف بينهما (وهي ما دعاه هيجل الجمعية، synthesis). وصاحب: "المثالية المطلقة (absolute idealism)"، مؤكداً فيها أن العالم المحدود لا يعدو أن يكون انعكاساً للعقل الذي هو وحده حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى في هذا العالم.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص489.

⁽³⁾ الشيوعية، - خلاصة كل ضروب الكفر والموبقات والشر والعاهات-، أحمد عبد الغفور عطار، ط1 (1400هـ-1980م)، دار الأندلس، ص85،86.

ثالثاً: خلفية الكاتب الفكرية

محمد شحرور المولود في دمشق عام 1938 قد حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة دبلن في أيرلندا، إلا أن إقامته رَدْحاً من الزمن في موسكو من أجل دراسة الهندسة المدنية تبعث على التفكير في دور ومدى تأثير تلك الإقامة في أفكاره التي طرحها فيما بعد، والتي يعتبرها الكثيرون خروجاً صريحاً عن الإسلام التقليدي، فيظهر أن صلته كانت قوية بالماركسية والشيوعية عندما كان مبتعثاً إلى روسيا لدراسة الهندسة المدنية ما بين (1958 - 1964م)، وقد اكتمل تأثره بالمستشرقين خلال دراسته في إيرلنده « دبلن »، أثناء دراسته للماجستير والدكتوراه ما بين (1970 - 1980م) في الهندسة المدنية، فدرس الفلسفة الماركسية، فأثرت على طريقة تفكيره، وسيطرت على أحاسيسه، وأصبحت عنده الأساس في إعطاء المفاهيم عن الإنسان والكون والحياة، ويركز شحرور على النزعة المادية في مواقفه الفكرية.

وبذلك يتضح لنا مصادر التفكير عند الكاتب، بأنها مصادر الفلسفة الماركسية بذاتها، تلك التي تقوم على ما يسمى بالمادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية. فالمادية الديالكتيكية - الجدلية - هي الجانب الثابت في الماركسية، أما المادية التاريخية فهي توسيع نطاق أفكار المادية الجدلية، حتى تشمل دراسة الحياة في المجتمع، وتطبيق هذه الأفكار على حوادثه، أي على دراسة المجتمع وتاريخه، وهذا هو الجانب المتطور والمتغير في الماركسية.

فالمادية الجدلية ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية، تعتمد على قوانين الديالكتيك، بناها كارل ماركس بالاستناد إلى جدلية فلسفة هيغل - كما سنرى - . كما أن أساس الفلسفة الجدلية هو أنها تعتبر أن الفكر هو نتاج المادة، وأن المادة ليست نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاج مادي من عقله، وليس الإنسان من نتاج الفكر، وهذه عين المادية الماركسية.

رابعاً: التعريف بالكتاب

أ- بطاقة ببوغرافية على الكتاب:

الكتاب مجلّد ضخم يحوي 819 صفحة، ذو غلاف أسود رقيق، ابتدأ فيه صاحبه بعد الصفحة الأولى (صفحة العنوان) الإهداء والشكر، ثم ذكر آية 88 من سورة هود في الصفحة بعدها، ثم انتقل إلى الفهرس الموضوعي للكتاب، إلى أن ذكر مخطّطاً لمحتويات القرآن الكريم وتقسيماته للآيات.

ثمّ شرع في الكتاب بمقدمة قدّمها له صديقه الدكتور جعفر دك الباب⁽¹⁾، عرّف فيها بالمنهج اللغوي المعتمد في الكتاب، وبعد ذلك وضع مقدمة له للبحث قبل أن يدخل إلى مضمون دراسته. وبعد الإنتهاء من دراسته القرآنية التي بلغت قرابة 710 صفحة، ذكر خاتمته لهذا الكتاب.

- دار النشر والطبعة: وضع محمد شحرور كتابه تحت عنوان: "الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-"، ولا توجد له طبعة إلاّ طبعة واحدة لدار "الأهالي للطباعة والنشر" بدمشق، دون سنة للنشر، ضمن سلسلة "دراسات إسلامية معاصرة".

ب- مراحل تأليف هذا الكتاب:

أشار شحرور في كتابه إلى المراحل التي مرّ بها في تأليفه للكتاب:⁽²⁾

المرحلة الأولى:

في الجامعة القومية الإيرلندية في دبلن موفداً من قبل جامعة دمشق في إجازة علمية، وكان يدرّس الهندسة المدنية، أين بدأت فكرة تأليف هذا الكتاب ما بين سنة (1970-1980م).

المرحلة الثانية:

لما التقى زميله الدكتور جعفر دك الباب في الإتحاد السوفياتي، وكان يدرّس اللسانيات، فاستعان به في فهم قواعد اللغة ونظرياتها عند اللغويين، أين بدأ بتطبيقها على النص القرآني، فتكوّنت لديه فكرة التأويل وفق هذه القواعد التي أعانها عليه صديقه، وكان ذلك بين سنتي (1980-1986م)، وكانت حصيلة ذلك أفكاراً منفصلة تحتاج لربط وصياغة.

⁽¹⁾ لم أجد ترجمة له، غير أن الذي ظهر لي أنّه أستاذ جامعي متخصص في اللسانيات وتاريخ اللغات.

⁽²⁾ الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-، محمد شحرور، د.ط، د.ت، الأهالي للطباعة والنشر، ص 48/46.

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة تمت فيها الصياغة الجدية للكتاب، وربط المواضيع والأفكار من صيف 1986م حتى نهاية سنة 1987م، بعد أن قدّم له جعفر ذلك الباب أسرار اللسان العربي، ورسم له المنهج اللغوي في كتابه، حتى أتم صياغته بأبوابه وفروعه في كانون الثاني 1990م.

ج- محتويات الكتاب: الكتاب شمل أربع أبواب:

الباب الأول: عنوانه ب "الذكر"، وذكر فيه تمهيداً ضبطاً فيه مصطلحات وتسميات القرآن، وقد حوى خمسة فصول تحدّث فيها عن مفاهيمه لمفردات القرآن وآياته، والفرق بين الإنزال والتنزيل، وذكر مكن الإعجاز وقواعد التأويل.

الباب الثاني: وسّمه بعنوان "جدل الكون والإنسان"، وقد حوى أربع فصولٍ أوغل فيها الكاتب في القوانين الفلسفية الجدلية والتطور، وإسقاطها على النص القرآني.

الباب الثالث: وتعدّ هذه الأبواب الأخيرة (الباب الثالث، الرابع والخامس) بمثابة اجتهادات فقهية ضمن قضايا فقهية مثارة، فعنوّ هذا الباب ب "أم الكتاب والسنة والفقه"، تناول فيها قضايا التشريع في الكتاب والسنة والفقه الإسلامي، من حدود وعبادات وقضايا الفقه الإسلامي.

الباب الرابع: عنوانه ب "في القرآن"، وقد حوى فصلين، عالج فيهما الشهوات الإنسانية، ومفاهيم الجمال في الإسلام، وعرّج على القصص في القرآن ممثلاً بقصتي نوح وهود عليهما السلام. ثم اختتم بعد ذلك دراسته القرآنية بخاتمة ذكر فيها مفاهيم عن الإسلام والعروبة، والدين والدولة.

الفصل الأول: مسالك التأويل

عند محمد شحروور من خلال

القضايا المصروحة في كتابه

-الكتاب والقرآن-

المبحث الأول: مسلك التأويل الفلسفي

الديالكتيكي (الجدلي)

المبحث الثاني: المسلك اللساني اللغوي

التشطيري

مقدمة

انطلاقاً من كون النص القرآني ثرياً بالدلالات المتعدّدة، ووجوه للتأويل متشعبة، بحيث غدا نصّاً متشظي الدلالات، متّسع المعنى، مفتوحاً لطرق الاستنباط والتأويل الموضوعين، والمرتبطين بطبيعة النص القرآني من حيث بنيته وأنظمتها ورؤاه، ومستودعه المعرفي والإنساني، اجتهد بعض المعاصرين لتقديم قراءات معاصرة للنص القرآني، تحمل في طياتها آفاق التعامل مع هذا النص، مستفيدة من طروحات المناهج العلمية والتقدم الفكري والمعرفي الحاصلين في عصر العلم والتكنولوجيا، والثورة المعلوماتية.

ومن تلك المحاولات التي ارتكزت على جوانب مختلفة لتقديم قراءة معاصرة تعكس صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان، القراءة المعاصرة لمحمد شحرون، والذي انطلق من خلفية أن القرآن يفهم في كل عصر، بحسب الأرضية العلمية في الزمان الذي يفسّر فيه القرآن. فحاول بحكم اجتهاده وتخصّصه في العلوم الكونية تقديم رؤيا معاصرة في القرآن من خلال حقائق العلم، وآخر ما توصلت إليه العلوم وعلى رأسها العلوم الإنسانية، والتي تفتّحت على المناهج الجديدة في النقد والتفسير والفهم، والتي حققت بدورها تطوّراً معرفياً في بيئتها الأولى.

فعمل شحرون في دراسته القرآنية تحت ظلّ هذه المناهج الحديثة وعلى رأسها اللسانيات، لكنه لم يعتمد على أسس التحليل في هذه المناهج، بل سطرّ قواعد حاول استنباطها من قضايا اللغة قديماً، ومن علوم اللسان حديثاً، متّخذاً منها مسالك في التأويل والتفسير. إضافة إلى اعتماده قوالب فلسفية جديدة ظهرت مع العلم الحديث، كانت مستودعاً لإعطاء معلومات مفاهيمية جديدة في القرآن والتفسير.

فعمدت بدوري إلى مناقشة هذه المسالك لأنها تمثل قوالبه في التأويل، وتعتبر الأساس الذي يضعه المفسّر والذي يحتكم إليه في الفهم، لأن مناقشة أي فكر أو رأي يتحدّد في القواعد والأسس والمسالك، لا في النتائج والجزئيات، لأنه إذا ثبت صحة الأساس ثبت قوة البنيان، وإذا ثبت تهاوي الأساس وضعفه، فلازم ذلك أن يجزّ الصّرح على صاحبه.

- فما هي إذن مسالك شحرون في التأويل؟ وهل لها مسوّغ في اللغة وصورة الخطاب القرآني؟

- وهل توصل صاحب الدراسة إلى رؤية قرآنية سليمة من التعارض والنقض والنقد؟

المبحث الأول: مسلك التأويل الفلسفي الديالكتيكي (الجدلي).

إن هذا المسلك التأويلي مسلك فلسفي بالدرجة الأولى، هيغلي⁽¹⁾ بالدرجة الثانية، والجدل ليس وليد الفلسفة الحديثة بل تمتد أصوله إلى العهد اليوناني وحكمائه، لكنه لم يكتمل كقانون في الوجود عند الفلاسفة إلا مع هيغل، الذي رسم قوانينه واحتمالاته، ثم غدّته بعد ذلك فلسفات تبنت مبادئ الديالكتيك، فطوّرتَه وفق تصوراتها ومناهجها. وهذا المسلك التأويلي الذي اعتمده شحرون اشترك معه فيه كثير من المفكرين المعاصرين في اعتماد أصول الفلسفات الغربية، وتوظيفها في حقل الدراسات القرآنية.

(1) نسبة إلى: هيغل جيورج ولهم فريديتش، **wilhelem Freidric, Hegel Georg**، (1770-1831م)، فيلسوف ألماني، صاحب فكرة "الديالكتيك (dialectic)"، أو الجدل. سبق تعريفه.

المطلب الأول: مفهوم الجدلية (الديالكتيك).

أ- لغة:

"يستمد اسمه من الفعل اليوناني: دياليغو، بمعنى: يحاور. وكان معناه في الأصل: فن الحوار، أو النقاش، أو الجدال"⁽¹⁾. "وكلمة دياالكتيكا (dialectic)، ترجمت عربياً بالجدلية، لأنها اشتقت من الفعل اليوناني (dialogein)، أي: الجدل"⁽²⁾.

ب- إصطلاحاً:

إن فكرة الديالكتيك مبنية على أن عناصر الكون تتجادل فيما بينها في حركة دائمة، فالديالكتيك صار مصطلحاً علمياً عند فلاسفة الإغريق كاصطلاح يدل على ما يطرأ على الكون من تغير وتطور وملاحظته.

وتطور مفهوم الجدل مع هيغل، والذي يعتبر منظر الديالكتيك الحديث، وصولاً إلى الفكر الماركسي الذي احتضن أفكار هيغل وطورها تبعاً لنظرياته، وهذه أهم مراحل الديالكتيك الذي تطور مع أبرز أعلامه:

1- الديالكتيك عند أفلاطون⁽³⁾:

عزفه: "بأنه المنهج الذي به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً، وإنما الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة"⁽⁴⁾، أي أن أساس الديالكتيك عند أفلاطون من عهد اليونان هي الانتقال من فكرة لفكرة، لأن أساس الجدل هو تفاعل فكرتين تولدان

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، تح: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، زكي نجيب محفوظ، د.ط، د.ت، دار القلم، بيروت، ص162.

(2) المعجم الفلسفي، مصطفى حسية، ص154.

(3) أفلاطون: (Plato)، (428-347 ق.م): فيلسوف يوناني. يعدّ هو وسقراط (وكان أفلاطون من أتباعه) وأرسطو واضعي الأسس الفلسفية للثقافة الغربية، معظم مؤلفاته محاورات (dialogues)، عالج فيها موضوعات مختلفة كالرياضيات، السياسة، التربية، الحب، الصداقة والفضيلة. أشهر محاوراته: "الجمهورية the republic"، وقد رسم فيها صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها، معلناً أنّ لا صلاح للجنس البشري إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاماً.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص60.

(4) المنهج الجدلي عند هيغل - دراسة لمنطق هيغل -، إمام عبد الفتاح إمام، ط2 (2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص59.

فكرة جديدة. "فالجدل في اصطلاح أفلاطون عملية عقلية خاصة تكاد تُرادف المنطق تقريبا، فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليلبغ مبدأ الكل"⁽¹⁾.

أي: "أنه أسلوب للوصول إلى الحقيقة من خلال الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم، ومن قضايا إلى قضايا، وصولاً إلى الأعمّ، والمبادئ الأولى التي ترتدي في نظره قيمة وجودية"⁽²⁾.

2- الديالكتيك عند هيجل.

"إن الجدل عند هيجل يدور حول فن المناقشة، وهي تفترض وجود متاحورين يدافع كل منهما عن رأي مصاد لرأي آخر، أي الفكرة وضدّها، مع محاولة التوفيق بينهما في فكرة مركبة *synthèse*، والجدل عند هيجل صورة مثالية لهذه المناقشات. فالعقل يضع فكرة مجردة، ثم يناقض نفسه بأن يضع فكرة مضادة للأولى، ثم يستعيد وحدته في مرحلة ثالثة يجمع فيها هاتين الفكرتين المتضادتين في فكرة مركبة أسمى منها، وهذا يتقدم العقل من فكرة مركبة إلى أخرى، ويسير شيئاً فشيئاً نحو الحقيقة الواقعية"⁽³⁾.

أي أن: "الفهم من شأنه أن يفصل بين الأشياء وأن يخلق بينها التعارض وأن يكشف عن التناقض فيما بينها، أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات، وذلك هو جوهر الجدل الذي فهمه هيجل، فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة. وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذي ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينية"⁽⁴⁾. أي أن آلية النمو والتطور تكمن في الصراع الباطني والنزاع الداخلي بين المتناقضين.

"فالعقل في المرحلة الجدلية حاسم لأنه يحقق الترابط، وعندما يستخدم الفهم وحده فإننا نجد الجدل يتحول إلى مذهب للشك، تكون نتيجة نشاطه بالسلب المحض"⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 60.

(2) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ص 273.

(3) اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، تر: محمود قاسم، د. ط (1997م)، دار الكشاف للطباعة والنشر، بيروت، ص 97.

(4) فلسفة هيجل، عبد الفتاح الديدي، د. ط (1970م)، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ص 83.

(5) هيجل-الموسوعة الفلسفية-، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ج 1، ص 216.

وتعتمد الجدلية الأولى على القول بأن: "أشياء الطبيعة وظواهرها تحتوي على تناقضات داخلية وتحتوي عناصر تزول أو تنمو، وهذا هو النضال بين الأضداد بين ما يموت وما يولد، بين ما يزول وما ينمو ويتطور، وهو المحتوى الداخلي لعملية التطور، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية"⁽¹⁾.
"لكن يبقى الجدل الهيجلي من ناحية علم المنطق لا قيمة له، أما من ناحية كيفية حدوث التطور الفكري والاجتماعي فهو جدل ذكي"⁽²⁾.

3- الجدلية الماركسية.

"إن الجدل الماركسي ليس إلا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة، فقد كان ماركس و إنجلز⁽³⁾، يريان في جدل هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور، وأوفرها مضمونا وأشدّها عمقا، وأثمن اكتساب حقيقته الفلسفة الألمانية"⁽⁴⁾.
غير أن: "الجدلية الماركسية امتازت بانصبابها على العلوم الطبيعية، لأن الأفكار الجدلية عند القدماء كانت مجرد تخمينات عقلية، أما في الجدل الماركسي فهو مستخلص من الحقائق التي جمعها العلم نتيجة أبحاثه في ميادين شتى"⁽⁵⁾.

"فماركس غير القانون الجدلي في مجال آخر غير مجال الفكرة عند هيجل، فقد استخدمه في مجال الاقتصاد مثلا لكي يدلّل على وقوع انهيار المجتمعات وتحولها من الملكيات إلى المجتمعات الإقطاعية، فهي في تصوره قد انهارت لأنها تضمنت عنصر المقابلة أو النقص، وعلى هذا المنوال

(1) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، تر: شعبان بركات، ج 1، ص 84.

(2) معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص 545.

(3) أنجلز فريدريك، Friedrich Engels، (1820-1895م): فيلسوف اشتراكي ألماني. يعتبر أقرب رفاق كارل ماركس إليه، وأبرز المشهين معه في تأسيس الشيوعية الحديثة، قضى شطرا كبيرا من حياته في إنجلترا، التقى بماركس سنة 1844م، وأسهم معه في وضع البيان الشيوعي "munist manifestocom". وبعد وفاة ماركس نشر المجلدين الثاني والثالث من كتاب: "رأس المال".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 67.

(4) المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح، ص 291.

(5) المرجع نفسه، ص 295 بتصرف.

ستنهار المجتمعات الحديثة الرأسمالية وتحوّل إلى المقابل والنقيض لها، وهو المجتمع الشيوعي ذو الطبقة الواحدة من العمال"⁽¹⁾.

فجدلية ماركس انتقلت من "المثالية الهيكلية إلى المادية"⁽²⁾، وهذا بسبب المكتشفات العلمية في عصر ماركس و إنجلز، والتي مكنتهما من اكتشاف المنهج الجدلي، وأهم هاته المكتشفات:⁽³⁾

1- اكتشاف تحول الطاقة: وهو الذي أنتج فكرة التغير الكيفي، وأظهر وجود حركة للمادة.

2- اكتشاف الخلية الحية: وهو الذي كشف سرّ تركيب الكائنات العضوية الحية.

3- نظرية التطور عند داروين⁽⁴⁾: التي هدمت الحاجز الميتافيزيقي بين الإنسان والطبيعة.

فالفكرة الأساسية للمادية الجدلية هي: "إدراك الاتجاهات المتضادة المتناقضة التي تنفي بعضها البعض في كل ظواهر وعمليات الطبيعة...، فهذا وحده يزودنا بمفتاح الحركة الذاتية لكل شيء موجود، إنه وحده الذي يزودنا بمفتاح الوثبات، وانقطاع الاستمرار، والتحوّل إلى الضد، ودمار القديم، وبزوغ الجديد..."⁽⁵⁾. فالجدلية بالمعنى الصحيح هي: "دراسة التناقض في جوهر الأشياء ذاتها، ذاتها، فالتطور هو صراع الأضداد، وهذا الفهم المادي هو مفتاح فهم قوى التطور في العالم المادي ذاته دون اللجوء إلى أسباب خارجية"⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ مناهج البحث في العلوم الإنسانية - بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب -، مصطفى حلمي، ط1 (2005م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 269.

- أنظر: "جدل الإنسان-تطور الجدل بعد هيجل -"، إمام عبد الفتاح إمام، ط3 (2007م)، دار التنوير، بيروت، ج3، ص 81.

⁽²⁾ مدخل إلى المادية الجدلية-المادية والمنهج الجدلي-، موريس كورنفورث، تر: محمد مستجير مصطفى، ط4 (1975م)، دار الفرائي، بيروت، ص 21 وما بعدها.

⁽³⁾ المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح، ص 295.

- أنظر: "أصول الفلسفة الماركسية"، جورج بوليزر، جي بيس كافين، تر: شعبان بركات، ص 30.

⁽⁴⁾ داروين تشارلز روبرت، **Charles Robert Darwin** (1809-1882م): عالم طبيعة بريطاني. يعتبر أبرز علماء الطبيعة في القرن 19م، وأبعدهم أثرا في التفكير العلمي والديني. قام برحلة بحرية ما بين سنة (1831-1836م)، زار خلالها جزر الرأس الأخضر، وجزر أزور، وسواحل أمريكا الجنوبية، وجمع معلومات غزيرة عن نباتاتها وحيواناتها وطبيعتها الجيولوجية، فكانت تلك الرحلة منطلقا لدراسته الواسعة التي صاغ نتائجها بعد في النظرية الداروينية **darwinism**، أشهر آثاره: "في أصل الأنواع - **on the origine of species**" سنة 1859م.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 182.

⁽⁵⁾ مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث، تر: محمد مستجير مصطفى، ص 70.

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص 71.

فهذه حقيقة المذهب الجدلي الديالكتيكي من عهد اليونان إلى الجدلية الماركسية وما اعترها من تطور على مستوى الموضوع والحقيقة، وهي بعينها التي اعتمدها محمد شحورون في دراسته القرآنية، حيث حاول استكناه هذا المنهج الجدلي المادي من آيات القرآن الكريم وتنزيلها على أفكار ومبادئ الديالكتيك المادي الذي هو بالمعنى الصحيح: "صراع المتناقضات"، على مستويين: المستوى الداخلي والخارجي، ثم خالج صدورنا استفسار هو كيف استطاع تطبيق هذا المنهج بالرغم من النقد الذي اعترى الفكر الماركسي عمومًا، وتهاوي الفكر الجدلي أمام النظريات العلمية؟

عقد محمد شحورون في كتابه "الكتاب والقرآن" بابًا أسماه: "جدل الكون والإنسان"، وضع في فصله الأول "قوانين جدل الكون"، وقد اتضحت فيه بصورة جيدة المنطلقات والأسس الحقيقية التي سلكها المؤلف في فهمه وقراءته للقرآن الكريم، وهي المبادئ الماركسية، وقوانين الديالكتيك الداخلي والثنائي الجدلي.

فقد حاول استنباط قوانين الديالكتيك من قانون "نفي النفي" الذي اصطلح عليه "بالتسييح"، أو ما أسماه قانون "صراع الأضداد في القرآن الكريم"، حيث تحدّث عن ذلك في قسمين، قال: "ونستبدأ بالحديث عن الجدل المادي الداخلي-جدل هلاك الشيء باستمرار-، ثم عن الجدل المادي الخارجي-جدل تلاؤم الزوجين-"⁽¹⁾، مجتهداً في استخراج هذه النظريات المادية واستقراءها من آيات القرآن الكريم.

⁽¹⁾ الكتاب والقرآن، محمد شحورون، ص 220.

المطلب الثاني: قوانين الجدل الداخلي (في الشيء الواحد).

عالج المؤلف قانونين من قوانين الجدل الماركسي وهو: 1- "قانون التناقض"، أو ما يعرف بـ "صراع المتناقضات" في المنطق الميجلي. 2- "وقانون نفي النفي"، والذي اصطلح عليه بدل هذا الاسم مصطلح: "التسييح"، وأنه جاء في القرآن بمعنى: "نفي النفي". لتكون بذلك هاته القوانين وعاءاً للقراءة المعاصرة، ونظريات توصل لفهم القرآن الكريم، ليخطر على البال استشكال مبدئي مفاده:

هل كارل ماركس وهيجل اطلعا على القرآن الكريم فاستكنها نظرياتهم الجدلية منه؟ أم أن من حسن الحظ أن القرآن توافق مع مفهوم النظرية بعد أربعة عشرة قرناً من اكتشاف هاته القوانين؟ وذلك ما سنكشف عنه من خلال طرحه القرآني لهاتين النظريتين في دراسته المعاصرة.

الفرع الأول: مفهوم قانون صراع الأضداد.

إن قانون التناقض أو صراع الأضداد هو: "أهم قانون في الديالكتيك، والمفهوم الأساسي للجدل هو مفهوم التناقض الكامن في طبيعة الأشياء ذاتها، أي: القوى المحركة التي تحويها عمليات الطبيعة والمجتمع، ولكي نفهم ظواهرها يجب أن نبدأ من تحليل تناقضاتها"⁽¹⁾ أي أن: "قانون التناقض قائم على أن الفكرة لا تفهم في ذاتها، ولكن بضدها أيضاً، أو كما قال المثل القديم: وبضدها تتميز الأشياء، ولا يتوقف قانون التناقض على الفعل وضده، بل يتركبان فيصبحان شيئاً واحداً، ثم يبدأ التناقض مرة أخرى حتى ينتهي إلى تركيب أتم من التركيب الأول"⁽²⁾.

"فالعالم بما فيه من ظواهر في حركة مستمرة وتغيّر لا ينقطع، وسبب هذه الحركة هو التناقض الكامن في الأشياء، وكل ظاهرة تحتوي في جوفها متناقضات متصارعة، وصراع الأضداد هذا هو الذي يولّد الحركة ويبعث التطور، ولا يمكن أن نتصور أي شكل من أشكال الحركة بدون أضداده، فحتى الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود هذه الأضداد: فعل وردّ فعل، جذب ودفع، بل إن كل ذرة تحتوي على ضدين: من نواة مشحونة شحنة موجبة، وغلاف إلكتروني مشحون شحنة

⁽¹⁾ مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، تر: محمد مستجير مصطفى، ص 117، 118.

⁽²⁾ مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، مصطفى حلمي، ص 268.

سالبة...⁽¹⁾. "ونجد ذلك الصراع حتى في صراع الطبقات حيث نلتقي بمتناقضات لا حصر لها: الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد الإقطاعي والقرن، ورئيس العمال والصانع... وكل هؤلاء في تعارض مستمر..."⁽²⁾.

"ولا يوجد تناقض إلا إذا وجد صراع بين قوتين على الأقل، فالتناقض يشمل بالضرورة على طرفين، وهذه الرابطة بينهما ليست ساكنة، وإنما هي تعبر عن تفاعل بينهما وتأثير متبادل"⁽³⁾.

"فالصراع هو القوة الدافعة للتطور، وهذا التطور يحدث عن طريق قفزات، وهذا ما يسمى بالتطور الجدلي، فالعالم عند المادية الجدلية ليس له معنى ولا هدف إذا تحدثنا عن الدقة، فهو يتطور على غير هدىً تطوراً أعمى، خاضعاً لقوانينه الدائمة الثابتة والقابلة للحساب والإحصاء، ولا يوجد شيء ثابت، فالعالم كله وكافة عناصره فريسة للتطور الجدلي، والقديم يموت وينشأ الجديد دائماً، وفي كل مكان"⁽⁴⁾. "فالتناقض الكامن في الظواهر أساسي في عملية التطور، حيث يتولد التغيير عن طريق التعارض المتبادل بين العنصرين المتناقضين، كالتغير الذي يطرأ على البذرة، ثم تزرع، ثم ينمو النبات، فتتلاشى الحبة، فينتج النبات حبوباً كثيرة مثل الحبة التي نشأت منها"⁽⁵⁾.

فالجدل "فكرة تطوّر ومثالية"⁽⁶⁾، لأن ذلك ما يقتضيه قانون التناقض: التغير والتطور⁽⁷⁾.

(1) المنهج الجدلي عند هيغل، إمام عبد الفتاح، ص 310، 309.

(2) جدل الإنسان، تطور الجدل بعد هيغل، إمام عبد الفتاح إمام، ج 3، ص 81

- أنظر: "جدل الطبيعة-تطور الجدل بعد هيغل-"، إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (2007م)، دار التنوير، بيروت، ج 2، ص 48 وما بعدها.

- وانظر: "فلسفة هيغل"، عبد الفتاح الديدي، ص 83 وما بعدها أيضاً.

(3) جدل الطبيعة، إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، ص 55.

(4) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، تر: عزت قربي، د. ط (سبتمبر 1992م)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 96، 97.

(5) تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدغر، ليفي شتراوس، جوزيف كروبسي، تر: محمود سيد أحمد، ط 1 (2005م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ج 2، ص 480، 479 وما بعدها.

(6) اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، تر: محمود قاسم، ص 98.

(7) "إن النقد الموجه للمادية الجدلية يكمن أنها لا تتعدى في معظم الأحيان مواقف قال بها الفلاسفة اليونان السابقون كسقراط، أما عن المنطقية فإنها تقوم على أساس من نظرية في الوجود (أنطولوجيا) ذات طابع بدائي، وعلى أساس افتراضات سلّموا بها من غير أن يبرهنوا عليها، ومن الواضح أن هذه المذاهب واحدية النظرة إلى حدّ طبع".

- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، تر: عزت قربي، ص 103.

الفرع الثاني: قانون صراع الأضداد في القرآن الكريم.

نلتصّ أهم ما ذكره صاحب الدراسة حول وحدة الأضداد وصراعها في القرآن الكريم:

1- يقول محمد شحرون:

"عبر القرآن الكريم بشكل مباشر عن قانون صراع المتناقضات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَى مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَى ذَلِكَمُ اللَّهُ فَالِقُ تُوْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ الأنعام: ٩٥، فقانون صراع المتناقضات هو قانون وضعي، وهو من قوانين القدر، لذا ختمت الآية ب: ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾" (1)، والإفك هنا هو: "الارتداد، أي أن الإنسان لا يستطيع الارتداد عن هذا القانون، أو أن يتدخل في إبطائه، أو إغائه" (2).

المناقشة:

فتعريفه للإفك بالارتداد لم أجده في كتب أهل اللغة والمعاجم، وهذا محاولة منه لتفسير المصطلحات وتحميلها معان بعيدة عنها، وهذا كله ليشهر لقانونه، وأنه جاء في القرآن عدم جواز الحيد عنه.

فمدار معنى الإفك هو: "الكذب والبهتان والإفراء" (3)، أما عند أهل التفسير فقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ تُوْفَكُونَ ﴿٩٥﴾﴾ أي: "ذلكم المتّصف بما ذكر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شيء، فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة، ولا إحداث سنبله ولا نخلة" (4).

والارتداد هو: "الخروج من دين الإسلام إلى أيّ دين، ومنه صار اسم الردّة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام" (5)، قال تعالى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٢٧﴾﴾

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 224.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج 2، ص 97، 98.

(4) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج 7، ص 633.

(5) تفسير التحرير والتنوير، وهبة الزحيلي، ج 2، ص 332.

البقرة: ٢١٧، فالإفك والذي منه لفظة "تؤفكون"، يختلف معنى عن مفهوم الارتداد الذي قال به صاحبنا.

2- يقول: "وقد عبر القرآن الكريم عن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه بصيغة -مخلّق وغير مخلّق-، و-صنوان وغير صنوان-، و-متشابه وغير متشابه-، و-معروشات وغير معروشات-، في الآيات التالية: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۗ الْحَجَّ: ٥، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَّعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ الْأَنْعَام: ١٤١ .

فالآية تحتوي على قانون أساسي هو قانون التطور: أي تغيير شكل المادة باستمرار باتجاه واحد.. وكل مرحلة فيها تحدّد مستمر للقتال-الصراع-، والخصومة بين العناصر الأساسية للمضغة المخلّقة وغير المخلّقة، وهذا يؤدي إلى صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه، حتى تتطوّر وتؤول إلى جنين كامل⁽¹⁾.

فبقانون التطور والارتقاء الذي استخلصه من الآية وهو هلاك شكل وظهور شكل آخر، أي التغيّر من نطفة إلى علقة، ثم إلى مضغة، ثم تكوّن الجنين، يفهم منه أنّ الكائنات تخضع لقانون التطور والارتقاء. حيث قال: "إنه من الخطأ الفادح أن نظنّ أن الله خلق الأفاعي وحده ونفخ فيها الروح، وخلق القطط ونفخ فيها الروح، والأسمك وهكذا، فهذه الكائنات خضعت لقانون النشوء والارتقاء نتيجة الصراع الداخلي للمتناقضات في الشيء نفسه، فبدأت الحياة من نطفة واحدة -خلية-، وتطورت بعملية جدلية أدّت باستمرار إلى تغيير الشكل حتى ظهر البشر غير العاقل، ثم الإنسان العاقل لقوله تعالى: ﴿وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ ۗ الشورى: ٢٩، والبتّ تفريق الشيء، أي أن: أساس الحياة العضوية النباتية والحيوانية واحد، وتمّ الانتشار والتغيير في الأنواع فقط، الذي جاء نتيجة لقانون التطور والارتقاء"⁽²⁾.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 226، 227.

(2) المصدر نفسه، ص 227، 228.

المناقشة:

إن الإقرار بأن الكون الذي نعيش فيه مسرح لشقى الأضداد وصنوف المتناقضات يؤثر بعضها على بعض، وتسري بينها عوامل التفاعل والتأثر، حقيقة لا بد منها، فالساكن يتأثر بالمتحرك، والبرودة بالحرارة، والضيء بالظلام، والركود بالجريان... وهذه هي سنة الله في الكون وفي جميع المخلوقات.

ولكن الشيء الذي تفترق فيه مع صاحب الدراسة المعاصرة الذي أظهر تأثيرا كبيرا بمبادئ الفكر الماركسي أن نجعل هذه الأضداد التي خلقها الله في حرب وصراع ومحاولة كل ضد إهلاك ضده، فالله تعالى خلق الكون في نظام بديع محكم يقتضي تفاعل الضد مع ضده، في إلتحام وتناغم وحاجة كل ضد إلى نظيره، فتجد تأويلات شحرون وأفكاره حول قانون الأضداد في الكون مصاغمة وفق قوالب وقوانين الديالكتيك الهيجلي ظاهرة جلية، وفي خلفية داروينية⁽¹⁾ واضحة بيّنة.

فآية سورة الحج التي تحدّثت عن أطوار خلق الإنسان ابتداء من النطفة إلى أن يُرد الإنسان إلى أرذل العمر متخذًا شكلا معينًا في كل طور، لا تشير ولا تدلّ أبداً على وجود صراع بين متناقضات داخلية، ولا إلى حركة جدلية.

فالآية الكريمة تعرض أكثر من صورة للنمو والتطور، وكل مرحلة من مراحل التطور لها خصائص معينة تساعد في مهمة التطور، وليس إهلاكه وإفناؤه، فتطور الجنين من شكل إلى شكل لا يعني هلاك الشكل الأول. فالثابت علمياً أن الخصائص أو الأسس لكل مرحلة من مراحل النمو تضلّ موجودة يقوم عليها أساس بناء وتطور الجنين، وقد قال تعالى ﴿الَّذِينَ نَحْنُخَلْقُهُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ المرسلات: ٢٠ - ٢٣.

"فإنه جعل ذلك الماء الذي هو المني في مكان استقرار ملائم تماماً لوضع نمو الجنين، وحمائته وتغذيته، فوضعه في قرار مكين حتى يتم نموه وكل ذلك يتم بقدرة الله، إذ يوجّه الأسباب للقيام

⁽¹⁾ نسبة إلى نظرية: "النشوء والارتقاء- عند تشارلس داروين والمعروف بقانون التطور (evolutionism)، حيث نشر داروين كتابه -أصل الأنواع- سنة 1959م، والذي طرح فيه نظريته في النشوء والارتقاء، حيث اعتبر أن أصل الحياة خلية تطورت بعد وجودها بالصدفة ومرت بمراحل كثيرة منها: مرحلة القردة، وهي مرحلة متطورة وانتهاءً بالإنسان، فالكائنات العضوية تتطور من السهولة إلى الدقة والتعقيد".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص216.

بوظائفها لتحقيق الأطوار المقدرة بقضائه وقدره، ويكون تنفيذها وتكوينها بقدرته. وقوله: فقدّرنا فنعم القادرون، أي: حدّدنا كل شيء في خلق الأجنّة بأبدع نظام وأتقنه وأحكمه وأصلحه⁽¹⁾. فادعاء شحرون أن المضغة المخلّقة وغير المخلّقة متناقضتان في ذات الخلية، وأن الصنوان وغير الصنوان متناقضان، وأصله "الصنوّ"، أي: الفرع يجمعه وفرعاً آخر أصل واحد، وفي الحديث: "عمّ الرجل صنوّ أبيه"⁽²⁾، أي: "أنه مثله، أو أنهما يجمعهما أصل واحد، والعاقبة على كسر الصاد"⁽³⁾. فهل مجرد استعمال النصّ لفظة "غير"، أي أنهما متصارعين متناقضين⁽⁴⁾، فالتناقض بين شيئين عند كل فلاسفة الدنيا هو أنّ: "أحد الشيعين إذا كان في جانب الوجود كان الآخر منهما في جانب العدم حتماً بالوجوب العقلي، كالتناقض بين الوجود والعدم، فالشيء الواحد موجوداً فهو ليس بمعدوم حتماً، وإذا كان معدوماً فهو ليس بموجود حتماً، وكالتناقض بين الموت والحياة، فالشيء الواحد بالذات إذا كان حيّاً لم يكن ميتاً حتماً في آن واحد، هذا هو التناقض، وبه يكون تحقّق أحد الوصفين ناقضاً لتحقق الوصف الآخر"⁽⁵⁾.

فالصنوان وغير الصنوان لا يعدّ من المتناقضات، بل من المتغايرات، "فالمغاير للشيء هو المغاير له في الذات، وقد يجتمعان في شيء واحد، فيقال مثلاً: عمود طويل أسود، فالسواد غير الطول، ولا تصارع وتنافر بينهما، بل هما في العمود مؤتلفان، أما الضدّان فهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد

(1) معارج التفكير ودقائق التدبّر، عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، ط1 (1420هـ-2000م)، دار القلم، دمشق، ج2، ص577، 576.

(2) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب في تقويم الزكاة ومنعها، رقم: 983.

(3) الباب في علوم الكتاب، أبي حفص عمر بن علي الدمشقي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، محمد سعد رمضان حسن، محمد المتولّي الدسوقي حرب، ط1 (1419هـ-1998م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج11، ص245، 246.

(4) الصنوان وغير الصنوان أي: "ما يخرج من أصول النخلة من فروع لتكون فسائل تؤخذ وتزرع منها نخلات جديدة، فالصنوان وغير الصنوان ليسا بشيعين أو أكثر داخل تكوين النخلة، بل هما ضدّان لا يجتمعان في عين واحدة عقلاً كما هي القاعدة المنطقية، فيستحيل أن يحدث هنا الصراع عقلاً".

- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد يحيى الدين الشافعي، ط1 (رجب 1429هـ)، دار اليسر، القاهرة، مصر، ص510.

(5) التحريف المعاصر في الدين-تسلل في الأنفاق بعد السقوط والأعماق-، عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، ط1 (1418هـ-1997م)، دار القلم، دمشق، ص162.

وجودا، ولكن قد يرتفعان معا إذا وُجد ضد ثالث لهما في الشيء، وهذه الأمور من أوليات
وبديهيات الحقائق الفلسفية"⁽¹⁾.

ثم نسأل المؤلف، هل يوجد داخل الخلية الواحدة "قسم مخلّق وآخر غير مخلّق" كما ادّعى؟ وهل
هناك صراع بين هذين القسمين؟ وما مجاله ونتائجه؟
وهذا ما لم يصل إليه علماء الأجنة ليومنا هذا!

أما في نظرية النشوء والارتقاء التي استقها بحدارفاها من الفكر الدرويني وأن الكائنات الحية
ظهرت بعضها من بعض⁽²⁾، فهذا نظير ما قاله داروين في نظرية النشوء والارتقاء: "... فمن ذوات
التنفس (أي الكائنات الأولى التي تنفست) نشأت البرمائيات كالضفادع، ومن البرمائيات نشأت
الزواحف كالعظايا والتماسيح والحيات، ومن فرع الزواحف نشأت الطيور والحيوانات ذوات الثدي،
ومن الثدييات نشأت الجلبانيات (ذوات الكيس) كالكنغر، وتفرّع من الجلبانيات شعب متفرقة من
الأحياء أهمها من وجهة النظر البشرية نشأت السعادين (ذوات الذبول)، والقردة (فاقدة الذبول)
والبشرانيات، ومنها نشأ أصل الإنسان، فنرى بذلك أنّ بالتطور وُجدت جميع الكائنات الحية فخرج
بعضها من بعض على طول الزمن"⁽³⁾.

لكننا نجد أن كل هذا يفتقد إلى الدليل العلمي والبرهان العقلي على توالي هذه الأجيال
البيولوجية.

"نظرية التطور اصطدمت بكثير من الحقائق العلمية التي أعلنت فسادها، فالأحياء الموجودة
على سطح الكرة الأرضية تظهر فروقا مذهشة فيما بينها، فقد أحصى علماء الأحياء ما يقارب
مليون نوع من الحيوانات، وثلاثمائة ألف نوع من النباتات، ويعتقد أن العدد الحقيقي للأنواع هو
ضعف هذا العدد فضلا عن أنواع من الأحياء التي انقرضت، وقد وجدت الآثار المتحجرة
لبعضها"⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 163.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 227.

(3) أصل الأنواع، تشارلز داروين، تر: إسماعيل مظهر، د. ط (1971م)، مكتبة النهضة، بيروت، ص 43، 44.

(4) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت، تر: أورخان محمد علي، ط 7 (1980م)، دار الصحوة، القاهرة، مصر،
ص 17، 18.

فكيف يزعم صاحب الدراسة أن: "قانون صراع المتناقضات أو سواه طوّر حيوانا حتى جعله في صورة إنسان، أو أن قردا كان تطوّرا عن كلب أو جرد أو أفعى أو حمار، ولم يحصل أن أخطأت المدة فعادت أدراجها إلى الوراثة ليتحول الإنسان إلى حيوان وفق هذا، فالقرآن خالٍ من ذلك خلوّ تاماً"⁽¹⁾،

فالله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾﴾ النور: ٤٥

"فالأية أصل في التفريق بين خلق الله تعالى، فتأمل كيف تبه سبحانه وتعالى باختلاف الحيوانات في المني مع اشتراكها في المادة على الاختلاف فيما وراء ذلك من أعضائها وأشكالها وقواها وأفعالها وأغذيتها ومسكنها"⁽²⁾، فكيف يدّعي المؤلف أن الحيوانات خضعت لقانون النشوء والارتقاء؟ وأن خلق الأفاعي والقطط والأسماك لم يكن متفرّقا، وإنما هي فصيلة حيوانية واحدة تطورت عبر السنين، وزعم أن أصل الحياة انبعث من الخلية الأولى وكانت نشأتها بالصدفة، فهل نرجع الخلق إلى الصدفة، أم إلى خالق قادر حكيم، قال في محكم التنزيل: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ الطور: ٣٥.

"إذ لا نملك أمام تأمل آيات المخلوقات في دقتها وتناسقها وانبثاق الحياة فيها في الكائنات كلها من صغيرها ودقيقها وذراتها، إلى أعظمها وأكبرها من الكواكب والأفلاك، لا نملك إلا الوقوف متسائلين أو بالصدفة كان ذلك؟ أم كان ذلك بتدبير خالق مبدع كبير؟.. فإن الزعم بأن كل هذا النظام حدث صدفة كالادعاء بأن انفجارا حدث في مطبعة أدى إلى تصطف الحروف على هيئة قانون محكم إلى كتب ورسائل ومجلات"⁽³⁾.

(1) القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، ط1 (1415هـ-1995م)، دار النفائس، لبنان، ص310.

(2) بدائع التفسير-الجامع لما فسّره ابن القيم-، تح: يسري السيد محمد، صالح أحمد الشامي، ط1 (1427هـ)، دار ابن الجوزي، ج2، ص248.

(3) مناهج البحث في العلوم الإنسانية، مصطفى حلمي، ص276.

الفرع الثالث: قانون نفي النفي في القرآن (التسبيح).

أ- مفهوم قانون نفي النفي:

"إن قانون نفي النفي هو امتداد لصراع المتناقضات، حيث يمكن القول بأن سير التطور كله عبارة عن سلسلة من نفي النفي، فكل مرحلة تنفي سابقتها، ثم تنفيها هي نفسها مرحلة ثالثة وهكذا، غير أن النفي لا يعني الفناء، وإنما كل مرحلة تنفي وتحتفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة، فالنفي الجدلي هو نفي واحتفاظ معا، هدم وتطور أبعد، ولا يكون النفي جدليا إلا إذا كان مصدرا للتطور، وهذه العملية تحدث في جميع المجالات: في الطبيعة والمجتمع والتاريخ... إلخ"⁽¹⁾.

"فالتطور الجدلي يخضع لعملية النفي، كعملية الإنبات مثلا في النبات، فهي سلب للبذرة، لأن البذرة تتوقف عن الوجود حين يبدأ النبات في النمو، وأن إنتاج مجموعة من البذور الجديدة بواسطة النبات هو سلب للسلب، أي بداية جديدة على مستوى أعلى"⁽²⁾.

وقد سمى هيجل هاته المراحل "بالإثبات، ثم النفي، ثم نفي النفي"⁽³⁾، فالبذور تكون في التربة (مرحلة الثبات)، ثم تليها (مرحلة النفي) وهي الإنبات، فتحتفي البذور، أي تنفي مرحلة الإنبات البذور، لتعود مرة أخرى للمرحلة الأولى وهي مرحلة النبات أو إنشاء البذور من جديد (نفي النفي). "نفي النفي وفقا لهذا المبدأ هو عملية عقيمة حيث تنتهي بك حيث بدأت"⁽⁴⁾.

"لكن أهميته تكمن في التطور، لأن سمات الماضي يمكن أن تعاد، وإنما بالسير إلى الأمام بعملية التطور إلى مرحلة جديدة، تعود فيها هاته السمات إلى الظهور بأشكال جديدة-على مستوى أرقى- كنفي للنفي، وقد ازدادت ثراءً وتحولت كنتيجة للنفي الأول"⁽⁵⁾. فمثلاً في تاريخ الفكر قد

(1) المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، ص 310، 311.

(2) جدل الطبيعة - تطور الجدل بعد هيجل -، إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، ص 74، 75.

(3) فلسفة هيجل، عبد الفتاح الديدي، ص 86.

(4) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، تر: محمد مستجير مصطفى، ص 146.

(5) المرجع نفسه، ص 148.

- "وهناك من أطلق على هذا القانون -قانون إنكار الإنكار-، فليست ثمة ظاهرة واحدة إلا ويمكنها في بعض الشروط أن تتحول إلى نقيضها، وبعدها تتحول الظاهرة إلى نقيضها تتحول من جديد في سياق الإنكارات الأخرى إلى نقيضها، ويبدو هكذا أنها ترتد إلى حالتها البدائية".

- مقولات الجدلية وقوانينها، أ. شبتولين، تر: فؤاد أيوب، ط 1 (1986م)، دار دمشق للنشر، دمشق، ص 336، 337.

نفت المثالية الفلسفية المادية الطبيعية البدائية للفلسفات الأولى، ولا تنشأ المادية الحديثة إلا كني لهذا النفي، أي نفي للمثالية الفلسفية، حتى تعود المادية البدائية في شكل جديد⁽¹⁾.

ب- حقيقة قانون نفي النفي في القرآن الكريم (التسبيح):

إن قانون نفي النفي يعمل ضمن البنى الداخلية للأشياء، ويعمل ضمن وجود النقيضين، حيث يقوم كل ضد بنفي ضده وإهلاكه، وهذا هو عين قانون الجدال الذي رآه شحرون مسلوكاً جديداً لرؤية قرآنية معاصرة، وقد اصطلح على تسمية "جدل هلاك الشيء" بـ "التسبيح"، يقول: "إن صراع المتناقضين داخلياً الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغيير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك شكل ذلك الشيء وظهور شكل آخر، وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون ما دام قائماً، هذا هو ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية والتي أُطلق عليها مصطلح -النفي، ونفي النفي-، وقد أُطلق عليها القرآن مصطلح -التسبيح-، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ

لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝٤٤﴾، ﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾ الحديد: ١، ﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾ الحشر: ١، ﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾ الصف: ١⁽²⁾.

فاستنبط شحرون قانون نفي النفي من هذه الآيات، وأن القرآن أطلق على هذا القانون اسم "التسبيح"، وقد عرفه: "أنه من الفعل -تَسَبَّحَ-، وهو الحركة المستمرة -كالعموم في الماء-، لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٣٣﴾ الأنبياء: ٣٣. وهذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء، وينتج عنه مقولة أن: -الموت حق، والله حي باق-⁽³⁾، ثم قال: "والتسبيح في القرآن حالتان، حالة تسبيح الوجود، وحالة تسبيح العاقل، أي: -حالة إقرار العاقل

(1) أنظر: "مدخل إلى المادية الجدلية"، موريس كونفورت، ص 149.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 223.

(3) المصدر نفسه.

بقانون التطور-، وقد وردت الحالتان في سورة الصفات في قصة يونس عليه السلام: ﴿ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴾ (١٤٣) الصفات: ١٤٣ " (1).

- مناقشة تفسيره للتسبيح في القرآن بقانون صراع المتناقضات:

أ- من الناحية اللغوية:

إن كلمة "سبح" تختلف في دلالتها، وألفاظها تُسفر عن تنوع مدلولاتها:

1- سَبَّحَ: "من: السَّبَّح والسَّبَّاحَة وهو العوم، ومنه سَبَّحَ بالنهر، وفيه يسبح سَبَّحاً وسَبَّاحَة، ورجل سَابِح وسَبَّوح من قوم سُبَّحاء، وسَبَّاح من قوم سَبَّاحين" (2).

2- السَّبَّحُ: "الفراغ، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ﴾ (٧) المزمّل: ٧" (3).

3- سَبَّحَ: "من التَّسْبِيح وهو التنزيه، وسبَّحان الله: معناه تنزيهه لله تعالى من الصاحبة والولد، وقيل تنزيهه الله تعالى عن كل ما لا ينبغي له أن يوصف به" (4).

فالاختلاف بين ألفاظ: سَبَّحَ، وسَبَّحَ واضح جدًّا، فكيف يدعى صاحب الدراسة أن أصل التَّسْبِيح هو الفعل سَبَّحَ دون غيرها من المعاني، والتي هي بمعنى: "الحركة المستمرة كالعوم في الماء"، فمعاجم اللغة التي اعتمد عليها براءٌ مما ذهب إليه من تحريف للمعاني، ولا زلنا نحاكمه إلى كلامه الذي قال فيه: "لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب (5)، الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم" (6).

(1) المصدر نفسه.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص1914.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (200هـ-291هـ/816م-904م): لغوي ونحوي عربي. كان إمام مذهب الكوفيين في النحو في عصره، كما اشتهر برواية الشعر. من آثاره كتاب: "المجالس"، و"الفصيح"، و"قواعد الشعر"، و"شرح ديوان زهير"، و"شرح ديوان الأعشى".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص152، 153.

(6) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص44.

يقول ابن فارس: "في لفظة سَبَّحَ: من التسييح وهو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سوء، والتنزيه أي: التبَّعيد، والعرب تقول: سبحان من كذا، أي ما أبعده"⁽¹⁾.

ثم يقول شحرون: "والتسييح من-سَبَّحَ- وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء، كقوله عن الله أنه حرَّك كل شيء في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ الأنبياء: ٣٣" (2).

"فالسَّبَّحُ في الآية بمعنى: يدورون. قال ابن عباس: يدورون كما يدور المغزل في الفلكة"⁽³⁾. فلا يمكن تعميم هذا المعنى اللغوي-الدوران والتحرك- على لفظة سَبَّحَ وَسَبَّحَ في القرآن، فكلما زادت المباني زادت المعاني، فالسَّبَّحُ غير التسييح كما سيأتي.

ب- من الناحية التفسيرية:

من الناحية التفسيرية سنناقشه من خلال هاته النقاط:

1- إن استقراء موارد الاستعمال القرآني للفظ "التسييح" ينأى بمعناه عن الاستعمال المتعسف للدكتور، وأنه بمعنى جدل هلاك الشيء، وقد قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيِّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ المائدة: ١١٦.

فبتطبيق قانون المؤلف على أن التسييح هو الجدل الداخلي في الأشياء، كيف يستقيم في قولنا "سبحان الله" أي بمعنى: إقرارنا بقانون التطور؟ فهذا إسقاط إيديولوجي وإه متهافت، وينتج عن ذلك أن عيسى ابن مريم-عليه السلام- يقول في الآية لربه: "إني أحركك تحريكا جدليا داخليا، وأنفيك وأنفي نفيك..."⁽⁴⁾. وهذا ما يتعذر على الأذهان إدراكه وتأويله. وفي قوله تعالى: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ الصف: ١، فهل يُحمل تسييح من في السماوات والأرض على أنه قانون الجدل الداخلي، أو نفي النفي؟

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص125.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص223.

(3) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج9، ص403، 402.

(4) بيضة الديك، يوسف الصيداوي، ص104.

ثم ما قوله في قوله تعالى: ﴿ دَعَوْهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَعَاجِرٌ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١٠) ﴿ يونس: ١٠. فلا يصح تأويل قول المؤمنين في الآخرة - وليس في الدنيا أيما لا يبقى هناك قانون دنيوي ينادى به - "سبحانك اللهم"، أي: الإقرار بقانون الجدل الداخلي في الآخرة! بل وقد وأنكر وجود التسييح في الآخرة للمؤمنين، على أن التسييح في الدنيا فقط، وهو الإقرار بهاته القوانين، يقول: "لذا في الجنة والنار حركة من نمط آخر، ولكن لا يوجد تسييح وجود" (1).

والآية صريحة في تسييح المؤمنين في الآخرة، وصرحة في الحكاية عن دعاء المؤمنين في الجنة، "فقد حُكي عن المفسرين أنهم رأوا أن هذه الكلمة إنما يقولها المؤمن في الجنة عندما يشتهي الطعام، فإنه إذا رأى طائراً أو غير ذلك يقول: -سبحانك اللهم-، فنزلت تلك الإرادة بين يديه فوق ما اشتهى" (2). وفي الجنة يسبح المؤمنون ربهم ويمجدونه.

فقراءة شحرون للفظ التسييح سلخ للمفردات عن سياقها وورود تركيبها، وتضعها في قالب ماركسي ضيق، ألا وهو صراع المتناقضات.

2- إن تفسيره لكلمة التسييح بمعنى العوم في الماء، وأن أصلها مشتق من الفعل "سبح" لا يسلم له، لأنه فرق بين سبَح وسبَّح (بالتضعيف)، وإذا زادت المباني زادت المعاني، فكان المعنى الصحيح للتسييح هو تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص.

وقد قال صاحب التحرير والتنوير (3): "ويطلق التسييح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التنزيه، وقد ذكروا أن التسييح مشتق من التسبُّح وهو الذهاب السريع في الماء، إذ قد توسَّع في معناه إذ أُطلق مجازاً على مرّ النجوم في السماء، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (٣٣) ﴿ الأنبياء: ٣٣، وعلى جري الفرس أيضاً. قالوا فلعلّ التسييح لوحظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى، وأظهر منه أن يكون سبَح بمعنى نُسب للَسبَح، أي: البعد، وأريد البعد الاعتباري وهو الرفعة، أي: التنزيه عن أحوال النقائص، وقيل: سبَح مخففاً غير مضاعف بمعنى نَزَه". انتهى

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 339.

(2) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج 3، ص 107.

(3) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 1، ص 405.

فمدار التسييح إذن هو التنزيه، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٠) البقرة: ٣٠، فالملائكة تنزهه عن الصراع الداخلي الذي يترتب عليه النفي أو هلاك الشيء، وهي كائنات لا تخضع لقانون إلا لقانون: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (٦) التحريم: ٦ .

ويدل أيضاً على أنّ معنى التسييح في الآية التنزيه، في قول الملائكة: ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ، وقد سئل النبي -صلى الله عليه وسلم- أي الكلام أفضل؟ قال: "ما اصطفى الله لملائكته أو لعباده، سبحان الله وبحمده"^(١)، وتسييح الملائكة معناه: أي بحمد الله نسبح ونقدس، "والتقديس في المشهور كالتسييح معني، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات، والآخر باعتبار الاعتقادات. وقيل: التسييح تنزيه الله عما لا يليق به، والتقديس تنزيهه في ذاته عما لا يراه لانفا بنفسه فهو أبلغ، ويشهد له أنه قرن بينها في الصلاة"^(٢)، في قولنا: "سبوح قدوس رب الملائكة والروح"^(٣)، في الركوع والسجود.

3- لو فرضنا من باب الجدل أن التسييح مشتق من السَّبْح في الماء، "فما هو وجه العلاقة بين حركة السباح في اتجاه النجاة وصراع المتناقضات؟ فهو إسقاط أيديولوجي متهافت، وصب للمعنى القرآني في قالب جاهز يضيق عن ظاهر اللفظ وصريح السياق"^(٤).

4- وقوعه في فخ التناقض، لأن المسائل إن لم تُبنى على أصل صحيح ومتين فإنها تحرّ على صاحبها، وخصوصاً عند وقوع الاختلاف، حيث يقول في الصفحة 224، "أما القول بأن - سبحان الله- هو تنزيه الله عن النقائص والعيوب، فهو قول قد مضى زمانه"، ثم يقول بعدها في الصفحة 233 في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٦) يس: ٣٦، "وهنا استعمل لفظة -سبحان- لتنزيه الله أن ينطبق عليه قانون الزوجية".

(١) أخرجه مسلم، باب: فضل سبحان الله وبحمده، رقم: 2731.

(٢) روح المعاني، الألوسي، ج 1، ص 222.

(٣) أخرجه مسلم، باب: ما يقال في الركوع والسجود، رقم: 223.

(٤) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الرسيوني، ص 304 .

فالمؤلف لم يبقَ مقيماً على المعنى الذي وضعه لكلمة "سبحان"، بل سرعان ما رجع إلى المعنى الحقيقي للفظة وهو التنزيه، وليس تنزيهه فقط على قانون الزوجية، بل "تنزيه الله تعالى عن أحوال المشركين، تنزيهاً عن كل ما لا يليق بإلهيته، وأعظمه الإشراك به وهو المقصود هنا"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج23، ص15.

المطلب الثالث: قوانين الجدل الخارجي (بين شيئين).

إن أساس قانون الجدل قائم على الثنائية بكل أنواعها، سواء في الشيء المادي الواحد، أو بين شيئين ماديين، أو بين ظاهرتين متعاقتين. وقد عُبر عن هاته العلاقات بين هذه الثنائيات بالحركة والتناقض والصراع، ويختلف ذلك من ثنائية إلى أخرى. "ففكرة الصراع في القانون الجدلي قانون عام للكون لا يمكن مقاومته، لأن هذين الطرفين المتناقضين موجودين دون استثناء في عمليات تطوّر جميع الأشياء في العالم، وفي الفكر البشري على السواء"⁽¹⁾.

ف نجد هذه الصورة طبق الأصل عند صاحبنا، فقد أخضع محمد شحرون الثنائيات التقابلية بين شيئين ماديين يتواجدان معا في علاقة ما مبنية على التأثير والتأثر المتبادل الذي يفضي إلى تلاؤم الزوجين لقانون أسماء: "جدل تلاؤم الزوجين"، أو قانون: "الأزواج في القرآن الكريم".

الفرع الأول: قانون جدل تلاؤم الزوجين.

عرّف المؤلف قانون الزوجية: "هو مقارنة شيء بشيء آخر، وبالتالي ارتباطه معه بعلاقة ما، معتم هذا على الوجود المادي كله"⁽²⁾. ثم استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽³⁾ الذاريات: ٤٩.

يقول: "وهذه العلاقة تشمل كل الموجودات في الكون، فهي علاقة خارجية بالنسبة للشيء (الزوج)، وللشيء المقابل له (الزوج الآخر)"⁽³⁾. "وليست الزوجية علاقة بين عنصرين ضمن الشيء نفسه، بل هي علاقة خارجية بين شيئين متقابلين -زوجين- معلومين أو لا يزالان مجهولين. ويمكن أن نصفها بأنها علاقة تأثير وتأثر متبادل بين شيئين -علاقة جدلية بينهما-. لذا فإنه لا يصح أن نقول بوجود علاقة خارجية جدلية بين شيئين إلا بعد أن تحدّد العلاقة التقابلية الزوجية بينهما، والمستوى التقابلي لهذه العلاقة"⁽⁴⁾. أي أن العلاقة الزوجية هي علاقة جدلية تقابلية.

(1) جدل الطبيعة، تطور الجدل بعد هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، ص 53.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 233.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

مناقشة قانون جدل تلاؤم الزوجين: ناقشه فيما يلي:

1- نستعرض التأصيل اللغوي للفظ "الزوج".

"الزوج: البعل والزوجة، وخلاف الفرد، ويقال للإثنين: هما زوجان وهما زوج، وزوجته امرأة، وتزوجت امرأة... والأزواج: القرناء"⁽¹⁾.

"ويقال لفلان زوجان من الحمام يعني: ذكرا وأنثى"⁽²⁾، "زوج المرأة بعلمها، وزوج الرجل امرأته، والرجل زوج المرأة، وهي زوجه وزوجته"⁽³⁾.

وعرّف ابن تيمية الزوج: "زوج الشيء نظيره، وسمي النصف زوجا لتشابه أفراده"⁽⁴⁾.

أما قول-شحرور-: "والزوج في اللسان العربي لفظة ليس لها مؤنث، فالذكر زوج الأنثى، والأنثى زوج الذكر"⁽⁵⁾، يخالف معهود خطاب العرب، ويدحضه شواهد الشعر وكلام أهل اللغة، يقول

صاحب لسان العرب في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا زَوْجَ مَكَانِ زَوْجِ النِّسَاءِ: ٢٠﴾ أي: "إمرأة مكان امرأة، ويقال أيضا هي زوجته، قال الشاعر:

يا صاح، بلغ ذوي الزوجات كلهم أن ليس وصل إذا انحلت عرى الذنب⁽⁶⁾

وبنو تميم يقولون: هي زوجته، وأبى الأصمعيّ فقال: زوج لا غير، واحتجّ بقول الله تعالى: ﴿

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ البقرة: ٣٥. فقيل له: نعم، كذلك قال تعالى، فهل قال عزّ وجلّ: لا يقال زوجة؟ وكان من الاصمعي في هذا شدة وعسر"⁽⁷⁾.

وقال الشاعر أيضا:

وإن الذي يسعى يحرش زوجتي كساع إلى أسد الشرى يستيلها⁽⁸⁾

(1) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص 192.

(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 3، ص 35.

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج 3، ص 1885.

(4) الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، تح: ناصر الدين الألباني، ط 5 (1416هـ-1996م)، المكتب الإسلامي، بيروت، سوريا، ص 55.

(5) الكتاب والقرآن، شحرور، ص 231.

(6) لسان العرب، ابن منظور، ج 3، ص 1885.

(7) المصدر نفسه.

(8) المصدر نفسه.

فالزوج إذن لفظة لها مؤنثها وهي الزوجة، فقول شحرون أن الزوج ليس لها مؤنث غير صحيح. كما تطلق أيضا الزوج على المرأة كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ ﴾ الأحزاب: ٣٧ .

2- إن أساس قانون الجدل بين المتناقضات هو: "الصراع، فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة، وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذي ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينية"⁽¹⁾.

فذلك هو جوهر الجدل الذي يؤكده شحرون، أي أن التناقض والصراع هو المبدأ المحرك الحقيقي للعالم، وقد دافع عنه المؤلف قبل ذلك في قانون صراع الأضداد ونفي النفي، فما باله الآن يدعوا في قانون الجدل الخارجي إلى جدل تلاؤم الزوجين وتوافقهما، وأنهما في وضع تلاؤمي ارتفع عنه التناقض والصراع نهائيا! فهل تخلى الجدل عن أساسه ألا وهو -الصراع-؟ حيث يقول: "ونلخص القانون الثاني قانون الأزواج، أو قانون الثنائية التقابلية في الأشياء أنه يقوم على علاقة تأثير وتأثر متبادل بين شيئين متمايزان بعضهما عن بعض -زوجين- تؤدي إلى التكيّف التلاؤم المستمر بين هذين الشيئين"⁽²⁾. فكيف تحوّل المؤلف من مبدأ الصراع إلى قانون التكيّف والتلاؤم المستمر بين الزوجين؟ أو لم يكن يدعوا إلى أن لينة الجدل الصراع بين الأضداد الذي يؤدي إلى التغيير والتطور المستمرين في هذا الكون⁽³⁾؟ حتى نجد الآن يجحّح إلى أن قانون الأزواج (الخاضع للجدل الخارجي بين الشيئين)، وأنه قانون تلاؤم وتكيّف الزوج مع نظيره.

إضافة إلى أن قانون التلاؤم ليس معمّما على جميع الأزواج المتناقضة، وليس هناك دليل على أن الزوجية تسعى دائما إلى التكيّف والتلاؤم. فهل يتلاءم الموت والحياة؟ أو الضياء والظلام؟

3- إن قوله تعالى ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ الذاريات: ٤٩، أي: "نوعين: ذكرا وأنثى، قاله ابن زيد، وقال مجاهد: هذا إشارة إلى المتضادات والمتقابلات كالليل

(1) فلسفة هيكل، عبد الفتاح الديدي، ص 83.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 234.

(3) إرجع إلى الصفحات (229/223)، من كتاب "الكتاب والقرآن"، ليتضح لك التناقض ووهاء القوانين التي اعتمدها واصطلحها كتأويلات ومفاهيم قرآنية عصرية.

والنهار، الشقوة والسعادة، والهدى والضلال، والسماء والأرض، والسواد والبياض، والصحة والمرض... إلخ، ورجّحه الطبري بأنه أدلّ على القدرة⁽¹⁾، فيستدل من الآية: "أن الزوجان إما ضدان، فإن الذكر والأنثى كالضدين والزوجان منهنما كذلك، وإما متشاكلان، فإن كل شيء له شبيه ونظير وضدّ وندّ. وقال المنطقيون: المراد بالشيء الجنس وأقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس خُلِقَ نوعين من الجوهر مثلا المادي والمجرد، ومن المادي النامي والجامد، ومن النامي المدرك والنبات، ومن المدرك الناطق والصامت، وكل ذلك يدلّ على أنه فرد لا كثرة فيه"⁽²⁾.

فمما يستفاد إذن أن الآية صريحة في دلالتها على خلق الله تعالى للأزواج، وأنه من حقائق وأسرار هذا الكون، وأن من هذه الأزواج الأضداد التي لا يسري فيها التلاؤم والإلتماس، ففي المخلوقات الزوجية مثلا: كالسماء والأرض، الخير والشر، الإيمان والكفر، الليل والنهار... بينها علاقات زوجية ليست قائمة على التلاؤم والتكيف، ولا يمكن إلتماس ذلك من هذه الأزواج - كما قال المؤلف -، بل هي علاقات زوجية مبنية على الضد والنقيض، فهل يرجح التلاؤم بين الماء والنار؟ فكلّ منهما ضد وندّ، ولا يُؤمَلُ منهما وضع تلاؤمي يسير إلى التكيف والتماثل والتجانس، فلا يرجح التوافق بين مثل هاتيه الأزواج التي ذكرها: "فوق - تحت، ماض - مستقبل، ربيع - خريف..."، بل يصحّ أن نقول أنها أضداد متكاملة، وأزواج تعمل وفق مقادير الله تعالى في الكون.

الفرع الثاني: حقيقة قانون الزوجية في القرآن الكريم.

إن البيان القرآني يدل على أن سنّة الأزواج من سنن الله تعالى التي فطر عليها جميع الخلائق ليثبت وحدانيته وتفردّه بالعزّ والبقاء. يقول الله تعالى: ﴿سَبَّحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٦) يس: ٣٦، "والزوج هنا يطلق على الذكر والأنثى من الإنسان والحيوان، ويطلق الزوج على معنى الصنف المميّز بخواصه من نوع الموجودات تشبيها له بصنف الذكر وصنف الأنثى، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ (٥٣) طه: ٥٣"⁽³⁾، وقال أيضا: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا

(1) روح المعاني، الألوسي، ج 27، ص 17، 18.

(2) مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج 28، ص 227.

(3) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، ج 23، ص 15.

إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ الروم: ٢٠ ، "حيث جعل الله تعالى خلق الأزواج التي تسكن إليها الرجال، وألقى المودة والرحمة بينهم آياتٍ لقوم يتفكرون، فسكون الرجل إلى امرأته وما يكون بينهما من المودة والتعاطف والتراحم أمر باطن مشهود بعين الفكر والبصيرة، فمن نظر بهذه العين إلى الحكمة والرحمة والقدرة التي صدر عنها ذلك، دلّه فكره على أنه الإله الحق المبين الذي أقرت الفطر بربوبيته وإلهيته وحكمته ورحمته"⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَأْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ لقمان: ١٠، أي: "من كل صنف من أصناف الثمرات ذي صفات حسنة نافعة طيبة"⁽²⁾.

فالأزواج في الكون تمشي بتدبير الله تعالى وتصريفه في حركة الكون، وهي حركة تكامل وتناغم وتلاؤم بين هذه الأزواج، وهذا ما دلّت عليه صريح الآيات، "وبهذا نلاحظ ان العلاقة الأساسية الرئيسية في الكون بين الأزواج المتعاونة المتكاملة هي -علاقة حب فاضلة-، لا علاقة -صراع وتقاتل-، على النقيض من مقولة صراع المتناقضات في الفكر الهيجلي والماركسي عند شحرون، ومتى انتهى العمر المقدر للكائن سواء أدى وظيفته في الوجود أم لم يؤدّها هلك وانتهى دوره، وتأتي أدوار سلالته إن كانت له سلالة"⁽³⁾.

"فلما كانت إرادة الله سبحانه وتعالى غير المنتهية أو المحددة قد قضت بحتمية الزوجية كأساس لبناء هذا التكوين الحيوي في هذه المملكة الكونية، كان لابد أن يهيأ لها كل مقتضيات هذه الزوجية من ظروف وأسباب محتومة"⁽⁴⁾، ومن هذه الظروف والأسباب: "التلاحم والتكامل"، ونفي الصراع والإهلاك (جدل هلاك الأشياء) في العلاقة بين الأزواج.

"ولا خلاف أن الزوجين فردين متباينين، لكن يكمل أحدهما الآخر في عالم الحيوان وعالم النبات وعالم الجماد"⁽⁵⁾، وفي قوله تعالى ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ الذاريات: ٤٩.

(1) بدائع التفسير، الجامع لما فسره الإمام ابن القيم الجوزية، تح: يسري السيد محمد، صالح أحمد الشامي، ط1 (رمضان 1427هـ)، دار ابن الجوزي، ج2، ص309.

(2) معارج التفكير ودقائق التدبر، حسن حبنكة الميداني، ج3، ص53.

(3) التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص175.

(4) الإعجاز العلمي في القرآن، السيد الجميلي، ط2 (1992م)، دار ومكتبة الهلال، دار الوسام، بيروت، ص84.

(5) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، ط1 (1402هـ-1982م)، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص390.

أي: "إنا خلقنا الأشياء التي تشاهدونها على الزوجية والتركيب من شيئين متضادين لتكونوا بحيث يُرجى منكم، وأن النقص والعجز عمّ المخلوقات كلها لحاجة كل شيء منها إلى ضده وقصوره بنفسه، فالقدرة والكمال للخالق وحده فلا يستحق العبادة سواه فاعبدوه ووحّدوه"⁽¹⁾، فالله أودع في الشيء حاجته لضده حتى يتحقق التكامل المنشود بينهما، ولإثبات أن الله وحده منزّه عن الضد، وأن كماله وقدرته وعطاءه يكمن في وحدانيته وتفردّه.

"فالمقابلات والأزواج والثنائيات لا تقوم في المنظور القرآني على الصراع والتدابير، بل على التناغم والتكامل، تظافرا على النهوض بمهمة التوازن الكوني، بحسب العمر المقدر لكل مكوّن والدور المنوط به، وهذا ما نلاحظه في غاية الوضوح والجلاء في مسرح الحياة البيئية، إذ أن عناصر البيئة في تكامل موصول غير مقطوع، وتوازن محكم تتجلى فيه بدائع الصنع الإلهي، فكل عنصر يتأثر بنظيره ويؤثر فيه، وهو إن استقل بدوره الحيوي فإنه لا يستنكف من التفاعل مع أدوار العناصر الأخرى وفق سنن الله تعالى في الكون، ويظل التكامل البيئي محفوظا ومرعيا، وموارد البيئة سخية معطاء كلما انتظمت المقادير والنسب بين عناصرها"⁽²⁾. فالأزواج في حركة الكون تمشي بقضاء الله تعالى وفق نظام مقدر ومحكم إحكاما بليغا، فهي في حركة تكاملية توافقية لا تعيش صراع ولا تنابذا، ولا محاولة أزواج هذا الكون إهلاك بعضها، ففي حركتها تتلاقى وتتكامل في علاقة يحتاج فيها كل زوج لزوجه، في حركة جرت بها مقادير الله تعالى الكونية والجبرية الخاضعة لقانون لا يخرج عنه كائن من كان، وهو في قوله تعالى ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۗ ﴾ [القمر: ٤٩] ، وقدر الله وقضاؤه نافذ بحكمة وتدبير وكمال.

ومن أمثلة تقارب الأزواج وتكاملها المراحل التي يمر بها الجنين من حيث كونه نطفة وكيف تتلاقح مع البويضة مشكلة علقة ثم مضغة ثم في النهاية يتكوّن الجنين، والذي قاله شحرون في تلاحق وتتابع هذه الأطوار: "... أي بعد العلقة تبدأ المماضعة وهي تجدد مستمر للقتال (الصراع) والخصومة بين العنصرين المكونين للمضغة نفسها: العنصر المخلّق والعنصر غير المخلّق... وهو يدخل ضمن تركيب المضغة نفسها وهذا يؤدي إلى صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه، أي أن هذا الصراع يؤدي إلى نمو المضغة وتطورها وتحولها إلى جنين كامل"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبّر، قطب الرسيوني، ص 308.

(3) الكتاب والقرآن محمد شحرون، ص 226، 227.

"اتفقت نظريات العلم مع حقائق القرآن في نشأة الجنين والإنسان في أطوار متلاحقات من طور النطفة إلى طور العلقة إلى طور المضغة إلى طور العضلات، ثم طور الكساء باللحم، ثم طور النشأة والخلق والقابلية للحياة، ثم آخر ذلك طور المخاض ليخرج بذلك الجنين إلى الحياة في أحسن خلق وأتم إبداع"⁽¹⁾، وما ذهب إليه شحرون يخالف هذا الإبداع الرباني التكاملي مما زعمه من جود متناقضات في مراحل تكوّن الجنين، وأن كل مرحلة تريد القضاء وإهلاك سابقتها من أطوار تكوّن الجنين. فالنطفة تتحدّد مع البويضة وتندمج معها في ظروف محكمة الإتقان، فتلتقيان في تلاؤم وتكامل لا في صراع وتقاتل، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁽²⁾، "وقد أجمع أهل التفسير على الأمشاج هي الأخلاط، وهو اختلاط ماء الرجل بماء المرأة"⁽²⁾.

فمحلّ -صراع المتناقضات- مفقود في هذه الأزواج التي ركبت فيها قيم التجاذب والتقارب في علاقة -حب فاضلة- لا في علاقة -صراع المتناقضات-، حتى إذا إلتقت الأزواج المكتملة لأزواجها وسكنت إليها بدأت تتعاون للتنامي والإنتاج بخلق الله عزّ وجلّ، والحكمة من خلق هذه الأزواج معرفة كمال الله تعالى وأنه فرد حق لا ثاني له.

ومن أجل ما نختم به هاته الفكرة ما قاله الشيخ عبد الحميد بان باديس⁽³⁾: "من الأزواج ما هو ظاهر مشاهد معلوم من قديم مثل: السماء والأرض، الليل والنهار، الحر والبرد، الذكر والأنثى في الحيوان وبعض النبات، ومنها ما كشفه العلم بما مهّد الله له من أسباب الجزء الموجب والجزء السالب في القوة الكهربائية، وفي الذرة التي هي أصل التكوين. فلا فردية إلا لخالق هذه الأزواج كلّها الذي أنبأنا بها قبل أن تصل إلى تمام معرفتها العقول، فكان من معجزات القرآن العلمية التي يفسرها الزمان بتقدم الإنسان في العلم والعمران"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ أنظر: "موسوعة الإعجاز العلمي - في القرآن الكريم والسنة المطهرة-"، يوسف الحاج أحمد، ط2 (1424هـ-2003م)، مكتبة دار ابن حجر، دمشق، سوريا، ص98.

⁽²⁾ المرجع نفسه.

⁽³⁾ ابن باديس، عبد الحميد (1887-1940م): زعيم وطني جزائري. قاوم الإستعمار الفرنسي مقاومة عنيدة، فاضطهده سلطات الإحتلال، تولى رئاسة "جمعية العلماء المسلمين" بالجزائر، وأنشأ عددا من المدارس. من آثاره: "تفسير القرآن الكريم". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص18.

⁽⁴⁾ مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، ص391.

المبحث الثاني: المسلك اللساني اللغوي التشطيري.

المقصود بالتشطير كما قال صاحب لسان العرب: "شطر، الشطر: نصف الشيء، والجمع أشطر وشطور، وشطرتة أي: جعلته نصفين، وشاطره ماله: جعله نصفين"⁽¹⁾.

فالتشطير مبني على التقسيم والتفريق. والمقصود بالتشطير هنا: "هو الفهم الذي يجعل المعنى الواحد الذي تدل عليه الألفاظ أشطاراً، ينفرد كل شطر منها بلفظ واحد، ويصرفه عن دلالة على المعنى العام الذي وجه له كما وجهت الألفاظ الأخرى"⁽²⁾.

أي أن التشطير مبني على التفريق بين معاني الألفاظ الواحدة التي تدل على موصوف واحد، فجنوح شحرون لهذا المنزع التشطيري حتى يفرق بين ألفاظ قرآنية هي مفاتيح دراسته المعاصرة، وأهم مسالكة التأويلية، حيث نجده يفرق بين مفردات القرآن وتسمياته التي لا تدل إلا عليه، وهي: "القرآن، الكتاب، الفرقان، والذكر"، حيث خص كل مفردة منها بمدلول مستقل عن مدلولات التسميات الأخرى، مفرقا بينها بمسلك الترادف، على أن كل لفظة تحمل في طياتها مفهوماً يغاير مدلول غيرها من مرادفاتهما، وحتى ولو كان اللفظين لهما نفس الاشتقاق كلفظتي: التنزيل والإنزال، والإبلاغ والتبليغ. مستدلاً بأنظمة الوجود الكوني - كما سنرى في تحليله -.

ثم نزع بمسلكه التشطيري هذا إلى أن قسم آيات القرآن إلى كتابين رئيسيين هما: كتاب النبوة ويضم (الآيات المتشابهات، والآيات اللامتشابهات واللامحكمات)، وكتاب الرسالة وفيه (الآيات المحكمات)، وقد وضع لذلك مخططاً في أول الصفحات⁽³⁾، علماً أنه قصد بالمحكم والمتشابه مدلولاً غير المدلول المتعارف عليه عند علماء القرآن، بمفهوم لم يعرفه السلف ولم يدركه الخلف من خلال تقسيمه للآيات، وفصل بعضها عن بعض.

⁽¹⁾ لسان العرب، ابن منظور ج4، ص2261.

⁽²⁾ الماركسلامية والقرآن، للمعراوي، ص547، نقلاً عن كتاب: "النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير"، قطب الريسوني، ص310.

⁽³⁾ الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص17.

المطلب الأول: تقسيماته للآيات القرآنية.

إن المنطلق الأساسي الذي انطلق منه المؤلف في كتابه وهو الموضوع الرئيسي له، أنه لا يمكن أن يطلق اسم "الكتاب والقرآن" على شيء واحد، بل لابد من المغايرة بينهما، فالكتاب عنده هو ما بين دفتي المصحف وهو موحى من الله تعالى بالنص والمحتوى، والقرآن ليس إلا بعض آيات الكتاب. وسنجد آراءه في مسألة تقسيمه لآيات القرآن وأنها لا تخلو من أن تكون من المحكم، أو المتشابه، أو اللامحكم ولا متشابه، مع شرح لذلك، ثم مناقشة هذه الآراء.

علما أن أفكاره هاته توزعت على مساحة واسعة من كتاب المؤلف، فتجده يطرح أفكارا جديدة وغير متناسقة، موزعة على جميع فصول الكتاب، ما اضطرنا إلى الإحاطة بأفكاره، وجميع أدلته ومواردها حتى لا يقع التقصير في فهم كلامه.

الفرع الأول: عرض التقسيمات.

فالكتاب الذي بين دفتي المصحف يحوي في وجهة نظره كتابين رئيسيين هما:

أ- كتاب الرسالة (الآيات المحكمات):

"وهي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيّد بها من: عبادات، معاملات، أخلاق، والحلال والحرام، وهي مناط التكليف"⁽¹⁾.

أي أنّها قواعد السلوك الإنساني الواعي من عبادات ومعاملات وأخلاق، وتمثلها الآيات المحكمات التي سماها أيضا بأم الكتاب التي اختص بها النبي -صلى الله عليه وسلم-.

والآيات المحكمات هي: "أم الكتاب في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ آل عمران: ٧. وهي التي خضعت للتطور وللتدرج، وللناسخ والمنسوخ، ولا

تحمل صفة الأزلية"⁽²⁾، فالكتاب المحكم يمثل "رسالة النبي -صلى الله عليه وسلم- وهي قابلة

للاجتهاد ما عدا الحدود والعبادات، وأول من اجتهد فيها النبي -صلى الله عليه وسلم- وطبقها

حسب الظروف الموضوعية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع ميلادي"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ص 445.

(3) المصدر نفسه، ص 112.

ب- كتاب النبوة:

"وهو مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية (الحق والباطل)، وبيان حقيقة الوجود الموضوعي"⁽¹⁾.

أي: "أن كتاب النبوة حوى الآيات التي تتحدث عن الكون وقوانينه، أي الوجود الموضوعي خارج الوعي الإنساني، كالشمس هي موجودة سواء عرفنا ذلك أم لم نعرف، والتي سماها بالآيات البينات (والبيئة عنده هي الآية الخاضعة للإبصار والمشاهدة)، يضاف إلى ذلك حقائق التاريخ والقصص، وتمثلها الآيات المتشابهات وهي (القرآن)، فالقرآن هو الآيات المتشابهات فقط مضافا إليه السبع المثاني، فالقرآن إذن جزء من الكتاب وليس مرادفا له"⁽²⁾. "إن آيات القرآن والسبع المثاني كلّها من الآيات المتشابهات، وهي تمثل النبوة مع آيات تفصيل الكتاب"⁽³⁾.

أي: كتاب النبوة = القرآن + السبع المثاني + تفصيل الكتاب.

فكتاب النبوة يحتوي هكذا على شقين رئيسيين:

الآيات المتشابهات (القرآن والسبع المثاني) + الآيات لامحكات ولامتشابهات (تفصيل

الكتاب).

1- الآيات المتشابهات:

"وهي مجموعة الحقائق التي أعطاها الله تعالى لنبيه -صلى الله عليه وسلم-، والتي كانت في معظمها غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب، وهي التي فرقت بين الحق والباطل"⁽⁴⁾.

و يقصد بالآيات المتشابهات آيات العقيدة وهي: "القرآن+السبع المثاني". يقول: "القرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات، ويخضعان للتأويل على مرّ العصور والدهور، لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى"⁽⁵⁾. وليس التشابه عنده بمعنى أن النص يحتمل أكثر من وجه.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص55.

(2) المصدر نفسه، ص 57 .

(3) المصدر نفسه ، ص80.

(4) المصدر نفسه ، ص56.

(5) المصدر نفسه ، ص 86 .

وقد إجتزأ هذا التقسيم من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (٨٧) الحجر: ٨٧. أي السبع المثاني شيء، والقرآن العظيم شيء آخر.

ويقال بأن ميزة آياتها أنها إخبارية عبارة عن أنباء، وبهذا فالقرآن يتألف من جزأين: (1)

أ- الجزء الثابت: وفيه القانون العام للوجود المادي الثنائي، والذي يتمثل في جدل هلاك الشيء باستمرار، وجدل تلاؤم الزوجين. وهو يضم القوانين العامة الناظمة للوجود المادي الذي قال الله عنه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ البروج: ٢١ - ٢٢ . هذا الجزء ليس مناط الدعاء ولا يمكن أن يتغير من أجل أحد.

ب- الجزء المتغير: وهو الذي أوحى من إمام مبین، قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ يس: ١٢. ويشتمل على: 1- أحداث وقوانين الطبيعة الجزئية لتصريف الرياح، واختلاف الألوان، وهبة الذكور والإناث. 2- أحداث التاريخ الإنساني بعد وقوعها، وهو الجزء الذي سمي أحسن القصص. وفيه تطوّر التاريخ الإنساني بالنبوات والرسالات.

فالقرآن في العموم هو جزء من المصحف، "ويشمل فقط على الآيات البينات (الظواهر القابلة للإبصار)، بدليل قوله تعالى في سورة يونس: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِنَا بِشُرْعَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَنْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾ يونس: ١٥ (2)، "وأن الحق ليس هو كل الكتاب-أي ليس كل ما في المصحف حق، وإنما جزء القرآن فقط هو الحق-، لقوله

تعالى في سورة فاطر: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾﴾ فاطر: ٣١، فالقرآن هو الحق وتصديق الذي بين يديه" (3).

يضاف إلى جزء القرآن السبع المثاني، اللذان يمثلان الآيات المتشابهات. يقول: "أن القرآن (الآيات البينات) شيء؛ والسبع المثاني شيء آخر، وعطفهما للتغاير، وأن السبع المثاني ليست جزءاً من القرآن (الآيات البينات)، وقد وضعها الله تعالى قبل القرآن في الآية حيث ميّزها عليه بالأفضلية

(1) المصدر نفسه، ص 80، 81 باختصار.

(2) المصدر نفسه، ص 81، 83.

(3) المصدر نفسه، ص 83.

من ناحية المعلومات، ولا يمكن أن يكون القرآن جزءاً من السبع المثاني، لأن السبع المثاني آيات، والقرآن أكثر من ذلك⁽¹⁾. وسنفضّل في ذلك في المناقشة تفادياً لتكرار كلام المؤلف الذي اتّسمت أفكاره بعدم الترتيب والتناسق والتعقيد الفلسفي.

2- الآيات اللامحكمات واللامتشابهات:

وقد أسماها تفصيل الكتاب من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِن مِّن قَدْحٍ غَلِيظٍ ﴾

تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ يونس: ٣٧.

"أي الآيات التي تشرح محتويات الكتاب فلا هي محكمة ولا متشابهة، أي ليست أحكاماً ولا قرآناً، والتفصيل هنا هو الفصل المادي للأشياء زمانياً ومكانياً. أي أن التفصيل جاء للقرآن، والقرآن مواضيعه تتعلق بقوانين الوجود ونواميس الكون والخلق، وأفعال الناس عبر التاريخ، وكل هذا يحتاج إلى تفصيل وشرح للآيات، وهي الآيات اللامحكمات ولا متشابهات"⁽²⁾.

وهذا ملخص هذه التقسيمات:

الكتاب = النبوة + الرسالة

كتاب النبوة = الآيات المتشابهات (القرآن والسبع المثاني) + الآيات لامحكمات ولا متشابهات

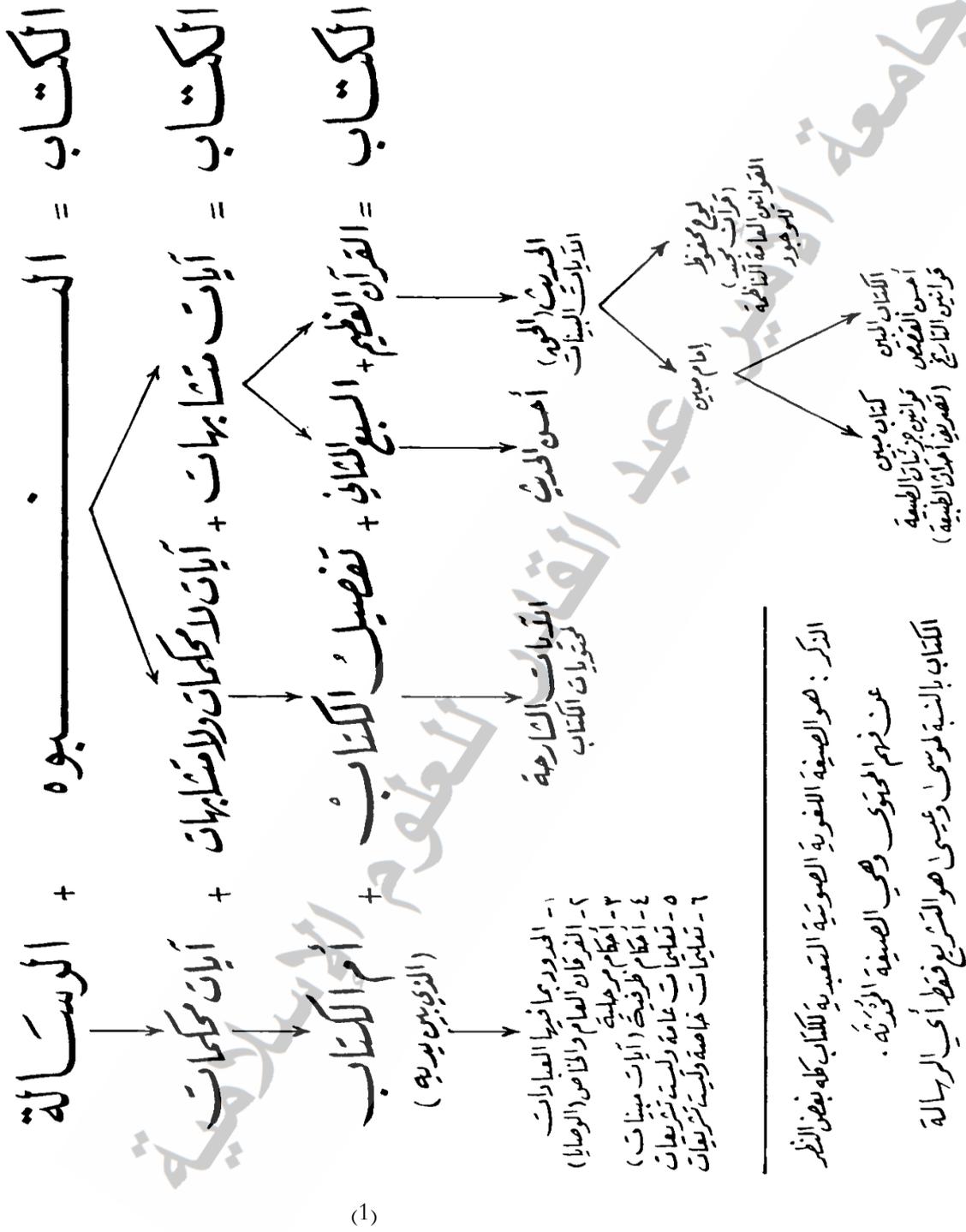
(تفصيل الكتاب).

كتاب الرسالة = الآيات المحكمات (أم الكتاب).

المخطط:

(1) المصدر نفسه، ص 96.

(2) المصدر نفسه، ص 120، 121.



(1) المصدر نفسه، ص17.

الفرع الثاني: مناقشة الأفكار والآراء.

إن النظرية التي أسسها محمد شحرون على التفريق بين آيات القرآن الكريم، اهتدى بها إلى رؤية لم يسبقه إليها أحد في كتاب الله تعالى، فوزّعه وفرّق علومه ومضامينه وآياته، منسلخا انسلخا تاما من الرجوع إلى أسباب النزول وأقوال المفسرين في آيات المحكم والمتشابه. إضافة إلى إعراضه عن التفسير الصحيح الذي أطبق عليه علماء الأمة، والذي لا حظّ فيه بإعمال عقل، أو اجتهاد برأي عند أولي الألباب. وسنبيّن ذلك في النقاط التالية:

1- التفريق بين كتاب الرسالة وكتاب النبوة:

إن التفريق الجوهري والعميق بين الرسالة والنبوة يتعارض مع صراحة الآيات التي كرّرت على أن جميع ما أوحى إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من وحي، فهو يمثل الرسالة التي أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بتبليغها إلى الناس كافة دون استثناء حرف واحد منها. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ يَلْغُ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧).

قال المؤلف أن الكتاب يحوي: "قسم القرآن (النبوة)، وهو الموضوعي Objective، وقسم أم الكتاب (الرسالة)، وهي الذاتي Subjective"⁽¹⁾. ثم شرح ذلك بأن: "القرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني - أي الوجود الموضوعي كالشمس عرفنا ذلك أم لم نعرف، فالقرآن هو نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهو الآيات البيّنات. أمّا الرسالة فهي ذاتية، وهي عبارة عن الوصايا والتشريع والأحكام التي أتى بها النبي -صلى الله عليه وسلم-، والتي ليست من حقائق الكون ونواميسه ككتاب النبوة، فالصلاة مثلا إن شاء العبد صلى، وإن لم يشأ لم يصل، وهو الجزء الذي جعل محمداً -صلى الله عليه وسلم- نبياً"⁽²⁾.

أي أن قسم القرآن هو الذي حوى آيات الوجود ونواميسه، والحقائق الموضوعية دون آيات التشريع والأحكام، يقول تعالى: ﴿طه ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾ طه: ١ - ٢، فالقرآن في الآية هو جميع ما أوحى إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- لكي يكون تذكرة وموعظة للناس بجميع

(1) الكتاب والقرآن، شحرون، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ص 105/103 باختصار.

آياته وتشريعاته. ولم يختص القرآن هنا بالجزء الموضوعي الذي علمه الناس أو جهلوه، لأنه موجود ولا أحد يخالفه كالشمس مثلاً- كما قال شحرون-، وإلا فلا فائدة من قوله تعالى: ﴿ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ۖ ﴾ (٢) إذا كان شيئاً ليس لأحد سبيل لمخالفته. والآية نزلت لما قال المشركون من قريش: "ما أنزل هذا القرآن على محمد إلا ليشقى"⁽¹⁾. فهل تعيّن نفي الشقاء على النبي- صلى الله عليه وسلم- في جزء من القرآن دون جزء. قال تعالى أيضاً: ﴿ أَقْرَبُ الصَّلَاةِ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۗ ﴾ (٧٨) الإسراء: ٧٨، فهل يدلنا شحرون على الآيات البينات (المبصرات) من كتاب النبوة (الجامع للقوانين الموضوعية للوجود) الذي يختص ظهوره بوقت الفجر؟

وقال تعالى أيضاً: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ۗ ﴾ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمِمْ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۗ ﴾ (٣٠) يَقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ، يَعْفِرْ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ۗ ﴾ (٣١) الأحقاف: ٢٨ - ٣١ .
فمما يستفاد من الآية:

أ- أن الجنّ لما حضرت لحظة تلاوة النبي- صلى الله عليه وسلم- للقرآن، ولّوا إلى قومهم فقالوا: ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ ﴾ ، فعبروا عن الكتاب بدلا عن لفظة القرآن، ما يدل على أن الكتاب هنا هو "القرآن العظيم"⁽²⁾.

ب- في جملة: ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ ، قال شحرون: "هي الآيات البينات وهي تصديق الذي بين يديه، فالقرآن (قوانين الكون والوجود، والقصص التاريخي) جاء مصدقا لأم الكتاب (الأحكام والشرائع في الرسالة المحمدية)"⁽³⁾.

(1) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج9، ص311.

(2) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج5، ص105.

(3) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص88 بتصرف.

وهذا ينافي صريح الآية، فالجنّ سمعوا لأول مرة القرآن يُتلى بدليل قولهم: ﴿ أَنْصِتُوا ﴾ إلى ما يتلى، فلم يأت النبي بالآيات البينات (المادية القابلة للإبصار من خارج القرآن كما زعم المؤلف)⁽¹⁾، بل سمعوا كلاماً حَقّاً يتلى، "مصدقاً لما جاء في التوراة والإنجيل"⁽²⁾.

ج- ومن أوجه الاستدلال من الآية أنه لا يمكن أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾، أن الكتاب المقصود في الآية (أو القرآن الذي سمعه الجن) هو أم الكتاب (ويعني به رسالة رسالة النبي -صلى الله عليه وسلم- من حدود وعبادات)، فلا مناسبة إذاً لذكر موسى -عليه السلام- في الآية وكون هذا الكتاب أنزل من بعده، مادام أن الكتاب الذي سمعه الجن هنا هو آيات الكون والوجود، ولا يستقيم أيضاً أن يكون معنى الآية: إننا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لأم الكتاب التي جاء بها النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وهذا نظير ما قاله النجاشي حين سمع القرآن قال: "إن هذا والله والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة"⁽³⁾. فلهذا يُذكر الإنجيل مع التوراة والقرآن، نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَنِّلُونَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِيَقْنَلُونَهُ وَيُقْنَلُونَهُ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْفُرْآنِ ﴾ التوبة: ١١١.

"فذكر الله تعالى الكتب الثلاثة تارة، وذكر القرآن مع التوراة وحدها تارة، لسرّ وهو أن الإنجيل من وجه أصل، ومن جهة تبع بخلاف القرآن مع التوراة، فإنه أصل من كل وجه، بل هو مهيم على ما بين يديه من الكتاب وإن كان موافقاً للتوراة في أصول الدين وكتبه من الشرائع"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ وفي قوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴾ الجن: ١، على لسان مؤمنين الجن، فإنهم سمعوا قرآناً يتلى بآياته، وهذا ما يفند قول المؤلف في الصفحة 73 أنه إذا أتت لفظة "القرآن" معرفة فإنها تعني جميع ما حواه المصحف، أما إذا ورد نكرة "قرآن"، فإنه قد يعني جزءاً منه. فهل يدلنا الدكتور على الجزء الموضوعي الذي سمعه الجن لما قالوا إننا سمعنا قرآناً عجباً!

⁽²⁾ المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ج 5، ص 105.

⁽³⁾ حديث صحيح، أخرجه الإمام أحمد في المسند وغيره، ج 2، ص 358.

⁽⁴⁾ التفسير الكبير، تقي الدين ابن تيمية، تح: عبد الرحمن عميرة، د. ط، د. ت، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 6، ص 66.

2- مسألة الإحكام والتشابه:

إن قضية المحكم والمتشابه كانت مشاراً للاختلاف والجدل منذ القدم، وهذا لأن قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ 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: ٧، تضمنت مفاهيم ذات معان لغوية وعقائدية متعدّدة، فتحول ذلك إلى جدل فلسفي تركزت فيه عقائد وأفكار إلى يومنا هذا، غير أن مما اتفق عليه برغم الاختلاف في تفسيرها أن الآية حوت قسمة ثنائية إسمها المحكم (أم الكتاب)، والآخر المتشابه.

فقسمة شحرون الثلاثية تتعارض مع صريح الآية الكريمة، فنحن الآن نتفق معه من أن الكتاب هو ما بين دفتي المصحف، لكن كيف وزّعت بهاته الطريقة الآلية من غير دليل واحد؟ غير الأدلة العقلية الواهية؟ والآية تنفي وجود قسم ثالث اسمه: "اللامحكم واللامتشابه"، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ، ف"من" هنا تفيد: "التبعيض نحو- أكلت من الرغيف-"⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾ البقرة: ٧٤ .

فالآية صريحة الدلالة بسياقها على أن القرآن حوى قسمين كبيرين منه (المحكم والمتشابه):

أ)- المحكم (أم الكتاب):

"وهو ما عُرف المراد منه، ولا يحتمل إلا وجهها واحدا"⁽²⁾.

فأم الكتاب عند المؤلف هي: "مجموعة الآيات المحكمات، قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ، وهي الكتاب المحكم الذي قال عنه: ﴿الرَّكِنُ الْأَيْمَنُ مِنْهُ نُفُصِلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾ هود: ١ . وهي التي خضعت للتطور والتدرج، وللناسخ والمنسوخ، ولا تحتمل

(1) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبي الحسين أحمد بن فارس الرازي، تح: عمر فاروق الطباع، ط1 (1414هـ-1993م)، مكتبة المعارف، بيروت، ص177.

(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص1337.

صفة الأزلية⁽¹⁾. وهي تضم آيات الأحكام والشرائع التي اختصت بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، وهي تحمل طابع الخصوص والتطور، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۝٣٩﴾ الرعد: ٣٨، وهي مناط الاجتهاد كاجتهاد عمر في سهم المؤلفة قلوبهم⁽²⁾.

المناقشة:

إن المحكم هو أم الكتاب، وليس كما قال شحرون: "وبما أن الكتاب هو مصطلح فقد عُرف بمجموعة الآيات المحكمات"⁽³⁾ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ۝٧﴾ آل عمران: ٧. فالمعرف هي الآيات المحكمات، والمعرف هي أم الكتاب، وليس العكس⁽⁴⁾. هذا أولاً، أما ثانياً: فقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۝٣٩﴾ الرعد: ٣٨ - ٣٩، أي: "أن لكل كتاب أنزله من السماء مدة مضروبة عند الله ومقدار معين، فلهذا يحو ما يشاء منها ويثبت، يعني حتى نسخت كلها بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله صلوات الله وسلامه عليه"⁽⁵⁾.

وعن عكرمة عن ابن عباس قال: "الكتاب كتابان: فكتاب يمحو الله منه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، فجملة ذلك عنده في أم الكتاب الناسخ، وما يبطل وما يثبت، كل ذلك في كتاب"⁽⁶⁾. فأم الكتاب ثابتة لا يتغير ما فيها، وقد قيل أن أم الكتاب: "هو اللوح المحفوظ الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها وما دبره الله تعالى في كونه لا يخالف ما قد علمه وكتبه في اللوح

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 445.

(2) أنظر: "المصدر نفسه"، ص 55، 105، 112، 113، 122، 445.

(3) المصدر نفسه، ص 440.

(4) بيضة الديك، يوسف الصيداوي، ص 51.

(5) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 8، ص 162.

(6) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، محمد نسيب الرفاعي، د. ط، د. ت، مكتبة المعارف، الرياض، ج 2، ص 527.

المحفوظ"⁽¹⁾. لكن نجد شحرون جعل المحو والإثبات في أم الكتاب، وهذا مناقض للآية، حيث يقول فيها: "وهي تحمل طابع الخصوص والتطور والاجتهاد"⁽²⁾. إضافة إلى قوله في أم الكتاب والتي تتضمن الحدود: "فالاسلام يتحمل صفة الثبات في الحدود، والتحول ضمن الحدود"⁽³⁾، "إن أساس التشريع الإسلامي الاجتهاد ضمن مجالات الحدود"⁽⁴⁾، "فالآيات في الكتاب المحكم - أم الكتاب - خضعت للتدرج، وللناسخ والمنسوخ، ولا تحمل صفة الأزلية"⁽⁵⁾⁽⁶⁾.

فالتغيير والإثبات والمحو والتحوّل هو من الله تعالى، فله أن يثبت تشريعاً وبمحو آخر، فهو من خصائص المشرّع الحكيم وليس لأحد. لكن الدكتور جعل ذلك ممكناً في حق البشر حسب تغيير الأمصار والأعصار في التشريع والأحكام، وقال بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- هو أول من اجتهد في أم الكتاب فأتى بتشريع يناسب زمانه وأهله، فعلى المجتهدين أن يجتهدوا في كل زمان حسب ظروفهم الموضوعية⁽⁷⁾.

وهذا شعار نادى به العصرانيون في هذا الزمان: -تغيير الأحكام بتغيير الزمان-، لتغيير المصالح والأعراف والعادات، لكن ما ثبت بنص القرآن أو السنة فحكمه دائم لا يتغير إلا بتشريع أعلى منه، أو مساوٍ له ينسخه. والأدهى من ذلك أنه اعتبر هذا القسم -قسم الرسالة- ليس بمعجز لا يقع به التحدي، فالإعجاز وقع في قسم النبوة، أي أن التشريع والأحكام وآياتهما لا تسمى قرآناً وليست

⁽¹⁾ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تح: عبد الرحمن بن معاذ اللويحي، ط1 (1423هـ-2002م)، مؤسسة الرسالة، ج13، ص520.

⁽²⁾ الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص445.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص472.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص473.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص445.

⁽⁶⁾ إن النسخ الذي دعى إليه ليس نسخ لا بالقرآن ولا بالسنة لأن هذا حسبه انقضى مع ذلك الزمن، أما النسخ الذي دعا إليه هو التصرف البشري في كتاب الله تعالى. لأن المؤلف نزع من "أم الكتاب" صفة "الأزلية"، أي قابلية النسخ عبر مرور الزمان، وفتح باب الاجتهاد في الأحكام المقطوع بها من الكتاب والسنة، بحيث يمكن أن تستبدل أو تلغى، وهذه دعوى صريحة لإلغاء التشريع وفتح باب الاجتهاد في الشرائع والأحكام لعشرات التأويلات أو المقات تحت مظلة التجديد والمعاصرة، وما هذا إلا تعطيل للشرع الخفيف.

⁽⁷⁾ أنظر: "الكتاب والقرآن"، محمد شحرون، ص446، 447، 454، 455.

من الحق، بل الحق والإعجاز والتحدي وقع فقط في آيات النبوة فقط⁽¹⁾، لأن قسم الرسالة يقع فيه النسخ والتبديل في جميع العصور، كالتعليمات التي جاءت تحت لفظ: "يأيها النبي" كلباس المرأة، والممنوعات كالخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وهي تخضع للاجتهاد⁽²⁾.

وهذا كلام صريح في تعطيل حدود الله تعالى، وهل يُتوقع أن يأتي على الناس زمان يجُلون فيه الخمر والميسر والقمار والأنصاب والأزلام. واستدل على ذلك باجتهاد عمر في إسقاطه لسهم المؤلف⁽³⁾. غير أن الحقيقة عكس ذلك. فعمر بن الخطاب -رضي الله عنه- عمل بمقتضى النص حين حين أسقط سهم المؤلفه قلوبهم من الزكاة، لأن الآية الواردة في المؤلفه قلوبهم: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ

لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ

السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ التوبة: ٦٠ تضمنت حكيمين:

1- أن المؤلفه قلوبهم يُعطون من بيت المال لتأليف قلوبهم للدخول للإسلام.

2- أن غير المؤلفه لا يعطون المال.

"والمؤلفة قلوبهم هم الذين تُؤنس نفوسهم للإسلام، وهم ثلاثة أصناف: صنف كان يؤلفهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ليسلموا (خاصة زعماء الأقباط ونظراؤهم لأن بإسلامهم يسلم معهم أقوامهم)، وصنف أسلموا على ضعف كحال أبي سفيان بن حرب، وصنف كانوا يُعطون لدفع شرهم عن المسلمين"⁽⁴⁾.

فإن عموم التأليف لكي يتقوى بهم الإسلام وأهله، فمناط الآية: إعطاء المؤلفه قلوبهم ومنع غير المؤلفه، ونضرب لذلك مثال: "لو أن إنساناً أوقفَ مالا لصالح فقراء طلبة العلم لمعهد معين كل سنة، فلو قُدّر في العام المقبل أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنيا فارتفع عنه وصف الفقر، فلم يُعط من المال الموقوف، ثم لو قُدّر في العام الذي بعده رجع وصف الفقر على الطلبة الذين استغنوا العام الذي قبله، فيدخلون في شرط الواقف، فيكون لهم حظ من مال الوقف".

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 446، 445، 77.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

(3) المصدر نفسه، ص 469.

(4) روح المعاني، الألويسي، ج 10، ص 122.

فمن دخل في وصف المؤلفه يعطى من المال، وغيره لا يعطى. فعمل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لا يعدو عن هذه الصورة، فهو لم يوقف حكم الآية ولم يلغِه، بل هو الوقاف عند حدود الله، ولكن عمر استغنى عن سهم المؤلفه قلوبهم لعدم الحاجة إليهم، كما "لو فرض في بعض الأوقاف ابن السبيل والغارم ونحو ذلك"⁽¹⁾.

وأختم بادعاء شحرون أن أم الكتاب مصطلح جديد على العرب⁽²⁾. فسأذكر بدوري بعض الأبيات التي ذكرها ابن فارس في مقاييس اللغة من الشعر العربي القديم، ليتبين لمن مسح اللسان العربي مسحاً شاملاً أن: "أم الشيء" كانت من كلام العرب في الجاهلية والإسلام. قال تَابُطُ شَرًّا⁽³⁾:

يرى الوحشية الأنس الأيس ويهتدي
بحيث اهتدت أم النجوم⁽⁴⁾
وقال ذو الرمة⁽⁵⁾:

بشعث يشجون الفلا في رؤوسه
إذا حوّلت أم النجوم الشوابك⁽⁶⁾
وقال النابغة⁽⁷⁾:

تدافع الناس عنا حين نركبها
من المظالم تدعى أم صبار⁽⁸⁾

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص94

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص55.

(3) تَابُطُ شَرًّا (توفي حوالي 85ق.هـ./535م): شاعر عربي جاهلي. يعتبر أحد أشهر الشعراء الصعاليك. اسمه الحقيقي ثابت بن جابر، وتَابُطُ شَرًّا لقب غلب عليه.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص135.

(4) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج1، ص24. وقال أم النجوم: الحجر (الشمس).

(5) ذو الرمة، غيلان بن عقبة (77-117هـ./696-735م): شاعر عربي أموي. كان فصيحاً ومقيماً في البادية. وهو أحد عشاق العرب المشهورين، وصاحبته "مئة" كان كثير التشبيب بها.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص200.

(6) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج1، ص24.

(7) الدّيباني، النابغة (توفي سنة 18ق.هـ./604م): شاعر جاهلي. من أصحاب المعلقات، عرف بدقة الوصف وبراعة الإعتذار.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص200.

(8) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج1، ص25. وقال أم صبار: (الحسرة).

ب) - المتشابه:

وردت فيه تعاريف من بينها: "ما لم يتضح معناه إما لاشتراك أو إجمال أو غيره"⁽¹⁾.
ووردت تعاريف أخرى منها:⁽²⁾

- ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.

- ما أشكل تفسيره لمشابته لغيره.

- ما لا ينبى ظاهره عن مراده.

فهذه التعريفات تدور حول معنى أن المتشابه لا يفي بالمعنى على وجه مستقل.

ولن نستفيض في شرح المحكم والمتشابه، وكيف أن القرآن محكم كله، ومتشابه كله، وبعضه محكم وبعضه متشابه⁽³⁾. وهذا لأن صاحب الدراسة المعاصرة لا يعترف بهاته الاصطلاحات إلا فيما ألبسها من معان وتصورات.

فالآيات المتشابهات عنده هي التي يسميها "القرآن والسبع المثاني"⁽⁴⁾، وهي: "آيات العقيدة، وهي قابلة للتأويل تخضع للمعرفة النسبية"⁽⁵⁾، لأن التشابه عنده هو بمعنى ثبات النص وحركة المحتوى المحتوى أي: "المطلق في المحتوى والنسبية في الفهم، وهي إما فلسفية، أو علمية، أو تاريخية، أو مجردة"⁽⁶⁾.

فإن وصف آيات العقيدة بأنها من المتشابه وأنها خاضعة للتأويل يتنافى مع صريح الآية: ﴿ وَمَا

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

(1) أنظر: "الإتقان في علوم القرآن"، السيوطي، ج2، ص1347 وما بعدها.

(2) قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، ج2، ص660.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ج2، ص661.

- وانظر: "القواعد الحسان لتفسير القرآن"، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ط1 (1420هـ-1999م)، مكتبة الرشد، الرياض، ص60.

- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج2، ص226/213.

- وانظر: "الإكليل في المتشابه والتأويل"، ابن تيمية، ص22/8.

(4) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص96،97.

(5) المصدر نفسه، ص37.

(6) المصدر نفسه، ص191،86.

آل عمران: ٧، الآية صرحت بأن علم المتشابه اختص به الله تعالى، فكيف ادعاء تأويلها في كل زمان. والمتشابه الذي يؤوله المؤلف هو: "القرآن + السبع المثاني + تفصيل الكتاب" (1). وسنذكر فهمه وتعريفه لكل طرف من أطراف هذه المعادلة.

1- القرآن:

القرآن عنده هو الآيات البينات (المبصرات)، وهو القوانين العامة الحافظة للوجود من قوانين الكون، البعث، الخلق، قصص الأولين، وفيها فقط يكمن الإعجاز، طريقه في التأويل لا يتم إلا في المستقبل المتطور (2). فهذا تأويل راجع إلى الخلفية المادية التي تشيع منها المؤلف، فحصر آيات القرآن بأنها جزء من المصحف اختص بنظام الكون والقوانين الداعمة له، وهو الذي اختص الله بعلمه والراسخون في العلم، وهم الذين يحتلون الصدارة بين العلماء والفلاسفة أمثال: "البيروني، ابن رشد، آين شتاين، داروين... " (3).

- المناقشة:

إن خاصية التشابه عنده تقوم على الإعجاز، إذ ظلت معجزة للناس جميعا في كل زمان ومكان، لأن الإعجاز لا يقوم على الإعجاز البلاغي عنده، إذ لو كان كذلك لكان كتابا خاصا بالعرب فقط. فالإعجاز عنده في التشابه، والتشابه يقوم على تأويل آيات الحقائق والوجود والكون لاكتشاف حقائق العلوم. وهذا حصر للإعجاز في القرآن فقط في كتاب النبوة. وهذا منافٍ لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ البقرة: ٢٣، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ ﴾ آل عمران: ٧، فالله تحدى بالقرآن كله، فكيف يختص الإعجاز بجزء من القرآن دون جزء.

وأجاز على كتاب الرسالة (الشرائع والحدود والمعاملات) أنها قابلة للتزوير (4)، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١﴾ ﴾ الحجر: ٩، فالتحريف والتزوير لا يقع ولم يقع في شريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- منذ مئات السنين، بل وما زالت محفوظة من الزيادة والتبديل

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص73، 57، 56، 82، 81، 75.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص86، 80.

(3) المصدر نفسه، ص192، 193.

(4) المصدر نفسه، ص116.

والنقصان، لأن الله أوكّل حفظ كتابه لنفسه، ولم يكلّه إلى أحد من عباده. كما استشهد المؤلف بفعل اليهود لما بدّلوا التوراة والإنجيل، فالتوراة والإنجيل استأمنها الله تعالى عند عباده وأوكّل إليهم حفظها، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾ المائدة: ٤٤، "فلم يحفظوا الكتابين السماويين من التبديل والتحريف، وضيعوا الأمانة التي وُكِّلوا عليها، فغيروا كلمات التوراة بكلمات أخرى لتوافق أهواءهم"^(١)، قال تعالى: ﴿ مَنِ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ النساء: ٤٦. أما القرآن على النقيض من ذلك، فحفظه إلهي محيط به مادامت السماوات والأرض، ولا يلحقه التبديل ولو في جزء منه، على عكس شحرون الذي أجاز عليه التبديل وأنه ممكن الوقوع في القرآن.

إضافة إلى ذلك هل يكون من كفر بالله ورسوله من الراسخين في العلم-أين شطّين، داروين.. الذين أنثى الله عليهم في آية آل عمران؟ فإذا كان كذلك وهم لا يقولون: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، فما الواجب علينا إذا؟

أمّا عن خلفية الكاتب المادية فقد تكلمنا عنها في المسلك الفلسفي ودعمنا ذلك بأمثلة منها: ادعائه أن الآيات البينات "القرآن": هي الآيات المبصّرات فقط^(٢).

هذا بالنسبة للقرآن، وهو الشق الأول من كتاب المتشابه. أما الشق الثاني: فالسبع المثاني.

2 - السبع المثاني:

في قوله تعالى ﴿ وَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ الحجر: ٨٧. يقول شحرون الذي يجتهد فيما ثبت نصّاً: "أن القرآن (الآيات البينات) شيء؛ والسبع المثاني شيء آخر، وعطفهما للتغاير، وأن السبع المثاني ليست جزءاً من القرآن (الآيات البينات)، وقد وضعها الله تعالى قبل القرآن في الآية حيث ميّزها عليه بالأفضلية من ناحية المعلومات، ولا يمكن أن يكون القرآن جزءاً من السبع المثاني، لأن السبع المثاني آيات، والقرآن أكثر من ذلك"^(٣). فالسبع المثاني هي

(١) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج 5، ص 75.

(٢) أنظر: ص 262/265.

(٣) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 96.

سبع آيات كل منها فاتحة، أي هي سبع آيات وهي في الوقت نفسه سبع فواتح، فيبقى احتمال واحد: بما أن الكتاب واحد، وبما أنه مؤلف من 114 سورة، فيلزم أن تكون السبع المثاني هي سبع فواتح للسور، كل منها آية منفصلة في ذاتها، فإذا نظرنا إلى فواتح السور نرى فيها السبع المثاني وهي:

﴿الرَّالْمَآءِ كَهَيْعِصَ يَسَّ طه طسَمَ حم﴾

فإذا سأل سائل ما هي إذاً: ﴿الرَّالْمَآءِ كَهَيْعِصَ يَسَّ طه طسَمَ حم﴾؟

أقول: هذه حروف كل منها جزء من آية، وليس آية منفصلة تامة في ذاتها، نحو: ﴿ت وَالْقَلَمِ

وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ القلم: ١⁽¹⁾.

- المناقشة:

نسأل أولاً المؤلف صاحب نظرية الترادف، ما حجته ودليله على أن العطف في الآية: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمِ ﴿٨٧﴾﴾ يفيد تغاير التباين؟ فهو لم يقدم لرأيه وترجيحه أي دليل أو برهان على أنه عطف تغاير مطلق. والآية من عطف الخاص على العام⁽²⁾. "فالسبع المثاني كان عطفها على القرآن العظيم في الآية من باب عطف الخاص على العام، لكثرة ما في المثاني من التوحيد وعلوم الغيب، والأحكام الجليلة وتشبيتها فيها"⁽³⁾، وليست من عطف التغاير.

(1) المصدر نفسه، ص 97.

(2) إن عطف الشيء على الشيء يقتضي المغايرة مع الاشتراك في الحكم، والمغايرة على مراتب:

- أن يكونا متباينين: أي ليس أحدهما هو الآخر ولا جزءا منه كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ الحديد: ٤.

- أن يكون بينهما تلازم، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾ المائة: ٩٢.

- عطف بعض الشيء عليه، كقوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٣٨﴾ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة: ٢٣٨. وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمِ ﴿٨٧﴾﴾ الحجر: ٨٧.

- عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين كقوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلَوِّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ ﴿٣٠﴾﴾ غافر: ٣.

- أنظر: ص 251/243 فيه تفصيل أكثر.

(3) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ج 4، ص 434.

وقد ذهب إلى أن السبع المثاني هي: "سبع من فواتح السور وهي: ﴿الْمَّصَّ كَهَيْعَصَّ يَسَّ طه طَسَمَ حَمَّ﴾، لأنها استقلت بنفسها في الآي على عكس: ﴿الرَّ الْمَرَّ طَسَّ نَ قَ صَّ﴾، فلم تكن منفصلة في ذاتها"⁽¹⁾. أي أنه فرق بين رؤوس السور على أساس استقلالها في الآي أو اتصالها.

لكن بداية سورة الشورى ابتدأت ب: ﴿حَمَّ ١ عَسَقَ ٢﴾ الشورى: ١ - ٢، فلماذا إذاً حذف ﴿عَسَقَ﴾، ما دام أنها استقلت مع حرفي ﴿حَمَّ﴾ في آية منفردة؟ والغريب أنه استدل بأن ﴿عَسَقَ﴾ هي جملة مستقلة عن ﴿حَمَّ﴾، فهل ﴿عَسَقَ﴾ جملة؟ وهل ﴿حَمَّ﴾ جملة؟ أم أن الرقم سبعة في السبع المثاني أخرجته من أن يزيد حروفاً مقطعة أخرى. بالإضافة إلى أنه لم يحدد معنى هاته الحروف لفواتح السور، وماهية السبع المثاني، وما دور الحروف المقطعات الأخر التي استثناها؟ وما معانيها المختلفة مع الحروف الأخرى؟

إن الاختلاف في حقيقة السبع المثاني ليس وليد اليوم، وإنما هو محلّ خلاف منذ القدم عند المفسرين وعلماء القرآن. لكن مهما تعددت آراؤهم في معنى السبع المثاني، إلا أنها كانت آراءً مدعّمة بالدليل، ولم تخرج عن سياق الآثار الواردة في بابها. غير أن صاحبنا أحدث تقسيماً لا أساس له ولا دليل، فالمفسر لكتاب الله تعالى يضع حججاً تقوي تفسيره ورأيه، أما أن يعطي تصورات وآراء وتقسيمات لا تمتّ لما جاء في التراث التفسيري بصلة، فهذا قول إفك، فهي افتراضات أقفرت من السند، ولا تقوم على أساس مناقشه فيه، لغرابة طريقته في حل معضلاتٍ في تفسير أكثر آيات الكتاب جدلاً، والتي اختلف فيها المفسرون لقوة الأدلة المتعارضة، فكيف تصمد هذه القراءة التي كانت سيمتها غياب الدليل والبرهان المنطقي أمام الأدلة الراجحة من الكتاب والسنة وأقوال السلف، المعصّدة بالدليل والأساس المتين.

ومن أمثلة فساد أفكاره وقوعه في فتح التناقض في كلامه وتعريفاته قوله عن السبع المثاني: "هي مجموعة من الحقائق العلمية تساوي القرآن في قيمتها العلمية، لذا جاء القرآن معطوفاً عليها وهي

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 97.

سبع من المثاني"⁽¹⁾. ثم قال: "وأن السبع المثاني ليست جزءاً من القرآن. وقد وضعها الله سبحانه وتعالى قبل القرآن، حيث ميّزها عليه بالأفضلية من ناحية المعلومات"⁽²⁾.

ففي الكلام الأول جعل القرآن يساوي السبع المثاني في القيمة العلمية، ثم ناقض نفسه في كلامه الثاني بأفضلية السبع المثاني على القرآن العظيم في المعلومات، وأي معلومات انفردت بها السبع المثاني؟ ولماذا لم يذكرها؟

وهذا ليس بغريب عنا، لأن التناقض وانعدام الدليل ديدنه في كتابه، فلو سلّحنا أنفسنا من جميع ما ثبت عندنا من نصوص الشرع، والمأثور من أقوال أهل العلم لتقبّل رأيه، لعسر علينا فهم دراسته المعاصرة، لأن التصادم والتناقض في الكلام، وعدم الإستقامة على رأي سديد، وكثرة اللّف والدوران شيمة كتابه وسيمة منهجه.

وقد تعجبت لجملة قالها: "ولا يمكن أن يكون القرآن جزءاً من السبع المثاني، لأن السبع المثاني آيات، والقرآن أكثر من ذلك"⁽³⁾. فإذا لم يكن القرآن آيات، كان لزاماً عليه أن يشرح لنا معنى كلامه: القرآن أكثر من أنه آيات، وماذا يقصد بهذا الكلام الفلسفي المعقّد جداً؟ والذي لم يتعب نفسه حتى في شرحه.

ونختم بادعاء قاله: "إن هناك في الكتاب آيات غير عربية، وهي آيات السبع المثاني حيث أنها ليست بلسان عربي، وإنما أصوات إنسانية تتألف منها اللغات الإنسانية"⁽⁴⁾، هذا مخالف للآيات:

﴿حَمِّ ۝١ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ الزخرف: ١ - ٣. وقال تعالى أيضاً في نفي إعجام القرآن الكريم، وأنه كتاب عربي مبين: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ۝١٠٣﴾ النحل: ١٠٣. وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ۝١١٨ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ۝١١٩﴾ الشعراء: ١١٨ - ١١٩، أي أن هذا القرآن عربي فصيح معجز، فقوله أن لغة

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 120.

الأحرف المقطعة من لغة أخرى قول باهت، وهل هذا هو تطبيقه لآخر ما أحدثته النظريات اللسانية؟

أم أنه عزوف عن الحق والدليل، وقوله يخالف الحكمة من هذه الحروف المقطعة وأنها من كلام الله المعجز، وما ذهب إليه لا قيمة له علمياً، لأن الكاتب لم يتتبع منها علمياً قائماً على نقض أدلة المعارضين، وتقديم حجج قوية مخالفة، كما أنه لم يؤل الأحاديث الصحيحة والآثار أية قيمة.

أما عن حقيقة السبع المثاني فأظهر الأقوال فيها أنها: "فاتحة الكتاب، وهي سبع آيات، روي ذلك عن عمر، علي، ابن عباس، ابن مسعود، أبي جعفر، أبي عبد الله، الحسن، مجاهد، وغيرهم كثير...⁽¹⁾". وقد جاء في صحيح البخاري⁽²⁾ أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "الحمد لله رب العالمين، هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته".

فجمهور المفسرين والمحققين على أن السبع المثاني هي سورة الفاتحة لقيام شاهد السنة الصحيحة، وتفسيرات أهل العلم.

لقد أملنا في الدراسة المعاصرة لشحرون أن يُخرجنا من هوة الاختلاف بين المفسرين حول حقيقة السبع المثاني، لكنه زاد الطين بلّة برأي لم يُرشده أحد، ولم تقم له قائمة بصحة دليل، أو رأي سديد.

3- الآيات اللا محكمات ولا متشابهات (تفصيل الكتاب):

يقول محمد شحرون: "يجب أن نتميز نوعين من التفصيل:⁽³⁾

الوجه الأول: التفصيل بمعنى الشرح، أي أن الآيات التي تتحدث عن الكتاب أن فيه محكماً ومتشابهاً- يقصد الآية 7 من سورة آل عمران -، والتي تذكر أن القرآن جعل عربياً وأنزل عربياً، وأن أم الكتاب عربية، وأن القرآن لا يمسه إلا المطهرون، هذه الآيات تشرح محتويات الكتاب، لذا فهي لا محكمة ولا متشابهة، أي ليست أحكاماً وليست قرآناً، فهذه الآيات تسمى تفصيل الكتاب في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (37) ﴿ يونس: 37. وقد جاء التفصيل بمعنى الشرح في قوله تعالى في آخر

(1) روح المعاني، الألويسي، ج14، ص78.

(2) أخرجه البخاري، باب ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ (87) ﴿ الحجر: 87، رقم: 4703.

(3) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص115، 144.

سورة يوسف: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿١١١﴾ يوسف: ١١١.

الوجه الثاني: الفصل المادي للأشياء زمانياً ومكانياً، أي أن تأتي أحداث متتالية مفصولة زمنياً بعضها عن بعض... فالفصل المكاني لآيات الكتاب، أي فصل بعضها عن بعض ووضعها في أماكن مختلفة في الكتاب (السور)، وعلى هذا الأساس نفهم قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْنِيَّ حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ الأنعام: ١١٤، أي أن: الكتاب مفصّل إلى 114 سورة. انتهى "أما في قوله تعالى: ﴿ الرَّكْنَ يُبْطِئُ أَهْلَهُ ثُمَّ فَضَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴾ ﴿١﴾ هود: ١، هذه الآية تتحدث عن الفصل المكاني للكتاب المحكم (أم الكتاب)، وهو هنا الكتاب المحكم وليس المصحف، هذا الكتاب المحكم نرى أن الأحكام فيه متوزعة في كل المصحف، فنرى أحكاماً في سورة البقرة، ثم نرى أحكاماً أخرى في سورة النساء والمائدة... الخ" (1)

أي أن تفصيل الكتاب هي مجموعة آيات وضعت لتشرح محتويات الكتاب وليس فيها أحكام ولا حدود، ولا أوامر ولا نواه، أي ليست من كتاب الرسالة، لكنها من كتاب النبوة، لأنها آيات تعليمية شارحة لمحتويات الكتاب، غير أنها ليست من قسم المتشابه.

المناقشة:

إن هذا النوع والقسم من كتاب الله تعالى الذي لم يلحقه أحكام أو تشابه، لم ينصّ عليه قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ آل عمران: ٧. وقد أشرنا إلى أن: "من" هنا تبيضية، أي أن كتاب الله تعالى حوى المحكم والمتشابه، فما موقع اللامحكم واللامتشابه من كلام الله تعالى؟

فالمؤلف زاد قسماً ثالثاً على قسم المحكم والمتشابه، فهو عنده ليس من المحكم ولا من المتشابه، بل هو قسم للتفصيل والشرح. وهذا المعنى الذي ساقه لا تحتمله الآية الكريمة، فقد اعتبر أن وصف التفصيل لحقّ بالكتاب المحكم، أي أنه أحكم ثم فُصِّل، لأن الكتاب المحكم شيء، وتفصيل الكتاب

(1) المصدر نفسه، ص 115.

شيء آخر، أي ما عبّر عنه أن: "آيات الكتاب فُصل بعضها عن بعض ووضع بينها القرآن"، فهذا معنى لا يستقيم له التشكيل اللغوي للآية⁽¹⁾.

وإن المعنى الصحيح الذي دلّت عليه الآية الكريمة التي لا تخالف سياقها اللغوي والمعنوي، ولا تخالف باقي آيات الكتاب أن مقصود الآية: ﴿ كَتَبْنَا أَحْكَامَ آيَاتِنَا ﴾ أي: "أنه كتاب عظيم الشأن، جعلت آياته محكمة النظم والتأليف، واضحة المعاني، بليغة الدلالة والتأثير، فهي كالحصن المنيع، والقصر المشيد الرفيع في إحكام البناء، وما يقصد به من الحفظ والإيواء مع حسن الرّواء، فهي لظهور دلالتها على معانيها ووضوحها لا تقبل شكًا ولا تأويلاً، ولا تحتمل تغييراً ولا تبديلاً"⁽²⁾.

فقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ فَضَّلَتْ ﴾ أي: "جعلت فصولاً متفرقة في سوره ببيان حقائق العقائد والأحكام، والحكم والمواعظ، وسائر ما أنزل الكتاب له من الفوائد، كما يفصل الوشاح أو العقد بالفرائد، فالإحكام والتفصيل فيه مرتبتان من مراتب البيان مجتمعتان، لا نوعان منه متفرقان يختلفان في الزمان، أو فصلت بعد الإجمال كما ترى في القصص القصار والطوال"⁽³⁾.

"فالإحكام والتفصيل ليسا متعارضين، فهما سبيلان ومنهجان تميّز بهما القرآن الكريم لا ينفى أحدهما الآخر، وهاتان صفتان ثابتتان في القرآن الكريم. ومن المعاني المشتركة بينهما أن التفصيل هنا جاء بمعنى التوضيح والبيان، وهو مشتق من: الفصل، بمعنى: التفريق بين الشيء وغيره بما يميّزه، فصار كناية مشهورة عن البيان لما فيه من فصل المعاني، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ الأنعام: ٥٥" ⁽⁴⁾.

وفي خاتمة هذا المطلب ودّدت أن أشير على عجل على بعض الدلالات الحقيقية التي تكشفها لنا الآيات من سورة آل عمران في قوله 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

(1) فقوله: ﴿ كَتَبْنَا أَحْكَامَ آيَاتِنَا ﴾ صفة للكتاب، -وليست صفة للمحكم-.

- مفاتيح الغيب، الرازي، ج17، ص184.

(2) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج12، ص3،4.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص4.

(4) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج11، ص315.

تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ آل عمران: ٧.

"فالقرآن كله محكم باعتبار، وكله متشابه باعتبار، وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار ثالث، وقد وصفه الله تعالى بكل واحدة من هذه الأوصاف الثلاث، فوصفه بأنه محكم في عدة آيات وأنه: ﴿ كَتَبْنَا أَحْكَامَ آيَاتِنَا ثُمَّ فَضَّلْنَا مِنَ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴾ ﴿١﴾ هود: ١. ومعنى ذلك أنه في غاية الإحكام ونهاية الانتظام، فأخباره كلها حق وصدق لا تناقض فيها ولا اختلاف، وأوامره كلها خير وبركة وصلاح، ونواهيها متعلقة بالشرور والأضرار، والأخلاق والرذيلة، والأعمال السيئة، فهذا إحكامه.

ووصفه بأنه متشابه في قوله: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ﴾ الزمر: ٢٣. أي متشابهاً في الحسن والصدق والحق، ووروده بالمعاني النافعة المزكية للعقول المطهرة للقلوب المصلحة للأحوال، فألفاظه أحسن الألفاظ، ومعانيه أحسن المعاني، ووصفه بأنه: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ آل عمران: ٧، فهنا وصفه بأن بعضه هكذا وبعضه هكذا، وإن أهل العلم بالكتاب يردون المتشابه منه إلى المحكم، فيصير كله محكماً، ويقولون: ﴿ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ ﴿٧﴾ آل عمران: ٧. أي وما كان من عنده فلا تناقض فيه، فما اشتبه منه في موضع فسره الموضع الآخر المحكم، فحصل العلم وزال الإشكال" (1).

فالراسخون في العلم يؤولونها حسب أرضيتهم العلمية وبما توقروا في زمانهم من حضارة وتطور، وما توصلوا إليه من حقائق العلم فهموا بمقتضاه النص لتعلق التشابه به. وأما ما أودعه الله في الآيات من علوم مما لا يستطيع العقل في عصر من العصور إدراك كنهها، فإن الراسخين في العلم لا يتكلفون تأويلها حتى لا يتناقض العلم يوماً ما دلالات النصوص، فهم يتركون دلالاتها على جميع احتمالاتها مؤمنين بها وأنها كلٌّ من عند الله، حتى تتأكد الحاكمية الفعلية للقرآن على الزمان والمكان.

(1) القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ص 60.

فيتأكد بذلك بيان بطلان وزيف التقسيمات التي وضعها شحرون لآيات الكتاب، انطلاقاً من آية سورة آل عمران، فإن الله تعالى ذكر قسمين من أقسام كتابه تعالى: المحكم منه، وهو الواضح البين الدلالة، ووصفه بأمر الكتاب⁽¹⁾.

أما الآيات الأخرى تشابهت معانيها ودلالاتها وتنوعت، ومنه تلك آيات الخلق والكون ونواميسه وعجيب انتظامه، مما أتت به النصوص القرآنية مما لم يتوصل إليه الناس من حقائق العلم التي تتطور وتكشف من عصر إلى عصر، قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ ﴿٥٣﴾ فصلت: ٥٣.

⁽¹⁾ أم الكتاب: أي أصله الذي يرجع إليه عند كل متشابه، وهي معظمه وأكثره، ومنه آيات آخر متشابهات، فالواجب في هذا أن يرد المتشابه إلى المحكم، والحفي إلى الجلي، فهذه الطريقة يصدق بعضها بعضاً، ولا يحصل فيه مناقضة ولا معارضة. - أنظر: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ج3، ص122.

المطلب الثاني: تقسيماته للمفردات القرآنية.

فرّق شحورون بين تسميات القرآن الكريم وبين بعض مفرداته التي انتقاها كأساس لفهم الوجود الكوني. فثار على الفهم السائد منذ قرون مدلولات تسميات وألفاظ القرآن الكريم، محاولاً إصباغها معنى معرفياً جديداً، ومدلولاً حادثاً لم يُعهد إليه من قبل، حيث استند إلى قوانين اللغة وعلى رأسها معاجم اللغة لابن فارس وابن جنبي، كسند لغوي يبرّر به فهمه الحادث لهذه المفاهيم القرآنية. مبتدئاً في مطلع كتابه بالتفريق بين أهم مصطلحات القرآن، وأن هذا التفريق هو أساس الدراسة القرآنية المعاصرة، فعمدنا بدورنا إلى تحليل ما ذهب إليه وتعقبناه بالنقد والتبيين، وفقاً لميزان قواعد اللغة وسياق القرآن الكريم.

الفرع الأول: تقسيماته لتسميات القرآن الكريم - عرض الأفكار والمناقشة -.

إن مجمل ما ذكره المؤلف أن في المصحف أربعة مصطلحات أساسية، وهي: "الذكر، والكتاب، والفرقان، والقرآن"، ثم ذكر تعريف كل مصطلح منها.

أ- الكتاب:

في تعريفه للكتاب قال: "والكتاب في اللسان العربي يعني جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد، أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل"⁽¹⁾. ثم مثّل لذلك فقال: "نقول كتيبة الجيش: وهي تجميع الجنود والضباط والدبابات، أو الخيل بعضها إلى بعض في نسق معين"⁽²⁾. فهو لا يريد الخروج على أن معنى الكتاب الجمع والتجميع، ليصل إلى أن الكتاب يجمع مواضيع.

1- الرد اللغوي:

قال ابن منظور: "والكتاب إسم لما كتب مجموعاً"⁽³⁾، وقال ابن فارس: "الكاف والتاء والباء هو أصل صحيح يدل على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكتاب والكتابة"⁽⁴⁾، أي ضمّ شيء إلى شيء. فنرى في تعريف أهل اللغة أن معنى الكتاب: إسم لما جمع مكتوباً، وليس إسمًا لمجموعة

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحورون، ص51.

(2) المصدر نفسه، ص52.

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3816.

(4) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص158.

المواضيع، لأن أصل كلمة "كتب": أي خطّ. والكتاب يجمع ما كتب وخطّ، فهو اسم لمجموع مكتوب.

ثم استدلت لتعريفه بضرب عدة أمثلة منها: فقال: "نقول كتيبة الجيش: وهي تجميع الجنود والضباط والدبابات أو الخيل بعضها إلى بعض في نسق معين"، وفيه أن الكتيبة يستحيل أن تكون- تجميع الجنود- لأن: "الكتيبة- إسم عين، و-التجميع- مصدر، وتفسير اسم العين بالمصدر ينكره اللسان العربي، ومثله في القياس أن تقول: الماء شربٌ، والخبز أكلٌ"⁽¹⁾.

فهو يريد أن يؤسّس لفكرته التي اعتقدها وهي أن الكتاب هو: "مجموعة مواضيع"، حيث يقول: "من الخطأ الفاحش أن نظنّ عندما ترد كلمة كتاب في المصحف أنها تعني كل المصحف، لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على عدة كتب -مواضيع-، وكل كتاب يحوي عدة كتب: ككتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة، وكتاب الصوم وكتاب الزكاة وكتاب الحج"⁽²⁾. ثم يقول: "فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم هي مجموعة الكتب التي سميت -الكتاب-".

فعندما ننظر إلى كتب الفقهاء والمحدثين نجدهم يجمعون أحاديثهم وفق أبواب مستقلة كل قائم بنفسه "ككتاب الصلاة"، "كتاب الحدود"، "كتاب الطهارات"، أما هذا المعنى التجزيئي لم نجد في كتاب الله تعالى كما ادعى شحرون هذا التقسيم التشطيري، كما ظلّ يتقلّب على عدة أقوال في معنى الكتاب: "الكتاب = الموضوع، الكتاب يجمع مواضيع، الكتاب من المواضيع"⁽³⁾.

فالملاحظ أن المؤلف يحاول الإستقرار على المعنى اللغوي للكتاب بمعنى الجمع، لكن ليس جمع ما كتب وخطّ، وإنما جمع مواضيع ليصل إلى فكرة أن القرآن يحتوي كتباً، والكتب تحوي مواضيع، وكل ذلك مجموع في الكتاب كله الذي يحوي هذه المواضيع.

2- الرد التفسيري:

"والكتاب في الأصل مصدر، ثم سمي المكتوب فيه كتاباً. والكتاب في الأصل إسم للصحيفة مع المكتوب فيه، وفي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ النساء:

(1) بيضة الديك، يوسف الصيداوي، ص 16.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ص 52.

١٥٣، فإنه يعني صحيفة فيها كتابة⁽¹⁾. أي أن الكتاب إسم لما جمع فيه من كتابة، وليس جمع أشياء.

فإصرار المؤلف على أن معنى الكتاب هو جمع مواضع، وأنه قد يقصد "بالكتاب" في القرآن موضوعاً معيناً دون غيره، لأنه أراد أي يصل من خلال هذا الكلام إلى أن الكتاب يضم كتابين رئيسين هما كتاب الرسالة، والنبوة. وهذا تجزئ لكتاب الله تعالى، وهي دعوى باطلة، وذلك أن "الكتب وكتاب" تحمل عدة معان غير المعنى الذي أراده، منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢. "والكتاب هنا: القرآن"⁽²⁾. ومنه قوله تعالى على لسان عيسى - عليه السلام - : ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ مريم: ٣٠ ، "أي الإنجيل، وقد درسه وأحكّمه في بطن أمه"⁽³⁾، ولم يُخصّ لفظ الكتاب في القرآن بجزء دون جزء، بل إذا أطلق الكتاب أريد به القرآن.

ب- القرآن:

قال شحرون في قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ الحجر: ١، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ البقرة: ١٨٥. "هنا نلاحظ كيف عطف القرآن على الكتاب، وفي اللسان العربي لا تعطف إلا المتغايرات، أو الخاص على العام، فهنا لدينا احتمالان:

- أن القرآن شيء، والكتاب شيء آخر، وعطفهما للتغاير، كأن نقول جاء أحمد وسعيد، وعطفهما للتغاير، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾ الحجر: ٨٧، فالقرآن شيء والسبع المثاني شيء آخر.

(1) المفردات، الأصفهاني، ص 423.

(2) تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تح: مصطفى السيد محمد، محمد فضل العجماي، محمد السيد رشاد، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، ط1 (1421هـ-2000م)، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، مصر، ج1، ص259.

(3) المصدر نفسه، ج9، ص242.

- أن يكون القرآن جزءاً من الكتاب، وعطفهما من باب عطف الخاص على العام.
فأي الإحتمالين هو المقصود؟

نلاحظ أنه عندما ذكر الكتاب قال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، لأن في الكتاب أحكام العبادات، المعاملات، والأخلاق، أي فيه التقوى بالإضافة إلى القرآن.

وعندما ذكر القرآن قال: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ولفظة الناس تشمل المتقين وغير المتقين، فالمتقون من الناس، ولكن ليس كل الناس من المتقين.

وهذا وحده يوجب أن نُميّز بين الكتاب والقرآن^(١). أي أن الكتاب غير القرآن، وبصفة أخرى أن الكتاب يتعلّق بكتاب الرسالة، والقرآن بكتاب النبوة، وبينهما تباين.

1- الرد اللغوي:

فشحرون يرى ضرورة الفرق بين الكتاب والقرآن، بل وذلك هو أساس دراسته القرآنية، وقد وضع ذلك عنواناً لكتابه الموسوم بـ "الكتاب والقرآن"، وبما أنه قال في مقدمة كتابه: "لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس (تلميذ ثعلب)"^(٢).

فيقول ابن فارس في "مقاييس اللغة": "القرآن، سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك"^(٣). فإذا فهم ابن فارس أن القرآن هو كتاب الله تعالى كله المنزل كله على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وقد جمع الأحكام والشرائع والقصص. فعلى ماذا اعتمد محمد شحرون على أن القرآن هو جزء فقط من الكتاب - كما ذكر-، وأنه قد اختصّ بالحقائق الموضوعية المطلقة خارج الوعي الإنساني^(٤).

2- الرد التفسيري:

" فالقرآن خصّ بالكتاب المنزل على محمد -صلى الله عليه وسلم- فصار كالعلم له، كما أن التوراة لما أنزل على موسى والإنجيل على عيسى -عليهما السلام-، وقال بعض العلماء: تسمية

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 57 بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص 44.

(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 5، ص 79.

(٤) أنظر: "الكتاب والقرآن"، محمد شحرون، ص 103/105.

هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله تعالى لكونه جامعا لثمرة كتبه، بل لجمعه ثمرة جميع العلوم⁽¹⁾. فلا أساس إذن للتفريق بين الكتاب والقرآن.

ثم فيما تأويله لقوله تعالى في الآيات التي أعرض عن ذكر توجيهها: ﴿طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ النمل: ١، وهي مرادفة لآية سورة الحجر التي استدل بها، قال تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ الحجر: ١. فوصف المبين في الآيتين هو للقرآن وللكتاب، وهذا ما يدل على أن الكتاب هو القرآن بما أنهما وصفا بنفس الوصف -المبين- في الآيتين. "فُعُطِفَ الْكِتَابُ عَلَى الْقُرْآنِ، وَهِيَ مَلْسَمِي وَاحِدٍ مِنْ حَيْثُ هُمَا صِفَتَانِ لِمَعْنِيَيْنِ، فَالْقُرْآنُ لِأَنَّهُ اجْتَمَعَ، وَالْكِتَابُ لِأَنَّهُ يَكْتَبُ"⁽²⁾.

أما في قوله أن الله تعالى لما وصف الكتاب قال أنه جاء هدى للمتقين، على عكس القرآن وصفه بأنه جاء هدى للناس (المتقين وغير المتقين)، فقد فند هذا قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ إبراهيم: ١. فالله تعالى خاطب نبيه بأن أنزل عليه كتاباً ليخرج جميع الناس من غياهب الظلمات إلى نور الأرض والسموات، ولم يخص به المتقون فقط.

وأصل هذا التفريق بين تسميات القرآن هو الترادف الذي يفيد عنده التغير فقط. فإذا كان ترادف الكتاب والقرآن ترادف تغاير، فما قوله في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون^(٣) الحشر: ٢٢ - ٢٣.

فهل في هاته الصفات تغاير، أم أنها تدل على موصوف واحد؟ فهل الملك غير السلام، والقدوس غير الجبار، والعزيز غير المهيمن؟.

فالملاحظ أن الأساس الذي اعتمده شحرون، أي الأساس اللغوي لابن فارس لم يفهمه جيدا، فابن فارس نعم يقول بفكرة إنكار الترادف، لكن أي ترادف؟ فهو يرى أن اللفظ الموضوع للمعنى

(1) المفردات، الأصفهاني، 402.

(2) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج4، ص248.

الأصلي هو إسم واحد لا ثاني له، والباقي صفات لا أسماء، والشاهد في ذلك أنه لما سئل عن أسماء السيف قال: "لا أعرف له إلا إسمًا وهو السيف، فقيل له: فأين المهند والصارم؟ فقال ابو علي: هذه صفات"، على عكس شحرون الذي يقول بالتغاير بين المترادفات إسمًا ومعنى، وأن في المعطوف شيء لا يحويه المعطوف عليه، مثل العطف في قولنا: نزل أحمد وزيد، فهذا عطف تغاير، لكن النوع الذي نحن بصدد هومن قبيل قوله تعالى: ﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلَوِّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهٌ الْمَصِيرُ ٣ ﴾ غافر: ٣، فالله سبحانه هو غافر الذنب كما هو قابل التوب، كما هو شديد العقاب.

ت- الذكر:

يقول شحرون في تأويل الذكر: "في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩ ﴾ الحجر: ٩، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ٦ ﴾ الحجر: ٦، فالقرآن هو الموصوف، والذكر هو الصفة، وفي قوله تعالى: ﴿ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ ١ ﴾ ص: ١، نظير قوله تعالى: ﴿ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَارِ ١٠ ﴾ الفجر: ١٠^(١). "فالقرآن مجموعة القوانين الموضوعية النازمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي. فالذكر هو تحوّل القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي"^(٢). أي: القرآن ذو الصفة اللسانية الصوتية.

ثم قال: "والذكر ليس القرآن نفسه، بل هو أحد صفات القرآن، قال تعالى: ﴿ صَّ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ ١ ﴾ ص: ١، فهو أحد خواصه وصيغته اللسانية الصوتية"^(٣).

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 62.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

1- الرد اللغوي:

قال ابن منظور في تعريفه للذكر: "والذكر: الكتاب الذي فيه تفصيل الدين ووضع الملل، وكل كتاب من الأنبياء عليهم السلام ذكر"⁽¹⁾. والذكر: "الشرف، والصلاة لله تعالى، والدعاء، والكتاب فيه تفصيل الدين ووضع الملل"⁽²⁾، فالذكر هو إسم لكتاب الله تعالى، وليس أحد خواص وصفات القرآن الموضوعي، الذي انتقل إلى صيغة لسانية.

2- الرد التفسيري:

يقول الراغب الأصفهاني: "الذكر ذكران: ذكر بالقلب وذكر باللسان، فمن الذكر باللسان قوله تعالى: ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾^(٥٠) ﴿ الأنبياء: ٥٠، أي: القرآن"⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿ أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُفَعُوا عَذَابِ ﴿٨﴾ ﴾ ص: ٨، أي: القرآن"⁽⁴⁾.

يقول الفخر الرازي في تفسيره في قوله: "ذي الذكر" وجهان:⁽⁵⁾

1- المراد ذي الشرف: قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾^(٤٤) ﴿ الزخرف: ٤٤، وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾^(١٠) ﴿ الأنبياء: ١٠. ومجاز هذا من قولهم لفلان ذكر في الناس، كما يقولون له صيت.

2- ذي البيانين: أي فيه قصص الأولين والآخرين، وفيه بيان العلوم الأصلية والفرعية، ومجازه

من قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾^(١٧) ﴿ القمر: ١. انتهى

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾^(٨٧) ﴿ ولتعلمن نبأه بعد حين ﴾^(٨٨) ص: ٨٧-٨٨

فقوله تعالى "إن هو" يريد به القرآن، وذكر: بمعنى تذكرة"⁽⁶⁾. ويعود "هاء" الضمير المتصل في "نبأه" إلى القرآن، ولو كان "الذكر" صفة للقرآن وإحدى خواصه لما عادت عليه الجملة الفعلية "تعلمن"،

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص1508.

(2) القاموس المحيظ، الفيروزآبادي، ص396.

(3) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص179.

(4) المصدر نفسه.

(5) مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج13، ص174.

(6) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج4، ص516.

لأن الفعل هو تعبير وصفي للفاعل الموصوف المستقل بذاته وليس لجزء من صفاته، أي لتعلمن نبأ هذا الذكر والذي هو القرآن، وليس بعض خواصه وهو الصيغة اللسانية الصوتية له، لأن الذكر قام مقام القرآن في الجملة في الفاعلية، والفعل شكّل جملة وصفية له فجاز أن ينوب منابه.

فلا يستقيم إذا مفهوم الذكر عند شحرون مع سياق آيات القرآن، وكلها تنسف رأيه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ (٤١) فصلت: ٤١، فهاء الضمير هنا عائد على الذكر بأنه كتاب عزيز، ثم أكد ذلك الآيات التي تلتها، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ (٤١) لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٤٢) فصلت: ٤٢، فصریح الآية أن الذكر هو الكتاب العزيز، وأنه تنزيل من حكيم حميد، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (٦) الحجر: ٦، فهل هذا يعني أن الله تعالى أنزل فقط صيغته المنطوقة - هذا بفهم شحرون-.

فخلاصة ذلك أن المؤلف أراد أن يلحق بالكلمات القرآنية مدلولات لغوية تحافي سياق آيات القرآن، وتخالف غاية ومقصود النص القرآني، وتفتقر إلى الأصل اللغوي الصحيح.

ث - الفرقان:

قال محمد شحرون في تفسيره للآيات: قال تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (٥٣) البقرة: ٥٣، وفي قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥). قال: "وبما أن الفرقان جاء معطوفا على القرآن يستنتج أن: الفرقان غير القرآن"^(١).

ثم استشكل نزول الفرقان على موسى -عليه السلام- قبل الفرقان الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (٣) مِنْ قَبْلِ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (٤) آل عمران: ٣ - ٤. قال: "أي أن الفرقان نزل قبل النبي -صلى الله عليه وسلم-، والفرقان الذي نزل على النبي -صلى الله عليه وسلم- هو في سورة الفرقان في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (١) الفرقان: ١، أي أنها أنزلت على محمد أيضا... نستنتج أن الفرقان

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 65.

هو الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى وثبتت إلى عيسى ثم جاءت إلى محمد صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

ثم قسّم الفرقان بعد ذلك إلى:

- الفرقان العام:

"وهو رأي الأديان السماوية الثلاثة، لأنها القاسم المشترك بين الأديان الثلاثة، وفيها التقوى الاجتماعية، أي ما يسمى الأخلاق وليست العبادات، وهي تحمل الطابع الإنساني العام"⁽²⁾.

- الفرقان الخاص:

"وهو فرقان خاص بالنبى -صلى الله عليه وسلم-، وفي الدين الإسلامي هي الوصايا والحدود والعبادات، وهي الصراط المستقيم، أي التقوى الاجتماعية في الوصايا والتقوى، كاللباس والحجاب، وأعراف العادات والتقاليد"⁽³⁾.

ثم قال: "والفرقان الخاص جاء به خاتم الرسل ليتمّ بها الدين والإيمان والعمل الصالح، ونفتح التنزيل الحكيم لنجد العشرات من هذه المثل والقوانين مبثوثة في الآيات ترسم صراط الله المستقيم، وفي مقدمتها إفشاء السلام، واللين في القول"⁽⁴⁾.

فخلاصة قوله أن الفرقان العام هو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية التي كُلف بها جميع الناس، وهي تحقّق التقوى الاجتماعية، أي تحمل الطابع الإنساني العام. والفرقان الخاص هو خاص بمحمد -صلى الله عليه وسلم- ومقتصر على الذين حقّقوا التقوى الاجتماعية بحدّها الأدنى، أي الفرقان العام. ويريدون زيادة على ذلك أن يكونوا أئمة متّقين، ومن هنا فإن الفرقان الخاص ليس ملزماً للناس كالفرقان العام"⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 66، 67.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

(4) أنظر: "الإسلام والإيمان" -منظومة القيم-، محمد شحرون، الأهالي للنشر والتوزيع، سوريا، ص 65.

(5) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 65.

1- الردّ اللغوي:

قال ابن فارس⁽¹⁾: "والفرقان: كتاب الله تعالى فرّق به بين الحق والباطل". وقال ابن منظور⁽²⁾: "الفرقان: القرآن، وكل ما فرّق به بين الحق والباطل، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُنْفِقِينَ﴾ (٤٨) الأنبياء: ٤٨".

"إذن الكتاب والفرقان عند أهل اللغة هي أوصاف لمسمّى واحد، وهي كلها تدل على القرآن، وهذه المصطلحات تدل على معنى واحد هو الوحي المنزل والنص الإلهي، ويمكن الدلالة على ما احتواه من موضوعات مهما تعدّدت مشاربها بمصطلح الكتاب وحده، أو مصطلح القرآن وحده، أو مصطلح الفرقان وحده، لأن الشرع حين أطلق هذه الألفاظ كان يعني كتاب الله الذي فرّق بين الحق والباطل، وحتى لغة العرب جرت على هذا الإطلاق بعد عهد النبوة إذ كان اللسان محروسا لم يتطرق إليه الزلل، والعربية في حياطة من السليقة وإلى ملاذ من القواعد"⁽³⁾.

2- الردّ التفسيري:

إن المنهج التسطيري الذي اخترعه محمد شحرون على أساس تحيّل ثبطله قوانين اللغة، ويتعارض مع نصوص قرآنية أخرى كان أخرى به ذكرها وذكر توجيهها، لأنه صرّح بأنها مفاهيم جديدة لم تدرك، فكان لزاما عليه أن يذكر جميع موارد هاته الألفاظ، ويذكر كيفية تنزيلها على قوالبه الدلالية الجديدة، لكنه أعرض عنها لأن سياق النصوص القرآنية يأبى هذه المحامل المصطلحية الحادثة.

وردت لفظة الفرقان مقصودا بها الكتاب الذي فرّق بين الحق والباطل. يقول الراغب الأصفهاني⁽⁴⁾: "والفرقان كلام الله تعالى لفرقه بين الحق والباطل في الاعتقاد والصدق والكذب في المقال، والصالح والطالح في الأعمال، وذلك في التوراة والإنجيل والقرآن".

وقيل: "الفرقان: المراد به القرآن، وإطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان، أو بين الحق والمبطل لما فيه من الإعجاز"⁽⁵⁾.

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج14، ص494.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3399.

(3) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الرسيوني، ص324.

(4) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص378.

(5) روح المعاني، الألوسي، ج18، ص231.

أما قول شحرون في آية: ﴿ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ۚ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلِ هُدَىٰ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ۚ ﴾ آل عمران: ٣ - ٤، أن الفرقان هنا أنزل قبل النبي -صلى الله عليه وسلم-. بل المقصود الذي أنزل قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- التوراة والإنجيل، لأن الآية التي جاءت بعدها: ﴿ مِنْ قَبْلِ هُدَىٰ لِلنَّاسِ ۚ ﴾، أي أنزلها الله تعالى هداية للأمم قبلكم، وأنزل عليكم اليوم الفرقان، وهو القرآن هدى للمتقين^(١). قال الطبري^(٢): "الفرقان، القرآن"، وقال^(٣): "ومعنى الفرقان في هذا الموضع فصل الله بين نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- والذين حاجوه في أمر عيسى بالحجة البالغة القاطعة".

إضافة إلى وجود خلطٍ عنده بين الفرقان العام والخاص، فالفرقان الخاص الذي قال أنه اختص بالنبي -صلى الله عليه وسلم-: "غير ملزم لكل الناس كالفرقان العام"^(٤). ومن الآيات التي قال أنها وردت في الفرقان الخاص بالنبي -صلى الله عليه وسلم-: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿١٨﴾ ﴾ الفرقان: ٦٨. غير أن هذه النواهي نجدتها في الفرقان العام أيضاً الذي ذكر الآيات التي دلت عليه، ومن هذه الآيات التي استشهد بها قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ۚ إِنَّكُمْ لَرِزْقِكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ الأنعام: ١٥١، حيث قال أن هاته الآية: "من الفرقان العام، وهي قاسم مشترك بين الأديان"^(٥).

نعم الآية هي مما حرّمه الله في جميع الأديان من الشرك بالله وقتل النفس والأولاد، لكننا نجد هذه التعاليم مشتركة بين الفرقان العام (القاسم المشترك بين الأديان) والفرقان الخاص (الذي جاء خاصاً بمحمد -صلى الله عليه وسلم-)?

(١) أنظر: "المحرر الوجيز"، ابن عطية، ج 1، ص 399.

(٢) جامع البيان، الطبري، ج 6، ص 182.

(٣) المصدر نفسه، ج 5، ص 183.

(٤) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 524.

(٥) المصدر نفسه، ص 492.

فما دامت تعاليم الفرقان العام والخاص واحدة، إذن فلا وجه لتقسيم الفرقان إلى عام وخاص. لذا فإن الأوامر والنواهي التي اختار آياتها المؤلف هي كلها أوامر للنبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يختص ببعضها دون بعض، والأدهى من ذلك أنه جعل آيات الفرقان الخاص غير ملزمة للفرد حتى يحقق التقوى، بل تكفيه الأوامر التي جاءت في الفرقان العام، وهي آيات سورة الأنعام، أما آيات الفرقان الخاص غير ملزمة وآياتها جاءت في سورة الفرقان ومنها: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (الفرقان: ٦٤)، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (٧٢) الفرقان: ٧٢، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ (الفرقان: ٦٨)، وقال: "أن الآيات هذه ليست موجهة للمتقين، لأن المتقين حققوا آيات الفرقان العام، وهذه الآيات فقط لمن أراد أن يزيد على التقوى فيكون من أئمة المتقين"⁽¹⁾. وهذا مما لا ينقضي من العجب أن يكون الشرك بالله، والدعوة مع الله آلهة أخرى، وقتل النفس، والسجود والتضرع لغير الله، وشهادة الزور، فقط من الأعمال التي يفضل للفرد اجتنابها لكي يزيد إيمانه فيرتقي من درجة المتقين إلى إمام المتقين.

فيتبين لنا إذن من كتب المعاجم وأصول اللغة وسياق القرآن الكريم أن: "المراد بالفرقان هو القرآن الكريم، وإطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان، أو بين الحق والمبطل لما فيه من الإعجاز، أو لكونه مفصلاً بعضه عن بعض في نفسه أو في الإنزال، حيث لم يكن دفعة واحدة كسائر الكتب"⁽²⁾. أما التقسيم الذي حدده صاحب الدراسة تقسيم لا يكاد يقف على أصل صحيح نسلم له به، ونحاكمه إليه.

(1) المصدر نفسه، ص 525.

(2) الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني، عبد العال سالم مكرم، ط1 (1417هـ-1996م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 131.

الفرع الثاني: تقسيماته للمفردات القرآنية

لقد اختار المؤلف لفظي "الإبلاغ والتبليغ، والإنزال والتنزيل"، فقال: "شرح الفرق بين الإنزال والتنزيل يعتبر أحد المفاتيح الرئيسية لفهم الكتاب بشقيه: النبوة والرسالة، كما لهما علاقة كبيرة بمبادئ التأويل"⁽¹⁾.

فخصّ المؤلف فصل الفرق بين الإبلاغ والتبليغ والتنزيل فصلا كاملا بعنوان "الإنزال والتنزيل" من الصفحة (147-178)، معدّدا بذلك كثيراً من أمثلة الإنزال والتنزيل في القرآن الكريم. وحقيقة ما ذهب إليه المؤلف من هاته التفريقات ما هو إلا دعم منه للمسلك التشطيري للألفاظ والمصطلحات التي تبين لنا نقضها من خلال ما سبق، إلاّ وأننا قد تحلينا بالروح العلمية الموضوعية وجب علينا تتبع ما ذهب إليه بالأدلة، ومناقشتها لنقضها، أو دعمها بالأدلة اللغوية والتفسيرية والعقلية.

أ- التفريق بين الإبلاغ والتبليغ:

قال المؤلف: "إن الهمزة في اللسان العربي تعطي معنى التّعدي، مثال ذلك: بلّغ وأبلغ، فعملية البلاغ: هي عملية نقل من شخص إلى آخر، مع التأكيد من أن الشخص المنقول إليه البلاغ وصله الخبر بدليل أمر الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿يَتَأْتِيهَا الرّسولُ بَلّغَ مَا أنزَلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ المائدة: ٦٧، وبما أن النبي بُعث للأمم عامة فإنه لم يتأكّد من وصول دعوته إلى كل إنسان في الدنيا، على عكس قوم هود وصالح وشعيب أرسلوا إلى أقوامهم خاصة، فكانت عمليتهم إبلاغ لا بلاغ، لقوله تعالى: ﴿فَتولّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِن لَّا تُحِبُّونَ التّصْحِيحَ﴾ (٧٨) الأعراف: ٧٩. فالإبلاغ إذن هو: عملية التأكيد من أن الإنسان المقصود تبليغه قد وصله البلاغ وأصبح من ضمن مدرّكاته"⁽²⁾.

لقد فرّق المؤلف بين مصطلحي البلاغ والإبلاغ، فالإبلاغ عام دون التأكيد من وصول مضمون البلاغ إلى كل من هو معنيّ به، كدعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهي عامة لسائر الأمم في كل زمان ومكان. أما الإبلاغ فهو متأكّد الوصول والإدراك لكل من هو مقصود بالخطاب، كالأنبياء الذين أرسلوا إلى أقوامهم خاصة. وهذا كله لأن الهمزة هنا تفيد التعدية.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 147.

(2) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 148، 149.

– المناقشة: ننظر أولاً هل لهذا التفريق ظهْرٌ في لغة العرب؟ ثم ننظر هل يشهد لذلك سياق

القرآن، ومجمل الآيات؟

1- الرد اللغوي:

البلوغ والإبلاغ: "الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدره، وربما يعبر به عن المشاركة عليه وإن لم يُنته إليه، فمن الانتهاء قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ ﴾ الأحقاف: ١٥، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَبْهَمُنْ أَبْنِي لِي صِرَاحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴾ غافر: ٣٦^(١). وفي هذا عدم تفريق بين لفظي بلّغ وأبلغ (البلاغ والإبلاغ)، فاللفظتان تعبران عن معنى واحد تقوم به اللفظة مكان الأخرى. قال ابن منظور: "والبلاغ: الإبلاغ،... والإبلاغ: الإيصال وكذلك التبليغ، والاسم منه البلاغ... وأبلغته وبلّغته بمعنى واحد"^(٢).

فالمعجمات إذا والقواميس اتفقت على وحدة المعنى والدلالة بين البلاغ والإبلاغ.

2- الرد التفسيري:

إن لفظي البلاغ والتبليغ لهما معنى واحد، فإذا استقرنا موارد استعمال "بلّغ" و"أبلغ" في آيات التنزيل نجد أن التفريق بينهما لا يستقيم له معنى النصوص، ولا سياقها، ولا دلالتها. يقول الراغب الأصفهاني في المفردات^(٣): "ويقال: بلّغته الخبر وأبلغته مثله، وبلّغته أكثر، ﴿ يَتَأْتِيَا الرَّسُولَ بِبَلِّغٍ مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ المائدة: ٦٧. قال تعالى ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا إِنْ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴾ هود: ٥٧". انتهى

وقد خاطب الله تعالى جميع رسله بقوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ ﴾ النحل: ٣٥. أي أنّ مهمة الرسل جميعاً إبلاغ الدعوة للناس، وقد خاطبهم الله تعالى بأن مهمتهم البلاغ، فلماذا المشاحة في الاصطلاح وتفريق ما لم يفرّق دلالة ومعنى؟

(١) تاج العروس، ج 22، ص 445.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج 3، ص 346.

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص 60.

وقد قال تعالى على لسان الرسل الثلاثة الذين أرسلوا إلى أصحاب القرية: ﴿ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ ﴾ (١٧) يس: ١٧، فهذا يناقض قول شحرون بأن البلاغ كان خاصاً بالنبى-صلى الله عليه وسلم-، وأن الإبلاغ لم يخص به. فصريح الآية ينفي هذا التفريق وأن مهمة الرسل قبل النبى-صلى الله عليه وسلم- هي الإبلاغ لأقوام معينين، فخطاب الرسل لأصحاب القرية: ﴿ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ ﴾ (١٧) يس: ١٧، ينفي دعوى هذا التفريق، فهم أرسلوا بلاغا للناس وإبلاغاً لهم (وقد زعم شحرون أن البلاغ خاص بالنبى فقط).

ومن الآيات التي تلغي أساسه التفريقي بين الإبلاغ والتبليغ، قول الله تعالى: ﴿ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (٢٨) الجن: ٢٨. فالله تعالى يتحدث عن وظيفة جميع الرسل، وأن مهمتهم كانت إبلاغاً لرسالاته، فالفعل "أبلغوا" العائد إلى جميع الرسل يحطم نظرية أن الإبلاغ اختص به النبى-صلى الله عليه وسلم-. وكذا قوله تعالى على لسان هود-عليه السلام-: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَلِمْ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرِنُكُمْ قَوْمًا بَجْهَلُونَ ﴾ (٢٣) الأحقاف: ٢٣. فقد عبر هود-عليه السلام- عن رسالته بالإبلاغ الذي جعله صاحبنا خاصاً فقط بالنبى-صلى الله عليه وسلم-.

ب- التفريق بين الإنزال والتنزيل:

لقد ابتدأ المؤلف هذا الفصل بقوله: "إن شرح الفرق بين الإنزال والتنزيل يعد أحد المفاهيم الرئيسية لفهم الكتاب بشقيه-النبوة والرسالة-، كما له علاقة كبيرة بمبادئ التأويل، فبدون فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل لا يمكن فهم قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ﴾ الحديد: ٢٥، وقوله: ﴿ يَبْنَىءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِيَأْسَا يُوْرَى سَوَاءَ تِكُمْ وَرِيْشًا وَيَأْسُ ﴾ الأعراف: ٢٦، وقوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ (١) القدر: ١... إذا كان إنزال القرآن هو النزول إلى السماء الدنيا، فماذا عن إنزال الحديد واللباس؟.. وكيف يفهم إنزال القرآن وإنزال الحديد بشكل لا يناقض أحدهما الآخر؟" (١).

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 147.

ثم عرّف المؤلف:

- الإنزال: "هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنساني"⁽¹⁾.

- والتنزيل: "هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني كالنقل بالأموح، ولكن حصلت عن طريق جبريل عليه السلام إلى النبي- صلى الله عليه وسلم-، وهو الذي تمّ على مدى ثلاثة وعشرين سنة"⁽²⁾.

ثم قال: "حالة الإنزال والتنزيل في القرآن فقط، وليس في أم الكتاب، أو تفصيل الكتاب"⁽³⁾ أي أن عملية الإنزال والتنزيل كانت للقرآن، أي للآيات البيّنات المبصّرات من القوانين العامة الناظمة للوجود (نواميس الكون).

وقال أنّ القرآن مرّ في تنزيهه بثلاث مراحل:⁽⁴⁾

1- المرحلة الأولى:

أن القرآن كان له وجود في اللوح المحفوظ، وفي كتاب مكنون بصيغة غير قابلة للإدراك الإنساني، غير قابلة للتأويل، وليس بأي لغة.

2- المرحلة الثانية:

تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني، وقد عبّر الله عنه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٣) الزخرف: ٣، والجعل هنا هو تغيير في صيرورته إلى لغة مدركة عند الناس بلغة عربية. -وقد أسماها بمرحلة الجعل، أي أن القرآن كان كالمادة الخام ثم صيّر بلغة عربية مدركة عند الناس-.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 149.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 153.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 151.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 153/151 باختصار.

3- المرحلة الثالثة:

الإنزال: أي إنزال القرآن عربيا على دفعة واحدة ليلة القدر، أي أنه أصبح قابلا لأن يدرك من قبل الناس، وأشهر القرآن لقوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (القدر: 3)، والشَّهر هنا من الشُّهرة والإشهار، لا الشَّهر الزمني.

4- المرحلة الرابعة:

التنزيل: أي حصلت نقلة مادية خارج الوعي الإنساني، كالنقل بالأمواج عن طريق جبريل - عليه السلام- على مدى ثلاثة وعشرين سنة. انتهى

أي أن القرآن كان مخزنا في اللوح المحفوظ ثم صيّر (مرحلة الجعل) عربيا، وأنزل إلى السماء الدنيا، وقد تلازم الجعل مع الإنزال، ثم حصل التنزيل في ثلاثة وعشرين سنة.

ثم قال: "والقرآن ليس له علاقة بأسباب النزول، لأنه كان سيأتي سُئِلَ عنه النبي -صلى الله عليه وسلم- أم لم يُسأل، فمعظم الأسئلة كانت في أم الكتاب، أو تفصيل الكتاب"⁽¹⁾.

"وهذا لأن أم الكتاب (آيات التشريع) وتفصيل الكتاب ليسا من القرآن الذي كان مخزنا في اللوح المحفوظ، ولو كان مخزنا لأصبح من ظواهر الطبيعة، وظواهر الطبيعة حقيقة موضوعية صارمة - قوله الحق-، ولصام الناس في رمضان كلهم شاءوا أم أبوا"⁽²⁾.

وهذا لأن عنده أن القرآن كلام الله الحق، وهو حقيقة صارمة الوجود والحدوث خارج وعي الإنسان، وليس فيها تصرفات البشر، لأن القرآن "وجود موضوعي"، لا سلوك إنساني بتصرف البشر.

فهذا باختصار خلاصة ما ذهب إليه المؤلف من أفكار شديدة التعقيد والتناثر بين صفحات كثيرة متعددة، لأن منهجيته في كتابه أن يتحدث عن الشيء في بابه، ثم يجيد عن الحديث عنه إلى باب آخر، وهذا جل ما ذكره من الصفحة (139-163).

(1) المصدر نفسه، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 157 بتصرف.

المناقشة:

1- في اللغة:

قال ابن منظور: "وتنزله وأنزله ونزله بمعنى، قال سيبويه: وكان أبو عمرو يفرق بين نزلت وأنزلت، ولم يذكر وجه الفرق بين نزلت وأنزلت إلا في صيغة التثنية في قراءة ابن مسعود ﴿ وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمِّمْ وَنُزُلِ الْمَلَائِكَةِ تَنْزِيلًا ﴾ الفرقان: 25، وأنزل: كنزل" (1). وقال أيضا: "ونزل القوم بمعنى: أنزلهم المنازل" (2). و"التنزيل: تدريجي، والإنزال دفعي" (3). وقيل: "أنزله غيره واستنزله بمعنى: نزله تنزيلا" (4).

لذا فإن أهل اللغة اتفق جُلهم على أن الإنزال والتنزيل بمعنى واحد، وخالف بعضهم على أن "الإنزال يكون دفعة واحدة، أما التنزيل ففيه تدرج في التنزيل" (5)، (أي أن الفرق بينهما في الكيفية، أي كيفية النزول، إما بالتدرج فسمي تنزيلا، أو أنزل جملة واحدة فسمي إنزالا، وليس الفرق في المعنى).

2- في التفسير:

يقول الراغب: "الفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة، أن التنزيل يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقا ومرة بعد أخرى، والإنزال عام" (6). أي أن الإنزال أعم من التنزيل.

وقد قال الألوسي (7) في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾ الفرقان: ٣٢، "وقرأ ابن مسعود -ونزل- مبنياً للفاعل، وعنه أيضا: -وأنزل- مبنياً للفاعل، وجاء

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص4399.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص4400.

(3) تاج العروس، الزبيدي، ج30، ص479.

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (كانون الثاني 1 يناير 1990)، دال العلم للملايين، بيروت، ج4، ص1829.

(5) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ج30، ص479.

(6) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص419.

(7) الألوسي، محمد بن عبد الله (1802-1854م): عالم ومفسر عربي من أهل بغداد. تولى الإفتاء في بغداد زمنا ثم عزل. قام برحلة إلى إستانبول وصنّف حولها ثلاثة كتب هي: "نشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول"، و"نشوة المدام في العود إلى دار الإسلام"، و"غرائب الإغتراب"، ومن مؤلفاته: "روح المعاني" في التفسير.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص12.

مصدره تنزيلاً، وقياسه إنزالاً، إلا أنه لما كان معنى أنزل ونزل واحداً جاء مصدر أحدهما للآخر⁽¹⁾. أي: الإنزال والتنزيل مصدرين يعبران عن معنى واحد، وكل منهما مصدر للآخر. وقال الطاهر ابن عاشور في تفسيره للآية: "و-نزل- هنا مرادف -أنزل-، وليس فيه إيدان بما يدلّ عليه التفعيل من التّكثير كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير، بقريئة قولهم -جملة واحدة-"⁽²⁾. أي أن -التنزيل- في الآية جاء مرادفاً -للإنزال-، وليس في -التنزيل- تكثير، بدليل قول الله تعالى أن القرآن نُزِّلَ -التنزيل- جملة واحدة.

ومن هنا يتبيّن وحدة الدلالة بين لفظي "الإنزال والتنزيل"، أي لهما معنى واحد، أما الفرق الذي ذكره بعض المفسرين راجع إلى الكيفية، "فالتنزيل يعني الكثرة والنزول على مهل، والإنزال يعني التابع دفعة واحدة، أو جملة واحدة. ومهما اختلفت الكيفية فإن الإنزال والتنزيل يفيدان معنى واحداً، وهو انتقال كلام الله تعالى من اللوح المحفوظ إلى جبريل -عليه السلام- لينزله، أو ينزل به على النبي المبلّغ عليه الصلاة والسلام"⁽³⁾.

يقول الزرقاني: "وأنت خبير بأن النزول مطاوع الإنزال، فما يجري من التجوّز في أحدهما يجري نظيره في الآخر، وقل مثل ذلك في التّنزيل والتّنزل، وكأن وجه اختيار التعبير بمادة الإنزال وما تصرف منها أو إتقى معها هو التنويه بشرف ذلك الكتاب، نظراً إلى ما تشير إليه هذه المادة من علوّ هذا الكتاب المنزّل علواً كبيراً"⁽⁴⁾.

ومن هنا نستخلص أن لفظ نزل وأنزل مع ما ذكره العلماء من الفرق بينهما من أن الإنزال كان إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، والتنزيل يدل على نزول القرآن منجّماً على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أي أن الإنزال عام، وهو لا يعارض ما تقدّم من حمل الإنزال على التنزيل، والتنزيل على الإنزال، وقد دلّت على ذلك تنوع القراءات في الآيات التي حوت الأوجه المتعدّدة للفظة "الإنزال أو التنزيل"، لأن لفظة أنزل قد تكون في قراءة أخرى نزل. ولها وجوه في الاستعمال تبين جميعها علوّ وشرف الكتاب المنزّل من السماء.

(1) روح المعاني، الألويسي، ج19، ص10.

(2) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج19، ص19.

(3) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص332.

(4) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج1، ص38، 39.

فتحقيقنا لمفردتي "الإنزال والتنزيل" يوضح اتفاق أهل اللغة والتفسير على اتحاد دلالتيهما ومعانيهما التي تُحمل بعضها على بعض، ويجلوا بطلان الأساس التشطيري لمحمد شحرون الذي بناه على التفريق بين الإنزال والتنزيل، وأن الإنزال عملية تختلف عن عملية التنزيل. ومما يدعم له هذا المنهج، الأمثلة التي ذكرها في الصفحات (147-148) من آيات قرآنية للإنزال والتنزيل للذكر والملائكة والمن والسلوى، حيث حاول إخضاعها لنظريته لكنها لم تستقم له كما سيأتي، وتمثل لذلك ببعض الأمثلة التي استشهد بها:

1- الإنزال والتنزيل للذكر:

في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١﴾ ﴾ الحجر: ٩. وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ النحل: ٤٤. قال المؤلف في تعريفه للذكر: "هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي"⁽¹⁾. أي أن الذكر هو الصيغة اللغوية المقروء بها القرآن الكريم.

فإذا أنزلنا هذا التعريف للذكر على الآيتين القرآنتين السابقتين يتعدّر فهم النزول والإنزال للذكر، وما دام أن الذكر هو الصيغة اللغوية أي ما سماه "الجعل" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ الزحرف: ٣، فهنا نفهم حسب نظرية المؤلف أن الذكر مرّ بمرحلة التنزيل فقط بعد تحوّل صيغته إلى العربية، أي نُزِّلَ على النبي صلى الله عليه وسلم بالصيغة اللغوية الصوتية العربية (ما أسماه التنزيل)، هذا في قوله تعالى: ﴿ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾، فما معنى إذن الذكر في مرحلة الإنزال في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ﴾؟ بما أنه عرف الإنزال هو نقل القرآن من صيغة غير المدرك إلى صيغة مدركة، فأين الذكر في هاتاه المرحلة (مرحلة الإنزال)؟

وهذا ما يدل على بطلان نظرية المؤلف حول الإنزال والتنزيل، حيث استغل الفرق اللغوي في بنيتي الكلمتين، واصطلح على فهم أن القرآن أنزل إلى السماء الدنيا، ثم تمّ تنزيله ماديا خارج الوعي الإنساني إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فإن سلّمنا له بذلك جدلا، نجد أن ذلك لا ينطبق على الإنزال والتنزيل للملائكة، وللماء، والمن والسلوى، وللمائدة من السماء في القرآن، ولو حاولنا تطبيقها لتعسر وتعمّد فهم الإنزال والتنزيل للذكر، ونلج بذلك في متاهة لا نهاية لها، وبيم لا قرار له.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص62.

2- الإنزال والتنزيل للملائكة:

وفقا لما ذهب إليه المؤلف من أن الإنزال هو ما يدخل ضمن المدركات، وأن التنزيل هو نقل موضوعي خارج الإدراك، نحاول أن نفهم نظريته في إنزال وتنزيل الملائكة.

أ- الإنزال للملائكة:

في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾ (٨) الأنعام: ٨ .

قال المؤلف: "إنزال الملائكة كان حقيقة ومدركة قبل بعثة نوح -عليه السلام-، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (٢٤) فاطر: ٢٤، وأن الأمم قبل نوح -عليه السلام- تأتيهم الملائكة رسلا يدعون الناس" (1). أي أن الملائكة كانت مُبَصَّرَةٌ مُدْرَكَةٌ من الناس قبل نوح -عليه السلام-، بدليل أن النذير في الآية يُبَصِّرُهُ الناس فيدعوهم.

وهذا تأويل فمناهجه قط لكي يثبت أن الإنزال حسي مدرك، وهو ينفي صريح القرآن بأن أول من أرسله الله تعالى إلى الخلق دعوة لهم هو نوح -عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ الشورى: ١٣. "فذكر أول الرسل نوح عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم، وأن القدر المشترك بينهم هو عبادة الله وحده لا شريك له، وإن اختلفت شرائعهم ومناهجهم" (2).

واستدلله على أن النذير دخل فيه البشر والملائكة، فالقرآن الكريم لم يستعمل كلمة النذير أو التذير إلا في الرسل، قال تعالى: ﴿ أَوْلَمْ يَنْفَكُوا مَا بَصَّاحِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴾ (١٨٤) الأعراف: ١٨٣ - ١٨٤. وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (١٢) هود: ١٢، وقوله تعالى: ﴿ هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الْأُولَى ﴾ (٥٦) النجم: 56. "فقوله تعالى: ﴿ هَذَا نَذِيرٌ ﴾ يعني محمدا -صلى الله عليه وسلم-، وقوله: ﴿ مِنَ النُّذُرِ الْأُولَى ﴾ أي: من جنسهم، أرسل كما أرسلوا، كما

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 167.

(2) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 1، ص 261، 262.

قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ٩ ﴾ الأحقاف: ٩^(١).

فيتبين لنا أن عرف الإستعمال القرآني للنذير والمنذر والتذير إنما هو للرسول البشر وليس للملائكة، ولم يثبت نصاً أن الله تعالى أرسل ملائكة للبشر والأقوام تدعوهم وتنذرهم، على عكس شحرون الذي خالف السبيل وقال أن النذير هم الملائكة، وهذا حتى يؤكد نظريته ولا يخالفها من أن الإنزال يكون من ضمن المدركات، وبهذا فإن إنزال الملائكة حسبه كان مدركاً عند البشر. فالمؤلف اعتقد نظرية ولما واجهته النصوص تعسّف وتكلف في توجيهها بشكل لا يستقيم.

ب- التنزيل للملائكة:

التنزيل عنده يكون خارج الوعي الإنساني، "كنقل الصورة عبر الأمواج، ولا تدخل ضمن المدركات (على عكس الإنزال)، كقوله تعالى: ﴿ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ٤ ﴾ الشعراء: ٤ ، أي أن تُنزل الملائكة تنزيلاً مادياً دون أن يراها أحد، أو تُسمع أو تُدرك أو تُعقل"^(٢).

لكن التعبير القرآني خالف هذا الفهم الشخصي لكلمة التنزيل للملائكة، فما عبّر عنه من أنه تنزيل (والتنزيل غير مدرك ولا يعقل ولا يسمع) عبّرت عنه الآيات أنه إنزال (والذي اشترط فيه المؤلف الإدراك والإبصار والمشاهدة) وليس تنزيل، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا ﴾ التوبة: ٤٠، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ٣٦ ﴾ التوبة: ٢٦.

فقد عبّر القرآن الكريم عن إنزال الملائكة وأنها لم تدرك ولم تبصر، وهذا يخالف كلام المؤلف من أن التنزيل فقط يكون فيه شرط عدم الإبصار والمشاهدة، والآية صريحة في إنزال الله تعالى لملائكته،

(١) المصدر نفسه، ج 13، ص 283.

(٢) الكتاب والقرآن، محمد شحرون، ص 167.

"وأنها كانت جنوداً روحانية لم تروها بأبصاركم، وإنما وجدتم أثرها في قلوبكم، بما عاد إليها من ثبات الجأش، وشدة البأس"⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

⁽¹⁾ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج10، ص295.

خاتمة

إن المسالك التي اعتمدها شحرون وهي في أصلها قوالب ركبها لنفسه، خليط بين بعض قوانين اللغة، وخليط من قوانين الفلسفة الماركسية. وقد تبين لنا من خلال ما ناقشناه فيه من هذه المسالك، أنها لا تصلح أن تكون أساساً لدراسة قرآنية معاصرة بحق.

حيث خرج بمسلك في التأويل متمثل في قوانين الديالكتيك، وجعلها قوالب صبّ فيها معاني القرآن الكريم صبّاً، والتي لم يُقْم لها دليل اللغة ولا السياق، ولا مقصود النص الشرعي. وهي قوانين وافتراضات اقترضها من فلسفات احتسَى من كأسها أيام اشتعال فتيلها.

وأبرز مثال على ذلك تفسيره "للتسيح" بقانون "نفي النفي الديالكتيكي"، وهو قانون هيكلية محض. وإلباس دراسته لباس المادية الجدلية، كتفسيره "للفلق" ب "قانون صراع المتناقضات". وقد تبين وهاء هذه الأفكار المعلّبة والجاهزة من الفكر الذي تشرّبه. ولم يكتف حتى بالإشارة إلى أصحاب هاته القوانين من باب الأمانة العلمية، ولم يُشر إلى هذا المسلك إطلاقاً في كتابه، توريةً للفكر وأعلامه الذين استقى منهم قوالبه التأويلية.

فالمؤلف فرّ من التعصب الفكري للفهم المأثور عن السلف، ليقع في ما هو أدهى منه وأمرّ، وهو الولوع والإفتان بفلسفات احتمالية قد فُيرت، وعُلقت عليها رايات الإنتكاس والزوال، فما بُني على باطلٍ فالباطل أولى به.

إضافة أنه لم يعتمد على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات كما ادعى ولا استفاد منها حقيقة في ثاني مسالكه، ولم يُجهد نفسه بالرجوع إلى التراث التفسيري أو الإستثناس به حتى، بل تخيّر بعض قوانين أهل اللغة ممّا اختلف فيها قديماً كمسألة الترادف، والتي سنعالجها في الفصل الآتي، وساق النصوص سياقة غريبة عن الآيات وصورة تركيب الخطاب القرآني.

وقادته لسانياته التي اصطنعها وابتكرها إلى التفريق بين القرآن، والكتاب، والفرقان، والذكر. وأن كلّ واحدة من هاته المسمّيات هي جزء من القرآن الكريم وشرط منه. وابتكر أيضاً جزءاً مهماً غفل عنه جميع من قبله من المفسرين وعلماء القرآن، ألا وهو جزء "الآيات اللامحكمات واللامتشابهات". كما اصطاح معانٍ مستحدثة جدّاً للمفردات القرآنية كالسبع المثاني، وتصديق الذي بين يديه، والمتشابه والذكر وأم الكتاب... ممّا لم يسعه خلاف الأئمة والمفسرين، وحتى الآراء الشاذة عندهم.

فصاحب الدراسة لم يوفق إلى حدٍّ بعيد في بناء رؤية قرآنية معاصرة يستقيم لها الخطاب القرآني ولغته، بل هي رؤى تخمينية احتمالية تفتقر للدليل والإنضباط.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: مقومات مسالكه في التأويل

المبحث الأول: إنكار الترادف، وعطف التغاير

المبحث الثاني: تحديث الدلالة المعجمية
للمفردة القرآنية

المبحث الثالث: الإجتزاء، وإهدار الدلالة
السياقية

مقدمة.

بعدما تبين لنا خطأ وزلل المسالك التي اعتمدها شحور كأنفاق أوصلته إلى أفكار مسبقة وجاهزة، والتي لم تقم على دليل سوى أنه ولبج النص القرآني وكأنه أول من يفسره بحجة عصرته. وكان لدراسته القرآنية عموماً ولمسالكه في التأويل خصوصاً مقومات اعتمدها كلبناتٍ لصرحه التأويلي، وهي مقومات ليست وليدة دراسته، بل هي قضايا مثارة في الفكر الإسلامي واللغوي القديم. فقد رجع إليها وبجتها بما يوافق تلك المسالك التأويلية المنتهجة كقضية الترادف مثلاً، وقد تناول هذه المسألة قدماء أهل اللغة والمعاجم وأفردوها بالبحث، وهذه القضية هي العمود الفقري للمسلك اللغوي التشطيري. إضافة إلى ذلك مقوم آخر هو الإجتزاء (إجتزاء المفردات والآيات من سياقاتها)، لأن التشطير يستلزم التجزئ، وقد تبين لنا كيف وزع القرآن الكريم إلى أجزاء متفرقة متباينة. ضف إلى ذلك مقوم ثالث له ارتباط وثيق بمسلكه الفلسفي المادي، ألا وهو تحديث معاني المفردات القرآنية، وادعاء تطوير دلالاتها بما يوافق الأرضية العلمية لحضارة العصر.

المبحث الأول: إنكار الترادف، والعطف بين المتغيرات.

إن من أهمّ السالك التي نهجها شحرور في دراسته القرآنية المعاصرة: "المسلك اللساني اللغوي التشطيري".

حيث قال: "وانطلاقاً من هذا المنطلق اللغوي بدأت بمراجعة آيات الذكر بشكل جدّي، وانتهيت إلى المصطلحات الأساسية: -الكتاب-، -القرآن-، -الفرقان-، و-الذكر-، -أم الكتاب-، -اللوح المحفوظ-، -الإمام المبين-، -الحديث-، -أحسن الحديث-... وبعد ذلك اهتديت إلى الفرق بين الإنزال والتنزيل والجعل"⁽¹⁾.

ثم قال في منهجه في كتابه أنه: "اطلع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن لا تحوي خاصية الترادف... لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها معجم مقاييس اللغة لابن فارس الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد اعتمدنا عليه دون إغفال بقية المعاجم"⁽²⁾.

وهكذا أفصح المؤلف عن طبيعة أسس نظريته التفريقية والتجزئية لكتاب الله تعالى، فكان له مقومات بنى عليها صرحه اللغوي، ورسم له منهج التأويل، وهي مقومات استقفاها حسبه من كتب اللغة والمعاجم، فكان اعتماده بالدرجة الأولى على ركيزتين مهمتين تعتبران من أهم القضايا اللغوية التي طُرحت قديماً عند أهل اللغة، وهي مسألتان:

- إنكار الترادف.
- العطف لا يكون إلا بين المتغيرات.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 47، 48.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

المطلب الأول: إنكار الترادف.

ابتداءً نتطرق إلى موقف الكاتب ورأيه في قضية الترادف، ثم نعقب على ذلك بالتحليل والنقد. يقول: ".وانطلاقاً مما سلف قمنا بقراءة جديدة للذكر الذي تعهد الله بحفظه في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٩) الحجر: ٩، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ ﴾^(٤٤) النحل: ٤٤، معتمدين على الأسس التالية:

1- مسح عام لخصائص اللسان العربي معتمدين على المنهج اللغوي لأبي فارس والمتمثل بالإمامين ابن جنّي، وعبد القاهر الجرجاني، ومستندين إلى الشعر الجاهلي.

2- الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول، وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي. وقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الإعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم^(١). انتهى

فاعتماد شحرور على أصول كتب اللغة لابن فارس، وابن جنّي، والمسح الخاص للسان العربي كوّن لديه نظرية "إنكار الترادف"، وأن "اللسان العربي لسان لا يوجد فيه مترادفات، وأن الترادف ليس أكثر من خدعة"^(٢).

(١) المصدر نفسه، ص 44.

(٢) المصدر نفسه، ص 47.

الفرع الأول: الترادف في اللغة.

1- مفهوم الترادف:

لغة: "ترادف الشيء: تبع بعضه بعضاً، والترادف: التتابع"⁽¹⁾، "والرَدِّيف الذي يرادفك، وسميت العَجِيْزة رَدِّفاً من ذلك، ويقال نزل بهم أمر فَرَدَّفَ لهم أعظم منه، أي تبع الأول ما كان أعظم منه، والرَّادِف: موضع مركب الرَّدِف"⁽²⁾.

اصطلاحاً:

"التَّرادِف عند أهل العربية والأصول: هو توارد لفظين مفردين، أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة، وتلك الألفاظ تسمى مترادفة"⁽³⁾.

قال الرازي: "هو الألفاظ الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، قال: واحتزنا بالإفراد عن الإسم والحدّ، فليسا مترادفين، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات، والآخر على الصفة"⁽⁴⁾.

"والمقصود بالاعتبار الواحد أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة، فليس من الترادف - الإنسان الناطق-، لأن الإنسان اسم والناطق صفة، وليس منه -الناطق والفصيح-، لأن: -الناطق- صفة للإنسان، و-الفصيح- صفة للناطق، أي: صفة للصفة"⁽⁵⁾.

ولأهل اللغة رأيين في مسألة الترادف: رأي يثبت الترادف في اللغة، والآخر ينفيه.

(1) لسان العرب، ج3، ص1625.

(2) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج2، ص503.

(3) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تح: علي دحروج، ط1 (1996م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ج1، ص406.

(4) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، ج1، ص402.

- وقد عرّفه الجرجاني: "الترادف: يطلق على معنيين أحدهما في الصدق، والثاني: الاتحاد في المفهوم، ومن ينظر إلى الأول فرّق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرّق بينهما".

- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ط1 (1411هـ-1991م)، دار الكتب المصري، دار الكتاب اللبناني، ص71.

(5) في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ص221.

أ) القائلون بإثباته:

يعلّلون مذهبهم بأمرين:⁽¹⁾

1- أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الاخبار عمّا في النفس، فإنه ربما نُسيَ أحد اللفظين أو عَسُرَ عليه النطق به، وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثغاً فلم يُحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تعينه على قصده لما قدّر على ذلك.

2- التوسّع في سلوك طرق الفصاحة، وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتّى باستعماله مع لفظ آخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع، وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتّى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ. انتهى

- سبب وقوع الألفاظ المترادفة:

هذا راجع لسببين:

1- "أن يكون من واضعين وهو الأكثر، بأن تضع القبيلتين أحد الإسمين والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويختفى الوضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبنيّ على كون اللغة إصطلاحية"⁽²⁾، "كأن تسمي إحدى القبائل الليث قسورة، وتسميه قبيلة أخرى غضنفرا، حينئذ تتعدد الأسماء والمسمى واحد"⁽³⁾.

2- "أن يكون من واضع واحد وهو الأقل"⁽⁴⁾، ونجد هذا غالبا عند الشعراء والفصحاء، لأن من أساليبهم التوسع في سلوك طرق الفصاحة، ومنها تعديد معاني اللفظ الواحد.

⁽¹⁾ المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج1، ص406.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج1، ص405، 406.

⁽³⁾ في علم اللغات، طليمات، ص221.

⁽⁴⁾ المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج1، ص406.

(ب) المنكرون للترادف:

أبرز هؤلاء المنكرين ثعلب، أبو علي الفارسي⁽¹⁾، أحمد بن فارس. أما ثعلب فقد أنكر ذلك بالقول، لكنه أثبت وقوع الترادف بالعمل حين سرد في مجالسه مجموعة من المترادفات كقوله: "يقال: قُطعت يده، وجُذمت، وبُترت، وبُتكت، وبُصكت"⁽²⁾.

وقال أيضاً: "والوشوشة، والوزوزة، والوزواز، والزوزاء: السرعة"⁽³⁾، أي أن هذه الألفاظ مترادفات تحمل معنى واحداً.

وقد روي عن أبي علي الفارسي؛ قال: "كنت بمجلس سيف الدولة بجلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه⁽⁴⁾، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين إسماً، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا إسماً واحداً وهو السيف، قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الإسم والصفة"⁽⁵⁾.

ومنه أيضاً قول ابن فارس: "ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة: نحو: السيف والمهند والحسام، والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد وهو -السيف-، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى، وقد خالف في ذلك قوم فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلى معنى واحد، وذلك قولنا: سيف وعضب وحسام".

(1) الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد (288-377هـ/900-987م): نحوي عربي. ولد في فسا بفارس وتوفي في بغداد. صاحب عضد الدولة ابن بويه في فارس وعلت منزلته عنده، فصنّف له كتابي: "الإيضاح العَضدي"، و"التكملة"، وكلاهما في النحو. من آثاره: "الحجة في علل القراءات السبع"، و"المسائل العسكرية". استشهد بأرائه تلميذه ابن جني في "الخصائص".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص311.

(2) مجالس ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط4 (1400هـ-1980م)، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص545.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص573.

(4) ابن خالويه، الحسين بن أحمد (توفي سنة 370هـ-980م): لغوي ونحوي عربي، همداني الأصل. استوطن حلب وتوفي فيها، عهد إليه سيف الدولة الحمداني تأديب أولاده، من آثاره: "شرح مقصورة ابن دُرَيْد"، و"إعراب ثلاثين سورة من القرآن العزيز" و"ليس في كلام العرب".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص22.

(5) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج1، ص405.

وقال آخرون: "ليس منها اسم ولاصفة إلا ومعناها غير معنى الآخر، وكذلك الأفعال، نحو: مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام وهجع، قالوا: ففي -قعد- معنى ليس في -جلس-، وكذلك القول فيما سواه، وبهذا نقول: وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب"⁽¹⁾.

فابن فارس و ثعلب ينكرون الترادف بما حدّده من فروق دقيقة بين المترادفات، حتى غدا البحث في حقول الدراسات اللغوية تؤلّف فيه الكتب، يُتصيّد فيها الفروق بين الأشباه والنظائر، ومن أشهر هذه الكتب "الفروق" لأبي هلال العسكري⁽²⁾، حيث يقول: "وقال بعض النحويين أنه لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكل واحد منهما...، وكما لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين، فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد، لأن في ذلك تكثير للغة بما لا فائدة فيه"⁽³⁾، ومن تفرقاته بين الألفاظ قول الحطيئة:⁽⁴⁾

ألا حبذا هند، وأرض بها هند
وهند أتى من دونها النأي والبعد

"وذلك أن النأي يكون لما ذهب عنك إلى حيث بلغ، وأدنى ذلك يقال له: النأي، والبعد تحقيق التروّح والذهاب إلى الموضع السّحيق، والتقدير: أتى من دونها النأي الذي يكون أوّل البعد، والبعد الذي يكاد يبلغ الغاية"⁽⁵⁾.

فالملاحظ أن الرأي القائل بإنكار التّرادف والتي تزعمه ثعلب وأبي فارس متمثل في أن هناك تمييزا دقيقا للفروق بين المعاني في كثير من الألفاظ التي يُظن أنها من المترادفات: كالجُلس والقعود، والوقوف والقيام، والنوم والاضطجاع، والإتيان والإقبال.

(1) الصّاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص36.

(2) العسكري، أبو هلال (توفي حوالي سنة 395هـ-1005م): كاتب عربي. وضع عددا من المصنّفات في اللغة والأدب، منها: "جبهة الأمثال"، و"التلخيص"، و"معاني الأدب"، ويعتبر كتاب "الصناعتين: النظم والنشر" أهم آثاره. - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص45، 46.

(3) الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، تح: محمد إبراهيم سليم، د.ط، د.ت، دار العلم والثقافة، القاهرة، ص23.

(4) الحطيئة: جرّول بن أوس (توفي سنة 58هـ-678م): شاعر عربي جاهلي أدرك الإسلام. كان قبيح الوجه، سليط اللسان، مولعا بالهجاء، وقد زعموا أنه هجا نفسه أيضا وهجا أباه وأمه، سجنه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في المدينة المنورة ولم يطلق سراحه إلا بعد أن أخذ عليه عهدا بأن يكفّ عن هجاء الناس.

- معجم أعلام المورد، للبعلبكي، ص173.

(5) الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، ص23.

"وفي الدراسات اللسانية الحديثة لا يُبدون أي اعتراض على هذا الافتراض، بل يجدون فيه مصدرا من مصادر الثراء والتجديد، فمتى ظهرت الكلمة المرادفة لكلمة قديمة ولو كانت دخلية أُخذ بها، ولم يُنظر في أصلها أهو جرمانى، أو لاتينى، أو يونانى، وحسب الكلمة الجديدة أن توافق القديمة في المعنى لتوصف الكلمتان معا: الأصيلة والدخيلة بالترادف=synonyme"⁽¹⁾.

وإذا عدنا إلى صاحبنا صاحب الدراسة المعاصرة ونضع كلامه في ميزان أهل اللغة بعد هذا التحقيق اللغوي لحقيقة الترادف عند اللغويين، يتبين لنا أن الأئمة الذين رجع إليهم في إنكارهم للترادف كثعلب، وابن فارس، وأبي هلال العسكري، اتفقوا على أن بين المترادفات فروقا دقيقة في المعاني والصفات، فالسيف الذي يدل على تلك الآلة الحديدية في القتال له أوصاف أخرى إذا أطلقت رجع معناها إلى معنى السيف، ومن هاته الصفات: الصارم، المهتد، المسلول، الحسام.. لكن شحورور في الحقيقة لم يتبع أبدا هؤلاء الأعلام اللغويين، بل خرج برأي ثالث وهو أن الترادف يفيد التباين بين اللفظين، وأن أحد اللفظين يفيد ما لا يفيد اللفظ الآخر. فثعلب الذي دافع عن منهجه اللغوي في إنكار الترادف يقول في شرح الألفاظ مثلا: "يقال: سُؤِدَاءِ قَلْبِهِ، وَسُؤَادَةٌ قَبْلَهُ، وَجُلْجُلَانٌ قَبْلَهُ، وَأَسُودٌ قَبْلَهُ، وَسُؤْدَاءٌ قَبْلَهُ، بِمَعْنَى وَاحِدٍ"⁽²⁾.

فقول المؤلف أن "الترادف ليس أكثر من خدعة"، قول يخالف المدرسة التي انتسب إليها، لأن الترادف الذي نظر له لا يقوم إلا على التباين معنى وصفة، وعلى هذا الأساس، ومن هاته النظرية تسللت القراءة المعاصرة في بنائها اللغوي التشطيري، فثعلب وأئمة اللغة الذين أنكروا الترادف لم يزيدوا على أن بين المترادفات فروقا في الصفات، فمثلا: الفرق بين "الضعف، والوهن"، يقول أبو هلال: "الفرق بين الوهن والضعف: أن الضعف ضد القوة، وهو من فعل الله تعالى، كما أن القوة من فعل الله، فتقول: خلقه الله ضعيفا أو خلقه قويا، وفي القرآن قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء: ٢٨، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء: ٢٨، فالوهن: هو أن يفعل الإنسان فعل الضعيف، فنقول: "وهن

(1) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، تر: كمال محمد بشر، ط(1963م)، مكتبة القاهرة، القاهرة، ص 97.

- أنظر: "الترادف في اللغة"، حاكم مالك لعبي، د.ط(1426هـ-1980م)، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ص 164 والصفحات التي بعدها.

- وانظر: "في علم اللغة"، طليمات، ص 224

(2) مجالس ثعلب، ثعلب، ج 2، ص 315.

في الأمر يَهُنُّ وهناً فهو واهنٌ إذا أخذ فيه الضُّعف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿١٣٩﴾ آل عمران: ١٣٩، أي لا تفعلوا أفعال الضُّعفاء وأنتم أقوياء على ما تطلبونه بتذليل الله إياه لكم، ويدل على صحة ما قلنا: أنه لا يقال: خلقه الله وهناً، كما يقال: خلقه الله ضعيفاً⁽¹⁾، أما القراءة المعاصرة تسلّلت من نفق إنكار أئمة اللغة للترادف، وأن بين الألفاظ المترادفة فروقا دقيقة، إلى أن ابتدع ترادفاً يجعل الكتاب غير القرآن، والقرآن غير الفرقان، والفرقان غير الذكر، وأن السبع المثاني ليست هي القرآن، وأم الكتاب ليست هي الحق... فهو قد حصر الترادف بشتى أنواعه في زاوية التغاير.

فإذا تبين وهاءٌ هذا الأساس اللغوي المرئجل، فكيف يكون حال الصَّرح التحديدي الذي بناه صاحبه عليه؟

الفرع الثاني: الترادف في القرآن الكريم.

إن ألفاظ القرآن الكريم جاءت في غاية الدقة والاختيار، فكلّ لفظة قد وضعت موضعها للدلالة على معناها الخاص، فلا يمكن أن يحلّ لفظ محل آخر للتعبير عن كامل معناه، وقد اتّبع المفسرون أهل اللغة في مسألة الترادف بين منكر ومثبت.

لكن المؤلف تجاوز الفريقين إلى فريق ثالث لم يسبقه إليه أحد، وهو الرأي بأن الترادف يساوي التغاير، يقول الراغب - وهو من منكري الترادف في القرآن الكريم -: "وأُتبع هذا الكتاب إن شاء الله بكتاب يُنبئُ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد وما بينها من الفروق الغامضة، فبذلك يعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكره القلب مرة، والفؤاد مرة، والصدر مرة، ونحو ذكره تعالى في عقب قصة: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ﴾ ﴿٩٨﴾ الأنعام: ٩٨، وأخرى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ ﴿١٣﴾ آل عمران: ١٣، وفي أخرى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ ﴿٥﴾ الفجر: ٥، وفي أخرى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ ﴿٥٤﴾ طه: ٥٤، ونحو ذلك مما يعدّه من لا يحق الحق ويُيطل الباطل أنه باب واحد، فيقدّر أنه فسّر الحمد لله بقوله الشكر لله، ولا ريب فيه بلا شك فقد فسّر القرآن ووقاه التبيان⁽²⁾ انتهى.

(1) الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، ص 115.

(2) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص 6.

لكن المنية عاجلته قبل أن يشرع في كتابه الذي أميل الابتداء فيه، وبقي لنا موقفه من إنكاره للترادف، وأن بين المترادفات فروق غامضة وخفية دقيقة، لا كما ادعى شحور الذي يقابله التغاير والافتراق، ولو بشكل من الوجوه.

يقول الزركشي: "القسم السابع: عطف أحد المترادفين على الآخر، أو ما هو قريب منه في المعنى، والقصد منه التأكيد، وهذا إنما يجيء عند اختلاف اللفظ...، ويكثر في المفردات كقوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَغْرِؤُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ البقرة: ١٧١، ففرق الراغب بين النداء والدعاء، بأن النداء قد يقال إذا قيل -يا-، أو -أيا- ونحوه من غير أن يضم إليه الاسم، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو: يافلان⁽¹⁾. فالترادف واقع في اللغة والقرآن، وليس المقصود بهذه القاعدة إبطال القول بالترادف، مع أن الفروقات بين تلك المعاني ثابتة. ومنه قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوْ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الأحزاب: ١٦، "فالفرق بين الموت والقتل: أن القتل: هو نقص البنية الحيوانية، ولا يقال له قُتِلَ إلا إذا كان من فعل آدمي، والموت لا يكون إلا من فعل الله، والموت ينفي الحياة مع سلامة البنية"⁽²⁾.

أي أن القتل لا يكون إلا بإحداث عطب في الجسد، على عكس الموت اختص به الله تعالى من غير إحداث عطب في الجسد. "فلا ريب أن ما وجدناه من فراقٍ بين ألفاظ تقاربت دلالاتها في آيات الكتاب المبين يعدّ واحداً من أسرار فصاحته وإعجازته، فكان أن امتاز عن البيان البشري بدقة ألفاظٍ وتوافق معانٍ ترتدّ أبصار البلغاء كليله دون الطموح إليها"⁽³⁾.

فستخلص من هذا التحقيق اللغوي للمفردات المترادفات في القرآن الكريم أن بينها حقيقةً فروق لغوية دقيقة لا يدركها إلا المستبصر الفطن⁽⁴⁾، أما أن تكون بين المترادفات جميعاً تغاير وافتراق كما قال شحور، فهذا مذهب مستحدث وركيزة واهية لبيتٍ لا يشاد إلا في الهواء، ولا حقيقة له في عرف اللغة وشواهد القرآن.

(1) البرهان، الزركشي، ج2، ص472، 473.

(2) الفروق اللغوية، العسكري، ص104.

(3) الترادف في القرآن (بين النظرية والتطبيق)، محمد نور الدين المنجد، ط1 (1417هـ-1997م)، دار الفكر، دمشق، ص224.

(4) أنظر: "مدخل إلى علم الدلالة"، فتح الله أحمد سليمان، ص37/32.

لذا فنجد أن هناك "تضمينا (connotation) في المترادفات أو الألفاظ المتقاربة، فقد يكون في كل لفظ دلالات فرعية إضافة إلى دلالاته الأصلية، كما أن كل لفظ يحوي -غالبا- شحنات دلالية تختلف عما يحويها غيره، ورغم هذا فإن الترادف العام (synonyme complete) ليس مستحيل الحدوث، إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون قانونا مطلقا يصح تطبيقه على كل ألفاظ اللغة"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 34، 35.

المطلب الثاني: العطف لا يكون إلا بين المتغيرات.

إن المسح الشامل لأسرار اللسان العربي أوصل صاحبه بعد القول بأن الترادف يفيد التغير، إلى أن العطف لا يكون إلا بين المتغيرين، أي التغير بين المعطوف والمعطوف عليه. وهذه هي الركيزة الثانية للمؤلف في بنيانه اللغوي الذي سقط نصف صرحه بعد فساد أساس نظرية "إنكار الترادف مطلقاً". أما النصف الآخر أقامه على ركيزة ثانية جعلت القرآن شيئاً، والكتاب شيئاً آخر، يقول:

"الرجع إلى قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾ الحجر: ١ ... فهنا نلاحظ كيف عطف القرآن على الكتاب، وفي اللسان العربي لا تعطف إلا المتغيرات، أو الخاص على العام، فهنا لدينا احتمالين:

أ- أن القرآن شيء والكتاب شيء آخر وعطفهما للتغير، كأن نقول جاء أحمد وسعيد، حيث أن سعيداً شخص وأحمد شخص آخر، وعطفهما للتغير.

ب- أن يكون القرآن جزءاً من الكتاب، وعطفهما من باب عطف الخاص على العام، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ الحجر: ٨٧، فهنا واضح تماماً أن القرآن شيء، والسبع المثاني شيء آخر، وهي ليست من القرآن ولكنها من الكتاب... وهذا وحده يوجب أن نميز بين الكتاب والقرآن، ونلاحظ أنه في سورة الرعد: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ الرعد: ١، فهذا يعني أن الحق شيء والكتاب شيء آخر، وأن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب... وفي الكتاب توجد الآيات المحكمات - آيات الرسالة - وهي ليست حقاً، وإنما الآيات المتشابهات - آيات النبوة - وآيات تفصيل الكتاب، ثم أعطى للحق وظيفة ثانية وهي تصديق الذي بين يديه".^(١) انتهى

إن حقيقة قاعدة المؤلف "لا تعطف إلا المتغيرات، أو الخاص على العام" نصف الحقيقة، هذا أولاً، أما ثانياً: فقد ذكر المؤلف في قاعدة أن العطف له سبيلان يفيدانه إما التغير أو عطف الخاص على العام، ثم رجح بعد ذلك كفة التغير، أي أنه من عطف الخاص على العام. فسنناقش المؤلف في هاته القاعدة اللغوية التي اتخذها أساساً مهماً في التفريق والتجزئة لآيات الكتاب.

^(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 57، 58 باختصار.

الفرع الأول: مفهوم العطف.

أ- لغة:

"عطفَ، يعطف: مال، وعليه أشفق، كتعطف، والوسادة: ثناها كعطفها"⁽¹⁾، "وعطف كلمة على أخرى أي: أتبعها إياها بالعطف"⁽²⁾.

ب- اصطلاحاً:

"العطف: تابع يتوسط بينه وبين متبوعه حرف من الحروف العاطفة، ويسمى التابع الذي يقع بعد حرف العطف معطوفاً، ويسمى المتبوع معطوفاً عليه، والمعطوف يتبع المعطوف عليه في الإعراب: رفعا أو نصبا أو جرا أو جزماً"⁽³⁾، وأحرفه هي: "الواو، الفاء، ثم، حتى، أو، أم، أما، بل، لا، ولكن"⁽⁴⁾. "والعطف عند النحاة يطلق على المعنى المصدرى، وهو أن يميل المعطوف على المعطوف عليه في الإعراب أو الحكم، و هو مشترك بين معنيين:

1- عطف النسق (العطف بالحرف): وهو تابع يدل على معنى مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه أحد الحروف العشرة، مثل: قام زيد وعمرو.

2- عطف البيان: وهو تابع غير صفة يوضح متبوعه، كجاء صاحبك زيد، وهو إن جاز خُلُوه محلّ متبوعه جاز أن يكون بدلا منه وإلا فلا، نحو: يا زيد الحرث"⁽⁵⁾.

(1) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص838.

(2) محيط المحيط-قاموس مطول للغة العربية-، المعلم بطرس البستاني، د.ط(1987م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ص611.

(3) القواعد الأساسية في النحو والصرف، يوسف الحمادي، محمد محمد الشناوي، محمد شفيق عطا، ط4(1994-1995م)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ص138.

(4) جامع الدروس العربية، مصطفى غلاييني، تح: عبد المنعم خفاجة، ط28(1414هـ-1993م)، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج3، ص244.

(5) محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، ص611.

- أنظر: "البرهان"، الزركشي، ج2، ص464.

الفرع الثاني: أنواع العطف.

فالعطف "بالواو" أو بأحد حروف العطف ليس محصوراً "بالمتغايرات" أو "بالخاص على العام"، بل يأتي فيها العطف لمطلق الجمع، ومن ذلك:

أ- عطف العام على الخاص: (1)

- فالعام: "هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد" (2).

- والخاص: "هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد" (3).

فإذا ذُكر أحد أفراد العام ثم عطف العام عليه فإنه يدل على التعميم، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١١٢) الأنعام: ١٦٢، و"النسك: العبادة، فهو أعم من الصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (٨٧) الحجر: ٨٧ (4)، فالقرآن العظيم أعم من السبع المثاني.

ب- عطف الخاص على العام: (5)

"فيؤتى به معطوفاً عليه بالواو للتنبيه على فضله، حتى كأنه ليس من جنس العام، تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات" (6)، أي يذكر العام ويعطف عليه بعض أفراده-الخاص-، مما حقق حق العموم أن يتناوله، كما في قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (٢٣٨) البقرة: ٢٣٨. "فعطف الخاص على العام، أي عطف الصلاة الوسطى على الصلوات المفروضة جميعاً، وهذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم، وفائدته التأكيد، لأنه ذُكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص، وهذا هو الظاهر" (7).

(1) البرهان، الزركشي، ج2، ص471.

(2) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج1، ص243، 244.

- أنظر: "أثر اللغة في اختلاف المجتهدين"، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ط1 (2000م)، دار السلام، ص354.

(3) المرجع السابق، وهبة الزحيلي، ج1، ص204.

- أنظر: "أثر اللغة في اختلاف المجتهدين"، عبد السلام طويلة، ص351.

(4) البرهان، الزركشي، ج2، ص471.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص464.

(6) المصدر نفسه.

(7) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج1، ص267.

ت- عطف الصفة على الصفة لموصوف واحد: (1)

مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْحُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُحْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ (٣٧) وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ (٣٨) النساء: ٣٧ - ٣٨.

قال ابن جرير: "ففي فصل الله بين صفة الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وصفة الفريق الآخر الذين وصفهم في الآية قبلها، وأخبر أن لهم عذابا مهينا ب - الواو - الفاصلة بينهما ما ينبئ عن أنهما صفتان من نوعين من الناس مختلفي المعاني، وإن كان جميعهم أهل كفر بالله، ولو كانت الصفتان كلتاهما صفة نوع من الناس، لقليل إن شاء الله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾، ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِثَاءَ النَّاسِ﴾ ولكن فصل بينهم ب - الواو - لما وصفنا" (2).

ث- عطف النعوت والصفات لموصوف واحد: (3)

"إذا تكررت النعوت لموصوف واحد، فتارة يترك العطف كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ (١٠) هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ (١١) ﴿القلم: ١٠ - ١١. وتارة تشترك بالعطف كقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٣)﴾ الأعلى: ١ - ٣.

والعطف أحسن إن تباعد معنى الصفات، نحو قوله - عز وجل -: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٤) الحديد: ٤" (4).

أي: "صار البعض يتوهم من إدخال - الواو - في العطف هنا أن الموصوف متعدّد، فكل صفة عائدة إلى موصوف آخر، وهذا ليس بلازم، بل يجوز عطف الصفات على بعضها بالحرف مع كون

(1) جامع البيان، الطبري، ج 8، ص 357.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 357.

(3) البرهان، الزركشي، ج 2، ص 464.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 446.

الموصوف واحدا⁽¹⁾ نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (٨١) الشعراء: ٧٨ - ٨١.

فالذي خلق هو الذي يهدي، والذي يهدي هو الذي يطعم، وهو الذي يشفي ويميت ويحيي، والذي اختص بهاته الصفات هو الله تعالى، وهذا هو الخلل الذي أصاب الدراسة القرآنية لشحورور في أن الموصوف متعدد في ألفاظ "الكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان"، وأن كل مفردة هي موصوف مستقل أو خاصّ بنفسه عن غيره من المرادفات.

فقوله تعالى أيضا: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٤) الحديد: ٤، أي: "هو الأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، والعالي فوق كل شيء، وباطنٌ بذاته ويعلمه بما بطن وما خفي"⁽²⁾.

وكلها صفات متعددة لموصوف واحد، فبتطبيق نظرية شحورور في أن العطف لا يفيد إلا التغاير يقتضي في الآية أن الأول غير الآخر، والظاهر غير الباطن، وذلك ما لا يصح، فالله تعالى له جميع الأسماء والصفات التي تدلّ على ذاته سبحانه وتعالى.

ومنها حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-: "الي خمسة أسماء، أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب"⁽³⁾. وهي في الحقيقة أوصاف للنبي صلى الله عليه وسلم متغايرة المعاني متحدة الموصوف.

فما بال المؤلف حصر العطف وصنوف التغاير من كل أنواع العطف على عطف الافتراق والتغاير المطلق، فهل العطف لا يكون إلا للمتغايرات؟

كمن عطف الشمس على القمر، أو على "أحمد وسعيد"⁽⁴⁾، فالعطف الذي يتحدث عنه هو النوع الخامس (ح)، والذي سنختم به.

(1) قواعد التفسير - جمعا ودراسة-، خالد بن عثمان السبت، ج1، ص432.

(2) تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ط1(1365هـ-1946م)، مكتبة مصطفى الباقي الحلبي، ج27، ص159، 160 باختصار.

(3) أخرجه البخاري، باب ما جاء في أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم-، رقم: 3532.

(4) مثال: "سعيد وأحمد": مستعار من المثال الذي ضربه المؤلف لفهم عطف المتغايرات في القرآن، ص57.

ح- العطف الذي يفيد التغاير:

ذكر ابن تيمية جميع أنواع العطف ابتداءً من التغاير إلى عطف الصفات، يقول: "وعطف الشيء على الشيء في القرآن وسائر الكلام يقتضي مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي ذكر لهما، والمغايرة على مراتب، أعلاها أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ولا جزؤه، ولا يعرف لزومه له، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ الحديد: ٤ ونحو ذلك، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (١٨) البقرة: ٩٨، وهذا هو الغالب" (1).

- فهذا هو النوع الأول: "وهو التغاير التام بين المعطوف والمعطوف عليه تغايراً تاماً لا يشتركان في أي صفة، وهذا هو النوع الذي حصر فيه شحور العطف".

- أما النوع الثاني: "أن يكون بينهما لزوم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٤٤) البقرة: ٤٢" (2).

"ومعلوم أن من لبس الحق بالباطل يكون قد أخفى من الحق بقدر ما ظهر من الباطل، كما أن من كتم الحق يحتاج أن يُقيم موضعه باطلاً فيلبس الحق بالباطل" (3)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (١٣٦) النساء: ١٣٦. "فإن من كفر بالله فقد كفر بهذا كله، فالمعطوف لازم للمعطوف عليه" (4)، أي أن المعطوف والمعطوف عليه يشتركان في اللازم وإلا فهما متغايران، فلازم المعطوف يلزم المعطوف عليه.

- والنوع الثالث: "عطف بعض الشيء عليه: نحو قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (٢٣٨) البقرة: ٢٣٨، فُعُطِفَتِ الصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ عَلَىٰ جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِالْحِفَاطِ عَلَيْهَا وَتَأْدِيتِهَا فِي وَقْتِهَا، وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ وَاحِدَةٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ.

(1) الإيمان، ابن تيمية، ص 137.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 7، ص 172/ ج 16، ص 127.

(3) قواعد التفسير، خالد السبت، ج 1، ص 435.

(4) الإيمان، ابن تيمية، ص 138.

(5) المصدر نفسه، ص 142.

- والنوع الرابع: "عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين كقوله تعالى: ﴿سَيِّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁽¹⁾ وَالَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى^(٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى^(٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى^(٤) الْأَعْلَى: ١ - ٤" (1)، فتعددت الصفات المعطوفة المختلفة، لكنها تدلّ كلها على موصوف واحد.

المجلة الأمير عبد القادر للقادر للعلوم الإسلامية

(1) المصدر نفسه.

- أنظر: "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج2، ص189.

- وانظر: "قواعد التفسير"، خالد السبت، ج1، ص435.

- وانظر: "المستصفي من علم الأصول"، أبو حامد الغزالي، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج1، ص95، 96.

المبحث الثاني: تطوير الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية.

إن تطوّر اللغة وألفاظها محكوم بقوانين ثابتة تحكّم هذا التطور، فمصطلح "التطور" ليس مفهوماً معيارياً، بمعنى أن التطور قد لا يكون بالضرورة انتقالاً إلى الأفضل خاصة فيما يتصل بموضوع اللغة وتطوّرها، بل قد يكون هذا التطور سلبياً بأن يُحكّم على المفردة بالموت أو الزوال والانقراض، أو الإهلاك (أي إهدار الدلالة الحقيقية للفظ وإلباسها معنى يهلك بمقتضاه المعنى الأصلي الذي وضعت له اللفظة والمفردة).

فإننا نجد لبّ الدراسة القرآنية لشحور مبنياً على إلباس مفردات القرآن معانٍ حادثة وجديدة، فمن المعلوم أن ألفاظ ومفردات القرآن هي صلب الوحي وكنهه، وأي تحريك لمعاني هذه الألفاظ لا يعتبر ولا يعتدّ به إلا في سياق ما جاءت به الآيات ودلّ عليه التركيب، وصدّقه مقصد ومغزى الخطاب. ونذكر أمثلة لما ألبسه شحور من معانٍ جديدة لكثير من مفردات القرآن اللباس المادي في مسلكه الفلسفي الديالكتيكي، حيث أفرغ المصطلحات القرآنية من محتواها، وصهرها في قوالب الفكر المادي الماركسي، وأتى بمفاهيم لم يُدرِكها من قبله، ولا من عاصره، ولا قال بها من أتى بعده. فهو يحاول حسب فهمه تقديم رؤيا معاصرة لمفردات القرآن وآياته، فلم يجد سبيلاً غير إصباغها صبغة مادية بحجة المعاصرة، وسنضرب لذلك أمثلة نذيلها بالتعقيب والنقد. وستتناول بعد ذلك مسألة تحديث الدلالة المعجمية لألفاظ القرآن ومعانيه.

المطلب الأول: تحديثه للدلالة المعجمية للمفردات القرآنية.

إن خلفية الدكتور الماركسية وتشربته من مجاريها، قد حاول في غير ما وضع أن يقنعنا بأن القرآن يدعو إلى الماركسية، حيث أنه كلما غاص في معاني ألفاظ القرآن الكريم إلا وظهرت اللمسة المادية على المعاني والدلالات، والتي اتخذها أساسا امتطى صهوته في تأويل مفردات القرآن الكريم⁽¹⁾. وقد خالف شحورور كل قواعد علم الدلالة وعلى رأسها: "أنه لا يجوز حمل ألفاظ القرآن الكريم على اصطلاح حادث"⁽²⁾، فراح الدكتور يُسقط الألفاظ القرآنية على قوالب الماركسية الحادثة، وقد أفضنا في شرح ذلك في "المسلك الفلسفي الדיاكتيكي"⁽³⁾، وفي اعتماده لقوانين الجدل في تفسير القرآن، ومن ذلك "تفسيره لكلمة التسييح بأنها صراع المتناقضات" وغير ذلك كثير في كتابه. والمقوم الأساسي الذي اعتمده في هذا المسلك الماركسي هو ادعاء تطوّر مفردات القرآن الكريم، وأن من شرط الرؤية المعاصرة التخلي عن المفاهيم الموروثة والتي ارتبطت بالألفاظ القرآنية منذ قرون، ووضعها في قوالب جديدة ذات معانٍ حادثّة تجاري ركب الحضارة.

"فحمل اللفظ على المعنى يراد به صلاحيته له تارة ووضعه له تارة، فإن أُريد بالحمل الإخبار بالوضع طُوب مدعيه بالنقل، وإن أُريد صلاحيته لم يكف ذلك في حمله عليه، لأنه لا يلزم من الصلاحية له أن يكون مرادا به ذلك المعنى، هذا إن أُريد بالحمل الإخبار عن مراد المتكلم، وإن أُريد به إنشاء معنى يدعيه صاحب الحمل ثم يحمل عليه الكلام، فإن ذلك يكون وضعاً جديداً"⁽⁴⁾، أي أن حمل اللفظ على معنى - حتى ولو احتمله ظاهر اللفظ - طُوب صاحب الحمل بالنقل ودلالة القرآن عليه من خلال السياق والتركيب والوضع، وإلا يُعدّ حملاً حادثاً.

(1) إن المادية شعار المؤلف في دراسته، حيث لم يكف عن تأويل آيات القرآن وألفاظه بصيغة مادية محضة بعد أن وزع القرآن الكريم وجعله أشطاراً متباينة، إلى أن حمل ألفاظه المعاني الجاهزة من الفكر الماركسي حتى يستقيم له التوزيع والتفريق الذي أحدثه للقرآن الكريم.

(2) أنظر: "بدائع الفوائد"، ابن القيم الجوزية، تح: علي بن محمد العمران، د.ط، د.ت، دار عالم الفوائد، جدة، ج4، ص1659.

- وانظر: "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج6، ص360.

(3) أنظر: "المبحث الأول في الفصل الأول من الباب الثاني".

(4) بدائع الفوائد، ابن القيم، ج4، ص1659.

وسنذكر بعض الأمثلة التي حفلت بها الدراسة القرآنية لشحورور من ألفاظ حملها معان حادثة، ثم نضعها في ميزان القرآن واللغة، مستعينين بما يفيد العقل ويدل عليه:

الفرع الأول: التسبيح.

قال تعالى: ﴿ تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝٤٤﴾ الإسراء: ٤٤.

قال شحورور في تأويله للآية: "... وفي هذا الصراع يكمن السرّ في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون ما دام قائما، هذا هو ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية والتي أطلق عليها مصطلح النفي ونفي النفي، وقد أطلق عليها القرآن مصطلح: التسبيح"⁽¹⁾. "وقولنا سبحانه الله هو الإقرار بهذا القانون"⁽²⁾.

ففكرة صراع المتناقضات أو الأضداد فكرة ماركسية النشأة والانتساب، وهي الأصل التي قامت عليها الشيوعية ابتداء من زمن هيغل والتي سماها بـ "الديالكتيك"، وهي تتلخص في أن الرب خلق الكون عبر طفرة أو خلية ثم نشأت عن طريق نظام الارتقاء القائم على فكرة صراع المتناقضات بدءا من مرحلة الخلية، إلى أن تطوّر الكون لما عليه اليوم، وكل هذا الوجود نشأ على أساس فكرة المتناقضات"⁽³⁾.

وقد اعتبر شحورور هذه الفلسفة الجدلية هي من كبريات الحقائق التي يجب التسليم والإيمان بها، غير أن هذه الآراء الماركسية والهيكلية مجرد احتمالات وافتراضات انتقدت فانتقضت عبر توالي الزمان، وعُلق على هذه الفلسفات أعلام الإفلاس، ورايات الركود والانتكاس. وأكبر دليل على ذلك إعراض العلم في عصرنا هذا عن فلسفاتهم الاحتمالية الفاقدة للبرهان العقلي والدليل العلمي القاطع، ليضع شحورور منها قوالب جاهزة صبّ فيها آيات القرآن صبّا.

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحورور، ص223.

- وأنظر: "الفصل الأول من هذا الباب". فيه التعقيب والنقد على القوانين الجدلية التي ذكرها، ومنها التسبيح، أو ما أسماه قانون نفي النفي، ص176.

(2) المصدر نفسه.

(3) أنظر: ص160/165.

الفرع الثاني: الآيات البيّنات.

عَنُونِ الْمُؤَلَّفِ الْجَزْئِيَّةِ الرَّابِعَةَ مِنَ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ بِعَنْوَانِ: "القرآن هو الآيات البيّنات"⁽¹⁾، ثم عرّف البيّنة: "هي دليل مادي قابل للإبصار والمشاهدة، فإذا اتهمنا إنسانا بالسرقة فعلينا أن نقيم الحجة عليه بالبيّنة أي بالدليل المادي، فما هي حجة الناس؟ فحجة الله أنه بلّغ الناس رسالة الأحكام، ودعم هذه الرسالة بالبيّنات التي هي دلائل مادية"⁽²⁾.

ثم خرج بعد ذلك باستنتاج قال فيه: "نستنتج أن القرآن هو مجموع الآيات البيّنات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتَ بِقِرْءِنِ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ﴾⁽³⁾ يونس: ١٥، وأن الآيات البيّنات هي الحق، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾⁽⁴⁾ الأحقاف: ٧.. وكيف أن الحق ليس كل الكتاب"⁽³⁾.

أي أن القرآن هو الآيات البيّنات، وأن الآية البيّنة هي الدليل المادي القابل للإبصار والمشاهدة، والقرآن عنده هو: "آيات القوانين العامة الناظمة للوجود، وقوانين الكون وأحداث الطبيعة + القصص التاريخي مما لا يستطيع أحد تغييره لأنه مضى زمانه وانقضى"⁽⁴⁾، والحق محصور في جزء القرآن فقط، وليس كل المصحف والكتاب.

المناقشة:

أ- اللغوية:

البيّنة، والبيان: "ما يُبَيِّنُ به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بيانا: اتضح، فهو بيّن... وأبان الشيء فهو مبين"⁽⁵⁾.

"وقالوا: بان الشيء واستبان وتبين وأبان وبيّن بمعنى واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكَ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁶⁾ النور: ٣٤، بكسر الياء

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 81.

(2) المصدر نفسه، ص 81، 82.

(3) المصدر نفسه، ص 83.

(4) المصدر نفسه.

- أنظر: ص 17، 73، 74، 75.

(5) لسان العرب، ابن منظور، ج 5، ص 406.

وتشديدها بمعنى متبينات، ومن قرأ مبينات بفتح الياء، فالمعنى أن الله بينها، وفي المثل: "قد بين الصبح لذي عينين، أي: تبين"⁽¹⁾.

فالبينة أصلها من البيان، وهو الوضوح والظهور عاما ومطلقا سواء للحسي والمعنوي، واستبان الحق: أي ظهر، وآيات مبينات أي: واضحات، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣٤) النور: ٣٤. أي: "والكتاب البين، وقيل معنى المين: الذي أبان طرق الهدى من طرق الضلالة، وأبان كل ما تحتاج إليه الأمة"⁽²⁾، فلا يستقيم لغة أن يكون البيان حسيا فقط، بل هو عام لما يُرى، وعام أيضا لما لا يُرى لكن يحس ويدرك.

ب- التفسيرية:

إن إطلاق القرآن الكريم للفظ: "البينة، البينات، مبينات" معناها: البصائر والحجج لتبصير العيون الناظرة، والعقول الباصرة أيضا، فالآية البينة تشمل المدركة الحسية والعقلية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَخَّرَ بِحِجِّ إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾^(١٠١) قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يفرعون مشهورا^(١٠٢) الإسراء: ١٠١ - ١٠٢ .

"فاتفق المؤولون والرواة أن الآيات الخمس التي في سورة الأعراف، قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجُرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾^(١٣٣) الأعراف: ١٣٣ ، وهي: الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم، واختلفوا في الأربع، فقال ابن عباس: هي يده، ولسانه حين انحلت عقده، وعصاه، والبحر"⁽³⁾. فكان اتفاق المفسرين على أنها آيات مبصرة حسية وهذا ما يدعم قول ورأي صاحبنا، لكن سرعان ما تُظهر آيات أخرى أن الآيات البيئات ليست الحسية فقط، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعُنُونَ﴾^(١٥٩) البقرة: ١٥٩ ، "فالبيئات، جمع: بيينة وهي الحجّة، وشمل ذلك كل ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلا على أحكام كثيرة، ويشمل

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج3، ص488.

الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية، وأحوال الرسل، وأخذ العهد عليهم في اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق، لاسيما الرسول المبعوث في إحوه إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم، والهدى هو مابه الهدى أي الإرشاد إلى طريق الخير، فيشمل آيات الأحكام التي بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعهم⁽¹⁾، أي: "أن الله يتوعد الذين يكتُمون من أحوال اليهود ما أنزل الله في التوراة من البينات، أي الآيات الشاهدة على أمر النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾، في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٠١. فالآيات البينات هي آيات الكتاب المنزل، فالآية البيّنة شاملة لكل ما أنزل على النبي -صلى الله عليه وسلم-، فلا تقتصر البيّنة عند جميع عقلاء البشر على الدليل المادي القابل للإبصار فقط.

قال تعالى أيضا: ﴿وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ لَّا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْبِهِمْ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾ يونس: ١٥، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ لَّا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْبِهِمْ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾ مريم: ٧٣، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ لَّا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْبِهِمْ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾ الحج: ٧٢، ﴿وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ لَّا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْبِهِمْ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ﴾ سبأ: ٤٣، فهل التلاوة للآيات البينات هي تلاوة الآيات المبصّرات وقوانين الكون ونواميسه؟ بل التلاوة هنا تلاوة الآيات البينات الواضحات لما فيها من الهدى والنور.

فقد عمد شحورر إلى تفسير القرآن الكريم بأداة تطوير معاني ألفاظه وتفسيرها على نحو تكون أقرب فيه لما تشربته من الفكر المادي الحسّي الذي يقصر "البيّنة" على الدليل المادي المشاهد فقط، دون الدليل العقلي القائم على الحجج والبراهين العقلية، "فالبيّنة التي اعتمد عليها مشتبوا الإلكترونيات في الذرة بيّنة استنباطية عقلية، ولم تكن مادية قابلة للإبصار والمشاهدة، والبيّنة التي

(1) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج2، ص66.

(2) أنظر: "الكشاف"، الزمخشري، ج1، ص351.

يعتمد عليها مثبتوا أعمار الصخور والأحشاش وغيرها مما لا يحصى بينة استنباطية عقلية، أما البيّنة المادية الحسية القابلة للإبصار والمشاهدة فهي أقل البيّنات عدداً في جداول بيّنات العلوم لدى علماء الكونيات⁽¹⁾، أي أن البيّنة المادية دون البيّنة العقلية في الإحتجاج والإحتكام إليها، لكن شحورور لا يرى إلا بمنظار مادي للمفردات والألفاظ.

فقد جاءت البيّنة في القرآن والسنة مستعملة فيما يلي:⁽²⁾

1- في الدليل القابل بالإدراك الحسيّ بالبصر، أو بغيره من الحواس الظاهرة أو الباطنة.

2- وفي الدليل العقلي الذي تدركه العقول.

3- وفي الدليل الخبري الصادق.

ثم افتراؤه أن الحق ليس كل الكتاب "المصحف"، بل قصره على آيات القرآن (الآيات البيّنات التي تتضمن قوانين الوجود النازمة لهذا الكون).

فقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾⁽³⁾ الأنعام: ٦٦، فالضمير

﴿بِهِ﴾ يعود للقرآن وهو الحق، أي في كونه كتاباً منزلاً من عند الله⁽³⁾، وأن قومك من الكفار كذبوا بما جئت به من الحق وهو القرآن. فكيف يدعي شحورور أن الحق في الكتاب المنزل محصور في جزء القرآن (آيات الوجود) الذي لا ينكره أحد؟ فهل كذب الكفار ببعض الكتاب وآمنوا ببعضه الآخر؟ فهل صدق الكفار بالقرآن الذي تحدّث عن الوجود المادي والتاريخي وسمعوا لهذا القرآن وآمنوا به ثم كفروا بالشرائع والأحكام؟ وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ﴾، أي كذبوا بكّله، ولم يؤمنوا برسالته جميعاً.

(1) التحريف المعاصر في الدين، حسن حنكة الميداني، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

(3) مفاتيح الغيب، الرازي، ج 13، ص 25.

الفرع الثالث: تفسيره للفجر.

ففي تفسيره آيات مطلع سورة الفجر: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١﴾ و﴿لَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢﴾ و﴿الشَّفَعِ وَالْوَتْرِ ۝٣﴾ الفجر: ١ - ٣، قال أن: (1)

- "الفجر": هو الانفجار الكوني الأول.
- و"ليالٍ عشر": أي أن المادة مرّت بعشر مراحل للتطور.
- و"الشفع والوتر": أي أن أول عنصر تكوّن في هذا الوجود، وهو الهيدروجين، وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار.

المناقشة

أ- اللغوية:

- "الفجر: ضوء الصباح، وهو حمرة الشمس في سواد الليل" (2)، "وَفَجَّرَ مِنَ الْفَجْرِ وهو شقّ الشيء شقًا واسعًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدَرٍ ۝١٣﴾ القمر: ١٢، ومنه قيل للصبح فَجَّرَ لكونه فَجَّرَ الليل" (3).
- "الشفع: وهو ضمّ الشيء إلى مثله" (4)، "والوتر: في العدد خلاف الشفع" (5). وقيل: "الشفع والوتر": أي "الشفع: المخلوقات من حيث أنها مركّبات كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْحِينَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٤٩﴾ الذاريات: ٤٩، والوتر هو الله من حيث أنه له الوحدة من كل وجه. وقيل الشفع يوم النحر من حيث إن له نظيرا يليه، والوتر: يوم عرفة، وقيل: الشفع ولد آدم، والوتر: آدم عليه السلام" (6).

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحور، ص235.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3351.

(3) المفردات، الأصفهاني، ص373.

(4) المصدر نفسه، ص263.

(5) المصدر نفسه، ص511.

(6) المصدر نفسه، ص263.

ب- التفسيرية:

فلم يُعرف تفسير حديث مثل هذا، وأن الفجر هو الانفجار الكوني الأول، وليال عشر هي مراحل التطور، والشفع هو الهيدروجين، وفيه الشفع في النواة، والوتر هو المدار، فقوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ﴾، "فهذا قسم، وأقسم ربنا عزّ وجلّ به بالفجر، وهو فجر الصبح"⁽¹⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ "اختلف أهل التأويل في هذه الليالي العشر، أي ليالٍ هي؟ فقال بعضهم: هي ليالي عشر من ذي الحجة"⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ﴾، قال بعضهم: "الشفع يوم النحر، والوتر يوم عرفة"⁽³⁾. فلم يقل واحد من المفسرين ممن تقدّم أو تأخّر بالتأويل الذي قال به شحور، فالمعلوم عند المفسرين أجمعين أن الله أقسم بالفجر كما أقسم بالنهار والليل، والشمس والقمر ومواقع النجوم، والسماء والأرض.. فلله أن يقسم بأحد مخلوقاته، وهذا هو معهود الخطاب القرآني⁽⁴⁾، أن يقسم الله تعالى بآياته ومن شاء من خلقه، أما أن يقسم الله تعالى بالانفجار الكوني الأول، وبالهيدروجين، وبالمدار، وبمراحل التطور، فهذا تحريف للألفاظ والمعاني وسوّفها دلالات مستحدثة جديدة غريبة عن القرآن.

فمّا علّم عند المفسرين أن مطلع سورة الفجر هي أقسام خمسة⁽⁵⁾، أقسم الله تعالى بها مع اختلاف التنوع بين المفسرين حول المراد مثلاً بالفجر هل هو وقت الفجر؟ أم صلاة الفجر؟ أم فجر أول محرّم؟ وكل ذلك تحتمله الآيات، أما أن يفسر الفجر (الذي هو ضوء الصباح) والذي جعله الله محدّداً، بافتراضٍ نظريّ وهو أن الكون كان نتيجة انفجار كوني هائل تشكّلت خلاله المخلوقات الموجودة اليوم، فاصطّفت السماوات والأرضين السبع. ونظير هذا الكلام كمن قال أن انفجاراً حدث في الحروف العربية، فنشأت لدينا مكتبة مصطفة مرتّبة في جميع الفنون والعلوم.

(1) جامع البيان، الطبري، ج24، ص344.

(2) المصدر نفسه، ج24، ص345.

(3) المصدر نفسه، ج24، ص348.

(4) "وهذا هو مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تُعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك".

- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص106.

(5) الجامع لأحكام القرآن - والمبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان -، محمد بن أبي بكر القرطبي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1427هـ-2006م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج22، ص256.

علماً أنه قال: "إننا نتبني النظرية العلمية القائلة: إن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل، أدى إلى تغيير طبيعة المادة. ونرى أن انفجاراً هائلاً آخر مماثلاً للانفجار الأول في حجمه سيؤدي حتماً إلى هلاك هذا الكون، وتغيير طبيعة المادة فيه ليحلّ محلّه كون (عالم) مادي آخر"⁽¹⁾. فدون أن نخوض في النقد العلمي الذي تعرّضته له هذه النظرية، لأنها تبقى من الإحتمالات الظنية لا من النظريات العلمية عند من لا يدين بالإسلام. ضف إلى أن القرآن والسنة النبوية قد عرضتا في غير ما موضع نشأة الكون وفناءه بما يتعارض جملة مع هاته الإحتمالية التي آمن بها صاحبنا كنظرية علمية.

ثم إن تفسيره "الليالي العشر" بأنها عشر مراحل للتطور، لم يبيّن لنا كيف أوّل "الليل" بمراحل التطور؟ وما علاقة هاته الليالي بالمرحل التطورية؟

ثم أوّل "الشفع" أيضاً بمعنى "حادث" وهو الهيدروجين، كأول عنصر تكوّن في هذا الوجود، وأن الشفع في النواة والوتر في المدار، ثم لم يفسر لنا معنى هذا الكلام وبجّل به علينا، ثم لم يذكر لنا لماذا الهيدروجين والنواة والمدار بالذات؟ ثم لماذا لم يقسم الله تعالى بغير ذلك من المواد العضوية، أو الكيميائية، أو الطبيعية؟ فهذه استشكالات طرحتها الدراسة المعاصرة التي خرجت للناس بأنها القراءة الجديدة التي يتفق عليها الناس، وما زادت في هوة الخلاف إلا عمقاً.

فالملاحظ أن شحور يتلاعب بمفهومات النصوص والمفردات القرآنية تلاعبات لا تعتمد على قاعدة فكرية سليمة، ولا على أصل لغوي مستقر، ولا سياق قرآني منضبط، وهي مجرد افتراءات، واعتقاد أفكار مسبقة ثم تنزيلها وقسرها وإصاقها بمفاهيم القرآن الكريم، وهذا من الإلحاد في كتاب الله تعالى.

قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَنُؤَلِّقُ فِي النَّارِ خَيْرًا مِّن يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٤٠) فصلت: ٤٠.

أي: "ينحرفون في تأويل آيات القرآن عن جهة الصحة والاستقامة فيحملونها على المحامل الباطلة، وهو مراد ابن عباس بقوله: يضعون الكلام في غير موضعه، وأصله من -اللحد-، إذ مال عن الاستقامة فحفر في شقّ، ويقال -لحد-"⁽²⁾. وهذا بعينه ما تفرزه مثل هذه الأفكار المعاصرة.

(1) الكتاب والقرآن، شحور، ص 43.

(2) روح المعاني، الألوسي، ج 24، ص 126.

المطلب الثاني: حقيقة التطور الدلالي لألفاظ القرآن الكريم ومعانيه.

إن تطوّر اللغة لا يمكن أن يضبط ويحصّر، لأنه يمكن أن يسير في إحدى الطرائق الكثيرة التي لا يمكن إحصاؤها. فالحوادث التاريخية والدينية والاجتماعية العامل الكبير في سير اللغة وتبدّل معانيها.

فنزول القرآن الكريم قد أثر في البيئة اللغوية في العصر الأوّل، ومن ذلك أن كانت ألفاظ عند العرب انتقلت دلالاتها إلى اصطلاح شرعي جديد، حتى دعيت بالألفاظ الإسلامية. وقد أفرد لعلم الدلالة التطبيقي مباحث منفردة خاصة في أصول الفقه الإسلامي، ووضعت فيه شروط حركية الدلالة لمفردات القرآن الكريم.

الفرع الأول: مفهوم التطور الدلالي.

أ- تعريف التطور:

- لغة:

"الطور: التارة، تقول: طوراً بعد طور: أي تارة بعد تارة"⁽¹⁾، و"الطور: الحال، وجمعه أطواراً، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (١٤) نوح: ١٤ معناه: ضروباً وأحوالاً مختلفة"⁽²⁾.

- إصطلاحاً:

فالتطور مبني على المعنى اللغوي أي: "التحول من حالة إلى حالة أخرى، أو من طور إلى طور"، و"التطور: هو سلسلة التحوّلات التدريجية والمستمرة في شتى مجالات الحياة"⁽³⁾. فالتطور أمر تقتضيه طبيعة الحياة، وهو شيء يفرضه الانتقال من حال إلى حال، ومن وضع إلى وضع آخر.

ب- تعريف علم الدلالة:

"علم الدلالة هو مفهوم يختص بالمعنى ويمتد إلى كل مستوى لغوي له علاقة بالدلالة"⁽⁴⁾. فعلم الدلالة (Le Semantique): "قطاع من قطاعات الدرس اللساني الحديث، ومجال هذا العلم

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج31، ص2717.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص2718.

(3) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص141 بتصرف يسير.

(4) مدخل إلى علم الدلالة، فرانك بالمر، تر: خالد محمود جمعة، ط1(1997م)، دار العروبة للنشر، الكويت، ص31.

دراسة المعنى اللغوي على صعيدي المفردات والتراكيب، وإن كان المفهوم السائد هو اقتصار علم الدلالة على دراسة المفردات وما يتعلق بها من مسائل⁽¹⁾. "لكن بات علم الدلالة أوسع مجالا من أن يدرس المفردات أو المعجم أو المصطلح"⁽²⁾.

ب- التطور الدلالي: "إن تطور الدلالة ظاهرة شائعة في كل اللغات يلمسها كل دارس لمراحل نمو اللغة وأطوارها التاريخية، وقد يعدّه المتشائم بمثابة الداء الذي يندُرُّ أن تفرَّ أو تنحوا منه الألفاظ، في حين أنه من يؤمن بحياة اللغة ومسايرتها للزمن ينظر إلى هذا التطور على أنه ظاهرة طبيعية دعت إليها الضرورة الملحة"⁽³⁾.

الفرع الثاني: مظاهر التطور الدلالي وتطبيقاته على مفردات القرآن.

لما نُطلق التطور الدلالي على ألفاظ القرآن الكريم، فإن أنواع هذا التطور تنحصر عند أكثر الباحثين في:⁽⁴⁾

أ- تخصيص الدلالة:

"فكثيرا ما يحدث في اللغات جميعا أن -تُخصَّص- ألفاظ كان يستعمل كلُّ منها للدلالة على طبقة عامة من الأشياء، فيدل كل منها على حالة أو حالات خاصة، وهكذا يضيق مجال-الأفراد- التي كانت تصدِّق عليه أولا"⁽⁵⁾.

ومن ذلك: "تخصيص كلمة -الحريم- على النساء، بعد أن كانت تطلق على كل محرّم لا يمسّ، وتخصيص كلمة -الطهارة- بمعنى الختان، وتخصيص كلمة -العيش- فأصبحت تطلق على الخبز"⁽⁶⁾.
الخبز"⁽⁶⁾. ومن ذلك لفظ الحج والصلاة، فالحج هو مطلق القصد، ثم خصّ بقصد بيت الله الحرام

(1) مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ص 279.

(2) المرجع نفسه.

- وأنظر: ص 50/75.

(3) أنظر: "دلالة الألفاظ"، إبراهيم أنيس، ط 5 (1984)، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ص 134.

(4) المرجع نفسه، ص 152.

- أنظر: "لحن العامة والتطور اللغوي"، رمضان عبد التواب، ص 63.

- وأنظر: "دور الكلمة في اللغة"، ستيفن أولمان، كمال محمد بشر، ص 162.

- وأنظر: "علم اللغة-مقدمة للقارئ العربي-"، محمود السعران، ص 280.

(5) علم اللغة-مقدمة للقارئ العربي-، محمود السعران، ص 283.

(6) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 154.

في موسم معلوم، والصلاة التي هي مطلق الدعاء، ثم خصّت بعبادة معلومة يذكر فيها الدعاء، وغير ذلك معلوم كما في كتب الأصول.

ب- تعميم الدلالة:

"فكما يصيب التخصيص دلالة بعض الألفاظ فقد يصيب التعميم البعض الآخر، غير أن تعميم الدلالات أقل شيوعاً في اللغات من تخصيصها وأقل أثراً في تطور الدلالات وتغيرها"⁽¹⁾، "كإطلاق -البأس- على كل شدة، فأصلها بمعنى -الحرب-، وإطلاق -الورد- على كل زهر، وإطلاق -البحر- على النهر والبحر"⁽²⁾.

وهذا النوع موجود أيضاً في دلالات القرآن الكريم وهو التوسع في مفهوم اللفظ، "فكما يثبت الإسم الشرعي بالتوقيف يثبت بالاجتهاد، لأن الحكم إذا ثبت تبعه الاسم، كما أن الشرع أثبت الربا في الأعيان الستة، ثم ألحق العلماء غيرها بها بالاجتهاد، وثبت بذلك اسم الربا"⁽³⁾. أي أنّ من الأصناف ما تلحقه علة الربا من غير الست المنصوص عليها.

وكما يقال أيضاً: "في الخمر إنه مشتق من المخامرة والتخمير، فإذا سمّي خمراً من هذا الاشتقاق، كان ما وُجد فيه ذلك خمراً كالنبيذ وغيره... فيسمى به كل ما في معناه"⁽⁴⁾.

فحكم النبيذ يدخل في حكم الخمر بالاجتهاد والقياس، لأنه إذا ثبتت العلة تبعها الاسم وبالتالي الحكم، وذلك ما نجد اليوم في نوازل العصر من أسماء مستحدثة لصورة البيع والعقود، وأسماء للمحرمات ومذاهب العقل، فإذا اشتركت معاني هاته الأسماء المستحدثة مع المعاني الشرعية في العلة فإنها تلحق بها، لأن تطوّر الزمان يقتضي تطوّر المسميات وتعددها.

ت- انتقال الدلالة:

أي: "تغير مجال الاستعمال"⁽⁵⁾، مثل لفظ: الرقبة والرأس ونحوهما، "كان يستعمل في العضو المخصوص، ثم صار يستعمل في جميع البدن، ومثل: لفظ -الغائط، والظعينة، والرواية، والمزادة-

(1) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 154.

(2) لحن العامة والتطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص 64.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج 2، ص 32.

- أنظر: "مناهج الوصول في علم الأصول"، القاضي البيضاوي، د.ط، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، القاهرة، ج 1، ص 171.

(4) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، ج 1، ص 60.

(5) لحن العامة والتطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص 64.

فإن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض، فلما كانوا يتتابونه لقضاء حوائجهم سمّوا ما يخرج من الإنسان باسم محلّه، -والظعينة- اسم الدابة، ثم سمّوا المرأة التي تركبها باسمها ونظائر ذلك⁽¹⁾.

والنسيء أيضا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحْرِمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُنِبَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٧﴾ التوبة: ٣٧.

"فالنسيء: التأخير، ولكن تحديد هذا التأخير يحتاج لمعرفة قصة الآية وبها يعرف تفسيرها، والمراد به تأخير الأشهر الحرم واستحلالها"⁽²⁾.

فبعد استعراضنا لمفهوم التطور الدلالي واستعراض أنواعه يتبين لنا أن التطور اللغوي الذي تمسك به شحورر لألفاظ القرآن خارج عن إطار الدلالات الحقيقية القابلة للتأويل والتطور، فما بينه الشرع الحكيم من مدلولات ألفاظ القرآن، فلا يطرأ عليها أي تحديث وتطوير في معانيها، لأن معانيها تتصف بالثبات. "ومن أنفع الأمور دلالات الألفاظ مطلقاً وخصوصاً ألفاظ الكتاب والسنة"⁽³⁾. فلا يجوز تغيير الألفاظ اللغوية وتبديل معانيها، "فالذي أجمع عليه العلماء أن ما تعلق به حكم من الألفاظ لا يجوز تغييره إذ يؤدي إلى تغيير الحكم"⁽⁴⁾.

فالألفاظ الشرعية التي اصطلح القرآن الكريم عليها لها دلالات محمولة على: "المعنى الشرعي لأنه عليه السلام بُعث لبيان الشريعة لا اللغة، و لأن الشرع طارئ على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى، ولهذا ضعّفوا قول من حمل الوضوء لمن أكل لحم الجوزور على النظافة بغسل اليد"⁽⁵⁾.

(1) الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط5 (1416هـ-1996م)، المكتب الإسلامي، بيروت، ص81،80.

(2) فصول في أصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ط3 (1420هـ-1999م)، دار ابن الجوزي، الدمام، ص43،44.

(3) الإيمان، ابن تيمية، ص136.

(4) البحر المحيط، الزركشي، ج2، ص32.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص473،474.

وإذا تعدّر الحمل على الشرعي فاختلف أهل الأصول، هل يحمل على اللغوي أو العقلي؟ "لكن الأكثرين على أن يعود حمل اللفظ إلى الشرعي، لأن الشارع بُعث لبيان الشرعيات، وهو الأغلب"⁽¹⁾.

وذلك ما غاب في دراسة شحرور، حيث جعل مثلاً لفظ "مسلم"، أوسع قالباً ليضمّ اليهود والنصارى وأهل الملل غير السماوية، يقول: "... ونفهم من هذا كله أن الإسلام شيء، والإيمان شيء آخر، وأن الإسلام متقدّم على الإيمان سابق له، وأن المسلمين ليسوا أتباع محمد - صلى الله عليه وسلم - حصراً"⁽²⁾، "... نفهم أن الإسلام هو التسليم بوجود الله، واليوم الآخر. فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواء أكان من أتباع محمد - صلى الله عليه وسلم - (الذين آمنوا)، أو من أتباع موسى (الذين هادوا)، أو من أنصار عيسى (النصارى)، أو من أي ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث، كالجوسية والبوذية". غير أن الله تعالى وسّم من كفر بالرسول والملائكة والكتب بالكفر في كتابه العزيز، ولم يطلق عليهم لفظ المسلمين. والأمثلة على ذلك كثيرة جدا في اصطلاحاته الحادثة.

الفرع الثالث: شروط صرف معاني الألفاظ عن ظاهرها وحقيقتها.

"إن مدّعي صرف اللفظ على ظاهره وحقيقتها إلى مجازه تتضمن دعواه الإخبار عن مراد المتكلم ومراد الواضع:

- أما المتكلم: فكونه أراد ذلك المعنى الذي عيّنه الصارف.
 - و أما الواضع: فكونه وضع اللفظ المذكور دالاً على هذا المعنى، فإن لم تكن دعواه مطابقة كان كذباً على المتكلم والواضع"⁽³⁾.
- أي أن يكون اللفظ القابل للتأويل مُحتملاً في أصله لأكثر من معنى ودلّ عليه النص، وإلا فلا مجال فيه للتأويل.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص474.

(2) الإسلام والإيمان - منظومة القيم -، محمد شحرور، ص33.

(3) بدائع الفوائد، ابن القيم الجوزية، ج4، ص1660، 1661.

فصرف اللفظ عن ظاهره ومجازه له شروط:⁽¹⁾

1- أن يكون ذلك اللفظ مستعملا بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن لكل مُبْطِل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

2- أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصّرف بإجماع العقلاء، - أي لا بدّ له من دليل مرجح للحمل على المجاز -.

3- أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض، وإلا إذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها.

4- أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضدّ حقيقته، فلا بد أن يبيّن للأمة أنه لم يُرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عيّنه أو لم يعيّنه.

5- أن يشهد للتأويل تركيب الكلام، ودلالة السياق القرآني: فلا بد من مراعاة احتمال اللغة لذلك اللفظ وتركيب الكلام، ويدل عليه السياق القرآني. (لأن الاجتزاء، أي: اجتزاء اللفظ أو الآية من محلها دون اعتبار سابقها ولاحقها يخالف سياق القرآن).

"فإن مدّعي الحقيقة إذا تضمنت دعواه إرادة المتكلم للحقيقة وإرادة الواضع كان صادقا، أما صدقه على الواضع فظاهر، وأما صدقه على المتكلم أن يعرف مراده، وذلك يحصل بإعادته من كلامه، وأنه إنما يخاطب غيره للتفهيم والبيان، فمتى عُرف ذلك من عادته وخاطبنا لما هو المفهوم من ذلك الخطاب علمنا أنه مُراد منه، وهذا بحمد الله بيّن لا خفاء فيه"⁽²⁾.

6- أن الألفاظ التي انتقلت من الاصطلاح اللغوي إلى القرآني تبقى في معناها الناسخ القرآني، وهو قول الجمهور من أهل العلم وكافة أهل اللغة، أن أسماء في القرآن قد كان لها في اللغة حقيقة

⁽¹⁾ أنظر: "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج6، ص360/363.

- وانظر: "بدائع الفوائد"، ابن القيم، ج4، ص1660.

⁽²⁾ بدائع الفوائد، ابن القيم، ج4، ص1661.

ومجاز، فكان حقيقتها ما نقلها الشرع عنه، ومجازها ما قرّرها عليه لوجود معنى من معاني الحقيقة، فعلى هذا سمّيت الصلاة صلاة لما تضمنته من الدعاء، وهو مسمّى في اللغة صلاة⁽¹⁾. وإذا وردت هذه الأسماء في كلام الشارع مجرّدة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فإنها تحمل على عرف الشرع لمن أثبت النقل، لأن العادة أن كل متكلم يُحمل لفظه على عرفه⁽²⁾، وهو ما يعرف بمعهد الخطاب القرآني.

(1) المفردات، الأصفهاني، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 169.

المبحث الثالث: الاجتزاء، وإهدار دلالة السياق.

إن الاهتمام بسياق اللفظ ضروري للوصول للمعنى الحقيقي له، لأن الكلمة إذا أخذت منعزلة عن السياقين اللفظي والمقامي فلا معنى لها ولا قيمة، ويمكن أن تلبس اللفظة خارج سياقها مختلف صنوف المعاني والدلالات، وهذا بالذات ما حَقَّت به الدراسة المعاصرة لشحورور، حيث تجده في منهجه التشطيري والفلسفي يجتزئ الألفاظ من سياقاتها ويحملها معان مستحدثة لا يكاد يقوم لها أساس بمجرد أن نرجعها إلى السياق والتركيب، وصورة ومقصد الخطاب القرآني.

المطلب الأول: الإهدار السياقي في مؤلف "الكتاب والقرآن".

إن السياق قانون ومعيار مهم في توجيه المعاني والترجيح بين الوجوه، ويضمن قانون السياق إبعاد التأويلات المنحرفة والمعاني البعيدة. وقد كان لهذا الميزان أوفر الحظ والنصيب في إسقاط الرؤيا المعاصرة لمحمد شحرور، لأنها لم تحقق التوافق بين النص القرآني ومراده. فإهدار شحرور لميزان السياق أوقعه في نظرة جزئية قاصرة لكثير من الآيات، أو نظرة محللة بالوعاء القرآني الذي يصب فيه كلام الله تعالى.

الفرع الأول: مفهوم الاجتزاء، وإهدار السياق.

"الاجتزاء" مسلك جديد في الدراسات القرآنية المعاصرة، والمقصود منه: "مخالفة السياق القرآني وبالتالي جعله مفككاً"⁽¹⁾. أي أن الاجتزاء قائم على التقسيم والأخذ الجزئي للمفردات، أو الآيات، أي: "النظر الجزئي في سياق آية أو جزء، ثم إغفال النظر عن باقي السياق المتصل بالمعنى، فينظر إلى جزء من أجزاء الآية، أو في سياق الآية دون إتمام النظر في سياق جميع الآيات، فعندها تكون النظرة قاصرة"⁽²⁾.

كتفسيره للتسييح بقانون صراع المتناقضات. وفي قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾⁽³⁾ النور: ٣١، فسّر الجيب بأنه: "كل ما له طبقتان عند المرأة مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب على المرأة تغطيها"⁽³⁾. فإن بدا شيء من المرأة غير هذه الأجزاء التي ذكرها، فلا حرج عليها. وهذا تأويل فاسد، لأن الجيب هنا هو "الفتحة العليا للشوب، وقد دلّ على ذلك لفظ الخمار، وهو غطاء الرأس الذي يُسدل ليستر الرقبة والصدر والنحر فلا يرى منه شيء"⁽⁴⁾.

(1) نظرية السياق القرآني - دراسة تأصيلية دلالية نقدية-، المثقّى عبد الفتاح محمود، ط1 (1429هـ-2008م)، دار وائل للنشر، عمان، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص340، 341 بتصرف.

(3) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص607.

(4) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج10، ص218، 219.

أما "إهدار دلالة السياق" فيكون على ضربين:

"قد يكون إهداراً كلياً لم يلتفت فيه المفسر إلى القرائن السياقية البتة، وقد يكون إهداراً جزئياً التفت فيه المفسر إلى سياق آية أو آيتين، ثم أعرض عن السياق واللحاق"⁽¹⁾. ويعدّ شحور من أكثر المعاصرين إهداراً للسياق القرآني وإهماله، لدرجة أنه يتعامل مع المصطلحات والمفردات ويُعرض عن التراكيب والسياق.

الفرع الثاني: دواعي الإجتزاء وإهدار السياق:

إن إهدار السياق القرآني هو آفة الدراسة المعاصرة للقرآن في هذا الزمان، وإن كان تعددت الأسباب الصارفة عن الأخذ بالسياق وعدم الالتفات إليه إلا أننا نجد سببين رئيسيين حادّ بسببهما شحور عن النظر في سياق الآيات وتراكيبها:

أ- التعصّب الفكري:

إن التعصّب للمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة فعل فعّلة في دراسة شحور، وشغل مساحة غير هينة في كتابه، حيث نجد الرجل بذل الجهد واستنفرغ الوسع في صبّ المعاني القرآنية في قوالب الماركسية والمادية. وقد ضمن له هذا التأويل، أسس التأويل الهيرمنيوطيقي الغربي المبني على الإنفتاح الدلالي، ولا نهائية المعنى، وموت المؤلف، والنص المفتوح، وإلغاء مقصدية الخطاب. مما جعل النص وعاءاً لمختلف التأويلات.

ويعدّ التعصّب الفكري آفة قديمة ابتلي بها المفسرون، ويعدّ أيضاً من الأسباب التي منعت جواز تفسير القرآن بالرأي، "أن يكون للمفسر ميل أو نزعة أو مذهب أو نخلة، فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمّله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجرّ شهادة القرآن لتقرير رأيه، ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه، ما قيّد عقله من التعصّب عن أن يُجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه، حتى وإن لمع له بارق حقّ وبدا له معنى يُباينُ مذهبه حملَ عليه شيطان التعصّب حملاً، وقال كيف يخطر هذا ببالك؟ وهو خلاف معتقدك"⁽²⁾.

فالتعصّب الفكري ظاهر في كتاب شحور بجلاء، وكان كثيراً ما يقول: "يجب علينا أن نفهم كذا، يجب علينا أن لا نفهم كذا، من هذا الخطأ وقع المفسرون...". وغيرها مما يدل على أن وجهة

(1) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، الرسيوني، ص 520.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 1، ص 31.

نظره صادقة ومسلّمة لا تقبل النقاش. فكان يضع تعاريفاً للمصطلحات والمفردات القرآنية والآيات والتي لم يسبقه إليها أحد، ثم يقول أن المفسرين قد غفلوا عنها ولم يدركوها⁽¹⁾. كما اعتنق مبادئ الماركسية ولم يكلف نفسه حتى نسبة هذه القوانين إلى أصحابها - من باب الأمانة-، ولم يكلف نفسه أيضاً حتى تغيير أسماء هاته القوانين حتى لا تظهر سرقاته العلمية، فوّج بهاته القوانين إلى ساحة التأويل القرآني فعات فيها تناقضا وفسادا.

حيث يقول مثلاً: "نظرية النشوء والارتقاء والتطور والتي برهنا في كتابنا هذا بأنها هي العمود الفقري لأطروحات القرآن في الخلق والوجود والساعة والبعث واليوم الآخر"⁽²⁾. ويقول أيضاً: "إذا أردنا أن نتخلص من هذا الوهم فما علينا إلا أن نعلم أن نظرية التطور في كل شيء هي نظرية - التسبيح-، وهي العمود الفقري لنظرية القرآن في الوجود"⁽³⁾.

ومن تعصّبه أيضاً ما تشبّره من فكر من خلال دراسته في الاتحاد السوفياتي الزمن الذي اشتعل فيه فتيل الشيوعية اشتعالاً رهيباً سار مداه في جميع أنحاء العالم، وتبنيته للنظريات السائدة زمن الشيوعية ومنها "نظرية داروين" في أصل الأنواع، والتي استند عليها شحورور في تفسيره للقرآن الكريم يقول: "...ومن هنا نفهم أن الكائنات الحية قد ظهر بعضها من بعض، وخضعت لقانون التطور والارتقاء... وسرّ الأنسنة التي نقصد بها تحوّل البشر (الذي هو من الفصيلة الحيوانية) إلى إنسان...، فبدأت الحياة من نطفة واحدة (خلية) وتطورت بعملية جدلية أدّت باستمرار إلى تغير الشكل حتى ظهر البشر غير العاقل - يقصد به القرد-، ثم الإنسان العاقل"⁽⁴⁾.

فنحن لن نناقشه في نظرية داروين وقد تكلمنا فيها⁽⁵⁾، وإنما نسأله كيف جعل هاته النظريات التي أعلنت إفلاسها ودمارها بحقائق العلم حاكمة على القرآن الكريم، وقد أثبت علماء الأحياء المتخصّصين فساد هذه النظرية وأسقطوا بناءها بعد أن أتى القرآن الكريم على بنائها من القواعد،

(1) يقول في هذا المقام: "إن الذين أولوا آيات الخلق وهي كلّها آيات متشابهات - قرآن - هم أناس كانوا يقفون على أرضية علمية ضعيفة".

- الكتاب والقرآن، محمد شحورور، ص 359.

(2) المصدر نفسه: ص 358.

(3) المصدر نفسه، ص 400.

(4) المصدر نفسه، ص 228، 229.

(5) أنظر: ص 169، 172.

فلو وضعنا جميع هاته النظريات في ميزان مقاصد القرآن ومعانيه الجليّة، نجد أنّها بمعزل عن السياق، ومحور القرآن.

فالمتعصب لفكرٍ أو فكرةٍ يريد أن يسبغ جميع تأويلاته وفق ما اعتقده وتعصّب إليه، فنجدّه يصرف المعنى المراد إلى معنى لا تحمله الآيات عليه، ولا يشهد عليه شاهد القرآن الكريم كلّهُ.

ب- القصور على المفاهيم اللغوية:

"إن الجمود على ظاهر المعاني اللغوية، أو العدول عن المعنى الأشهر أو الأنسب إلى معنى شاذٍ أو غريب، وعدم النظر إلى المعاني السياقية يُخرِجها عن المعنى المراد لها كذلك، فإن الألفاظ اللغوية لها عدة معانٍ، ولا يحدد أحدٌ معانيها إلا سياقها الواردة فيه، فإن لم يُنظر في السياق نظرةً كليّةً، وبناءً عليه يتم تحديد المراد من اللفظة، فإن الخلل سيتطرق إلى تفسير تلك اللفظة، وبالتالي الوقوع في الإغراب في التأويل الذي يعد فساداً منهجياً"⁽¹⁾.

وهذا بالذات ما وقع فيه شحورور فإنه يتأوّل معاني مفردات القرآن حسب ظاهرها اللغوي، أو ما تحمله من معانٍ لغوية، فمثلاً: تفسيره لسورة القدر بناءً على الأوجه اللغوية المختلفة للألفاظ:

- مثال عن تفسيره لسورة القدر:

بعد أن ذكر المؤلف شروط التأويل⁽²⁾، أراد أن يضع نموذجاً على أسس التأويل الصحي، فاختار سورة القدر كنموذج تأويلي في ضوء ما قدمه من قواعد وأسس يعتمد عليها المفسّر.

يقول فيما ملخصه⁽³⁾: "إن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ

﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (٢) نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَّمَ هِيَ حَتَّى

مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥﴾ القدر: ١ - ٥ ، و-القدر- في اللسان العربي من: -قَدَر-، وهي تدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، يقال -قَدَرُهُ كَذَا-، أي: نهايته، وبما أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- خاتم الأنبياء، والقرآن خاتم الرسالات، فالآية تعني إنزال القرآن إلى مبلغه وغايته. أما قوله تعالى: -ليلة-، فلا تعني الليل وهو الليل الزمني، لأنه يوجد في الكرة الأرضية بشكل مستمر ليل ونهار معاً، بل الليل هنا يعني الظلمة، لأن ليل مكة يقابله ظلام في لوس أنجلس، أما: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (٣)

(1) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص 281، 282.

(2) الكتاب والقرآن، شحورور، ص 191.

(3) المصدر نفسه، ص 205/ 208.

﴿ ، فهنا -الشهر- لا يعني الشهر الزمني، أي: 83 سنة وثلث، بل يعني الشُّهُرة والإشهار، أي إشهار القرآن خير من ألف إشهار آخر. أما قوله تعالى: ﴿ سَلَّمْهُمُ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴾، أي: أن هذا الموسم موسم إشهار القرآن سلمه الله لنا ليتجدد كل عام، أما من فسّر -مطلع الفجر- على أنه فجر الشمس، فهو فهم ساذج والله أعلم". انتهى

المناقشة اللغوية و التفسيرية.

إن المعاني التي فسّر بها سورة القدر أدّت إلى إغراب المعنى وشذوذه، فهو أراد التماس المعاني من اللسان العربي للتدليل على مدلولاته الحادثة، وسنرجع بدورنا لأهل اللغة في تفسيره لهذه الألفاظ.

أ- القدر:

"القدر: مبلغ الشيء وكنهه ونهايته..، والقدر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها، وهو القدر أيضا"⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ الحج: ٧٤، أي: "ما عظّموا الله حقّ عظّمته. وقوله تعالى: ﴿ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فليُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ الطلاق: ٧، فمعناه: قُتِر"⁽²⁾.

فالملاحظ في مفهوم القدر عند ابن فارس أنه قائم على بلوغ منتهى الشيء وغايته، لكن في تعريفه للقدر في آية الحج والطلاق لم يبق مقيما على المعنى اللغوي، بل تتبّع المعنى الذي تفيده الآية من سياقها، فكان معنى "القدر" في آية الحج: التعظيم، وفي آية الطلاق: الإقتار.

فكيف يزعم شحورور اتباعه للسان العربي ولمعجم ابن فارس في دراسته القرآنية، وبقي مقيما فقط على المعنى اللغوي الذي يخدم رأيه ولو على حساب سياق النص، فقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ القدر: ١، أي إنزال القرآن إلى مبلغه وغايته، وهو كلام يحتاج لمزيد من الشرح لو تفضّل به المؤلف علينا، فليلة القدر عُني بها في الآية: "ليلة التي لها قدر عظيم وشرف كبير، والأعمال فيها ذات قدر وشرف، فكانت بذلك كأنها مختصة بالقدر وبالتعبير عنها بهذا، قال ذلك مؤكّدا لذلك التعظيم، حتّى على الاجتهاد في إحياؤها"⁽³⁾. أي أن شاهد السياق قائم على تعظيم

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص62.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص63.

(3) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، د.ط(1404هـ-1984م)، دار المكتب الإسلامي، القاهرة، ج22، ص178.

هاته الليلة لما فيها من قدر وشرف، ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴾ (٢) ،
القدر: ٢ ، فهذا هو المناسب للمعنى في الآية، لا أن يفسّر المفسّر النص على ما يريده من فكرة
بقطع النظر عن صحة المعنى وسلامته.

ب- الليلة:

يقول ابن فارس: " الليل: خلاف النهار، ويقال ليل وليلات" (١) فابن فارس الذي ارتكز عليه
شحرور في تفسيره "للقدر"، أعرض عنه في تفسيره "الليل"، وأنه لا يقصد به الليل الزمني الذي
يقابل النهار، حيث قال: "وهذا يعني أن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل
والنهار، ولكن بما أن الظلام في الوجود سبق النور، حيث أنه بعد الانفجار الكوني الأول مرّت المادة
بعده مراحل للتطور حتى أصبحت شفافية للضوء وظهر النور..، فليلة القدر هي مصطلح يعني
صدور أمر رب العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين" (٢).

فمن أين جاءت القراءة المعاصرة بكل هذه المعاني المعقدة والشاذة؟

وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- عن هاته الليلة: "من يقيم ليلة القدر إيمانا
واحترابا غُفر له ما تقدم من ذنبه" (٣).

فليلة القدر: "اسم جعله الله لليلة التي ابتدئ فيها نزول القرآن، ويظهر أن أوّل تسميتها بهذا
الاسم كان في هذه الآية ولم تكن معروفة عند المسلمين، وبذلك يكون ذكرها بهذا الاسم تشويقا
لمعرفتها وقدرها" (٤).

وهذا هو التأويل الصحيح لليلة القدر، لا التأويل المتعسف الذي ياباه السياق والتركيب.

ت- الشهر:

"شهر: أصل صحيح يدل على وُضوح في الأمر وإضاءة، من ذلك الشَّهر وهو في كلام العرب
الهلال، ثم سُمِّي كل ثلاثين يوم باسم الهلال فقيل: شهر" (٥).

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص225.

(٢) الكتاب والقرآن، شحرور، ص206.

(٣) أخرجه البخاري، باب "قيام ليلة القدر من الإيمان"، رقم الحديث 135.

(٤) التحرير والتنوير، ج30، ص457.

(٥) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص222.

أما الشُّهرة فقال: " الشُّهرة: وضوح الأمر... وقد شَهَرَ فلان في الناس بكذا، فهو مشهور"⁽¹⁾.

فحمل شحرور آية: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ القدر: ٣، أن الشُّهر في الآية من الشُّهرة والإشهار اعتماداً على الأصل اللغوي للفظ "الشُّهرة" الذي جاء بمعنى: وضوح الأمر وشهرته فهو مشهور. لكن هذا الأصل اللغوي وإن كان ثابتاً فعلاً في اللسان العربي فإن تركيب الآيات وسياقها ياباه، وهذا الخطأ الذي وقع فيه شحرور في كثير تأويله للمفردات القرآنية من حملها على الأصل اللغوي مُعرضاً عن السياق العام، مغفلاً النظر عن باقي سياق الآيات المتصل، فكانت نظرتة في كثير من تفسيراته تجزيئية قاصرة، فقله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ القدر: ٣، أي "خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر"⁽²⁾.

فسياق الآيات يُرشد المستمع - فضلاً عن المتمرس في اللغة، والفقير بأساليب القرآن - إلى أن الشُّهر هو الشُّهر الزمني وليس الإشهار والمعروف عندنا بـ (publicité)، فهل ليلة القدر والقرآن الذي نزل فيها مثل الحقوق العينية التي يجب إشهارها كالحقوق التي يمتلكها أصحاب الشركات والقنوات التلفزيونية؟ فهل هذا عصرنة للقرآن أم إلقاء به في هاوية التأويل المنفلت المتفلت؟ وهل يصح القول أن "ليلة القدر خير من ألف عملية إشهار"؟

إضافة إلى أن المعنى الزمني لليلة في الآية يوجّه المعنى الزمني أيضاً للشُّهر. ثم لفظ "ألف" والتي تعني العدد المعين المعروف، وهو أقرب للمعنى الزمني للفظ "الشهر"، من لفظ "الإشهار والشهرة". فهذا كله بسبب إهدار سباق الآيات ولحاقها، "فيجب النظر في أول الكلام وآخره باعتبار، باعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فلاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"⁽³⁾.

إضافة إلى أن اللفظ يُحمل على الأصل اللغوي الذي يدّعمه السياق الذي ورد فيه، لأن للألفاظ وجوهاً لا يضبطها إلا السياق القرآني، ولا يُكتفى فيها بشواهد الاستعمال اللغوي عند أهل اللغة وأصحاب المعاجم.

(1) المصدر نفسه.

(2) التفسير الصحيح - موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور - حكمت بن بشير بن ياسين، ط1 (1420هـ-1999م)، دار المآثر، المدينة النبوية، ج4، ص656.

(3) الموافقات في أصول الشريعة، أبي إسحاق الشاطبي، ج3، ص415.

"ففهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن لا يكون إلا بتحقيق المفسر في استعمالات أهل اللغة غير مكتفٍ بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت عليها غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد"⁽¹⁾.

" فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن بنفسه، بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه، فرمما استعمل بمعان مختلفة"⁽²⁾.

⁽¹⁾ تفسير المنار، رشيد رضا، ج1، ص21.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج1، ص21، 22.

المطلب الثاني: ضابط السياق، وأهميته عملية التفسير.

إن لضابط السياق أهمية بالغة في بيان مدلول الألفاظ ودلالات النصوص، لأن الألفاظ مرتبطة دائماً بمقامها ومقتضى حالها، وقد قيل قديماً: "لكل مقام مقال"، أي ارتباط الكلام بمقامه والموضع الذي قيل فيه الكلام، فالإحتكام إلى السياق له أثر كبير في توجيه مقصد الخطاب، والترجيح بين الدلالات المتنوعة والمختلفة.

"فحكمة السياق القرآني هي الحاكمية التي تعطي معنى ملزم للمفسر، سواء أكان هذا المعنى من باب ما هو قطعي الدلالة، أم كان من باب ما هو ظني الدلالة، ولا يصح مخالفتها في أي حال". ومعيار الحاكمية هو الصورة السياقية العامة للخطاب، سواءً في مقصد السورة كلها - إذ أنّ السورة الواحدة بكلّيتها لها مقصد موضوعي، بقطع النظر عن كون السورة متعددة المقاطع أو ذات مقطع واحد-، أو مقصد المقطع، أو مقصد الآية. "فالمقصد هو الذي يُخضع المتلقي للسياق، فلا يستطيع تجاوزه إلى غيره من المقاصد والموضوعات"⁽¹⁾.

"فإذا تنازع المفسرون في تفسير آية أو جملة من كتاب الله تعالى، فمنهم من يحملها على معنى لا يُخرجها عن سياق الآيات، ومنهم من يحملها على معنى يخرجها عن معاني الآيات قبلها ويجعلها معترضة في السياق، فحمل الآية على التفسير الذي يجعلها داخلة في معاني الآيات قبلها وبعدها أولى وأحسن، لأنه أوفق للنظم وأليق بالسياق ما لم يرد دليل يمنع من هذا التفسير أو يصحح غيره"⁽²⁾.

(1) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص55.

(2) قواعد الترجيح عند المفسرين-دراسة نظرية تطبيقية-، حسين بن علي بن حسين الحري، تح: مناع بن خليل القطان، ط1(1417هـ-1996م)، دار القاسم، الرياض، ج1، ص125.

الفرع الأول: مفهوم السياق القرآني.

- لغة:

من "السَّوقِ، نقول ساقَ الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً، وهو سائق وسوّاق"⁽¹⁾، "وانسأقت وتسأقت الإبل إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة ومتساقدة، والمساقدة: المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضها"⁽²⁾. فلفظ "السياق" مرتبط بالتتابع والتلاحق والانتظام، فالتتابع فيما بين الأشياء هو التساوق، فما يقابل التتابع والتساوق هو الانقطاع و الانفصال.

اصطلاحاً:

"هو تتابع المعاني وانتظامها في وعاء الألفاظ القرآنية، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال"⁽³⁾.

"المقصود بتتابع المعاني: أي أنها تنساب انسياباً منتظماً لا تستشعر فيه نُبوّاً أو انبثاماً. تساقدها: أي أن المعاني الجزئية تتابع وتترادف لشدة المعنى الكلي في سياق المقطع، أو سياق السورة. وعاء الألفاظ القرآنية: أي أن الألفاظ حوامل المعاني، وخدم لها، فهي بمثابة اللبن الذي يقيم البناء وينشئ الصرح. الغرض المقصود: أي أن المعنى الكلي الذي يفيد السياق القرآني، وينزل منزلة مقاصد التنزيل، ولا شك أن المعاني المتساقدة المنتظمة تتناصر على إبراز هذا المعنى وتجليته للقارئ المتدبر. دون انقطاع: أي أنه لا يوجد فاصل أجنبي بين الآيات ولا فجوات تقطع أوصال المعاني القرآنية، فالنص القرآني سُوراً، ومقاطع، وآيات، كآية الواحدة تضاماً وتلاحماً"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: الإهتمام بالسياق في الفكر الغربي.

فالاتفات إلى السياق في النصوص ليس فكرة انحصرت في البحث اللغوي والقرآني عند العرب والمسلمين، بل نجد بوادر الإهتمام بالسياق حتى عند الغربيين في العصر الحديث، يقول بول ريكور: "غير أن الوظيفة السياقية للخطاب تتمثل في حجب تعدد المعاني في الكلمات، وتقليص الاستقطاب في أقل عدد ممكن من التأويلات... وبهذا المعنى بالضبط يقلص الدور السياقي للحوار

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص2153.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص2154.

(3) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص15.

(4) النص القرآني، من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الرسيوني، ص448.

ميدان سوء الفهم حول المحتوى الخبري، ويفلح جزئياً في التغلب على مصاعب عدم إمكان نقل التجربة⁽¹⁾. أي أن السياق يضيق من حدود التأويل، ويقلص الدلالات الخارجة عن الحقل السياقي للخطاب.

فكلمة "السياق"، "context"، قد استعملت حديثاً في عدة معانٍ مختلفة، والمعنى الوحيد الذي اعتُمد هو معناه التقليدي: "النَّظْم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم"، فالسياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلّها، والكتاب كلّهُ، كما ينبغي أن يشمل -بوجه من الوجوه- كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملايسات⁽²⁾، وهو ما يعرف بالأسباب المتصلة لورود اللفظ، أو ما يعرف "بسبب النزول" عند علماء القرآن. "فالملاحظ أن وقوع الكلمات في نماذج معينة من السياقات يكسبها جَوْاً خاصاً بها، ويحيطها بملايسات تعين في الحال على استحضار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات، أي ربط مدلول الكلمات بالاستعمال الأول لها واستحضار البيئة المتاخمة والملايسة لها، ووجه استعمالها. يقول بوتراند راسل⁽³⁾: "الكلمة تحمل معنى غامضاً جداً لدرجة ما، ولكن المعنى يكشف فقط عن طريق ملاحظة استعماله، الإستعمال يأتي أولاً، وحينئذ يتقطر المعنى منه"⁽⁴⁾.

فنظرية السياق في الكلام ومراعاة المقام والحال أخذ حظّه في الفكر الغربي، "فلم يكن - مالينوفسكي⁽⁵⁾ - وهو يصوغ مصطلحه الشهير -context of situation- أي: مضمون الحال أو المقام، يعلم أنه مسبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها، فالذين عرفوا هذا المفهوم سجّلوه في كتب لهم تحت اصطلاح -المقام-"⁽⁶⁾.

(1) نظرية التأويل، بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، ص 45.

(2) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، تر: كمال محمد بشر، ص 57.

(3) راسل، بوتراند BERTRAND RUSSELL (1872-1970م): رياضي وفيلسوف وداعية سلام إنكليزي. يعتبر أحد واضعي علم المنطق الرمزي أو الرياضي. من آثاره: "الدين والعلم"، "تاريخ الفلسفة الغربية"، و"السلطة والفرد".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 202.

(4) علم الدلالة، أحمد مختار، ص 72.

(5) مالينوفسكي، برونيسلاف كاسير kasper malinowski bronislaw (1884-1942م): عالم أنثروبولوجي أنكليزي بولندي المولد. يعتبر مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأحد أبرز علماء الأنثروبولوجيا في القرن العشرين.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 413.

(6) اللغة العربية - معناها ومبناها -، تمام حسان، د. ط (1994م)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ص 372، 337.

"وقد عرفت مدرسة لندن بما سمي بالمنهج السياقي **Contextual Approach**"⁽¹⁾. ويقول أصحاب هذه النظرية في شرح وجهة نظرهم: "معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى. وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"⁽²⁾. أي بملاحظة كل ما يحيط بالكلمة من ظروف مجاورة لها. "وعلى هذا فدراسة معاني الكلمات- في المدرسة- تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها، وقد قسّم السياق إلى أربعة أنواع:⁽³⁾

1- **Context Linguistic** اللغوي: يمكن التمثيل له بكلمة **good** والتي تعني بالإنكليزية -حسن أو جيد-، فقد تقع في سياقات لغوية متنوعة وصفا إما: للأشخاص، أو الأشياء الموقّنة كيوم أو حفلة أو رحلة، وإما للمقادير، كمقادير الهواء والملح والماء.

2- **Emotional Context** السياقي العاطفي: فيحدّد درجة القوة والضعف في الإنفعال، مما يقتضي تأكيداً، أو مبالغة، أو اعتدالاً.

3- **Situational Context** سياق الموقف: فيعني الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة.

4- **Cultural Context** السياقي الثقافي: فيقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الإجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة". انتهى

فاهتمام الدراسات الحديثة بهاته النظرية-نظرية السياق-، والتي تعتبر قاعدة الخطاب وصورته، يزيد من حتمية الإهتمام بالألفاظ وتراكيبها، ويولي اهتماماً بهذه القاعدة التي ركّز عليها علماء القرآن لمعرفة دلالة ألفاظ القرآن الكريم، لذا فإن علينا: "أن ننظر إلى السياق لنكشف عن الزمن، وإنّ الذي يمكننا أن ننظر إليه من أنواع السياق هو أنواع مباني الجملة العربية"⁽⁴⁾، أي ما تحتمله الجملة العربية في أصلها من دلالات، فالكلام عند العرب محتملٌ في أغلب وجوهه، والقرآن نزل باللغة العربية فينهل النص بدوره من خصائص اللغة التي أنزل بها.

(1) علم الدلالة، أحمد مختار، ص68.

(2) أنظر: "المرجع نفسه"، ص68، 69.

(3) المرجع نفسه، ص69، 70، 71 باختصار.

(4) اللغة العربية، معناها ومبناها، تمام حسان، ص243.

فالسباق مقصده جلّي، وأساس دوره وصل وربط أوصال المعاني القرآنية، وذلك لا يتأتى إلا بتصور محكم لسباقين رئيسيين في تفسير النص القرآني وهما: "ظروف التنزيل (السباق المقامي)، والعلاقات الداخلية للنص (السباق اللغوي)"⁽¹⁾.

أ- السباق المقامي:

أو "سباق المقام"، وهو في الحقيقة ربط النص القرآني بالواقع الذي نزل فيه، وظروف التنزيل، وهذا الواقع أُطلق عليه "سباق المقام"، والذي يعبر عنه أهل البلاغة "بمقتضى الحال"⁽²⁾.
"فالنص يتصل بالسباق الذي يرد فيه، فإذا أطلقناه على التكوين الفني المحدد المبتني، وجعلناه قائما في مقابل مفهوم -العمل الأدبي- تركنا لهذا الأخير الاعتداد بالأبعاد التاريخية والاجتماعية والثقافية للنص الأدبي، مما يجعله يتضمن علاقاته بالمبدع الذي ينشئه، والجمهور الذي يتلقاه"⁽³⁾.
"وذلك أن السباق يتعلق بقضايا التأويل والإشارة والأيدولوجيا والعالم الخارجي كله، مما يقتضي ضرورة حصره في الإطار المعرفي للنص بشكل مباشر"⁽⁴⁾، أي الرجوع إلى بيئة النص المباشرة والملازمة له، ففي النص القرآني مثلا يجب مراعاة ما يلي في السباق المقامي:

1- أسباب النزول:

فمن فوائد معرفة سبب النزول: "الاستعانة على فهم الآية ودفع الإشكال عنها، فلا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. وقد قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁽⁵⁾.
فسبب النزول من القرائن التي يستعان بها في تفسير النصوص. "فإذا فات نقل بعض القرائن الدالة على فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط،

⁽¹⁾ النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 84.

- وانظر: "نظرية السباق القرآني"، المثني عبد الفتاح، ص 158/143.

⁽²⁾ أنظر: "البلاغة والأسلوبية"، محمد عبد المطلب، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 228.

- وانظر: "البلاغة العربية- في ضوء الأسلوبية ونظرية السباق"-، محمد بركات حمدي أبو علي، ط1 (2003)، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ص 83.

⁽³⁾ بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، سلسلة كتب ثقافية شهرية ط(أغسطس 1992م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 217.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 225.

⁽⁵⁾ مناهل العرفان، الزرقاني، ج 1، ص 91 بتصريف.

فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ. ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال⁽¹⁾.
"والجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، وموردٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع"⁽²⁾.

2- المكي والمدني:

فقد اقتضت طبيعة الموضوعات التي نزل بها القرآن الكريم باختلافها في الأسلوب والموضوع مراعاةً لمنزل الوحي ومكانه وملتقيه، فمن فوائد العلم بالمكي والمدني: "تميّز الناسخ من المنسوخ فيما إذا وردت آيتان أو آيات من القرآن الكريم في موضوع واحد، ومن فوائد معرفة تاريخ التشريع وتدرجه الحكيم بوجه عام، ومعرفة ما نزل قبل الهجرة وما نزل بعدها، وما نزل بالحضر وما نزل بالسفر، وما نزل بالنهار وما نزل بالليل، وما نزل بالأرض وما نزل بالسماء... إلخ"⁽³⁾.

"فنستطيع من خلال السياق معرفة المكي والمدني وذلك من خلال مقايسة بعض الكلام على بعضه الآخر، عبر ما تقرّر لدينا من ضوابط وخصائص وفوائد كل منهما، فيتضح مما سبق أن معرفة المكي والمدني يعين على تدبّر السياق القرآني إذ تتضح العلاقة بين السياق والواقع العام الذي نزل فيه، كما أن سبب النزول يوضح لنا العلاقة بين السياق والواقع الخاص الذي نزل فيه"⁽⁴⁾.

ب- السياق اللغوي:

إن السياق اللغوي هو الضابط الدلالي لحركة المعنى وعلاقاته داخل النص، وهو من قرائن السياق، كذكر سياقها مع الآية التي قبلها أو بعدها، أو سياق السورة جميعاً، وهاته المناسبات تشكل وحدة عضوية متكاملة للسورة وللنص القرآني عموماً، وهي أصناف:⁽⁵⁾

(1) الموافقات، الشاطبي، ج3، ص347.

(2) المصدر نفسه.

(3) مناهل العرفان، الزرقاني، ج1، ص161 باختصار.

(4) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص157.

(5) المرجع نفسه، ص77.

- أنظر: "النص القرآني"، قطب الرسيوني، ص91 وما بعدها.

- وانظر: "السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي"، المثني عبد الفتاح محمود، رسالة ماجستير، كلية التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، إربد، سنة المناقشة (1426هـ-2005م)، ص86.

- وانظر: "السياق القرآني وأثره في التفسير-دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-"، عبد الرحمن عبد الله سرور جرمان المطيري، رسالة ماجستير، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة، سنة المناقشة (1429هـ-2008م)، ص102.

1- سياق الآية:

إذا تعددت معاني الألفاظ في الآية وتنوعت إلى أكثر من رأي فنستعمل قرينة دلالة السياق في الآية وهي على نوعين: (1)

- النوع الأول: يقوم على معنى تام ومكتمل دون مشاركة الآيات المتجاورات للآية في بيان معناها، أي استقلت بمعانيها منفصلة عن غيرها كآية الكرسي، فهذا النوع يعدّ سياقاً، ونكتفي فيه بسياق الآية للترجيح الدلالي.

- النوع الثاني: أي ما لا يستقل بذاته في إفادة المعنى، وتحتاج إلى رفد الآيات المتجاورة، وهذا النوع هو الشائع الغالب في القرآن الكريم.

2- سياق المقطع:

فالسور القرآنية تتضمن مقاطع ونصوص من الآيات تصبُّ في معنى واحد مشترك بينها لتتحد المقاطع مشكلة وحدة موضوعية في السورة، وقد انتبه لسياق المقطع المفسرون قديماً، يقول الطبري مثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤). "واشتبه التأويليون بما دل عليه ظاهر الآية (2) لأن الآيات قبلها إنما هي أمر من الله للمؤمنين بجهاد عدوهم على صفة، وذلك لقوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠، والآيات بعدها، وقوله: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤)، إنما هو في سياق الآيات التي فيها الأمر بالقتال والجهاد، والله إنما فرض القتال على المؤمنين بعد الهجرة" (3).

(1) النص القرآني، قطب الرسيوني، ص 452.

- أنظر: "نظرية السياق القرآني"، المثنى عبد الفتاح، ص 96، 97.

(2) أي أنه ورد في الآية تأويلان: "فقال قوم أن: الآية نزلت في مكة والمسلمون يومئذ قليل، وقال آخرون أنها نزلت في المدينة وفيها الأمر بقتال الكافرين".

- جامع البيان، الطبري، ج 3، ص 310.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 311.

- أنظر: "قواعد الترجيح عند المفسرين"، حسين الحري، ج 1، ص 299. فقد وضع قاعدة الترجيح بالسياق ومثّل لها بأمثلة تطبيقية كثيرة.

فقد رجح الطبري: "سياق آيات المقطع التي فيها الأمر بالقتال والجهاد".

3- سياق السورة:

إن سياق السورة في القرآن الكريم وإن تعددت مواضيعها وأساليبها، فإن لها محوراً عاماً وغرضاً رئيسياً وركيزة أساسية يقوم عليها بناء السورة القرآنية، وسياق السورة يقع على ضربين⁽¹⁾:

- سياق ذو مقاطع متعددة:

أي أن تتناول السورة موضوعات متعددة "كلها تدور حول ركيزة أساسية في السورة، وهذه الركيزة بمثابة القبلة إذ تتوجه الموضوعات والمعاني نحوها"⁽²⁾. وهذا لا يتأتى إلا "بمحاولة ربط أغراض ومواضيع السورة الواحدة ربطاً وثيقاً، ويحتاج هذا إلى مهارة عقلية فائقة"⁽³⁾.

"ولا بد أن تتسجم وتتناسق موضوعات المقاطع والمفاصل مع سياق السورة، إذ تغدوا السورة حينئذ متماسكة مترابطة من البدء حتى الختام"⁽⁴⁾.

- سياق غير متعدد المقاطع:

أي أن تنبني السورة القرآنية على موضوع كلي واحد لا تتعدد فيه المعاني والجزئيات: "فحكم هذا القسم حكم سياق المقطع، وبالتالي فحاکمية السياق في الترجيح الدلالي بين المعاني المحتملة في هذا القسم أشد وضوحاً"⁽⁵⁾.

لذا يتوجب على المفسر أن يهتدي إلى المقصد السياقي للسورة لأنه أقرب القرائن لترجيح الدلالات، "فالسياق يرشد إلى تبيين الحملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات"⁽⁶⁾.

أما أن ينظر المفسر إلى آية أو لفظة دون اعتبار سابقها ولاحقها فهذا ما يعرف "بالاجتزاء" وهو منكر، "فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر،

(1) البيان القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، المثني عبد الفتاح، ص 103.

- أنظر: "النص القرآني"، الرسيوني، ص 449.

- وانظر: "نظرية السياق القرآني"، المثني عبد الفتاح، ص 77.

(2) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص 77.

(3) البيان القرآني، محمد رجب البيومي، ط 1 (1421هـ-2001م)، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة، ص 134.

(4) نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح، ص 82.

(5) المرجع نفسه، ص 88.

(6) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج 6، ص 52.

فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها⁽¹⁾.

"ولابد في كل سورة من دعامة موضوعية ومركز دلالي تنطلق منه المعاني وتؤوب إليه، فإذا بالآيات متلاحمة في مقاطعها، والمقاطع مترابطة في سورها، وإنك لا تستشعر في السورة الواحدة ثمة فاصلة بين معانيها أو مبانيها، لأن الأفكار تتلاحم، والمعاني تتآلف، والمطالع والخواتم في عناق حميم"⁽²⁾.

(1) الموافقات، الشاطبي، ج3، ص415.

(2) النص القرآني، قطب الرسيوني، ص450.

خاتمة:

إن المسالك التي طرقتها شحور في كتابه والتي كانت بمثابة القوالب التي صهر فيها معاني القرآن الكريم، هي في حقيقتها تأويلات سقيمة جدًّا، ولم تفلح في إنتاج رؤية قرآنية معاصرة يتوافق فيها العلم وتحديات العصر مع المعاني الكامنة في التنزيل الحكيم. فانطلاقته ابتداءً كانت غير علمية يتخللها قصور منهجيٌّ كبير. وأهم شيء في ذلك الإعراض التام عن الأدوات التي لا يستغني عنها المفسر في أيِّ عصر، وأوّل ما يحرص عليه المفسر، "والذي يجب عليه البداءة به العلوم اللفظية، وأوّل ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن الكريم من أوائل المعادن، لمن يريد أن يدرك معانيه، وهو كتحصيل اللبّن من أوائل المعادن في بناء ما يريد أن يبيّنه"⁽¹⁾. وهذا ما كان أولى به أن يحرص عليه، لأنها الثغرة الخطيرة التي تسلّلت منها القراءة المعاصرة، فنجده قد ولج النص بأدوات غريبة غريبة عنه، وليست حتّى من حقائق العلم. وبأدوات أخرى لغوية لا تستند إلى ركيزة لغوية متينة، بل هي قضايا لغوية أساء معالجتها بفهم خاطئ، وهذا ليخدم آراءً مسبقة من بنات أفكاره.

فالفهم عن القرآن الكريم له ضوابط تحدّه، وشروطاً تسطرّه، حتى لا يتألّى عليه أحد من غير أدوات تعينه في عمله، فإنك تجد أيّ صاحب حرفة له أدوات يعمل بها وخبرة دقيقة تعينه على عمله، أو تفسير القرآن أهوّن من عمل الرصاص والبناء والتجارة.. حتى يُخاض فيه بغير أدواته وشروطه. فنجد صاحبنا والذي دخل إلى النص القرآني وكأنه أول من وُكِّل إليه شرحه وبيانه، فأخذ يصطلح ويؤصّل ويفرّع كما اشتهى بمقتضى ما تشربّه وتغذى منه.

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج2، ص173.

الغائمة

جامعة الأمير عبد القادر العظم الإسلامي

الخاتمة .

بعد توفيق الله تعالى بإتمام هذا المشروع، والذي بُني بحرصٍ واجتهاد، حتى يتكشف في هيئة دراسة أكاديمية متنوعة المفاسل والمآخذ والفروع، بزغت نتائجه كالتالي:

1- التأويل كمصطلح إسلامي عريق اعتراه تبدل في ماهيته عبر مساره في التاريخ، فالتأويل يضمن للمؤول الإجتهد في حدود النص والمقصد والسياق واللغة. فمسألة التأويل مسألة مدارها الإجتهد.

2- إن طبيعة النص القرآني من طبيعة وخصائص اللغة العربية، وهو أنه حمّال أوجه، فالتأويل فيه خصب وغنيّ ومتجدّد، ما جعل أئمة التفسير وعلوم القرآن وأصول الفقه يضبطون حركته ومرونته بقواعد لا يعارضها العقل بعد الشرع، وهي في مجملها تراعي النص وقائله، وسياق الخطاب ومقصده.

3- تزخر بعض من المناهج الغربية بإمكانات معطاء، وأسس في التحليل وقواعد في التأويل من شأنها تشوير خبايا النص القرآني وتنويع دلالاته، واكتشاف كنهه وأسراره، وكل ذلك خدمة للنص وتأكيداً لمقصده وحاكميته.

4- إن من هذه المناهج ما يخدم النص القرآني خدمة جليلة لو وظّفت أحسن توظيف، فالقرآن لا يعارض العقل أبداً، بل يبعث فيه روح البحث والتجديد، فهو يساير العقل، والعقل بدوره يغذيه ويُثمره بما فتح الله عليه من معارف وتجارب.

5- اتّسمت هاته المناهج بالتأسيس، أمّا ما لحقّ بها من أفكار انتقدت وكُشِف عوارها فلا يمكن أن نضفي عليها العلمية والتسليم بها كقواعد لا تناقش ولا تمسّ، فتلك عين العصبية.

6- لم يستفد بعض من المعاصرين ممّن اقتحموا ساحة التأويل في القرآن من مناهج البحث اللغوية والدلالية، بل تجدهم يوظّفون أفكاراً تشريّبوها من بيئات مختلفة لا تناسب القرآن ولا مقاصده. وهذا خلل منهجي كبير أن تحاكم القرآن لنظريات أعلنت فسادها في سوق الفكر العالمي أجمع.

7- لم تحسن بعض من هذه القراءات الإستفادة من مناهج البحث الجديدة، بل اتخذتها معاول لنقض القرآن وانتهاك مقصده الهدائي ومحوره التدبري، إلى قراءات خارجة تماماً عن إطاره، يقول

أركون مثلاً: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كافة الإتجاهات... إنَّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكيّتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصوّرات انطلاقاً من نصوص مختاره بجرّية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون -فوضاه-، ولكنّها الفوضى التي تحبّد الحرية المتشرّدة في كل الإتجاهات".

8- إن مثل هذه الدراسات هي إفراغ للنص عن محتواه، وإبعاد له عن قائله والمخاطب به، وهي لا ترقى أن تكون دراسات معاصرة حقّاً تجمع العلمية والمنهجية والموضوعية، ولا ترتقي لأن تكون منهجاً متكاملًا يغذي وينوّع دلالة النص القرآني. فهي أطروحات تعبّر عن آراء خالجت صدور أصحابها، مفتقدة للدليل والبرهان. كما اتّسمت مثل هذه القراءات بفقد المنهجية، وتضييع النص في مرتع التأويل المنفلت المتفلّت، حتى أصبح النص مطيّة لكل راكب.

9- إن الأطروحة القرآنية المعاصرة لمحمد شحرور لا ترتقي لأن تكون منهجاً متكاملًا تتحقّق فيه الرؤية الإجتهدية الصائبة، بل هي مثالٌ شاهدٌ على الإنحراف التفسيري في أدب الحداثة، فقد خطى خطوة جريئة بوضع النص في حُضن مقال ومحاظن لأفكار غريبة قد عفا عنها الزمان.

10- أبدأً لا تلتقي المادية وأصول الماركسية وقوانين الديالكتيك مع تفسير القرآن الكريم، وهذا من الإلحاد فيه، والخروج على نطاق العلمية والموضوعية. وأظهر مثالٍ على ذلك تفسيره للتسبيح في القرآن بقانون نفي النفي الديالكتيكي.

11- إن الأفكار والمنطلقات التي أسّس شحرور عليها بنيانه لا تزيد عن كونها وجهات نظر احتمالية، وتأويلات تخمينية تفتقر إلى الدليل والإنضباط، فكان بنيانه على شفا جرف هارٍ.

12- إن ضابط السياق القرآني قانون وميزان مهمّ ينضبط به التوافق بين النص القرآني ومقصده، وخلاف ذلك الإجتراء، فهو مسلك تفكيكي يهتِكُ بالإنسجام القرآني في بناء الداخلية، وعلائقه الخارجية بواقعه الذي نزل فيه.

13- إن المعاصرة المنسلخة عن كل سبب ممدود إلى الإرث القديم، والتي ترسي قواعد القطيعة مع مناهج التراث التفسيري، هي معاصرة مفصولة، وسقطة منهجية ابتليت به أمثال دراسة محمد شحرور.

14- شعار القرآن الكريم هو العالمية لمطلق الزمان والمكان، وهو شعار خالد بخلوده، وعقيدة راسخة فيه.

- 15- إن ريادة القرآن الحقيقية وعودته للقيادة الحضارية للمسلمين لا تتأتى إلا بالإحتكام إليه جملة لا جزءاً، وتفعيل مقاصده وآياته برؤى تأويلية منضبطة.
- 16- إن من المعهود أنّ في أيّ مجالٍ وفي أيّ عملٍ يتطلّب أهل اختصاصه، فالدين من باب أولى. فالحدّاثيون العرب الذين اتّجهوا للقرآن بالتفسير والفهم هم مفكّرون ينظرون إلى القرآن بعين المتذوّق، على عكس المفسّر الضليع، فإنّه ينظر بعين المتفحص الدقيق المحصّل لأدوات التفسير، وحسبنا مثلاً في العصر الحديث الشيخ الطاهر بن عاشور، فهو هامة في العلم بارزة، قامة في التفسير سامقة.
- 17 - إن تفعيل الإجتهد أمر لازم وفرض حاتم، هذا الإجتهد لا يتأتى إلا بإحياء الثقافة الأصولية، والتي لا تنحصر فقط في أصول التشريع والفقهاء والعقيدة والأحكام، وإنما تتسع لجميع العلوم التي فرضت نفسها في سالف حضارة المسلمين من علوم اللغة والفلسفة والتصوّف.
- 18- القرآن دستور الأمة وقانونها، وهو في أمسّ الحاجة إلى قراءة فعالة منتجة للنصّ القرآني، برؤية متفحّصة مستبصرة لواقعية القرآن وحضارة الزمان.
- 19- إن من العمل بالقرآن وتحكيمه، ربط الناس بالمقصد الأسمى والأعلى له، وهو أنه كتاب تدبّر وهداية وتفكّر قبل كلّ شيء.
- 20- إن القرآن لا يمنع الاستفادة من حضارات الأمم والتاريخ، وهذه دعوة لتنويع البحث في القرآن، والإنتفاع بما وصلت إليه الإنسانية من حضارة في جميع المجالات.
- 21- أدعوا كلّ ناظر في كتاب الله تعالى أن المعاصرة الحقيقية للقرآن هي المزوجة بين الإرث القديم ومحاكاة حضارة العصر، على نحو يراعى فيه فقه الواقع ومناطق الإجتهد.
- وختاماً أوصي نفسي وإخواني ممّن حمل همّ الدين والعلم بتوصيات:**
- 1- إقامة ورشات بحث مختلطة تضمّ متخصصّين في: التفسير وعلوم القرآن، العقيدة ومقارنة الأديان، اللسانيات والبلاغة، الفلسفة والتصوّف. وهذا للإستفادة من مناهج البحث الحديثة في العلوم الإنسانية خدمة للقرآن الكريم، وتثويراً لثناياه. ولا بدّ في ذلك من منهجية سير وفق منهج نظري عملي تطبيقي.
- 2- فتح تخصّصات لطلبة الدراسات العليا في مناهج البحث الحديثة في العلوم الدينية.
- 3- توجيه طلبة التفسير في بحوثهم الأكاديمية إلى الدراسات القرآنية الحديثة، وإعانتهم بكتب في التخصص، إضافة إلى الرحلات العلمية الأكاديمية خصوصاً إلى الجامعات الغربية.

جامعة الأمير عبد

العزيز

الف

الف

العلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية .

سورة البقرة

الصفحة	رقم الآية	لصف الآية
27	67	﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾
33	65	﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ ﴾
46	81	﴿ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ﴾
48	88	﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾
48	3	﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾
50	255	﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾
56	228	﴿ وَالْمَطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾
62	29	﴿ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ ﴾
170	217	﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتٌ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾
181	30	﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ ﴾
184	35	﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾
199	74	﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ ﴾
205	23	﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ ﴾
254-207 257	238	﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ ﴾
217	2	﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾
222-217	185	﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى ﴾

222	53	﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾
250	171	﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ ﴾
257	98	﴿ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ ﴾
257	42	﴿ وَلَا تَلْسِسُوا الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾
263	159	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ ﴾
264	101	﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ﴾
291	194	﴿ الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ وَالْحُرْمَتِ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى ﴾
291	190	﴿ وَقَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾

سورة آل عمران

191-5	7	﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾
200-199		
211-204		
213-212		
58	97	﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾
225-222	4-3	﴿ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾
249	139	﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ ﴾
249	13	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾

سورة النساء

5	59	﴿ فَإِن نَنْزَعْنَهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ ﴾
63	7	﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ ﴾
117	82	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ﴾

147-146	65	﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ ﴾
184	20	﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتَبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ ﴾
206	46	﴿ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا ﴾
216	153	﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ﴾
248	28	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾
255	38-37	﴿ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ﴾
257	136	﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾

سورة المائدة

179	116	﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ﴾
227-196	67	﴿ يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ ﴾
228		
206	44	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحَكِّمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾
207	92	﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا ﴾

سورة الأنعام

7	105	﴿ وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِيُقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ ﴾
43	82	﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ ﴾
170	95	﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۗ يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾
171	141	﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ ﴾
211	114	﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ ﴾
212	55	﴿ وَكَذَٰلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴾

272	37	﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾
-----	----	---

سورة يونس

19-5-4	39	﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾
194-115 210	37	﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾
180	10	﴿ دَعْوَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ﴾
262-193 264	15	﴿ وَإِذَا تُمَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيَّنَّتْ قَالِ الَّذِينَ ﴾

سورة هود

213-211	1	﴿ الرَّكِيذُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَضَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴾
228	57	﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ ﴾
235	12	﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾

سورة يوسف

19-17	6	﴿ وَكَذَلِكَ يَجْنِبُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾
17	100	﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاكَ مِنْ قَبْلُ ﴾
33	49	﴿ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ ﴾
211-41	111	﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقًا ﴾

سورة الرعد

200	39-38	﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوهُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ ﴾
252	1	﴿ الْمَرْبُوتُ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾

سورة الحجر

116 - 99	9	
220 - 205		﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
243 - 234		
206 - 192	87	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ ﴾
217 - 207		
252		
219	1	﴿ الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ﴾
222-220	6	﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾

سورة النحل

234 - 63	44	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾
243		
209	103	﴿ وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ﴾
228	35	﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴾

سورة الإسراء

58	29	﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾
95	88	﴿ قُلْ لَّيِّنَ أَجْتَمَعْتَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا ﴾
261-177	44	﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّعْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾
197	78	﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾
263	102-101	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾

سورة النور

57	2	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
175	45	﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾
262	34	﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا﴾
277	31	﴿وَلِيَصْرَبَنَ يَخْمَرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾

سورة الفرقان

22	33	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾
62	59	﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾
222	1	﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾
225	68	﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ﴾
226	64	﴿وَالَّذِينَ يَسْتُوبُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾
226	72	﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ﴾
232	25	﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمْ نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾
232	32	﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾

سورة الشعراء

4	200	﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾
209	199-198	﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾
236	4	﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلَ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾
256	81-78	﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾

سورة النمل

219	1	﴿ طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾
-----	---	---

سورة القصص

48	88	﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾
----	----	--

سورة الروم

187-186	21	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾
---------	----	---

سورة لقمان

187	10	﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾
-----	----	--

سورة الأحزاب

49	72	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾
147	36	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾
185	37	﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾
250	16	﴿ قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ ﴾

سورة سبأ

118	28	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾
264	43	﴿ وَإِذَا نُتِلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَتَذَكَّرُونَ قَالُوا مَا هَذَا ﴾

سورة فاطر

193	31	﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ ﴾
235	24	﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾

سورة فصلت

214	53	﴿ سَتْرِيهِمْ أَيَّاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾
222	41	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِنْدٌ عَزِيزٌ ﴾
222	42	﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾
268	40	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا ﴾

سورة الشورى

45	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
171	29	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا ﴾
208	2-1	﴿ حَمْدَ عَسَقَ ﴾
235	13	﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴾

سورة الزخرف

209	3-1	﴿ حَمَّ وَالْكَتَبِ الْمُبِينِ ﴾
221	44	﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾
234-230	3	﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾

سورة الأحقاف

197	31-28	﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ ﴾
228	15	﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴾
229	23	﴿ قَالَ إِنَّمَا أَلْغَمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ ﴾
236	9	﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَىٰ مَا يَفْعَلُ بِي ﴾

سورة محمد

117	24	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾
-----	----	---

سورة الفتح

87	29	﴿ سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ﴾
----	----	---

سورة ق

49	30	﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾
----	----	---

سورة الغاريات

77	34-31	﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾
185-183	49	﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾
266 -187		

سورة الصور

175	35	﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾
-----	----	--

سورة النجم

235	56	﴿ هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذْرِ الْأُولَى ﴾
-----	----	--

سورة القمر

188	49	﴿ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾
221	17	﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾
266	12	﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدَرٍ ﴾

سورة الفجر

49	22	﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾
220	10	﴿ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴾
249	5	﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حَمْرِ ﴾
266	3-1	﴿ وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴾

سورة القدر

227	3	﴿ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾
280	5-1	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾
281-229	1	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ ﴾
282	2	﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ ﴾
283	3	﴿ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ ﴾

سورة العاديات

32	1	﴿ وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ﴿١﴾ ﴾
32	2	﴿ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ﴾

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

فهرس الأحدث النبوة.

الصفحة	الأحدث	الرقم
210	"الأءمء لله رب العالمين؁ هي السبع المئاني والقراء العظيم الذي أوتيته".	1
43	"إن الأءمء لله نءمءه ونستعينه؁ من يهءه الله فلا مءل له؁ ومن يءلل فلا هاءي له".	2
44	"إنكم سترون ربكم كما ترون هذا؁ لا تضامون أو لا تضاهون في رؤيته".	3
98	"ثم مات النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يجمع القرآن غير أربع...".	4
181	"سبوح قءوس رب الملائكة والروح".	5
173	"عمّ الرجل صنو أبيه".	6
9	"كتاب الله؁ فيه نبأ من قبلكم؁ وخبر ما بعءكم؁ وحكم ما بينكم...".	7
57	"لا يءل دم امرئ مسلم يشءه أن لا إله إلا الله إلا بإءى ثلاث...".	8
58	"لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان".	9
256	"لي خمسة أسماء أنا مءمء وأنا أءمء...".	10
181	"ما اصطفى الله لملائكته أو لعباءه؁ سبحان الله وبءمءه".	11
282	"من يقيم ليلة القءر إيماناً واحتساباً عُفر له ما أقءم من ذنبه".	12

فهرس الأعلام.

الصفحة

العلم

- 75..... أبو الأسود الدؤلي
- 44..... أبو حيان النحوي
- 93..... أركون
- 163..... أفلاطون
- 05..... الإصفهاني الراغب
- 51..... الأفغاني، جمال الدين
- 232..... الآلوسي
- 25..... الآمدي
- 42..... أمين أحمد
- 165..... أنجلز فريدريك
- 84..... أوريليوس أوغسطين
- 124..... إيمانول كانط
- 87..... البحري
- 189..... ابن باديس
- 17..... ابن تيمية
- 74..... ابن جنّي
- 246..... ابن خالويه
- 21..... ابن عاشور
- 39..... ابن عطاء، واصل
- 20..... ابن فارس، أحمد

- 56..... ابن قِيم الجوزية -
- 20..... ابن منظور -
- 112..... بوذا -
- 80..... بورس، شارل سندرس -
- 127..... بول ريكور -
- 84..... بيتر أيلار -
- 84..... بيكون روجر -
- 203..... تَابْط شَرًّا -
- 178..... ثعلب -
- 89..... الجرجاني عبد القاهر -
- 85..... جون لوك -
- 25..... الجويني أبو المعالي -
- 38..... الحسن البصري -
- 247..... الحطيئة -
- 74..... الخليل بن أحمد الفراهيدي -
- 166..... داروين -
- 124..... دلثي فلهلم -
- 203..... الذبياني، النابغة -
- 203..... ذو الرمة، غيلان بن عقبة -
- 34..... الرازي، فخر الدين -
- 287..... راسل، برتراند -
- 51..... رشيد رضا، محمد -
- 86..... رولان بارت -
- 20..... الزركشي -
- 41..... الزمخشري -

- 120.....سقراط -
- 74.....سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان -
- 33.....السيوطي، جلال الدين -
- 63.....الشاطبي -
- 43.....شاكر، أحمد محمد -
- 123.....شلايرماخر -
- 26.....الشنقيطي محمد الأمين -
- 17.....الطبري -
- 57.....الطوفي -
- 19.....عبد العظيم الزرقاني -
- 247.....العسكري -
- 125.....غادامير هنز جورج -
- 25.....الغزالي أبو حامد -
- 246.....الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد -
- 71.....فرديناند دوسوسير -
- 40.....القاضي عبد الجبار -
- 112.....كونفوشيوس -
- 22.....الماتريدي -
- 125.....مارتن هايدغر -
- 155.....ماركس كارل -
- 287.....مالينوفسكي -
- 51.....محمد عبده -
- 51.....المراغي أحمد مصطفى -
- 137.....نصر حامد أبو زيد -
- 116.....نولدكه تيودور -

156..... هيجل -

فهرس المصطلحات.

- الأيديولوجيا: صفحة: 110.
- الإستردادي: صفحة: 107.
- الإميريقية: صفحة: 145.
- الأنطولوجيا: صفحة: 125.
- أم الكتاب: صفحة: 214.
- أنتروبولوجيا: صفحة: 94.
- البنيوية: صفحة: 139.
- التفكيكية: صفحة: 133.
- التناس: صفحة: 134.
- التيقراطية: صفحة: 110.
- التيقولوجيا: صفحة: 110.
- الجهمية: صفحة: 38.
- الحاقن: صفحة: 58.
- الرأسالية: صفحة: 155.
- الرواقيون: صفحة: 83.
- العدلية: صفحة: 38.
- العول: صفحة: 32.
- الفاشية: صفحة: 154.
- الفيلولوجيا: صفحة: 72.

فهرس المصادر والمراجع.

1. الإتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكرم العقل، ط1(1422هـ-2001م)، دار الفضيلة، الرياض.
2. اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، تر: محمود قاسم، د.ط(1997م)، دار الكشاف للطباعة والنشر، بيروت.
3. الإتقان في علوم القرآن، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، د.ط(1426هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرسة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة.
4. أحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، د.ط(1967م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
5. أسس السيميائية، دانيال تشاندلير، تر: طلال وهبة، ط1 (أكتوبر 2008)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
6. الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ط2(1323هـ)، مطبعة مجلة المنار.
7. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط7(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
8. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط1(1406هـ-1986م)، دار الفكر، دمشق.
9. أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، تر: شعبان بركات، د.ط، د.ت، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
10. أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات ألقاها جوتهلغير جستراسر، إعداد: محمد حمدي البكري، ط2(1995)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

11. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ط1(1362هـ)، دار الفوائد، مكة المكرمة.
12. الإعتصام، الشاطبي، تح: أحمد عبد الشافي، د.ط، د.ت، دار أشرفية.
13. إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1(1411هـ-1991م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
14. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1(رجب 1423هـ)، دار ابن الجوزي، جدة.
15. الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين -، خير الدين الزركلي، ط15(أيار/مايو 2002)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
16. الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين أحمد ابن محمد ابن تيمية، تح: محمد الشيمي شحاتة، د.ط، د.ت، دار الإيمان، الإسكندرية.
17. الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، ط2(1403هـ-1983م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
18. الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات، وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية -، ط3(1403هـ-1983م)، شركة مكبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة.
19. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط2(1992م)، مكتبة مدبولي، القاهرة.
20. الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى بن أبي الخير العمراني، تح: سعود بن عبد العزيز الخلف، د.ط، د.ت، أضواء السلف، المدينة المنورة.
21. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ط2(1413هـ-1992م)، دار الصفوة، الغردقة، الكويت.

22. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، ط4(1419هـ)، مكتبة التوبة.
23. بدائع الفوائد، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تح: علي بن محمد عمران، د.ط، د.ت، عالم الفوائد، جدة.
24. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط3(1399هـ-1992م)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
25. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3(1404هـ-1984م)، مكتبة دار التراث، القاهرة.
26. البنيوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا-، جون ستردوك، تر: محمد عصفور، طبعة سلسلة عالم المعرفة (فبراير 1996م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والكتاب والآداب، الكويت.
27. البيان القرآني، محمد رجب البيومي، ط1(1421هـ-2001م)، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة.
28. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الفتاح أحمد فراج، د.ط(1385هـ-1965م)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
29. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
30. التأويل الصحيح للنص الديني، السيد أحمد عبد الغفار، د.ط(2003)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
31. تأويل القرآن - النظرية والمعطيات -، السيد كمال الحيدري، ط2(1427هـ-2006م)، دار فراق للطباعة والنشر، إيران.

32. تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، محمد بديع موسى، ط1 (1429هـ-2008م)، دار الأعلام، عمان.
33. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، ط2 (2004م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
34. تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط2 (1400هـ - 1980م)، دار عالم الفوائد، مكة.
35. التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط (1984م)، الدار التونسية للنشر، تونس.
36. تعريف الدراسات بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط3 (1429هـ-2008م)، دار القلم، دار البشير، جدة.
37. تفسير البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، زكريا عبد المجيد النوني، أحمد النجولي الحجل، عبد الحي الفرماوي، ط1 (1413هـ-1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
38. تفسير البغوي- المسمى معالم التنزيل -، أبي محمد الحسين الفراء البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، ط1 (1406هـ-1986م)، دار المعرفة، بيروت.
39. تفسير الطبري-جامع البيان عن تأويل آي القرآن-، محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
40. تفسير القاسمي المسمى -محاسن التأويل-، محمد جمال الدين القاسمي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1 (1376هـ-1957م)، دار إحياء الكتب العربية.
41. تفسير القرآن العظيم، الحافظ بن كثير الدمشقي، تح: مصطفى السيد محمد، محمد فضل العجماوي، محمد السيد رشاد، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، ط1 (1421هـ-2000م)، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، مصر.

42. تفسير القرآن الكريم- أصوله وضوابطه -، علي بن سليمان العبيد، ط2(1430هـ-2010م)، مكتبة التوبة، الرياض.
43. التفسير المنير في العقيدة والتشريع، وهبة الزحيلي، ط1(1411هـ-1991م)، دار الفكر المعاصر، بيروت.
44. التفسير والتأويل في القرآن الكريم، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط1(1316هـ -1996م)، دار النفائس، عمان.
45. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ط7(2000م)، مكتبة وهبة، القاهرة.
46. تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، د.ط، د.ت، دار الهضبة الحديثة، بيروت، لبنان.
47. تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، د.ط(1411هـ -1991م)، دار الشروق، القاهرة.
48. الجامع الصحيح المسند من حديث رسول صلى الله عليه وسلم، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، تح: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، ط1(1400هـ)، المطبعة السلفية ومكنتها، القاهرة.
49. الجامع الكبير، أبي عيسى الترمذي، تح: بشار عؤاد معروف، ط2(1998)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
50. حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر: سالم يقوت، ط2(1987م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المملكة المغربية.
51. الخصائص، أبي الفتح عثمان بن جني، تح: محمد علي النجار، ط2(1371هـ-1952م)، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية.
52. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1(2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية.

53. الخطيئة والتكفير، - من البنيوية إلى التشريحية - نظرية وتطبيق، عبد الله محمد الغدّامي، ط6 (2006م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
54. دراسات في العقائد-الرأسمالية، الإشتراكية، الشيوعية، الصهيونية-، أحمد الشيباني، د.ط، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد.
55. دراسات في النص والتناسية، محمد خير البقاعي، ط1(1998م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب.
56. دراسات في تعدي النص، وليد الحشّاب، د.ط، د.ت، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
57. دراسات في علم اللغة، كمال بشر، ط9(1986م)، دار المعارف، القاهرة.
58. درس السيميولوجيا، رولان بارت، تر: ع. بنعبد العالي، ط3(1993م)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
59. دروس في السيميائيات، حنون مبارك، ط1(1987)، دار بونقال، الدار البيضاء.
60. الدلالات المفتوحة -مقاربة سيميائية في فلسفة العلامات-، يوسف أحمد، ط1(2005)، منشورات الاختلاف.
61. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: أبو فهر، محمود محمد شاكر، ط3(1413هـ-1992م)، مطبعة المدني، القاهرة.
62. ديوان البحترى، تح: حسن كامل الصيرفي، د.ط، د.ت، دار المعارف، مصر.
63. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، د.ط(1413هـ)، مكتبة المعارف، الرياض.
64. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - وأثرها على الأمة-، محمد ناصر الدين الألباني، ط1(1412هـ-1992م)، مكتبة المعارف، الرياض.

65. السيميائية والتأويل، روبرت شولز، تر: سعيد الغانمي، ط1(1994)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
66. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولودال، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1(2004)، دار الحوار، اللاذقية، سوريا.
67. السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، ط2(2005)، دار الحوار للنشر والتوزيع.
68. السيميائية (الأصول، القواعد والتاريخ)، آن إينو، ميشال آريفيه، لري باينيه، جان كلود كوكي، جان كلود جيرو، جوزيف كورتيس، تر: رشيد بن مالك، ط1(1428-2008م)، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان.
69. السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: أحمد الصمعي، ط1(نوفمبر 2005م)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
70. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3(1416هـ-1996م)، مكتبة وهبة، ص88.
71. شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، تح: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ط2(محرم 1428هـ)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية.
72. الشكل والخطاب -مدخل لتحليل ظاهراتي-، محمد الماكري، ط1(كانون الثاني 1991م)، المركز الثقافي العربي، بيروت.
73. الشيوعية، -خلاصة كل ضروب الكفر والموبقات والشر والعاهاث-، أحمد عبد الغفور عطار، ط1(1400هـ-1980م)، دار الأندلس.
74. الشيوعية، محمد بن إبراهيم الحمد، ط1(1423هـ-2002م)، دار ابن خزيمة، الرياض، المملكة السعودية.
75. الصّحاح -تاج اللّغة وصحاح العربية-، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4(كانون الثاني/يناير 1990)، دار العلم للملايين، بيروت.

76. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ط1 (1419هـ-1998م)، دار المغني، دار ابن حزم، الرياض.
77. الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصالح- الشهير بابن القيم الجوزية-، تح: علي بن محمد الدخيل الله، ط3 (1418هـ-1998م)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.
78. ضحى الإسلام، أحمد امين، ط10، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت.
79. الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، أحمد بوعود، د.ط، د.ت، منشورات الزمن، الدار البيضاء.
80. عتبات -جيرارد جينيت من النص إلى المناص-، عبد الحق بلعايد، ط1 (1429هـ-2008م)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.
81. عصرانيون -بين مزاعم التجديد وميادين التغريب-، محمد حامد الناصر، ط2 (1422هـ-2001م)، مكتبة الكوثر، الرياض.
82. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب - الجهود الفلسفية عند محمد أركون-، رون هالير، تر: جمال شحيد، ط1 (2001م)، الأهالي للنشر.
83. علم الإشارة -السيمولوجيا-، بيجيرو، تر: منذر العياشي، ط1 (1998م)، دار طلاس، دمشق.
84. علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق -دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية-، فائزة الداية، ط2 (1417هـ-1996م)، دار الفكر، دمشق.
85. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط5 (1998م)، عالم الكتب، القاهرة.
86. علم اللغة -مقدمة للقارئ العربي-، محمود السعران، د.ط، د.ت، دار النهضة العربية، بيروت.
87. علم اللغة نشأته وتطوره، محمود جاد الرب، ط1 (1985)، دار المعارف.

88. العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، ط1(1428هـ-2008م)، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض.
89. عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، أحمد شاكر، د. ط، د.ت، تراث الإسلام.
90. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم -عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها- أبي منصور عبد القاهر البغدادي، تح: محمد عثمان الخشت، د.ط، د.ت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.
91. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، تح: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، د.ط، د.ت، دار الجليل، بيروت.
92. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، تح: فؤاد سيّد، د.ط(1393هـ)، الدار التونسية للنشر.
93. الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1987م)، مركز الإنماء القومي، بيروت.
94. الفكر الإسلامي، -نقد واجتهاد-، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
95. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقى، بيروت.
96. الفكر العربي، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3(1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
97. فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1(1983م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
98. الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ط1(أكتوبر 2005)، دار الطليعة، بيروت.
99. فهم الفهم -مدخل إلى الهريومنطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-، عادل مصطفى، ط1(2007)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

100. في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ط1 (يناير 2010)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
101. في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ط2 (200م)، دار طلاس، دمشق.
102. قاموس أكسفورد الحديث، إنكليزي-إنكليزي-عربي، oxford university، د.ط، oxford university press
103. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسه الرسالة، ط8 (1426هـ-2005م)، مؤسسه الرسالة، بيروت.
104. القاموس المزدوج، إنكليزي-عربي، عربي-إنكليزي، مكتب الدراسات والبحوث، ط2 (2006)، دار الكتب العلمية، بيروت.
105. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (مارس 2005م)، دار الطليعة، بيروت.
106. قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت.
107. قواعد التفسير - جمعا ودراسة-، خالد بن عثمان السبب، ط1 (1421هـ)، دار ابن عفان.
108. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط1 (1418هـ-1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض.
109. كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، ط7 (يوليو 2005م)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.
110. اللباب في علوم الكتاب، أبي حفص عمر بن علي الدمشقي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، محمد سعد رمضان حسن، محمد المتولي الدسوقي حرب، ط1 (1419هـ-1998م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

111. لذة النص، رولان بارت، تر: منذر عياشي، ط1(1992م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب.
112. لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة.
113. اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ط2(2005م)، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر.
114. اللسانيات- المجال، والوظيفة والمنهج-، سمير شريف استيتية، ط2(1429هـ-2008م)، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن.
115. اللغة والتأويل، عمار ناصر، ط1(1428هـ-2007م)، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفرابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان.
116. اللغة والتأويل-مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-، عمارة ناصر، ط1(1428هـ-2007م)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، دار الفرابي، بيروت، لبنان.
117. الماركسية بعد ماركس، بيار، مونيك فافر، تر: نسيم نصر، ط1(1974م)، منشورات عويدات، بيروت.
118. مجمل أصول أهل السنة في العقيدة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط2(1412هـ)، دار الصفوة، شبرا، القاهرة.
119. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، د.ط، د.ت، مكتبة المعارف، الرباط، المملكة المغربية.
120. المجموع-شرح المذهب-، محيي الدين بن شرف النووي، د.ط، د.ت، دار الفكر.
121. محاضرات في علم اللسان العام، فرديناد دي سوسير، تر: عبد القادر قيني، د.ط(2008)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المملكة المغربية.
122. المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ط1(1408هـ-1988م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

123. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، ط10(1387هـ-1968م)، مطبعة طربين، دمشق.
124. المرايا المحدّبة -من البنيوية إلى التفكيك-، عبد العزيز حمودة، طبعة سلسلة عالم المعرفة (أبريل 1998م)، مطابع الوطن، الكويت.
125. المرايا المقعّرة -نحو نظرية نقدية عربية-، عبد العزيز حمودة، طبعة سلسلة عالم المعرفة (جمادى الأول 1422هـ - أغسطس 2001)، مطابع الوطن، الكويت.
126. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، ط3، د.ت، دار التراث، القاهرة.
127. المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري -عرض و نقد-، صالح بن غرم الله الغامدي، ط1(1418هـ - 1998م)، دار الأندلس، حائل، المملكة العربية السعودية.
128. المستصفي من علوم الأصول، أبو حامد الغزالي، د.ط(1322هـ)، دار صادر، بيروت.
129. المسند، أحمد بن حنبل، تح: أحمد شاكر، ط1(1416هـ-1995م)، دار الحديث، القاهرة.
130. معالم أصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، ط2(1419هـ-1998م)، دار ابن الجوزي.
131. معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2(1433هـ-2012م)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق.
132. المعتزلة -بين القديم والحديث-، طارق عبد الحلیم، محمد العبد، ط1(1408هـ-1987م)، دار الأرقم، برمنجهام.
133. المعتزلة -وأصولهم الخمسة، وموقف أهل السنة منها-، عواد بن عبد الله المعتق، ط4(1421هـ-2001م)، مكتبة الرشد، الرياض.

134. معجم أعلام المورد- موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين - منير البعلبكي، ط1(1992)، دار العلم للملايين، بيروت.
135. معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوسي، ط1(2007)، دار الفارابي، بيروت.
136. معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1(1431هـ-2010م)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة.
137. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ط3(2000)، مكتبة مدبولي، القاهرة.
138. المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيبة، ط1(2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان.
139. المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، محمد عتريس، ط1(1427هـ-2006م)، مكتبة الآداب، القاهرة.
140. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، تح: عبد السلام هارون، د.ط(1399هـ-1979م)، دار الفكر.
141. المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني، تح: محمد سيد كيلاني، ط1(1418هـ-1997م)، دار المعرفة، بيروت.
142. مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب- المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
143. مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
144. مقدمة في الهرمينوطيقا، دافيد جاسير، تر: وجيه قانصو، ط1(1428هـ-2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة.

157. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ط1(1413هـ-1993م)، دار الرشاد، القاهرة.
158. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ط2(1999م)، مكتبة مدبولي، القاهرة.
159. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهني، ط4(1420هـ)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض.
160. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، ط2(2001)، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
161. موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، أبو لبابة حسين، ط2(1407هـ-1987م)، دار اللواء، الرياض.
162. نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(2009م)، دار الطليعة، بيروت.
163. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، قطب الريسوني، ط1(1431هـ-2010م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
164. النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1(1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
165. نظرات عصرية في القرآن الكريم، محمد لطفي جمعه، د.ط(1411هـ-1991م)، عالم الكتب، القاهرة.
166. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2(1994م)، سينا للنشر، القاهرة.
167. نقد النص، علي حرب، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
168. هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، ط1(1999م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب.

فهرس الرسائل الجامعية:

171. أثر الواقع الإجماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث- تفسير المنار نموذجاً -، شبايكي الجمعي، رسالة دكتوراه، تخصص: التفسير وعلوم القرآن، قسم: الكتاب والسنة، كلية أصول الشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1430-1431هـ/2009-2010م).
172. إختلاف المفسرين -دراسة تحليلية نقدية-، عادل مقربي، رسالة دكتوراه، تخصص: الكتاب والسنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة المناقشة (1432-1433هـ/2011-2012م).
173. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية (1426-1427هـ/2005-2006م).
174. الأنساق الدلالية في النصف الأول من القرآن الكريم-دراسة في ضوء علم السيمياء الحديث-، عقيلة بنور، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة المناقشة (2006-2007م/1427-1428هـ).
175. السياق القرآني وأثره في التفسير-دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-، عبد الرحمن عبد الله سرور جرمان المطيري، رسالة ماجستير، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة، سنة المناقشة (1429هـ-2008م).
176. السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، المثني عبد الفتاح محمود، رسالة ماجستير، كلية التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، إربد، سنة المناقشة (1426هـ-2005م).

177. التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين-دراسة فكرية أصولية معاصرة، الطالب ابراهيم محمد طه بويدان، رسالة ماجستير، قسم الدراسات الاسلامية، جامعة القدس، القدس، سنة المناقشة (2001م).
178. التأويل عند الأصوليين، كنعان مصطفى سعيد شتات، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، سنة المناقشة (2007م).
179. سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، سائدة حسين محمد العمري، رسالة ماجستير، تخصص: النقد الأدبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، سنة المناقشة (1430هـ-2009م).
180. محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، عبلة عميرش، رسالة دكتوراه، تخصص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1433هـ-1434هـ/2012-2013م).

فهرس المواقع الإلكترونية:

- <http://www.shahrour.org/main.php>
- <http://ar.wikipedia.org/wiki>

فهرس المولضسع.

الصفحة

المولضوعات

المقدمة .

الباب الأول مسالك التأويل في

2

الدراسات القرآنية القديمة

والمعاصرة

3

الفصل التمهيدي: ضبط مصطلحات البحث

4

أولاً: مفهوم مسالك التأويل.....

7

ثانياً: مفهوم الدراسات القرآنية.....

10

ثالثاً: مفهوم المعاصرة.....

14	الفصل الأول: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية القديمة
16	المبحث الأول: تطوّر مفهوم التأويل في الدراسات الإسلامية المتقدمة.....
17	المطلب الأول: عند المتقدّمين من السلف.....
19	المطلب الثاني: عند المفسّرين وعلماء القرآن.....
24	المطلب الثالث: التّأويل عند المتأخّرين.....
28	المبحث الثاني: مسالك التّأويل في المدارس القرآنية القديمة.....
29	المطلب الأول: مسالك التّأويل في المدرسة الأثرية.....
37	المطلب الثاني: مسالك التّأويل في المدرسة العقلية.....
54	المبحث الثالث: أنواع التّأويل وشروطه عند المتقدمين.....
55	المطلب الأول : التّأويل حكمه وأدلّته.....
61	المطلب الثالث: شروط التّأويل الصحيح (ضوابط التّأويل).....
65	المطلب الرابع: شروط المؤّول.....
67	الفصل الثاني: مسالك التّأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة
69	المبحث الأول: مسالك التّأويل في المنهج الألسني السيميائي.....
70	المطلب الأول: مفهوم المنهج الألسني.....
77	المطلب الثالث: مفهوم المنهج السيميائي.....
93	المطلب الرابع: مسالك التّأويل في المنهج الألسني السيميائي-المقاربة الألسنية

- السيمائية لمحمد أركون - أنموذجا -
- 101 المبحث الثاني: مسالك التأويل في المنهج التاريخي (التاريخاني، التاريخانية)
- 102 المطلب الأول: مفهوم التاريخية، التاريخانية، المنهج التاريخي.....
- 106 المطلب الثاني: أسس وخطوات المنهج التاريخي.....
- 110 المطلب الثالث: مسالك التأويل في المنهج التاريخي - تاريخية محمد أركون أنموذجا -
- 119 المبحث الثالث : مسالك التأويل في المنهج الهرمنيوطيقي.....
- 120 المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.....
- 122 المطلب الثاني: تاريخ الهرمنيوطيقا وأهم مراحلها.....
- 131 المطلب الثالث: أسس التحليل الهرمنيوطيقي.....
- 137 المطلب الرابع: مسالك التأويل في المنهج الهرمنيوطيقي - هرمنيوطيقا حامد أبو زيد -
أنموذجا -

الباب الثاني: مسالك التأويل عند

150

محمد شحور من خلال كتابه

"الكتاب والقرآن"

151

الفصل التمهيدي: التعريف بالمؤلف

والمؤلف

الفصل الثاني: مقومات مسالكه في التأويل

240	
242	المبحث الأول : إنكار الترادف والعطف بين المتغيرات.....
243	المطلب الأول : إنكار الترادف.....
252	المطلب الثاني : عطف التغيرات.....
259	المبحث الثاني : تطوير الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية.....
260	المطلب الأول : تحديثه للدلالة المعجمية للمفردات القرآنية.....
269	المطلب الثاني : حقيقة التطور الدلالي لألفاظ القرآن الكريم ومعانيه.....
276	المبحث الثالث : الاجتزاء، وإهدار دلالة السياق.....
277	المطلب الأول : الإهدار السياقي في "الكتاب والقرآن".....
285	المطلب الثاني : ضابط السياق وأهميته في عملية التفسير.....
296	الخاتمة.....
299	الفهارس.....
300	فهرس الآيات.....
315	فهرس الأحاديث.....
316	فهرس الأعلام.....
319	فهرس المصطلحات.....
321	فهرس المصادر والمراجع.....
337	فهرس الرسائل الجامعية.....
338	فهرس المواقع الإلكترونية.....
339	فهرس المواضيع.....

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص.

إحتل التأويل في التاريخ الإسلامي مكانة معرفية مهمة، وقد حضي بالدراسة من قبل علماء التفسير والقرآن

والأصول واللغة، حتى غدا من العلوم الإسلامية المهمة، وإليه يرجع الكثير من الخلافات التفسيرية والمذهبية والفكرية في الفكر الإسلامي.

غير أن التأويل إكتسب حمولة جديدة على غير ما عهد عند الأولين في الوقت المعاصر، وكانت أبرز سماته

إنفتاح الدلالات وإتساعها، وحضور العقل، وحرية التأويل. وذلك ما نجده في ساحة الدراسات المعاصرة اليوم، والتي

طبقت مناهج بحث جديدة بغية تحرير النص القرآني مما علق به منذ قرون من تراث تفسيري، وإجتهدات للسابقين.

فكانت الخطوة جريئة في الخطاب الفكري المعاصر أن إنسلخت عن كل سبب ممدود إلى الإرث القديم، وأرست

قواعد القطيعة مع مناهج التراث التفسيري، وتلك سقطة منهجية كبيرة إبتليت به أمثال دراسة محمد شحرور

القرآنية، وهي لا ترتقي لأن تكون رؤية إجتهدية متكاملة، بل هي رؤى تخمينية احتمالية تفتقر للدليل والبرهان،

وكانت خطوته جريئة بأن وضعت النص القرآني في حضان مقالب ومحاضن لأفكار غريبة قد عفا عنها الزمان.

إن القرآن لا يمنع من الإستفادة مما وصلت إليه حضارة الزمان، فالمعاصرة الحقيقية للقرآن هي المزوجة بين

الإرث القديم، ومحاكات حضارة العصر على نحو يراعي فيه الواقع، ومناطق الإجتهد.

Abstract

The exegesis (interpretation) of the holy Quran had been of an important position in the Islamic history, and equally had been cared after by numerous Quranic and linguistic scholars till it became one of the most important Islamic sciences. Moreover it caused a lot of divergence in jurisprudence and the way of thinking and interpreting in Islamic thought.

Meanwhile the exegesis (interpretation) has gained a new load in modern studies rather than what had been found in traditional studies, its main aspects were the widening and openness of the meaning, the presence of reason and the freedom of interpretation exactly what we could find in modern studies which have applied new research methodologies in order to free the Quranic text from traditional interpreting heritage. So the step was really audacious in modern thought because it got rid of the traditional heritage and made a new gap with traditional interpretive heritage methodologies also considered as a big methodological slip found in MuhammedShahrur's Quranic studies and other similar studies which couldn't reach an integral jurisprudence vision. In fact they were speculative and probabilistic visions lacking to proof and evidence, also that step was audacious because it had put the Quranic text into some occidental obsolete ideologies.

The Quran never prevent taking profit from modern human civilizations thus the real Quranic modernity is coupling traditional heritage to very modern civilizations putting into consideration the jurisprudence of the reality and the independent reasoning.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

Abstract

The exegesis (interpretation) of the holy Quran had been of an important position in the Islamic history, and equally had been cared after by numerous Quranic and linguistic scholars till it became one of the most important Islamic sciences. Moreover it caused a lot of divergence in jurisprudence and the way of thinking and interpreting in Islamic thought.

Meanwhile the exegesis (interpretation) has gained a new load in modern studies rather than what had been found in traditional studies, its main aspects were the widening and openness of the meaning, the presence of reason and the freedom of interpretation exactly what we could find in modern studies which have applied new research methodologies in order to free the Quranic text from traditional interpreting heritage. So the step was really audacious in modern thought because it got rid of the traditional heritage and made a new gap with traditional interpretive heritage methodologies also considered as a big methodological slip found in Muhammed Shahrur's Quranic studies and other similar studies which couldn't reach an integral jurisprudence vision. In fact they were speculative and probabilistic visions lacking to proof and evidence, also that step was audacious because it had put the Quranic text into some occidental obsolete ideologies.

The Quran never prevent taking profit from modern human civilizations thus the real Quranic modernity is coupling traditional heritage to very modern civilizations putting into consideration the jurisprudence of the reality and the independent reasoning.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي