"الحجّة المقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم، بين تأصيل الشّاطبيّ وتوظيف القراءات المعاصرة"

الطّالب: شهاب نقادي –جامعة وهران–

مقدّمة البحث:

كثيراً ما تُخلّف التّقاطعات المعرفيّة البَيْنيّة مِساحات فكريّة تتآلف وتتكامل فيها المعارف تارةً، كما تتصادم وتحتدم بينها الصّراعات تارةً أخرى، وتُعتبر ثنائية المادّة واللّامادّة أحدُ أهمّ مواضيع التّقاطع بين حقلين متقابلين في الفكر الإنسانيّ عموماً، والتي يمكن التّمثيل لها بالميثوس واللوغوس في الفلسفة القبل سقراطية، والفيزيقا والميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة، كما يمكن التّمثيل لها –أيضاً– بالشّريعة والحكمة أو النّقل والعقل في الفلسفة الإسلامية؛ وقد كان من مُخلّفات هذا التّقاطع على المستوى النّص القرآني ما اصطُلح عليه حديثاً بالتفسير والإعجاز العلمي، والذي تمّ الرّبط من خلاله بين حقليّ الوحي والحقائق العلمية بمقاربتيّ التّوفيق أو التّلفيق؛ في حين اعترض بعضهم على هاتين المقاربتين بالمقاربة التّفريقية بسبب الاختلاف العميق الواقع بين الحقلين "إبستيمولوجياً"؛ وقد كان زعيم هذه المعارضة الإمام أبو إسحاق الشّاطبي، حيث كان أوّل من عُرف بالرّد المفصّل والمؤصّل من منطلقات مقاصدية على فكرة التّضمين أو التّفسير أو السّبق العلميّ في القرآن الكريم؛ ثمّ مرّت القرون وظهرت في السّاحة الفكرية "القراءات المعاصرة"، وقد كان ظهورها لا بُدَّ منه في ظلّ احتكاك الشرق بالغرب، وازدهار الغرب على حساب الشرق، وطرح سؤال النّهوض والصّحوة في العالم العربي والإسلامي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ وقد أدلت تلك القراءات بدلوها وشاركت برأيها حول مسألة التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم لطالما كانت لهذه المسألة ارتباطاً مباشراً بالفكر والنّهضة والإصلاح والتُّراث والمقدّس في الوسط الإسلامي، وغير مباشر بالقفزة العلمية والهيمنة العقلية وسيطرة المادية وأفول الدين والثّورة عليه في الوسط الأوروبي؛ **وقد اتّفق أصحاب القراءات المعاصرة، المقاطِعة كُليّا أو جُزئيّا للتُّراث الإسلاميّ، مع الشّاطبي في رفضهم للتفسير العلمي للقرآن الكريم، بل واعتمد أغلبهم عليه تأصيلاً وتقريراً وتخريجاً؛ فلماذا هذا الاعتمادوذلك الاتفاق رغم وجود اختلاف جذريّ في المشروع الفكري المقدّم من كلّ طرف؟**

ذلك هو لبّ الإشكال في هذا المقال، والذي يقودنا لطرح إشكالات فرعية ممهّدة للإجابة عنه؛ كالنّظر في مناسبات وطرق توظيف القراءة المعاصرة سواء الموصولة أو المفصولة لحجّة الشّاطبيّ المقاصدية في

موضوع التفسير العلمي للقرآن الكريم؛ وهل كان اعتمادهم على الشاطبي مجرّد انتقائية؟ وهل كان الهدف من أصحاب تلك القراءاتواحد وموحّد بينهم؟ وما انعكاس ذلك كله على عقيدة"تقديس القرآن" وعلى المستوى السّجالي مع عقائد غير إسلامية، كالإلحاد والتّنصير؟ وقبل ذلك كلّه هل حجّة الشاطبي المقاصدية في نقده للتّفسير العلمي للقرآن الكريم سليمة عن أيّ معارضة فيَسْلَم توظيفها من أصحاب القراءات المعاصرة؟

أفترضكأجوبة أَوّليّة،بأنّ الهدف من توظيف الحجة المقاصدية بين الشاطبي والقراءات المعاصرة لنقد التفسير العلمي للقرآن الكريم مختلفٌ تماما، كون الحجّة أنشأها وصاغها الشاطبي أولاً، ثم وُظّفت بعده في سياقات تاريخية وخلفيات فكرية مختلفة جذريا، أما عن طرق توظيفها عند أصحاب القراءات المعاصرة فأتوقّع أن تكون مختلفة –أيضاً– لاختلاف آليات وأدوات المستعملة بينهم في القراءة مع اتحاد هدفهم العامّ، وهو مقاطعةالتّراث –كليا أوجزئيا–، كما أتوقّع أنّأخذهمبحجة الشاطبي المقاصدية لنقد التفسير العلمي للقرآن الكريم كان انتقائيا كما تعوّدوا عليه –منهجيا–، نظير ذلك؛ انتقاءاتهملبعضالآراء التُّراثية في مسائل المكي والمدني، وأسباب النّزول، والنّاسخ والمنسوخ،واختلاف القراءات القرآنية، وغيرها ما يثبت دَعَاوَى أنسنة النَّص القرآنيّ وأرخنته، ونفي شموليته وصلاحيته، متناسين بأن الكثير من تلك الآراء، ومنها الحجّة المقاصدية عند الشاطبي لنقد التّفسير العلمي للقرآن الكريم،هي اجتهاد غير مُتّفق عليه،ومخالفة أئمة لا يقلّون عنه قدرا وعلما وفضلاكالغزالي والرّازي والسّيوطي لم تأتي من فراغ.

للتَّحقُّق من هذه الفرضيات، والجواب عن تلك الإشكاليات، والوصول إلى النتائج المرجوة، سأعتمد المنهج الوصفي التَّحليلي، متوخّيا الإحالة والاختصار،ومجتنباًالتَّطويل والاستطراد؛ولكون الموضوع متشعّب، متعدد الأبواب، يمكن معالجته بطرق عدة؛ارتأيت أنَّ الطّريق الأنسب هو التّحقيقأوّلاً في بعض المصطلحات التي لا بُدَّ منها في مبحثٍ تمهيديٍّ، ثم أردفه بمبحث ذي ثلاث مطالب؛ أضع حجّة الشاطبي المقاصدية لنقده التفسير العلمي للقرآن الكريم في سياقها التاريخي والفكري، ثم أعرضها محاولا تسهيل فهمها بخرائط ذهنية، وأعقب عليهامستنداًإلى كل منتعليقات عبد الله دراز واستدراكات الطاهر ابن عاشور؛ لأختم بمبحث آخر يتضمّن ثلاث مطالب –أيضاً–؛ أُظهر فيها توظيف الحجة المقاصدية في نقد التفسير العلمي للقرآن الكريم عند القراءات المعاصرة الموصولة، ثم المفصولة، ثم أنتهي بأخطر محطة في البحث كله، ألا وهو دعوى تعارض القرآن الكريم بالحقائق العلمية الحديثة انطلاقا من ذلك التّوظيف؛ معنوناً لهذا البحث بـ :

"الحجّة المقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم،بين تأصيل الشّاطبيّ وتوظيف القراءات المعاصرة"

-المبْحث التمهيدي: مدخل حول بعض المفاهيم (العلم، التّفسيرالعِلميّ، الإعجاز العِلميّ، القراءات المعاصرة).

تزْدحم في هذه الورقة البحثيّة المصطلحات؛ وليس أيّ مصطلحات؛ مصطلحات قد يأخذ كلّ واحد منها مساحة البحث كلّها، وبما أنّ إشكالية البحث تعتمد عل بعض الجوانب المفاهيميّةلتلك المصطلحات ولوازمها، فسأضبط ما سيكونمُهمّا للوصول إلى النّتائج[1]، وإنّي أعْترف بأنّي سأقوم بشيءٍ منَ التّسليم لبعضها-تنزّلاً ودون كثيرِمناقشة لها-تجنّباًلالاستطراد، ثمّلقَبُولها في الوسط البحثيّمن غير مشاحةٍلهارغم بعض الخلل المفاهيميّالّذيما يزال يلحقها، كمصطلحات "العلم"و"التفسيرالعِلميّ" و"الإعجاز العِلميّ" و"القراءات المعاصرة"، فأقول:

- مصطلح العلم: العلم يقابل الجهل، وهو معرفة المعلوم على ما هو به[2]، وقد يُرادبالمعلوم ما يحتاج إلى إعمَال فكرٍ ونظرٍ، كما قد يشْملما تدركه الحواسّ أو نقل موثوق أو مجرّد ضرورة عقليّة أو فطريّة، أمّا في الأوساط الأكاديمية الغربيّة فإن العلم، والّذي يقابله باللاّتينيةscience،هو "مجموعةٌ من المعارف المتماسكة المتعلّقة بمجالات معيّنة من الحقائق أو الأشياء أو الظّواهر التي تخضع للقوانين يتمّ التّحقّق منها بالطُّرق التّجريبيّة"[3]، ويُلاحظ من خلال هذه التّعاريف بأنّ العلم بمعناه الغربيّ[4] يُقابل المعارف الإنسانيّة والدّينيّة والتّاريخيّة والفنّيّة، أو بمعنى آخر، بما هو مرتبطٌ بالعالم الماديّ والمعقول والمحسوس والمرصود فقط، وهذا خلافالاستعمال الإسلامي لمصطلح العلم الّذي يضم جميع الحقول المعْرفيّة بما فيها الإنسانيّة، ولهذا يُقيّد بعض الباحثين العلمَب"التجريبي" كي يُبقي على عِلْميّة المعارف الإنسانية، ولا يُعدّهذا القيد جامعاً، إذ لا يضمّ مالا يخضع للتجربة كالمعارف الخاضعةللقوانين والرّصدمثل الفلكأو المبادئ المجرّدة مثل الرّياضيات، ولذلك تبقى المعضلة الترجماتية قائمةًحول البحث عن المقابل للفظة science في اللّغة العربية، مما يدفعني إلى تسجيل أوّل تنازلباعتماد المفهومالغربيّ/المادي لمصطلح العلم لأعرّفه بأنّه: "مجموعةٌ من المعارف المدرَكة عن طريق التّجربة والرّصد و/أو الخاضعة لقوانين تجريدية".

---

[1] سأضع في هذا المبحثخطاً تحتما شأنه أن يدخل في تحليل ونقد واستنتاج أفكار البحث لاحقاً.

[2] القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان، دار الرّاحم، ط1، 1423هـ، ص215.

[3] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/science/71467

[4] قلت بمعناه الغربيّ لأن المصطلح أصابه تغريب ثم تبناه الباحثون المسلمون، فاضطراري أن نحمله على المعنى المراد عندهم، انظر "الإعجاز العلمي إلى أين؟"، مساعد ابن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2، 1433هـ، ص21.

● مصطلح التّفسيرالعِلميّ: شكّل هذا المصطلح –بناء على رفضه أو قبوله– صراعاً في وضع تعريفٍ له، أقول صراعاً لأننا نستشعره من خلال التعاريف نفسها، فالرّافض له سيعرّفه بما رآه من تحكيمٍ للعلوم التّجريبية والآراء الفلسفيّة على حِسَاب الآيات القرآنيّة، والمتبنّي له سيعرّفه بما يوسّع به دائرة التّفسير إلى التدبّر والاستنباط و استخراج الثمرات الدعوية المرجوة منهكالإعجاز، كما يوسّع من المعارف المستخدمةويُدخلمع الحقائق، الفرضيات والنظريات[1]؛ في حين ينبغي على التّعريف أن يكون مجرداً عن الحكم وأن يُراعى فيه التطابقبين الاشتقاق اللّغويّ و واقع المعرّف، والاقتصار على الحد الجامع المانع دون التطرق إلى المستمدات أو الثمرات، فأقول أن "التّفسيرالعِلميّ" مرّكب على مفهوم العلم الّذي رأيناه آنفا، وبما أن أصل مادة (فسر) تدل على بيان الشيء وإيضاحه[2]،فإن التعريف المختصر والمناسبللتفسير هو "شرح وبيان للقرآن الكريم"[3]، وعليه يمكن اقتراح تعريفاًللتفسير العلمي بأنّه:" شرح وبيان لمعاني القرآن بالاعتمادعلى المعارف المدركة عن طريق التّجربة والرّصد و/أو الخاضعة لقوانين تجريدية"؛ ما يعني تعلّق هذا اللّون من التّفسيربالظّواهرالطبيعيّة الواردة في القرآن الكريم، أي بأكثر من عُشره، كما يتعلّق تجدّده بتجدّد العلوم الكونيّة،وبهذا يكون التّفسيرالعِلميّ عند القائلين بهأحد أهم مظاهر شموليّة القرآن الكريم وصلاحه لكل زمان ومكان.

● مصطلح الإعجاز العِلميّ: وهو أشدّ المصطلحات تعقيداً، حيث ينبني هو الآخر على مفهوم "العلم" بمفهومهالغربيّ/المادي،الأمر الّذي يجعل إضافته إلى الإعجازيُحترز به من الإعجاز البلاغي، والبياني، والنفسي، والغيبيّ، والتّاريخيّ، رغم اتصاف هذه المجالات أيضاًبالعِلميّة في المفهوم العربي/الإسلامي، وهذا تنازل آخر يتمثل في إفراد الإعجاز العِلميّ بصفة العِلميّة دون الوجوه الأخرى، كما سأتنازل مرّةً أخربلمصطلح"الإعجازالعِلميّ" كمصطلحٍيُراد بهالسّبقالتّاريخيّ للنص القرآني على المكتشف العِلميّ الحديث، وإلا فإنّ مفهوم السّبق لا ينطبق عليه مفهوم الإعجاز/المعجزة الّذي حدّده علماء العقيدة في باب النّبوات[4]، إلا مِن منطلق أنّالإنسان العادي،الّذي لا يُوحى إليه، لا يمكنه الاطلاع على المستقبل بمكتشفاته، وبهذا يكون تخريج الإعجاز العِلميّ على الإعجاز الغيبيّ/التّاريخيّ وجيهاً حيث قال بهذا الأخير

---

[1] للوقوف على تعارف التّفسير العلمي بإسهاب ومقارنة بينها ومناقشة لها يرجع إلى: التّفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، مرهف عبد الجبار سقا، دار محمد الأمين، دمشق، ط1، 1431هـ، ص53-61.

[2] معجم مقاييس اللّغة، أحمد ابن فارس، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، ص818.

[3] مفهوم التّفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2، 1427هـ، ص64.

[4] الإعجاز العلمي إلى أين؟، مساعد ابن سليمان الطيار، ص9-12؛ ص167-172.

جلّ من بحث من الأوائل في وجوه الإعجاز[1].وعليه، يمكن تعريف الإعجاز العِلميّ "السّبقالتّاريخيّ للقرآن الكريم بالإشارةو/أو عدم المعارضة،للمعارف الحديثة المدركة عن طريق التّجربة والرّصد و/أو الخاضعة لقوانين تجريدية".

- مستويا الإعجاز العِلميّ في القرآن الكريم : قصدت في التعريف المقترح السّابق بـ"الإشارة و/أو عدم المعارضة" التنبيه إلى مستويين من الإعجاز العِلميّ ينبغي التفريق بينهما،أمّا المستوى الأوّلفهي الإشارة إلىالحقيقةالعِلميّة قبل اكتشافها دهراً من الزمن، وهذا المستوى هوالمقصود إذ أطلق في الوسط الدّعويوالّذي وقع فيه الخلاف، وأقصى ما يدلّ عليه -إنْ تحقّق-، زيادة برهانٍ على صِدق النّبوة، وأمّا المستوى الثّانيّ[2] فهو خلو القرآن الكريم ممّا يعارض الحقيقة العِلميّة، وهو محلّ اتّفاق بين الجميع؛ حتّى من الّذين عُرفوا بشدّة ردّهم للمستوى الأوّل، على غرار الأستاذ أمين الخُوليّ[3]، ونفي هذا المستوى،هو ما فتح باب النّقدالغربيّ على التّوراةوإثبات بشريّة مصدرهعصر النّهضة في أوروبا[4]، وقد كان أمراً متوقّعاً، خلافاً مع القرآن الكريم الّذي حُفظ على ممرّ التّاريخ، وعليه فلا ينبغي أن يُختلف في اعتبارهذا المستوى من الإعجاز العِلميّفي القرآن الكريم.

- بين "التّفسيرالعِلميّ" و"الإعجاز العِلميّ" و"العلوم الإسلاميّة" :بين المصطلحيالتّفسيرالعِلميّ والإعجاز العِلميّعموم وخصوص، حيث أنّالتّفسيرالعِلميّ يشتغل ببيان الآيات التي تَصِف الظّواهرالطبيعيّةالكونيّةسواء أأظهرت إعجازاً/سبقاً علميّاً، أو كان المقصود منها التّذكير بقدرة الله، وبديع صُنْعه أو إظهار نِعَمه،ومِنَنه على خلقه أو البَرْهنة على أصولٍ عقديةٍ أخرى، كإمكانية البعث،وغيرها من مقاصد التّفسيرالعِلميّ؛ وهذا ما يجعلنا نعتبر الإعجاز العِلميّأحد ثمرات التّفسيرالعِلميّ،وما دام أن الّذي

---

[1] كالباقلاني مثلا، انظر: إعجاز القرآن، أبو بكر محمد الطيّب الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ص33-47.

[2] يسمي بعض الباحثين هذا المستوى بالجانب الإعجازي العلمي السلبي، انظر: منهج الاستدلال بالمكتشفات العلمية على النبوّة والربوبية (دراسة نقدية)، سعود ابن عبد العزيز الطريفي، مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم الشرعية واللّغة العربية وآدابها، ج19، ع43، ذو الحجة 1428هـ، ص303.

[3] مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتّفسير والأدب أمين الخُوليّ، مكتبة الأسرة-مهرجان القراءة للجميع-، مصر، ط1، 2003م، ص222.

[4] العلم وحقائقه بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، سامي عامري، رواسخ، الكويت، ط2، 1442هـ، ص93-101. للمزيد من الاطلاع على المسائل العلمية (الفلكية، الأحيائية، الطبية وغيرها) التي ناقضت الكتاب المقدّس والتي كانت سببا للثورة على الكنيسة بين فترة القرن 15 و17 يرجع إلى الجزء الثّالث من كتاب: الكنيسة والعلم "تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي"، لجورج مينوا، ترجمة موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، ط1، 2005م.

يربطهما علاقة العموم والخصوص، فإن نقد الأوّل يلزم منه نقد الثان،أمّا نقد المستوى الثّانيّ من الإعجاز العِلميّفإنه يلزم منه نقد القرآن كله.من جهة أخرى يتّصل الإعجاز العلميّ بمباحث النبوات في علم العقائد، كما يتقاطع –خاصة المستوى الثّانيّمنه– بعلم مقارنة الأديان حيث يُوظّف في إثبات موثوقية القرآن ومصداقيتهمقارنةًبالكتب السّماويّة الأخرى في السّياق السِّجاليّ[1].

● مصطلح القراءات المعاصرة:لا أرى ضرورة الوقوفعلى لفظة "المعاصِرة" بالتحليل اللّغويّيقدْر ما أريضرورةتحليل لفظة "القراءات" نفسها، إذ تُبنى عليها –بدرجة أكبر–النّظرةالنّقدية للنّصوص عند أصحابها،ولضيق مساحة البحث فسأكتفي بالقول بأن مادة (عصر)تدل على معاني ثلاث منها: الدّهر والحين[2]، مما يقتضعند إضافة اللّفظة إلى "القراءات" أن تأخذ معنى التحيّينوالتّجديد، وعليه فإن ألفاظ مثلعصرية، عصرانية، جديدة، تجديدية، حداثية، قد تكون من المترادفات أو على الأقل تدل على معان جد متقاربة؛ أمّا لفظة "قراءات/قراءة" كعملية فكرية، فلا حاجةللرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية لتحديد معناها،إذ قد "تعدّت المجال الّذي وُضعت له أو تشكّلت معه في الأصل اللّغويّ"[3]، وحتّى في استعمالات أصحاب القراءة المعاصرة لهافإنهم لم يعتمدوا على المرجعية العربية في تحديد مدلولها، بلاستوردوها من الوسط الغربيّوأخذوها مترجمة من كلمة lectureوالمقصود بها " تحليل وتفسير النص، وما يُستخرج منه ، وما يُعتقد أنه يحمل منمعانى[4]، نعم قد يلتقي مصطلح القراءة "عندهم" في حدّه الأدنى بمعنى التّفسير والتأويل "عندنا" لكن –وبما أن القراءة مصطلح مطاطي "عندهم"– يجعلون الحد الأقصى منها هو عين التفكيكية[5]تحقيقالنظرية موت المؤلف وفتحاللّنصعلى تعدد القراءات.

يجدر التنبيه إلى أنهثمة قراءتان معاصِرتان، معاصرة موصولة تميّزت بالاتصال مع التّراث بطريقة ما، كما تميّزت بالحفاظ على قداسة القرآن الكريم، في صورة مدرستي المنار والأمناء –كمثال لها–؛ومعاصرة

---

[1] كما فعل الطبيب الفرنسي موريس بوكاي في كتابه الشهير، العلم والقرآن والكتاب المقدس.

[2] معجم مقاييس اللّغة، أحمد ابن فارس، ص755.

[3] هكذا أقرأ ما بعد التفكيكية، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر،بيروت، ط1، 2005م، ص9 (بتصرف يسير).

[4] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/lecture/46547

[5] هكذا أقرأ ما بعد التفكيكية، علي حرب، ص28.

مفصولة التي نادت بالقطيعة مع التّراث،كما دعت على إسقاط كل صور التقديسللقرآن الكريم، في صورة مدرستي التاريخانية والتفكيكية،وهذه المعاصرة المفصولة هي التي أشاعت مصطلح القراءة[1].

–المبْحثالأوّل: تأصيل الشّاطبيّ للحجة المقاصديّة في نقد التّفسيروالإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم، عرض وتعقيب:

إنّ الاطّلاع على السّوابق التّاريخيّة والفكرية لفكرة ما، يوضّح من تصوّرها أكثر، كما يُظهر –في الغالب– الدّافع الحقيقيّ من وراء تشكّلها؛ وسأتّبع في أول مطْلب من هذا المبحث هذه المقاربة لتوضيح الحجّة المقاصديّة عند الشّاطبيّ ومقصدَه منها، قبل عَرضِها والتّعقيب عليها في المطلبين اللّاحقين، أمّا اللّاواحق التاريخية والفكريةللفكرة فإنهيبيّن –أكثر–جانبسلامةتوظيفها،في ظلّ التطورات المستمرةللنّظرات والنّظريات الحديثة، وهذا سأرجئه في المبحث الثاني.

–المطْلبالأوّل: الحجّةالمقاصديّة في نقد التّفسيروالإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم عند الشّاطبيّ في سياقها التّاريخيّ/الفكري.

استُوفدت في العصر العبّاسيّ،وبشكل ثوْريّ ودفْعيّ، العلوم الكونيّة والطبيعيّة والرّياضيات والطبّ والفلسفة على يد هارون الرشيد ثم ابنه المأمون،وحيثامتد ذلك الاستوفاد طيلةخمسة قرون، لعبت الترجمة دورا مفصليافي نقل المعارف من الوسط الشرقي والغربيّ إلى الوسط الإسلامي، أينتقاطعت الحقول المعْرفيّة بين العلوم الوحيّية والعلوم اللاوحيية[2]،وتسببت في طرح إشكالية –لا مناص منها–، وهي ما وجه العلاقة بين الحقلين؟والّذيأجيب عنهبمقارباتتفريقية أو توفيقة أو تلفيقية؛ وبقي الحال على ذلك قروناً، تمثّل في الصّراع بين ثنائية الدين/الفلسفة، الشّريعة/الحكمة، النقل/العقل؛ وفي خِضمّهذه التّفاعلات الفكرية–العنيفة في بعض الأحيان–، أراد أبو حامد الغزاليّإثبات المكانةالمعْرفيّة/العِلميّةللقرآن الكريم، ونشأت عندها

---

[1]النص القرآني من تهافت القراءات إلى أفق التدبّر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المملكة المغربية، ط1، 1431هـ،ص206-208.

[2]العلم وبناء الأمم، راغب السرجاني، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط1، 1428هـ، ص368-376.

فكرة"تضمين القرآن كلّ العلوم"[1]والّتي شكّلت نقطة الانطلاق الرّسمية لما اصطُلح عليه لاحقاً بالتّفسير العِلميّ.

أثبت الغزاليّ رؤيته الاحتوائية/التضمينية بين القرآن الكريم والعلوم الكونيّة والطبيعيّة، بناءً على حجّة عقدية محضة، حيث انطلق من أن القرآن كلام الله إذا من أفعاله، وأفعاله لا نهاية لها، فلا نهاية لكلماته، والكلمات حروف ومضامين، فلا نهاية لحروفه ولا نهاية لمضامينه، ومن مضامين القرآن الآيات والظّواهرالكونيّة[2]؛ ثم عضد حجّته العقدية بالرؤية الصوفيةالمشهورة اتجاه معانى القرآن،والتي تجعل لكل حرف في القرآن ظاهراً وباطناً ومطلعاً ومقطعاً[3]، وهكذا يجمّع الغزاليّ القواعد والأصول التي من شأنهاتكثير المعاني،وفتح النص، لاستنباط ما أمكن من النّظريات والإشارات وتنبّؤات علميّة في مجال الكونيّات والطبيعيّات.

جاء الرّازيّ، وجسّد تطبيقيّاً ما وضعه الغزاليّ نظريّاً، وأقام تفسيره الكبير عليه، والّذييمكن تشبيهه بالموسوعات العلمية الحديثة(encyclopédie)، وضمّن فيه معارف في مجالات مختلفة،حيث جعل العلوم الكونيّة والطبيعيّة (خاصة علم الفلك) من أساسيات تفسيره،حتّى بات يُنسب الإعجاز العِلميّ لمفاتيح الغيب كما يُنسب الإعجاز البلاغيّللكشّاف[4]، ولَإن قدوُفِّق في التوفيق بين الوحيّ والعلم في مسائل قليلة يمكن حصرها في إثبات كرويّة الأرض، إثبات مصدرية السّحاب للمطر، تقدّم حاسّة السّمع على البصر، حدوث الكون بأجرامه ومجراته من العدم؛ فإنّه قد ظهر الخطأفيالعديد منالمسائل التي قال بهابعد تقدم الكشوفات العِلميّة؛كتقسيم المادة إلى أربعة عناصر،مصدر تكون عسل النحل،مصدر تكون الدّم، سبب تكون الرعد والبرق، النموذج الجيومركزيللمجموعة الشمسية، التأثر بالنموذج الكوسموغرافي البطليمي في ترتيب الكواكب، دون الكلام عن محاولة تضمين المسائل الميتافيزيقية التي قد سكت عنها الشرع

---

[1]التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ،ص418.

[2]إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزاليّ، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ، ص342. وقد فصل الغزاليّفي العلوم أكثر في: جواهر القرآن، دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط3، 1411هـ، ص44-47.

[3]إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزاليّ، ص341.

[4]التّفسير ورجاله، محمد الفاضل ابن عاشور، دار السّلام، دار سحنون، تونس، ط1، 1429هـ، ص85.

كمحاولةتقديمالتفسير العلمي/المادي للرّوح[1]،بل قد تجاوز الحدّ لما ادّعى أنالقرآن الكريم قد أشار إلى علم السّحر وأنه واجب تعلمه[2] !وسأكتفي بهذه الأمثلة للإشارة علىمدى ضرر تطبيق فكرة تضمين كلّ العلوم الممكنة، بحقائقها ونظرياتها وفرضياتها بل وتخميناتها وأباطيلها في القرآن الكريم.

أمام مثل هذهالانفلاتات والتّجاوزات التّطبيقية لما نظّر له الغزالي،جاء ردّالشّاطبيّ سادّاً للذّريعة؛محقّقاً لمقاصد الشّريعة، بانياًحجّتهعلى مقدّمات، لم تكن -في مجملها-جديدة،إذ سبقه بها الشافعي[3] فالطبري[4] ثم ابن تيمية[5]، بل وحتّى الرّازيّ نفسه قد أعملها في بعض ترجيحاته التفسيرية[6]،حيث اتفقوا-كلهم- بأنّالقرآن الكريم قد أُنزل بلسانٍ عربي مبين، وأنّه خاطب المتلقون له بما يعهدون على المستوياللّغويّوالعُرفيّ؛ والسّؤال الذي يطرح نفسه، ما الجديد الّذيأتي به الشّاطبيّليُعرف ويَتَميّزباعتماده على معهُود العرب عند نقده للتّفسير والإعجاز العِلميّ؟

-المطْلبالثّانيّ: عرض وتحليل الحجّةالمقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم عند الشّاطبيّ:

---

[1]رسالة ماجستير بعنوان: التّفسير العلمي عند الأمام الرّازيّ -دراسة تحليلية مقارنة في مفاتيح الغيب، في النصف الأوّل من القرآن الكريم-، مصطفى إبراهيم حسنين رسلان، جامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلاميّة باللغات الأجنبية (الإنجليزية)، القاهرة، 1436هـ، ص 190-191.

[2]عند تفسيره لقوله تعالى: " وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ" [البقرة 102].مفاتيح الغيب، فخر الدين الرّازيّ، دار الفكر، ط1، 1401هـ، ج3/ص231.

[3]الأم (جزء الأوّل: الرسالة)، محمد بن إدريس الشافعي، دار الوفاء، المنصورة (مصر)، ط3، 1426هـ، ج1/ص22.

[4]جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار ابن حزم، دار الأعلام، عمان، ط1، 1423هـ، ج1/ص8-11.

[5]درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ، ج6/ص7.

[6] انظر مثلا تفسيره لـ "ألم".مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد الرّازيّ، ج2/ص5، ص11.

عرض الشّاطبيّ لحجّتهالمقاصديّة في كتابيه "الموافقات"[1]و"الاعتصام"[2]، حيث كان عرضه في الموافقاتمُساقا لـ"بيانقصد الشارع في وضع الشّريعة للإفهام"، وأمّا عرضه في الاعتصام، فقد كان في مَساق"بيان معنى الصراط المستقيم الّذي انحرفت عنه سبل أهل البدع؛ فضلّت عن الهدى بعد البيان"،والّذي يظهر أنّ المساقين مختلفين، لكنهما متلازمين، وسأبدأ في عرض موضع الموافقات لكونه سابقاً لكتاب الاعتصام في التّأليف.

1- في موضع الموافقات: أرجعالشّاطبيّالنّظر في المقاصد إلى قسمين، قسم يرجع إلى قصد الشارع، وآخر إلى قصد المكلّف؛ ثم قرّر بأن القسم الأوّل يتحقّق بأربعة أنواع من البيان، وهي:بيان قصد الشّارع في وضع الشّريعة، بيان قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام، بيان قصد الشّارع في وضع الشّريعة للتّكليف بمقتضاها، بيان قصد الشّارع في دخول المكلّف تحت أحكام الشّريعة.

في البيان الثّانيّ بنى حجّتهالمقاصديّة اعتماداً على المعهُودواللّغويّ للعرب، ثم أضاف معتمداً آخر وهي أميّةالشّريعة، لأنّ أمّة التّلقّي أميّة كذلك -كما يرى-، واستدل لذلك -أيضاً- بنصوصٍ متواترة تصف العرب والنبيّ صلى الله عليه وسلم بالأميّة، ثم استدل مرّةً أخرى على أميّةالشّريعة"بمعهُود العرب المعْرِفيّ/العِلميّ"،وهذا المستوى من المعهُود إضافة أخرى إلى مستوياتمعهُود العرب التي اعتمدها مَن قبله، والّذيقصروه على المعهُودواللّغويّ والعُرفيّ؛والمتأمّلفييراد الشّاطبيّ لمعهُود العرب في منظومته الاستدلالية يجد أنّهجعلهسبباً ونتيجةًفي نفس الوقت؛ سبباًلأميّةالشّريعة لأنها أجرى على اعتبار مصالح العباد، ونتيجةًلاختصاص العرب بالشّرع دون سواهم من الأمم، وبما أنها أميّة فلزم أن يكون الشريعةأميّة على ما عهدوه "لغويا وعرفيا ومعرفيا".

لتأكيد أميّةالأمّة معرفيا/علميا، يذكرالشّاطبيّ -ويُطيل- في سرد مختلف المعارف التي اعتنى بها العرب قبل وأثناء البعثة،والملاحظ أنّ في العلوم الثمانية التي ذكرها،ثلاثة منهافقط،يمكن اعتبارها علوما رصدية/تجريبية، أي علوم بالمعنى الحديث، وهكذا تظهر الطريقة التشابكية الّذي يربط بها الشّاطبيّ بين أطراف حجّتهالمقاصديّة، كما زاد الشّاطبيّ في استدلاله على أميّةالشّريعة بلازم آخر، وهو ثبوت إعجاز القرآن، والذي يشترط أن يكون على ما عهدوه لفظاً ومعنىً؛ولمايصل إلى النّقد المباشر لأصحاب

---

[1] الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم الشّاطبيّ، دار ابن القيّم، دار ابن عفّان، القاهرة، ط1، 1424هـ، ج2/101-130.

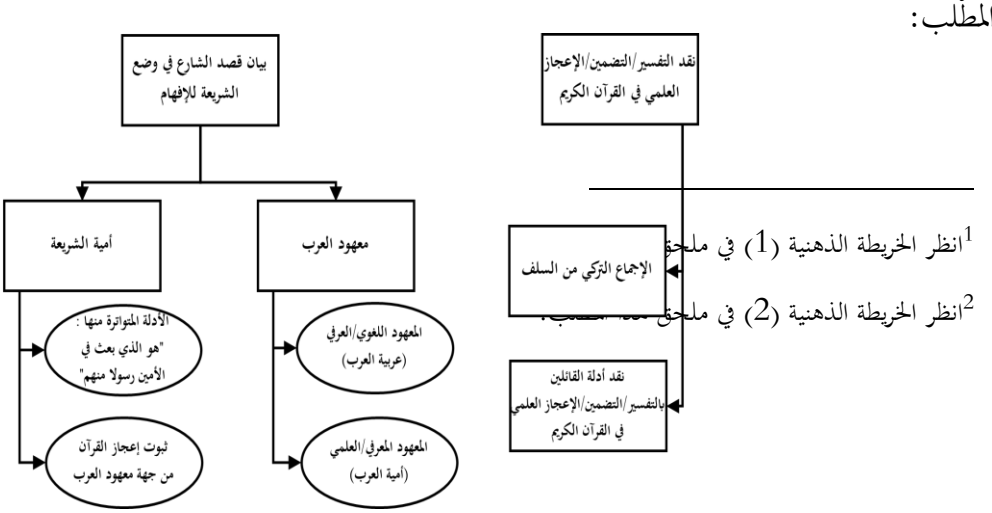
[2] الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشّاطبيّ، مكتبة التوحيد، المنامة، ط1، 1421هـ، ج3/ص351-374.

التّفسيرالعِلميّ؛يركّب حجّتهالمقاصديّة على كل ما سبق من تأصيل، ثمّيعزّز حجّتهبالإجماع التركي، كما يعقّب في الأخير على النصوص التي استدل بها أصحاب التّفسيرالعِلميّ[1].

2- في موضع الاعتصام:قررالشّاطبيّتحت الباب العاشر إلى أن أسباب الإحداث في الدينثلاثة؛ الجهل، تحسين الظن بالعقل، واتباع الهوى؛ ثم علّق السبب الأوّل بجهتين؛الأدوات التي تفهم بها المقاصد، وبالمقاصد نفسها، وفي المتعلّق الأوّل شرع في تأصيل الحجّةالمقاصديّةالتي تقتصر على حمل مفهوم النّص الشّرعي على "معهُود العربواللّغويّ" وذلك على المستوى اللفظي والمعنوي والأسلوبي فقط؛ وهنا لم يذكر المعهُودالمعْرِفيّ/العِلميّ، ولا أميّة الشريعة ولا الأمّة،ثم قامبسردِ فقرات من رسالة الشّافعيّتأييداً لقوله[2].

بهذا النّقلفي الاعتصام يظهر أنّالشّاطبيّلم يأتي بالجديدالّذي أتى به في الموافقات -من قبل-، وإنما كرّر وقرّر ما سبقه به الشافعي، وأنه اقتصر على المعهُود العربواللّغويّ "فقط"دون المعهُودالمعْرِفيّ/العِلميّفي ضبط مفهوم النصوص الشرعية، ولم يتطرّق لموضوع "أميّةالشّريعة/الأمّة"،ولم يحدّد الجهة المنتقدَة وإنماقصد عموم من وقعوا في القول على الله بغير علم وفسروا القرآن بالرأي المذموم،أما في الموافقات فقد خصّص أصحابالتّفسيرالعِلميّبالنّقد، لذلك لا يمكن اعتبار ما جاء به الشّاطبيّ في الاعتصام نقداً لأصحاب التّفسيرالعِلميّ بالخصوص؛ثم إن طريقة استدلاله لم تكن بذاك التعقيد الّذي قدّمه في الموافقات، بل قدّم طريقة تراتبيةسهلة؛ لكن،وبما أنالشّاطبيّ قد أكثر العزو إلى موافقات من خلال الاعتصام في مسائل عديدةولم يعز في هذه المسألة بالذات -على أهميتها-، وأنّ طريقة النّقد انتقلت من المعقّدة إلى السهلة، ومن تخصيص الجهة إلى النّقد بالعموم، فإنّه يُشرع لنا التّساؤل، هل هذا الاختلاف في عرض الحجة المقاصدية بين المرجعينراجعٌ إلى اختلاف مساق النّقدين أمأن ثمة تراجع من الشّاطبيّ في الاعتصام حول نقده للتفسير العِلميّ في القرآن ؟، على كلٍّ يبقى الإشكال قائماً عندي ويحتاج إلى تحرّ أكثر؛أما السّؤال الذي يلح في ذهني الآن-نهاية هذا المطلب مستفتحاً به المطلب التالي-؛ هو مدى قوة وصلابة الحجة المقاصديّة التي قدّمها الشّاطبيّ في نقد التّفسير العلمي،والتي أكّدمحمد حسين الذّهبيبأنها لا يعتريها الضّعف ولا يتطرق إليها الخلل، وأنّ أجوبته على مخالفيه "سديدة" و"دامغة".

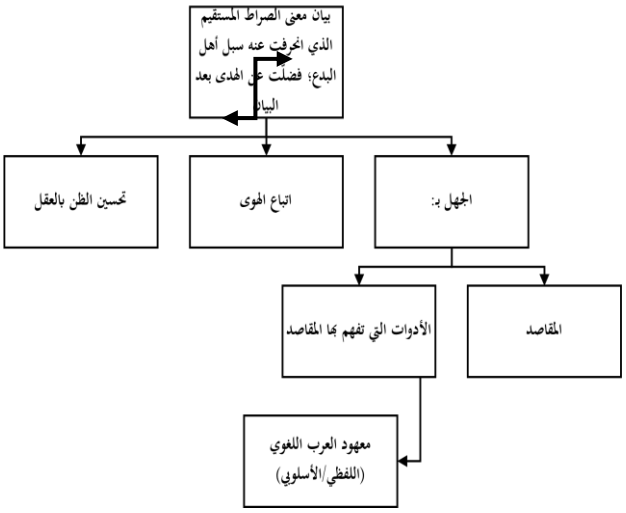
مُلحق المطْلب:



[1]انظر الخريطة الذهنية (1) في ملحق [illegible].

[2]انظر الخريطة الذهنية (2) في ملحق [illegible].

الخريطة الذهنية (1): الحجّة المقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن من خلال الموافقات:



الخريطة الذهنية (2): الحجّة المقاصديّة في نقد التّفسير بالرأي المذموم من خلال الاعتصام:

-المطْلبالثّالث: تعقيب[1] على الحجّةالمقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم عند الشّاطبيّ:

اتّضح لنا أن الحجّةالمقاصديّة عند الشّاطبيّ في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّتعتمدعلى ثلاثة مرتكزات، وهي: بيان قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام، الإجماع التركيّللسّلف، نقد أدلة القائلين بالتّفسير/التضمين/الإعجاز العِلميّ؛أمّا الإجماع التركي فمحجوج بالإجماع الفعلي للسّلف والخلف -من خلال آلاف الآثار ومئات المؤلفات- على مشروعيةالتّفسير بالرّأي "المحمود"،ولا شكّ أنّ التّفسيرالعِلميّ بضوابطه منه، فلا أتوقّف كثيرا عند هذا المرتكز[2]، وأمّا المرتكز الأخير فهو مبني على تأويل الآيات التي تشير إلى إمكانية تضمين القرآن الكريم العلوم الكونيّة والطبيعيّة، وما انتقده الشّاطبيّ من كونها دالة على ذلك وجيه، إلاّ أنّ ثمّة فرق بين التضمين لجزئيات تلك المعارف،ومجرّد الإشارة لتوجيه الفكر إلي مجال معرفي معيّن؛ وعليه فلا يلزم من عدم التضمين لجزئياتالمعارفعدم مشروعية التّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم، وبما أن هذا

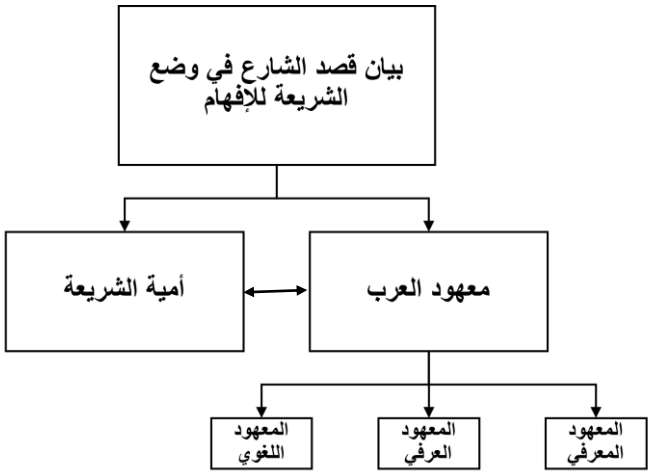
---

[1]ليس المقصود هو التعقيب المفصّل، وعلى كل جزئية لأن ذلك سيطول، وقد قام بذلك الكثير من المحققين على رأسهم عبد الله دراز في تعليقاته على الموافقات، والطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره (المقدمة الرابعة والعاشرة)،

[2]وحتّىالشّاطبيّ لم يقف عنده (ولا عند الثّالث) كثيرا مقارنة بالمرتكز الأوّل(بيان قصد الشارع في وضع الشّريعة للإفهام).

المرتكز تأويلي/تفسيريّ فإنّ توجيه الآيات سيكون تبعاًلموقف المفسّر اتجاه التفسير العلميّ كلون من ألوان التفسير،أي تابعاً للمرتكز الأول، ولذلك سأركز عليه أكثرفي هذا التعقيب فأقول:

ركّب الشّاطبيّ هذا المرتكز بدوره على أساسينمتلازمين، وهما:معهُود العرب وأميّةالشّريعة، كما هو مبين في الخريطة الذهنية (3)،والمقصودبوصف الشّريعة بأنّها أميّةهو تضمّنها خِطاباً وأسلوباً ومعارفَ علمية وتاريخية تدركهاالأمّةالمخاطبة بها، والأمّة هنا هي أمّة التلقي، أي العرب الأوائل، قبل وأثناء البعثة؛ ويعتبر – في تقديري– أن هذا الأساس هوالحلقة الأضعف في هذاالتأصيل؛ أقول الحلقة الأضعف لأن الحلقة المقابلة لها (معهُود العرب)أقوى نسبيا،وبيان ذلك بما يلي:



الخريطة الذهنية (3)

1–أميّةالشّريعة: قلت هي أضعف حلقة في الحجّةالمقاصديّة عند الشّاطبيّ،لأنّه:

* لا يوجد دليلٌ على هذه الدعوى كنصّ يصف صراحةًأميّةالشّريعة!كما هو الأمر بالنّسبة لوصف أمّة التلقي بالأمية، مع لفت الانتباه إلى أنه لا يوجد ثمة تلازم بين أميّةالشّريعةوأميّة أمة التّلقّي[1]؛ثمألا يكون من الخطأ أن نصف الأستاذ أو المادة أو مقرر الدراسةبالضّعف لأجل ضعف المستوى الدراسي لدى التلاميذ؟، ولله المثل الأعلى.

*حتّى لو سلّمنا بالآزم بين أميّةالشّريعة وأميّة أمة التلقي[2]، فإن أميّةالأمّة مخصوصة من جهتين، من جهة الأحكام ومن جهة الزمان، أمّا الأحكام فإن أميّةالشّريعة –تبعا لأميّةالأمّة– تكون في الأحكام التكليفية خاصة، أي أنها "لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونيّة

[1] تعليق عبد الله دراز على هامش الموافقات،الشّاطبيّ، ج2/ص118.

[2]ودليل التّلازم هو الدّليل الوحيّد لدى الشّاطبيّ لهذه الدّعوى حيث يقول: "هذه الشّريعة المباركة أميّة لأن أهلها كذلك". الموافقات،الشّاطبيّ، ج2/ص109. وأيضاً له:"الشّريعة الأميّة لم تخرج عما ألفته العرب" ج2/ص126.

والرّياضيات وما إلى ذلك"[1]، وأمّا الزمان فإن أميّةالأمّةوصف عارض كالجهل يمكن أن يُرفع، فإذا كان وصف الأمّة عارضاًوالشّريعة في أصولها ثابتة فلا يصحّ الرابط التّلازميّ بين الثابت والعارض.

*يمكن نقد دعوى أميّةالشّريعة–أيضاً– من منطلق قرآني محض، ومن موضوعات عدّة، حيث يمكن نقدهابالآياتالتي تشير إلى فضل وتفضّلالشّريعة في نقل العرب من حال الأميّةإلى حال العلم مثل قوله تعالى :"تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَٱصْبِرْ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ" [هود 49][2]؛ أو بالآيات الكثيرة التي تحثّ على العلم والتعقل والتفكر وإعمال أدوات الإدراك (السمع، البصر، الفؤاد)؛ أو بالآيات التي تصف وظيفةالنبيّ صلى الله عليه وسلم اتجاه أمّته بأنه يخرجها من الظّلمات إلى النّور ويزكّيها ويعلمها الكتاب والحكمة؛ أو بالآيات التي تحاجج المخالفين من منطلقات عقليةوآياتكونيّة؛أوبوجودنفس الآيات التي تصف الظّواهرالطبيعيّةفي القرآن الكريمإذ لا يمكن الوصول إلى معانيها بعمقٍ إلى بتجاوز تلك الأميّة، بل إن زيادة الإيمان بالله متعلّقةطرداً بتجاوز تلك الأميّة من خلال التفكّر في مخلوقات الله، لما رواه عطاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"لقد نزلت عليّ اللّيلة آيات ويلٌ لمن قرأها ولم يتفكّر فيها: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ [البقرة 164]"[3].

2–معهُود العرب: يُستنبط من تأصيل الشّاطبيّ في الاعتصام أنه يميّزبينمستويين من المعهُودات، وهيالمعهُودواللّغويّ، والعُرفيّ؛ وقد وافقمن سبقه –كما ذكرت– كالشافعي وابن جرير وابن تيمية والرّازي في جعلهما معياراً لقبول تفسيرات النّصوص واستنباط الأحكام منها؛ ولا إشكال في ذلك البتة، بليعتبر من القواعد العاصمة عن الخطأ في التّفسير[4]؛إلا أنّه في الموافقاتجعل المعهودات ثلاثة مستويات، وأضاف المعهُودالمعْرفيّ/العِلميّ، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالمعهود الإبستيمولوجي؛ثم جرّ وصف أميّة هذا المعهود علىأميّةالشّريعة والخطاب القرآني فيما جاء فيه ذكر للظواهر الطبيعية والكونية، ولتأكيد ذلك سرد الشّاطبيّ جملة من العلوم التي عُرف بها–وعرفها– العرب قبل وأثناء البعثة، ويكفى في التعقيب عليه أنهمن أخص

---

[1] تعليق عبد الله دراز على هامش الموافقات، الشّاطبيّ، ج2/ص109.

[2] وهو أحد الوجوه الستة التي ردّ فيها ابن عاشور على الشّاطبيّ في دعوى أميّةالشّريعة: التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج44/1.

[3] السلسلة صحيحة، رقم68.

[4] أسباب الخطأ في التّفسير: دراسة تأصيلية، طاهر محمود محمد يعقوب، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1425هـ، ج2/ص993.

خصائص الخطاب القرآنيهو الشمولية والعالمية، رغم استعماله معهُود العرب على المستوىاللّغويّ خاصة[1]، لحِكَمٍ تتعلّق بطبيعة اللّغة العربية وطبيعة الوحيّ مما يطول ذكره في هذا الموضع[2]، ثمّ إنّ القرآن الكريم من المنظور الإسلامي –وبحكم وحيّيته– يعتبر مصدراً معرفياً مستقلا بذاته، لا بالطريقة المنهجية الحديثة، ولكنه يُقرّ معارف، ويضيف أخرى، ويبطل الباطل منها،بما يطابق الواقع،كما أشار إلى ذلك الشّاطبيّ نفسه[3].

من جهة أخرى، ومن خلال تحليل الخطاب في القرآن الكريموما يقتضيه[4]، فإنّ المخاطبين في القرآنبالآيات الواصفة للظواهر الطبيعيّةمنعوتون بالتعقلوالتفكر والتذكر وبأولي الألباب والنهى والأفئدة، بتعبير آخر، هم منعوتون بأوصاف مجرّدة عن اللّغة والعِرق والزّمان، يشترك فيها النّاس كلهم وليس العرب فقط؛ فالّذي يُناسب المعهُودالمعْرِفيّ/العِلميّالّذي يُبنى عليه فهم تلك الآيات، أن يكون شاملا للنّاسومتجدّداً إلى قيام السّاعة لشمولية الرّسالة واستمراريتها. ثمّ إنّ من بينمقتضياتإيرادالظّواهرالطبيعيّة في القرآن الكريم هو تقرير التوحيد (الإيمان بالله) وإثبات البعث (الإيمان باليوم الآخر)، ولا شك أنّه أول واجب يخاطب به الإنسان بغض النظر عن لغته وعرقه وزمانه، وبما أن الوسائل لها حكم الغايات كما هو مقرر، فلا وجه لقصر فهم الظّواهرالطبيعيّة الواردة في القرآن على المعهُودالمعْرِفيّ/العِلميّ عند العرب فقط، بل إن قصره على ذلك قد يجرّ إلىمغبّات ربّماتعود على مصداقية القرآن بالنقض، كما سيأتي بيانه في المبْحث الموالي؛ وقبل المرور إليه في ختام هذا المبحث، منالضروري أن أؤكّدأنّ الدّافع عند الشّاطبيّ في تأصيله هو الدّفاع عن حياض الشّريعة، ووضع سياج محكم حول النّص الشرعي من أي انزلاق أو انفلات معرفي، وتحميل النّص ما لا يحمله أو يحتمله،وكلّ هذا واضح من مجرّد النّظر إلى السّياق التاريخي والفكري عند صياغةحجّته،وإلى الجهة التي وَجّه الردّ إليها، الذي كانالدّافع عندهاهوتضمين كل ما أمكن من العلوم في القرآن الكريم لإثباتشموليته،وقبل ذلك، ربانيته؛ وبهذا يتّضح لنا اتّفاق النّظرة بين الطّرفين اتجاه قداسة القرآن الكريم.

---

[1] تعليق عبد الله دراز على هامش الموافقات، ج2/ص130. انظر أيضاً: التحرير والتنوير، طاهر بن عاشور، ج39/1.

[2] لماذا اختار الله تعالى اللّغة العربية للقرآن الكريم ؟، محمد كالو، مقال من موقع ملتقى اهل التّفسير، 2004/04/29، 2:39سا.

[3] الموافقات، الشّاطبيّ، ج2/ص112.

[4] يقول الشّاطبيّنفسه: "فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه"، الموافقات، ج2/ص130.

-المبْحثالثّانيّ:

توظيفالقراءاتالمعاصرةللحجّةالمقاصديّةفينقدالتّفسيرالعِلميّللقرآنالكريم،عرضونقد:

أرجعت الدكتورة هنْد شلبي تعدّد المواقف اتجاه التّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم إلى خمس مسائل، ولعل أهمّها -والتي تتعلّق بهذا المبْحث- هي "الرّوح التي ينظر بها الباحث في القرآن"[1]، وسأحاول الوقوف على هذه الرّوح لدى القراءة المعاصرة بقسميها، الموصولة والمفصولة، اتجاهالتفسير العِلميّ للقرآن الكريم، لأقف من خلالها على أهدافتوظيفحجّةالشّاطبيّ المقاصديّة:

-المطْلبالأوّل: توظيف الحجّةالمقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم عند القراءة المعاصرة الموصولة.

يمكن التّمثيل للقراءة المعاصرة الموصولة، بمدرستي المنار/الإصلاحية والأمناء/البيانية،حيث تعتبر -هاتين المدرستين- أول من دعى ونادى بالتّجديد الجدّي والعمليّلفهم الخطاب القرآنيبالأدواتالحديثة إلى جانب المراجعالتّراثية، بغية الإصلاح والتغيير، فبقيت موصولةغير مفصولة، وإن كانت مدرسة المنار أكثر اتصالا بالتّراث من مدرسة الأمناء في الجملة[2]. وفي ظل التهجّم الغربيّ-فكريا وماديا، سياسياواقتصاديا- على العالم العربي/الإسلامي آنذاك، أرادت المدرستان مواجهة الانتكاسات الجيوسياسية ومشكلةالجمود الفكري والركود -إن لم نقل الرقود- الحضاري عند العرب/المسلمين،بالّذينهضوقفز بهالغرب عصر الأنوار[3]، وهو: إعادة قراءة/فهمالتّراثبقصد تفعيل/توظيفقوته الكامنة للتغير في ظلّ العقلانية والمدنية الأوروبية الحديثة.

---

[1] التّفسير العلمي للقرآن الكريم، بين النّظريات والتطبيق، هند شلبي، مطبعة تونس قرطاج، تونس، ط1، 1406هـ، ص18.

[2] موازنة بين منهجي مدرسة المنار ومدرسة الأمناء في التّفسير وعلوم القرآن، رمضان خميس الغُرَيْب، دار البشائر للثقافة والعلوم، ط1، 1439هـ، ص429.

[3] المرجع نفسه، ص33-35. انظرأيضاً: القرآن والتّفسير العصري، عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2004م، ص38.الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، دار النّهار للنّشر، بيروت، ص410-411.

رأت مدرسة المنار في "مقصد الهداية" العلةالأُولى –والأَوْلى– من تنزيل القرآن الكريم[1]،وسيُعملرُوّاد هذه المدرسةالعلوم الطبيعيّة والكونيّة والمكتشفات الحديثةلفهم النصوص القرآنية مظهرينالجانب الحضاري و"العصراني" لها ثم ربطه بالمقصد الهدائي، رغم انتقادهم الشديد للتفسير العِلميّ في تنظيراتهم ومقدمات تفاسيرهمليضعوأنفسهممموضعانفصامٍ منهجي واضح[2]، وهذا ما جعل الخلاف بين الباحثينما يزال قائما في تصنيف مدرسة المناروموقفها حيال التّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم، هل هم من المانعين أم من المجيزين أم من المتوسّطين أم هناك "ناسخ ومنسوخ" أم ببساطة،هناك اضطراب وعدم وضوح في الموقف والرؤية.

والّذي يهمني من هذه الدراسة وفي هذا المبْحث،هومدى حضور وتوظيفهمللحجة المقاصديّةالشّاطبيّة في مواطن انتقادهم للتفسير العِلميّ، وهذا يعنى استبعاد –بطبيعة الحال–المواطن المؤيّدة له، وبعد تتبُّع مظانّانتقاداتهم للتفسير العلمي؛فإني لم أجد للحجّة المقاصديّة الشّاطبيّة ذكراً صريحاً،حتّى في المواطن التي اشتد انتقادهم فيها،كالمواطن التي انتُقد فيهاالرّازيّبشخصه بسبب توسّعه في التّفسير العِلميّ،حيث كان من المناسب جدًّا إيرادها هناك[3] تقوية لحجتهم، وإنما كانوافي نقدهم للتّفسير العِلميّينطلقون كلّهممؤكّدين على مقصد الهداية في القرآن الكريم، ومن ثم إبعاد كل ما يصرف عنه من الصّوارف، بما فيها التوسع في الرجوع إلى الطبيعيات والكونيات؛ ولعل عدم ذكرهم لحجة الشّاطبيّالمقاصديّة"القوية" كان لاجتناب غلق الباب "نهائيا"أمامالتّفسيرالعِلميّ، وهذا ما قد يرجّح تصنيفهم ضمن المتوسطين في الرفض، وذلك ما حدث بالضبطفي ثنايا تفاسيرهم ومحاضراتهم؛ إلا أنني قد سجّلت موطناً قد يكون فيه إشارةمن محمد رشيد رضا –ولعله لم يخطر بباله التعقيب بها على الشّاطبيّ– إلى أنالمعهُودالمعْرفيّ/العِلميّالّذي تُحمل عليه معانى بعض الآياتيجب أن يكونمعهُوداً إنسانياً/عالميّاً، غير مقصور على العرب لإنسانية وعالمية القرآن، إذ يقول: " خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل، ولم يوجه الخطاب إليهم لخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني"[4]، في نفس الموطن وبعد فقرات قليلة يذكر مراتب التّفسير وضروريات المفسر للفهم الصحيح، ويجعل من بينهاالانضباطبالمعهُودالّلغويّ

---

[1]موازنة بين منهجي مدرسة المنار ومدرسة الأمناء في التّفسير وعلوم القرآن، رمضان خميس الغُرَيْب، ، ص282.

[2]المرجع نفسه، ص286.

[3]تفسير القرآن الكريم (الأجزاء العشرة الأوّلى)، محمود شلتوت، دار الشروق،ط12، 1424هـ،ص11.تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1365هـ، ص12.تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط2، 1366هـ، ج1/ص7

[4]المرجع السابق، ج1/ص20

والعُرفيّ[1]، ليتفق مع دراز وابن عاشور في التفريق بين مستويات المعهُودات في الخطاب وتعليق كل مستوى بما يناسبه من الآيات القرآنية، كما بيّنت ذلك في المطْلب الأخير من المبْحث السابق.

أمّا مدرسة الأمناء فقد اجتمعت كلمتهم على إنكار -أحياناًبعنف- التّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم، انطلاقاً من كون القرآن كتاب الأدب الأعظم والعربية الأكبر،وإرداف المقصد الهدائي -إن ذُكر- وراءه[2]، وهذا ما أدّى إلى استبعاد -من البداية- فكرة تضمين/توظيف الكونيات والطبيعيات في قراءة/فهم كتاب "أدبي عربي" بالدّرجة الأوّلى؛ويظهر ذلك الإنكار من نفسِتعريف الأستاذ أمين الخُوليّ للتّفسيرالعِلميّ[3]،كما أنّه قد وضّفالحجّةالمقاصديّةالشاطبيّةحصرياً، ونقلها برُمّتها في سياق نقدهللتّفسيرالعِلميّللقرآن الكريم[4]، ثم أضاف إليها حجتين؛الحجّةاللّغويّة المتمثلة في ضرورة احترام التّطوُّر الدّلاليّ للّفظة عند البحث عن مدلولها،والحجّة البلاغية التي تقضى بضرورة مطابقة الحال في الخطاب حتّى يكون مدركاً لدى المتلقي[5]، وهما يرجعان بالتّرتيب إلى معهُود العربباللّغويّالمعجميّ، ومعهُود العرب اللّغويّ الأسلوبيّ، وهكذا فإن حُجج الخُوليّتنطلقمن حجّة الشّاطبيّ المقاصديّة ثم ترجع إليها،اقتباساً وتقريراً وتخريجاً.

كنموذج "عنيف"لنقد التّفسيرالعِلميّ للقرآن من خريجي مدرسة الأمناء، أذكر بنت الشاطئ من خلال كتبها "القرآن والتّفسير العصري"، حيث نعتتالتّفسير والإعجاز العِلميّ في الجُمل أولى من مقدمتها بـ "الفكرة السامة"، "المزلق الخَطِر"، "بدع هذا الزّمان"، "علماً من دَجَل"[6]، بل وصفته بـ "الرّدة العقليّة"[7]!مكرّرة ومقرّرة ومذكّرة في كل مرّةعلى ضرورة الرجوع إلى لغة وعادات وتقاليد أمة التّلقّي

---

[1]المرجع نفسه، ج1/ص21-22.

[2] موازنة بين منهجي مدرسة المنار ومدرسة الأمناء في التّفسير وعلوم القرآن، رمضان خميس الغُرَيْب، ط1، 1439هـ، ص338.

[3]حيث يعرّفه بـ:"هو التّفسيرالّذييُحكّمالمصطلحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها".مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتّفسير والأدب أمين الخُوليّ، ص287.

[4]المرجع نفسه، ص290-293.

[5] المرجع نفسه، ص290.

[6]القرآن والتّفسير العصري، عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ص6-9.

[7]المرجع نفسه، ص86. قد تُعذر في هذه الأوصاف بمقابل "انزلاقات" مصطفى محمود التي انتقدتها، وكان الأولى لها اجتناب التعميم.

الأولى،واعتبار أميتهم المعْرفيّة لضبط مفهوم الخطاب القرآني، مقتفيةً أثر أستاذها،في اعتماده على حجّة الشّاطبيّ المقاصديةفي نقد التّفسير العلميّ للقرآن الكريم.

يجدر التّنبيه إلى أن القراءة المعاصرة الموصولة، في صورة مدرستي المنار والأمناء، قد اتفقتا، رغم اختلاف نظرتهما للمقصد الأوّل والأوْلى من القرآن، وموقفهما من التّفسيرالعِلميّ للقرآن، قلت قد اتفقتاعلى الحفاظ على قداسة القرآن وتعظيمه؛المدرسة الأولى بموقفهاالمزدوج المتقابل؛ أي تنظيرياً،بحضرالتّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم حفاظاً على مقصده الهدائي، وتطبيقياً، بإقحامالتّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم ضمن مؤلفاتهم ومحاضراتهمتحقيقاًلشمولية القرآن الكريم وإظهاراًلـ"عصرانيته"؛ والمدرسة الثّانيّة في تنزيه القرآن الكريم مما قد يعود عليه بالنقض بسبب التغيير المستمر الّذي يطال النّظريات والكشوف العِلميّة، كما صرّح بذلك مؤسّسها[1]،وهما بهكذا موقف يتفقانأيضاً مع مقصد الشّاطبيّ الدّفاعي عن القرآن الكريم. وحتّى من ناحية الإعجاز العِلميّ ففي الوقت الّذييدفع فيه محمد عبده –أحيانا– دعوى السّبقالعِلميّ في القرآن الكريم إلى حده المتطرّف[2]، يُبقي أمين الخُوليّ على القدر الأدنى منه[3]،أي بأنه إن كان ثمة إعجاز علمي في القرآن الكريم،ففي عدم تعارضه بالحقائق العِلميّة، وهو بهذا التقرير يحافظ على مصداقية القرآنمن جهة السّلب؛ وقد ذكرت في المبحث التّمْهيديّ بأنّهذا المدخل كان أول وأخطر المداخل لنقد التوراة عصر النّهضة في أوروبا؛ فهل توقّفت القراءة المعاصرة المفصولة –وهي الأكثر تأثرا بالحداثة الغربية– عند الحد الذي توقّفت فيه القراءة المعاصرة الموصولةأم وقعت في المحظورمُتَعَمّدةً ومُعْتَمِدةً على حجّة الشّاطبيّ المقاصدية ؟

–المطْلبالثّانيّ: توظيف الحجّةالمقاصديّة في نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكريم عند القراءة المعاصرة المفصولة.

---

[1] مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتّفسير والأدب، أمين الخُوليّ، ص294.

[2] مثلا عند تفسيره للطير الأبابيل بالبعوض التي تحمل الجراثيم. تفسير جزء عم، محمد عبده، مطبعة مصر–شركة مساهمة مصرية، القاهرة، ط3، ص158.

[3] مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتّفسير والأدب أمين الخُوليّ، ص294–295.اصطُلح عليه بالإعجاز السلبي كما رأينا في المبْحث التمهيدي

يرى أصحاب القراءات المعاصرة المفصولة، في القطيعة التامّة مع التّراثمَخرَجاًلأزمة العقل العربي/الإسلامي وحلاّ لمشكلة النهضة عند العرب/المسلمين، خلافاًللقراءة المعاصرة الموصولة التي كانت قطيعتها جزئية، وعليه ستكون "الرّوح" التي سيُنظر من خلالها إلى القرآن الكريم وإلى قداسته وشموليته وصلاحه لكل زمان ومكان مختلفةً حتماً، وسيكون تعاملهم مع كل ما يحقق تلكالنّظرات مغايرا تماماً؛وعليه فإنّ نقدهم للتفسير والإعجاز العِلميّ كان أكثر من متوقّع عند جلّهم؛ قلت جلّهم لأنّ ثمة استثناءً عند محمد شحرور ومنصور الكيالي وعدنان الرفاعي،الّذيناختاروا منهج التلفيق بدل التفريق أو مجرّد التوفيق.

ترجع مرتكزات القراءة المعاصرة المفصولة –كما وضّحها أحمد بوعود– إلى الحداثة الغربيّة أولا، ثم الاستشراق فالتّراث الإسلامي[1] نفسه، لكن أليسالتّراثمُقصعندهم؟ نعم هو كذلك،بل هوبالذات أحد أخصّ معانيالقراءة المفصولة المقترحة(القطيعة مع الماضي)[2]، لكن ارتكازهم على التّراث –فيما كان فيه ارتكاز–انتقائي يخدمأهداف قراءتهم، والتي منها أنسنة النّص وعقلنة النّقد، ولعل توظيف الحجّةالمقاصديّةالشّاطبيّة في نقد التّفسيرالعِلميّ منمظاهر هذه الانتقائية.

تعدّدت الآليات والأدوات المستعملة في رفض العلاقة التضمينية/التّفسيرية/السّبقية بين القرآن الكريم والعلوم الحديثة عند القراءات المعاصرة المفصولة، لكن الّذي يبدو، هواتّفاقهم –كلّهم– في إشراكالحجّةالمقاصديّةالشّاطبيّة ضمن تلك الآليات والأدوات فيأرخنة الآيات الواصفة للظواهر الطبيعيّة،ومنه إلى نقد التّفسير والإعجاز العِلميّ للقرآن الكري؛ففي الوقت الّذييجعل فيه الجابري معهُود العرب هو عين التّاريخيّة[3]، ويقتصر في نقده على نقل الحجّةالمقاصديّة عندالشّاطبيّمعلّقابأنّه:"ما يقوله الشّاطبيّ هنا ينسحب على ما يفعله بعض الكتاب المعاصرين الّذين "يكتشفون" في القرآن جميع الكشوف العِلميّة"[4]؛ نجد أركون ينتهج نهجاأكثر تعقيدا منه، حيث يجمع بين الفيلولجيةوالتّاريخيّة،لتفريغ القرآن الكريم من كل "عقلانية" و"عِلمية"،ويقرّر "التّفريق" من البداية بين القرآن والعلم الحديث على المستوى المعجميّ/الألسنيّ؛وكان ذلك التفريغ بإعمال مبدأ معهُود/أميّة العربفي توجيه معانيالألفاظ "ذات التلوينات

---

[1] علوم القرآن من المنظور الحداثي، أحمد بوعود، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1436هـ، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] مقال بعنوان معهُود العرب والعلاقة بين الدين والفلسفة،محمد عابد الجابري، http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_12.htm

[4] بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م، ص546.

العقلية" –على حد تعبيره–بحملها على ما عُرف معناه قبل وأثناء التنزيل،خلافاً للمتكلمين الذين حملوا لفظة"العقل" في القرآن علىالمفهوم الأرسطي اليوناني أو المعاصرين الذين حملوا لفظة"العلم" في القرآن على المفهومالإمبريقي الحديث، ولذلك ينصحنا أركون بأن لا نبنى علي تلك الألفاظ–على كثرتها وتنوّعها في القرآن– أوهاماً كثيرة[1]، وهذا ما فهمه هشام صالح وعلّق به على قراءة أركون التزامنية قائلا :"تتجنّب هذه القراءة –كما هو واضح– إسقاط المعاني العقلية والفكرية الحديثة على النّصوص القديمة التي تنتمي إلى عصر آخر ومنظومة فكرية أخرى"[2]، بل يصّرح أركون بنفسه –أثناءالمناقشة التي بعد المحاضرة– عن هدفه الأساسي من الدّراسة الإحصائية/الدلالية لألفاظ العقل، والعلم، والإدراك، والسماء والأرض والنجوم، وغيرها من الظّواهرالطبيعيّةبأنه يحاول طرح إشكالية لم تطرح من قبل وهي "تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية معينة حيث كان العقل يمارس آليته بطريقة معيّنة، وبالتّالي لم يكن ممكن إسقاط الوعيّ العقلانيّ المتأثر بالفلسفة الإغريقيّة عليه كما فعلت القراءات الإسلاميّة طيلة قرون وقرون"[3].

بناء على مقاربة أركون الفيلولوجية/التاريخانية للمصطلحات "العقلية/العِلميّة في القرآن" التي اعتمد فيها على التحليل الإحصائي/الدلالي وعلى معهُود العرب، وبناء على نظرته إلى إعجاز القرآن عموما[4]،فإنّه يرى أن "اعتبار الإسلام دين منفتح على كشوفات الحضارة الحديثة،وإمكانية وجودسبق للاختراعاتالكبرى الحديثة في القرآن، هي من الشعارات والآمال والاعتقادات التي جيّشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر"[5]، كما يرى أن كتابا توفيقيا بين القرآن والعلم ككتاب "القرآن والتوراة والعلم" لموريس بوكايهو "كتاب تبجيلي هزيل جدا!"[6]، بل قد وصف أعمال بوكاي التوفيقية –في موطن آخر– بالتلاعبات الوهمية[7].

---

[1]الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص194.ويقصد بالأوهام التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم كما سيظهر جليا في النّقولات الآتية.

[2]هامش المرجع نفسه، ص197.

[3]المرجع نفسهص212.

[4] التي يرى أنها ليست سوى "هلوسات" اتجاه القرآن الناتجة عن الضغط البسيكولوجي فقط.انظر:المرجع نفسه، ص199.

[5]المرجع السابق، ص67 (بتصرف)

[6]المرجع نفسه، ص83.

[7]المرجع نفسه، ص260.

في موقفٍموافق للجابري وأركون،وفي نفس السّياق يقرّر نصر أبو زيد بأن التّاريخيّة هي أساس القراءة المعاصرة وهي في نفس الوقت الأساس الّذي يُنتقد من خلالهالتّفسير العِلميّ الحديث للآيات الكونيّة الواردة في القرآن الكريم، وهذا ما جعله يصف هذا الطريقة في التّفسير–في معرض رده على شحرور– بالتلفيقية، التلوينية،النفعية، ، المغرضة، غير المنتجة[1]، والّتي "تُغفل عن عمدٍ وبإصرارٍ بالغِ الغرابة، مسألة اختلاف السياق التّاريخيّ لكل من الطرفين –القرآن والمعارف الحديثة–"[2]،إذ لا يستقيم الجمع بين التّاريخيّة التي تُستشفّ من معهُود/أميّة العرب، والتّفسير العِلميّ إلاّ بوجهٍ من التكلّف والتّلفيق؛ كما لا يستقيم الجمع بين التّاريخيّة، وشموليّة القرآن الكريم التي ترفضها القراءة المعاصرة منالأساس إلا بوجهٍ من التّلاعب والتّلوين، ثمّ يقول رادّا على شحرور:"والإشكالية التي يواجهها المؤلّف ويسعى إلى حلّها، هي إشكالية شمول المعاني الدينية من جهة، وصلاحيتها لكل زمان ومكان من جهة أخرى، وليس للشمولية عنده سوى معنى واحد، هو تضمّن القرآن لكل الحقائق المعْرفيّة ... وهذه المقدّمة التي يأخذها المؤلّف مأخذ التّسليم، تُفضي بالضّرورة إلى الشّق الثّانيّ من الإشكالية، وهو الصّلاحية لكل زمان ومكان، ومَكْمَن الإشكالية، أنّ الإسلام ذاته واقعة تاريخيّة، بمعنى أنّ الدّين ظهر في بيئة محدّدة وفي سياق تاريخي محدّد [ف] كيف تُحلّ كلّ تلك العوائق [التّاريخيّة] لإثبات الشّمولية من جهة والصّلاحية من جهة أخرى؟ ليس سوى التّلوين المغرض"[3]، وبدوره ردّ شحرور على مقال نصر أبو زيد مستنكراً:"أي تاريخية في قوله تعالى: "إذا الشمس كوّرت وإذا النجوم انكدرت" وفي قوله:"الّذي علّم بالقلم؟" ليجيبه أبو زيد في مقالة لاحقة:"وهل تُفهم إلا في سياق طبيعة البيئة الصحراوية التي تمثّل الشّمس والنّجوم فيها علامات انطولوجية طبيعية ومعرفية في نفس الوقت؟ هل تُفهم خارج إطار التهديد بيوم القيامة وأهواله؟"[4].

---

[1] هذه النعوت مبثوثة كلها في مقالين لنصر أبو زيد ردّ فيهما على منهج محمد شحرور في تفسيره العلمي للقرآن الكريم: إذا طغت "التلفيقية" على كثير من مشروعات تجديد الإسلام؟، نصر أبو زيد، مجلة الهلال، مصر، العدد (10)، 1991/09/01م. المنهج النفعي في فهم النّصوص الدينية، نصر أبو زيد، مجلة الهلال، مصر، العدد (3)، 1992/03/01م

[2]إذا طغت "التلفيقية" على كثير من مشروعات تجديد الإسلام؟، نصر أبو زيد، ص2.

[3] إذا طغت "التلفيقية" على كثير من مشروعات تجديد الإسلام؟، نصر أبو زيد، ص5

[4]المنهج النفعي في فهم النّصوص الدينية، نصر أبو زيد، ص5.عند تأمّل أعمال شحرور في مؤلفه "الكتاب والقرآن" نلحظ الحشد الواضح لكل مناهج العلوم الإنسانية والألسنية والانتربولجية والإمبرقية، وكذا التّفكيكة والبنيوية والتّاريخيّة والهرمينوطيقة، في آن واحد؛ أي جسّد عملياً واحترم حرفياً، ما دعا إليه أركون من تسخيرٍلما أمكن من المناهج الحديثة لإعادة قراءة النص المقدّس؛ والنتيجة؟ وقوعه في المنهج التلفيقي التلويني النفعي المغرض، الّذي ينقض بعضه بعضا، فكان نقد أبو زيد له في حقيقة الأمر، نقدا للقراءة الحداثيّة المعاصرة المخلصة لأصولها.والغريب أن الجابري قام أيضاًبقراءة تلوينية نفعية، فرغم إنكاره للتفسير العلمي من منطلق معهُود

يضمّ سعيد ناشيد رأيه إلى رأي من سبقوه، ويعقد فصلاً كاملاً في كتابه الحداثة والقرآن، تحت عنوان "ليس القرآن علما"، ينتقد فيه التصور الكوني في القرآن محتكما إلى النموذج الكوسمولوجي الحديث، مؤكّداً –ومتناقضاً في نفس الوقت– على أن "القرآن لا يقدّم –وليست وظيفته أن يقدّم – أي نظرية علمية في الفيزياء والفلك خلافا لما يُروّجهأنصار خرافة الإعجاز العِلميّ"[1]، وأنّه"بهذا المنهج نظلم القرآن ونظلم العلم ونحكم على أنفسنا بالفِصام، الّذي يمكن اجتنابه بالفصل بين "قبّعة العلم وعِمامة الدّين"؛ ولا يعني ذلك إقصاء الدّين مثلما نستطيع أن نفصل بين المجاز الشعري عن مجال الخطاب العِلميّ من دون أن يزعم أيّ أحد أنّنا بذلك نقصى الشّعر أو ننتقص من عظمته"[2]، وقد بنى نقده بحجّة مركّبة من"معهُود العرب الثقافي" ودعوى "محمّدية المصدر" للنص القرآني؛ حيث يزعم بأنّه"طبيعي أن يعكس القرآن المحمدي تصوّرات البشر الّذين كان يخاطبهم بنحو مباشر"[3]، ثمّ يبيّن لاحقاً ما الّذي يقصده بالقرآن المحمّدي قائلا:"حين نعلم علم الحسّ السّليم بأن الخطاب القرآني محض تأوّل قام به الرّسول الكريم أثناء تمثّل الإشارات الرّبانية، بوسعنا أن نفهم، دون عناء يذكر، كيف أن الخطاب القرآني يعكس منذ البدء المستوى العِلميّ للعصر الّذي عاش فيه الرّسول، وهو عصر سبق العلم، وسبق الفيزياء، وسبق الثورة الكوبارنيكية بمئات السنين ... إنه عصر القدامة العِلميّة"[4].

–المطْلبالثّالث: من أرخنة وصف الظّواهرالطبيعيّة والكونيةالواردة في القرآن الكريم، إلى إثبات تعارضها بالعلم الحديث.

قد رأينا كيف بنىالشّاطبيّ حجّتهلنقد التّفسيرالعِلميّعلى "بيان قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام" وأن هذا القصد يتأسس بدوره على "معهُود العرب في الخطاب، وأميّةالشّريعة وأمّة التلقي"، كما

العرب،وسّعهليضم إليه –بحكم التداخل والتلاقح المعرفي عبر التاريخ– المعهُود العَالمي والفلسفي والعقدي كي يستوعب ما طرحته الساحة الفلسفية ثم ليستطيع قراءة القرآن قراءة فلسفية، انظر مقال له بعنوان "معهُود العرب والعلاقة بين الدين والفلسفة" http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_12.htm

[1] الحداثة والقرآن،سعيد ناشيد، دار التنوير للطباعة والنّشر، تونس، ط1، 2015م،ص95.

[2] المرجع نفسه، ص99-100

[3] المرجع نفسه، ص98

[4] المرجع نفسه، ص100.

رأينا أنالربط بين "الأمّيتين" عند القراءة المعاصرة هو نفسه "التّاريخيّة"، وبما أن الكشوف والحقائق العِلميّة هي الأخرى "تاريخيّة" من النّاحية الإبستيمولوجية،فإنّتصوّر الأوائل للكون والطبيعة يكونغير مكتمل، وفي الغالب الأعم مجانباً للواقع والحقيقة؛ فإذا ضُمّن النص الشرعي/القرآنيّ–من منظور القراءة المعاصرة– ذلك التصوّرالأوّلي/البدائي بحكم التّاريخيّة، فإنّ النتيجة الحتمية واللّازمة لأرخنة الظواهر الطبيعية والكونية الواردة في القرآن الكريم هو"وقوع الخطأ العِلميّ في القرآن الكريم والتّعارض الصّريحمع الحقيقة العِلميّة"؛ فهل صُرّح بهذه النتيجة عند أصحاب القراءات المعاصرة؟

في الحقيقة لم يصرّح أحدٌممن ذكرت سابقاً بهذا اللاّزم رغم حومهم حول حماها، بل إنّنا نفهم من بعض نُقولهم تحرّج وتهرّب واعتماد المحامل "الباردة" لاجتناب لازم مذهبهم، فمثلا يبرّر ويستجيز نصر أبو زيد وقوع التّاريخيّة في وصف الظّواهرالطبيعيّة في القرآن،بالتّنازل الإلهي في خطابه إلى لغة يفهمها العرب الأوائل، وبما يوافق ثقافتهم وإدراكاتهم في ذلك الزمان[1]، كما يفعل العلماء أو الأستاذة أو الآباء لمن هم دونهم لإفهامهم بعض الذي يريدون، فيتكلّمون بلغةِيدركها المخاطبون وتناسب بمستواهم المعرفي؛ وهذا لا يعنى بالضرورة إلحاق الخطأ العملي بالقرآن كما يظهر من كلام أبو زيد؛ وأمّاأركون فإنهيعتبر القرآن عقبة إبستيمولوجيةيجب تجاوزها من حيث تاريخيته،وفي نفس الوقتمصدر استلهام للنّشاطية المعرفيّة، يجب الاستفادة منه من حيث مضمونه،ولذلك يقررواضعاً القرآن والكتب السماوية الأخرى في مستوى واحد !،بأنها "لا تكتفى فقط بالتحدُّث عن كينونة الله وصفاته، وإنما تقدّم بواسطة لغة معروفة للجميع معلومات نظرية وتطبيقية تُصنّف اليوم تحت عناوين مثل: الانطولوجيا، وعلم الفلك، والانتربولوجيا، والبيولوجيا، والقانون، والأخلاق، والسياسة، والتاريخ والأساطير وعلم النفس، وعلم الاجتماع؛فالقرآن، تماماً كالتوراة، يقدّم بعض المعلومات الأوّلية العديدة والدقيقة قليلا أو كثيرا والتي تنتسب إلى كل من هذه العلوم المذكورة"، ثم يستدرك بأنّ،"هذا لا يعنى أبداً بأنّ كلّ اكتشافات العلم الحديث كان قد نُصّ عليها سابقاً في القرآن كما تحاول أن تُوهم بذلك الأدبيّات الإسلاميّة التبريريّة والتبجيليّة المعاصرة، إنّ هذا خطأ يجب أن يُدان فوراً"[2]؛وفي جوابِلأركونعن سؤالما إذا كان وجود إبراهيم عليه السّلام في مكة حقيقة تاريخية

---

[1] المنهج النفعي في فهم النّصوص الدينية، نصر أبو زيد، ص6.

[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي–المركز الثقافي العربي، المنارة–الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص199 بتصرف.

واقعية[1]؟ يُنبّه بأنه لم يعد "العقل الحديث يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ، على العكس أصبح يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية"[2]؛والّذي يظهر من كلام أركون هو أنّ عدم التطابق بين القرآن والعلم الحديث ليس بالضرورة إثبات للخطأ المعْرِفيّ في القرآن، إذ أنّمنهجي تقرير المعرفة مختلفة بين القرآن والعلم الحديث،وقد بيّنت مقاربة أركون التفريقية بين القرآن والعلم الحديث في المطْلب السابق،ثم هو –هنا– يؤكّد هذه المقاربةفي سياقجوابه عن حقيقة وجود إبراهيم عليه السّلامبقوله : "بما أنّ الحقائق الدينيّة لا تتطابق مع الواقعيّة (من تاريخية أو جغرافية أو فلكية أو فيزيائية أو غيرها ...) فإن علماء اللّاهوت في كل الأديان –وليس في الإسلام فقط– يحاولون بأي شكل منع تطبيق المنهجية التّاريخيّة على النصوص المقدّسة. ذلك أن أشد ما يخشونه هو أن ينكشف التّناقض بين كِلا النّوعين من الحقائق،والواقع أن المكانة المعْرفيّة لأي إيمانٍ عقائديٍّيستعصي دمجها داخل المعارف العِلميّة المبلورة من قِبَل العقل التحليليّ، النّقدي، التجريبيّ"[3]؛ وهكذا فإنّ إشكالية التعارض بين القرآن والعلم الحديث غير مطروحةضمن إشكاليات أركون من الأساس، لكنه –بحسب استشرافه– يراها إشكالية المستقبل القريب،قياساً على تاريخ الصراع الكنسي/التنويري، ويتوقّع بـ"أن الصّراعات الهائجة التي حصلت بين المسيحية الأوروبية وبين العلم الحديث سوف تحصل في الإسلام أيضاً، وربّما كنّا قد أصبحنا على أبوابها الآن"[4].

بمقاربة الفصلالإبستيمولوجي بين حقلي القرآن والعلم الحديث، اجتنب الحداثيون من مثل الجابري وأركون وأبو زيدالتّصريحبوقوعالتعّارض بين القرآن الكريم والحقيقة العِلميّة؛وكل ذلك ليس بقصد تقديس القرآن وتعظيمه بقدر ما هو تجسيدٌ لمشروعهم الحداثي المتمثّل في أرخنة وأنسة النّص القرآني،وتحقيقٌلقطيعتهم مع التراث، ظانّين بأنّهالمخرج الوحيد من أزمة العقل العربي/الإسلامي؛ إلاّ أن

---

[1]مسألة التشكيك في وجود الأنبياء بدأت مع مدرسة النقد العالي (ماكسيماليست) اتجاه العهد القديم، وقد استعملت علوم مادية تطبيقية في ذلك مثلاالأركيولوجيا والجيولوجيا والإجيبتولوجياوغيرها في نفي وجود الأنبياء تاريخيا، وقد وجه هذا النقد المادي حديثا إلى القرآن الكريم من طرف بعض العلمانيين المعاصرينكخزعل الماجدي وفاضل الربيعي، وهي تتمة لأعمال طه حسين وخلف الله في أسطرتهم –نضريا– للأحداث التّاريخيّة القرآنية من منطلق أدبية وفنية النص القرآني. للاستزادة يُرجع إلى: الوجود التّاريخيّ للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي –شبهات وردود– للدكتور سامي عامري،

[2]الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001م،ص76.

[3]المرجع السابق، ص75 بتصرف.

[4]المرجع نفسه، ص76.

هناك من وقع في تناقض عند تطبيقهلهذه المقاربة، حيث فصل إبستيمولوجيا بين القرآن والعلم الحديث مع إثبات التّعارض الموضوعيبينهما؛والّذيأعنيهبشخصه هو الدكتور عاطف أحمد، وذلك في معرض نقده لمصطفى محمود من خلال كتابه "نقد الفهم العصري للقرآن"،وفي موقف يشبه تناقض سعيد ناشيد لكنه أكثر صراحة منه،يقرّر –عاطف أحمد– بأنّ هناكاختلافاً بين الدّين والعلم الحديثفي نمط التّفكير وفي طريقة النّظر المستعملة اتجاهالظّواهرالطبيعيّة وفي مقاييس التّحقق من صحّة النتائج، لكنّه في نفس الوقت يحاكم الدين بالعلمالحديث ويقولبوجود تعارض صارخ بين مضمون النص القرآني وما توصّلت إليه الكشوفات العِلميّة الحديثة[1]! فضلا على انعداممللسّبقالعلميّ في القرآن[2]؛معتبراًأنّ منهج التّوفيق الّذي يُجمَع به بينالعقائد الدينيّة والحقائق العِلميّةمن القضايا"الخاسرة بحكم التاريخ وحكم المنطق وحكم الواقع"[3]، ثم يقرّر لاحقا بأناللّغة أداة للتّفكير وبالتّالي تتشكّل تلقائياً وفقاً لموضوع التّفكير وطبيعته، فالعلم لغته العلم أمّا موضوع السّور القرآنية فهو وعظيٌّ وليس تعليمياً[4]؛أمّاما يخصّالظّواهرالكونيّة فإنّ القرآن يستمد تصوراته الأساسية من الصّورة العامة للكون كما كانت في أذهان البشر حينذاك[5]، ومن هذا المنطلق يقدّم القرآن حول طبيعة الأرض والسماء والشمس والنجوم مفهوما محددا بوضوح، ومتناقضا في نفس الوقت مع الحقائق العِلميّة[6]، رغم إيراد تلك الظّواهر الكونية في معرض التّدليل على القدرة الإلهية[7]؛وبهذا يوظّف عاطف أحمد –هو الآخر– حجةالشّاطبيّ المقاصدية في تقرير أثر أميّة ومعهود أمة التّلقي المعرفيّ/العلميّ/الثّقافيّ على النّص القرآنيّ، ومن ثمة تحميله تلك الأميّة؛ ولقد خصصت الدكتورة هند شلبي مساحة كبيرة من الجانب التطبيقي لكتابها "التّفسيرالعِلميّ للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق" للردّ على بعض الأمثلة التي ادّعى فيها

---

[1] نقد الفهم العصري للقرآن، عاطف أحمد، دار العلم الجديدة، ط3، القاهرة، 1985م، ص6، 60.

[2]الّذي يذهب إليه عاطف أحمد هو إنكار الإعجاز العلمي بمستوييه، سواء السّبق العلمي أو عدم وقوع التناقض بين القرآن والعلم. المرجع نفسه، ص46.

[3]المرجع نفسه، ص6.

[4]المرجع نفسه، ص59،61.

[5] المرجع السابق، ص59.

[6]المرجع نفسه، ص61.

[7]المرجع نفسه، ص60.

عاطف أحمد التّعارض بين القرآن والعلم الحديث، بعد أن أشارت من قبل-في الجانب النّظري من كتابها- إلى أنّ ما رُدّ بهعلى مذهب الشّاطبيّ يصلح للرّد على بعض ما ذهب إليه الدكتور عاطف أحمد[1].

ولبيان خطورةأرخنة الظواهر الطبيعية والكونية الواردة في القرآن الكريم،بإعمال قاعدة حمل كل معاني القرآن-بما فيها المعاني ذات المضمون الكوني والطبيعي- على معهُود العرب دون التّفصيل بين مستوياته، فإن توظيفها قد تجاوز المشهد الحداثيّ إلى المشهد السّجاليّ بين العقائد والأديان، وإذا ما اعتبرنا قراءة النصارى والملاحدة للنص القرآني هيأيضاً قراءة معاصرة مفصولة لكن في صورتها المتطرفة والمؤدلجة،فإنه يمكن التمثيل للطّرح النّصرانيّ/الكنسيّبالطبيب الإيرلندي ويليام كامبل لما ناظر الطبيب الفرنسي موريس بوكاي في مسألة وقوع التّعارض بين القرآن والعلم الحديث من خلال كتابه le coran et la bible à la lumière de l'histoire et de la science ، حيث أنه في معرض نقده لآيات تكوين الجنين ومعارضتها لما هو مقرّر في علم الأجنة(l'embryologie)،نقل كلام ابن خلدون في تقرير معهُود العرب "القرشي" في اللّغةعلى مستوى اللّفظ والأسلوب والبلاغة، كشرط أساسي لفهم القرآن[2]؛ وما استشهد به كامبل من كلام ابن خلدون هو نفسه ما قررهالشّاطبيّفي الاعتصام وليس في الموافقات، وقد رأينا الفرق بين الموضعين؛ أي أنّ كامبل لم يوفّق في انتقاء ما يخدم انتقاده، إذ أن اعتماد معهود العرب اللغوي في فهم مواضيع القرآن عموما لا يلزم منه اعتماد معهودهم المعرفي/العلمي في فهم موضوع الظواهر الطبيعية والكونية في القرآن خصوصاً كما وضّحت آنفاً.

أما من جانبالطّرح الإلحادي فيمكن التّمثيلله بما كتبه الفرنسي -ذو الأصول الجزائرية- مجيد عكّاشةمن خلال مؤلفه الّذيسمّاه بـ Il était une foi, l'islam[3]ومعناه "كان هناك إيمان، الإسلام"!،ينتقد فيه القرآن انتقادا لاذعاً،وفاتحاًلجبهات متعددة، وحاشداًلكل شبهة،كضرب المرأة والرّق والجهادونظام العقوبات في الإسلام وغيرها، وكان مما فتحه وحشده مسألة تعارض القرآن الكريم بالحقائق العِلميّة في فصل كاملا، عنون له بـ la tentation élémentaire[4]ومعناه "الإغراء البدائي"!، وقد

---

[1] التّفسير العلمي للقرآن الكريم، بين النّظريات والتطبيق، هند شلبي، ص35.

[2] Le coran et la bible à la lumière de l'histoire et de la science, William Campbell, Édition Farel, France,1989, p205

[3] تعمّد كتابة foi دون حرف s كي يكون المعنى "كان هناك إيمان، الإسلام"حيث لو كتبها fois هكذا لكان المعنى "كان يا مكان، الإسلام" وهو بهكذا تلاعب في الكلمة يقصد بها ردته عن الإسلام.

[4] Il était une foi, l'islam, Majid Oukacha, Editions Tatamis,France, 2015, p77.

ضمّنه مناظرة خيالية بين "مؤمن" و"فتاة فرنسية ملحدة" باسم Hélène، وقد كانت حجّته الأساسية التي اعتمدها "من خلال "Hélène"طيلة الفصلهي حجة المعهُودالمعْرِفيّ والثّقافي عند العرب والرّسول صلى الله عليه وسلم وصحابته قبل وأثناء نزول القرآن الكريم، وأنّ وجود تلك التّناقضات الصّارخة بين القرآن والواقعالعِلميّ الحديثما هو إلا انعكاس لتلك المرحلة المعْرفيّة البدائية والبَدَويّة -بحسب تعبيره-.

نتائج البحث:

-1

يظهرجليّامنالسّياقالتاريخيوالفكريدافعالشاطبيفيصناعةحجتهالمقاصديةلنقدالتفسيروالإعجازالعلمي،والذييتمثّلفيا لدّفاععنقداسةالقرآنوضبطالاجتهادفيفهمالنّص،وعليهلوتَوقّع-والظنّ به كذلك- ظهورباطنيةلاحقة،فيصورةالقراءاتالحداثية المعاصرة،لأغلقعليهمالبابتأصيلمناسبلهمكماأغلقهعلىباطنيةعصره.

- 2

لمتكنحجةالشاطبيالمقاصديةفينقدالتفسيروالإعجازالعلميبتلكالقوةالتيصوّرهابعضهم،زيادةعلىذلك،قداسْتُغلتعلىن قيضقصدالشاطبيودافعهالدفاعيكماظهرذلكفيالمطلبينالأخيرينمنالمبحث الأخير؛وقد كان مكمن الضّعففيحجتهوإلصاقالأمّيةبالشّريعة،والنّصالقرآنيمندوندليلمعتبر، كماأنّهتعاملمعمستويات معهودالخطابنفسالمبدأ، وكان الأولىالتفريقبينبينهابجعلمعهود العربباللغويوالعرفيمعيارالفهمآياتالأحكاموالآدابومايتعلّقبشرحالغريبوتحديدالمبهم وغير ذلك،أماآياتالظواهرالكونيةوالطبيعية،ولتعلّقهابأفعالالتعقلوالتدبروالتفكر،فقد كانينبغيالاعتماد على معهود مفتوحمتجدّدبتجددالزمان،وتطورالعقلالبشري،والكشوفاتالعلمية،لفهم تلك الآيات ولتتوافقمعشمولية وعالمية واستمرارية القرآنالكريم.

3-أكدت هذه الدراسةُعلى الانتقائية التي تمارسهاالقراءةالمعاصرة-متى ما سنحت لها الفرصة- كمنهج في تعاملها مع التراث الإسلامي،حيث كانتوظيفالحجةالمقاصديةالشاطبيةحاضراًفيموقهم الرافض للتفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم،ولكناختلفتالأهدافبحسبالروحالتيينظربهاكلواحدمنهمإليه.

4- استبعدتمدرسةالأمناء-والتي تنتمي إلى القراءةالمعاصرةالموصولة- كلتفسيرأوتضمينأوسبقعلميفيالقرآنالكريممعتمدةحصراعلىحجةالشاطبي

المقاصدية، معالإبقاءعلىالحدالأدنىمنالإعجازالعلميالذييقضبعدموجودمايتعارضمنالحقائقالعلميةمعالقرآنالكريم هماىلغةالكشوفوتطورتالمعارف مستقبلاً، وهمبهكذاطرحمايزالونيحافظونعلىقداسةالقرآنوعظمتهبدرجاتمتفاوتةبينهم.

5- رفضجلّ أصحابالقراءةالمعاصرةالمفصولةانطلاقا من التاريخية -التي يعتبرونها أحد مترادفات معهود العرب-التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، بالإضافة إلى الفصلبينحقليالقرآنوالعلمالحديثإبستيمولوجيا، مما نتج عندهمقبولالخطأالعلميفيالقرآنالكريمصورياوليسحقيقيا؛ الأمرالذيتناقضفيهمنهجياعاطفأحمد مع نفسهحيث قال بهذه المقاربة التفريقيةالإبستيمولوجية بين الحقلين معإثباتالتعارضالحقيقي بين القرآن والعلم الحديث؛ وفينهايةالأمريلتقونجميعهمفيالرفع أو التّخفيفمن قداسةالقرآنالكريم، وشموليتهالتييعتبرونهاالعائقالأساسي لتحررونهضةالعقلالعربي/الإسلامي.

6- اتفقتالقراءة المعاصرة في توظيف الحجة الشاطبية المقاصدية لنقد التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، إلاّ أنّها اختلفت مناسبات وطريقة توظيفها وجاءت:

* تقريراً ونقلا وتأييداً دون كثير تعليق أو زيادة أو تصرّف، كما فعل أمين الخوليوالجابري.

* تركيباًمع أدوات أخربكالفيلولوجيا، كمافعل أركون بقصد تفريغ القرآن من كل عقلانية وعلمية.

* تأكيداًبها علىأنسنة النّص القرآني، كما فعل سعيد ناشيد بادعائه محمدية مصدر القرآن الكريم.

* مساقةً في معرض الردّ، كما فعلت عائشة بنت الشاطئ وعاطف أحمد على مصطفى محمود، وكما فعلأيضاًنصر أبو زيد في انتقاده محمد شحرورمع تأكيدهعلى اللّاشمولية الموضوعيةللقرآن الكريم.

7-من

مظاهرالاختلافالجدريللهدفمنتوظيفحجةالشاطبيالمقاصديةفينقدالتفسيروالإعجازالعلميفيالقرآنالكريم، مقارنةردكلمنعائشةبنتالشاطئالممثلةللقراءةالمعاصرةالموصولةوعاطفأحمدالممثلللقراءةالمعاصرةالمفصولة؛ فإنه رغم اتحاد محل النّقد (كتاب مصطفى محمود) ومعتمد النقد (الحجة المقاصدية الشاطبية)، وموضوع النّقد (التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم)،إلاّ أن الأولى هدفت إلى الحفاظ على قداسة القرآن الكريم،والثاني ألصق به تهمة التّعارضمع الحقائق العلمية.

8-لميقتصرإعمالالحجةالمقاصديةالشاطبيةفينقدالتفسيروالإعجازالعلميفيالقرآنالكريمأوإثبات دعوىتعارضهبالعلمالحديثعلىمشهدالقراءاتالمعاصرة، بلتعدتإلىالمشهدالسّجاليبينالإسلاموباقيالإيديولوجياتوالعقائدالمخالفة كالمشهدالإلحادي

والتنصيري، ممايُظهرخطورةترديدوتأييدحجةالشاطبيدونضبطهاووضعهافيسياق المستجدات والتغيرات الطارئة على السّاحة السّجالية المعاصرة.

قائمة مراجع ومصادر البحث:

باللغة العربية:

- "الإعجازالعلميإلىأين؟"،مساعدابنسليمانالطيار،دارابنالجوزي،الرياض،ط2، 1433هـ.
- إحياءعلومالدين،أبوحامدمحمدالغزاليّ،دارابنحزم،بيروت،ط1، 1426هـ
- إذاطغت "التلفيقية" علىكثيرمنمشروعاتتجديدالإسلام؟،نصرأبوزيد،مجلةالهلال،مصر،العدد (10)، 1991/09/1م.
- أسبابالخطأفيالتّفسير،طاهرمحمودمحمديعقوب،دارابنالجوزي،الرياض،ط1، 1425هـ.
- الإسلام،أوروبا،الغرب،محمدأركون،ترجمة: هاشمصالح،دارالساقي،بيروت،ط2، 2001م.
- الاعتصام،أبوإسحاقإبراهيمالشّاطبيّ،مكتبةالتوحيد،المنامة،ط1، 1421هـ.
- إعجازالقرآن،أبوبكرمحمدالطيّبالباقلاني،تحقيقأحمدصقر،دارالمعارف،القاهرة.
- الأم، محمدبنإدريسالشافعي،دارالوفاء،المنصورة (مصر)،ط3، 1426هـ.
- بنيةالعقلالعربي،محمدعابدالجابري،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت،ط9، 2009م.
- تاريخيةالفكرالعربيالإسلامي،محمدأركون،ترجمة: هاشمصالح،مركزالانماءالقومي–المركزالثقافيالعربي،المنارة–الدارالبيضاء،ط2، 1996م.
- التحريروالتنوير،محمدالطاهرابنعاشور،الدارالتونسيةللنشر، 1984م.
- التّفسيرالعلميللقرآنالكريم،بينالنّظرياتوالتطبيق،هندشلبي،مطبعةقرطاج،تونس،ط1، 1406هـ.
- تفسيرالقرآنالكريم (الأجزاءالعشرةالأوّلى)،محمودشلتوت،دارالشروق،ط12، 1424هـ.
- تفسيرالمراغي،أحمدمصطفىالمراغي،مطبعةمصطفىالبابيالحلبيوأولاده،مصر،ط1، 1365هـ.
- تفسيرالمنار،محمدرشيدرضا،دارالمنار،القاهرة،ط2، 1366هـ.
- تفسيرجزءعم،محمدعبده،مطبعةمصر–شركةمساهمةمصرية،القاهرة،ط3.
- التفسيروالمفسرون،محمدحسينالذهبي،دارالحديث،القاهرة، 1426هـ.
- التّفسيرورجاله،محمدالفاضلابنعاشور،دارالسّلام،دارسحنون،تونس،ط1، 1429هـ.
- جامعالبيانعنتأويلآيالقرآن،محمدبنجريرالطبري،دارابنحزم/الأعلام،عمان،ط1، 1423هـ.

- جواهرالقرآن،داراحياءعلومالدين، أبوحامدمحمدالغزاليّبيروت،ط3، 1411هـ.
- الحداثةوالقرآن،سعيدناشيد،دارالتنويرللطباعةوالنّشر،تونس،ط1، 2015م.
- درءتعارضالعقلوالنقل،أحمدبنعبدالحليمابنتيمية،إدارةالثقافةوالنشربالجامعة،وزارةالتعليمالعالي،المملكةالعربيةالسعودية،ط2، 1411هـ.
- رسالةماجستيربعنوان: التّفسيرالعلميعندالأمامالرّازيّ –
دراسةتحليليةمقارنةفيمفاتيحالغيب،فيالنصفالأوّلمنالقرآنالكريم–
،مصطفىإبراهيمحسنينرسلان،جامعةالأزهر،كليةاللغاتوالترجمة،قسمالدراساتالإسلاميّةباللغاتالأجنبية(الإنجليزية)،القاهرة، 1436هـ.
- العلموبناءالأمم،راغبالسرجاني،مؤسسةاقرأ،القاهرة،ط1، 1428هـ.
- العلموحقائقهبينسلامةالقرآنالكريموأخطاءالتوراةوالإنجيل،ساميعامري،رواسخ،الكويت،ط2، 1442هـ.
- علومالقرآنمنالمنظورالحداثي،أحمدبوعود،دارالكلمة،القاهرة،ط1، 1436هـ.
- الفكرالإسلاميقراءةعلمية،محمدأركون،ترجمةهاشمصالح،مركزالانماءالقومي،بيروت،المركزالثقافيالعربي،الدارالبيضاء،ط2، 1996م.
- الفكرالعربيفيعصرالنهضة،ألبرتحوراني،ترجمة: كريمعزقول،دارالنّهارللنّشر،بيروت.
- القاموسالمبينفياصطلاحاتالأصوليين،محمودحامدعثمان،دارالزّاحم،ط1، 1423هـ.
- القرآنوالتّفسيرالعصري،عائشةعبدالرحمن (بنتالشاطئ)،دارالمعارف،القاهرة،ط3، 2004م.
- الكنيسةوالعلم
"تاريخالصراعبينالعقلالدينيوالعقلالعلمي"،لجورجمينوا،ترجمةموريسجلال،المؤسسةالعربيةللتحديثالفكري،دمشق،ط1، 2005م.
- للوقوفعلىتعارفالتّفسيرالعلميبإسهابومقارنةبينهاومناقشةلهايرجعإلى:
التّفسيروالإعجازالعلميفيالقرآنالكريم،مرهفعبدالجبارسقا،دارمحمدالأمين،دمشق،ط1، 1431هـ.
- لماذااختارالله تعالىاللّغةالعربيةللقرآنالكريم؟،محمدكالو،مقالمنموقعملتقاهلالتّفسير.
- معجممقاييساللّغة،أحمدابنفارس،داراحياءالتّراثالعربي،بيروت،ط1، 1422هـ.
- معهُودالعربوالعلاقةبينالدينوالفلسفة"
http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_12.htm
- مفاتيحالغيب،فخرالدينالرّازيّ،دارالفكر،ط1، 1401هـ.
- مفهومالتّفسيروالتأويلوالاستنباطوالتدبر،مساعدالطيار،دارابنالجوزي،الرياض،ط2، 1427هـ.

- مقالبعنوانمعهُودالعربوالعلاقةبينالدينوالفلسفة،محمدعابدالجابري،
http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_12.htm
- مناهجتجديدفيالنحووالبلاغةوالتّفسيروالأدبأمينالخُوليّ،مكتبةالأسرة،مصر،ط1، 2003م.
- منهجالاستدلالبالمكتشفاتالعلميةعلىالنبوّةوالربوبية
(دراسةنقدية)،سعودابنعبدالعزيزالطريفي،مجلةجامعةأمّالقربلعلومالشرعيةواللّغةالعربيةوآدابها،ج19، ع43،ذوالحجة 1428هـ.
- المنهجالنفعيفيفهمالنّصوصالدينية،نصرأبوزيد،مجلةالهلال،مصر،العدد (3)، 1992/03/1م
- موازنةبينمنهجيمدرسةالمنارومدرسةالأمناءفيالتّفسيروعلومالقرآن،رمضانخميسالغُرَيْب،دارالبشائرللثقافةوالعلوم ،ط1، 1439هـ.
- الموافقات،أبوإسحاقإبراهيمالشّاطبيّ،دارابنالقيّم،دارابنعفّان،القاهرة،ط1، 1424هـ.
- النصالقرآنيمنتهافتالقراءاتإلىأفقالتدبّر،قطبالريسوني،منشوراتوزارةالأوقافوالشؤونالإسلاميّة،المملكةالمغربية،ط1 ، 1431هـ.
- نقدالفهمالعصريللقرآن،عاطفأحمد،دارالعلمالجديدة،ط3،القاهرة، 1985م.
- هكذاأقرأمابعدالتفكيكية،عليحرب،المؤسسةالعربيةللدراساتوالنّشر،بيروت،ط1، 2005م.

باللغة الأجنبية:

-https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais.

- Le coran et la bible à la lumière de l'histoire et de la science, William Campbell, Édition Farel, France,1989.
- Il était une foi, l'islam, Majid Oukacha, Editions Tatamis, France, 2015.