الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة

كلية الآداب والفنون
قسم اللغة والأدب العربي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في النقد العربي المعاصر

محدّدات التأويل للقرآن الكريم
نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

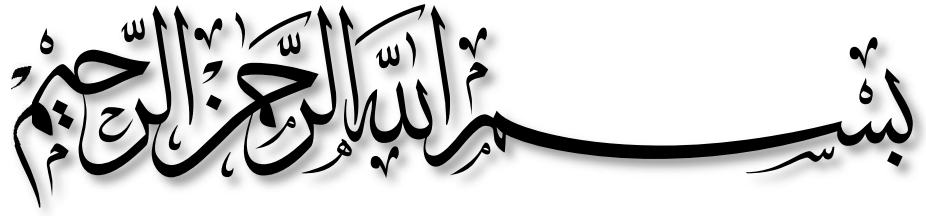
من إعداد الطالب:
✓بوعنيني أحمد

إشراف الدكتور:
✓عطاطفة ابن عودة

** لجنة المناقشة **

أ.د. سطنبول ناصر	جامعة وهران	رئيـــــــــساً
د. عطاطفة ابن عودة	جامعة غليزان	مشرفاً ومقرراً
أ.د. كرومي لحسن	جامعة طاهري محمد بشار	عضوا مناقشاً
د. زرادي نورالدين	جامعة وهران	عضوا مناقشاً
د. ناجي ملاحي	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشاً
أ.د. مسعود أحمد	جامعة وهران	عضوا مناقشاً

السنة الجامعية 2015 - 2016


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى زوجتي وأبنائي ..

كلمة شكر و تقدير

انطلاقاً من قول الحبيب المصطفى محمد صلوات ربي وسلامه عليه:

"من لا يشكر الله لا يشكر الناس"

ومن باب إسداء الفضل إلى أهله أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير والعرفان وخالص المحبة

إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور عطاطغة بن عودة المشرف على هذه الرسالة

كما أشكر الأستاذ الدكتور رئيس لجنة المناقشة اسطنبول ناصر على توجيهاته ونصائحه

وكل أعضاء اللجنة الأفاضل .

بوعنين أحمد

المقدمة

مقدمة:

يتناول هذا البحث العلاقة التي تربطنا بالقرآن الكريم قديما وحديثا، كيف تناول الأقدمون هذا الكتاب وما الضوابط التي سيجته والمعالم التي قام عليها تأويلهم له، وما الأسباب التي أدت إلى هذه المحددات كما تناولت هذه الرسالة تأويل القرآن الكريم انطلاقا من القراءات الحداثية والنتائج المترتبة على ذلك، الأمر الذي أثار جدلا كبيرا في الساحة الإسلامية حول هذه العلاقة، فهل تبقى علاقتنا بكتاب الله حبيسة تفسيرات القدامى أم تنفتح على ما يجترحه الفكر الإنساني من مناهج ؟

وإلى أي مدى تتم الاستفادة من هذه المناهج ؟ وما النتائج التي تترتب على ذلك ؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الرسالة الإجابة عنها.

لاشك أن تخلف الأمة هو الذي حرّك هؤلاء إلى التنقيب في الماضي علهم يجددون العقل الإسلامي، ومن الطبيعي ألا تكون هذه العودة بمنهج واحد ولم تكن تصدر عن رؤيا واحدة وإنما هي مناهج مختلفة بعضها معتدل يحاور التراث في هدوء وبعضها عنيف يحمله النكسات لذا يحاول تجاوزه والقطيعة معه، والمحرك الخفي في كل هذا الحداثة الغربية وموقفها من الدين.

و كل الحداثيين على اختلاف مشاربهم يجمعون على ضرورة تجاوز الحالة التي تعيشها الأمة ولكن مسألة النهضة يختلف فيها الباحثون فمن رام إلى ربط الأمة بالتنوير الغربي وما أحدثه من قطيعة ابستمولوجية مع الماضي وإلى مؤيد لربط الأمة بتراثها مع نخله.

والنهضة كما هو معلوم فعل تاريخي يقوم به فاعل اجتماعي يدرك بوعيه التاريخي أن الخروج من الانحطاط يقتضي امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وإدراك حدوده.

و هذه الأمة بتراثها الثري ومساهمتها الحضارية قمين بها أن تنهض وتتجاوز هذا التخلف.

و لن يحدث هذا التجاوز وهذه النهضة إلا عبر إعادة بناء الذات العربية وتحريرها من ربقة الأمراض الفكرية والتبعية للغرب، ولن تنهض هذه الأمة إلا بالعلم والمعرفة، والتسامي إلى القيم النبيلة.

اختيار الموضوع:

إن البحث في محددات التأويل القرآني تكتنفه مخاطر عدة ذلك أن الذين تناولوا الموضوع قديما وحديثا قد أشبعوه تنقيبا، فالقدامى تتنازعهم الرؤى المختلفة والمذاهب المتعددة والحداثيون تؤطرهم الحداثة الغربية، و لعل الدافع الذي جعلني أقبل البحث في هذا الموضوع هو تناول بعض الباحثين للقرآن الكريم بمناهج غير إيمانية تروم إحداث قطيعة مع التراث التفسيري للأمة بله نسف القرآن نفسه من الأساس بإخضاعه للمناهج الحداثية الغربية وما يترتب على ذلك من نتائج إقصاء القيم من حياة الانسان وإخضاع النص لرؤية القارئ التي لا حدود لها، أو التي تسيّد المتلقي بدل صاحب النص.

كل هذا وجد عندي هوى في حب المغامرة والتصدي لمثل هذه القراءات المرتبطة بفلسفات أقل ما يقال عنها إنها ذات جذور غربية غير إيمانية تختلف عن الفلسفة الإسلامية في المنهج والمنطلقات والرؤى وبالتالي في النتائج.

فأمام اضطراب العقل الإسلامي أمام هذه الحداثة كان لابد من تناول هذا الموضوع لعل هذه المساهمة تبرز بعض القواعد التي لابد منها لكل باحث يتناول القرآن الكريم بالتأويل.

لقد عمد كثير من الباحثين إلى خوض غمار البحث والتنقيب في ثنايا هذا الكتاب المنزل من السماء، و لعل من الصعوبات التي واجهتني تكمن في تحديد ضوابط لتأويل القرآن الكريم، والموضوع يتشعب إلى علوم اللغة والفلسفة والأصول والنقد والتاريخ وغيرها من العلوم، وعلماؤنا قد أشبعوا هذا بحثا، فما عسى هذه الرسالة أن تضيف أمام هذا الكم الهائل من الأبحاث.

ومادام الموضوع يفرض المنهج المناسب له غالبا، فقد راعى هذا البحث قدسية هذا الكتاب لأن المناهج مرتبطة دائما بخلفيتها الفلسفية وهي لا تجد الا ما تبحث عنه

وهذا لا يعني غلق باب الاستفادة منها بل لابد من رؤية إيمانية تؤطر الأدوات المستعملة من هذا المنهج أو ذاك، فهي التي تتحكم فيها وتوجهها.

و من هنا كان المنهج المتبع تحليليا نقديا سواء للقدامى أم للمحدثين، فمن الأقدمين تناولت إنكار ابن تيمية للمجاز بالتمحيص وانتهيت إلى أنه وارد في القرآن الكريم ومن الحداثيين عالجت ماكتبه أركون ونصر حامد أبو زيد في نقد الخطاب الديني عموما والقرآن الكريم خصوصا وخلصت إلى أن قراءات هؤلاء انتقائية تهدف إلى التشكيك في هذا الكتاب المقدس، فطه حسين مثلا دخل القرآن الكريم شاكا وخرج شاكا، والعجيب أن صاحب المنهج روني ديكارت الذي تأثر به قد أنهى حياته مسلما متصوفا شطاحا كما قال هو نفسه.

أما ضوابط التأويل فلم تخرج عن القواعد التي وضعها العلماء المسلمون. ولم أتردد في التصدي لقراءة الحداثيين وعلى رأسهم نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون كون الأخير أكثر تناولا للقرآن الكريم من منطلق حداثي بعيدا عن الفكر الماركسي الذي تبناه نصر وأكثر تأثيرا في الساحة النقدية للفكر العربي الإسلامي، ولكن الموجه الخفي لكل هذه الدراسات هو هذه المناهج الوافدة المثقلة بحمولتها المعرفية التي لا يمكن لأدواتها الإجرائية أن تتملص من فلسفتها.

إن هذه المناهج كما تبين في البحث لا يمكن تطبيقها بحذافيرها على القرآن الكريم ذلك أن خلفيتها المعرفية تتحكم فيها، وكذلك لا يمكن الادعاء أن المناهج التقليدية هي وحدها الصالحة لتأويل القرآن الكريم ذلك أن كثيرا من أدواتها مرتبطة بزمانها ومكانها، فهي مهما كانت محدودة نسبياً فليس هناك منهج مطلق لا يشوبه النقص لذا لابد من فتح النوافذ مع الحذر من قلع الجذور وهذه القراءات المعاصرة تتهم القراءة التراثية بالتغافل عن التاريخي والنقدي والهدف من هذا إخضاع النص القرآني للصيرورة التاريخية، وبهذا تنزع عنه صفة القدسية وتخضعه لمفهوم التاريخية زاعمة تحييد السياج الدغمائي العقلي المغلق وتكسيره.

فهي تزعم أنها تسببت في تحجيم الديني ولجم مقصديته عن الانفتاح على الحياة والإنسان. والقراءة الموروثة تنظر للقرآن الكريم بعين التقديس أما القراءة الحداثية فترى في هذا

سلبا لحرية الإنسان، و تعمل على الترويج للنزعة التشكيكية والنسبية في تفسير القرآن الكريم بالأساس.

إن هذه القراءات تواجه القرآن بأسلحة التشكيك لا بأسلحة الإيمان، ومن لا يؤمن بشيء يعمل على تدميره لأنه يرى فيه عائقا أمام تحقيق ما يؤمن به.

و من هنا فقد استرشدت في هذا الطريق بمعالم وضعها علماء كبار قديما وحديثا فمن القدامى استعنت بالسيوطي والزركشي ومن المحدثين بطه عبد الرحمن ومحمد عمارة وغيرهما.

وإن هذا البحث لا يدعي أنه استطاع أن يلمّ بمحددات التأويل، ذلك أن القواعد مهما بلغت من الصرامة تتأثر بثقافة عصرها وفلسفته ولكن تبقى المعالم الكبرى المنيرة للطريق لكل مشروع حضاري هادية للتأويل والقراءة.

و من هنا قسمت البحث إلى أربعة فصول تناولت في الفصل الأول التأويلية الإسلامية وتحاشيت كلمة العربية لأن الأولى أعم وأشمل، كما تناولت قضية المجاز بين النفي والإثبات في اللغة والقرآن الكريم، وتناولت فيه الرؤية الإسلامية للتأويل ثم أوجزت الحديث عن الهرمينوطيقا الغربية وفلسفتها في التأويل، وأهداف الحداثيين من اقتحام كتاب الله تعالى.

وعالجت في الفصل الثاني محددات التأويل للقرآن الكريم وهي في عمومها قواعد إيمانية وضعها علماء القرآن الكريم وهي لم تخرج عن روح الحضارة الإسلامية وقد تعرضت فيه لتعريف التأويل والفرق بينه وبين التفسير ودلالات الأول في القرآن الكريم وأراء بعض الفرق كالمعتزلة في المجاز أحد دوافع التأويل، والمحكم والمتشابه ومجالات التأويل والتأويل المقبول والمرفوض وغيرها من الضوابط التي يؤدي الخروج عنها إلى نسف مفهوم القرآن الكريم.

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه القراءة الحداثية وآثارها في قراءة القرآن الكريم، وقد ركزت على قراءة محمد أركون بحسبانه الأخطر ممن تناولوا القرآن تناولا حداثيا، وأنه لا يمكن أن تنهض هذه الأمة حسب اعتقاده إلا إذا عومل تراثها كما عومل التراث المسيحي واليهودي، أي لابد من نزع القدسية عن القرآن الكريم وقد بينت الوسائل التي اعتمدها الحداثيون كنزع هذه القداسة عن كتاب الله وحاولت دحضها، وبيان أن النصوص الدينية الإسلامية لم تشل

العقل وإنما وفرت له الأجواء لتحريره وضربت أمثلة من التاريخ تبين ذلك بوضوح، كما حاولت دحض دعوى تاريخية القرآن وأسطوريته وبينت أن هذه القدسية التي يصر الحداثيون على نزعها عن القرآن الكريم قد أصبغوها على العقلانية الغربية المؤطرة لآرائهم حتى أصبح القرآن مدونة تارة وظاهرة تارة أخرى، وهو في كل هذا بعيد عن العلمية التي يرى نفسه ملتزما بها من خلال أمثلة من نصوصه، كما بينت دغمائيته التي يتهم بها العقل الإسلامي فلم يسلم من نقده علماء كبار، وكله نقد تغمره الإديولوجية.

أما الفصل الرابع، فقد عالجت فيه قراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم واتهاماته له وبينت أن المادية الجدلية كانت مؤطرة لكل أفكاره، فقد عدّ القرآن الكريم " منتجا ثقافيا" وهي المقولة الأساسية في كتاباته، التي حاول بها إهدار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وهي مقولة قديمة في ثوب جديد، إذ قال المعتزلة من قبله أنه مخلوق، ولم تقدم هذه المقولات تجديدا للأمة سوى ما أحدثته من آثار وردود أغنت المكتبة الإسلامية.

كما بينت تهافت مفهومه للنص إذ كان ينطلق من أزمة، فمرة يعلن أنه مؤمن بالقرآن ومرة يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يختلف عن الكاهن إلا في الدرجة، وفي هذا نقض للإيمان، إلى غير ذلك من الأفكار المناقضة للعقيدة الإسلامية، وهي مقولات لم تخرج عن الفلسفة المادية، وبهذا اتضح لي أن هذه المناهج تحتاج إلى حذر كبير في الاستفادة منها لمدارسة القرآن الكريم وهو ما لم يتوافر عند أركون ولا عند نصر.

و في الأخير فإن هذه الرسالة لا تدعي أنها قالت الكلمة الفصل في الموضوع لأنه ميدان فحول العلماء وهو ميدان لا تنقضي عجائبه، وفي الأخير لا يفوتني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لأستاذي الفاضل الدكتور عطاطفة ابن عودة على صبره معي وتوجيهاته القيمة، فلولاه لما خرج هذا البحث على هذه الصورة، كما أشكر السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على تقييم وتقويم هذه الرسالة.

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل

الفصل الأول

التأويلية الإسلامية

التأويل هو البحث عن المعنى الخفي المستور الذي لا يكشفه إلا الراسخون في العلم وهو "كل فعل قرائي يروم بناء المعنى استنادا إلى أدوات ومرجعيات وقواعد في العمل والتزام مطلق بحدود البلاغة التأويلية، وهي خلاصة تجارب جماعية في تأطير الفهم، وبلوغ الدلالة[1]."

فالتأويل إذن منضبط بقواعد ومرجعيات وليس مفتوحا على كل القراءات وهو يعتمد على دعامتين:

أ- الخلفية الثقافية للمؤول.

ب- إعمال العقل.

ومن هنا يمكن القول إنه "تفاعل معرفي بين بنية ذهنية، وبنية نصية مؤطرة لهما وبنية من النصوص الغائبة والعلوم المرجعية، ولذلك فهو يحتوي التفسير باعتباره نظرا في الظواهر".[2]

فمسألة التأويل شائكة وشاسعة وعريقة ذات أبعاد فلسفية وسياسية وميتافيزيقية.[3]

وهو جهد عقلي مرتبط بخلفية ثقافية يخدم مشروعا فكريا لجماعة ما.

ويخضع للنسق الثقافي لهذه الجماعة أو تلك، وله ضوابط منبثقة من هذه الثقافة.

فلكل مشروع ثقافي أو فلسفي تأويله الخاص، ولكل منهج أدواته التأويلية المرتبطة بخلفيته الفلسفية والتي ما جاءت الا لتحقيق هذه الخلفية وبهذا فمؤول القرآن الكريم لا غنى له عن علوم اللغة (نحو، صرف، بلاغة)، علوم القرآن، تاريخ، سيرة نبوية...

وجاء في الاتقان: "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ولما بعدها وما تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط"[4]

---

[1] – محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1*2010، ص21.

[2] – م. س، ص23.

[3] – محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توب قان للنشر، الدار البيضاء، ط 1 – 1990، ص 89.

[4] – السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتب ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2 –2015، ج2، ص 703.

فتشييد المعنى وبناؤه يحتاج إذن، إلى جهد عقلي لا يبعد المساق ولا سياق النص ولا المرجعيات الثقافية.

فالتأويل، إذن، لا يمكنه أن يشيّد المعنى بناء على العلاقة بين الذات والموضوع فقط كما يرى نصر حامد أبو زيد "يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع"[1] فهو ينفي الوسيط في التأويل لأنه يعتمد على حركة الذهن في اكتشاف "أصل" الظاهرة أو في تتبع "عاقبتها"[2]

ومن أمثلة التأويل المرفوض تأويل الروافض لقوله تعالى: "مرج البحرين يلتقيان" الرحمان/19 على أنهما علي وفاطمة، وتأويلهم "يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان" الرحمان/22، يعني الحسن والحسين رضي الله عنهما وكذلك لي عنق الآية: " وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيِهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ "البقرة/205. إنه معاوية[3].

وهذا شطط في التأويل، وإبعاد الآية عن سياقها وإخضاعها لرغبة الذات المؤولة المحكومة بمرجعيتها.

ومن هنا وجب في تأويل القرآن الكريم وتفسيره الاعتماد على العدة التي حددها علماء المسلمين بالإجماع وهي العلم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، وأضاف قوم العلم بالحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهي والعبر والأمثال بالإضافة إلى علوم اللغة، وهذه علوم نقلية لابد منها[4].

[1] – نصر الحامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علم القرآن) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2008، ص 232.

[2] – م. س، ص 232.

[3] – السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتب ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط –2015، ج2، ص 703.

[4] – ينظر، م. س، ج 2، ص 163–164.

أما الاعتماد على العقل وحده فكثيرا ما يزيغ بصاحبه لأن العقل يحتاج إلى راع يرعاه وهو النقل "فالعقل مع الشرع نور على نور"[1].

وليست هذه ضربة قاضية للعقل كما رأى نصر حامد أبو زيد، وإنما هي الوسطية والاعتدال في التأويل قال: (ثم جاء أبو حامد الغزالي، ووجه للعقل الضربة القاضية، وليس من الغريب أن يكون العصر الذي شهد خطأ الغزالي، وأنصت إليه، هو عصر الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي وسيطرة العسكر على شؤون الدولة، وهو العصر الذي انتهى بسقوط بغداد، والقضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية"[2].

إن حجة الإسلام يرى " أن أهل السنة قد حققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"[3] وبهذا يتم الاهتداء إلى المعاني المتوازنة.

ثم "إن سيطرة العسكر بدأت في عهد المتوكل العباسي (206هـ – 247 هـ) أي قبل عصر الغزالي (450هـ – 505هـ) بنحو ثلاثة قرون)[4].

فهذه العلوم المشار إليها آنفا لا يمكن تجاوزها لمن أراد الخوض في غمار القرآن الكريم، فهي عون للمؤول لا غنى له عنه.

والعلم بهذا المنقول لا يعني تحجر التأويل، ولا توقف عند عصر ولا قصره على قوم دون غيرهم لأن:

"الاجتهاد متجدد مستمر، متجدد لاختلاف الأفهام وتباين المقصديات، وبلاغة التأويل، وتغير الأحوال وتجددها وتطور المعرفة والعلم"[5].

ولهذا لابد للتفسير من حركة ارتدادية إلى ما خلفه السلف مع ما جاء به الخلف بضوابط السلف فدائرة الفهم، هنا، مرهونة بنقولات القدماء وعلومهم، وهذا لا يعني أنها جامدة متجمدة

---

1 – أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة صبيح القاهرة، د. ط. د. ت، ص 3.

2 – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني. ص 61

3 – أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 2.

4 – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق القاهرة، ط2، 2002، ص 97.

5 – محمد بازي، التأويلية العربية، ص 25.

ولا مقتصرة على فهم دون غيره في أي عصر من العصور فالاختلاف في الفهم والتأويل تحصيل حاصل، الأمر الذي أدى ببعض العلماء إلى القول إن: "لكل آية ستون ألف فهم"[1] ويضيف السيوطي مبرزا ضرورة الإلمام بعدة التفسير في الوصول إلى المعاني الخفية من القرآن، ويشبه من يقول بذلك بمن يدعي الوصول إلى صدر البيت قبل تجاوز عتبة الباب: "ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى الوصول إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب"[2].

فالعلم بالتفسير بوابة لابد منها للولوج في عالم التأويل الذي تنكشف به أسرار معاني النصوص وتعدد المفهوم والقراءات قد تنبه إليه الصحابة رضي الله عنهم، ومنهم أبو الدرداء في قوله: "لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوها".[3]

وكذلك ابن مسعود رضي الله عنه في قوله: "من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن".[4]

و جاء في الإتقان للسيوطي أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن: "القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه".[5]

فالاختلاف في القراءات أمر قد التفت إليه القدماء ما دام النص ذا وجوه متعددة.

وما يعضد هذا قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع".[6]

وما سمي ابن عباس رضي الله عنه بترجمان القرآن إلا بمعرفة وجوهه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد دعا له بهذا الدعاء المعروف: "اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل".[7]

---

[1] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 711.

[2] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 711.

[3] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 710.

[4] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 711.

[5] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 711.

[6] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 710.

[7] – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 708.

ومما يؤيد أن النص يحتمل قراءات عدة قول علي رضي الله عنه لما بعث ابن عباس لمحاجة الخوارج: " اذهب إليهم وخاصمهم بالسنة، فقال له ابن عباس يا أمير المؤمنين، أنا أعلم بكتاب الله منهم في بيوتنا نزل، قال صدقت، ولكن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا، فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن، فلم تبق بأيديهم حجة".[1]

والسؤال الذي يثبت إلى الذهن الآن، كيف نرجح معنى على معنى من هذه الوجوه المتعددة فالحركة التأويلية قد تخضع للعقل ولا تكفي لاستنباط المعنى الخفي، فلا يصار إلى التأويل إلا إذا ظهرت ضرورة دافعة لذلك، لأن: " الأصل للمعنى يفتقر أن يحتمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل"[2].

فلا خلاف في استنباط المعنى من ظاهر اللفظ، وإنما الخلاف في كشف المستور من المعاني وهذا الفعل القرائي لا بد له من محدد يضبطه ويمكن الاستدلال على الانضباط في القراءة بقوله تعالى: " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " (العلق 1-5).

ففعل القراءة في هذه الآية ليس مطلقا، بل مضبوط باسم الجلالة وتحت رعايته، وما يفيد هذا "باء" الاستعانة "باسم ربك" فالإنسان المؤمن في حركته العلمية والحضارية لا يخرج عن مظلة الإله وإلا أسس حضارة عرجاء تطير بجناح واحد كما هو الحال في الحضارة الغربية التي أهملت الجانب الروحي للإنسان وأشبعت الجانب المادي فيه. كما يحتاج المؤول إلى ملكة ذهنية عالية تمكنه من الترجيح بين المعاني إذ "يشترط في المؤول الذي يدفعه الاشتغال بالنص إلى الترجيح أن يكون ذا ملكات ذهنية عالية قادرة على الاكتشاف، والتمييز بين المعاني"[3]

1- السيوطي، الإتقان، ص405.

2 – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تحقيق أحمد البدوي، وبدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، د ت، ج1، ص62.

3 – محمد بازي، التأويلية العربية، ص30.

والترجيح هذا يصب في خانة إنسانية الإنسان وخدمة القيم النبيلة ف " العلم بدون إنسانية يفضي إلى تحالف أبدي مع الشر"[1]

ولهذا أكد القدماء على الدليل في عملية التأويل، قال ابن تيمية: " الاختلاف قد يكون لخفاء الدليل والذهول عنه، وقد يكون لعدم سماعه وقد يكون للغلط في فهم النص، وقد يكون لاعتقاد معارض راجح"[2]

فتأويل القدامى منضبط بدليل وغير خاضع لحركة عقلية صرف منصرمة من عقال الأدلة، ذلك: " لأن التأويل الصحيح هو ما استند إلى الدليل"[3]

كما أنه لا بد أن يكون المعنى المستنبط من النص موافقا لأساليب العرب واستعمالاتها أي أن يقوم "دليل على المراد باللفظ هو المعنى المستخرج"[4].

وان لا يخالف ما جاء به الشرع الحنيف ولذلك صاغ الطبري هذه القاعدة " وهو غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة عليه"[5].

وشرط الدليل هذا كان هو القاسم المشترك للمؤولين القدامى في استخراج الدلالة خوفا من الانزلاق نحو الغلط، قال ابن الجوزي: " التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وقال الزبيدي: " التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة"، وقال ابن الأثير: "التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وقال السبكي: "التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فما حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلا، ففاسد أو لا شيء، فلعب لا تأويل وقال ابن رشد:

---

[1] – وحيد بوعزيز، حدود التأويل، (قراءة في مشروع أمبرتو – ايكو)، الدار العربية للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2008/1، ص19.

[2]– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم الكويت، ط1، 1972، ص5.

[3]– ابن الأثير، المثل السائر، ص62.

[4]– محمد بازي التأويلية العربية، ص 30–31

[5] – محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993، ص 375

" التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء، بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك"[1].

ويبقى الاعتدال في التأويل هو الشرط فلا إفراط ولا تفريط، فلا بد من الاحتكام للقرآن الكريم والسنة الشريفة والشريعة بمقاصدها، وقواعد كلام العرب ليستقيم التأويل ولا ينزلق صاحبه إلى الضلال.

ولو كان التأويل مذموما لحذر منه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولمّا كان غير ذلك دل على فتح باب الاجتهاد أمام استغوار النصوص لاستنباط الأحكام واستخراج المعاني لأن بعض النصوص لا يستقيم معناها إلا بالتأويل، كقوله صلى الله عليه وسلم: " لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" فلا يستقيم المعنى بظاهر اللفظ، إذ فيه نفي لصلاة جار المسجد إذا لم يؤدها فيه، وهذا لا يصح إنما تأويله: "لا صلاة تامة لجار المسجد إلا في المسجد"[2]، فالصفة محذوفة في الحديث، ومن هنا تتضح ضرورة التمكن من أساليب العرب، وقواعدها في التعبير.

التأويل الباطني:

ليس كل تأويل باطني مذموما، بل هناك من التأويلات مما تحتمه الضرورة ولا يستقيم الفهم إلا به والتأويل الباطني المزعوم ما ليس له دليل من اللغة ولا من الشرع، كالذي شاع عند المذاهب السياسية وبخاصة الرافضة من الشيعة والخوارج والمتصوفة والمتطرفين.

وقد ذهب الظاهريون إلى أنه يمكن فهم النصوص الدينية من ظاهر اللفظ دون اللجوء إلى الباطن وفي هذا شطط غير خاف، والحل هو في الوسطية المشار إليها آنفا.

فقد " كانت الجادة التي سلكها الجمهور في نزوعهم إلى التأويل – عندما تتوفر بواعثه – سبيلا واضح المعالم ضمن حدود وقيود وضوابط متسقة كل الاتساق مع مقاصد الشريعة

[1] – عن محمد بازي، التأويلية العربية، (هامش ص 32)

[2] – ينظر علي رضا، المرجع في اللغة العربية، نحوها وصرفها، دار الفكر بيروت، د. ط ج2، ص205.

السمحة، ورحابة لغة القرآن الكريم، أما الجمود عند الظاهر، فقد كان سببا في الوقوع في كثير من الغرائب والأحكام التي تبدو نابية عن اللغة العربية وروح شريعة الإسلام"[1]

والبحث عن المعنى الخفي فطرة في الإنسان لأن حب المعرفة والتعمق فيها جبلة غرست في بني آدم، و" التأويل مرتبط بمتعة البحث عما يختفي وراء ظاهر العيان، فنحن لا نكترث للمعاني المرئية، بل نحتفي بما لا يقال بشكل مباشر"[2]

وقد اهتدى الباحثون قديما إلى: " أن نصوص العهدين تشتمل على معنيين، الأول وهو المعنى الحرفي والثاني هو المعنى الباطني، أو المجازي، وهو المعنى الأساسي لأن المعنى الحرفي يقتل معنى النص، والمعنى المجازي يحييه"[3]

التأويل والتعصب:

إن الإفراط في التأويل والتعصب لما ينتج عنه من آراء وحمل الناس عليه بالقوة، قد أسال الدماء البشرية، ولم يسلم منه المسلمون، والتأويل المفرط هو الذي يتجاوز الحدود المعقولة ولا يستند إلى ضوابط، أما التأويل المفرّط فهو الذي لا يبلغ الحد الأدنى من مواصفات التأويل المقبول المستند على اللغة والأدلة النصية والسياقية الكافية، في حين إن التأويل المعتدل يحتكم إلى قوانين الاشتغال التأويلي"[4].

إن عدم الاستناد إلى الضوابط المشار إليها أدى إلى التعصب والاقتتال، وتاريخ المسلمين مليء بالدماء بسبب الاختلاف في التأويل وعد ما يستنبط من آراء حقائق مطلقة لا يجب العدول عنها ولعل هذا ما دفع بعض العلماء إلى النفور والتنفير من التأويل: " فافتراق هذه الأمة على ثلاثة وسبعين فرقة، إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين والحرة وفتنة الزبير وهلم جرا بالتأويل، وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة

---

[1] – محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص446.

[2] – سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السميائيات، دار العربية للعلوم، ناشرون دار الأمان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2012/1، ص12.

[3]– محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1990/1، ص90.

[4] – محمد بازي، التأويلية العربية، ص34.

والباطنية والإسماعلية والنصيرية من باب التأويل، فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل"[1].

والسؤال الذي يطرح الآن هو: هل سبب هذا التناحر هو التأويل؟ إن أثر التأويل يمتد إلى حياة الناس لأنها من صنع أفكارهم، وقد وقع الاقتتال والتناحر بسبب التعصب للآراء والتمسك بها على أنها حقائق مطلقة أنزلت منزلة العقائد يجب الذب عنها ولكن ليس التأويل هو الذي قاد إلى سفك الدماء في تاريخنا، إنما التعصب لهذا الرأي أو ذاك، لأن التأويل يؤدي إلى الثراء الفكري، وتنوعه وتطور الحياة إن لم يتصلب له صاحبه، ويقف دونه يذود عنه كأنه الدين يقاتل من أجله.

ومازال هذا التعصب للرأي يعصف بحياتنا، ولعله ما زال يظهر على ألسنة بعض المفكرين والساسة العرب في أثناء حواراتهم في القنوات الإعلامية، فكثيرا ما يرددون: الحق أن، والحقيقة أن. . . . في حين لا يظهر هذا التعصب عند الغربيين إذ يلاحظ أنهم يبدأون كلامهم ب: je pense أو I Think.

والتصلب للرأي يخفي وراءه مصالح غالبا ما تكون سياسية، اذ ترتبط به فئة معينة لا ترى وجودها ومصالحها إلا به وفيه، وإذا اعتقد المرء أنه يمتلك الحقيقة فقد أصبح مستبدا إذ ما أبقى للآخر شيئا. فـ: " التأويل عملية تاريخية تاريخانية بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ، ومستجيب لها وأنه صانع للتاريخ وثوراته، ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته، والتأويل الإسلامي باتجاهاته المختلفة والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبين له صحة هذه التعددية"[2].

التأويل والتصوف:

عرف تاريخ المسلمين مدارس فكرية ومذاهب لها تأويلاتها الخاصة، من هذه المدارس المتصوفة الذين عرف غلاتهم بالشطحات والخروج عن المعقول وما تستسيغه اللغة، ولعل

---

[1] – ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح/ محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتاب العلمية بيروت، ط1991/1، ص193.

[2] – محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1994/1، ص218.

الحرية المطلقة للرياضة الروحية هي سبب هذا الإفراط في التأويل: " وفي ما يخص أفعال التأويل عند المتصوفة، يمكن التمييز بين التأويل الذي هو إفصاح عباري، عما تشير إليه الآية في نفس العارف من معان متداعية، وبين الشطح الذي هو افصاح عباري عما يستشعره العارف من أفكار متلاطمة وأحاسيس متدافعة دون إخضاعها لآية رقابة أو تنظيم"[1]

وهذه الشطحات مبثوثة في كتبهم، قال البسطامي: " سبحاني ما أعظم شأني"، " كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة" إلى غير ذلك من العبارات التي لا يقرها شرع ولا عقل، وقد أفرزت هذه العبارات طقوسهم الخاصة والمجاهدة لنفوسهم للوصول إلى درجة الإشراق، " والعرفان وإدراك المآل والشطح والخواطر النفسية والواردات القلبية، والأذواق والمواجد العارضة، وكيفية الترقي والخلوة، وكشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله أن لا يطلع عليها صاحب الحس ومقام الجمع (توهم الوحدة) ثم مقام الفرق (تمييز الموجودات) والحلول"[2]، وللمتصوفة أقوال وشطحات كثيرة ليس هنا مقام التوسع فيها، ويكفي فيهم قول السيوطي: وأما كلام الصوفية فليس بتفسير.[3] ولكن لا يمكن وضع تفاسير كل المتصوفة في كفة واحدة فمنهم المتطرف ومنهم المعتدل، جاء في تفسير ابن عربي لآية : "إياك نعبد وإياك نستعين" الفاتحة/5، "أي نستعين بك على عبادتك فنحن لا يمكن أن نعبد الله إلا بالله، لأنه الدليل على نفسه، فإن كنت تعبد الله بنفسك، فلست عابدا بل مدعي .. إنما تعبد الله بالله، بآياته وبأدلته على نفسه أي تعبده به".[4]

وهذه من شطحات ابن العربي وخوص صوفي في الآية الكريمة لا يقدم للقارئ غذاء روحيا بل يبعده عن ربه بهذا التمحك.

1– محمد بازي، التأويلية العربية، ص41.

2 – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، ط1996/6، ص450.

3 – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 709.

4 – مصطفى محمود، السر الأعظم، دار المعارف، القاهرة، ط10، 1999، ص 21.

التفسير:

قسم العلماء التفسير إلى قسمين: تفسير بالمأثور وتفسير بالرأي، فالتفسير الأول يقوم على النقل ولا مكان فيه للرأي، قال عنه ابن كثير: "إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، والعمل الصالح ولا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين وعبد الله بن مسعود"[1].

فتشييد المعنى وبناؤه يقوم، هنا، على النقل ولا مجال فيه للعقل.

أما التأويل بالعقل فإنه صعب مركبه، إذ غالبا ما يؤدي بصاحبه إلى الانزلاق ولو لم يكن كذلك لما دعا الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس أن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل.

فلا بد من التفقه في الدين وعلم التأويل، أي لا غنى للنقل عن الرأي ولا غنى للعقل عن الرأي أي لا بد من الجمع بينهما لإقامة المعنى المقبول، لأن الاقتصار على النقل وحده شلّ لحركة العقل والاكتفاء بالعقل وحده ليّ لأعناق الآيات لتلائم هذا المذهب أو ذاك.

إن إعمال العقل لا مناص منه في الإسلام وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك في وصيته لمعاذ ابن جبل حين أرسله لليمن وقال له: "بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله، قال فإن لم تجد ؟ قال: بسنة رسول الله قال: فإن لم تجد ؟ قال: أجتهد رأي ولا آلو فضرب رسول الله في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله"[2].

وقد اشترط الزمخشري للتعاطي مع القرآن الكريم البراعة في علم المعاني، علم البيان، الحفظ والتحقيق والنحو والذكاء والمعرفة بأساليب العرب في نظم كلامها والاطلاع على تاريخها وأخبارها[3].

فهذه الأصول التي تضبط حدود التأويل للقرآن وترسم له معالم في الطريق ف "التأويل المحمود المقبول هو الذي يستند على مقومات نصية وسياقية، ومهارات عقلية وأدبية وتأويلية

---

1 – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة للنشر، بيروت، د. ط، 1969 ج1، ص3.

2 – ابن كثير، م. س ج، ص 03.

3 – ينظر، الزمخشري، الكشاف، ج1، ص. ص: 7، 8.

وهي التي حددتها علوم القرآن، وأصول الفقه"[1]. وروى البيهقي في الشعب عن مالك: "لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً".[2]

فالعلم باللغة ضرورة لتأويل النصوص سواء أكانت دينية أم أدبية، وهذا البيت يبين ضرورة العلم باللغة قال أحدهم:

فأنــت طــلاق، والطـــلاق عزيـــمة (ثـــلاث) ومن يخـــرق أعق وأظـــلم

فإن من نصب (ثلاثا) فإن الطلاق يقع ثلاث مرات، فكأنه قال: أنت طالق ثلاثا وجملة (الطلاق عزيمة) مبتدأ وخبره جملة اعتراضية، وأما من رفع كلمة (ثلاث) فكأنه قال: (أنت طالق) ثم استطرد فقال والطلاق عزيمة ثلاث فيكون (الطلاق) مبتدأ، وعزيمة خبره وثلاث خبر ثان"[3].

كما اشترط بعضهم صفاء، المقصد: " فمن لا يؤتمن على دنيا لا يصح ائتمانه على دين، لأنه قد يتبع بدعه ويحمل القرآن عليها[4].

ذلك أن القرآن الكريم جاء ليصنع إنسانا صادقا مصدقا بالغيب، مطبقا معانيه في الحياة، لذلك لابد من الائتمان على تأويله، ولا يكون هذا إلا بإتباع القواعد الضابطة للقراءة القرآنية وليس هذا معناه حد لحركة العقل، إذ كل شيء في الكون منضبط بقواعد تتحكم فيه، فلا يعقل أن يتمرد الإنسان المؤمن في تأويله على قواعد مشروعه الحضاري.

وليس التأويل: "عبارة عن لعبة لا منتهية من الإحالات في علم سديمي، منعدم المرجعيات معدوم المعالم"[5] كما يرى دريدا وإيكو، وإنما تتحكم فيه مرجعيات، وإذا تحكم في مؤول القرآن الهوى وانحرف تأويله لأن قصده فاسد، فالنتيجة تحريف مقاصد النص، والخضوع

1 – محمد بازي، التأويلية العربية، ص 46.

2 – السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 701.

3 – ينظر، أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1981، ص 183.

4 – السبوطي، الاتقان، ج 2، ص 387.

5 – وحيد بوعزيز، قراءة في مشروع امبرتو إيكو النقدي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص 116.

لمقاصد المؤول، وسبب هذا الانحراف هو إهمال القواعد الضابطة المنبثقة من المشروع الثقافي الحضاري الإيماني.

إن عدم التقيد بمحددات التأويل هذه، يؤدي إلى اهتزاز علاقة المسلم بكتابه المقدس، فنزعة التفكيك المناهضة لكل تفسير دلالي مرتبطة بالنزعات الغنوصية، والشطحات العرفانية، وقد وصل الأمر بإيكو "إلى الاعتقاد بأن بعض الأدوات الإجرائية، التفكيكية ماهي سوى مقولات قبالية Kabbalistiques مطورة، وكأنه يريد أن يقول بأن التفكيك ما هو سوى محاولة لعلمنة فلسفة التصوف القبالية[1] فهذا كشف عن حقيقة هذا المنهج الذي يدعى عرابه العلمية، فلم يفارق اللامعقول المعقول في كل مراحل الإنسان، فإلى جانب العقل هناك اللاعقل فالغرائبي مرافق للإنسان في حياته و"الكتابات المعاصرة المهوسة بالنزعة العقلية والمتأثرة بفلسفة الأنوار، ركزت على اللوغوس في الحضارة اليونانية متناسية نقيضه وقرينه الميثوس"[2] لأن العلماء الغربيين قد ربطوا الحضارة الغربية بأواصر النزعة العلمية والهيومانية والعقلانية، إلا أن إيكو المختص في القرون الوسطى أماط اللثام عن هذا، ورأى أن اللامعقول كان دائما محايثا للمعقول في العصر الحديث، والمعقول كان محايثا للامعقول في الأزمنة القروسطية ... فأغلب النظريات النقدية عنده تعود إلى أصول باطنية تنصهر كلها فيما أطلق عليه "السيميوزيس الهرمسية"[3].

فأين القطيعة الابستيمولوجية التي يدعيها بعض المفكرين المهوسين بالفلسفة الغربية.

وما يمكن قوله هنا "إن أية محاولة ترمي إلى فتح التأويل بدون أن تتخذ لها الآخر غاية كشرط في عملية الفهم فإنها ستسقط في شراك الذاتية الفجة، كما هو الحال بالنسبة للتفكيكية التي ترى النص مفرغا من المعنى لأن هذا الأخير حصيلة لعبة ذاتية يقوم بها القارئ"[4].

---

1 – وحيد بوعزيز، م. س. ، ص 105.

2 – وحيد بوعزيز، م. س. ، ص 105.

3 – ينظر وحيد بوعزيز، م. س، ص 119.

4 – م، س، ص 119

فإطلاق الحبل على الغارب لكل قارئ للقرآن يسقطه في الفوضى ويبعده عن مقاصد القرآن الكريم، وهذا ما يؤيده إيكو بقوله إن: "التأويل المنفتح والقراءة الحرة تترك العنان لهذا النشاط الطليق دون اعتبار لمقولات النص واستراتيجياته، مما جعل الكثير من القراءات ذهانية ومنحرفة ومرضية"[1].

و إذا كان كل واحد يحمل حقيقته الخاصة وله الحق في القراءة الحرة فمن أين تأتي حجية الأمة؟

لأن كل تأويل لابد وأن تؤديه جزئية ما من جزئيات النص، فإن لم يحدث ذلك فإننا إزاء تأويل متطرف وانفتاح سرطاني يقتل موضوعية النص في حد ذاته.

وهذا لا يعني الدعوة إلى عدم الاهتمام بما يجترحه الفكر الغربي من فكر وفلسفة ومناهج وإنما لابد من مراعاة خصوصية الحضارة الإسلامية وأهدافها، ومن هنا فإن الخوض في تأويل القرآن الكريم لابد له من التعاضد بين المرجع والأداة، وبين ما يجترحه الفكر والنقل وذكاء المؤول، ذلك أن التأويل لا يمكنه الاعتماد على النصوص النقلية وحدها، ولا على ما يتوصل الفكر إليه من علوم وحدها، أي التفاعل بين المعارف قديمها وحديثها.

فعلوم القرآن أدوات مساعدة لتأويله، و معالم يهتدى بها ما لم يتغافل عن بنية النص الداخلية فـ " هناك إذن حرية قرائية وتأويلية يملكها القراء ولكنها مقيدة بإرغامات العلامات النصية ومعطيات السياق الخارجي والثقافة التي ينتمي إليها ذلك النص"[2]

وقد ذكر الآمدي في موازنته بين الطائيين أن أحد أنصار أبي تمام قد شرح بيتا من أبياته بطريقة لا تحيل عليه لغة البيت، فقال له الآمدي: " كيف يعلم هذا وليس في لفظ البيت دليل عليه، فقال مناصر أبي تمام: " كذا نوى وأراد" فأجاب الآمدي: " ليس العمل على نية المتكلم وإنما العمل على توجيه معاني ألفاظه "[3].

---

1 – م، س، ص 119

2 محمد بازي، م. س، ص55.

3 الآمدي، الموازنة، تح/أحمد صقر، دار المعارف القاهرة، ط2، 1972، ص179.

واضح من الحوار أن تشييد المعنى لا ينبني على بنية النص وحدها ولا على السياق الخارجي وحده، وإنما لا بد من التضافر بينهما، أي ضرورة التلاحم بين استراتيجيات النص واستراتيجيات السياق من أجل بناء المعنى.

والتأويل يتوخى إشباع الحاجات لأنه: " لا يوجد تأويل خاطئ ولكن تأويل قصدي"[1].

و إشباع الحاجات وإرضاؤها أقلق الرافضين للتأويل لأن قراءة النص نص ثان، إذ يستحيل تشييد المعنى من النص دون زيادة أو نقصان، وهذا الخوف هو ما دفع ابن القيم الجوزية إلى رفضه لأنه سبب خراب المسلمين لأن: " أصل خراب الدين والدنيا إنما هو أصل من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دليل عليه انه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل، وهل أريقت دماء المسلمين إلا بالتأويل؟ " [2]

إن اختلاف الناس في فهم النصوص وتأويلها أمر طبيعي وسنة إلهية في الخلق، ولكن التعصب للآراء ومحاولة حمل الناس عليها بالقهر هو الذي تسبب في إراقة الدماء كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولهذا كان لابد من محددات للتأويل منها:

1- أن المعنى لا بد أن يحتمله اللفظ، فالمعنى الصحيح "هو ما طابقه اللفظ وشهد لصحته وإلا كان بمنزلة الأروى من النعام"[3].

2- أن يعتمد المؤول على دليل صريح يدل على صرف اللفظ عن ظاهره، والضابط في هذا موافقته لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وقواعد الشرع.

---

1 حسن حنفي، الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2-1993، ص9.

2 ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح/ محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص 192

3 - الزمخشري، محمود بن عمر جار الله، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح/ عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ص 9.

والسؤال الذي يثب إلى الذهن: هل للتأويل حدود؟ هل هناك تأويل مقبول وآخر مرفوض؟ وعلى أي أساس يتم القبول أو الرفض؟

إن النص هو المرجع، وهو المنطلق، لذلك فهو الأساس في الحكم على التأويلات، وهذا لا يعني إلغاء دور القارئ في تشييد المعنى ولا إبعاد السياق الخارجي للنص فلا يمكن إهمال أسباب النزول في تأويل القرآن ولا مقاصده.

"ويظل التأويل الفعال في نظر إيكو، هو الذي يروم البحث عن قصدية النص التي أبعدتها مقصديات قراء آخرين انشغلوا بالبحث عن مقصدية المؤلف"[1].

وقد أحس القدامى أن النص يتطلب مشاركة القارئ في توليد المعنى لذلك قالوا: إنه لا تنقضي عجائبه فالنص إذن: "آلة كسولة تتطلب من القارئ مشاركة فعالة لملء فضاءات ما لم يقل أو ما قيل ولكنه لا يزال يحمل بياضا ليس النص، إذن إلا آلة افتراضية"[2].

ولكن يبقى النص هو المستند في استنباط المعاني واجتراحها انطلاقا من بنيته، لأنه عالم جديد يمنح الألفاظ معاني لم تكن لها من قبل، فكلمة زنيم مثلا الواردة في قوله تعالى: "عتل بعد ذلك زنيم" القلم/13 مأخوذة من الزنمة وهي ما يشبه القرط الذي يعلق في أذن الشاة، أو ما يقطع من أذن الجمل ويبقى معلقا زائدا يمكن الاستغناء عنه، من هنا فالزنيم هو الذي استلحق بقوم.

جاء في مختار الصحاح: "الزنيم المستلحق في قوم وليس منهم، لا يحتاج إليه فكأنه فيهم زنمة، وهي شيء يكون للمعز في أذنها كالقرط وهي أيضا شيء يقطع من أذن البعير ويترك معلقا وقوله تعالى: "عتل بعد ذلك زنيم" قال عكرمة هو اللئيم الذي يعرف بلؤمه كما تعرف الشاة بزنمتها" [3].

1 – محمد بازي، التأويلية العربية، ص 61.

2– امبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ص 27.

3– زين الدين محمد أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح تح حمزة فتح الله وترتيب محمود خاطر، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، 1994، ص 276.

لقد اتخذت لفظة "زنيم" لباسا آخر أضفاه عليها سياق النص، لأن المعنى المعجمي لا يفصح عن الدلالة، أي "إن التأويل يصبح ضرورة عندما يشعر القارئ أن المعنى الظاهر غير كاف أو ليس هو المقصود، وتوحي المؤشرات البنائية بأن المقصود معنى خفي"[1].

فيلاحظ مساعدة المعنى النواة للفظة "زنيم" للمعنى الجديد في بناء المعنى وتشييده، ومن هنا فإن الاستعانة بأصل الألفاظ قد يساعد في استنباط المعنى الجديد، ولكن النصوص قد تحتوي رموزا لا يستكشفها إلا اللبيب، وتراثنا مليء بالرموز والنصوص التي تحتاج إلى ذكاء لاستنطاقها وقد أورد مصطفى الشكعة في كتابه " الأدب في موكب الحضارة " قصة العبدين اللذين حملهما سيدهما رسالة مشفرة لما أيقن أنهما قاتلاه.

والرسالة هي بيت من الشعر:

مـــــن مبـــــلغ بنتـــي أن أبـــــاهما ... لله دركـــــــما ودر أبـــــيـــــــكما

وقال للعبدين إذا مت فبلغا هذا البيت لابنتي فلما قتلاه ووصلا إلى الحي أبلغا البينتين ما أوصى به، وما إن سمعت البنت الصغرى حتى ولولت وصرخت في رجال الحي أن اقبضا على العبدين فهما من قتلا والدي وبرهنت على ذكائها أن الشطر الأول يحتاج إلى مصراع ثان هو:

قد أصبح في الفلاة مجندلا

والمصراع الثاني يحتاج إلى شطر ثان هو:

لا يبرح العبدان حتى يقتلا.

وهكذا اقتص منهما رجال الحي ودلت هذه القصة على أن بعض النصوص تحتاج إلى ذكاء عال لحل طلاسمها وفك شفراتها.

وأورد ابن رشيق في العمدة بعض الأبيات تحمل على وجهين المدح والهجاء منها هذا البيت قال الراعي النميري:

هـــــجمـــــنا عـــــليه وهو يكعـم كلبه ... دع الكـــلب ينبـــح، إن الكلب نــــابـــح

1 - T, todorov, symbolisme et interprétation ed, seuil, paris, 1987, P 41 عن محمد بازي، م، س، ص 66.

فيمكن أن يقرأ البيت على المدح، فيكون المعنى أن إمساكه الكلب عن النباح خشية أن يعض الأضياف ويمكن أن يؤول على الهجاء فيكون كعمه للكلب خوفا من أن يدل عليه الضيوف.

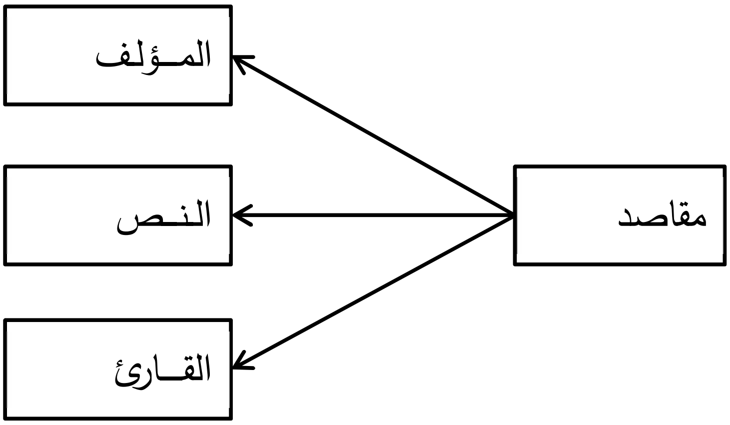
على أنه يمكن ترجيح الهجاء لأن فعل "هجمنا" لا يكون على كريم معروف باستقباله للأضياف وإنما تم الهجوم عليه لأنه بخيل يمنع كلبه من النباح حتى يتستر عليهم ولا يفضحه.

وقد نظر ابن رشد إلى التأويل على أنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه وغير ذلك من الأشياء"[1].

معرفة مقاصد النص (القرآن الكريم) ومقاصد الشريعة:

إن كل نص يهدف إلى خدمة مقاصد معينة وتقف وراءه رؤية توجهه لأن: "كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في المعبر عنه والمراد به فهذا لا يرتاب فيه عاقل"[2].

فالتأويل عملية متنوعة بين:



1 – ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تح/ محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3/ د ت، ص 32.

2 – الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح/ عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ط، د. ت. ص 41

إن المعنى الذي يشيده القارئ قد يكون نتيجة تفاعل وتشارك بين عالم المؤلف والنص والقارئ، وقد ينسف القارئ مقاصد المؤلف وينتج نصا آخر مختلفا عن الأول تماما نظرا لاختلاف المرجعيات، وهذا لا ينسجم مع قواعد تأويل القرآن الكريم التي أرساها علماؤه عبر القرون.

السياق والتأويل:

في كثير من الأحيان لا يستغني المؤول عن السياق الخارجي للنصوص للوصول إلى دلالتها الخفية، لأنه يساعده على إضاءة أغوارها ومن هنا لابد لمؤول القرآن من معرفة أسباب النزول، ولذلك قيدها العلماء، بل كان من الصحابة من يعرف الآية وفيما نزلت وفي من نزلت، و أين نزلت؟.

أورد الشاطبي حادثة تبين أثر السياق الخارجي في معرفة المعنى، روي أن عمر رضي الله عنه استعمل قدامة ابن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسكر، فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود أبو هريرة يشهد وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك. قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني، قال عمر ولم؟ قال: لأن الله يقول: " لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ " المائدة/93، قال عمر إنك أخطأت التأويل يا قدامة إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم[1].

قال السيوطي: "لو علم فيما نزلت لم يقل ذلك وهو أن ناسا قالوا لما حرمت الخمر كيف قتلوا في سبيل الله وماتوا وكانوا يشربون الخمر وهي رجس فنزلت"[2].

فعدم العلم بسبب نزول الآية أوقع قدامة في تأويل فاسد ولهذا لابد لمؤول القرآن الكريم من عدة علمية وكفاءة تأويلية تمكنه من استنطاق النص.

---

1 – الشاطبي، الموافقات، ص 259–260.

2 – السيوطي، م، س، ج1، ص 62

إن أي منهج مهما ادعى من علمية لا يجد إلى ما يبحث عنه، لأن أدواته الإجرائية ما جاءت إلا لتحقق خلفيته الفلسفية، ولذلك فإن لكل منهج فلسفة خاصة لا يخرج عنها تأويله، وإذا كان التواصل عبر النصوص يتم بالمعنى أو بمعنى المعنى، فإن البلاغيين العرب القدامى قد حاصروا هذا الأخير بأدوات لا يمكن القفز عليها ذلك أن الاتساع أو العدول اللغوي مبني على قواعد انتاجية في القول والإبلاغ وهي التي يجب اعتمادها والعمل بموجبها لحظة إعادة بناء المعنى المنوطة بالمتلقي الذي يسعى إلى الفهم ويترصده.

و هكذا، فإن للتأويلية الإسلامية قواعد لا تخرج عنها وإلا سقطت في متاهات القراء، كما هو الحال في المناهج الحداثية المنطلقة من فلسفة تسيد المخلوق على حساب الخالق.

قضية المجاز:

لا يمكن دراسة التأويل بمعزل عن رؤية الانسان للكون (الله– الطبيعة– الانسان) فلا يمكن الفصل بين اللغوي والديني والنفسي، لأن الانسان كل متكامل، فلا يمكن استبعاد الجانب الأخلاقي في دراسة الأعمال الفنية لأن: " فصل النشاطات الإنسانية عن المعايير الأخلاقية والإنسانية يؤدي إلى ضمور المرجعية الإنسانية ثم اختفائها"[1].

وعلى هذا الأساس ستتم دراسة التأويل ومحدداته في هذه الرسالة.

ومن هنا ستتناول هذه الرسالة المجاز بكونه دافعا للتأويل، فما المجاز؟ وما حقيقته؟ ولم يلجأ الإنسان الى المجاز؟ وهل بالفعل لا يُصار إليه إلا عند قصور لغة الحقيقة؟ ولماذا جاء المجاز في القرآن؟ ما دلالة ذلك؟ ولم احتدم الصراع بين القائلين به في القرآن والنفي له؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سيجاب عنها في هذا الفصل.

جاء في مختار الصحاح" جاوز الشيء إلى غيره وتجاوزه، بمعنى، أي جازه، وتجوَز في كلامه أي تكلم بالمجاز. وجعل ذلك الأمر مجازا إلى حاجته أي طريقا، مسلكيا".

يفهم من هذا أن استعمال المجاز هو تجاوز الألفاظ لما وضعت له أصلا إلى دلالاتها النصية، فالألفاظ إذن، قد يستعملها الإنسان كما هي أصلا لغاية ويستعملها مجازا لغاية.

[1] عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود) دار الشروق، القاهرة، ط2006/2، المقدمة، ص7.

ومن هنا لابد من تتبع تطور المجاز.

ان أول من تناول المجاز هو سيبويه في "الكتاب" ولكن باسم مصطلح " الاختصار و الاتساع في الكلام".

1- الفراء: (هو يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي الخوي الكوفي أبو زكرياء المعروف بالفراء.

2- ومما لفت نظر هذا العالم الاستفهام في كتابه" معاني القرآن" اذ لاحظ أن معنى الآية الكريمة: " كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم" البقرة/28. لا يستقيم بالاستفهام المحض، إذ جاء "على وجه التعجب والتوبيخ، لا على الاستفهام المحض أي ويحكم كيف تكفرون"[1].

فصرف، الاستفهام، هنا، إلى التوبيخ وهو أخو الإنكار ضرورة أملاها الاعتقاد، وسمة من سمات البيان العربي المبين.

وقد تأثر البحث في المجاز عند اللغويين بما تسرب إليهم من الأدباء، وعلى رأسهم الجاحظ، وقد ألف ابن قتيبة كتابه "تأويل مشكل القرآن" دفاعا عن القرآن الكريم من افتراءات الملحدين، فقد " اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، "واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلة" آل عمران/7 بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة واللحن، وفساد النظم والاختلاف. . . ." [2]

فالهدف من تأليف الكتاب، إذن، هو دفع حجج الخائضين في تأويل آيات القرآن دون علم بأساليب العرب، وعلى رأسها جهلهم بالمجاز، الذي غلط في تأويله كثير من الناس وقد مثل بالنصارى الذين زاغت عقيدتهم في المسيح لأنهم لم يفهموا حقيقة المجاز من أقواله[3].

---

[1] ابو زكرياؤ الفراء، معاني القرآن، تحقيق/ عبد الفتاح شلبي، القاهرة د ت. د. ط، ص 23/1.

[2] ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن، دار الكتب الحديثة، القاهرة د/ت، د/ط- ص23.

[3] وينظر عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة، القرآن الكريم بين الاجازة والمنع/مكتبة وهبة، القاهرة، ط2/2007، ص62.

وكذلك سلك المبرد طريق ابن قتيبة، اذ قال بالمجاز في القرآن الكريم، وضرب مثلا بقوله تعالى: " فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية" يونس/92 " فليس معنى ننجيك نخلصك، لكن نلقيك على نجوة من الأرض ببدنك: بدرعك، يدل على ذلك: لتكون لمن خلفك آية"[1].

وقد أثبتت الأبحاث أن جثة فرعون ما زالت إلى اليوم محنطة وقد تحقق وعد الله سبحانه وتعالى.

فليس المقصود بالإنجاء هو السلامة من الهلاك لأن هذا لا يكون في حق فرعون الطاغية الظالم، وانما معنى الإنجاء، هنا، كما قال المبرد إنه الالقاء على النجوة أي المكان المرتفع ومنه الاستنجاء، فقد كان العربي يذهب الى وراء النجوة ليقضي حاجته، فاشتق منها الاستنجاء وأصبح يدل على الفعل المعروف.

أما ابن جني فيقول: " وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهي الاتساع، والتوكيد والتشبيه، فان عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة"[2] وقد بالغ هذا العالم فذهب الى ان أكثر كلام العرب مجاز وفي هذا شطط، إذ قال: " اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله– مجاز لا حقيقة".[3]

وقد استغل قدرته الفائقة في التأويل وراح يؤول الكلام العادي، وضرب لذلك أمثلة منها:

أكل فلان الطعام فيه مجازات في الفعل" أكل" وفي المفعول "الطعام" لأن "فلان" لا يستطيع أكل كل الطعام وحده بل هناك أناس آخرون شاركوه في الأكل وفي هذا إسراف في التأويل، وطبيعة اللغة تأباها كذلك.

والسؤال، هنا، ما الذي دفع ابن جني الى هذا الإسراف في التأويل؟

إنه الاعتقاد الاعتزالي وراء هذا التأويل، والقصد هو تنزيه الله عن خلق أفعال العباد كالفسق والكفر والعدوان وهذه الأفعال مجازات لا حقائق.

---

[1] ابو العباس المبرد، الكامل، دار الفكر، بيروت، ط1998/1، ص ج586 3.

[2] ابن جني، الخصائص ج442/2.

3 – م. س. ج2، ص 442.

ومبالغة ابن جني هذه هي من الدوافع التي حدت بابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية الى إنكار المجاز في اللغة عموما وفي القرآن الكريم خصوصا. *

أما أحمد بن فارس فيري أن " الحقيقة هي الأصل في الإفصاح ولشبه المجاز بها جاز اتخاذه وسيلة من وسائل البيان".[1]

ومن هنا يفهم أن القصد من التعبير هو الإفصاح أي ان "المجاز وسيلة من وسائل البيان الفني له قدرة على إبراز المشاعر والأحاسيس، ولا يصار اليه إلا عند قصور الدلالة الأصلية عن تصوير خلجات النفوس وثمار الخيال".[2]

فالمجاز، إذن، ضرورة تعبيرية لا يستغني عنها الإنسان قال ابن فارس: " قال علماؤنا، العرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورا له أو كان منه بسبب، وذلك قولهم "التيمم" لمسح الوجه من الصعيد، وإنما التيمم الطلب والقصد، من ذلك تسميتهم السحاب مطرا، المطر سماء، وتجاوزوا ذلك إلى أن سموا النبت سماء، قال شاعرهم:

إذا نـــــزل الســـــماء بـــأرض قـــوم رعـــيناه وإن كـــانـــوا غضـــابـا[3]

فالمجاز في هذه الأمثلة ضرورة بيانية، فرضها قصور اللغة كما وضعت له على الحقيقة، يتضح مما سبق أن المجاز قد أشار اليه سيبويه بالاتساع في التعبير وهذا بخلاف ما لا ذهب اليه ابن تيمية الذي توهم أنه لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري على أيدي المعتزلة.

" وجهود اللغويين المتقدمة قد أثبتت وجوده في المائة الثانية على يد شيخ النحاة سيبويه، وظهر في بداية الثالثة على يدي الفراء وأبي عبيدة، ونما على يد ابن قتيبة نموا ملحوظا، وقد اتخذ منه ابن قتيبة وهو سني ضليع سلاحا ماضيا للدفاع عن العقيدة، وعن القرآن الحكيم، ثم لجأ إليه المبرَد في الكشف عن أسرار العمل الأدبي. . . وفي القرن الرابع ظهرت مباحث ابن

* ينظر كتاب الايمان لابن تيمية ففيه كلام مستفيض ينكر فيه المجاز في اللغة والقرآن الكريم.

1 – عن عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، ج1، ص 101.

2 – م. س، ص 95.

3 – م. س، ص 99.

جني في اللغة، فأسهمت في نمو المجاز وعند أبي البقاء العكبري أصبح المجاز وسيلة لشرح غوامض النصوص، وكوامن أسرارها وما فيها من إبداع وحسن إمتاع. وقد انتجت جهود هؤلاء علوم بلاغية"[1] مازالت اليوم تدرَس في جامعتنا منها المجاز المرسل والمجاز العقلي والاستعارة بأنواعها والكناية وغيرها غير أن هذه الجهود قد بالغت في التقعيد للبلاغة العربية حتى أصبحت قواعد جافة مما أسهم في جمودها حتى قيل عنها إنها علم استوى ثم احترق.

وممن قالوا بالمجاز الجاحظ وهو معتزلي، ومن أمثلته قول خفاف بن ندبة:

أبـــا خراشــــــة أمـــا أنـــت ذا نفر   فـــــــإن قومــــــي لم تأكلهم الضــبع

يقول الجاحظ: " والضبع السنة (يعني الجدب والقحط) فجعل تنقص الجدب والأزمة أكلا".[2]

واضح أن الجاحظ من القائلين بالمجاز، وبديل وقوفه على كلمة "تأكل" ففيها استعارة تصريحية تبعية لأنه جعل الافناء للدهن والوقود "أكلا" وفي النار استعارة مكنية أصلية.

فقد أدرك الجاحظ "إنما تستعار اللفظة لغير ما هي له إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشيء الذي استعيرت له ويليق به، لأن الكلام إنما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه، وإذا لم تتعلق اللفظة المستعارة بفائدة في النطق فلا وجه لاستعارتها. [3]

ابن فورك محمد بن الحسن الانصاري (ت 406 هـ).

ألف كتابا يدافع فيه عن الحديث النبوي الشريف، وقد غلب على كتابه هذا تأويل الاحاديث المتعلقة بالعقائد لتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة الحوادث[4].

[1] ينظر عبد العظيم ابراهيم، المجاز بين الاجازة والمنع ج1/ص 123.

[2] الجاحظ، الحيوان ج5 تحقيق 2 السلام هارون، دار احياء التراث، القاهرة، د ط. د ت. ص24.

[3] الموازنة بين الطائيين، ج1، ص 201، عن عبد العظيم ابراهيم المطعني، م. س. ج1، ص 159.

[4] عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز بين الاجازة والمنع ج406/1.

وقد استدل على المجاز بأمثلة من الأحاديث الشريفة منها قوله صلى الله عليه وسلم: " يضحك الله تبارك وتعالى الى رجلين يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخلان الجنة"[1]

يستدل على تأويله: " بأن العرب كانت تضيف الضحك إلى ما لا يصدر عنها ضحك حقيقة، فهم يقولون: ضحكت الأرض، إذا ظهر فيها النبات، وكذلك قالوا الطلع النخل في بعض أحواله ضحك، لأن ذلك يبدو منه مع البياض"[2]، يريد المؤلف أن العرب قد استعملت "الضحك" في غير ما وضع له أي جاء بمعنى الظهور والبيان.

ويستشهد بقول ابن الأعرابي في الربيع:

أمـا تــرى الأرض قد أعطــتك زهرتـها   مخضــرة فاكتـــسى بالنـــور عـالـــيها

ولـلـســـماء بكــــاء في جــــوانبها   وللربـــــــيع ابتســـــام في نواحـــيها

فالابتسام، هنا، أريد به ظهور النبات وطلوع النور.

وجاء بشاهد آخر يدلل به على خروج اللفظ عما وضع له حقيقة أي إلى المجاز.

قال بعضهم:

كــــلّ يـــــوم بأقحـــوان جــــديد   يضـــحك الروض من بـــكاء السـماء

واضح في البيت أن الشاعر لم يستعمل " الضحك" و"البكاء" استعمالا حقيقيا أي مال بهما إلى المجاز.

والعرب تقول: " هذا طريق ضاحك" أي ظاهر بين.

فمعنى الضحك في الحديث السابق قد انصرف إلى معنى البيان والظهور أي" يضحك الله" يبدي عز وجل من فضله ونعمه وتوفيقه لهذين الرجلين المقتولين في سبيله، فقد قتل أحدهما الآخر " ثم قتل قاتله بالشهادة ثانيا بعد توبته من قتله"[3]

[1] عن م. س. ص406.
[2] عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز بين الاجازة، والمنع، ج407/1.
[3] عن م. س. ص 407.

ويورد ابن فورك مثالا آخر في حديث شريف: " إن الله يطوي المظالم يوم القيامة فيجعلها تحت قدمه، إلا ما كان من أجر الأجير، وعقر البهيمة، وفض الخاتم، (أخرجه الامام أحمد في مسنده وابن ماجه).

فوضع المظالم تحت القدم توهم بالتشبيه والتجسيم، وهذا مستحيل في حقه تعالى، لأن هذا الأسلوب معروف عند العرب، فهم يقولون قد جعلت هذا الأمر تحت قدمي" أي نسيانه وعدم المطالبة به، فالرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يبين للمؤمنين ان الله سبحانه وتعالى قد يتجاوز عن بعض الأعمال ويحاسب على بعضها الآخر وهكذا جاء الحديث حسب أساليب العرب وما تعارفوا عليه من بيان، أي أن معنى وضع الأمر تحت القدم إهماله وتركه، وهذه صورة بيانية أبرزت المعنى وأضفت عليه جمالا أكثر مما لو عبر عنه بالترك أو الإهمال.

وفي هذا التأويل تنزيه للذات الإلهية ومجاراة أساليب العرب.

ولكن هناك، من العلماء من يرى ترك التأويل لأنه يؤدي إلى التعطيل، فنسبة الضحك لله، هو ثابت غير أن كيفيته مجهولة، كما هو الحال في الاستواء على العرش. وقد تطرق لقول الرسول صلى الله عليه: ساعد الله أشد من ساعدك، وموساه أحد من موساك".[1]

فليس معنى الساعد إثبات الجارحة لله تعالى علوا كبيرا، وإنما المراد به التمثيل وتحقيق الوصف بالقدرة، ولما كانت الموسى آلة القطع أراد أن يقرب المعنى على حسب ما تدركه العقول وتألفه العرب من تعبير، وهكذا كان يلجأ للتأويل ضرورة لأن عدم التأويل يفضي إلى المشابهة والتجسيد.

قال الرسول صلى الله عليه وسلم لحادي مطاياه: " يا أنجشة رفقا بالقوارير". [2]

[1] الحديث أخرجه الامام أحمد في مسنده (473/3) عن عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج1، ص 411.

[2] رواه الشيخان، م. س. ج1، ص 414.

* هو ابراهيم بن محمد أبو اسحاق الاسفرائيني عالم بالفقه والأصول، لقب بركن الدين (ت418هـ) بنيسابور.

فقد شبه عليه السلام النساء في ضعف طبائعهم بالقوارير الضعيفة والسريعة الكسر فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الحادي على حدائة، لأنه يؤدي الى إسراع مشى النوق مما يؤذي النساء الرواكب وبخاصة إذا كنَ مريضات أو حوامل.

و تشبيه النساء بالقوارير يعكس نظرة الرسول صلى الله عليه وسلم للنساء، وهي نظرة ملؤها الرحمة والشفقة، وفي هذا الحديث استعارة تصريحية أصلية، فقد شبه النساء بالقوارير وحذف المشبه وهو النساء وهكذا سار في شرح الحديث الشريف الذي أورده الشريف الرضي في المجازات النبوية: أطعموا الله يطعمكم".[1]

واضح ان الله لا يطعم وإنما يطعم، فهو الغني والناس الفقراء وإنما أراد صلى الله عليه وسلم إطعام الفقراء الذين أمر الله تعالى بإطعامهم وفرض أرزاقهم في أموال الأغنياء حتى يجازيهم بالثواب على ما بذلوا من عطاء، وفي هذا حث على التكافل وتبيان لوظيفة المال الذي هو مال الله حقيقة.

والخلاصة أن النصوص القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة قد أفضت إلى القول بالمجاز، وقد أعان هذا المنهج العلماء على استجلاء المعاني الغامضة، وتنزيه الله سبحانه وتعالى عن التشبيه والتجسيم، وعالجوا به مشاكل كانت تقف أمام الاعتقاد.

نفي المجاز:

" إن المشهور عند الباحثين أن العمدة في منع المجاز في اللغة بعامة يرجع أول ما يرجع إلى الامام أبي إسحاق الإسفرائيني*"[2]

وقد نفى المجاز في لغة العرب وقد نقل هذا السيوطي:

" قال الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني لا مجاز في لغة العرب"[3] وحجج الاسفرائيني:

---

[1] عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج1، ص418.

* هو ابراهيم بن محمد أبو اسحاق الاسفرائيني عالم بالفقه والأصول، لقب بركن الدين (ت418هـ) بنيسابور.

[2] م. س. ج2 ص5.

* هو ابراهيم بن محمد أبو اسحاق الاسفرائيني عالم بالفقه والأصول، لقب بركن الدين (ت418هـ) بنيسابور.

[3] م. س، ص6.

أن دلالة الألفاظ بالوضع والاصطلاح، وقد نطقت العرب بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجاز ضرب من الحكم، فاسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع.[1]

1- لم ينقل عن العرب أنهم وضعوا الحقائق أولا في معاينها ثم نقلوها إلى المعاني المجازية إذ لا تقديم ولا تأخير في الوضع.

2- العلاقة بين الأسماء والمسميات اتفاقية لا عقلية والدلالات العقلية مطردة وليست اتفاقية.

3- وما دام الوضع متحدا فلا يصح اطلاق الحقيقة على بعضه والمجاز على بعضه الآخر.

هذه الحجج هي التي اعتمد عليها ابن تيمية في نفيه للمجاز ويستدل الاسفرائيني بنقل العرب أسماء أماكن إلى أفعال كنقل الغائط من المكان المطمئن من الأرض إلى الفعل، ونقل اسم الأسد للدلالة على الشجاعة الى الرجل الباسل، فليس-حسب رأيه- في لغة العرب تقديم وتأييد بل لقد نطقت العرب في كل زمن بالحقيقة كما نطقت بالمجاز وهذا غير مقنع لأن المجاز توسع في اللغة، كما ذهب إلى ذلك سيبويه، والانسان ابتداء يطلق الاسماء على المسميات ثم يتوسع بخياله، والتوسع بالخيال تعبير عن قصور الألفاظ كما وضعت على الحقيقة، وقد يعبر عن حقيقة الانسان لأنه مركب من مادة وروح، ولا يحتفظ بما هو معنوي خيالي أو قل روحي إلا بما هو مادي.

واللجوء الى المجاز يعبر عن مرحلة أرقى من مرحلة وضع الحقائق، بديل أن نمو الفهم اللغوي عند الطفل، لا يدرك المجازات في البداية، وإنما يدرك الماديات، ثم إن القول بأن العرب قد وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحدا قول باطل، فالأسد لم يوضع اسم عين للرجل الشجاع، يل اطلق عليه لأن الأسد يجمع صفات عدة وهذا الجمع من الصفات المجتمعة في الأسد واطلاقها على الرجل يتطلب رقيا فكريا يسمح بالتفكير المجازي.

[1] ينظر م. س. ، ص 7.

فلا يطلق لفظ " أسد" على الرجل الا بقرينة صارفة عن المعنى الأصلي، وهذه وظيفة القرينة إلى اليوم.

فنفي الاسفرائيني للمجاز بناء على اتخاد الوضع مدفوع وكون العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز لا يدل على ان العربي الأول كان يفهم من الحقيقة ما يفهمه من المجاز، أما إنكار المجاز في القرآن الكريم، فيعزى بداية إلى أحد أئمة الظاهرية وهو داود الظاهري (ت 270هـ) وقد أنكر غيره المجاز في كتاب الله تعالى.

شبهتا داود الظاهري: [1]

1- لا يدل المجاز على معناه إلا بمعونة القرينة، وفي هذا تطويل بلا فائدة، ومع عدمها يحدث الالباس.

2- قبول المجاز في القرآن الكريم يستلزم أن يقال لله "متجوَز" أي متكلم بالمجاز وهذا لم يقل به أحد من علماء الأمة.

رد الأصوليين[2]:

الشبهة الأولى:

لابد في المجاز من قرينة تصرف العقل عن المعنى الحقيقي للمعنى المجازي، فلا إلباس فيه، إذن، وهو أوضح من الحقيقة في تأدية المعنى.

2- أما إطلاق اسم" متجوَز" على الله عز وجل فليس علته نفي المجاز عن القرآن الكريم، وإنما أسماء الله توقيفية، ولا يجوز تسمية الله بالاشتقاق.

وهناك آيات قرآنية كثيرة في كتاب الله لا يستقيم معناها إلا بالمجاز، مثل قوله تعالى: " قال رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا" مريم/4، فالاشتعال الحقيقي غير وارد هنا البتة. وشبهة الكذب مردودة كذلك، لأن النفاة يتمسكون بها ويقولون إن المجاز أخو الكذب،

---

[1] عن م. س ج2، ص10.

[2] م. س ج2، ص10

والكذب لا ينصب على المعنى المجازي وإنما على المعنى الحقيقي، فإذا قيل " طلع البدر علينا" فهم أنه إنسان جميل بهي الطلعة وليس قمرا حقيقيا.

رد ابن قتيبة:

" وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فانهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد. . والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلتها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان كلامنا باطلا، لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة وأينعت الثمرة ورخص السعر"[1].

أما عبد القاهر الجرجاني، فقد ضرب أمثلة كثيرة من الشعر ومن القرآن مبينا فيها المجاز.

ومن بارع أمثلته قوله تعالى: "إن الذي أحياها لمحي الموتى" فصلت/39. جعل خضرة الأرض ونضرتها وبهجتها بما يظهره الله تعالى فكان ذلك مجازا"[2]

فلا إنكار للمجاز في كلام العرب لأن الشعر الجاهلي، وهو ديوانهم، مليء بالمجاز فكيف تكون طرق تعبيرهم كذبا إن أنكرنا المجاز وقلنا إنه أخو الكذب!

ومن الذين تصدوا لنفي المجاز الآمدي، وعلى عادة العلماء يورد حجج نفاة المجاز ثم يدحضها. فالله قادر على انطاق الجدران(القرية) والعير وعلى خلق إرادة للحائط في قوله تعالى " فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه. . . " الكهف/77، فإن وقع هذا في عصر النبوات وعهد خرق العادات لم يمتنع عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد رتب المانعون محاذير عدة على التسليم بوقوع المجاز في القرآن الكريم.

1- إن المجاز كذب لصحة نفيه، والله منزه عن ذلك.

2- لا يصار للمجاز إلا في حالة العجز والله منزه عن ذلك، وإن لم يصح عليه عجز فهو "متجوز" والإذن الشرعي لا يجيز اطلاق هذا الاسم على الذات الالهية.

---

[1] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ت/محمد زهري النجار، القاهرة، ط1/1966، ص132.

[2] عبد القادر الحرجاني، أسرار البلاغة تح/محمد الفاضلي المكتبة العصرية، بيروت، ط1/1998، ص27.

تفنيد الحجج:

لا يترتب على المجاز كذب، لأن الكذب يقع على الحقيقة لا على المجاز. ولعل حجة ان المجاز كذب قد" تأتت من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فالمجاز عكس الحقيقة، ولذلك وقر في بعض الأذهان، أنه صنو الكذب والقرآن منزه عن الكذب. . . وقد رد على هذه الشبهة أن مصطلح الحقيقة- في الاستعمال البلاغي- لا يقصد به معنى خلقي يقابل كلمة (الحق) أو (الصدق) أو ما شاكل ذلك، مما يؤدي بالابتعاد عن الصواب، حتى يكون المجاز هو هذا الضد، وإنما معنى الحقيقة هو الاستعمال المعجمي للفظ، والمجاز لا علاقة بالكذب، بل هو أسلوب بلاغي جديد في عرض المعنى وتقديمه يكون أكثر بهجة ومتعة وإثارة "وإقناعا"[1]. بنى الرئيس القرى لا يتصور أنه هو الذي بنى وإنما هو الآمر بالبناء أي إنه السبب، ولذلك قيل إن هذا مجاز مرسل علقته السببية.

أما القول إن المجاز من ركيك الكلام فقد فنده الآمدي بقوله: " ليس كذلك، بل ربما كان المجاز أفصح من الحقيقة وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ"[2]

ولعل عبارة حسان بن ثابت رضى الله عنه "أعذب الشعر أكذبه" تدخل في هذا الإطار، فقد أدرك وهو الشاعر الموهوب أن العذوبة في الشعر تأتي من المجاز ولا يمكن التحقق منه أي إنه يعتمد على التخييل وهو أفصح من الحقيقة.

ولا يصار للمجاز عند العجز في اللغة العادية وإنما يتم الانصراف إليه للإفصاح والادراك أكثر.

إنكار ابن تيمية للمجاز:

لعل السؤال، هنا هو لماذا رفض شيخ الاسلام المجاز؟

ان السبب الذي جعل الإمام ابن تيمية يثور على المجاز هو دخوله" في مباحث العقيدة والتوحيد وتعلقه بصفات الله عز وجل، وقد تطرق قوم من علماء الكلام فأوسعوا دائرة التأويل

---

[1] وليد ابراهيم قصاب، علم البيان، دار الفكر دمشق، ط2014/2، ص 131.

[2] – ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، عبد العظيم إبراهيم المطعني، ص ج2 20.

في كتاب الله، وادعوا ان لكل لفظ في القرآن ظاهرا وباطنا، وحملوا الألفاظ ما لم تحمل وتعسفوا في التأويل"[1]

لقد أدى دخول تأويل الصور المجازية في مجال العقيدة والتوحيد إلى تعطيل صفات الذات الإلهية فقد ذهب رحمه" في مثل تأويل" يد الله" بالقدرة إلى تعطيل صفة من صفاته وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم، كالجهات والمعية والفوقية والاستواء والمجيء والنزول"[2].

وقد أفاض في الحديث حول إنكار المجاز في كتابه الموسوم ب 'كتاب الإيمان".

"فقد كان منشأ حديثه عن إنكار المجاز إنكاره لمن قال:

إن الأعمال لا تدخل في حقيقة الإيمان، فحقيقة الإيمان هي الاعتقاد. أما الأعمال فهي مجاز وليست حقيقة "[3]

ومن هؤلاء "من يقول الإسلام مجرد القول (أي النطق بالشهادتين) والأعمال ليست من الإسلام، والصحيح أن الإسلام هو الأعمال الظاهرة كلها"[4]

وهذا التأويل يؤدي إلى التعطيل كما يرى، و"أنه مناف لصحة الاعتقاد في الله سبحانه وتعالى، ومخالف لطريقة السلف[5]"

وهنا لابد من سؤال هو علام اعتمد ابن تيمية في نفيه للمجاز؟ أو ما هي حججه في هذا النفي؟

ان المتصفح لكتابه" كتاب الايمان" يجد إنكاره يعتمد على[6]:

1- ان القول بالمجاز قول محدث إذ لم يقل به- حسب رأيه- أحد من سلف الأمة كمالك والشافعي والخليل وسيبويه، والغالب عنده أنه من مخترعات المعتزلة.

---

[1] – م. س ج2 ص24

[2] – م. س ج2 ص24

[3] – م. س، ج2 ص25

[4] – ابن تيمية كتاب الايمان، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع، الجزائر، دط. /1988، ص305.

[5] – عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج2، ص25.

[6] – م. س، ج2، ص26.

2- إنكاره رحمه الله أن يكون للغة فرع أول قد تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له على الحقيقة كما يقول المجوزون.

3- "إنكار التجريد والإطلاق في اللغة، حتى يقال إن الحقيقة مادلت على معناها عند الاطلاق والخلو من القرائن، والمجاز ما دل على معناه بمعونة القيود والقرائن"[1]

مناقشة ابن تيمية:

لقد قطع شيخ الإسلام أن المجاز مصطلح حادث لم يقل به أحد من السلف ولكن عند التدقيق يظهر أن صاحب جمهرة أشعار العرب أبا زيد القرشي قد ذكره في مقدمة كتابه تحت عنوان: " اللفظ المختلف ومجاز المعاني"[2] وذكره في موضع آخر في قوله: " وقد يداني الشيء الشيء، وليس من جنسه ولا ينسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينهما، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني"[3]

ومن كل هذا يظهر بطلان رأي ابن تيمية من أن المجاز لم يظهر قبل المائة الرابعة.

وكيف كان ينكر ابن تيمية شيئا غير موجود فالإنكار دليل على الوجود ولا ينكر الشيء إلا اذا ظهر واشتهر. ودليل آخر وهو قول الجاحظ بالمجاز وهو من أئمة البيان ولا يقدح في هذا كونه معتزليا، لأن الشأن في الدليل، فقد جاء في البيان والتبيين:

"أيها الناس، لا يمنعكم سوء ما تعلمون منا أن تقبلوا أحسن ما تسمعون منا"[4]

علق الجاحظ على قول الشاعر:

وطـــفقـــت سحـــــــابة تغشـــــــاها   تبـــــكي على أعراصــــها عيـــــــناها

---

[1] - م. س ج2، ص26

[2]- م. س ج2، ص29

[3] م. س. ج2، ص29.

[4] الجاحظ، البيان والتبين، دار احياء التراث العربي بيروت، د. ط/1968، ج1 ص179.

بقوله "وجعل المطر بكاء من السحاب على سبيل الإستعارة وتسمية الشيء باسم غيره، اذا قام مقامه"[1] ووفاة الجاحظ في 255 هـ وكتابات الجاحظ مليئة بالحديث عن المجاز وهو من أئمة البلاغة.

وعلق على قوله تعالى: " إنما يأكلون في بطونهم نارا" النساء/20 وقال: "هذا مجاز آخر".

أمثلة من مجاز القرآن الكريم:

قال تعالى: " فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" البقرة/230.

"زوجا" فيها مجاز لأنه سماه زوجا وهو ليس كذلك، ولا يؤول إلى زوج إلا بعد الفقد أي إن هذا مجاز مرسل علاقته اعتبار ما يكون وكذلك في قوله تعالى: " وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما آخرين" الأنبياء/11 فالقرية لا تظلم وإنما أهل، ففيها مجاز مرسل علاقته المكانية وهلم جرا.

ومن أقوال الشافعي في الرسالة نستشف أنه كان يدرك أن في كلام العرب مجازا وأنهم كانوا يتوسعون في كلامهم" ولسان العرب أوسع ألسنة مذهبا وأكثر ألفاظا"[2].

فكلمة "أوسع ألسنة" دليل على خروج الألفاظ إلى استعمالات أخرى غير ما وضعت له في المعاجم.

وهذا إدراك للمجاز بغير تسميته، ومعروف أن المصطلح لا يظهر إلا بعد أبحاث تمهد له. ويقرر الامام الشافعي أن الجاهل لأساليب العرب لا يمكنه تفسير كلام الله عز وجل بقوله: " إنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكلام– القرآن– أحد جهل لسان العرب"[3] وعلى هذا الأساس أصبح إتقان اللغة العربية ضرورياً لمن أراد تفسير القرآن بله تأويله.

---

[1] م. س، ج1، ص153.

[2] الشافعي (ت 204) الرسالة تح/ السيد أحمد صقر، مطبعة القاهرة د. ط، د. ت، ص42.

[3] م. س، ص50.

"إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها وكان ما تعرف من معانيها اتساع لسانها"[1]، وهذا النص دليل قاطع على أن الشافعي رحمه الله كان يدرك أن في القرآن الكريم وفي كلام العرب اتساعا في الأسلوب أي فيه مجاز وإن لم يذكره باسمه بل باسم "الاتساع".

وإذا انتقلنا إلى ابن الأثير، فإنه يقول: "وقد ذهب قوم إلى أن الكلام كله حقيقة، لا مجاز فيه، وذهب آخرون إلى أنه كله مجاز لا حقيقة فيه ! وكلا هذين المذهبين فاسد عندي"[2]

فابن الأثير وقف موقفا معتدلا، فلم يشتط كما فعل ابن جني وإنما توسط في موقفه وتوضيح ذلك، قوله: " وتحرير ذلك بأن أقول: المخلوقات كلها تفتقد إلى أسماء يستدل بها عليها، ليعرف كل منها باسمه، من أجل التفاهم بين الناس، وهذا يقع ضرورة لابد منها فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازا"[3].

وراح يوضح كلامه بأمثلة من مثل الشمس والبحر فالشمس هو هذا الكوكب المعروف، وكذا البحر هو هذا التجمع المائي المالح، فإذا نقل لفظ "الشمس" إلى وجه جميل مليح كان مجازا، وكذلك البحر إذا أطلق وأريد به الرجل الجواد صار مجازا.

ووضح ابن الأثير رأيه انه لابد بين الحقيقة والمجاز من ركنين هما النقل والجامع وعزا ذلك إلى الأدباء الذين توسعوا في الأساليب العربية، ومما استشهد به قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " الآن حمي الوطيس" فالوطيس في الأصل هو التنور، ولكنه نقل إلى الحرب والرسول صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق الضاد، وقد رأى أن الحرب إذا استعرت لا يعبر عنها إلا وصفها بالتنور.

---

[1] م. س، ص52.

[2] ابن الاثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تج/أحمد الحوفي عن المجاز في اللغة والقرآن، عبد العظيم ابراهيم المطعني ص 188.

[3] م. س. ص107. عن م. س، ص188.

أما الشافعي فإنه من فقهاء اللغة وهو الشاعر، فقد أدرك أن في كلام العرب اتساعا أي مجازا، ومن أمثلة ذلك توضيحه لقوله تعالى: " حتى اذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها، فأبوا أن يضيفوهما" الكهف/77.

" في هذه الآية دلالة على أنهما لم يستطعما أهل كل القرية"[1]. واضح أن الاستطعام لا يخص أهل القرية كلهم وإنما بعضهم، أي إنه جاء عاماً وأريد الخاص.

ومن الأمثلة أيضا التي توضح أن الإمام الشافعي كان يدرك تفسير لقوله تعالى: " يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له" الحج/73، قال الإمام: " فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم. وبيَن عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ مخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلها" لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممن لا يدعو معه إلها"[2].

فتخصيص لفظ الناس قادت إليه القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الظاهر، لأن لفظ الناس جنس عام يشمل كل الأفراد، وهذا ما لم تقصده الآية.

وهذا كله خروج إلى المجاز!

ومن الأمثلة التي ضربها الإمام، والتي تدلل على معرفته بالمجاز إستشهاده بقوله تعالى: " وإسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون" الأعراف/163 وفيها يقول: " فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية حاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون في السبت دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت، ولا في غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون"[3].

---

[1] عن م. س، ج2، ص 46.

[2] الشافعي، الرسالة، تح/أحمد محمد شاكر، القاهرة، دط. د. ت ص 60 عن عبد العظيم إبراهيم المطعني، المجاز في **** والقرآن الكريم. ج46/2.

[3] م. س، ج2 ص 47/46.

أما أحمد بن حنبل فقد قال بالمجاز وذلك في قوله إن "أنا ونحن" هي من التعبيرات التي لم ترد على حقيقتها، قال رحمه الله: " ومن المسلمات عند علماء الأمة التي لا تحتاج في إثباتها إلى دليل أن الواحد المتكلم بصيغة الجمع، إنما هو منزل نفسه منزلة الجماعة فاستعار الصيغة الموضوعة لهم، وأجراها على نفسه مجازا لأن الواحد لا يكون جماعة أبدا وتخريج الكلام على المجاز حين يجري الله على نفسه أولى وأحوط لما فيه من نفي التعدد المتوهم في مثل قوله تعالى: " يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون" الدخان/16[1].

فلا يمكن حمل "إنا" على التعدد لأن الله واحد لا يتعدد ولذلك وجب حملها على غير ظاهرها.

ومن هنا ذهب ابن الجوزي الى أنه يجب: " صرف اللفظ عن ظاهره إذا منع مانع من إرادة المعنى الحقيقي"[2] لأن حمل الألفاظ الدالة على التشبيه والتجسيم على ظاهرها يلزم التجسيم وهو محال في حق الله تعالى فالخطاب على هذه الصورة جاء لتدركه عقول البشر القاصرة التي لا تدرك ما هو غائب إلا بما هو حاضر أمامها ولذلك قال ابن الجوزي أيضا: " ان من يجري الألفاظ على ظواهرها في بعض النصوص المتعلقة بأسماء الله وصفاته يلزمه التشبيه والتجسيم وإن ادعى أنه من أهل السنة"[3] وقد ذهب ابن الجوزي إلى أن هؤلاء قد أخطأوا لأنهم "أثبتوا العقائد بأدلة غير قطعية، وهي التمسك بظواهر الألفاظ"[4].

ويتضح من هذا أن ابن تيمية لم يستطع أن يتملص من المجاز، فهو ملازم له، وقد تعقبه محمد أبو زهرة فوجد أنه يقول به من حيث لا يدري فالألفاظ إما أن تستعمل فيما عرفت به كاليد للجارحة، والقدم للعضو المعروف وكذلك اللسان، وإذا صرفت عن هذا خرجت إلى

---

[1] م. سج2 ص 62.

[2] م. س ج2، ص 58.

[3] م. س، ج2، ص 65.

[4] م. س، ج2، ص65

معنى آخر أي إلى المجاز [1] أي تجوز بها واستعملت في معنى غير الذي وضعت له. فالمجاز مرافق للإنسان في تعابيره، ملازم له في حياته.

ومع ذلك بقي ابن تيمية رافضا للمجاز مصرا على أن مذهب السلف هو إجراء الألفاظ على ظواهرها مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عن التجسيم والمشابهة يتلمس المعاني التي تليق به في الذات والصفات.

يقول: " القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله فإذا كانت له ذات لا تماثل الذوات حقيقة، فالذات متصلة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات"[2].

أما أبو حامد الغزالي، فإنه قال بإبعاد العوام عن الخوض في تأويل المجاز ودعا إلى التسليم به، وقال: " حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهله"[3]

ويبدو أن هذا نشر لإجابة الإمام مالك رضي الله عنه لما سئل عن الاستواء فأجاب: إنه معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة.

ويتضح مما سبق أن السلف كانوا على مذهبين في هذا.

1- مذهب حمل الألفاظ على ظواهرها دون تأويل مع تنزيه الله سبحانه تعالى عن المشابهة.

2- مذهب كان بين التوقف والتأويل وعلى رأس هؤلاء أبو حامد الغزالي وابن الجوزي.

وما يمكن استنتاجه من هذه الآراء في آيات الصفات:

---

[1] ابن تيمية محمد ابي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط/ 1977، ص 276.

[2] ابن تيمية، الرسالة التدمرية، دار الفكر، بيروت،د. ط. د. ت، ص28. عن المجاز في اللغة، القرآن الكريم، المطعني، ج2، ص66.

[3] أبو حامد الغزالي، الجام العوام عن علم الكلام، دار الفكر، بيروت، د. ط. د ت، ص 4، عن المطعني المجاز ج2 ص 69.

1- التوقف عن الخوض في تأويل آيات الصفات حتى لا نقع في التعطيل والقاعدة في هذا العمل بقول مالك في الاستواء.

2- العمل بظاهر الالفاظ في بعض الآيات فلله يد كما قال ولكنها لا تشبه يد البشر، وهذا المذهب يفوض العلم لله في حقيقة ما وصف به نفسه لأن هذا يدخل في علم الغيب.

3- التأويل بصرف اللفظ عن إرادة الظاهر إلى معنى يليق بالله تعالى، والمشهور أن التأويل للخلق دون السلف ولكن يبدو مما سبق أن بعض السلف قال بالتأويل لأنه حتمية في بعض الأحيان.

ومما اعتمد عليه ابن تيمية في نفيه للمجاز "إنكاره أن تكون اللغة وضعية، وانما هي إلهام من الله، وهذا ينافي طبيعتها ويخالف علماء اللغة. [1]

والباحثون القدامى أنفسهم قد أدركوا حقيقة الوضع الأول والخروج عليه يدل على ذلك أنهم كانوا يشيرون إلى أن هذا أصله كذا وعندما يكون اللفظ قد خرج عن المعنى الأصلي. ومن أمثلة ذلك ما جاء في أساس البلاغة:

" خاس اللحم: تغيَر، ولحم خائس، وجوزة خائسة، وإبل مخيسة محبسة للنحر أو للقسم لا تسرَح. ومن المجاز: خاس بوعده وبعهده، إذا نكث وأخلف"[2] أي أن العرب استخدمت الالفاظ على حقيقة ما وضعت له أولا، ثم تجاوزت ذلك إلى المجاز، فالسبق للمعنى الأصلي، ثم يأتي المعنى المجازي لغرض من الأغراض ومن الأدلة على وقوع المجاز وليس لابن تيمية إنكاره استعمال كلمة "رأس" في موضعين مختلفين.

1- قال تعالى: ". . . وأمسحوا برؤوسكم " المائدة/6

2- وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه في حديث طويل: " ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟ قلت بلى يا رسول، قال: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة، وذروت سنامه الجهاد".

---

[1] ينظر عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج2، ص86.

[2] جار الله الزمخشري، (ت538هـ) أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط /2000، ص 179.

فهل دلالة كلمة "الرأس" في الآية الكريمة والحديث الشريف سيان؟

إن "الرأس" في الآية الكريمة يدل على العضو المعروف وفي الحديث الشريف له دلالة معنوية.

فالمجاز، إذن، ضرورة تفرضها طبيعة اللغة الإنسانية وهو وسيلة فنية يحقق بها الإنسان ما لم يحققه بلغته العادية.

إن شيخ الاسلام" أنكر أن يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال، بل ولدت كل لفظة من ألفاظ اللغة مستعملة ساعة ولدت في المعنى المراد منها"[1]

ولكن نظرا إلى أن الحاجة إلى الاستعمال هي التي دعت إلى إيجاد اللفظة أولا أو اللغة، ولما لم تستطع التعبير عن خوالج النفس الإنسانية ولدت الحاجة إلى المجاز.

وهكذا فالكلمة في أول استعمال لها حقيقة وحين تستعمل استعمالا ثانيا بينه وبين الاستعمال الأول صلة معتبرة ووجدت في السياق قرينة ترجح أو توجب الأخذ بمعنى الاستعمال الثاني دون الأول كان المجاز لا محالة"[2].

قسوة ابن تيمية على مخالفيه:

لقد أنسته الأسباب التي دفعته إلى إنكار المجاز الإعتدال والأنصاف في الأحكام على خصومه، فهو يرى أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز باطل، "فإن أكثر ضلال أهل البدع جاء من هذا السبب، فإن صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك ويجعلون هذه الدلالة حقيقة وتلك مجازا، وأخذوا يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تأولوه من اللغة ولا يعتمدون على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم ولا على كتب التفسير المأثورة، وإنما يعتمدون على العقل واللغة وعلى كتب الأدب، وكتب الكلام التي وضعها رؤسائهم ولهذا كان الإمام أحمد بن حنبل يقول: " أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس"[3].

---

[1] عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج2، ص 106.

[2] م. س. ج2، ص108.

[3] ابن تيمية، كتاب الإيمان، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط. د. ت، ص103.

ويناقش ابن تيمية آراء مخالفيه محولاً تفنيد أقوالهم: " بأن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز كم يصح، وإن صح فهو دليل ضدكم لأن الحقيقة هي اللفظ، لأن الذي يدل باطلاقه بلا قرينة، المجاز إنما يدل بقرينة".

وما دام المجاز، عنده يجوز نفيه فلا وجود له في القرآن الكريم. وأما في العصر الحديث فإن أشهر من قال بنفي المجاز في القرآن الكريم هو الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (1305هـ- 1393هـ) وهو لم يخرج عن آراء ابن تيمية إذ يدل على نفيه للمجاز بأن أوضح دليل على منعه في القرآن إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيه صادقا في نفس الأمر"[1]

ويترتب على الكلام نتيجة أخرى مفادها أنه " يلزم من القول بأن في القرآن مجازا أن في القرآن ما يجوز نفيه، ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن"[2] وقد تقدم نفي هذه الأقوال وأشباهها.

ويحاول الشيخ اقناع القارئ على طريقة المناطقة: "لا شيء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه ينتج: لا شيء من القرآن بمجاز"[3]

تعليق:

"يبدو أن الشيخ لم يلتفت للبلاغين والنقاد وإنما اعتمد على قول الأصوليين، والنفي كما هو معلوم منصب على إرادة الحقيقة وليس على المعنى المجازي لأنه لا أحد يقول إن في قولنا "فلان أسد" أنه أسد حقيقة وإنما المقصود فلان شجاع، فالنفي وقع على كونه أسدا حقيقة.

ومن هنا فإن ما بنى عليه الشيخ من استدلال لنفي المجاز غير صحيح، وبالتالي فإن وقوع المجاز في القرآن الكريم وارد. وقد حاول الشنقيطي أن يدفع جواز المجاز بشواهد من القرآن الكريم، ومنها قال تعالى: " فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه" الكهف/77.

---

[1] عن عبد العظيم ابراهيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج2. /ص 333.

[2] م. س، ص 333.

[3] م. س، ص333.

واخفض لهما جناح الذل من الرحمة. . . " الإسراء/24

"واسأل القرية التي كنا فيها. . . " يوسف/82

يذهب الشيخ الى أن الألفاظ مستعملة في حقائقها اللغوية، وليست مجازات، فلا مانع من حملها على حقيقتها، لأن الله يعلم ما للجمادات ما لا يعلمه البشر، ويستدل بقوله تعالى: " وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا يفقهون تسبيحهم" الاسراء/44.

وقد ثبت في الأثر حنين جذع النخلة للرسول صلى الله عليه وسلم، وكذا تسليم الحجر في مكة على النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "اني لأعرف حجرا كان يسلم علي بمكة"، فلا مانع من أن يعلم الله ذلك من تلك الجماعات وكذلك رسوله الكريم، ولكن أين نحن من أصحاب الرسالات، إن هذه خوارق ومعجزات أرادها الله وأجراها في وقت التحدي على أيدي أنبيائه.

فهل سمع أحد غير النبي تسليم الحجر عليه؟

المجاز والتأويل:

ما علاقة المجاز بالتأويل ؟

لماذا يلجأ الإنسان إلى المجاز ؟ ما وظيفته في القرآن الكريم ؟

- "إن ثمة نموذجا معرفيا كامنا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية"[1].

والمجاز من فعل "جاز الشيء" بمعنى تعداه[2].

فاستعمال اللغة المجازية قد يضفي جمالا وقوة وتأثيرا على المعنى، أي إن المجاز إضافات تحسينية وليس جزءا من الحقيقة، وهذا ما كانت تتغياه البلاغة العربية، أي إنه زينة لفظية، كما كان يحدث في عصر الانحطاط مثلا، لكن يمكن النظر إليه على أنه جزء من إدراك الحقيقة أي "إن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح خصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عال من التركيب"[3].

1 – عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق، القاهرة، ط2/ 2006، ص5.

2 – م. س، ص 12.

3 – م. س، ص 12.

وفي اعتقادي أن الإنسان يلجأ للمجاز لأنه لا يدرك ما هو معنوي، غيبي إلا بما هو مادي، وهذا نظرا لطبيعته التكوينية فهو مكون من مادة وروح، وقد يعود هذا لضعفه في الإدراك.

إن المجاز ظاهرة إنسانية، فنية أدبية قد تضطره الظروف إليها، وقد يلجأ إليها طواعية فالعربي في عصور الانحدار حينما كان مهمشا ليس له من لب الحياة إلا القشور عبر عن هذا بتلك الزخارف اللفظية في إبداعه وكأنه كان يعوض ما فقده من الحياة بتلك البديعيات بدءا من العناوين المموسقة المسجوعة كـ: 'كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) لابن خلدون، فهذه الزخارف اللفظية التي طغت في عصر الانحطاط تخفي وراءها معاني تحتاج إلى فك رموزها، والإنسان منذ القديم وهو يحاول المحافظة على ما هو معنوي بما هو مادي كما حدث عند اليونان الذين حافظوا على آلهتهم وأبطالهم بتماثيل منحوتة من الحجارة وغيرها وما هذا إلا لحاجتهم لتلك الكائنات وما تحمل من قيم ولرغبتهم في استمرار تلك القيم في حياتهم.

والحركة العامة للمجاز هي "ربط العنصر المادي للمجاز بعناصر معنوية مركبة وربط ما هو معروف وما هو محسوس عالم الشهادة بما هو غير معروف وغير محسوس عالم الغيب، حتى يتم التقريب بين عالم الغيب وعالم الشهادة فالإنسان يعيش في عالم الشهادة ولابد له من عالم الغيب"[1]، أي "إن المجاز اللغوي هو أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركبة لا يمكن التعبير عنها إلى بهذه الطريقة"[2].

---

1 – م. س، ص 17.

2 – م. س، ص 17.

الصورة المجازية:

هي "وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها، فالصورة المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك"[1]

ولهذا فإن ما ورد من مجاز في القرآن الكريم محرك للعقل الإنساني، ودافع له كي يؤوله تأويلا يتسق مع الرؤية الإيمانية، وقد جاء مخاطبا العرب بلغتهم وعلى قدر عقولهم، وتأويل ما ورد في القرآن من مجاز يملأ كتب البلاغة ولا فائدة من تكراره هنا.

وقد لا يعود الإغراب في التعبير إلى المجاز، وإنما إلى التركيب أو إلى حوشية الألفاظ أو اشتراكها مع أخر في المعنى، الأمر الذي يجعلها تعتاص على الفهم، وقد ترجع الصعوبة إلى مخالفة التركيب المألوف كقول الشيخ البشير الإبراهيمي في الشباب الجزائري: "أتمثله مقداما على العظائم في غير تهور محجاما عن الصغائر في غير جبن مقدرا الرجل قبل الخطو، **جاعلا أول الفكر آخر العمل**"[2].

والشيخ معروف بتراثيته في التعبير وتمسكه بالتعابير الفصيحة، وقد أخذ هذا من أدب الكاتب لابن قتيبة، فقد سئل أحدهم ما معنى قول الحكيم: "أول الفكرة آخر العمل وأول العمل آخر الفكرة"[3] وأجابهم "مثل هذا كمثل رجل قال إني صانع لنفسي كنّا فوقعت فكرته على السقف ثم انحدر، فعلم أن السقف لا يكون إلا على حائط، وأن الحائط لا يقوم إلا على أس، وأن الأس لا يقوم إلا على أصل ثم ابتدأ في العمل بالأصل، ثم بالأس ثم بالحائط ثم بالسقف، فكان ابتداء تفكره في آخر عمله، وآخر عمله بدء فكرته"[4] لقد قلد الشيخ هذه التركيبة الغريبة الأمر الذي أربك القارئ لأنها سلكت طريقا عويصا في الإفصاح.

والصورة المجازية كثيرة في تراثنا الأدبي وكثير منها يحتاج إلى إعمال العقل للوقوف على دلالتها وبخاصة وقت انتاجها ففلان كثير الرماد كناية أصبحت مبتذلة ولكنها كانت

---

1 – م. س، ص 18.

2 – الشيخ البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط/ 1970، ص 586.

3 – ابن قتيبة الدبنوري، أدب الكاتب، الكتبة العصرية، بيروت، تح/ درويش جويدي، ط2002/2، ص 16/15.

4 – م. س، ص 16.

جميلة تبعث على التفكير لفك شفرتها والوصول إلى دلالتها. فالتأويل، إذن، يتقصد المعنى المستور، ومن خلال التأويل يمكن الوصول إلى المعنى الخفي وأكثر ما تردد كتب البلاغة قول أبي ذئيب الهذلي:

إذا المــــنية أنشـــــبت أظفـــارهـــا ألفيـــــــت كل تمــــــيمة لا تــــنفع

إن التحليل البلاغي الكلاسيكي لا يتعدى إجراء الاستعارة في (المنية) ← استعارة مكنية أصلية والقرينة الصارفة أو المنيعة هي (أنشبت أضفارها) ولكن لا تتجاوز كتب البلاغة إلى الشطر الثاني إذ إن استعمال التميمة يدل على أن الثقافة السائدة في المجتمع تعتقد أن إبعاد الشرور يتم بالتمائم وفي هذا خلل في العقيدة الصحيحة.

الفصل الثاني

محددات التأويل ومجالاته

تعريف التأويل

جاء في لسان العرب: "أول: الأول: الرجوع –آل الشيء يؤول أولاً ومآلا: رجع وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث: " من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير"[1].

"وأوّل الكلام وتأوله: دبّره وقدّره، وأوله وتأوله: فسّره. . . والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. . . يقال ألت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه. . . والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه، قال عبد الله بن رواحة:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله"[2].

ضربا يزيل الهام عن مقيله يذهل الخليل عن خليله

فالأصل في هذا الكلام كله، الرجوع والمآل ومنه يمكن القول إن التأويل هو الوصول إلى ما خفي من الكلام – ولهذا جاء في حديث ابن عباس: اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل، أي علمه الاستنباط والوصول إلى خفايا النصوص.

كما جاء في اللسان: التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء[3].

ومن هنا فالتأويل مأخوذ من الأول أي الرجوع فكأنّ المؤول يرد النص أو الكلام إلى ما يتحمله من المعاني.

و مما يشتق من الأول الفعل آل أي بمعنى ساس الرعية: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة"[4] وكأن من يسوس الرعية ويؤول الكلام سيان، فكلاهما يبذل جهده في

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب/11، دار صادر بيروت ط1994/3، ص 32.

[2]– الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2000، ص 25

[3]– ابن منظور، اللسان، م، س، ص 34

[4]– الزمخشري، أساس البلاغة. ص 25

الوصول إلى المعنى المقبول، فالمؤول يبحث عن المعنى الخفي بدراية، ليصل إلى المعنى المقصود بحنكته وكذلك سائس الرعية يقودها بخبرته إلى بر الأمان وهو الهدف المقصود.

فكل هذه المعاني تدور حول المآل "وهو العاقبة والمصير، وقد أوّلته فآل، أي: صرفته، فانصرف فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني. . .

وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأنّ المؤول يسوّى الكلام، ويضع المعنى في موضعه"[1].

التأويل اصطلاحا:

يكاد التأويل ينصرف إلى معنى التفسير عند المتقدمين، فقد أثر عن الخليل (ت 175هـ) أنه قال: "التأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه"[2].

وجاء في مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت 210هـ) تفسيره لقوله تعالى: " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ " آل عمران/07 "التأويل: التفسير والمرجع"[3].

قال في قوله تعالى: " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ " الأعراف/53،

"أيّ: هل ينظرون إلاّ بيانه ومعانيه وتفسيره"[4].

وأثر عن ثعلب (ت 291هـ) أنه قال: "التأويل والمعنى والتفسير واحد "[5].

---

[1] – جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ط /1988، ص 167.

[2] – الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين مادة أول، ج8/ 369.

[3]– أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن تح/ محمد فؤاد سزكين، مطبعة محمد سامي الخانجي، القاهرة، ط1، 1954، ج1، ص 86.

[4]– المصدر السابق، ص 216.

[5]– لسان العرب، ص 11–33.

فلا فرق عند هؤلاء بين التأويل والتفسير وقد كان الطبري (ت 310هـ) يستخدم التأويل بمعنى التفسير فعند تفسير الآيات يقول: "القول في تأويل قوله تعالى"[1] ويقصد التفسير.

ويقول: "وأما معنى التأويل في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير"[2].

فالتفسير والتأويل، عند الطبري، كلمتان مترادفتان.

وقد ذهب ابن تيمية (ت 728هـ) إلى المعنى نفسه بقوله: "التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه – وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم"[3].

ولكن مع مرور الوقت أخذ كل مصطلح يأخذ له معنى مغايرا للآخر

التأويل عند المفسرين:

يرى الزركشي في البرهان أن التأويل هو: "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ولما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[4].

فموافقة الكتاب والسنة وعدم خروجه عن سياق الآيات قيدان للتأويل أو محددان له.

وذهب الجرجاني في تعريفاته إلى المعنى نفسه إذ قال إن التأويل هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة"[5].

فعدم الخروج عن الكتاب والسنة من محددات التأويل، فالنص، إذن قد يحمل دلالتين دلالة ظاهرة تفهم من ألفاظه مباشرة هذا هو التفسير، ودلالة خفية يتوصل إليها بإعمال الفكر وهذا هو التأويل، أيّ صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني.

---

[1]– جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، د ط، 1987.

[2] – المصدر السابق، ج6، ص 204.

[3] – ابن تميمة، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، دار العربية، بيروت، ج5، ص 35.

[4]– بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1957، ج2 ص 150.

[5] – التعريفات للجرجاني، ص 50، عن حسين حامد الصالح، م، س، ص 18

كما جاء في الإتقان: "التأويل: تفسير باطن اللفظ"[1]أيّ التفسير يتولى ظاهر المعنى من الألفاظ والتأويل يبحث في ما خفي منها واستتر.

ونقل عن ابن رشد قوله: "التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، ومن تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2] فالتأويل وفق قواعد العرب في كلامها قيد ضابط عن الزيغ.

التأويل عند الأصوليين:

إن التأويل عند الأصوليين يتناول نصوص الأحكام التكليفية[3].

والتأويل الصحيح عند الآمدي (ت 631هـ) "وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[4].

فالتأويل عنده قسمان:

قسم باطل وهو صرف اللفظ إلى مالا يحتمله ومن غير دليل وقسم صحيح وهو صرف اللفظ إلى ما يحتمله بدليل[5].

والتأويل لا يلجأ إليه إلا عندما يمتنع تفسير النص على ظاهره ولا يصار إليه كذلك إلا لسبب فك الإبهام الملاحظ في اللفظ.

فالتأويل هنا، إذن هو "العدول عن المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى خفي يحتمله لسبب معين وبدليل مرجح نقلي أو عقلي أو بكليهما"[6].

---

[1]– مصدر سابق، ص 167.

[2] – ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأنصال، تح/محمد عمارة، دار المعارف، مصر، دط، 1972، ص 32.

[3]– ينظر محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1958، ص 136.

[4] الآمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط/ 1985، ج3، ص 50.

[5]– ينظر التأويل اللغوي في القرآن الكريم دراسة دلالية حسين حامد الصالح، ص 20.

[6]– المرجع السابق، ص 20.

وعند هؤلاء لا يجب أن يخرج التأويل عن النقل أي ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث أو عن أساليب العرب البلاغية وقد يستند المؤوّل إلى الدلائل العقلية وقد يجمع بين الأنماط الثلاثة في تأويل وواحد.

الفرق بين التفسير والتأويل

ذكر العلماء بعض الفروق بين المصطلحين، يمكن إيجازها فيما يلي:

تكاد المعاجم القديمة تتفق على أن التفسير هو الكشف والإبانة، جاء في اللسان: "الفسر: البيان فسر الشيء يفسره –بالكسر– ويفسره –بالضم – فسرا، وفسّره: أبانه، والفسر: كشف المغطى والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل. . . "[1].

التفسير اصطلاحا:

هو "علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"[2].

أمّا التفريق بين التفسير والتأويل ففيه أقوال كثيرة، فقد ذهب أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ) إلى أن: "الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم، والتأويل للفقهاء[3] والتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه[4]".

فالتفسير إذن، عند أبي منصور خاص بالصحابة لأنهم عايشوا النبي صلى الله عليه وسلم وعايشوا وشهدوا نزول الوحي ومناسباته، فهم أحق بفهمه فهو يعتمد على الرواية.

"أما التأويل فهو توجيه الآية إلى ما تحتمله من المعاني وعدم الجزم بأن المراد منها هذا المعنى دون غيره"[5].

---

[1]– ابن منظور محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، ص216

[2]– الزركشي، البرهان، 13/1.

[3]– المصدر السابق، ج2، ص 149

[4]– المصدر السابق، ص 22.

[5]– المصدر السابق، ص22.

إن هذا التعريف يشير إلى قبول تعدد القراءات فهو لا يجزم أن هذا المعنى هو المراد بعينه دون غيره من المعاني، فالتفسير يحتمل وجها واحدا، أمّا التأويل فيقبل وجوها عدة كما سبقت الإشارة.

ومن هنا فإن ما يتوصل إليه من معان ليس حقائق مطلقة فـ "المعنى الذي هو نتاج كل تأويل ليس حقيقة ثابتة ومطلقة"[1].

وأمّا الراغب الأصفهاني (ت 425هـ) فيرى أن التفسير: "في الألفاظ والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها[2].

فالتفسير إذن، حسب هذا التعريف ينصرف إلى كشف معاني الألفاظ، في حين يبحث التأويل في معاني الجمل، إنه كشف للمعني المتواري خلف الجمل واستكشاف للمستور.

فالتفسير ينصرف إلى وجه واحد والتأويل ينصرف إلى وجوه عدة.

وهذا ما قاله أبو هلال العسكري: "التفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه"[3].

وأمّا البغوي (616هـ) فيرى أن التأويل لا يرخص إلا للراسخين في العلم والتفسير "لا يجوز إلا بسماع بعد ثبوته من طريق النقل"[4].

وفي هذا تضييق على التفسير وحجر على الاجتهاد فيه، فالتفسير، إذن، متوقف على السماع والنقل والتأويل يتوقف على الفهم العميق، أي إن التفسير يختص بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية، الأول يعتمد على المنقول عماده استنباط المعاني الخفية من النصوص وهذا ما ذهب إليه الزركشي من أن: "المفسّر ناقل، والمؤوّل مستنبط" ومن هنا أوجز محمد بن جزي الغرناطي (ت 741 هـ) الآراء السابقة في:

---

[1]– محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 14.

[2] – عن حسين حامد الصالح، م، س، ص 22

[3]– أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط6، 1973، ص 48.

[4]– تفسير البغوي 12/1 في هامش تفسير الخازن عن التأويل اللغوي في القرآن الكريم، م. س، ص 23.

1. أنهما بمعنى واحد.
2. أن التفسير للفظ والتأويل للمعنى.
3. التفسير هو الشرح والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر[1].

وعلى هذا سار المفسرون القدامى، فقد جاء في الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: "إن ربك لبالمرصاد" تفسيره: أنه من الرصد، يقال: رصدته: رقبته. . . وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه[2]

فالتفسير لا يتجاوز ظاهر النص أما التأويل فيتقصد خفاياه.

الخلاصة:

إن التفسير يختص بظاهر النصوص، ويعتمد على النقل، والتأويل عماده الدراية ولذلك يتجاوز الظاهر إلى أعماق النصوص بحثا عن المعنى الخفي.

دلالات التأويل في القرآن الكريم

وردت كلمة "التأويل" في القرآن الكريم في سور عدة

1. سورة آل عمران:

قال تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ 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" آل عمران/07. .

وردت كلمة تأويله مرتين في الآية السابقة غير أن الأولى وردت مضافا إليه والثانية مفعولا به لفعل "يعلم" فالتأويل كما يكاد يجمع عليه أهل اللغة: "هو بيان المرجع والعاقبة والمآل وإرجاع النصوص إلى صورتها المادية الخارجية الواقعية"[3]. أي بيان ما تؤول إليه معاني

---

[1] – م، س نص 24

[2]– محمد بن جزي الغرناطي، عن التأويل اللغوي في القرآن الكريم، القاهرة، د تا، د ط، ج1، ص 11-24.

[3]– معجم مفردات القرآن للراغب الأصبهاني، ص 27.

الآيات، ومن هنا، فإن الراسخين في العلم لا يعلمون حقائقها الغيبية إذ تفرد بعلمها الله وحده فهم قد أعلنوا عجزهم وسلموا بذلك معلنين"آمنا به كل من عند ربنا"كما أشارت الآية السابقة.

والسؤال هنا، لم أنزل الله في كتابه الآيات المتشابهات وهو هاد ومرشد للناس أو كيف يرشدهم وقد غيّب عنهم حقائقها الغيبية، ألا يحول هذا المتشابه دون الفهم والهداية؟

يمكن الإجابة عن هذا بأن الله تعالى قد أنزل هذه المتشابهات ليحفز عقول المؤمنين على البحث وليميز بين المؤمن الصادق والمرتاب الذي يبحث عن المتشابه قصد إثارة الفتنة. أمّا المؤمن الصادق الإيمان فيقول آمنت بالقرآن كما أنزل كل من عند ربنا.

2. سورة النساء:

وردت لفظة التأويل في قوله تعالى: " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً" النساء/59.

فكلمة "تأويلا" جاءت تمييزا لاسم التفضيل "أحسن" وقد وردت في سياق الأمر بطاعة الله ورسوله وأولى الأمر من المؤمنون، وتكرار فعل "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" يدل على استقلالية الرسول في الطاعة وأمّا طاعة أولى الأمر فمرتبطة بالتزامهم بشرع الله.

فأحسن التأويل، إذن عدم الخوض في الغيبيات التي لا يدركها العقل وإنما علمها عند الله فقط.

3. سورة الأعراف:

وردت كلمة "التأويل" في قوله عزوجلّ: " وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ، قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ " الأعراف/52-53. . لقد جاءت "تأوله" الأولى مفعولا به، وتأوله الثانية فاعلا.

وبالعودة إلى السورة نجد أنها تحدثت عن العقيدة ودحضت حجج المشركين مبينة لهم آلاء الله عليهم ومحذرة إياهم من الكذب عليه تعالى، ولذلك جاءت لهم ببيان بعض المشاهد التي ستحصل لهم يوم القيامة، وهي مشاهد واقعية مخيفة. جاء في تفسير غريب القرآن لابن قتيبة "هل ينظرون إلا تأويله" أي هل ينتظرون إلا عاقبته يريد ما وعدهم الله من أنه كائن يوم يأتي تأويله يوم القيامة.

ولهذا فالتأويل الوارد في الآية يدل على رد المعاني المخبرة عن مشاهد يوم القيامة إلى حقيقتها الواقعية التي ستحدث فعلا في ذلك اليوم المفزع الذي سيعيشه الناس، أيّ إن التأويل هنا، محصور في بيان مصير الأمة يوم البعث، وإظهار ما سيؤول إليه هذا المصير في صورة محسوسة، فالعبرة إذن، هي عاقبة ونهاية ما سيحدث في ذلك اليوم.

4. سورة يونس:

جاءت لفظة التأويل فاعلا في قوله تعالى: " أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ، كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ، فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ " سورة يونس/ 38-39.

إن فعلي "أتوا" و"ادعوا" غرضهما البلاغي التحدي، لأن الكفار قد ادّعوا كذبا أن هذا القرآن من عند الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك تحداهم الله تعالى بأن يأتوا بسورة مثله إن كانوا صادقين، فالسياق سياق تهديد ووعيد، وأن العذاب آت لا محالة فدلالة التأويل، إذن تبين أن القرآن وحي ولا يصح تكذيبه.

5. سورة يوسف:

التأويل الوارد في سورة يوسف قائم على تفسير الرؤيا وتأويل الأحاديث، وهو ما يعبر عن معرفته بعلم التأويل قال تعالى: " وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ، إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ". يوسف/6

وقال تعالى في السورة نفسها: " وَقَال الّذي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرأتهُ أَكْرِمِي مثواهُ عسى أَنْ يَنْفَعَنَا أوْ نَتَّخِذَهُ وَلداً وَكَذَلِكِ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأرضِ وَلِنُعّلَّمَهُ مِنْ تَأويْل الْأَحَادِيثِ وَالله غَالبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلكِنَّ أكْثَرَ النَّاس لَا يَعْلَمُونَ " يوسف/ 21.

إن تأويل الأحاديث قد اختص به، هنا، يوسف، لأن الله سبحانه وتعالى علّمه تأويلها فمعجزته عليه السلام هي تأويل الأحاديث، وقد كشف بتأويله لها محطات حياته:

1. يوسف في طور الطفولة مع والده، الذي طلب منه أن يكتم سر الرؤيا وألا يطلع إخوته على ذلك.
2. وجود يوسف في مصر بعد شراء العزيز له وحث الزوجة على إكرامه وحسن معاملته.
3. وجوده في السجن وتأويل الرؤيا لصاحبيه المسجونين معه.
4. تأويل رؤيا الملك وإخراجه من السجن.
5. تحقيق رؤياه التي قصها على والده وهو طفل.
6. إكرام والديه.
7. حمد يوسف لله ودعاؤه أن يتوفاه مسلما ويلحقه بالصالحين.

فالدلالة من التأويل هنا، هي الإخبار عن الأمور الغيبية التي كانت ستقع ليوسف ووقعت بالفعل كما قال فالرؤيا إذن، قد تحمل دلالات لا يعلمها إلا الله أو من خصه بها من عباده.

6. سورة الإسراء:

قال تعالى: " وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ، ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " الآية 35.

تتكلم السورة بصورة عامة عن رسالة الإسلام، وهداية القرآن الكريم للناس، وموقف المشركين منه ثم عن أخلاق الإنسان المسلم، والأسس التي يقوم عليها المجتمع السليم، وكيف حارب الدين الأثرة وموقفه من المادية والتعصب بكل أشكاله، وكيفية تربية المسلم عن الابتعاد

عن الرذائل وتزكية النفس وإقامة العدل في حياته، لذا جاءت هذه الآية تأمر بالعدل في الوزن، فهذا أفضل وأحسن عاقبة والفعل "أوفوا" أمر من الله يجب تنفيذه، فلابد من أن يكون المسلم وفيا في كيله يتعامل بالعدل، يبتعد عن الغش وألا يكون من المطففين في الميزان.

7. **سورة الكهف:**

قال تعالى: " قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا، أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا، وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا، فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا، وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا *"

فأعمال الخضر تتلخص في:

1. خرق السفينة السليمة.
2. قتل الغلام.
3. بناء الجدار المائل.

وهذه الأفعال تبدو في ظاهرها غير مقبولة، لأنها مخالفة لما ألفه الناس في حياتهم، إنها أفعال ظالمة لكنها تستر وراءها دلالات خفية لا يعلمها إلا الله أو من ألهمه الحكمة من لدنه، فمهما علم الإنسان من حقائق في ظاهر الأشياء، فهناك دلالات خفية لا يدركها.

فالتأويل في هذه الآيات هو إدراك ما خفي من ظاهر الأحداث التي قام بها الخضر، ولم يدركها موسى عليه السلام بالرغم من أنه نبيّ، وفي هذا دلالة على أن النص له ظاهر وباطن، وقيمة التأويل هو في الكشف عما خفي منه، أو قل إن قوة النص تكمن فيما يخفيه فالاعتماد على ظاهر النص لا يكشف دلالته، لذا لابد من الحفر في أعماقه، ولكن هذا الحفر يحتاج إلى قواعد تضبطه، فالحق واحد لا يتعدد ولكن الوصول إليه يبقى هو محل الخلاف، ومن هنا تعددت معاني التأويل عند القدماء.

التأويل عند القدماء

جاء في تفسير الطبري: "اختلف أهل التأويل في معنى"التأويل" الذي عنى الله جل ثناؤه بقوله: " وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد صلى الله عليه وسلم، وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل لـ(ألم وألمص وألر وألمر) وما أشبه ذلك من الآجال. . . وقد رأى ابن عباس أن معنى قوله تعالى (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) يعني: تأويله يوم القيامة إلا الله"[1].

و قد ذهب إلى معنى "تأويله" هو محاولة اليهود معرفة الأجل الذي تنقضي عنده مدة نقاء أمة محمد صلى الله عليه وسلم والأجل هو العاقبة والمصير الذي تنتمي إليه المخلوقات. وهذا الأجل سيحين يوم القيامة، وموعد هذا اليوم وأوانه لا يعلمه إلا الله لأن الله قد استأثر بعلمه"[2]

و روي عنه أيضا: "إن معناها أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به"[3].

فالراسخون في العلم، إذنن يدركون معنى المتشابه والمحكم من القرآن، ويعضد هذا قوله" "أنا ممن يعلم تأويله"[4].

وأمّا مجاهد فقد فسّره بالجزاء والثواب في قوله تعالى: "هَلْ يَنظرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَت رُسلُ رَبّنَا بِالْحَقّ فَهَل لَّنَا مِن شفَعَاءَ فَيَشفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيرَ الَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسهُمْ وضلَّ عَنهُم مَّا كانُوا يَفْترُونَ" الاعراف/53. قال تأويله "جزاؤه وثوابه"[5] "ويوم يأتي تأويله" قال عنه ابن عباس كما جاء في تفسير الطبري هو يوم القيامة أي أن الجزاء سيقع يوم القيامة وهذا من باب إطلاق المحل على الحال فيه أيّ إنه مجاز مطلق علاقته الحالية.

---

[1]– محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري) دار المعرفة، بيروت، ط1، 1987، ج3، ص 121.

[2] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 26.

[3] – المرجع السابق، ص26.

[4]– ينظر تفسير الطبري، ج3، ص 121.

[5] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 27.

أمّا تأويل الأحاديث فقد فسّر بتفسير الأحلام والتأويل في قوله تعالى: " **نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ** "فسّره مجاهد: نبئنا به أيّ تأويل الشيء هو الشيء نفسه، "ومنه تأويل الرؤيا إنما هو الشيء الذي تؤول إليه"[1].

ومن هنا يمكن القول إن دلالة التأويل حسب هذه الآراء إنما هي الأجل "العاقبة والجزاء على الأعمال كيف كانت" كما جاءت بمعنى تفسير الأحلام وهكذا فإن "التأويل" هو ما تؤول إليه من معان وقد فسر بعضهم لفظة "التأويل" بالتحقيق وذلك في قوله ". . . وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا " يوسف/100. أي تحقيق رؤيا يوسف.

كما فسّر التأويل بالألوان وذلك في قوله عز وجل: " قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا. . . " يوسف/37. أي بألوانه.

وهكذا يمكن تلخيص الدلالات التي قال بها القدماء في: "الأجل الذي ينقضي عنده ملك أمة الإسلام والعاقبة والجزاء، وتفسير الأحلام، والتحقيق والألوان"[2].

فالدلالة المهيمنة في كل تلك الآراء هي العاقبة والجزاء أو ما يؤول إليه المصير يوم القيامة.

وفي الأخير نصل من هذه الآراء إلى أن للنص ظاهرا يدركه كثير من الناس وباطنا لا تدركه إلا ثلة من العلماء.

نشأة التأويل الإسلامي:

التأويل مرتبط بفهم النصوص لأن الإنسان مجبول على حب المعرفة، فهو ظاهرة إنسانية ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، وقد رافقت الديانات السماوية للتوفيق بين عقائدها ومبررات العقل من التصورات التي قد لا تبدو متعارضة مع هذه العقائد أو لا تليق بالربوبية.

وقد بدأ الصحابة، رضي الله عنهم، يتدبرون القرآن الكريم ليفهموه ويتعمقوا فيه ثم ليعملوا به وقد "تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وإن منهم من يفهم من الآية حكما أو

---

[1] – تفسير الطبري، ج12، ص 128

[2]– حسين حامد الصالح، م. س، ص 29.

حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أ أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في فهمه على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده"[1]

والتفاوت في فهم القرآن الكريم يعود إلى القدرات العقلية التي جبل عليها كل واحد، وإلى ثقافته الفردية والتمكن من أساليب اللغة العربية، ولما جاءت في هذا الدستور الواجب تطبيقه وقد وردت فيه آيات تبدو من جهة ما سالبة لحرية الإنسان وأخرى مؤيدة لاختياره في الحياة وحرية أفعاله.

وقد جاءت آيات أخرى تشبهه بالإنسان إذ نسبت إليه التجسيم، له يد، وعين وغيرها من الأعضاء البشرية وأخرى تنزهه عن كل ذلك قال تعالى: " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ""فهذه الآية تنفي عنه عز وجل مشابهته للبشر من جهة وتنسب إليه صفات بشرية كالسمع والبصر كما أن في القرآن الكريم آيات تبدو متعارضة مع آيات أخرى وهي ما اتفق العلماء على تسميتها بالمتشابهة، وقد وردت فيه آيات تجيز رؤيته عز وجل يوم القيامة وآيات تنفي ذلك تماما بالإضافة إلى قضايا لغوية قد عالج ابن قتيبة كثيرا منها في مؤلفه "تأويل مشكل القرآن"، بقوله: "وتعلقوا بكثير منه لطف معناه لما فيه من المجازات بمظهر تغير مذكور أو محذوف من الكلام متروك"[2].

كل هذه القضايا لم تكن تثير الجدال أو الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم، وإنما كانوا متوقفين مسلمين في مسائل الاعتقاد، مجانبين الجدال لأنه مدعاة لتفرقة الصفوف وغرس الضغائن في القلوب إذ لا يتبع ما تشابه منه إلا الزائغون عن الإيمان، الراغبون في زرع الفتنة.

قال تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

---

[1]– ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، تح/ محمد محي الدين عبد الحميد، د ط، القاهرة، 1955، ج1، ص 354.

[2]– ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن تح/ السيد أحمد صقر، القرآن، ط2، 1973، ص 32.

الْأَلْبَابِ " آل عمران 7/6 إلا أن قضايا التأويل قد خاض فيها علماء كثر قديما وحديثا وقد ركزت كثير من الدراسات على أن التأويل جهد عقلي ذاتي يخضع النص لنظريات الدارس وتصوره وهذه " نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسّر "[1].

ولكن الصحابة رضي الله عنهم لم تكن تشغلهم مسائل التأويل والتنقيب في ثنايا النص وإنما كان يهمهم التطبيق العملي لما جاء في هذه الآيات.

لقد فوضوا علم الآيات المتشابهات إلى الله عز وجل، قال ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ): "ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل أمروها كما جاءت، وردّوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها"[2] إن إيمانهم الراسخ وحبهم لدينهم وتمسكهم بالوحدة كل أولئك كان مانعا لهم من البحث عن خفايا هذه المتشابهات التي يمكن أن تزيغ قلوبهم وتشتت شملهم.

لقد "فهموا الآيات المتشابهات فهما عاما مجملا ولم يخوضوا في التفاصيل وامتنعوا ونهوا غيرهم أيضا عن الجدل في الدين الذي يورثه النظر العقلي، وعدوه بدعة تؤدي إلى الانسلاخ من الدين والخروج على السنة المأثورة النهج القويم".[3]

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بدأ يدبّ الخلاف بين المسلمين حول من يتولى الخلافة ثمّ بدأ يتسرب إلى مسائل الدين فعن مجاهد قال: " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " آل عمران /7 يقولون آمنا به وإن علموا تأويله أي معناه الخفي ولعل بعض الأحاديث كانت تخيفهم من

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي (المقدمة) المركز الثقافي العربي ط6، 2007، ص 05.

[2] – عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، رسالة التنزيه، تحقيق عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ، بغداد، د. ط 1989 ص154

[3]– عرفات عبد الحميد، دراسات في الفرق العقائد، مطبعة الإرشاد، بغداد، دط، 1967، ص 127.

البحث في القرآن الكريم بالعقل وحده فقد أورد السيوطي حديثاً أخرجه أبو داويد والترمذي والنسائي: من تكلم في بالقرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" وكذلك أورد صاحب الإتقان حديثا رواه أبو داود: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار[1].

ومع تطور الدولة بدأ الحوار يتسع ليشمل قضايا القدر والجبر، والاختيار، وصفات البارئ وأسمائه التي وردت في القرآن الكريم.

والعدة في كل ذلك هو التأويل، فقد لجأ إليه كل فريق ليؤيد مذهبه ويدحض خصومه. وهكذا بدأت تنشأ الفرق الإسلامية التي "رأت في التأويل وسيلة يمكن بها تفسير النص القرآني بحيث يتفق مع معتقداتهم"[2]

وقد تغذت هذه الفرق بثقافة من دخلوا في الإسلام وجاءوا يحملون معهم فلسفاتهم الأمر الذي أدى إلى مجادلات حول ما ورد في القرآن من متشابهات الآيات، فما كان من علماء الكلام إلا أن جرّدوا أقلامهم للردّ على هذه الشبهات مستعملين العقل لدحض شبه المبتدعة المنحرفين الخارجين عن مذهب السلف الصالح والطاعنين في الدين.

وهكذا بدأ يظهر من يتمسك بحرفية النصوص ومن يلجأ إلى التأويل، وبخاصة الآيات التي تناولت صفات البارئ عز وجل، فظهر من يصوّره جسميا ومن هنا، نشأت المشبهة التي أضفت على الخالق صفات البشر متأثرة بالفلسفة التي غزت باحة الإسلام.

وأول المشبهة مقاتل بين سليمان (ت 150 هـ) الذي "كان مشبها ومجسما، وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبهي والمجسمي للقرآن. . . بل قيل: إن حركه التأويل العقلي في الإسلام إنما كانت ردّ فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية فقد قام جهم بن صفوان (ت 128هـ) بوضع مذهبه المنزه، ردّا على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبه المجسّم"[3]

وأمام هذه الطعون انبرى العلماء المسلمون يدحضون حجج هؤلاء الطاعنين في عقائد الإسلام، مما ساعد على نشأة التأويل العقلي والنقلي سلاحا في يد علماء الإسلام، وبخاصة

---

[1]– السيوطي، الاتقان، ص 701.

[2]– مساعد مسلم آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984، ص 26.

[3]– علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف، مصر، ط2، 1964، ص 634–635.

المعتزلة الذين جابهوا القائلين بالصفات التي تناقض الصفات الألوهية، فأوّلوا الصفات الواردة في القرآن الكريم تأويلا مجازيا "فأولوا كل ما لا يتناسب مع أدلة العقل وأقيسة المنطق من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية"[1]

وقد تبيّن لهم أن هذه الصفات التي توهم بالجسمية كان لابد أن يصرفوها بالتأويل إلى المجاز مستعينين بالقرآن الكريم وبما ورد في كلام العرب من أساليب تؤيدهم في تثبيت أرائهم، وقد كانوا يوفقون بين العقل والنقل لدحض شبه هذه الفرق. وبالرغم مما في: "التأويل الاعتزالي أحيانا من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلا على صحة أرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها، فإن العمل الذي بدأوه، كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبّهة، وقد أخذ به -مع تعديلات طفيفة- عامة المسلمين"[2] وقد بالغ المعتزلة في استخدام العقل حتى كانت عقولهم تفكر وقلوبهم لا تؤمن. فقد أخضعوا النصوص القرآنية لمنطقهم العقلي، و لووا أعناق بعض الآيات لتؤيد دعوتهم العقلية مخالفين بذلك ما جاء به النقل.

وأمام هذه المبالغة في تغليب العقل على النقل ظهرت مذاهب تحاول التوفيق بين الطرفين كالأشاعرة والمتاردة*.

المعتزلة والمجاز:

وقد لجأ المعتزلة في تأويل الصفات إلى تقسيمها صفات حقيقية وصفات مجازية.

والصفات المجازية هي التي يستحيل حملها على ظاهرها كالاستواء والوجه والعين وغيرها من الصفات التي تبدو في ظاهرها معبرة عن التجسيم والحدود.

إن هذه الصفات لا يمكن أن تكون حقيقية، وإلا أدت إلى تشبيه الله عز وجل بالبشر، وبالتالي فهو محدود فهي عندهم مجازات وتمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بصور حسية"[3].

فالاستواء يدل على الاستيلاء واليد دليل على القدرة والوجه على الوجود وهلم جرا.

---

[1]– وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، دار الثقافة، قطر، د ط، د ت، 1985، ص 18.

* نسبه إلى أبي منصور الماتريدي (ت 333 هـ)

[2] عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، ص 203.

[3] إبراهيم البيحوري، تحفة المديد على جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص 92.

غير أن أهل الحديث والحنابلة قد تمسكوا بظاهر هذه المتشابهات وعدم تأويلها مع الجزم أن ظاهرها ليس هو المقصود، حتى لا يقعوا في الجسمية والتشبيه، وعلى هذا انقسم هؤلاء إلى قسمين:

1. المعارضون للتأويل وهم جمهور أهل الحديث والأثر.
2. المؤيدون للتأويل الذين ينفون الصفات الموهمة بالتجسيم، ولكل فريق حججه.

ضرورة التأويل:

هل التأويل ضرورة؟ هل يمكن الاستغناء عنه؟

يرى أبو حامد الغزالي وهو يحاول التفريق بين الإيمان والزندقة مدافعا عن التأويل أن المبالغين في التمسك بظواهر النصوص يلجأون مضطرين أحيانا إلى التأويل فـ " كل فريق وإن –بالغ في ملازمة الظواهر– فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحدّ في الغباوة والتجاهل"[1]

فقد لا يجد لتفسير الآية مخرجا إلا عن طريق التأويل وإلا وقع في التجسيم، قال تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " فصلت /10.

فالاستواء في ظاهره يدل على التجسيم ولا شيء يبعده إلا التأويل بالقهر والاستيلاء.

وقد أجبرت الآية الكريمة: " هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاء وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ " الحديد/4

العلماء الرافضين للتأويل على القول بالإحاطة والعلم دفعا لشبهة التجسيم.

كما حمل قوله صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" على القدرة والقهر[2].

---

[1]– أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ط، 1961، ص 186.

[2]– حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 63.

وحمل الحديث الشريف: "الجمر الأسود يمين الله في أرضه" على التشريف والإكرام، لأن الحديثين على ظاهرهما يؤديان إلى المحال وما يؤدي إلى المحال محال.

فالتأويل، إذن ضرورة وإلا وقع المفسر في التجسيم، وقد اضطر أحمد بن حنبل (241هـ) إلى تأويل قوله تعالى: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ " الأنعام/159.

مستعينا بقوله تعالى، فقال: "وهل هو إلا أمره بدليل قوله: أو يأتي أمر ربّك" النحل /33.

و ما يمكن قوله هنا، هو أن إنكار المجاز قد كتبت له الشهرة ولم يكتب له النجاح

أسباب التأويل:

إن كثيرا من الآيات القرآنية لا تقبل حملها على ظواهرها، وإلا أدت إلى التجسيم والتحديد الأمر الذي يخالف لا محدوديته تعالى، وقد أجمعت كل الفرق الإسلامية على تأويل الآيات التي توهم بالجسمية، وقد حصر الرازي (ت 606هـ) الأسباب التي تؤدي إلى التأويل:

1. جاء في القرآن الكريم ذكر أعضاء إنسانية كالوجه واليد والساق، وحملها على ظاهرها لا يقول به عاقل يقدّس ربّه وينزهه.
2. ورد في القرآن قوله تعالى: " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " النور/ 35 فقد أوّل بأنه منوّر السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض.
3. إن كثيرا من الآيات تجبر المؤمن بها على التأويل قال تعالى: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ " الحديد/22.

فلابد هنا، من التأويل إذ لم ينزل الحديد من السماء.

وهل نزلت الأنعام إلى الأرض في قوله: " خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ، يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ، ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ، لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ، فَأَنَّىٰ تُصْرَفُون " الزمر/7.

وهل يستقيم المعنى دون تأويل في قوله تعالى: " هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ 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 " الحديد /4.

وقوله تعالى: " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ" فلو حمل النص على الظاهر لفسد المعنى المنزه لله عز وجل وكذلك يلجأ إلى التأويل في قوله: " مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً وَاللّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "البقرة/243. وقوله تعالى: قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ "النحل/26.

كل هذه الآيات لا يستقيم تفسيرها إلا بالتأويل فالدافع إذن، هو القرآن نفسه إذا لا يعقل أن يكون معجزا ولا يحمل الناس على التدبر في آياته ومن نتائج التدبر وإعمال العقل التأويل، فالتأويل إذن، هو البحث عن المعنى الخفي ... وقد وردت أحاديث شريفة لا يستقيم فهمها إلا بالتأويل منها قوله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" في حديث قدسي.

وهكذا لما أدرك المعتزلة أن بعض النصوص الدينية توهم بالجسمية خلدوا إلى تأويلها معتمدين على أساليب العرب في كلامهم، وهذا كله تنزيها لله سبحانه وتعالى عن كل شائبة من التشبيه أو التجسيم.

وقد دافع الزركشي عن المؤولين بقوله: "وإنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المشابهة والجسمية في حق البارئ

تعالى، والخوض في هذه الأمور خطره عظيم، وليس من المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز لغة العرب[1].

فالعقل السليم لا يناقض النقل السليم، وما يتبادر من اختلاف، سببه الألفاظ التي تبدو مختلفة في دلالاتها، وقد نزل القرآن الكريم بلسان العرب يخاطبهم على قدر عقولهم، وليؤدي رسالته وتتم هدايته.

لقد اتضح أن المتشابه من القرآن كان سببا من أسباب التأويل، وقد لجأ المعتزلة مضطرين لا مختارين إليه.

و إذا كانت الآيات المتشابهة دافعا للتأويل فما هي؟ وما المقصود بالمحكم؟ وما هو الإتقان وجمال النظم؟.

إذا كان هذا هو المقصود " فالقرآن كله محكم"[2]. لقوله تعالى " كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ " هود/1.

كذلك في القرآن الكريم قوله تعالى " اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ" الزمر/22. فالقرآن حسب هذه الآية متشابه أيضا إذا قصد بالتشابه " تماثل" آياته في البلاغة والإعجاز، وصعوبة المفاضلة بين أجزائه"[3]. والذي دفع العلماء في الدراسات القرآنية إلى تقسيم الذكر الحكيم إلى محكم ومتشابه هو قوله تعالى " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ 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 " ال عمران/7.

فالمحكم هنا يقابله المتشابه، والراسخون في العلم يقابلونهم الذين في قلوبهم زيغ، وقد دفع هذا التقابل العلماء إلى تعريف المحكم والمتشابه.

---

[1] -الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 80.

[2] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط13/1981، ص 281

[3] – م، س، ص 281

المحكم والمتشابه:

"المحكم هو الذي يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه والمتشابه هو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه"[1].

إنّ وضوح الدلالة في المحكم تغني عن البحث فيه، لأن دلالته ظاهرة، المقصود منه غير خفيّ.

أما المتشابه فإنه حمّال أوجه يشتغل المتأمل فيه، وقد يزيغ بإعمال العقل فيه دون التقيّد بضوابط التأويل.

و قد يبدو التأويل غير مستساغ، لمن لا فقه له به، فقد بدت أفعال العبد الصالح في سورة الكهف أعمال غير مقبولة ذلك أن خرق السفينة وقتل الطفل وإقامة الجدار مجانا أعمال غير مستساغة لموسى عليه السلام وهو النبي، لأنه لم يؤته الله " العلم اللدني" الذي أتاه العبد الصالح، فكلمة " لدن" الواردة في الآية الكريمة: " فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا " الكهف/64. تدل على أن الله تعالى قد خصّ العبد الصالح بعلم خاص لم يخص به أحدا غيره، لذلك ظهرت أفعاله لموسى أفعالا غير مقبولة.

لذلك استأثر بتأويل الأفعال التي لم يستسغها موسى. فالتأويل، هنا، هو " الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال " أفق" غير عادي هو " العلم اللدني" الذي أوتيه العبد الصالح"[2].

و هذا المعنى للتأويل يوافق الرجوع إلى الأصل من آل يؤول كما ذكرت المعاجم العربية.

" إن أكثر العلماء يذهبون إلى أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، ويوجبون في الآية الوقف على اسم الجلالة، أما الراسخون في العلم فقد انتهى علمهم بتأويل القرآن إلى أن قالوا: آمنا به كل من عند ربنا"[3].

---

[1] – م، س، ص 282

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2008/7، ص 299

[3] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للحلابين، بيروت، ط1981/13، ص 282

و لكن الشيرازي* وقف موقفا آخر من الآية الكريمة، إذ رأى أن الله عز وجل لم يستأثر بشيء من علمه وإلا شق على الناس فهمه وبالتالي يعسر تطبيق ما جاء في القرآن ويصبح العلماء كالعامة، فـ " ليس شيء استأثر الله تعالى بعلمه، بل وقف العلماء عليه، لأن الله أورد هذا مدحا للعلماء، فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة"[1].

و لكن الراغب الأصبهاني قد ذهب مذهب آخر، إذ توسط في فهم المتشابه فقسمه إلى ثلاثة أقسام:

1- قسم لا يمكن الوقوف عليه كوقت قيام الساعة وخروج الدابة.

2- قسم للإنسان أسباب معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة.

3- قسم وسط بين الأمرين يصل إليه الراسخون في العلم دون غيرهم[2].

و لعل هذا ما حدا بالرسول صلى الله عليه وسلم أن يدعو الله لابن عباس أن يفقه في الدين ويعلمه التأويل.

و لعل في هذا الرأي اعتدالا فلا يعلم الغيب وصفاته إلا الله، فلا يمكن للإنسان مهما أوتي من العلم إلا أن يسلم لما جاء في القرآن الكريم: " قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ " البقرة/31.

و لحكمة أرادها الله عز وجل أورد في كتابه هذه المتشابهات والحروف المقطعة في أوائل السور التي تبعث على التأويل، وكأنها رموز تحيل على تعدد المعاني والرمز كما هو معلوم " هو أصل التأويل إنه مرتبط بمتعة البحث عما يختفي وراء الظاهر للعيان"[3].

و قد استأثرت الآية الكريمة " الرحمن على العرش استوي" بمناقشات كثيرة، وقد انتهى السلف إلى أن " الإستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة ' فـ " القرآن يشتمل على

---

[1] – م، س، ص 282

* أبو اسحاق الشيرازي هو ابراهيم بن علي بن يوسف، اشتهر بقوة الحجة في المناظرة، له تصانيف كثيرة أهمها " التبصرة" في أصول الفقه (ت 476هـ)

[2] – ينظر المرجع السابق، ص 283/282

[3] – سعيد بن كراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم، ناشرون ط2012/1، ص 12

دعوة الخواص والعوام وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي محض، فيقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وما توهموه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح – فالقسم الأول– وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر – من باب المتشابه– والقسم الثاني وهو الذي يكشف عن الحق الصريح وهو المحكم"[1].

لم يكن بد أمام هذه المتشابهات إلا أن يقف علماء السلف منها موقف التفويض، فقد سئل الإمام مالك رحمه الله عن الإستواء فأجاب: " الإستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، وأظنك رجل سوء أخرجوه عني"[2].

لقد أدرك الإمام أن عقل الإنسان لا يمكن أن يدرك كيفية الاستواء، ولذلك عدّ السؤال عنه بدعة، لأن هذا من علم الغيب، ومن يبحث عنه لا يصل إلى شيء، لذلك فوض أمره إلى الله.

و الآيات التي ورد فيها المتشابه كثيرة في القرآن الكريم منها:

" وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ، وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ " آل عمران/28

" وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ " الأنعام/62

" أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى علَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ " الزمر/53

" الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى " طه/4.

"وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي " طه/39

" إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. . . الفتح/10

" كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام " الرحمن/25.

---

[1] – محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة، د ط، د تا/1954، عن مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، ص 284/283

[2] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 284

" وجَاءَ ربّكَ والملَكُ صَفّا صَفّا " الفجر/24

إن ظاهر الآيات يوهم بالتجسيم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فهذه النصوص دفعت المؤمنين المنزهين للذات الإلهية عن كل تشبيه إلى تأويلها – حسب ما تسمح به قواعد العرب– بما يتماشى وهذا التنزيه.

أما السلف فقد آمنوا بها غيبا كما ذكرها الله، وفوّضوا علم حقائقها إليه سبحانه وتعالى"[1].

أما الخلف فقد حملوا "نفسه" على عقوبته والفوق على العلو لا على الجهة و" جنبه" على حقه والإستواء على العلو المعنوي بالتدبير من غير معاناة. و" عينه على عنايته ورعايته، و" اليد" على القدرة، و" وجهه على ذاته، و" مجيئه" على مجيء أمره[2].

فقد ألجأت هذه النصوص الخلف إلى التأويل ليدفعوا شبهة الجسمية كما سبقت الإشارة.

و السؤال هنا، لم جاءت هذه الآيات تحمل صفات بشرية مع أنها تتحدث عن الله المنزه عن النقص أو التجسيم؟

لعل الجواب يكمن في أن الله عز وجل قد خاطب عباده بما تدركه عقولهم، والإنسان بطبعه لا يستطيع إدراك ما هو غيبي إلا بما هو مادي وقد يعود هذا إلى تركيبته (مادة + روح) وضعفه فالجانب الروحي أمر غيبي لا يخضع للتجربة والتحقق، فالمجاز، إذن، برهان على قدرة الله ودليل على ضعف الإنسان، ودليل أيضاً، أن الانسان لا يستطيع العيش دون غيب، و قد تنبه ابن اللبان إلى ما يشبه هذا في كتابه " رد الآيات المتشابهات" فقال: من المعلوم أن أفعال العباد لا بد فيها من توسط الجوارح مع أنها منسوبة إليه تعالى، وبذلك يعلم أن لصفاته تعالى في تجلياته مظهرين: مظهر عبادي منسوب لعباده وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي منسوب إليه، وقد أجرى عليه أسماء المظاهر العبادية المنسوبة لعباده على سبيل التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم، ولقد نبّه في كتابه إلى القسمين، وأنه منزه عن الجوارح في الحالين، فنبه على الأول بقوله: " قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم" فهذا يفهم

[1] – ينظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 285

[2] – ينظر: م، س، ص 285

أن كل ما يظهر على أيدي العباد فهو منسوب إليه تعالى ونبه على الثاني بقوله فيما أخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم: " ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ... إلخ" وقد حقق الله ذلك لنبيه بقوله: " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله" وبقوله: " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"[1].

و لعل الحكمة من إيراد المتشابه في القرآن الكريم تحفيز العقل على التدبر والتأويل وعدم الاكتفاء بالمعاني الظاهرة.

مجالات التأويل:

لقد اتضح أن الآيات المتشابهة هي مجال التأويل لأنها تتحدث عن صفات الله وأسمائه والسؤال هنا: هل مجال التأويل يقتصر على المتشابه فقط من القرآن الكريم؟

إن كل نص فيه احتمال هو مجال للتأويل. أما النصوص المحكمة فلا تحتاج إلى تأويل لأن معانيها ظاهرة فهي قطعية الدلالة.

و القرآن الكريم هو الذي قسم آياته إلى محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.

قال تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ " آل عمران/7

" وتقسم نصوص القرآن من جهة دلالتها على المحكم إلى قسمين: قطعية الدلالة وظنية الدلالة والنص القطعي الدلالة ما دلّ على معنى ولا يحتمل غيره، والظني بخلافه"[2].

[1] – محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص 194/193.

[2] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية (هامش ص 66)

و الآيات المتشابهة هي التي يعمل فيها الفكر ويستعمل فيها النظر ويختلف العلماء في تفسيرها وإظهار مغلقها، يرى الشريف الرضي (ت 406 هـ) أنها هي التي " يستعمل فيها النظر، ويعمل فيها الفكر ويتفاضل العلماء في استفتاح مبهمها واستنطاق معجمها"[1].

و أما الراغب الأصفهاني فيعرف المتشابه من الآيات القرآنية بقوله: " والمتشابهة من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره" إمّا من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: " المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده"[2].

قيل عن المتشابه إنه:

- هو المنسوخ غير المعمول به.
- القصص والأمثال.
- ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلى عالمه.
- فواتح السور"
- ما لا يدرى إلا بالتأويل، ولا بد من صرفه إليه.
- ما يحتمل وجوها، والمحكم: ما يحتمل وجها واحدا.
- ما لا يستقل بنفسه إلّا برده إلى غيره[3].

و الجامع بين هذه الأقوال هو أن المتشابه ما خفيت دلالته ولا يصار إليها إلا بالتأويل والمحكم ما اتضحت دلالته ولا يحتاج إلى تأويل.

و هكذا فإن التأويل هو البحث عن المعنى المتواري خلف النص، والتفسير ما اكتفى بظاهره، وأورد السيوطي في اتقانه أقوال عدة في المحكم والمتشابه منها: "المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما احتمل أوجها"[4].

---

[1] – الشريف الرضي، المجازات النبوية، تحقيق محمود مصطفى، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي، د ط/ 1937، ص 49

[2] – الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو مصرية، د ط /1970، ص 373

[3] – المرجع السابق، ص 68

[4] – جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 379.

نوعا المتشابه:

يبدو من خلال ما سبق أن المتشابه نوعان، نوع يعود إلى غموض اللغة في تراكيبها أو ألفاظها واشتراكها في الألفاظ أو أضدادها، ويتعرف على هذا برده إلى المحكم أو من خلال معرفة أساليب اللغة، فلا يمكن ان يصار إلى معاني المتشابه في مثل هذه الآيات دون معرفة أساليب المجاز كقوله تعالى: " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا، وَإِنَّا لَصَادِقُونَ " يوسف/82، " وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي " طه/39. وغير هذا في القرآن كثير.

فشرط المكنة اللغوية في التأويل، هنا، ضرورة للتوصل إلى المعنى المقصود لأن ظاهر الآيات لا يعبر عن المراد فالقرية لا تسأل وإنما يسأل أهلها على سبيل المجاز المطلق وعلاقته المحلية وهلم جرا ...

أما النوع الثاني فقد استأثر الله بعلمه أو قد علمه أحدا من خلقه كما حدث مع قصة موسى مع الخضر، فالقصد أن يخبر الله تعالى نبيه أن هناك أمورا غيبية لم يطلعه عليها لأنه آثر عبدا آخر صالحا علمه علماً من لدنه، ولذلك لم يستطع موسى تقبل تلك الأفعال التي قام بها الخضر، ومن هنا فإن ما يحدث للإنسان من أفعال قد تبدو مأساوية وعاقبتها فيها خير كثير، وهذا ما يصدقه قول الرسول صلى الله عليه وسلم " لو اطلعتم على الغيب لرأيتم ما فعل ربكم إلا خيرا" فالإيمان ضابط للإنسان وقوة عاصمة ضد الزلل أو الجزع.

و هكذا فإنه لا يمكن فهم القرآن إلا بمعرفة المجاز فـ: " النص المقدس – نص مجازي توليدي–، لا يمكن فهمه إلا بإدراك طبيعته المجازية فهو نص يشير إلى الدنيا والآخرة، عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الحواس، وما وراء الحواس، فهو نص دقيق ترتبط الدوال فيه بمدلولات حسية أو مادية، فهو نص يشير إلى الدنيا وعالم الحواس والمادة وحسب"[1].

و لذلك يمكن القول " إن المعاني العقلية تلت مرحلة المعاني المادية"[2].

[1] – عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006، ص 176

[2] – عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، المجاز في القرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2007، ج2، ص 363

فقصه موسى مع الخضر تولد في الإنسان خوفا وتواضعا وقربا من الله وذلك بزرعها حب العمل الصالح في قلوب المؤمنين، من خلال قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا " الكهف/105.

و الأعمال التي قام به الخضر ولم يكن موسى يدرك مغزاها تحيل إلى أن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الغاية النهائية لأي ظاهرة أو نص وذلك لقصوره قال تعالى: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ".

و لأن " النص له قدرة على أن يحتفظ بعالم شبه مغلق"[1]، فهو مستودع خبرات بشرية واسعة ويحمل خصائص قومه في تركيبه وألفاظه لأن عقلية الشعوب في تراكيبها ومفرداتها.

و قد تحدى القرآن الكريم بتركيبه المعجز أرباب الفصاحة من العرب، وقد طوع لغتهم لما جاء به من هداية وأخبار الأولين والآخرين وأوامره ونواهيه حتى وقفوا أمامه مشدوهين عاجزين فقد تعامل مع لغتهم بأساليبهم ولكنه فاقهم في الاستعمال ذلك أن كل نص عظيم يجعل اللغة ملكا له"[2].

و يتجافى عن ثقافة العصر ويقاومها ويتجاوز أنه إنتاج ثقافي مرآوي لعصره وذلك أنه يتحدى عصره ويرنو إلى عصور قادمة، وهذا دأب النصوص العظيمة وإذا كان هذا جائزا للنصوص البشرية فكيف بالقرآن الكريم الذي لم يؤلفه محمد صلى الله عليه وسلم وإنما نزل به جبريل من رب العالمين !.

و من هنا " أبدى المخلصون دائما الانزعاج من التأويلات المعدة أو السابقة، أو رأوا من الضروري مواجهة التفسير غير المناسب مواجهة حازمة"[3].

---

[1] – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة/173، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د ط/1995، ص 75

[2] – المرجع السابق، ص 75

[3] – المرجع السابق، ص 80

و لم يكونوا ينفون وجهات النظر الأخرى من التفاسير كما يفعل ذلك نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون أو غيرهما، فالتفاسير الإيمانية عند الحداثيين دغمائية مغلقة رعتها السلطة السياسية عبر العصور. ولكن لا ينبغي الطعن في المأثور لمجرد أنه مأثور، ولا ينبغي التنكر للجديد كونه جديدا، وإنما الأصل في التأويل أن ينطلق من خصائص الأمة، لأن لكل مشروع ثقافي أو حضاري تأويلاته الخاصة وإلا فقدت الأمة طابعها الحضاري المميز لها عن الأمم.

لأن إخضاع النص للتأويل القسري وليّ أعناق الآيات القرآنية لرؤية غير إيمانية نسف لأساسه وتشكيك في أصله " وقد سمي إخضاع الكلمات عند المفسرين المتخصصين بإسم البدعة والكبر والهوى، أي أن إخضاع الكلمات لغير ما تطيق عمل لاحظ له من الاستقامة والتعفف"[1].

و من هنا فإن أبواب القرآن ليست مشرعة يدخلها من يشاء إذ لابد للمتولج من مفتاح وإلا بقي البيت مغلقا.

و القرآن مأدبة الله في أرضه، لا يأكل منها إلا المقربون، وباب السلطان له حاجز، والدخول عليه يحتاج إلى استئذان، فكيف بنص رب العالمين، ألا يحتاج إلى أدوات دق خاصة لفتح بابه؟.

إن" كل مظاهر الثقافة اللغوية المهمة تمّت في حجر التفسير"[2]. ونمت وتطورت، لقد كان القرآن الكريم هو الراعي للإنسان في حركته العلمية والحضارية، فهي حضارة نص، ولا ضير، ما ضير الإنسان أن يظل في تحركه الحضاري رابطا بين السماء والأرض حتى لا ينتج حضارة عرجاء.

و من هنا عدم الربط بين المادة والروح في الحياة عدوان على وجود الإنسان نفسه، لأن حياته تجمع بين المادة والروح فلا غلبة لجانب على آخر في الحياة ولا في قراءتها.

" فالفكرة الخاطئة موقف عدائي من الكون والحياة وكل موقف عقلي ذو طابع أخلاقي"[3].

---

[1] – م، س، ص 81

[2] – المرجع السابق، ص 90

[3] – م، س، ص 93

ذلك أن الإنسان أخلاقي ابتداء وليس عقليا " والعنصر الروحي في الإنسان الذي يستعصي على التفسيرات المنطقية المادية لا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلهي، والخلق ليس عملية مادية وإنما فعل إلهي، ليس شئيا متطورا وإنما هو فعل فجائي (كن. . . فيكون)"[1].

الصورة والتأويل:

إن الصورة تخفي وراءها رؤية الإنسان للكون والحياة والإنسان، هي موقف لا يمكن التستر عليه، " ذلك أن اللغة المجازية جزء من العملية الإدراكية"[2]. وهي التي تفضح الكوامن وإن حاول الإنسان إخفاءها. فقد حاول شمعون بيريز أن يتستر تحت غطاء الاقتصاد ليبرز موضوعيته وتعاونه مع الدول المحيطة بإسرائيل، فاقترح إنشاء منطقة اقتصادية لا يوجد فيها مجال للخلافات غير الاقتصادية، من خلال تعاون الأموال الخليجية مع العمالة المصرية مع المياه التركية مع العقول الإسرائيلية"[3].

فإسرائيل لها عالم الإنسان، عالم القيم، والدول المحيطة بها لها عالم الأشياء، فالصورة المجازية، إذن، قادرة على كشف الخوف والهلع في أرض إسرائيل من خلال مواقف بطولية، لكن بالغوص فيها تبدو خلاف ذلك، ظهر هذا في قول موشي ديان: "إننا جيل من المستوطنين ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت دون الخوذة الحديدية والمدفع ! علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رؤوسنا حتى لا ترتعش أيدينا، إنه قدر جيلنا وخياره، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وألا نعرف الرحمة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا فنلاقي حتفنا"[4].

إن هذا النص بصوره المجازية يبدي ظاهريا مستوطنا مسلحا متأهبا للقتال خائفا ممن يحيطون به، ولكن الأرض التي يعيش فيها هذا المستوطن، تبدو وكأنها مقبرة لا تمل من

---

[1] – عبد الوهاب المسيري لتقديمه لكتاب الإسلام بين الشرق والغرب، لعلي عزت بيغوفيتش، دار الشروق، القاهرة، ط6، 2015، ص 18

[2] – عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 23

[3] – م، س، ص 23

[4] – م، س، ص 25

استقبال الموتى، فالفزع قار في قلوب الإسرائليين، وقد أظهرت قناة الجزيرة في أثناء غزو أمريكا للعراق عام 2003 م صورة لأحد الجنود الأمريكيين وهو متكئ على حقيبته العسكرية يقرأ في كتاب، فالصورة لها وجهان، وجه يبدي الإنسان الأمريكي قارئا لا يفارقه الكتاب في حله وترحاله، ووجه آخر وهو أن الأمريكي لا يخاف من الحرب ولا يأبه بها، ولكن هذه الصورة تضليلية تهدف إلى إخفاء حقيقة أخرى، هي حقيقة الخوف وزرع الفزع في قلوب الآخرين، وهذا مخالف لطبيعة البشر، فمن ذا الذي لا يخاف من الموت، لقد كان الشاعر العربي الخارجي قطري بن الفجاءة واقعيا في أبياته وهو مسلح بعقيدة قوية:

أقـــول لـــها وقـد طـارت شـعاعـــا من الأبطـــال ويـــحـــك لن تـــراعـي
فصـــبرا فـــي مـــجـــال المـوت صـبرا فمـــا لـــيل الخـــلـــود بمستـــطـاع
فإنـك لـــــو ســـألت بـقـــاء يـــوم عـلى الأجـــل الذي لـم تـطـاعـي

إن صورة الأمريكي تخفي وراءها صورة أخرى مليئة بالفزع بدليل رفض كثير من الأمريكيين القتال في العراق، وقد أصيب عدد غير قليل منهم بالأمراض العقلية، فأين هي القوة التي حاولت أمريكا تسويقها من خلال تلك الصورة التي روج لها الإعلام الغربي.

وهكذا فإن "الإنسان يدرك العالم من خلال عدة صور مجازية، تعبر عن نماذج إدراكية"[1].

فالتعبير بالتصوير ضرورة لا غنى عنها للإنسان وقد يحتاج إلى الإشارات ولذلك قالت العرب " رب إشارة أبلغ من عبارة" والإشارة تجاوز اللغة العادية فهي نوع من المجاز، فالمجاز ليس شيئا وإنما هو أداة من خلالها نربط المعلوم بالمجهول وبذلك يمكننا أن نعمق من إدراكنا للمجهول[2].

وبيت الفرزدق:

لـــولا الحـــياء لـهاجـني اســـتـعبار ولـــــزرت قـــبـرك والحـــبيب يـــزار

[1] – عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 28

[2] – عبد الوهاب المسيري، من تقديم لكتاب الإسلام بين الشرق والغرب، ص 11

يكشف المستوى الثقافي والعقدي للمجتمع فالشاعر وهو في العصر الأموي لم يستطع زيارة قبر زوجته مع أن الشرع لا يمنعه ولكنها العادات أفرزت هذا الحياء الذي حال دون تلك الزيارة، أي أن المجتمع مازال يرزح تحت نير الثقافة الجاهلية في بعض مظاهره الاجتماعية.

التأويل المقبول:

إن التأويل في نظر علماء الإسلام نوعان، نوع مقبول وآخر مرفوض.

أما المرفوض فهو التأويل الذي يبتغي به أهل الزيغ الفتنة وزرع البلبلة في قلوب المؤمنين والتشكيك في صدقية النص، وهذا هو المذموم قرآنيا.

أما النوع المقبول فهو المشروع الذي رخصه العلماء والمتعلق بدقة المعاني وخفائها بسبب تقاربها واشتراط ألفاظها. "لأن المعاني إذا دقت تداخلت وتشابهت على من لا علم له بها"[1].

فالإلتباس، إذن، حاصل من جهة الألفاظ كأن يحتمل أكثر من معنى، وهذا ما يدفع إلى التأويل فليست كل النصوص بحاجة إلى تأويل، فهناك الآيات المحكمة التي تحمل معناها في ظاهر لفظها كقوله تعالى " وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " الأنعام/152. وقوله تعالى: " وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ، وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ، إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا " الإسراء/34. وقوله تعالى: " وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً " الإسراء/32.

و قوله تعالى: " وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " الإسراء/35. فلا يمكن هنا، إلا التسليم بهذه النواهي، أي حملها على ظاهرها وعدم تأويلها تأويلا يبعدها عما هو ظاهر في لفظها. وهذا هو المحكم، أي المتقن، فلا يمسه التغيير والتبديل، جراء التأويل الذي يؤدي إلى التحريف، وزيغ القلوب، وإنما القلق في المتشابه اللفظي أو المجاز وهذا هو مجال التأويل.

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2/ ص 70، عن التأويل اللغوي، ص 69

" فالمحكم هو اللفظ أو النص الذي لا التباس فيه ولا خفاء، فلا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، ويدرك معناه بمجرد لفظه"[1].

قال تعالى: " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا " الإسراء /16. فالخلط يقع كيف يأمر الله القرية بالفسق تم يدمرها تدميرا، فهذا غير مقبول بالمنطق وهنا تقع ضرورة التأويل، فلا بد هنا من ردّ ما تشابه إلى ما أحكم، لأن الله لا يمكن أن يعاقب من أمره بالفسق ولا يمكن أن يأمر بالفسق أصلا، لأنه القائل: " وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ " الأعراف/27. وما دام الله سبحانه وتعالى لا يأمر بالفحشاء، فإن أمر الآية الأولى غير حقيقي، بل مجاز " ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبا، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي، واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه"[2].

ومن التأويل المقبول تأويل قوله تعالى: " الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " التوبة/67.

و لو أولت الآية أن الله قد نسيهم لأنهم لم يطيعوه ولم يعبدوه ولم يذكروه لكان مخالفا لصفة من صفاته عز وجل لأنه لا ينسى ولا يضل أبدا، والآيات المحكمات دلت على ذلك بوضوح.

" وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا " مريم/64

". . . لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى "طه/51

و من هنا عدل بقوله ". . . فنسيهم" إلى المعنى المرجوح وهو الترك أي أنهم تركوا أمره وأغفلوا ذكره، فتركهم من رحمته وفضله"[3].

هذا ما قرره السلف من العلماء كالزمخشري في الكشاف.

---

[1] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، ص 71/70

[2] – جار الله الزمخشري، الكشاف، ت/مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1987/3، ص ج/654

[3] – عن حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن، دراسة دلالية، ص 72/71

و قد رأى الرازي أن المحكم " ما كانت دلالته راجحة أما المتشابه فما كانت دلالته مرجوحة"[1].

و السؤال هنا لم بقي الخلاف يشغل المسلمين إلى اليوم؟

سبب الخلاف في التأويل:

لقد غذى الخلاف بين الفرق الإسلامية حركة تأويل المحكم والمتشابه، فلم يتفق العلماء على ضبط المعنى لكل منهما " وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة"[2]. ليستطيع بتأويله ذاك توجيه تلك الآيات إلى المعاني التي يريد، ويدحض بها حجة خصمه، وليس في هذا جناية على الأمة ما دام الرأي يدحض بالرأي، ولكن الخطر كل الخطر آت من ناحية التعصب للرأي وحمل الناس عليه بالقوة وعدم التسامح مع المخالفين.

وقد ساق ابن القيم الجوزية (ت 751 هـ) آيات محكمات في رأي بعض الفرق عدها مخالفوهم متشابهات، قال: " ردّ الجبرية النصوص المحكمة في إثبات كون العبد قادرا مختارا فاعلا بمشيئة، بمتشابه، قوله: " وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ " ثم استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع أن المتكلم لم يردها، ما مصيرها متشابهة ورد الخوارج والمعتزلة النصوص الصريحة المحكمة غاية الإحكام في ثبوت الشفاعة للعصاة وخروجهم من النار، بالمتشابه من قوله: " فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ " المدثر/47. [3]

و قد امتدت هذه الخلافات إلى ميدان علم اللغة، ويكفي الإطلاع على بعض الكتب في هذا المجال للوقوف على أثر المذاهب والفرق في التأويل ككتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين للأنباري.

---

[1] – م، س، ص 72

[2] – فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي، مصر 1935، د ط، د ت، ، ص 18 عن م، س، ص 72

[3] – ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (4–1) تح/ محمد محي الدين عبد الحميد، د م. دط/1995، ص ج/295

غير أن المحكم لم يكثر فيه الخلاف في التأويل لأنه واضح الدلالة والمقصود منه بيّن لا يحتاج إلى إعمال فكر، أما المتشابه فقد غدا ميدانا للآراء المختلفة وقد قسمه العلماء إلى قسمين:

1- المتشابه الذي لا يمكن الوصول إليه، لأن الله عز وجل أخفى معناه عن البشر واستأثر به لنفسه لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى.

2- المتشابه مجال الاجتهاد، وسبب التأويل فيه قد يعود إلى اللغة وأساليبها ومفرداتها وتضادها ومشتركها في الألفاظ مما يجعل المعاني غير ظاهرة الدلالة، وهذا النوع هو مجال التأويل واختلاف الآراء ويمكن تقسيمه إلى أقسام ثلاثة:

- ما غمض لفظه أو تركيبه.
- ما غمض معناه.
- ما غمض لفظه ومعناه معا[1].

فما غمض لفظه يعود لغرابته كالأب، قال تعالى: " وَفَاكِهَةً وَأَبًّا " عبس/31، فالأبّ: نوع من الكلأ ترعاه الإبل أو هو التبن. وهذه اللفظة غريبة لم يألفها الصحابة ولذلك سأل بعضهم عن تفسيرها.

و قد تشترك بعض الألفاظ في الدلالة كاليد واليمين اللتين تشتركان في الدلالة على الجارحة.

فاليد تعني القوة والجارحة والنعمة والطريق " أخذ بهم يد البحر: طريقه[2].

و لهذه اللفظة معان كثيرة في المجاز، سقط في يده: ندم، والقوم على يد واحدة وساق واحدة، إذا اجتمعوا على عداوته"[3].

---

[1] – ينظر: التأويل اللغوي، م س، ص 73

[2] – الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د، ط/2000، ص 711

[3] – م، س، ص 712

" وله يد الناس: جاه وقدر، وأعطوا الجزية عن يد: عن انقياد واستسلام أو نقد بغير نسيئة"[1].

" واليمين القوة"[2]. " واليمين القسم والجمع أيمن وأيمان قيل: إنما سميت بذلك لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل امرئ منهم يمينه على يمين صاحبه"[3].

أما قوله تعالى: " فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ " الصافات/93 " فيحتمل معاني عدة، منها: فأقبل إبراهيم عليه السلام على أصنام قومه ضاربا لها بيده اليمنى، أو ضاربا لها بسبب اليمين التي حلفها حين قال: "وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ"5الأنبياء/57، فلفظ اليمين مشترك بين هذه المعاني ويحتملها جميعها"[4].

ومن أسباب خفاء المعاني التي تدفع إلى التأويل الحذف، قال تعالى " وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ. . . " النساء/3

و التقدير: وإن خفتم ألا تعدلوا في اليتامى لو تزوجتموهن، فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم"[5].

فهذا الاختصار المحكم في التركيب يؤدي لا محالة إلى خفاء المعنى ولا يصل إليها إلا عالم بأساليب العرب.

هذا النوع من التركيب مختصر وقد يأتي مبسوطا كقوله تعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"5الشورى/11

فلو حذف كاف التشبيه وقيل " ليس مثله شيء" كان أوضح للمتلقي، ولكن شاءت قدرته أن يكون التعبير كذلك.

---

[1] – م، س، ص 712

[2] – الرازي، مختار الصحاح، ص 744

[3] – م، س، ص 745

[4] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 74

[5] – المرجع السابق، ص 74

و قد يعود التشابه إلى التقديم والتأخير كقوله تعالى: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا " الكهف/2

فقد تأخرت الصفة " قيما" إذ التقدير الذي عليه جمهور العلماء الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا[1].

و سبب التشابه، هنا، أو الغموض، هو النظم فقد أخرت الصفة وحقها التقديم. وقد يأتي التشابه من جهة المعنى، وقد رد هذا، الراغب الأصبهاني إلى صفات الله تعالى، وأوصاف يوم القيامة، لأنها غيبيات لا يقدر الإنسان على تصورها بالحس، وهذه أمور لا يعلمها إلا الله لأنه استأثر بها عن عباده.

و الدافع القوي للتأويل في القرآن الكريم هو المجاز، والسؤال هنا، لم خاطب الله سبحانه وتعالى العرب بهذا الأسلوب من التعبير لتبليغ الحقيقة مع ما فيه من إعماء وغموض.

إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، وشعرهم الجاهلي مليء بالمجاز. وقد عدّد العلماء أسبابا كثيرة لمجيء هذا الأسلوب في كتابه المحكم.

" منها أن التلميح أبلغ من التصريح، ومنها الرغبة في الإتساع في الكلام وفي أفانين التعبير ومنها أن بعض الأمور تحتاج إلى نوع من الإبهام، لإيقاع الرهبة والخشية في نفس المستمع، ومنها الإهتمام بجمال التعبير الذي يمنحه المجاز للعبارة دون الحقيقة"[2].

فلا غنى للخطاب عن المجاز لأنه هو الذي يمنحه الجمالية، ويؤدي الرسالة أحسن تأدية، وللمجاز أفانين كثيرة في القرآن الكريم، وقد جاء موافقا لكلام العرب وعلى قدر عقول البشر " وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من جهالتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم ولو كان المجاز كذبا، وكل

[1] – ينظر المرجع السابق، ص 75/74

[2] – المرجع السابق، ص 77

فعل ينسب إلى غير الحيوان باطل كان أكثر كلامنا فاسد، لأننا نقول نبت البقل وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل ورخص السعر"[1].

قضية استعمال المجاز ليست قضية كذب أو صدق، وإنما هي ضرورة تعبيرية اقتضاها القرآن الكريم الذي جاء على لسان العرب المليء بالمجازات، وهو ضرورة بلاغية إعجازية لأن البلاغة كما جاء في إعجاز القرآن للباقلاني هي " إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، وأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن"[2].

و جمال التعبير أبلغ في التأثير من التعبير الصريح لأن النفس البشرية أميل إلى التعلق بالجمال والتأثر به، فـ " قد أجمع الجميع أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للإستعارة مزية وفضلا، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة. . . فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: (هو طويل النجاد، وهو جمّ الرماد) كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية، وتصرح بالذي تريد"[3].

و في إخفاء المعنى سر يعجب به من يتفطن إليه والنفس البشرية مجبولة على الإلتذاذ بكشف المستور.

و قد عزا أبو حامد الغزالي أسباب اللجوء إلى المجاز إلى:

1- أن يدق الشيء عن فهم العوام فيختص بإدراكه الخواص، والناس ليسوا سواء في درجة الفهم.

2- الرغبة في تعظيم الشيء المذكور وتجميله، كما لو قيل " فلان يقلد الدّر في أعناق الخنازير" والعبارة كناية عن إعطاء الحكمة إلى غير مستحقيها، فظاهر اللفظ أن فلانا يقلد بالفعل الدر في أعناق الخنازير، وإذا انتفى الدر ولم يكن خنازير في المكان أدرك المتلقي

---

[1] – ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 111

[2] – الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تح/ السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، د ت، ص 11

[3] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح/ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د، ط، ص 306

أن المخاطب يقصد شيئا أخر هو إلقاء الحكمة إلى غير من يستحقها، وهنا تحدث المتعة، وقد تغوص التعابير غير المباشرة فلا يدركها إلا خواص الخواص.

قال الشاعر: تجول خلاخيل النساء ولا أرى**** لرملة خلخالا يجول ولا قلبا[1]

فقد عبر الشاعر عن نحافة النساء وسمنة "رملة" بهذه الكناية الرائعة وهذه صورة جميلة والتعبير المجازي أكثر تأثيرا وجمالا من التعبير الصريح، قال أحدهم:

" ملأى السنابل تنحني بتواضع**** والفارغات رؤوسهن شوامخ

و هاتان كنايتان عن التواضع والتكبر مستمدتان من بيئة بدوية، لكنهما مازالتا تحتفظان برونقهما واستمراريتهما إلى اليوم.

3- " أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا، والبصير بالحقائق يدرك السرّ فيه، ومن هذا قوله تعالى: " ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " فصلت/10.

فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حيلة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو بصوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان: أتينا طائعين. والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير"[2].

و أول الزمخشري الآية بقوله: " ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما: أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل. . . والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب"[3].

---

[1] – علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دط، د ت، ص 323

[2] – أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تح/ سعيد زايد، د م، د م ط، القاهرة 1960، ص 51

[3] – الزمخشري، جار الله الكشاف، تصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي ط3/1987، ص 189/4

و هذا الضرب من التعبير يحتاج إلى التأويل، " وقد أجمع السلف على التأويل في قوله تعالى: " وهو معكم أين ما كنتم" الحديد/4، بالحمل على المصاحبة بالعلم والإحاطة"[1].

محددات وضوابط التأويل للقرآن الكريم:

إن التأويل إذا لم يقيد بضوابط وقواعد أدى إلى هدم الدين، ذلك أن الأهواء ستلعب بالمشتغلين بالنص القرآني، لأن لكل مشروع فلسفي تأويله وأدواته الخاصة التي لا تخرج عن الخلفية الفلسفية بل تعمل على تحقيقها.

و من هنا اجتهد علماء الإسلام في حماية القرآن الكريم بوضع ضوابط ومحددات للتأويل حتى لا تتلاعب به الأهواء.

العمل بالظاهر:

أول هذه القواعد أن يحمل النص على ظاهره ما لم تكن هناك ضرورة تدفع إلى التأويل، يقول الطبري: " وتأويل القرآن على ما كان موجودا في ظاهر التلاوة، إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص، أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره"[2].

فحمل النصوص على ما يتبادر من ألفاظها أنجى، ما لم تكن هناك حاجة للتأويل للذهاب إلى الباطن الذي لا يتبادر من اللفظ، وهذا ما أقره تودوروف بقوله: " إن التأويل يصبح ضرورة عندما يشعر القارئ أن المعنى الظاهر غير كاف أو ليس هو المقصود، وتوحي المؤشرات البنائية بأن المقصود معنى خفي"[3]، وليس معنى هذا الإكتفاء بالأصداف والقشور وإنما هدف القاعدة صرف القارئ عن المماحكة وتجنب البحث في الأعماق واللؤلؤ ظاهر للعيان، وهذا ما عبر عنه الغزالي في جواهر القرآن إذ في السواحل كما في الأعماق والعنبر الأشهب والعود الرطب الأخضر. . . [4]

---

[1] – عبد الغفور محمود مصطفى جعفر، التفسير والمفسرون، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2007، ص 282

[2] – محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، د، ط/1987، ص ج 583/6

[3] - T. Todorov,symbolisme et interpretation, ed seuil,Paris, P41 61 عن محمد بازي: التأويلية العربية، ص

[4] – ينظر مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 277

و مما قاله الطبري أيضا: " فليس لأحد إحالة ظاهر خبره إلى باطن، بغير برهان دلّ على صحته"[1].

و هذا ما يكاد يجمع عليه العلماء، إذ لا معنى للبحث عن اللؤلؤ في الأعماق وهو ظاهر للعيان.

و إذا كان النص يحتمل معنيين ظاهرا وباطنا: " فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيحمل عليه"[2].

يستدل بهذا أن لا عدول إلى باطن اللفظ ولا تحول من الظاهر إلى الباطن إلا إذا كان هناك دليل يصرف المعنى إلى الباطن كإستحالة المعنى وامتناعه.

و هذا ما يؤكده فخر الدين الرازي في أساس التقديس: " إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع"[3].

و السؤال هنا، كيف تتم معرفة المراد من النص أهو الظاهر أو الخفي؟

فقد يؤثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابة أن المقصود من النص هو المعنى الظاهر أو الباطن ومن الأمثلة على أن المراد هو خلاف ما يظهره النص تفسيره صلى الله عليه وسلم الظلم بالشرك في قوله عز وجل: " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ " الأنعام/83.

و قد فسر القوة بالرمي في قوله تعالى: " وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ، وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ " الأنفال/62.

---

[1] – تفسير الطبري، ج2، ص 457

[2] – الزركشي، البرهان، ص167/2

[3] – فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دط، 1935، ص 182 عن التأويل اللغوي، م، س، ص 81

و قد أثر عنه أنه قال: " الدعاء هو العبادة"[1] تفسيرا لقوله تعالى: " وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي ". **غافر/60**

فهذه التفسيرات لا تدل عليها ظواهر الألفاظ ولكن لا أحد يخالفها لأنها منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو صاحب البيان القاطع والقول الفصل.

و أما عقلا فهو أن يغور المعنى عن النظر كالآيات الموهمة للتجسيم. قال أبو حامد الغزالي: " إن لنا معيارا في التأويل وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك، بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التحور والاستعارة"[2].

و ما أكثر الآيات التي لا يستقيم معناها إلا بالتأويل أي لابد من حملها على غير ظاهر لفظها.

وقد نقل محمد مفتاح عن غولد زيهر أن هناك تيارا ثالثاً يرفض: "النزعة الحرفية والنزعة التأويلية المتطرفتين ويأخذ بروايات الثقات من السلف في فهم الآيات وتأويلها".[3] ويورد كلاما للشاطبي يرفض فيه العمل بالظاهر بناء على المجاز، لأن: "كلام العربي على الاطلاق لابد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب لم يكن له معنى، وفلانة بعيدة مهوى القرط ومالا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ من مجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله".[4]

شهرة الإستعمال:

من القواعد الضابطة للتأويل صرف اللفظ إلى المشهور من استعمال كلام العرب في وقت نزول الوحي وعدم حمله على الشاذ القليل الإستعمال.

---

[1] – محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ت، ط2، ص 326/15

[2] – أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية تح عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1964

[3] – محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقان للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 93.

[4] – أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 153 عن مجهول البيان مرجع سابق، ص 93.

" وتوجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الإستعمال"[1].

و مما قاله في هذا المعنى أيضا: " ولا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في ألسن العرب، دون الأقل ما وجد إلى ذلك سبيل، ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد فيحتاج له طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني"[2].

و هكذا لم يكن المفسرون القدامى يوجهون النص القرآني إلى الشاذ من كلام العرب " والتأويل في القرآن على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم"[3].

و الميل إلى المجاز القريب أولى من الميل إلى المجاز البعيد الشاذ، وإن تساوى الأمران فالقضية تعود إلى الفقه والإجتهاد.

قال إبن دقيق العديد (ت 702 هـ): " إن كان التأويل من المجاز البيّن الشائع فالحق سلوكه من غير توقف وإن كان من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية"[4].

فصرف الألفاظ إلى المعنى الشائع بين الناس أولى من صرفه إلى الشاذ من المعاني لأن القصد هو الفهم الذي يؤدي إلى الهداية.

موافقة الألفاظ لما صرفت إليه: لا يجب صرف الألفاظ إلى معان لا تحتملها، إذ من شروط التأويل الصحيح أن تحمل الألفاظ على المعاني المتعارف عليها بين العرب وقت نزول الوحي، فلا يجوز تأويل الألفاظ بما لا تستسيغه ألسنة العرب لأن القرآن الكريم نزل بلسانهم،

---

[1] – محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1987، ج309/6

[2] – المصدر السابق، 364/6

[3] – م، س 317/6

[4] – فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، سلامة القضاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د ت، ص 90، عن التأويل اللغوي، ص 84

وهذا يتطلب التبحر في كلامهم، وإن صرفت الألفاظ إلى ما لا تحتمله من معان، فإن التأويل يكون غير مقبول، وحمل الألفاظ على المعاني لا بد له من دليل لأن الظاهر هو الأصل.

و إذا اضطر المفسر إلى التأويل للبحث عن المعنى الخفي فلا بد له من مسوغ كعدم إمكانية حمل النص على ظاهره.

و قد وضع ابن القيم الجوزية (ت 751هـ) أربعة قواعد لحمل الألفاظ على المجاز دون الحقيقة:

" من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات

أ- بيان امتناع إرادة الحقيقة.

ب- بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه وإلا كان مفتريا على اللغة.

ج- بيان تعيين ذلك المجمل بأن له مجازات عدة.

د- الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقية. فما لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة"[1].

مطابقة السياق:

لاشك أن للسياق أثرا بالغا في تحديد المعنى، فهو كالبيئة تؤثر فيمن يحل بها. وهذا ينطبق على الإنسان ويسري على الجمل والألفاظ، والسياق يؤثر في اللفظة وقد يبعدها عن دلالتها المركزية،

قال تعالى: " ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ " الدخان/46، فالآية تدل على الإهانة والإحتقار مع أنه لا توجد لفظة فيها تدل على ذلك، فسياق الآيات السابقات هو الذي قادها إلى تلك الدلالة.

"خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاء الْجَحِيمِ، ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ" الدخان/44-45

فالسياق إذن، يخصص ويوجه المعنى فلا يجوز صرف اللفظة أو الآية إلى معنى لا يوافق السياق.

---

[1] – ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الرياض الحديثة، الرياض، د، ت- د، ط، 205/4 عن التأويل اللغوي، مس، ص 86

فلا يجوز توجيه الألفاظ إلى سياق يختلف عن السياق الذي وردت فيه، ولهذا لابد من أخذ السياق في الإعتبار حين التأويل، يقول الطبري في تفسيره: " فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيرا لما في سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعدلا عنه"[1].

فللسياق دور بالغ في تحديد الدلالة وتوجيهها فهو " يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فأنظر إلى قوله تعالى: " ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ " الدخان/46، كيف تجد سياقه يدلّ على أنه الذليل الحقير"[2].

عدم مخالفة التأويل للشرع:

من القواعد التي يجب مراعاتها في أثناء التأويل عدم حمل الألفاظ والنصوص على معاني تخالف ما ثبت من أصول شرعية، وإلا عدّ باطلا.

كفاءة المؤول:

إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، والخائض فيه بغير عدة تائه لا محالة، فلا بد، إذن، من مكنة للمتأول في أساليب العرب، ومجازاتها وأصول الشرع وأحكامه، وأساليب العرب وغيرها مما يحتاجه المؤول، وذلك لأن التأويل: " لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال، في استعاراتها وتجوزاتها ومنهاجها في ضروب الأمثال"[3].

كما وضع الأصوليون قواعد لتقييد التأويل منها أن يجر إلى مفسدة وأن يحقق للمسلمين مصلحة.

---

[1] – الطبري، تفسير الطبري، 91/6

[2] – ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد 9/4-10

[3] – أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تح/سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ط، 1961، ص 199

مراتب تأويل القرآن:

ينبني تأويل القرآن الكريم على قواعد مقيدة له وهي على مراتب أربع[1]:

1- التأويل الصحيح: وهو التأويل الذي يلتزم بتلك القواعد ولا يخرج عنها.

2- التأويل الفاسد: وهو الذي يخرق تلك القواعد ولا يلتزم بها.

3- التأويل المحمود: وهو التأويل الذي لا يخرج عن الشرع بل يوافقه، وينسجم مع أساليب العرب وقواعدهم.

4- التأويل المذموم: وهو أن يخضع التأويل للهوى ويأتي هذا عبر الجهل بالشرع وقواعد العربية والدخول للنص القرآني برؤية تشكيكية غير إيمانية.

و قد وقع في هذا النوع الأخير كثير من المعتزلة فقد نقل ابن قتيبة أمثلة من ذلك، فقد أوّلوا قوله تعالى: فعصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ " طه/118، إنه أتخم من أكل الشجرة. فذهبوا إلى قول العرب (غوي الفصيل يغوي غوى) إذا أكثر من شرب اللبن حتى يبشم، وذلك (غوى يغوي غيا)، وهو من البشم: (غوي يغوى غوى)[2].

لقد أراد أهل الكلام نفي الغواية عن سيدنا آدم عليه السلام فحملوا معنى كلمة " غوى" على مجاوزة الحد في الأكل. وقد اعترض ابن قتيبة على ما ذهبوا إليه من أن اللغة العربية لا تسند نظرتهم تلك، يقال: " غوي الفصيل يغوي غوى، مقصور: إذا لم يصب ريا من اللبن حتى يكاد يهلك، ويقال ذلك أيضا في الذي يكثر من اللبن حتى يتخم"[3].

و هذا اللفظ من الأضداد، أي ليس هناك ما يمنع حمل الآية على مجاوزة الحد في الري، والعطش، ولا يجود مانع من ذلك ما دام أدم عليه السلام، قد تجاوز ما أمره به ربه، وهو الأكل من الشجرة وهذا نوع من الغواية.

---

[1] – حسين حامد الصالح، م، س، ص 98-90

[2] – ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح/ السيد أحمد صقر د م، دط، م ت، 1973

[3] – أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة (12-1)، تح/ عبد السلام هارون وآخرين، د م، د ط، 1967، ص 218/8

و جاء في تهذيب اللغة أيضا أن ابن الأعرابي (ت 231 هـ) قد فسر الغواية بقوله " أي فسد عليه عيشه"[1].

و ما هذا إلا لدفع الغواية عن آدم النبي عليه السلام وفساد العيش جاء بالهبوط إلى الأرض وهو نتيجة لما اقترفه آدم.

التأويل الباطل:

و هذا النوع من التأويل وقعت فيه بعض الفرق الباطنية التي كانت تحاول إيجاد سند لمذاهبها في القرآن الكريم بليّ أعناق الآيات إلى ما تذهب إليه من أراء جاء في الكشاف حول قوله تعالى: " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا " النساء/163.

"و من بدع التفاسير أنه من الكلم وأن معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن"[2].

و قال بهذا المعتزلة لأنهم لا يثبتون الكلام لله تعالى.

و من أنواع التأويل الباطل ما نقل عن بعض المفسرين تأويل قوله تعالى: " إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ " الشعراء/89. أي: بديع من خشية الله"[3].

و من أمثلة التأويل الباطل أيضا ما قال به الجهمية في قوله تعالى: " وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ " الأنعام/19 " بأنها فوقية الشرف، كقولهم الدرهم فوق الفلس فعطّلوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم"[4].

و التأويل عند ابن القيم الجوزية صحيح وفاسد: " وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة، هو التأويل الصحيح، وغيره الفاسد"[5].

---

[1] – م، س، ص 2018/8

[2] – جار الله الزمخشري، الكشاف (4-1) دار الكتاب العربي بيروت، ط1987/3، ص 591/1

[3] – م، س، ص 321/3

[4] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 94

[5] – م، س، ص 92

إن التأويل بهذا المنظور لا يكون صحيحا ما لم تؤيده السنة النبوية الشريفة.

و بهذه المحددات للتأويل يمكن للمتأول أن ينأى بنفسه عن تحريف كلام الله عن مواضعه قال تعالى: "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا"7النساء/45

يقول القرطبي " ومعنى (يحرفون) يتأولونه على غير تأويله وقد ذمهم الله تعالى بذلك لأنهم يفعلونه متعمدين"[1].

و هذه التأويلات الباطلة لم يدعمها شرع ولا عقل ولا لغة، وإنما هي كسر لأعناق النصوص لتستجيب لأرائهم، فهؤلاء قد " تأولوا القرآن على أرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا، ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين وخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام عن نبي الله صلوات الله عليه"[2].

و من هنا يمكن القول إنه لا يمكن التأويل بلا قواعد لأن هذه القراءة التي لا تتمسك بما جاء به الشرع ولا بالضوابط التي وضعها العلماء للتأويل تقود إلى تعطيل الشرع وإلى الفتنة وهذا ما حذرت منه آيات القرآن الكريم كقوله تعالى " يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ " النساء/45 وقوله عز وجل" فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ " آل عمران/7.

و ضبط التأويل نظام ولا تستقيم القراءة ولا الحياة مالم تخضع للتنظيم فالكون منظم، فلماذا تتمرد القراءة على القواعد، بل لماذا تسيّد المخلوق وتقيد الخالق؟ !

السياق اللغوي والدلالة:

إن الدلالة لا يمكن الوصول إليها بمعزل عن السياق " والتأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق"[3].

---

[1] – محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (30-1) تفسير القرطبي، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني وآخرين، دار الكتب المصرية، ط2، 952، ص 243/5

[2] – أبو الحسن الأشعري علي بن اسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة تعز، بغداد، د ط، 1985، ص 6

[3] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2006/5، ص 91

فالألفاظ أو الجمل قد تأخذ دلالات تختلف تماما كما حددتها المعاجم، لأن سياق ورودها هو الذي يحدد دلالاتها، فهو يشبه البيئة التي تؤثر فيمن يحل بها، وتكاد تكون هذه ظاهرة كونية.

و من هنا فـ " إن الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم"[1].

إنها تتأثر بأخواتها وتؤثر فيها، قال تعالى: " قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ" إبراهيم/30

ففعل الأمر " تمتعوا" انقلب عن معناه الأصلي وهو الإلتذاذ بأطايب الحياة وأصبح يدل على التهديد لأن كلمة " النار" الموجودة في آخر الآية أوضحت المعنى المراد وهو التهديد، فالنسيج اللغوي المحيط باللفظة أو بالجملة هو الذي يساهم في إفراز هذه الدلالة الجديدة، أو تلك فالسياق هو " الموقع الذي ترد فيه اللفظة في الجملة، أو هو الأسلوب الذي ترد فيه اللفظة فتكتسب دلالة أخرى"[2].

و السياق هو التركيب المحيط باللفظة أو الجملة وهو الذي يضبط الدلالة، فاللفظة أو الجملة كائن يتأثر بالمحيط الذي يعيش فيه مثلها مثل السمك، ولذلك فـ " إن تغيير نظام الكلمات يغير معنى العبارة"[3].

فللسياق، إذن، أثر كبير في منح دلالات الألفاظ والجمل، أي إن الألفاظ تتمرد على معانيها المركزية في المعاجم وتلبس لباسا آخر تظهر فيه بوجه جديد إذ إن " اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني"[4].

---

[1] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر/كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، د ط/1975، ص 55

[2] – أحمد نصيف الجنابي، منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية، مقال في كتاب " المعجمية العربية" مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د ط/1992، ص 36–37 عن التأويل اللغوي في القرآن الكريم، م س، ص 103

[3] – مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1981/2، ص 14

[4] – أبو الهلال العسكري، كتاب الفروق، تقديم وضبط أحمد سليمان الحمصي، مطبعة جروس برس، طرابلس، لبنان، ص 24

فمعرفة أسرار تراكيب العربية وقواعدها شرط لتأويل القرآن، لأن التغيير في نظام الآيات وتراكيبها يؤدي إلى تغيير دلالاتها، فـ" لو تغير نظام التركيب تغيرت الدلالة تبعا لذلك التغيير "[1].

و لذلك فإن المعنى الواحد لا يؤدى بتراكيب مختلفة لأن اختلاف طرق التعبير يفضي إلى معاني مختلفة، والزيادة في اللفظ زيادة في المعنى، فقوله تعالى: " بما رحمة من الله لنت لهم" فيه ما زائدة ولكن في الوظيفة الإعرابية فقط، اما من حيث الدلالة فإن الآية تعبر عن عظمة رحمة الله، ولذلك زيدت فيها "ما".

و من هنا فإن تأويل القرآن له ضوابطه وقواعده والتي لا تخرج عن ثقافة الأمة وحضارتها، لأن لكل أمة رؤيتها للحياة، الكون والإنسان وبالتالي مشاريعها وفلسفاتها في التأويل.

فما نقوله عن النص: " ليس النص نفسه، بل تأويلنا له"[2]. أي إن المتأول يبني عالما أخر انطلاقا من النص ومن ثقافته هو، نصا يختلف عن النص الأصلي، إذ " أن القراءة فعل خلاق وليست فعلا انعكاسيا للكتابة فعل ينبش ويحفر بحثا عن المعاني الثواني، أو الغائبة لإعادة بناء تصور للنص عند تلقيه"[3]. ولكن كل هذا لا يخرج عن فلسفة المنهج المتبع في التأويل، وهذا لا يعني فتح الباب على مصراعيه لكل قارئ لأن النص ليس مفتوحا على كل تأويل لأنه عندئذ يفقد سلطته بوصفه نصا، إنه حوار له شروطه الثقافية والفكرية والجمالية"[4].

و القراءة خارج النسق الحضاري للأمة، قد تهدد تميزها بل وجودها.

و لا يقتصر السياق القرآني على الآيات السابقة واللاحقة فحسب، وإنما السورة كلها بل القرآن كله. "فالسياق، إذن، هو النسيج اللغوي الذي يحيط باللفظة عند ورودها في العبارات

---

[1] – عبد الله الغذامي، المشكلة والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1/1994، ص 28/27

[2] – سامح الرواشدة، فضاءات الشعرية، دراسات في أمل دنقل، المركز القومي للنشر، دمشق، د ط/1999، ص 56

[3] – بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، مؤسسة حمادة ودار الكندي، دمشق، د ط/1998، ص 32

[4] – سامح الرواشدة، فضاءات الشعرية، ص 57

والتراكيب، وهو يشمل العبارة التي ترد فيها الكلمة، والنص المتضمن لتلك العبارة، والكتاب الذي فيه ذلك النص"[1].

و هذا تعريف عام للسياق، غير أن التعريف القريب إلى ما نحن بصدده هو أنه: " الموقع الذي ترد فيه اللفظة في الجملة، أو هو الأسلوب الذي ترد فيه اللفظة فتكتسب توجيها دلاليا من ذلك الأسلوب، وقد ترد في سياق آخر فتكتسب دلالة أخرى"[2].

فالمعنى، إذن، يتحدد حسب الموقع والأسلوب الذي ترد فيه الألفاظ، ومع ذلك يظل يخاتل ويخادع ويمتنع، إنه يتجلى في أشكال متعددة وهذا لا يعني أن معاني النصوص الدينية القطعية الثبوت والدلالة متلونة متغيرة، فما يأتي منها ثابت، وما تنتجه الثقافة زمني متحول فـ " ضمن السيرورة الزمنية لا ضمن مطلقات الدين، تبلورت كل التصورات الخاصة بالثقافة"[3]. ومن هنا جاء الجنوح عن الدين وحلت بالإنسان الكوارث.

و الإنسان المنسجم مع الكون لا يمكن ان يتمرد على النواميس التي خلقها الله عز وجل فهو ليس " حصيلة سيرورة عامة تتحقق في التاريخ وفي الحضارة استنادا إلى قوانين هي من صلب الممارسة الإنسانية"[4]. كما يرى بعض الباحثين وهذه الرؤية هي نتيجة " تجربة الغرب مع الدين وإلى عجزه عن فهم طبيعة الإسلام المتميزة"[5].

فتاريخ الإنسان الديمقراطي الغربي المتمرد عن الدين، كله تدمير، وغزو وتقتيل للأخر، انطلاقا من هذه الممارسة الإنسانية التي انتحتها ثقافته، إن الأرض تربطها علاقات بالشمس والقمر والنجوم، فكيف يتمرد الإنسان عن هذه العلاقات؟ كيف يتمرد في ممارساته عن خالقها وخالقه؟!

---

[1] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 103

[2] – منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية، م س، ص 162

[3] – سعيد بنكراد، وهج المعاني (سيميائية الأنساق الثقافية، المقدمة) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2013/1، ص 7

[4] – م س، ص 7

[5] – علي عزت بيقوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، (مقدمة المترجم)، ص 47

إن الإنسان في سيروراته الثقافية وتحولاته يجب أن يبقى مرتبطا بالسماء، كما هي حال الأرض التي يعيش فيها فهي مرتبطة بالمجرة الموجود فيها، فلا غنى لها عن الشمس ولا عن النجوم.

و لا يمكن التستر وراء الوقائع الثقافية للتمرد على النصوص المقدسة، فالحجاب، مثلان ليس إفرازا لثقافة ذكورية كما يرى سعيد بنكراد، وإنما هو نتيجة لنصوص دينية، معروفة لدى المسلمين فالحجاب عنده ليس " سوى تبرير لوعي فردي يختفي في المقدس من أجل التستر على وعي اجتماعي عام، كانت وراء ظهوره الرغبات الفردية – الصريحة أو المقنعة– في الاستفراد بالمرأة وامتلاكها جسدا وروحا. إن الحجاب تبعا لذلك، هو جزء من منظومة ثقافية/سياسية/اجتماعية متكاملة، وظيفتها الأساس هي ضبط السلوك النسائي ومراقبته"[1].

واضح أن الكاتب يضرب صفحا عن النصوص الدينية في هذه القضية والتي تؤكد إجبارية الحجاب وضرورته الاجتماعية، فمن تستر جسدها ليست كمن تكشفه للعامة، إن الإسلام ينظر للمرأة على أنها حرة كريمة لا تظهر جسدها ومفاتنها إلا لرجل واحد هو زوجها وهذه فلسفة الإسلام ونظرته للمرأة.

وهذه هي القراءة المنسجمة مع الرؤية الحضارية الإسلامية لجسد المرأة بخلاف التأويل المتطرف الذي يتبناه الناقد المغربي سعيد بنكراد، إذ الأمر عنده " يتعلق بـ (تديين) للجسد ومنحه هوية خارج طبيعته، أو خارج حاجاته التي هي، كما يشهد على ذلك السلوك الإنساني، حاجات كونية سابقة على الأشكال الثقافية المخصوصة كالدين مثلا"[2].

لقد أصبح الدين، عند سعيد، شكلا من أشكال الثقافة كالموسيقى والرقص والأساطير وليس مجموعة قواعد يدين بها الإنسان لربه، أي إنه نبت أرضي وليس إنزالا سماويا !.

و هكذا يتبين أن كل من استعار منهجا لقراءة التراث العربي الإسلامي ينظر إليه من خلال فلسفة هذا المنهج، بل إن كثيراً منهم يسقط صريعا لهذا المنهج أن ذاك وغاب غنهم" أن

---

[1] – سعيد بنكراد، سيميائية الأنساق الثقافية، ص 18.

[2] – م، س، ص 18

الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري، وترجع كل الاخفاقات الانسانية لإنكار الدين المسيحي لاحتياجات البيولوجية للإنسان أو لإنكار المذهب المادي لتطلعات الانسان الروحية"[1].

فهذا طه حسين في عشرينيات القرن الماضي استعار منهج ديكارت لقراءة الشعر العربي والقرآن الكريم ووصل إلى: "للتورات أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذه الاسمين في التوراة والانجيل لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي".[2]

ولم يكتفي هذا بل رأى في قصة هجرة السيدة هاجر مع زوجها ابراهيم إلى مكة حيلة أوجدها محمد ليثبت العلاقة بين اليهودية والاسلام ولكن العجيب أن ديكارت هذا الذي كان يبشر بمنهجه طه حسين ويدعوا إلى أن نقرأ تراثنا به قد أنهى حياته مسلما متصوفا شطاحا، كما ذكر الكاتب نفسه في آخر فصل من كتاب "من بعيد" ولعله هذا ما دفعه إلى العودة إلى الإسلام، وكتابته تلك الاسلاميات التي بقيت متشربة بروح الشك.

وبالعودة إلى سياق ورود الألفاظ يتضح " أن للسياق أثرا كبيرا في الكشف عن دلالة الألفاظ والتراكيب، وهي في نسقها ونصها، أي في صورتها التركيبية، لا في صورتها المعجمية"[3] لأن لأي لفظة دلالتين، الدلالة النواة وهي الموجودة في المعاجم أي خارج استعمالها في النصوص، وهذه الدلالة هي أساس الدلالات، غير أن الألفاظ تكتسب دلالات جديدة مفارقة للدلالة المركزية داخل السياق الذي يحدد لها دلالة سياقية جديدة.

و لذلك قد لا يفهم القارئ معنى كلمة ولكنه يهتدي بالسياق لمعرفة دلالتها، لأن الألفاظ ترتبط داخل النص بعلاقات يضيء بعضها بعضا.

و من هنا: " لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها والتي تحدد معناها"[4].

---

[1] – علي عزت بيقوفيتش، م، س، ص 50

[2] – طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط3، 1996، ص 65.

[3] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 103

[4] – جونز لانز، اللغة والمعنى والسياق، تر/عباس صادق عبد الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1/1987، ص 83

فالعلاقات بين الألفاظ داخل النص هي عبارة عن " شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي أنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدد الأبعاد، يمثل كل خيط فيه إحدى هذه العلاقات، ويمثل كل عقدة فيه وحدة معجمية مختلفة"[1].

فلا يستغنى عن فهم السياق، إذن، في استخلاص المعاني.

السياق عند الأقدمين:

لقد أدرك القدامى الذين اشتغلوا بتفسير القرآن أهمية السياق في تعيين دلالة الألفاظ، ورأوا أن ذلك من محددات التأويل الصحيح، يقول ابن القيم: " السياق يرشد إلى تبيين المحمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[2].

و السياق عند بعضهم وسيلة لفهم ما لم يرد فيه نقل، وهذا دليل على أنه يؤثر في معاني الألفاظ والجمل ويمنحها دلالات لم تكن معروفة

" وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق وهذا يعتني به (الراغب كثيرا في كتاب المفردات) فيذكر قيدا زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق"[3].

و هذا النص دليل على أن القدامى قد إلتفتوا إلى أثر السياق في منح الدلالات الجديدة للألفاظ والجمل.

و من أمثلة معرفتهم بأثر السياق في تحديد الدلالة تفسير ابن عباس لكلمة " الخلق" بالدين في قوله تعالى: " لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ " الروم/30

---

[1] – م، س، ص 83

[2] – ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الرياض الحديثة، الرياض، د ط، د ت، ص 10/9، عن التأويل اللغوي في القرآن الكريم

[3] – الزركشي البرهان في علوم القرآن، ج2، تح/ محمد ابو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1957/1، ص 172

قال ابن عباس: أي لدين الله[1].

و هذا ما تدل عليه الآية من بدايتها: " فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ " الروم/30

واضح من السياق أن" فطرة الله" قد فسرت " الدين" الكلمة التي سبقتها لأن الآية قد تجنبت تكرار لفظ " دين" وهذا تماشيا مع النظم الإعجازي للقرآن الكريم، فالتكرار ثقيل على الأذن والنفس ويؤدي إلى الملل.

و من أمثلة انتباههم لأثر السياق في إفراز الدلالة تفسير مجاهد لـ " خلق الأولين" في قوله تعالى: " إن هذا إلا خلق الأولين" الشعراء/137 فسره مجاهد بـ" كذب الأولين".[2]

و يبدو أن هذا التأويل حمل معنى اللفظة على " خلق" بفتح فسكون- أي بمعنى الإختلاق.

و قال إبن منظور: " الخلق، بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقة أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورتة الظاهرة وأوصافها ومعانيها"[3].

و من الأمثلة التي تبين معرفتهم بأثر السياق في إنتاج الدلالة قول ابن عباس في تأويل قوله تعالى: " إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا " العنكبوت/17، أوّل ابن عباس " تخلقون إفكا" بـ " تصنعون كذبا" فالسياق هو الذي قاد ابن عباس رضي الله عنه إلى هذا التأويل، ولعل الجمع في الآية بين الكلمتين " تخلقون" و" إفكا" هو الذي ساعد على ذلك التأويل.

و قد دل السياق في كثير من المواضع على إبعاد الألفاظ عن معانيها الأصلية إلى معان أخرى جديدة أفرزها الوسط اللفظي الذي حلت فيه.

---

[1] – صحيح البخاري، ج3، ص 173 عن التأويل اللغوي للقرآن الكريم، ص 107

[2] – تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر، تح/ عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، قطر، ط1976/1، ص 464 عن التأويل اللغوي، ص 108.

[3] – ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص ج 10//86، مادة خلق

و قد يؤيد السياق المعنى الأصلي للكلمة كما في قوله تعالى في سورة البروج: " إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ "البروج/10

قال إبن عباس: " حرقوا المؤمنين والمؤمنات"[1].

أي لقد اهتدى بالسياق إلى أن " فتنوا" تعني " حرقوا" ذلك أن السورة تتحدث عن أصحاب الأخدود الذين أراد الملك ثنيهم عن إيمانهم فرفضوا فحفر لهم أخدودا ورماهم فيه وأشعل فيهم النار.

و ما يؤيد هذا العقاب الذي توعد به الله تعالى الذين عذبوا المؤمنين بعقاب من جنس فعلهم وهو قوله في أخر الآية: " ولهم عذاب الحريق".

لقد دلت القرائن في هذه الآية أن معنى " فتنوا" هو " حرقوا" وهو المعنى الأصلي، إذ الفتن هو الإحراق، وهذا هو الأصل لأن " الصواب أن يحمل اللفظ على أصل معناه، إلا إذا دلت القرائن على أن ذلك الأصل ليس مرادا"[2].

[1] – محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1987، د ط، ص 87/30

[2] – حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، ص 111

الفصل الثالث

القراءة الحداثية للقرآن الكريم

لقد أوصلت الحداثة المجتمع الغربي إلى الاعتقاد أنه: "لا توجد المعاني أو الأخلاقيات أو الحقيقة بشكل موضوعي في العالم لكن يكوّنها المجتمع، ولذلك لا يمتلك الحقيقة المطلقة أو جوهر معرفة الأشياء كما إن الاتفاق بين البشر أفضل من معرفة الحقيقة".[1]

فهذه الحداثة مرجعيتها الإنساني وعقله وتجربته وعلمه وما يجترحه من أفكار بمعارفه أي ليس هناك اعتراف بالدين يرجع إليه في حل مشاكله الاجتماعية والنفسية والسياسية. لقد تم إقصاء الجانب الروحي للحيات وأصبح الانسان هو السيد، وهكذا أفرزت الحداثة ربيبتها ما بعد الحداثة التي لا تعترف بـ: "وجود معايير علوية مفارقة للواقع الإنساني".[2]

بهذه الخلفية الثقافية دخل الحداثيون العرب إلى القرآن الكريم بأسئلة تبدو بظاهرها تبحث عن التجديد وتستثمر اجتراحات الفكر الانساني من مثل: هل يبقى القرآن الكريم بمنأى عما يجترحه الفكر الإنساني من مناهج جديدة؟ هل يبقى أسيرا لتفسيرات القدامى؟ هل يمكن لتلك التفسيرات أن تواكب العصر؟ ما النتائج من وراء القراءة الحداثية لهذا الكتاب؟ هل هناك ضوابط لتأويله؟ إن هذه الأسئلة وغيرها سيجيب عنها هذا الفصل.

لقد دعا القرآن الكريم، إلى التفكير والنظر في الكون والقضايا العقدية وطرح التقليد كما هو في الديانات الأخرى.

و قد كان لهذا أثره في المفكرين المسلمين، ولم يسلم القرآن الكريم منذ أن نزل من الإفتراءات غير أن في كل عصر كان هناك من يردها إلى نحور أصحابها والسبب في هذا الافتراء أنه كان يهدد مصالحهم وتصوراتهم، ولهذا اندفع العلماء المسلمون إلى محاورة المخالفين ومقارعتهم بالحجة والدليل لا يختلف في ذلك قدماؤهم ومحدثوهم.

و في الوقت الذي يخطو العالم نحو التخلص من الأحكام التي رسختها الحروب الصليبية تجاه الإسلام نلفي بعض المفكرين المسلمين يلجأون إلى تلك الأرضية يمتحون منها

---

[1] – محمد حسام الدين إسماعيل، الصورة والجسد، دراسات نقدية في الإعلام المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 12/ 13.

[2] – م، س، ص 13.

ويكرعون من آراء المستشرقين، فالحداثيون يسعون إلى إحداث قطيعة معرفية مع القراءات التراثية السابقة، لأنها: "فالقراءات الحدثية لا تريد أن تحصّل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات".[1]

وهذا انتقال آت من كونها مشبعة لواقع الثقافة الغربية ونظرتها للدين، لأن الحضارة التي اعلنت موت الإله وسّيدت الإنسان مكانه، ثم قضت عليه وعلى مركزيته لتحل مجله مفرزات أخرى كالمنفعة المادية والجنس، واللذة والتقدم وغيرها من القيم المادية، وهكذا أصبح الانسان ينتج قيمه ولا حاجة له لتدخل السماء في شأنه، فالإنسان بموروثه المعرفي قادر على مواجهة الصعاب التي تواجهه، وفي هذا احتكام إلى السيرورة التي لا تعترف بأي ثابت والتي أنجبت "موت الإله".

" فمحمد أركون يركب علمي الناسخ والمنسوخ وعلم القراءات وقضية " تدوين" القرآن" ليثبت أن القرآن الكريم لا يختلف عن الإنجيل فكلاهما تعرض للتحريف.

و من هنا كانت دعواته المتكررة إلى تقويض كل التراث الإسلامي، فليس فيه ما هو مقدس، فقد جاءت عليه الأيام والأحداث فهو إنتاج بشري أو تدخل فيه البشر. وهذا ما جعل كتاباته لا تلقى رواجا ذا بال إلا عند من يؤمن بالفلسفة الغربية ونظرتها للدين والحياة والإنسان من أبناء جلدتنا وبخاصة في تونس والمغرب ولبنان.

و قد هال كثيرا هؤلاء ما تعانيه الأمة العربية من تخلف فلم يجدوا مسؤولا عن ذلك إلا التراث الإسلامي فنظروا إليه نظرة الغربيين إلى تراثهم ولم يسلم القرآن الكريم من هذه النظرة لأن الغربيين نظروا للأناجيل النظرة نفسها، ومن هؤلاء محمد أركون الذي يرى أن التجديد لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي، ما لم يخضع القرآن لما خضع له الإنجيل والتوراة فيقول:

---

[1] – طه عبد الرحمان، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 176.

" إن التجديد المعرفي الإستمولوجي الذي أقترح مده لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طبق سابقا مع التراث اليهودي والمسيحي"[1].

فلا فرق بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، كلها كتب لعبت بها يد الزمن، ولا يمكن أن ينجو القرآن وقد نزل في أمة تعيش في مرحلة الشفوية، ومن هنا فهو كتاب كغيره من الكتب يخضع للمناهج الحداثية كالكتب المقدسة الأخرى، وهذا هو المدخل الوحيد للحداثة، وكأن القرآن الكريم هو الذي شلّ حركة العرب والمسلمين، مع أنه كان العامل القوي لبناء حضارة حررت الإنسان من أوهام الفكر اليوناني وأخرجت العرب من جزيرتهم وقذفت بهم إلى خارج حدودها ينشرون العلم والحرية وقد اعترف بهذا كثير من كتاب الغرب كالمستشرقة " زيغريد هونكي" الألمانية في كتبها، وبخاصة في مؤلفها الأخير " الله ليس كما تروجون". ونظرا لخطورة طروحات هذا الكاتب سأحاول أن أقف مع قراءة هذا المفكر الكبير للقرآن الكريم باعتباره أحد أبرز الذين يروجون لهذا النوع من القراءة التي تحاول إخضاع القرآن الكريم للتاريخية ولتنزع عنه القدسية، وتحرر المسلم – حسب زعمه– من أوهامها.

لقد رأى أن الغرب لم ينهض إلى بعد أن تخلص من كتابه المقدس في حياته ولذا حاول إسقاط هذه الرؤية على القرآن الكريم، فلا حرية مع الدين لأنه أوامر ونواه أي قيود تشل حركة الإنسان وعقله، مع أن الحضارة المتوازنة لا ينتجها إلا الإنسان الذي يوازن بين متطلبات الروح والمادة، ولهذا راح ينتقد العقل الاسلامي.

و باستشاره " لسان العرب" لابن منظور في مادة " ع. ق. ل" نلفي: " العقل ضد الحمق"، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، يقال عقلت البعير إذا جمعت قوائمه. . . والعقل الثبت في الأمور، وسمي العقل عقلا، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه، ويقال: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول

[1] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/2001، ص 29

ولسان سؤول، وقلب عقول فهم، وعقل الشيء يعقله عقلا فهمه، وعقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلا أمسكه، و العقل الدية، وعقل القتيل يعقله عقلا ودّاه، وعقل عنه أدى جنايته"[1].

فهذا منطلق مفهوم العقل في التراث الإسلامي، أي أن العقل أداة تمسك صاحبها عن التردي في المهالك، وهذه الأداة هي الملكة التي تميز الإنسان عن المخلوقات الأخرى، وحركة الإنسان لم يكبحها العقل وهو يبدع حسب الأرضية الثقافية التي يقف عليها وينطلق منها.

إن العقل ملكة تعصم الإنسان إن أحسن استعمالها. نسبة العقل إلى الإسلام إشارة إلى ما ينتجه هذا العقل أنه يعود إلى المرجعية التي يمتح منها وهي الإسلام، وبهذا يتم توجيه النقد إلى هذه المرجعية لأن العقل يصدر عنها، فهي المسؤولة عما ينتجه، فالعقل حسب أركون هو " المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات والأنساق السيميائية"[2].

و هدف أركون من هذه النسبة، نسبة العقل إلى الإسلام وهو نقد ما أنتجه هذا العقل، وكأن هذا الانتاج لم يتعرض للنقد خلال القرون الماضية.

و بنزعة الدعوة إلى سيادة الإنسان والتمرد على الخالق يرى أركون أن وظيفة العقل الإسلامي تنحصر " في خدمة الوحي، أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد وإفهامه، ثم الاستنتاج والإستنباط منه، فالعقل تابع وليس متبوعا، إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي"[3].

واضح ما في هذا من تجن على القرآن الكريم، لأن دور العقل محصور في خدمته وشرحه وإفهامه مع أنه مليء بالآيات التي تدعو إلى إعمال العقل في الآفاق والأنفس وكثير من العلماء يعدون التفكير ضرورة شرعية، وكأن المسلمين لم يخلفوا حضارة اعترف بها كثير من المستشرقين المنصفين.

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1/ د ت، ص 459.

[2] – محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. . . أين هو الفكر العربي المعاصر؟ تر/ هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1/1993، ص 12

[3] – المرجع السابق، ص 13-14

" على أن هناك بعض العلماء على مستوى نقاشاتهم النظرية يقولون بضرورة الإحتكام إلى القواعد الكلية للشريعة الإسلامية في أثناء تعاطي هذه العلوم، لكن ليس في ذلك البتة أي منع للعقل من المبادرة، أو التساؤل، أو التأويل إلا اعتماد الوحي.

كل ما في الأمر، أن تلك القواعد الكلية تشكل في معظمها كوابح أخلاقية"[1] ولا أدري كيف غابت عنه القاعدة المعروفة " أينما كانت المصلحة فثمة شرع الله".

فلا تعارض بين تحقق مصالح العباد والشرع، ولكن محمد أركون يركز على هذا الجانب المقدس ليفكك العقل المرتبط بالوحي ويرى أنه تم اختراق متنه وأنه تاريخي أسطوري في بنيته. فهو إذن لا يختلف عن الإنجيل الذي تعرض للتحريف.

و هكذا يرى أن هناك قضايا ممنوع التفكير فيها مثل " مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة هل القرآن مخلوق أم معاد خلقه، أي غير مخلوق، ثم مسألة الإنتقال من الرمزية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال، وكل هذه المسائل الكثيرة والتساؤلات لم تمس إلا مسا خفيفا من الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي الاستشراقي"[2].

وهذه القضايا، بحسب الكاتب لم تمس إلا مسا خفيفا مع أن بطون كتب التراث مليئة بها.

والسؤال الذي يثب إلى الذهن الآن، ما الهدف من التشكيك في تواتر القرآن الكريم وعصمة متنه الهدف واضح في ثنايا كتاباته وهو نسف ما جاء به القرآن، ونفي القدسية عنه وعدّه كتابا قد ناله التحريف والتلوين والزيادة، وبالتالي تضييع الأمة لأصلها ومرجعيتها ودخولها في تيه، ويأخذ أركون على الأمة أنه لم يكن أحد يجرؤ على التفكير في المواطنية وكأن

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لأشكال النص عند محمد أركون، أنوار للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2010/1، ص 35

[2] – محمد أركون، الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد، دار الساقي، بيروت، ط1998/3، تر/ هاشم صالح، ص 19

الإسلام يمنع غير المسلمين من التمتع بحرياتهم داخل دولة الإسلام: " ما كان يمكن أي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طوال العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنية بالمعنى الذي نعرفه حاليا، أقصد بالمواطنية فضاء يتساوى فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم"[1] ويبدو أن الكاتب الذي يقرأ الحضارة الإسلامية بفكر غربي غابت عنه نماذج لم توجد في الحضارة الغربية نفسها أولها قضية القبطي مع عمرو بن العاص وهو وال على مصر، وقوله: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أماتهم أحرارا"، وثانيها أمر عمر بن عبد العزيز بهدم مسجد لأنه أقيم في مكان كنيسة*

ثم إن الإسلام لا يجبر أحدا في الاعتقاد قال تعالى: **لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي**"، البقرة/256

فأين المساحات التي منع الإسلام التفكير بها.

و يمثل محمد أركون بقضية خلق القرآن التي شغلت الأمة الإسلامية ردحا من الزمن أزهقت بسببها أرواح كثيرة.

و لذلك تدخلت السلطة السياسية وفرضت حلا ينهي الصراع فهل يمكن التشكيك في القرآن الكريم، وهل يعرقل حركة الأمة أو يفكها من عقال التخلف؟ وهل يقبل عقل سليم الطعن في عقيدة الأمة بحجة حرية التفكير؟

---

[1] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 10

* – أمر الوليد بن عبد الملك بن مروان هدم" كنسية يوحنا" بدمشق لتوسيع المسجد، على الرغم من احتجاج النصارى وكان ذلك عام 88 هـ حسب ما ذكر ياقوت الحموي في "معجم البلدان"، دار الفكر، بيروت، د ت ج2، ص 465-466، ولما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة رفع نصارى دمشق الأمر إليه أمر بهدم ما زيد إلى الكنيسة لأنه أخذ ظلما، وحينئذ أقبل المسلمون على النصارى يتوددون إليهم أن يصفحوا عن رد كنسية يوحنا وهدم المسجد ويتنازل لهم المسلمون عن كل كنائس الغوطة التي أخذت منهم، ففضل النصارى الاقتراح وعدل عمر عن ذلك، وقد ذكر ذلك أحمد بن يحي بن جابر البلادري، في فتوح البلدان – دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق رضوان محمد رضوان، ص 132

و يرفض محمد أركون تفوق الإسلام في عقيدته أو تشريعه على الأديان الأخرى، وتحت مبدأ "الحياد" يرفض " التشبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها"[1].

و هذا ما كان قصده في نقد العقل الإسلامي، في قوله " مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر"[2].

و هل العلمية تقتضي التضحية بخصوصية الأديان أو المذاهب أو اللغات أو الفلسفات؟، إن هذا ديدن أركون في كتاباته، فهو لا يفرق بين القرآن الكريم والأناجيل والتوراة: " أقول إن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية"[3] وقد دلل سبينوزا على أن التوراة تحكي تاريخ بني إسرائيل[4]. فهذه شهادة من يهودي على أنها بشرية تاريخية وقد لعبت بها يد البشر. وإذا كانت التوراة بشرية وتاريخية فهل يصلح التعميم على القرآن الكريم الذي ما زالت كثير من الإشارات العلمية تثبت أنه منزل، وليس بشريا كما شهد بذلك علماء كثر من الضفة الأخرى!

فهل تقبل العلمية تعميم الأحكام على كل الديانات واللغات والفلسفات، كما فعل أركون مع القرآن الكريم؟

هل يستطيع أي كاتب في فرنسا التشكيك في عدد قتلى المحرقة في الحرب العالمية الثانية؟ أو يشكك في الأساطير المؤسسة لإسرائيل؟ لم هذه الحرب الشعواء من كاتب اسمه "محمد" على الإسلام؟

---

[1] – المرجع السابق، ص 14

[2] – محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 16

[3] – أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 35–36

[4] – ينظر – سبينوزا– رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت، ط1997/4، تر/ وتقديم حسن حنفي، مراجعة، فوائد زكرياء، ص 277 وص 283

و من القضايا التي يدافع عنها محمد أركون التعدد في التأويل ورفضه التأويل الوحيد فـ " العقل المنبثق حديثا يعتمد نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل"[1]

و هذا التنازع في التأويل يؤدي إلى وجهات نظر مختلفة ومتنوعة، وهذا ما يقطع الطريق أمام الرأي الواحد فـ " هذا المنهاج ينقذنا من السياج الدغمائي المغلق، ويحررنا من الأمة الناجية والأمم الهالكة الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل"[2].

و هذا العقل الجديد أو المنبثق عند أركون لا يحتكم إلى أي أساس في حالة الاختلاف وإنما هدفه تفكيك المرجعيات والأسس والأصول، وتدميرها، ولذلك يجتهد في إثبات تاريخية القرآن الكريم كونه أصل الأصول في المنظومة الإسلامية، ولا معنى لذلك إلا ربطه بالأحداث التي تزامنت مع نزوله، وجعله أجوبة أنية مؤطرة بحدود معطى زماني، ومكاني محدد، ما يجعل أي عملية للتأصيل فاقدة للشرعية"[3].

دعوى تاريخية القرآن الكريم:

لقد أجهد محمد أركون نفسه في إثبات تاريخية القرآن الكريم بتعميمه ما توصل إليه الغربيون من إثبات ذلك على كتبهم المقدسة، فهل هذا التعميم نتيجة علمية؟ وهل يصدق على القرآن الكريم ما أثبته البحث على العهدين القديم والجديد؟

واضح إن إخضاع القرآن الكريم لهذه النتائج يحمل مغالطة علمية، إذ لا يصح تعميم نتيجة متوصل إليها حول كتب لعب بها الزمن، وأيدي الناس، بدليل تعددها شكلا ومضمونا على كتاب مقدس ما زال يحافظ على أصله. " لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره"[4].

---

[1] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14

[2] – المرجع نفسه، ص 14

[3] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 46

[4] – المرجع السابق، ص 48

ويقصد محمد أركون بتاريخية القرآن الكريم أنه حدث تاريخي حصل لأول مرة في التاريخ، أي أنه خطاب شفهي تجلى في زمان ومكان معينين. [1]

فأركون يهدف إلى ربط القرآن الكريم بالأحوال التي نزل فيها وعبر عنها أي ربطه بالمكان والزمان فهو نتيجة لهذه الظروف الثقافية التي ظهر فيها يحمل بصماتها أي أنه بشري نبت من الأرض ولم ينزل من السماء، "أي إن الأحكام الفقهية وقصص الأنبياء والسابقين، وأخبار الغيب، والعبادات النسكية وغيرها لا يراد لها الدوام، فالأحكام الفقهية لها شروطها التاريخية التي زالت بزوالها، وقصص الأنبياء والسابقين كانت متشمية مع الوعي الموجود، ومثلها أخبار الغيب التي لا تتجاوز كونها مجازا في رأيه، والصلاة أفعال جسمية تناسب تلك العبادات في ذلك العصر".[2]

و ليدلل على ذلك يعود إلى قضية الإيمان، فهي ظاهرة بشرية قديمة لم يخل منها مجتمع، وفي هذا إشارة إلى قدم هذه الظاهرة وربطها بالأصول الأسطورية.

و في هذا يرى " جيمس فريزر" أن التاريخ، في نظامه التقدمي سجل لتطور المحاولات غير الناجحة تماما لبلوغ الاكتمال العقلي"[3].

أي إن الجنس البشري مر بمرحلة الأسطورة فمرحلة الدين ثم مرحلة العلم، فالمرحلة الأولى لم يكن الإنسان يفكر تفكيرا تحليليا تصوريا.

و فريزر هذا يرى أن البشرية مرت " بعصر السحر ويمتد إلى فترة الدين ينتهي إلى عصر العلم"[4]، وهل هذه هي المراحل التي مرت بها البشرية؟ هل سبقت مرحلة الأسطورة مرحلة الدين كما هو شائع في كثير من الكتب؟.

---

[1] – ينظر مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1/2012، ص 161.

[2] – م، س، ص163.

[3] – ك. ك الأسطورة، تر/ جعفر صادق عفيفي، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1981، ص 89

[4] – المرجع السابق، ص 90

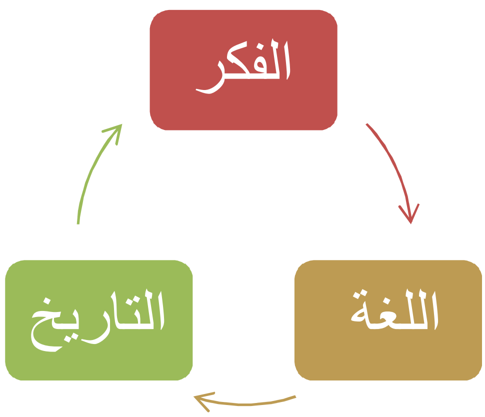
إذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الإنسان فهل يعقل أن يخلقه ثم يتركه يتخبط في الضلال تائها ثم يحاسبه؟ وهل يعقل لأي خالق بل لأي صانع بشري أن يصنع شيئا مصنوعا جديدا دون أن يرفقه بطريقة تشغيله؟

إذا كان المنطق الصناعي يرفض هذا، أفمن المعقول أن يخلق الله تعالى الإنسان ويتركه بلا منهج ولا رسالة وإذا كان آدم هو أبو البشرية، والكل يتفق على أنه نبي فمن المعقول أن الدين هو أول مرحلة مرت بها البشرية وليس السحر والأسطورة كما ادعى فريزر وغيره، فقد خلقت البشرية ومعها من يرشدها إلى بارئها، فقد ضلت فجاءت مرحلة الأسطورة، وهكذا يمكن رسم مراحل تطور البشرية على الشكل التالي:

مرحلة الدين ثم مرحلة الأسطورة ثم مرحلة العلم والدين، إذ لا تناقض بين العلم والدين فالعقل السليم لا يتعارض مع النقل السليم كما يقال.

و هكذا فإن انبثاق الأسطورة مربوط بتاريخيتها ولم تخل هذه المرحلة من الإيمان، ولكنه إيمان وليد واقع اجتماعي وثقافي وبالتالي يمكن نسفه عن طريق القول بتاريخيته، ويعمد أركون إلى دائرة تفاعلية للقول بهذه التاريخية، فـ" اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معا"[1].

و يمثل أركون لهذا بدائرة تفاعلية بين العناصر المذكورة آنفا



[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/ هاشم صالح، المركز الثقافي العربي/ مركز الإيماء القومي، بيروت، ط1998/3، ص 8

و القول بهذه التاريخية نسف للوحي، ونفي لقدرة الله تعالى على الوحي لمن يشاء من عباده وإذا كان الله تعالى قد أوحى إلى موسى وعيسى وأركون يقرّ كالمستشرقين بهذا فما المانع أن يوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم، والمتأمل في الكثير من الأساطير اليونانية يلفي أنها تحمل بذورا إيمانية.

إن كون لغة القرآن الكريم تعبر عن الأحداث التي مر بها النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، لا يعني أنها نتاج ذلك الواقع لأن هذا تقليل من قدرة الله سبحانه وتعالى على مخاطبة من يشاء من عباده بلغتهم وعلى قدر عقولهم.

فقد جاءت لغة القرآن الكريم تخاطب العرب على حسب عقولهم ومداركهم وليس في هذا ما يدل على تاريخيتها أو بشريتها؟

فلا ثابت عند أركون فاللغة والفكر والفعل كلها تخضع للحركية، فالثابت عنده، إذن، هو الحركية " فكل من كان له أصل يرجع إليه عدّه مؤمنا تقليديا سواء رجع إلى القرآن، أم الإنجيل، أم التوراة أم أي نص آخر مهما كان مصدره"[1].

و القرآن الكريم فوق حدود الزمان والمكان فلم يكن خطابه محدودا بفترة معينة، فقد حرم الزنا أبديا، وعلى الجميع وكذلك الخمر، وأثبت العلم والتاريخ ما لهما من مضار صحية واجتماعية، وينسحب هذا على بقية الأحكام التي وردت في القرآن، فهي ليست مرتبطة بعصر النبوة بل موجهة لكل من اعتنق الإسلام واختار عن طواعية الإيمان به، ولذلك بطلت هذه التاريخية في أحكامه وأوامره ونواهيه، فالمسلم مطالب بطاعة الله ورسوله في كل الأوقات، ولا يستطيع العقل وحده أن يسير بالإنسان إلى شاطئ الأمان، فلا بد له من راع يرعاه وهو الوحي، فالإنسان إذا انفصل عن خالقه وظن أنه سيعمر الأرض دون هدايته فسيدمرها من حيث لا يشعر، فالشرع مع العقل نور على نور.

و القدسية عند أركون هي نتيجة لعبادات وشعائر فرضت على المؤمن التقليدي الذي ليس له أن يناقش المقدسات مع أن في القرآن الكريم " لا إكراه في الدين" البقرة/256. وقد

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم، القراءة الحداتية، ص 49

أجاب الإسلام عن أسئلة الإنسان المقلقة وأوجد له راحة نفسية بعدما كانت تؤرقه أسئلة وجودية، والإنسان يختار عن طواعية اعتناق الإسلام بمفرده بقوله " اشهد أن لا إله ألا الله" ويعلم عن حرية واختيار تبعات ذلك الاعتناق، والشاهد في ذلك الفعل " أشهد" الدال على المفرد.

و الهدف من هذه التاريخية المزعومة هو إخضاع القرآن الكريم للوقائع البشرية، ليقال أنه بشري وليس إلهيا.

و" التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخاطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية المادية والدنيوية كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"[1].

وهل هذا المعنى ينطبق على القرآن الكريم، إن هذا لا يمكن إذ لو كان هذا صحيحا لما استطاع أن يثبت هذه القرون، ولثار عليه علماء أمته قبل غيرهم ولكن نرى كثيرا من علماء الغرب يعترفون بأنه وحي من السماء ويعتنقونه عن طواعية وحرية.

قدسية القرآن الكريم:

يبدو أن أركون قد تأثر بحركة الأنوار التي دعت إلى نزع التقديس عن الكتاب المقدس ولهذه الحركة ظروفها الخاصة في بيئتها وهي التي أوحت إليها بهذه النزعة التمردية، هذه التي يلح أركون على النظر من خلالها إلى القرآن الكريم، فلا فرق عنده بين ما خلفه الإنسان من تراث والوحي والهدف من كل ذلك ضرب قدسية هذا الكتاب، من خلال الطعن في أسلوبه ووصفه بالاضطراب، فهو حسب زعمه، يكثر من القصص الأسطورية والتاريخية والدينية وهو غير مترابط يكثر من التكرار والرموز التي لم تعد ذات فائدة في عصرنا، والمحرك في هذه الأحكام، العقلانية الغربية المقدسة.

" إن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية والتاريخية والجغرافية والدينية، وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه واختصارا

[1]– علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1/1993، ص 65.

بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة، سواء في طرق تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي"[1].

و هكذا يتجاوز صاحب هذا النص كل علماء الإسلام عبر التاريخ فهم لم يلاحظوا هذا التفكك وهذا الخلط والتكرار والأسطرة وغير ذلك، تجاوزهم في معرفة دقائق الأسلوب العربي وخصائصه، ولنفرض أن استنتاجه صحيح فلم سكت عنه العلماء المتبحرون من الذين درسوا القرآن الكريم من العرب والعجم؟ وهم أفقه منه في الأساليب العربية وخصائصها؟

و أركون ينظر إلى القرآن الكريم وكأنه كتاب أكاديمي يجب أن يخضع للضوابط المنهجية الصارمة التي عرفت بها هذه المناهج، " إنه كتاب هداية" يتوخى الوعظ والإرشاد يدعو إلى الفضيلة، ويحذر من الرذيلة، يضم كلاما عن الغيب وأخر عن عالم الشهادة، ليس كتابا في الكيمياء أو الفيزياء أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافيا، لكنه يضم في طياته الكثير من الإشارات والعلامات التي يدرك متانتها المتخصصون بتلك العلوم"[2]. وهل يعقل أن يقول عالم في الدنيا يحترم عقله أن ما كتبه لا شك فيه، مثلما جاء في قوله تعالى: "**الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** " البقرة/1-2

و هذا دليل على أنه وحي.

و يأخذ أركون على القرآن الكريم غموضه وصعوبته حتى على العلماء فكيف به على القراء العاديين، وإذا كان القرآن الكريم كما يقول أركون غير منسجم الوحدات مفككا فلم لم يلاحظه فطاحلة العرب وهم الفصحاء وكانوا يحملون له العداوة في بداية الدعوة بل وصفوه بأوصاف تنم عن اندهاشهم وإعجابهم به، وأركون لا يرضى لنفسه بالإنضباط بقواعد التفسير التي وضعها علماء الأمة، وإنما ينزع إلى قراءة حرة متشردة: . . . " إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها

[1] – الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، عدد 27/26، السنة السادسة/1983، ص 34

[2] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 55

ولحركيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات إنطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون " فوضاه" ولكنها الفوضى التي تفضل الحرية المتشردة في كل الإتجاهات"[1].

و هذه الحرية المتشردة لا تعبر إلا عن عجز، إذ لا توجد أية قراءة غير منضبطة بقواعد منهجية وبخاصة إذا كانت تتناول كتابا مقدسا، وهذه القراءة المتشردة تعبر عن قلق وجودي نابع من الحضارة ذات البعد الواحد المادي. إنها تعبير عن رغبة الإنسان في هذا الوجود وليس من حل لهذا القلق، إلا الرجوع إلى الخالق.

فحلمه هو تفكيك ما تعارف عليها علماء التفسير من محددات التأويل، ليخلص إلى ترسيخ القراءة التي لا تخضع لأي ضابط آو شرط وهكذا يصبح القرآن الكريم مرتعا لكل التأويلات، و الكل لا يخضع لأي محدد، أو ضابط ما دامت حرية القراءة تكفل له ذلك وهذا تيه وضلال يعيشه الغرب ولا علاقة له بالحرية، لأن الحرية انضباط ومسؤولية وهو لا يخفي في قراءاته تأثره بالمستشرق " بلاشير": " يلاحظ ذلك في قراءاته للقرآن أن الآيات من 9 إلى 25 تشكل الوحدة السردية الأولى، وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين، والمدعوة هنا بإسم " أهل الكهف" نلاحظ أن أداة الانفصال " أم" توحي بوجود علاقة بالجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع، وكما نقل إلينا يبدو أن نص الكتابة هذه واجه تحويرات أو تغييرات كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بوساطة التنفيذ الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من 9 إلى 16، يضاف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الأية 11، لولا أنها تنتهي بالقافية " عا" هذا في حين تشتمل مجمل الحكاية على آيات مقفاة بـ "دا" وقد كشفوا في الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة " سنين" الواردة بعد عبارة " ثلاثة مئة" بدلا من سنة (...) و" هذا ما يجعلنا نفترض الكثير من الفرضيات بشأن شروط تثبت النص أو أحواله كما يقول بلاشير"[2].

---

[1] – الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76

[2] – " محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 148

يتناول أركون القرآن الكريم، الآيات المذكورة أنفا من سورة الكهف بعقل شاك ومن تسلح بمنهج واحد لا يمكنه أن " يخرج عنه في استنتاجاته، فهو يسمي قصة " أهل الكهف" بالحكاية الشهيرة وكأنها حكاية من حكايات الأساطير اليونانية المناقضة للواقع، وهو ينطلق من عقل حسي لا يؤمن بالمعجزات التي أجراها الله سبحانه وتعالى على من شاء من عباده الصالحين فقد دخل القرآن شاكا بعقل انتقادي ولم يلجه بعقل إيماني لذلك وصل إلى ما وصل إليه من نتائج وشبه لا تختلف عن نتائج المستشرق الفرنسي بلاشير وحتى تعابيره تؤكد هذه العقلية الانتقادية، فالكلمات المستعملة في النص السابق تدل على ذلك: الحكاية، المدعوة، نقل إلينا، تحويرات أو تغيير، كشفوا في الآية عن شذوذ لغوي (لم يذكر من هم هؤلاء الذين كشفوا هذا الشذوذ، إنه يجعل فقهاء العربية على درجة من الجهل منذ القرون الغابرة ولا يكشفه إلا المستشرقون وتلميذهم النجيب محمد أركون.

و يمكن تلخيص ما جاء في النص السابق في النقاط التالية:

1- " وجود شبه قطيعة بين الآيات الثماني الأولى وما تلاها من آيات.

2- أداة الانفصال " أم" دليل على وقوع التحوير والتغيير في القصة مجموعة من الآيات موضوعة في غير مكانها.

3- وجود شذوذ لغوي في إحدى الكلمات"[1].

واضح أن أركون يهدف إلى زعزعة عقيدة المسلمين تجاه كتابهم المقدس عن طريق تشكيكهم فيه في أثناء جمعه وتدوينه، وهو يتهرب من هذه المسؤولية فيلقي باللائمة على غيره وما يدلل على ذلك عباراته: " كما نقل إلينا" " بلاشير قد كشف"، " قد كشفوا"، ولا فرق عنده بين القرآن الكريم وبين نص سردي آخر فهو يقسم سوره إلى وحدات سردية من الآية كذا إلى الآية كذا كما فعل في سورة الكهف.

و أما ادعاؤه أن بين الآيات قطيعة، فإن هذا يدل على عدم إطلاعه على التفاسير ومن الأمثلة التي جاء بها من سورة الكهف.

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 60

" **إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا و**ۚإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا " الكهف 7-8

الآيتان تعبران عن عظمة الله وقدرته على إفناء العالم فأين القطيعة بين الآيتين وقصة أصحاب الكهف التي تتحدث عن فتية اختاروا العزلة بهروبهم من القرية، واختيارهم الكهف أين أجرى الله سبحانه وتعالى المعجزة فأماتهم ثلاثمائة وتسعة سنين وهذا كله تذكير بقدرته سبحانه وتعالى و" خاصة ما كان منها إيجادا للأشياء وأضدادها من حياة الأرض وموتها المماثل لحياتهم وموتهم والمماثل للحياة المعنوية والموت المعنوي من إيمان وكفر"[1].

و إذا كانت الآية 7 من سورة الكهف تذكر الناس بنعم خالقهم على الأرض فينسون من أوجدها ويطغون ويتجبرون فإن في الآية التي تليها تذكير بقدرة الله تعالى على إعدام العالم وإفنائه وبذلك يرعوي الناس ويعودون إلى شكر النعمة لأن المعاصي تزيل النعم فأين القطيعة؟ لو كان يقرأ أركون القرآن الكريم بعقل متدبر إيماني ما لاحظ هذه القطيعة المعدومة، وصدق المتنبي في قوله:

من كـــــان ذا فـم مر مـــــــريض يجـــــــد مرا به المـــــاء الـــــزلال

" إن قصة أصحاب الكهف وما جاء بعدها من قصص، ليست إلا بيانا للوحدة النصية المتكونة من الآيات الثماني الأولى، فكلها نماذج من الابتلاءات التي قد تصادف الإنسان في حياته، فإما أن يذكره النعيم أو القوة أو الجاه أو الغنى أو العلم أو التمكين في الأرض، بما يقابلها من ضيق وضعف وذلة وفقر واستبعاد فيتعظ ويعتبر فيحسن العمل، وإما أن يغفل عن كل ذلك ويغتر بما هو فيه من نعيم فيسيء العمل، ويعرض نفسه للعقوبة العاجلة بزوالها أو الآجلة بما هو أهل له"[2].

و لما ظهر جليا اتصال الآيات فلا مجال للقول إن هناك قطيعة بالحرف " أم" بحجة عدم وجود البديل التناوبي كما قال أركون.

---

[1] – محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 10 ج 15، 1997، ص 257

[2] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 61

و قد قال الطاهر بن عاشور عن الآية " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا " الكهف/6، " كان مما صرف المشركين عن الإيمان إحالتهم الإحياء بعد الموت، فكان ذكر أهل الكهف وبعثهم بعد خمودهم سنين طويلة مثالا لإمكان البعث. . . لأن في إنامتهم إبقاء للحياة فيهم على كثرتهم وانتشارهم، وهذا تعريض بغفلة الذين طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم بيان قصة أهل الكهف لإستعلام ما فيها من العجب، بأنهم سألوا عن عجيب وكفروا بما هو أعجب"[1].

فأين أركون من هذه القراءة الحضارية التي تتأمل في قدرة الله على نصر المؤمنين إذا هم سلكوا سبيله، و ما ورد بعد " أم" هو جواب للأسئلة التي وجهها المشركون للرسول صلى الله عليه وسلم حول الفتية الذين فروا بدينهم خارج القرية التي كانوا يعيشون فيها والتي طغا فيها الكفر، وقد جاء القرآن الكريم يقطع الشك باليقين حول هذه القصة، وليعتبر بها المؤمنون لأن الهدف العام من كل القصص التي حدثت في الزمن الغابر والتي جاءت في القرآن الكريم هو الاعتبار وهكذا يكون " ما ورد بعد الأداة " أم" يكون جوابا عن تلك الأسئلة"[2]، فلو قرأها أركون قراءة متأملة حضارية لوجد ما يبحث عنه من إخراج الأمة من أزمتها المتمثلة في الفساد والظلم والاستبداد عموما، والذي كان سببا في هلاك الأمم الغابرة.

دعوى الخلل في ترتيب الآيات:

يرى محمد أركون أن الآيات في سورة الكهف بها خلل ويقترح ترتيبا هو الأنسب حسب رأيه، وقد مثل بالآية الكريمة " **وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا** " الكهف /25. ومكانها في رأيه هو بعد الآية " فضربنا على أذانهم في الكهف سنين عددا" الكهف/11

و هكذا يستدرك أركون على علماء الأمة هذا الترتيب التوقيفي، لأن جبريل عليه السلام كان قد عرض القرآن الكريم بهذا الترتيب في آخر رمضان على رسوله صلى الله عليه وسلم، وبهذا يكون ترتيب الآيات ترتيبا لا دخل للرسول صلى الله عليه وسلم ولا لصحابته فيه، وإنما

[1] – الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 259/258

[2] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 62

يهدف أركون إلى إظهار أن القرآن الكريم لم يبق في منأى عن التحريف، وأن يد التاريخ قد لعبت به وما كل هذا إلا لنزع القداسة عن هذا الكتاب المنزل، وينزله منزلة الإنجيل والتوراة، وتناسى قوله تعالى " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" الحجر/ الآية 9.

دعوى الشذوذ اللغوي

يرى أركون أن كلمة " سنين" الواردة في الآية الكريمة "**وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا** كان يجب أن يكون سنة هذا الشذوذ أو الخطأ الذي نقله عن المستشرقين بدليل قوله " كشفوا" وكأنه يخفي هذا النقل عنهم بهذه الكلمة.

و كأن هذه الملاحظة اللغوية تدلل على أن هؤلاء المستشرقين أكثر تضلعا من العرب الذين عاصروا نزول الوحي وهم أرباب الفصاحة والبلاغة، فلو كان في القرآن الكريم خطأ بسيط لما سكتوا عنه وقد كان كفار قريش من هؤلاء الفصحاء، ، بل لقد عجزوا عن تحدي لغة القرآن الكريم في فصاحته بل بهروا بإعجازه اللغوي، ولو كان هذا الكلام بشريا لكان كما قال " أركون" ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة" ولكنه يقيس ما هو بشري على ما هو إلهي ويجعل البشري هو المقياس ويكفي الرجوع إلى كتب التفسير لندرك أن اللفظة غير شاذة وإنما " قد جاء تمييز المئة جمعا وهو نادر ولكنه فصيح"[1]، وهذا كاف للدلالة على أن هذه اللفظة غير شاذة، غير أن أركون يجنح إلى ما يراه مخالفا للغة العرب ليستنتج أن القرآن الكريم قد أدركه التحريف كباقي الكتب المقدسة، وما هذا إلا ليخفف عن القارئ الغربي المسيحي من القلق الذي يلاحقه جراء هذا التحريف والتزييف، فالكتب السماوية المقدسة سواء بسواء.

دعوى أثر الشفوية:

يرى أركون أن القرآن الكريم قد تلقاه الرسول صلى الله عليه وسلم شفهيا وقد بقي وقتا طويلا قبل أن يكتب، وقد أهال عليه العرب هالة من التقديس حالت دون نقده، ويركز الكاتب على هذه النقلة من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب.

[1] – الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص 301

و لكن هل يعدّ هذا مدعاة للشك في القرآن الكريم؟ لا أحد يشك أن الانتقال من مرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة يعد نقلة خطيرة في حياة البشرية نظرا لما يرافقها من اهتزاز لما كان سائدا من قبل من قيم، ولكن هذا لا يطعن في ذاكرة إنسان ما قبل التدوين، بدليل اعتماده على الشفوية وحدها وهذا ما يدفعه إلى الحرص كل الحرص على الاحتفاظ بما يسمع، وحفظ بعض الشعراء الشعبيين للقصائد الطوال ينهض دليلا على ذلك ويدلل على أن " قوة الذاكرة عند الأمي مقارنة بالمتعلم على مر العصور وإن كان لهذه القاعدة بعض الاستثناءات"[1] أكثر تفوقا واحتفاظا بما تسمع.

و هذا من القضايا المهمة التي يركز عليها أركون في الطعن في صحة القرآن الكريم وهو التمييز بين النص الشفوي والنص المكتوب، هو ما تنهض به اللسانيات الحديثة فعنده أن " أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا"[2].

فهذا ما يراه أركون كافيا للطعن في صحة القرآن الكريم وكأن ما توصلت إليه هذه الألسنيات لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو يشك في القرآن العظيم ولا يشك في ما توصلت إليه هذه الألسنيات، فهو يسوي بين كل النصوص، في حالة انتقالها من مرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابة، يسوي بين ما هو مقدس يعض عليه الناس بالنواجد ويجهدون أنفسهم في حفظه وبين باقي النصوص الأخرى، و هل كانت مكة مهبط الوحي خالية من الكتبة، في أثناء نزوله، لقد غاب عليه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد غادر الدنيا وهو مطمئن على ما نزل إليه من رب العالمين، لأنه توفي وهو مكتوب.

إن الدلائل التاريخية تثبت أن مكة المكرمة قد عرفت الكتابة قبل الرسالة وأنه كان بها ما لا يقل عن 17 كاتبا منهم معاوية بن أبي سفيان.

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 66

[2] – أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53

و لكن أركون يضرب صفحا عن كل هذا ويصر على أن " في أثناء عملية الإنتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحور أشياء، أو تضاف بعض الأشياء لأن كل ذلك يعتمد الذاكرة البشرية، وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء"[1]. فكل من يخالفه في هذه القضية فهو مؤمن تقليدي يصدق كل شيء، ولم يبين لنا أركون من هو المؤمن غير التقليدي!.

و هدف أركون من كل هذا هو تحرير الفكر الإسلامي من أوهام القرون الوسطى، وكأن لا فرق بين منجزات الإسلام ومنجزات الكنيسة في تلك الفترة، فـ " الفكر الإسلامي يستمر في الإرتكاز وإلى حدّ كبير، على المسلمات المعرفية الابستمية للقرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة"[2].

فلا نهضة عنده إلا بالتخلص من الاعتقاد الذي لا يؤمن بتاريخية العقل والقيم، وكأن العقل وحده قادر على إنقاذ الإنسانية، وتاريخ الإنسان الغربي وما أملاه عليه هذا العقل من تدمير وتخريب واستعمار دليل على أن العقل لابد له من مرشد وهو الوحي الصحيح، أو بعبارة أخرى لا يمكن أن تنفصل الأرض عن السماء.

و لكن تأثر أركون وانبهاره بمنجزات العقل الغربي جعله ينظر إلى القرآن الكريم نظرة الغربي للإنجيل المحرف أو قل الأناجيل المحرفة

" إن الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى"، ما أريده فعلا، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا انخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته

---

[1] – أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53

[2] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/ هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط3/1998، ص 56

وانهدامه"[1]. فهذا التأثر بالفكر المسيحي هو ما يهدف إلى سحبه إلى الفكر الإسلامي، وهذا ما يمكنه من أن يخضع القرآن الكريم لمناهج الحداثية.

و هذا الاختراق هو ما مكن الغرب من تجاوز التخلف والانخراط في الحداثة، ولا يمكن للعالم الإسلامي إلا أن ينحو نحوه إن أراد التطور، وهذا ما يؤمن به أركون وغيره من الحداثيين، وكأن طريق الغرب هو الطريق الوحيد للتطور !.

و يصر أركون على أن انتقال القرآن الكريم من المرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة لابد أن يشوبه التغيير ولذا فلفظة " قرآن" من " قرأ" بدليل أن جبريل خاطب أول ما خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بلفظة " اقرأ" وهو أميّ أي أن معناها " اتل".

و لو استشرنا أحد أكبر المعاجم العربية في مادة " ق. ر. أ" وهو لسان العرب لابن منظور لوجدنا أن مادة " ق. رأ": " القرآن التنزيل يسمى كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه وسلم كتابا وقرآنا وفرقانا، ومعنى القرآن الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها، ولم يؤخذ من قرأ، ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل وقرأت الكتاب قراءة وقرأنا، ومنه سمي القرآن"[2].

أما كلمة " تدوين" التي يظن أنها الكتابة، فهي جعل ما كان مكتوبا من القرآن الكريم على الوسائل المتوافرة آنذاك ووضعه بين دفتي كتاب.

و هكذا تنهار دعوى أركون القائلة بإنفصال القرآن عن المصحف شكلا ومضمونا، فهو يلح على أن " التبليغ الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يعرفه، مهما فعل ومهما أجرى من بحوث"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص 56

[2] – ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 128–129

[3] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38

واضح من هذا النص أن " أهم النتائج التي يريد استخلاصها من دعواه، أي القول بضياع الخطاب القرآني ذي المصدر الرباني"[1]. حتى تستقيم له الدعوى ببشرية القرآن الكريم وبالتالي يمكن تجاوز ونقده وتخليص المؤمنين به منه.

و لو رأى العرب من خصوم الدعوة أن في القرآن الكريم اختلالا لما سكتوا عنه بل لشهروا به حتى تتسامع به القبائل، وهم أرباب الفصاحة، وقد يعينهم ذلك في حربهم ضد الدعوة، ولكن هذا لم يحدث، بل لقد بهرهم القرآن الكريم ببلاغته وتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله.

و ليثبت أركون دعواه هذه، في نفوس قرائه، يعدل عن أسماء القرآن الكريم مثل الفرقان، الذكر، الكتاب والتنزيل وغير ذلك ويلجأ إلى أسماء تحمل دلالات مختلفة عن التي ألفها المسلمون " خطاب نبوي" " المدونة الرسمية المغلقة" " والظاهرة القرآنية" و" الحدث القرآني"[2].

فالخطاب النبوي يعبر عن انقطاع الصلة بين القرآن الكريم والسماء، فهو خطاب من النبي لا من الله كما يزعم وبهذا يحاول خلخلة العلاقة بين هذا الكتاب وبين المؤمنين به ولا يختلف في دعواه عن المشركين الذين وصفوه بالشعر ثم أدركوا أنه ليس كذلك، فالهدف هو تحقيق بشرية القرآن الكريم، وقد ردّ الله سبحانه وتعالى هذه الدعاوى بقوله: " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا **وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا** " الفرقان/4-5

و نفي الإملاء عن النبي صلى الله عليه وسلم " ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر" فما جاء به القرآن الكريم، فما الفرق بين ما يثيره أركون من شبهات وما قال به المشركون الأوائل، فالكل يصر على نزع التقديس الذي حظي به هذا الكتاب في نفوس المسلمين، إنها دعاوى تتكرر على مر العصور، ولكنها لا تزيد المؤمنين إلا تمسكا بكتابهم.

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 72

[2] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 73

فكتابات أركون لا تختلف في شيء عن الشبهات التي أثارها أعداء الإسلام حول القرآن الكريم قديما وحديثا.

و لذلك يتجنب أركون في كتاباته كلمة " القرآن" بله وصفه بالكريم أو العظيم لأنه يعتقد " أن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي، والممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، حتى إنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طمست وكتبت ونسيت من التراث التقوي الورع"[1].

و هذا الخطاب حسب دعواه هو " القرآن المتلو بدقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين"[2] وهذا قد ضاع لأنه شفوي لم تستطع الأسماع الاحتفاظ به، فالفاصل الزمني بين التنزيل والكتابة قد لعب بهذا الخطاب، وهو في هذا ليس مبدعا، بل هو متأثر بما شاع في الغرب لأن " مصطلح الخطاب النبوي كان قد بلور أو نحت انطلاقا من التحليل الألسني والسيميائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن ثم فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة"[3].

فهذا النص يدل دلالة قاطعة أن الرجل يستعير مصطلحاته مما صك في الثقافة الغربية المختلفة عن الثقافة الإسلامية ويطبقه على الإسلام وكأن القرآن الكريم لا يختلف عن الإنجيل مع أن كل الدراسات تقر بأن الأول قد احتفظ بلغته التي أنزل بها والثاني حرّف ولا مجال للمقارنة بين النصين من حيث الخصائص اللغوية، فالقرآن الكريم مازال يقرأ بلغته الأصلية، كما نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم، في حين لم تبق من الإنجيل " إلا ترجمات أخذ

---

[1] – أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29

[2] – أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 30

[3] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 78

بعضها عن بعض، وليس لأحد أن يقول بتماثل الأصل بالترجمة"[1]. ومن هنا تستحيل المقارنة في الخصائص اللغوية بين الكتب الثلاثة.

و نسبة الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم يعني عدم الاعتراف بربانية القرآن الكريم ونزع القدسية عنه، و " المدونة المغلقة" معارضة لأثر التاريخ في القرآن الكريم فكلمة مغلقة فيها همز ولمز، بأنها تامة غير محرفة وهذا من المستحيلات عند أركون.

و هذا التقديس قد خلعه المسلمون على كتابهم كما فعل اليهود والنصارى على كتبهم التي قدسوها " فجميع الطوائف كانوا قد تفننوا في رفع المدونة الرسمية المغلقة إلى مرتبة الكتاب المقدس"[2] فهذه التسوية بين الكتب الثلاثة تعكس نظرة أركون للقرآن الكريم، لأنه يتناوله بأدوات مشحونة بالكفر.

و كلمة " رسمية" توحي بأنها مفروضة من عليه القوم، وليس للجمهور إلا التسليم بها، وهذا ما يردده في كتاباته إذ "إن غياب صحابة النبي صلى الله عليه وسلم والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كلي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف، وأعلن أن الجمع قد انتهى وأن النص الذي أثبت لا يناله التغيير وأتلفت المدونات الجزئية، لكي لا تؤجج الخلافات في صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوغ مصطلح المدونة الرسمية المغلقة"[3].

واضح أن في هذا النص تجاوز لحقائق تاريخية معلومة، وهي أن القرآن الكريم لم يكتب في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا تحريف وتزييف لأن القرآن الكريم قد دون في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وجمع في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه ودون في عهد عثمان رضي الله عنه، ويبدو أن أركون لا يفرق بين الجمع والتدوين، فالتدوين ليس هو الكتابة كما اتضح سابقا.

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 75

[2] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82

[3] – م، أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 85

و المصطلح الآخر هو " الظاهرة القرآنية" غير أن أركون يختلف عن مالك بن نبي الذي له كتاب بالعنوان نفسه إذ أن الأول ينظر إليه كظاهرة لا تختلف عن الظواهر الطبيعية أو الإجتماعية في النظر إليه، و الثاني ينظر إليه أنه معجزة إلهية منقذة للبشرية والظاهرة توحي بأن ما جاء في هذا الخطاب ظرفي وعابر محكوم بالزمان والمكان اللذين وجد فيهما، أي أن لا يمكن أن يعطي أبناء القرن الحادي والعشرين إجابات عن الأسئلة التي تشغلهم"[1].

و كل هذه المصطلحات التي يصر أركون على تثبيتها في أذهان قرائه يهدف من ورائها إلى نزع ما تتضمنه من شحنات إيمانية في نفوس المؤمنين بالقرآن العظيم، لأنها فوق التاريخية التي يلح على إخضاع الوحي لها.

مصطلح " الظاهرة" يدل على أن القرآن الكريم قد ارتبط بفترة زمنية محددة وبأناس معينين، وشتان بين مرحلة النزول ومرحلة التدوين، فالأول مرتبط بالشفوية ولا يمكن الاحتفاظ به كما نزل، فقد اندثر إلى الأبد، وأصبحت هناك قطيعة بين المرحلتين، " فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طوال عشرين سنة وفي أحوال متغيرة ومختلفة، وأمام جمهور محدد من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة صاحبها، لقد ضاعت إلى الأبد"[2].

و إصراره على إبعاد لفظة " قرآن كريم"، يوضحه بقوله: " إذا استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم استخدم مصطلح القرآن قصدا، لماذا؟ لأن كلمة " قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، ومن ثم فلا يمكن استخدامها مصطلحا فعالا من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو التاريخية"[3].

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 78

[2] – قضايا في نقد العقل الديني، ص 187

[3] – الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 199-200

واضح من النص إصرار صاحبه على إبعاد المصطلحات الإيمانية واستبدالها بأخرى مفرغة من الإيمان مصطلحات يهدف من ورائها إلى تفريغ العقل المسلم من كل شحنة إيمانية، وبالتالي يصبح جريئا على نقد القرآن الكريم بكل حرية، وكأنه كتاب بشري، ولأنه أبعد مصدره الرباني، أي يريد أن يسوي بينه وبين أي نص بشري يتعرض للنقد والمساءلة. النص البشري منتج – أطره الزمان والمكان– فهو لا يعلو عليهما أما القرآن الكريم ففوق تأثيرهما.

فنظرة أركون للقرآن الكريم لا تختلف عن نظرة الغربيين للإنجيل أو التوراة، فقد استبيحت ساحتهما واخترق متنهما لأن يد الزمان قد لعبت بهما وهذا ما يصر أركون على سحبه على القرآن الكريم و" شرط الإستباحة هو إثبات اختراق المتن، ولأن أركون وغيره ممن يطمحون إلى جعل القرآن مجالا للدراسات النقدية قد أخفقوا في إثباته فلا يمكنهم البتة سحب الحكم الخاص بالكتاب المقدس على القرآن، لأن " الشرط" كما يقول علماء الأصول: " هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه" وغياب الشرط دليل على غياب المشروط"[1].

و لنفرض أن أفكار أركون قد وجدت طريقها إلى عقول المسلمين وحياتهم، فما النتيجة؟.

إنها الحياة الغربية بعدميتها وإباحيتها وعبثيتها وماديتها، وهل يستطيع الإنسان أن يعيش في ظل هذه الحياة مطمئنا، " العدمية خيبة أمل بسبب غياب الخير من العالم، فكل شيء تافه وعدم، ما دام الإنسان يموت إلى الأبد. . . إن الفلسفة العدمية تعتبر الإنسان ضائعا بلا أمل، وأما الدين فإنه ينطوي على أمل في الخلاص"[2].

إن انغماس أركون في الفلسفة الغربية بمناهجها هي التي أورثته هذه الرؤية، وغيبت عنه " أن التسليم لله هو الطريقة الإنسانية الوحيدة للخروج من ظروف الحياة المأساوية"[3].

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 80

[2] – علي عزت بيقوفيتش، م س، ص 43

[3] – م، س، ص 347

إن هذه شهادة من عالم عاش وسط جحيم الإلحاد، ولم يتأثر به، إنه الإيمان يعصم صاحبه من الزلل، ويوفر له الاطمئنان في أحلك الظروف، فقد كان صاحب هذه الكلمات يقرأ القرآن في مكتبه والقنابل تنهال على سراييفو.

العلمية عند أركون:

هل التزم أركون بالعلمية في كتاباته؟ هل ابتعد عن التعريض في كتبه؟ هل كان متسامحا فيما يكتب؟ هل كان علميا في كتاباته أم ايديولوجيا؟ هل كان غير دغمائي؟

إن أركون وغيره من الكتاب يعتمدون على ما تخفيه النصوص في استخلاص النتائج، وهنا لابد من طرح السؤال: إذا كان ما تصرح به النصوص أمرا تقديريا لا يكاد يخلو من الخطأ، فكيف بما يستخلص مما تخفيه؟ وهل صحيح أن قوة النص في ما يخفيه لا فيما يبديه؟

و ماذا يعني البحث في ما لم يقله النص غير الرجم بالغيب؟ وهل ما يستخلص مما تحجبه النصوص أدق مما يستخلص من صريحها؟ أليس هذا غوصا في النيات؟

و هل تخفي النصوص ما لا تظهره؟ وأين تكمن الحقيقة فيما يصرح به النص أم فيما يضمره؟ ثم ما السر في تقديم ما خفي على ما ظهر؟ هل يجدي التعلق بما غاب وخفي على ما ظهر؟ أليس في هذا صرف القارئ عن صريح القول؟

إن هذا يدفع القارئ إلى الشك، وعدم الثقة وإهمال ما تقوله النصوص صراحة، وينصرف إلى غيبيات النصوص واعتمادها في التحليل، "فالخطاب حجاب"[1] كما يرى علي حرب في كتابه نقد النص، إن هذا حفر وتأويل قد يعتمد على مقدرة القارئ في توليد المعاني من علامات لا يتفق القراء في استنطاقها.

إن ما تخفيه النصوص ليس بأقوى مما تظهره و" إذا كانت شرعية كل دعوى متوقفة على قوة أدلتها ومتانة براهينها"[2] فهل البراهين والأدلة التي تساق انطلاقا من مضمرات النصوص أقوى من تلك التي تستنبط من منطوقاتها؟

---

[1] – علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995، الدار البيضاء، ص 8

[2] – الحسن العباقي، مس، ص 87

ما قيمة وجود يوم للحساب إذا كان المحاسبون غير فاعلين لأفعالهم؟"[1]. على حسب ما تقوله ظواهر النصوص، إن العمل بظاهر النص، أولى من التفتيش في باطنه.

" إن الإنسان له كامل الحرية في فعل ما يشاء، وفي المقابل فهو متحمل لتبعات اختياراته، سواء في الدنيا أم الآخرة"[2]

يتهم أركون العربية بالعجز عن ترجمة بعض الكلمات واستيعابها، يقول: " يستحيل علينا أن نترجم إلى اللغة العربية عبارة نيتشه الشهيرة La mort de dieu أي موت الإله. كلمة إله (مفرد آلهة) فقط يمكن أن تقبل وإن على مضض، وأما كلمة الله فلا يمكن أن تستخدم إطلاقا في ترجمة هذه العبارة، لماذا؟ لأن كلمة الله ذات وجود ضخم في الساحة الإسلامية والعربية، ولأن الخطاب القرآني كان قد جعلها حية، قوية جبارة لكثرة ما امتلأ بها وألح عليها"[3]. أي زلل فكري بعد هذا؟ !.

فلفظ الجلالة "الله" لفظة لا تطلق على غيره وليس الأمر كما جاء في النص وإنما مرجعية الرفض تعتمد أن الله حي لا يموت، وهو المعبود الذي له الأسماء الحسنى، ولا يمكن أن تزول القيم المنبثقة عن القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، لأن زوالها يؤدي إلى انهيار الحياة، ولا يمكن أن يغيب الدين عن الحياة، وإلا انهارت قيم الإنسان، ولا معنى للأخلاق بلا أساس ديني.

ثم إن الله في الثقافة الإسلامية غير الإله، لأن هذا الأخير يطلق على الله ويطلق على غيره، أما الله فهو الاسم الأعظم بجلالته وحده.

و من هنا فإن عبارة نيتشه" موت الإله" لا تقبلها تربة الثقافة الإسلامية لأنها تفوح برائحة الكفر، والإلحاد والانسلاخ من كل ما هو غيبي.

---

[1] – م، س، ص 92

[2] – م، س، ص 93

[3] – أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 207

لأن " فكرة الألوهية" قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات إنسانية خاصة في ظروف معينة، وهكذا فالإله حسب نيتشه هو أحد مصنوعات الإنسان التي يرفعها فوق ذاته ليضمن لرأيه الإنتصار، أو أنه من صنع الضعفاء لينتقموا من الأقوياء"[1].

و لذلك قالت الشيوعية إن فكرة "الإله" قد خلقها الإنسان عندما كان ضعيفا، أما عندما أصبح متسلحا بالعلم والعقل المتحرر والتكنولوجيا، فقد تبرأ منها، أي قد حل العلم محل الإله، وأصبح ما يتفرع منه مقدسا كالعقلانية.

ظاهرة التكرار عند أركون:

ما سبب هذه الظاهرة في كتابات أركون؟ هل هو العجز ونضوب الفكر؟ أم هي استراتيجية يلجأ إليها كي يقنع القراء ويلح عليهم أم هي أفكار تعلق بها وأصر عليها أكثر من غيرها ويريد إيصالها إلى غيره لأنها مفاتيح فكره؟ والتكرار يفتح الأبواب المغاليق، وهذا أسلوب قد سلكه طه حسين قبله.

و ظاهرة التكرار هذه قد تكون حيلة يبلغ بها أركون أفكاره، لأن ما تكرر أمام القارئ يثير انتباهه ويلح عليه فيقع فريسة له، كما يحدث في عالم التجارة. أم إن إحساسه بعدم تقبل أفكاره في الساحة العربية والإسلامية، هو الذي قاده إلى هذه الوسيلة، أم إن شعوره بصعوبة أفكاره هو الذي أدى به إلى هذه الظاهرة كي تستساغ وتقبل.

ولكن لماذا لجأ أركون إلى هذه الظاهرة مع أنه من أشد الكتاب انتقادا لها.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتابه "قراءات في القرآن" المطبوع في 1982 بباريس أعاده عام 1991 بعنوان أخر " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" يضم أربعة فصول، ثلاثة منها منشورة في الكتاب السابق من دون زيادة أو نقصان"[2].

---

[1] – جمال مفرج، الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1/2009، ص 101

[2] – الحسن العباقي، م س، ص 100

فكتبه عبارة عن مقالات مجموعة في كتب، الأمر الذي " يجعل عناوين كتبه غير دقيقة، لأن الدقة تقتضي وحدة الموضوع وانسجامه وتسلسله المنهجي"[1].

فهل كثرة التأليف هي التي جرته إلى هذا التكرار؟

إن التعلق بأفكاره وحرصه على نشرها في الساحة الثقافية العربية الإسلامية هي التي تدفعه إلى مثل هذه الأفعال، أو إنه لم يكن يراجع كتبه.

و لعل أبرز ما كان يلح عليه هو تاريخية القرآن الكريم، وتطبيق المناهج الحداثية في قراءة النص الديني، وهذا شرط، عنده، لنهضة العالم العربي بخاصة.

فالحداثة الغربية هي العين الوحيدة التي أصبح ينظر من خلالها أركون، وأصبحت بديلا عن اليقينية التي سكنت عقول كتاب العرب والمسلمين القدامى.

الإيديولوجيا في كتابات أركون:

يرى أركون أن " الإيديولوجيا مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي (أي عن كل تساؤل أو شك) تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي على نحو أفضل إلى الخلاص النهائي والأخير"[2].

إن محاكمة ما كتب أركون إلى ما يصرح به من مقولات تجعل القارئ في حيرة من أمره، فهل التصورات التي يؤمن بها أركون وهي تصورات غربية نابعة من فلسفة الغربيين أخضعها لهذا العقل النقدي أم إنها فوق النقد والتساؤل؟ وهل الطريق الوحيد للخروج من ربقة التخلف هو هذا الطريق الوحيد؟ وهل خرجت الصين واليابان من التخلف بالطريقة نفسها؟ وهل سلكت ماليزيا النهج نفسه، أو تخلت عن دينها؟

إن أركون أصبح أسيرا لهذه التصورات والمقولات، ولم يعد يرى إلا من خلالها ولذلك وقع فيما أنتقد به غيره، فهي مسلمات فوق النقاش بينما القرآن الكريم هو وحي يجب أن يخضع

---

[1] – م، س، ص 100

[2] – قضايا في نقد العقل الديني، ص 236

لهذه المناهج وكأنها شاملة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، مع أن الغرب يتجاوز في كل فترة منهجا اجترحه في فترة سابقة كما حدث للمناهج السياقية مع المناهج النصية.

فقد كان النص يدور حول مركز ولم يعد كذلك مع المناهج الحداثية، إذ " النص لا مركز له وهو ما يعني بعبارة أخرى ألا جدوى من البحث عن حقيقة أو أصل أو بداية، أو استعادة ما ضاع من خلال التمثيل، ما دام كل شيء يتم داخل العلامات ويندثر داخلها، حينها يتحول النص إلى مجموعة من الدوال التائهة المتملصة باستمرار من مدلولاتها ضمن لعبة تأجيل أبدية لا يمكن أن تقود إلى نهاية بعينها"[1]. هذا ما تؤمن به التفكيكية، " إنه التوالد السرطاني للدلالة"[2]، هذا مايريد أن يجرنا إليه أركون وغيره من المضبوعين بمناهج الغرب.

وأركون لا يختلف في حكمه على فلاسفة الحضارة الإسلامية، عن أحكام المستشرقين، فما أنتجوه هو عبارة عن تكرار ما جادت به قرائح فلاسفة الحضارة الإغريقية وهذه يقينية عنده لا تقبل الشك.

" فيما يخص مؤلفات الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق والسياسة فإنها تعود في مرجعيتها العليا إلى المقولات والتحليلات الواردة في " رسالة الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو وكتاب القوانين ثم كتاب الجمهورية لأفلاطون، هذه هي المرجعية الفلسفية العليا التي كانت تهيمن على كل الفلاسفة العرب والمسلمين"[3]. وفي هذا إجحاف لإسهامات علماء المسلمين الذين شهدت لهم الدنيا بالإبداع !.

و هكذا يغمط أركون الحضارة الإسلامية حقها في الإبداع، وكأنها ناقل مشوه للحضارة اليونانية وكأن علماء المسلمين لم يساهموا في الطب والجبر والفلسفة والكيمياء والرياضيات، مع أن بعض ممن درسوا الحضارة الإسلامية من المستشرقين بإنصاف يعترفون بفضلها، ومن ضمنهم زيغريد هونكي الألمانية في كتابيها " شمس الله تسطع على الغرب" و" الله ليس كما تروجون"

---

[1] – سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، ناشرون، بيروت، ط2012/1، ص 17

[2] – م، س، ص 17

[3] – أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 174

و هذا التحامل على إنتاج حضارة اعترف بها القاصي والداني لا يعكس إلا الإنغلاق داخل نظرة حداثية غربية متنكرة لغيرها من الرؤى ففلاسفة اليونان هم المرجعية الوحيدة التي استمد منها غيرهم أصولهم الفلسفية، وكأنهم لم يتصلوا بغيرهم من فلاسفة الشرق، ونظرية النشوء والإرتقاء ترفض ذلك.

و من مظاهر الإنغلاق عند أركون رفضه لكل ما هو مخالف لأرائه، مع أن مجال الأفكار فضاء مفتوح للنقد والاختلافات، والسؤال لم لجأ أركون لنعت غيره بأبشع الصفات وشتمه؟

أن يسفه الكاتب آراء غيره بالحجة والدليل أمر لا شية فيه، أما أن يتعامل مع المخالف ويسبه ويشتمه فهذا أمر بعيد عن العلمية ودليل على العجز.

إن روجي غارودي الكاتب الفرنسي المعروف لم يسلم من قدح أركون إذ عده " ظاهرة ايديولوجية".

من أين جاءه علم الإسلام وفكره حتى يتكلم كما يتكلم، وتقبل عليه الجماهير الإسلامية إقبالا هائلا ويكرم رسميا؟"[1]. لقد غاضه أن كتبه غير رائجة إلا في بعض البلدان العربية، كتونس والمغرب ولبنان، أما بلده الجزائر فإن فكره لا يلقى الرواج الذي يلقاه فكر " روجي غارودي".

و ما الدافع وراء هذا التجريح إلا نقد غارودي للأسس الفلسفية التي قامت عليها الحضارة الغربية، لأن أركون يتخذها أرضا ينطلق منها في أبحاثه ويعدها المخرج الوحيد للبشرية.

و لو تناول أركون أفكار غارودي بالنقد والتحليل لكان علميا في طرحه، أما أن يتهمه بالإيديولوجية فهذا هو عين الإنهزام

و قد أخذ أركون على غارودي خوضه في الفكر الإسلامي وهو ليس مؤرخا لهذا الفكر، ولم يطلع على تاريخ الطبري ولا فخر الدين الرازي، ونسي ضعفه في اللغة العربية.

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية

" أعيب على " غارودي" أنه يحاضر في البلدان الإسلامية ويكتب كتبا تنتشر بتشجيع الحكومات الرسمية في تلك البلدان، مع أنه ليس مؤرخا للفكر الإسلامي. . . غارودي لم يقرأ صفحة واحدة من رسالة الشافعي، وكتب التفسير للقرآن، لا يحق لأحد مسلما كان أم غير مسلم أن يتحدث عن تفسير القرآن، إذا هو لم يطلع إطلاعا واسعا على تفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي، هذا احتجاجي مسلما وباحثا على غارودي"[1]. هل استفاد أركون من تفسير القدامى، كتفسير الطبري وابن كثير؟ هل كان مؤمنا مثلهما وهو يتناول كتاب الله تعالى، أم إنه دخله بعقلية انتقاديه شاكة؟

لم هذه الغيرة على أن يحاضر غارودي وتنشر كتبه في العالم الإسلامي وتكرمه الحكومات؟ هل في هذا من ذنب؟ وهل الشرط الذي وضعه أركون وأشار إليه كاف لتفسير القرآن الكريم؟

وهل فسر غارودي القرآن الكريم، حتى تقام عليه الحجة؟ وما ذنبه إذا حاضر في العالم الإسلامي وكرمته الدوائر الرسمية؟

إن غارودي لم يحشر أنفه في عالم تفسير القرآن الكريم وإنما كان تركيزه على عالم الأفكار والقضية الفلسطينية و" الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" وهو ما أدى به إلى المحاكمة".

غارودي لم يدع إلى فتح باب التفسير أمام القراءات الحداثية بالرغم من خلفيته الماركسية كما كان يحلم أركون.

" إن القراءة التي يحلم بها للقرآن هي التي تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"[2].

و إذا كان أركون يدعو إلى فتح القرآن أمام القراءات الحداثية فلماذا يأخذ على غارودي عدم إطلاعه على تفسيري الطبري وفخر الدين الرازي؟

---

[1] – مجلة الهدي، عدد 15، ديسمبر 1986، ص 53، عن الحسن العباقي، م س، ص 109

[2] – الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76

إن فتح باب القرآن الكريم أمام القراءات المتعددة دون ضوابط ولا قواعد يؤدي إلى الفوضى وضياع الأسس العقدية التي تقوم عليها الأمة الإسلامية، ثم إن هذه القراءات الحداثية المنبثقة من مناهج متعددة لا تؤدي إلا إلى عبثية مقلقة. ثم لماذا هذا القلق من كتابات غارودي؟

إن كتاباته تتناول أسس الحضارة الغربية بالنقد والتحليل محاولة نقدها وهي الأسس التي يبشر بها أركون، ولذلك كان هذا الصدام.

و يتحامل على روجي غارودي بقوله: " نلاحظ اليوم تيار ايديولوجي في الغرب يدعي الإنتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث، ولكنه يبشر ويعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل"[1]. لقد أصبح الخطاب الإسلامي في عرفه مبتذلا رديئا!، فأي تحامل بعد هذا ؟!.

و أركون في هذا النص لم يبّين الإيديولوجية ولا أثرها في خطاب غارودي، وإنما ظهر متحاملا عليه ليس وراءه إلا الإيديولوجية والتحامل وأما القرآن الكريم بقصصه فهو إنتاج الخيال، وكذلك الأحاديث والسيرة النبوية النيرة " وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتقدم دائما على أنها تشكيلات استدلالية – عقلانية في حين أنها مدينة لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها"[2].

و هو في هذا لا يختلف عن الكاتبة الأمريكية المعاصرة كارين أرمسترونغ إذ ترى أن " الخيال هو الملكة التي تنتج الدين والميثولوجيا"[3].

إن هذا الخطاب مدمر للبنية الثقافية الإسلامية وليس بانيا لها، فهو يرفع شعار العداوة والكفاح ضد الخالق، وفي هذا ابتعاد عن التسامح الذي يجب أن يلزم به الباحث المتميز بالشروط الأكاديمية.

1 – أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13-14

2 – أركون م س، ص 14

3 – كارين ارمسترونغ، تاريخ الأسطورة، تر/ وجيه قانصو، الدار البيضاء، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، 2008

مدمر لأنه يحاول تكذيب ونسف القرآن الكريم وما جاء فيه من قصص فوق إدراك العقل المادي.

و لم يسلم المفكر مالك بن نبي هو كذلك، من التحامل الذي يعامل به أركون مخالفيه يقول عنه وهو الذي درس في فرنسا وعاش فيها ردحا من الزمن، وأطلع على الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية ودرس الحضارة الإسلامية دراسة الخبير، يقول عنه: " كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين مفكرا مسلما كبيرا بإصدار كتاب سطحي جدا يدعى الظاهرة القرآنية وهو كتاب لا يزال يقرأ على نحو واسع"[1].

و لم يمثل أركون لهذه السطحية التي نعت بها المهندس، ثم كيف يفرض كاتب سطحي نفسه ؟ أليس في هذا تناقض؟ إن السطحية لا يمكن أن تفرض نفسها إلا في أوساط السطحيين، إن من يشغل القراء مدة نصف قرن لا شك في علميته، وإلا فإن أركون هو الوحيد الذي يتميز بهذا العمق في البحث. إن كل من ينطلق من أسس الحضارة الإسلامية أو يبشر بها مخالف لمنطق التحضر حسب رأي أركون.

إن أركون لا يعترف لمالك بن نبي بالعلمية ولا "بالظاهرة القرآنية" كونه معجزة متجددة، تحل قضايا الإنسان المستعصية الاجتماعية والسياسية والنفسية، هو كتاب فوق التاريخية التي يصر أركون على إخضاع القرآن الكريم لها. إنه يحاول علمنته وتحويل ما فيه من غيب وإشراف ورموز أي تحويل الإسلام كما حدث للدين في الغرب إلى دين طبيعي بعد أن جعلت الإنسان، إنسانا طبيعيا لا ربانيا[2]، لا وجود للإسلام الصحيح عند أركون ما دام علماؤه في صراع مستمر، كل يدعي أنه على حق فلا وجود لهذا الدين الحق في اعتقاده إنطلاقا من هذا الصراع.

---

[1] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 14-15

[2] – محمد عمارة، قراءة النص الديني، بيت التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2012، ص 25

فـ " هل هناك من سبيل علمي لمعرفة هذا الإسلام حتى يجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن نعدل أول مرة عن النظرة التقليدية ونقرّ بضرورة التعددية العقائدية؟ ألأن مصدر الإسلام هو القرآن والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان كما هو شأن كل نص غزير المعاني، قصصي البنية، رمزي المقاصد"[1].

إن أركون يسعى في هذا النص إلى تسفيه أراء غيره وفرض تصوراته دون تقديم حجج مقنعة، وما الإيديولوجية إلا هذه التصورات التي يلح أركون على فرضها، ثم أليس في هذا رفض لتعدد القراءات التي يدعو إليها؟

والإنكار للإسلام الحق يبرز بوضوح في هذا النص فهل هناك من سبيل علمي لمعرفة هذا الإسلام حتى يجمع عليه العلماء؟

وهل خلافات العلماء المسلمين على مر العصور تبيح التعدد العقائدي؟

إن أركون لا يفرق بين الإسلام كنصوص واجتهادات العلماء وتطبيقات المسلمين على مر العصور، ذلك أن النصوص الدينية شيء وتطبيقها شيء آخر.

والقرآن الكريم في نص أركون لا يختلف عن أي نص بشري " غزير المعاني، قصصي البنية، رمزي المقاصد".

وكيف يرفض الإسلام أن اختلاف الآراء مدعاة لإختلاف العقائد وقد جبل الله الإنسان على حب الجدل" وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا " الكهف، الأية54. ولكن هذا التعدد لا يعني الفوضى والتمرد والوقوع في مقولة "موت المؤلف".

ويقع أركون في تناقض من حيث لا يدري، إذ كيف يرى أن اختلاف الآراء قد أدى إلى تكفير بعضهم البعض، ويدعو إلى تعدد القراءة وانفتاح القرآن الكريم على تعدد القراءات، " وقضية الإحكام تلغي القول بانفتاح القرآن على كل القراءات والتأويلات من دون ضابط"[2].

---

[1] – أركون، من فيصل التفرقة غلى فصل المقال، ص 3–4

[2] – الحسن العباقي، م س، ص 118

ذلك أن خلق نص آخر والتمرد على النص الأصلي لا يتسق مع الرؤية الإسلامية، لأن التأويل لا يخرج بالمتأول عن إطار التصديق إلى إطار التكذيب[1].

و الأسطورة عنده قبل الدين أي أن الإنسان مر بمرحلة السحر والأسطورة ثم الدين ثم العلم، في " تطور تسلسلي يبتدئ بعصر السحر ويمتد إلى فترة الدين لينتهي إلى عصر العلم"[2].

و هذا يوافق قول أركون: " إن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر"[3].

فهل مرّ الإنسان بمرحلة الأسطورة أولا؟ هل كان يفسر ظواهر الكون بالأسطورة؟ هل سبقت الأسطورة الدين؟

إذا كان الإنسان مرّ بمرحلة السحر والأساطير وهو هنا، قد عاش في مرحلة ضلال يكون خالقه ظالما، وإلا ما معنى الحساب والعقاب بلا كتاب ولا رسل؟

إن آدم هو أبو البشرية، وهو نبي، لم يتركه ربه في ضلال حتى يتساءل عما حوله بالأساطير والسحر، وإنما كانت مرحلة الدين أولا ثم مرحلة السحر والأسطورة ولا تناقض بين العلم والدين.

والقول بغير هذا يخالف نص الآية: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً". الإسراء/ 15

وأما التعميم الذي استعمله أركون في نصه السابق فمناف للعلمية، و" كل يكفر الآخر على أساس الإسلام التقي الذي يدعي أنه ينفرد بمعرفته والتقيد به من دون غيره" ولو كان ما يقول محدودا، لما أثرت هذه الأمة بآدابها وعلمها ومنجزاتها، لأن التكفير يؤدي إلى الاقتتال والتناحر واندثار الخير.

---

[1] – محمد عمارة، م س، ص 72

[2] – ك/ ك– رالقين، الأسطورة، منشورات عويدات، بيروت، ط1/1981، ص 90

[3] – أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 39

و أما كون المجاز أولى بالإتباع من المعنى الأصلي للكلمة فيحتاج إلى مناقشة، فإذا كان المجاز من الجواز، فالإنسان يلجأ إليه عندما تعجز لغته العادية، فينصرف إلى غيرها لتجاوزها إلى لغة غير مباشرة، ثم لماذا يلجأ الإنسان إلى المجاز؟

إن طبيعته المتكونة من مادة وورح تجعله لا يدرك ما هو روحي، ما هو معنوي إلا بما هو مادي ولعل هذا يعود إلى ضعفه في إدراك الغيبيات، لذلك تولى الله تعالى إخباره بها، ولعل الإغريق قد لجأوا إلى نحت آلهتهم والعرب إلى تصويرها، يعبر عن هذه الفكرة، وهذا يقود إلى أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي، والعمل بالظاهر قبل الخفي.

ومن هنا يمكن دحض مقولة أركون أن " لا شيء يسمح بتأكيد أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي"[1].

والقرآن الكريم توحيد وتشريع وأوامر ونواه، وإرشاد، وقد جاء بالأمثال والقصص فمحال أن يسبق المعنى المجازي المعنى الحرفي لأن المجاز مدعاة لإختلاف القراءات.

وهذا ما يدل عليه تعريف المجاز، لأنه: " مأخوذ في اللغة من الجواز، وهو الإنتقال من حال إلى حال"[2]، ولا يكون هذا الانتقال إلا لضرورة.

والحقيقة عند الأمدي " هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الإصطلاح الذي به التخاطب"[3].

والمجاز عنده هو: " اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أو في الاصطلاح "[4].

فالمجاز، إذن، هو وضع اللفظ في غير ما وضع له أصلا، وإذا كان كذلك فهل هو الأصل وهو الأحق بالإتباع؟

---

[1] – أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 39

[2] – الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب للشرط، 1986ن تحقيق سيد الجميلي، ج1، ص 53

[3] – م، س، ج1، ص 53

[4] – م، س، ج1، ص 54

و القرآن الكريم جاء ليطبق، والتطبيق يحتاج إلى لغة لا مواربة فيها، وكيف يعود المؤمنون إليه في حالة الاختلاف ولغته رمزية ومجازية وبنيته أسطورية كما يدعي أركون.

قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً "النساء/59.

لماذا يلح أركون على العودة إلى مسلمات فصل فيها علماء الأمة؟ ألأن لقرأن الكريم شابه شيء من النقص أو التحريف في أثناء تدوينه؟ لماذا يشك ويشكك في مسلمات المسلمين؟.

التشكيك في القرآن الكريم:

إنه يلجأ إلى تفكيك هذه المنظومة الإيمانية كما فعل الغربيون مع التوراة والإنجيل، وهذا الاختراق الذي يدعو إليه يؤدي – كما يرى– إلى نزع القدسية عن القرآن الكريم، لتلحق الدراسات الإسلامية بصنوتها الغربية.

فهل يحتاج المسلمون إلى من يشكك في القرآن الكريم بعد هذه القرون؟ لقد أنزل جبريل الأمين القرآن العظيم على النبي محمد الأميّ صلى الله عليه وسلم و"وصل إلينا حقيقة تاريخية، ونصا ثابتا لم يواجه الاختراق قط وأي محاولة جرت للتلاعب به كانت تجهض ذاتيا لتفكك المحاولة وهزالتها أمام عظمة النص القرآني"[1].

تحتل قضية تدوين القرآن مكانة أساسية في أبحاث أركون لأن التدليل عليها يعني اختراق متن النص القرآني وبالتالي نسفه وتحويله إلى نص بشري يخضع للمناهج الحداثية يمكن تجاوزه، وتلحق الدراسات الإسلامية بالدراسات الغربية في هذا المجال، فأركون يرى أن " الدراسات القرآنية تعاني تأخرا كبيرا قياسا بالدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار، وهذا التأخر يظهر التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية أو الأوروبية"[2].

---

[1] – سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني، تاريخ ومعاصرة، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002، ص 5

[2] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 22–23

من أين جاء هذا التخلف للدراسات الإسلامية وقد أبدع علماء المسلمين في نقد الحديث وتجريح وتعديل رواته، بله الدراسات القرآنية.

لعل هذا التخلف يعود إلى أنها لا تقر بتاريخية القرآن الكريم كما يرغب أركون، إن من الثابت عقديا عند المسلمين أنه نص لم تمسه يد البشر فهو فوق الزمان والمكان، فقد تكفل الله تعالى بحفظه" إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ".

و لكن أركون يعتمد في هذه القضية على:

1- وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين.

2- القرآن المجموع في المصحف مدونة نصية مغلقة لا أكثر حسم بها الخليفة عثمان بن عفان سياسيا كل النقاشات المتفاقمة، لإتلاف ما سواها من النسخ.

3- استحالة سلامة متن القرآن من الاختراق في ظل الواقع المضطرب الذي زامن عملية التدوين"[1]. وهذه التهم باطلة إذ لو صح ما يقول لما سكت خصوم عثمان رضي الله عنه، ولا قيمة لافتراءات المستشرقين حول عمل عثمان رضي الله عنه حول المصاحف التي أحرقت، "فالأمة الإسلامية كلها عاصرت عمل عثمان، وكان هناك كثير من الصحابة الأفذاذ، ولم يروا خطأ في ما أقدم عليه بل إنهم عدّوا ذلك من حسناته"[2].

إن مصحف عثمان رضي الله عنه لقي توافقا وإجماعا ورضى من الصحابة لأنه جمع الأمة على هذا المصحف الإمام " ولا عبرة لما تعلق به بعض المستشرقين من تشكيك في عمل عثمان مستندين إلى ما روي عن المصاحف القديمة وبخاصة ما جاء في كتاب السجستاني عن تلك المصاحف"[3].

---

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص 127

[2] – محمد عبد السلام كفافي وعبد الله الشريف، في علوم القرآن، دراسات ومحاضرات، دار النهضة، بيروت، د ط، 1972، ص 81

[3] – م، س، ص 81

فعمل عثمان (رض) كان يهدف " إلى جمع الناس على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير"[1].

و قد سبق أبو بكر إلى جمع القرآن الكريم، ولكنه كان مفرقا في مصاحف قال علي رضي الله عنه: " رحمة الله على أبي بكر، كان أول من جمع بين اللوحين" وقال أيضا: " أعظم الناس أجرا في المصاحف أبو بكر فإنه أول من جمع بين اللوحين"[2].

فمن أين يأتي الشك إلى القرآن الكريم، وأين الفاصل الزمني بين التنزيل والتدوين؟

و أين أثر الخلافات السياسية في تدوينه، لقد جمع القرآن الكريم ودون قبل ظهور الأحزاب ولكن أركون يصر على أنه ظل يتناقل شفويا مدة أربعة قرون، وهذا مخالف لكل الروايات ولم يقل به أي مستشرق، لقد تجاوزهم أركون في الطعن.

بلاشير وأركون:

إن من يطالع كتب أركون يجدها مليئة بالطعون والتشكيك في تدوين القرآن الكريم، وهو لا يختلف في هذه القضية عن المستشرقين، فالبنية الإستشراقية هي مرجعيته في كثير من القضايا التي يطرحها.

قال أركون: " صحيح أن النبي كان قد أمر بتدوين بعض الآيات، وبعد موته بسنوات جمع الخليفة عثمان الناس على مصحف واحد، وهو المصحف الأم أو المصحف العثماني"[3].

قال بلاشير: " إن هذا التدوين كان جزئيا ومثارا للاختلاف كما كان متخلفا على الأخص بسبب عدم ثبات المواد والطرائق المستعملة لذلك التدوين"[4].

"وقد جرت خطوة حاسمة بعد عشرين عاما، إذ أقبلوا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان على جمع نص جديد"[5].

---

[1] – م. م، ص 79

[2] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، عن م. س، ص 76

[3] – محمد أركون، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ص 24-25

[4] – ريجيس بلاشير، القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، تر/ رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، ط1/1974، ص 29

[5] – م، س، ص 31

فالمتأمل في هذه النصوص لا يجد اختلافا بينها، فهي تركز على أن القرآن الكريم ظل يتناقل شفويا إلى عهد عثمان رضي الله عنه، إلا بعض الآيات التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتدوينها، وهذا مخالف لكل الروايات إلا طعون المستشرقين.

والسؤال الذي يطرح نفسه، ماذا جمع عثمان رضي الله عنه إذا كان القرآن الكريم قد ظل متناقلا شفهيا؟

ولماذا لم يجد معارضة من كبار الصحابة؟ ولماذا لم يشر أركون إلى كتبة الوحي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وقد كانوا كثرا؟

إن أركون يتعمد تجاهل النصوص التي تعصف بآرائه وإلا كيف أهمل ما قاله عثمان رضي الله عنه، لحفصة بنت عمر بن الخطاب "أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك"[1].

إنه لا يفرق بين عملية التدوين وعملية الجمع متعمدا ليلبس على القارئ، أو يجهل أن التدوين هو جمع ما كتب بين دفتي كتاب.

إن ما قام به عثمان رضي الله عنه، هو جمع ما كان مكتوبا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، لماذا تغافل أركون عن ذكر ما قام به كاتب الرسول صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت؟

لماذا لم يشر إلى نهي النبي صلى الله عليه وسلم صحابته عن عدم تدوين أحاديثه الشريفة في زمن تدوينهم للقرآن الكريم؟ واضح من هذا كله أنه ينتقي من النصوص ما يخدم آراءه، وهذا يتناقض مع العلمية التي يدعي الالتزام بها ! لأن استنباط النتائج السليمة يقتضي عدم الإنتقاء، بل النظر لكل النصوص.

ثم إن جمهور علماء الأمة الإسلامية متفقون على أن القرآن قد كتب على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد " اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم كتابا فيهم الخلفاء الأربعة ومعاوية وزيد بن ثابت وأبيّ بن كعب وخالد بن الوليد وثابت بن قيس، كان يأمرهم بكتابة كل ما ينزل

[1] – صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج3، ص 323، الحديث 4987

من القرآن حتى تظاهر الكتابة جمع القرآن في الصدور"[1]. فهذا النص يحول دون دعوى أركون القائلة بالفاصل بين التنزيل والتدوين، ويدحض التاريخية التي يريد أن يخضع لها القرآن الكريم، ولماذا لم يشر إلى أن بلاشير قد بلغ بكتبة الوحي إلى أربعين[2].

إن موقف أركون لا يختلف عن موقف المشركين من القرآن الكريم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، إنه إحياء له، وهذا لا يزيد الساحة الثقافية إلا شدا إلى الوراء ولا يقدم شيئا للدراسات الإسلامية التي يراها متخلفة عن قرينتها الغربية.

دعوى أسطورية القرآن الكريم:

يبدو أن أركون يصدق بالإنجيل ولا يصدق بالقرآن الكريم إذ نراه يعتمد المعجزات التي تحققت أيام عيسى عليه السلام وموسى قبله، ليبرر موقف مشركي مكة الباحث عن الإيمان ولا إيمان عندهم إلا إذا دلل لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالبراهين الحسية الساطعة.

و هذا ما ذكره القرآن الكريم " وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا، أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا، أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ، قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا " الإسراء/90-91-92-93.

و قال تعالى: " إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ " وقال أيضا: " وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ، لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا، أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا، وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا " الفرقان/5-6-7-8.

---

[1] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط1981/13، ص 69

[2] – م. س، ص 69

فهل كان كفار قريش يطلبون الأدلة ليؤمنوا أم إن القرآن الكريم قد زلزل الأرضية الثقافية التي يستندون إليها في حياتهم؟

فلو كانوا يعتمدون البراهين في إيمانهم لطلبوها من الأصنام التي كانوا يعبدونها؟ لا يتحرج أركون أن يصف القرآن الكريم بالأسطورية فهو، أي "" القرآن خطاب أسطوري البنية" Le coran est un discours de[1] structure mythique

فلا فرق بين كلامه وبين ما جاء في القرآن الكريم حكاية عن المشركين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم " **وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا** " الفرقان/5

و قد دفعتني عبارة أركون السالفة الذكر أن أفتش في أساطير اليونان وما دفعه إلى ذلك الحكم، وقد وجدت تشابها بين بعض الأساطير الإغريقية وما جاء في القرآن الكريم من قصص، وهذه بعضها:

1- هيفاستوس إله الحدادة والنار ... إبن زيوس وهيرا، هو من شح رأس زيوس بالفأس بعد أن اعتراه الصداع لتخرج أثينا من رأس أبيها"[2].

هذا يشبه خروج حواء من ضلع آدم، كما نص على ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

2- عاقب زيوس بروميثيوس لأنه سرق النار المقدسة وقدمها للبشر إذ ربطه إلى صخرة ثم سلط عليه عقابا بأكل كبده في النهار ويقوم زيوس بتجديدها في الليل"[3].

وهذا يشبه قوله تعالى: " كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ".

3- و تحت عنوان القربان أورد هوميروس هذه الأسطورة، تعطل الأسطول الموجه إلى طروادة لأن الآلهة غير راضية على أغامنون، وتريد قربانا كما استطلع منهم كالخاس الكاهن، القربان هو إبنة أغامنون الجميلة "إفيجينيا"، فيستقدمها الوالد القائد العام للجيش اليوناني مع أمها "كليتمنسرا" ويصرح الكاهن للوالدة بما سيقدم عليه زوجها أغامنون وهو ذبح افيجينيا

---

[1] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10

[2] - الإلياذة والأوديسة، مجدي كامل، دار الكتاب العربي، دمشق القاهرة، ص 140

[3] - علاء صابر، تاريخ الأدب اليوناني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ط، 2003، ص 85.

فتصرخ الأم محتجة ولكن افيجينيا، صاحت: مكانك يا أماه، إنني أرضى أن أكون قربانا للألهة في سبيل الوطن، إنني ابتسم للموت أين المذبح ... صلوا جميعا من أجلي وبهذه اللحظة ينظر الجميع إلى "افيجينيا" نظرة الإعجاب والإعظام وتمتثل الفتاة للأمر وتضع رأسها على مذبح المعبد ويشحذ الكاهن مديته ويذهل القوم وينظر بعضهم إلى بعض.

إنهم لا يرون الفتاة، بل يرون مكانها ظبيا ... و تقع المعجزة ويذبح الظبي وتنجوا ابنة أغامنون من الموت المحتم"[1]. واضح أن الأسطورة تشبه إلى حد التطابق قصة إبراهيم وابنه إسماعيل.

4- و قصة باريس إبن مالك طروادة، الذي أمر أحد جنوده أن يلقى به في الخلاء بعد ولادته، لتفترسه الوحوش، ولكن أحد الرعاة يأخذه ويربيه في كنفه، وعندما كبر وبدا يرعى الغنم جاءته إلهة الجمال " أرتيميس" وأخبرته أنه ليس ابن هذا الراعي، وإنما هو أمير ابن ملك، فيعود إلى طروادة، ومن خلال مهرجان الرياضة الذي كانت تقيمه طروادة تفوق باريس وهنا تعرفت عليه والدته " هيكوبا" وعاد إلى القصر، ثم سافر إلى اسبارطة واختطف " هيلين" وكان سببا في خراب المدينة، إذ جيش ملك اسبارطة "مانيلا" جيشا عظيما بقيادة شقيقه "أغامنون" واستولى على طروادة، بعد أن دخل بعض جنوده المدينة بحيلة صنع الحصان الخشبي المعروف بحصان طروادة ودمروها تدميرا، فهذه تشبه قصة موسى، إذ هجّر إلى مدين، واشتغل بالرعي هو كذلك، ثم عاد إلى مصر وكان سببا في دمار ملك فرعون.

إن هذا التشابه يطرح إشكالا: هل أخذ محمد صلى الله عليه وسلم هذه القصص من الأساطير اليونانية؟

إن المؤرخين والمحققين والدارسين يجمعون على أنه كان أميا ولم يخرج من جزيرة العرب، فمن أين جاء هذا التشابه؟

لعل هذه القصص وغيرها هي التي أوحت إلى أركون وغيره أن القرآن الكريم ذو بنية أسطورية، وهو مجانب للصواب، إذ إن هذه القصص معجزات أجراها الله تعالى على يد أنبيائه

[1] – هوميروس، الإلياذة، بتصرف إعداد محمد باكير دار أسامة، ط1/2006، دمشق، ص 59.

وأصفيائه، وإن النظرية الدينية لتفسير الأسطورة ترى أن أصول كثير من هذه الأساطير يعود إلى العهد القديم، أي إنها من أصل دين ثم حرفت– فهرمز رسول زيوس إلى البشر المتقلب الأدوار يشبه جبريل عليه السلام إلا أن الأخير أمين كما وصفه القرآن الكريم.

ومن هنا فإن الأساطير مشتقة من الطقوس لا الطقوس من الأساطير"[1]، وهذه شهادة أحد المختصين في الميثولوجيا اليونانية.

أي أن الكتب المقدسة وما جاء فيها من قصص هي أصل كثير من الأساطير، ومع مرور الزمن وضلال البشرية وانحرافها أخذت تنسج حكايات تضاهي تلك التي جاءت في العهد القديم، والنتائج التي توصل إليها أحد الباحثين في الأساطير:

- أن العقل الإنساني قد صاغ الأساطير وأشرك معه الآلهة.
- أن الإله الخالق الأول إله واحد.
- أن إرادة التكوين سابقة على أمر التكوين.
- اتفاق الأساطير على وجود العرش العظيم، فلقد ورد ذكره في بعضها فوق الأولمب، وفي الآخر في مجمع الآلهة.

أن الأله هو رب العرش العظيم، وهو ذاته خالق الكون ومدبره، وهو واهب الحياة وبيده المصائر، والأقدار، وإليه ترتد الأرواح. . . وأن الأرض أرض الله يهبها ويرثها، وأنه يسن الشرائع الإلاهية لحفظ نظام الكون، وناموسه، ولذلك فإن يصطفي من يحافظ على هذا الناموس، ويسند له هذه المهمة النبيلة[2]. أي إن الأساطير عبر العصور، تدل بعد سبر أغوارها على أن الإنسان مولود على الفطرة، كما جاء في الحديث الشريف المعروف.

إن المرجعية في رفض ما جاء في القرآن الكريم من قصص فوق إدراك العقل هو هذه العقلانية الغربية التي ترى كل حدث خارق أسطوريا لأنه يفوق العقل وبالتالي يتم رفضه كما تقرر العلمانية، فالدين – حسب زعمها– خرافة والعلمانية هي المنقذ لأنها: " تستند إلى النظرة

---

[1] – ك. ك راثفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1/1981، ص 62

[2] – يحيى سليمان قسام، العقل الإنساني صاغ الأسطورة وبحث عن الخالق (دراسة في الأساطير العالمية)، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، د ط، 2015، ص 173–174

العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج، والطوفان وانقلاب العصي أفاع (كذا) والمشي على الماء وإحياء الموتى وشق البحر وانفلاق الكواكب والنجوم"[1].

واضح من هذا النص الطويل أن صاحبه ينزع القداسة من الغيبي ويضفيها على المادي، " فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق أو بمعنى آخر تنحية هذه التكوينات المعنوية، كان – ومازال– يعني أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة إلى المادة نفسها"[2].

إن التاريخية التي ينادي بها أركون ويحرص على إخضاع الدين لها تؤدي حسب الزعم العلماني إلى تحقيق الفردوس الأرضي ومن ثم تصبح قضايا الميتافيزيقا ومنها ذلك الدين قضايا تاريخية تخضع للصيرورة التاريخية.

و من هنا لا يمكن إخضاع الإيمان للبرهان المادي الحسي الذي يخضع للملاحظات البصرية، و إذا كان القرآن الكريم وليد البنية الثقافية في ذلك الزمان أي أنه بشري فلماذا اندهش بلغاء قريش وفصحاؤها، وكانوا في مقام كفر ونكران للدعوة في بدايتها.

فهذا عتبة بن ربيعة أرسلته قريش ليحاور النبي صلى الله عليه وسلم علّه يثنيه عن دعوته، ولكنه عاد بوجه آخر بعدما أسمعه النبي صلى الله عليه وسلم آيات من سورة فصّلت، قال لما سئل بهذا السؤال: ما وراءك يا أبا الوليد؟ قال: ورائي أني سمعت قولا والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالكهانة، يا معشر قريش أطيعوني وخلوا بين الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ"[3].

و الشواهد كثيرة تعج بها كتب السيرة والتفاسير وهي تبين إنصاف هؤلاء لهذا النص والعرب وهم أرباب الفصاحة، لو كان القرآن شعرا أو سحرا أو كهانة لفضحوا صاحبه وبينوا

[1] – العلمانية، تحت المجهر، عزيز العظمة، دار الفكر، دمشق، ط2000/1، ص 156

[2] – المرجع السابق، عبد الوهاب المسيري، ب ص 88

[3] – سيرة ابن هشام، دار الجيل، بيروت، ط1، ج1، ص 293.

مصادره التي أخذ منها ولكن لما كان معجزا رباني المصدر سكتوا عنه مرغمين وقد كان مهددا لمصادر رزقهم ومكانتهم الاجتماعية بين القبائل إذ مثل انقلابا على جميع الأصعدة.

دعوى عدم تدوين القرآن الكريم:

لعل السؤال هنا، لماذا يلح أركون على أن القرآن الكريم لم يكتب كاملا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم مع أن جل المصادر تشير إلى أنه كتب في عهده على الوسائل المتاحة آنذاك، قال الزركشي: " وكان كلما أنزل عليه شيء من القرآن أمر بكتابته ويقول في متفرقات الآيات ضعوا هذه في سورة كذا"[1].

و لكن أركون يخضع حتى مدونة الحديث لهذه التاريخية إذ يرى أن الأحاديث الشريفة قد خضعت للانتقاء والحذف التعسفي والاختيار لتتماشى مع الصراعات الدائرة آنذاك وتلبي حاجات هذه القوى المتصارعة.

و من الأسباب التي أوردها، الصراعات اللغوية والسياسية والحزبية ولم يلتفت إلى تلك الشروط الدقيقة التي وضعها علماء التجريح والتعديل.

ثم لماذا لم يلتفت إلى حديث ابن عباس عن عثمان رضي الله عنه " كان رسول الله تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا"[2].

و لماذا لم يلتفت إلى الحديث الشريف، فعن خارجة ابن زيد بن ثابت قال: " دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا ببعض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال، وما أحدثكم، كنت جاره، فكان إذا نزل الوحي أرسل إليّ، فكتبت الوحي"[3].

---

[1] – أبو عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1391 هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، ص 148

[2] – الترمذي، سنن الترمذي، ج5، ص 272.

[3] – علي بن ابي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ودار الريان للتراث، القاهرة، دط، 1407هـ، ج9، ص 17

واضح من الحديثين الشريفين أن كتابة القرآن الكريم كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد كان النبي ينهي أصحابه عن كتابة الحديث ويحثهم على كتابة القرآن الكريم: " لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار "[1]. وهذا حديث مشهور معروف لكن أركون لا يلقي له بالا لأنه لا يخدم مشروعه ولا يتسق مع تفكيره، وهذا الحديث من الأحاديث المتواترة لفظا ومعنى، فكيف لا يلتفت إليه أركون؟ !!

و هنا يظهر سؤال: لماذا لم يجمع النبي صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم في مصحف واحد؟

و الجواب " أن وفاة النبي أزكى الصلاة والسلام عليه، كانت بعيد إتمام رسالته، وما كان له في حياته أن يجمع القرآن في مصحف، وهو لا يعلم مواضع ما سينزل مستقبلا من الوحي، ولو فعلهن لكان مضطرا إلى تعديل ذلك المصحف بعدد المرات التي نزل فيها الوحي بعد جمعه لهذا فالأسلم هو ما قام به صلى الله عليه وسلم من كتابة القرآن في الصحف والعسب واللخاف. . . " وهكذا أمكنه إضافة ما استجد من الوحي بوضع الشيء الذي كتب عليه في مكانه من دون كثير عناء "[2].

و ما دامت كل الروايات تشير إلى أن أبا بكر هو أول من جمع القرآن الكريم، وانتدب لذلك شابا عاقلا ثبتا من كتبة الوحي هو زيد بن ثابت ولم يعترض عليه أحد من الكتبة، قام بالجمع بعد نصيحة عمر رضي الله عنه لأبي بكر بعدما استحر القتل في حفظة القرآن الكريم في معركة اليمامة – قال علي رضي الله عنه وهو خصم سياسي لأبي بكر على زعم الشيعة: " أعظم الناس في المصاحف أجرا أبو بكر رضي الله تعالى عنه، رحمه الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله "[3].

---

[1] – صحيح مسلم، ج4، ص 2298.

[2] – الحسن العباقي، القراءة الحداثية للقرآن، مرجع سابق، ص 152

[3] – الألوسي، روح العاني، ج1، ص 22 عن المرجع السابق، ص 155

لقد أحرق عثمان رضي الله عنه، المصاحف الأخرى درءا للفتنة وليس رغبة في التسلط السياسي، كما يزعم الحداثيون، كيف يفعل هذا وهو رجل تستحي منه الملائكة في السماء !.

إن أركون ينطلق من مسلمة لديه وهي أن القرآن الكريم لم ينج من التحريف كما جدث للكتابين المقدسين قبله التوراة والإنجيل، وهذا ما تكذبه كل الروايات المتواترة

ثم هل الطعن في صحة القرآن الكريم يؤدي إلى تقدم الدراسات الإسلامية؟ أم إلى تدميرها؟

إن ما كتبه أركون حول القرآن الكريم تأطره الحداثة الغربية وموقفها من الدين.

و إذا كان ما فعله عثمان رضي الله عنه لا يعدو تدوين ما جمع في عهد أبي بكر فلماذا يصر على هذا الشك ويحاول بكل الوسائل إقناع القارئ به؟

إنّ قول عثمان رضي الله عنه " أرسلي إلينا الصحف ... " يقطع الشك باليقين أن عثمان رضي الله عنه لم يتصرف في متن القرآن الكريم وإنما جمع ما كان مكتوبا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أي " إن الصحف التي كانت عند حفصة جعلت إماما في هذا الجمع الأخير"[1].

فهل يفرط الصحابة في القرآن الكريم، وهم الذين أمنوا به وضحوا من أجله وحفظوه وكتبوه.

و جماع القول في قضية إحراق المصاحف أن عثمان رضي الله عنه أراد أن يجمع الناس على مصحف إمام بعدما وافقه كل الصحابة إلا ابن مسعود الذي كان بالكوفة وما هذا إلا درءا لأي فتنة قد تحدث، قال عليّ رضي الله عنه " والله لو وليت لفعلت الذي فعل"[2].

يرى أركون أن إحراق المصاحف قد تم بدافع سياسي شرير لينتصر مصحف عثمان رضي الله عنه ، وأن المخطوطة العادية التي نسخ فيها التراث الشفهي المقدس يمكن أن تقع في أيدي شريرة، بل وقعت"[3].

---

[1] – تفسير القرطبي، ج1، ص 52 – س م س، ص 162

[2] – كتاب المصاحف ص 30، عن الحسن العباقي، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، ص 166

[3] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 155

إن الحديث هنا لا يغمز ولا يلمز وإنما يشير إلى عثمان رضي الله عنه، وهذا الصحابي الجليل لم يقدم على ذلك الفعل إلا بعد أن استشار كبار الصحابة، ولم يكن له مصحف لكي يتعصب له وإنما أرسل إلى حفصة رضي الله عنه لتبعث إليه المصاحف لينسخها ثم يردها إليها كما سبقت الإشارة.

ثم إن " هذه المصاحف الشخصية التي دونت من أناس كان معظمهم قريبي العهد بالأمية، وكانت الحروف حينها تكتب من غير نقاط ولا حركات، ما يجعل احتمال الاختلاف في الرسم أمرا لا محيد عنه، إضافة إلى إقدام بعضهم على كتابة شروح لكلمات وآيات معينة في مصاحفهم الخاصة، ومن ثم فرمي هذا العمل بالشر مجانب للصواب، لأن إحراق المصاحف ما كان ليؤثر شيئا في القرآن الذي تواتر نقله، ولا يزال إلى يومنا هذا يلقن بالمشافهة وينهى العلماء عن أخذه من المصحفيين"[1].

مصحف ابن مسعود:

و من القضايا التي اعتمد عليها في القول باختراق المتن القرآني مصحف ابن مسعود. فهل عند أركون نسخة من هذا المصحف؟

ما الجديد الذي جاء به في الموضوع ليضفي شرعية على تناوله له؟

فهل يكفي تناول تاريخ تدوين القرآن الكريم بمنهج حداثي وما يحمل من فلسفة للقول إن هذا المصحف يختلف عن المصاحف الأخرى؟

أم إن أركون قد اعتمد على بعض المرويات التي ناقشها العلماء للقول بهذه النتيجة؟

إن مما اعتمد عليه أركون للطعن في المتن القرآني هو بعض المرويات ومنها ما قاله فخر الدين الرازي بخصوص " الصعوبة التي يطرحها إنكار ابن مسعود لقرآنية الفاتحة والمعوذتين في الترتيب لا في الوجود.

فهل يعقل أن ينكر ابن مسعود قرآنية الفاتحة وهو المرافق للنبي في حله وترحاله وسماعه يقرأها في الصلاة الجهرية؟

---

[1] – الحسن العباقي، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، ص 168

وهل غياب الفاتحة والمعوذتين من هذا المصحف يحمل دلالة عدم قرآنية هذه السور؟

وهل اطلع أركون على هذا المصحف حتى يحكم بهذا؟ أين الدغمائية الرافضة للنقد التي يحاول أن يلصقها أركون بعثمان رضي الله عنه ؟

ثم إن هذه السور قصيرة لا يمكن الاختلاف حول قرآنيتها وإنما هي إصرار أركون على نقد الإسلام بغير ما يحتمل، فكيف يتهم صحابيا جليلا بالدغمائية وهو يقرأ في القرآن الكريم " لا إكراه في الدين".

فإذا كان " لا إكراه في الدين" فهل يعقل أن يكره عثمان رضي الله عنه الناس وفيهم كبار الصحابة على رأيه؟

و من الانتقادات التي وجهت لإنكار ابن مسعود إن صح هذا الخبر قول الباقلاني في إعجاز القرآن: " لو كان قد أنكر السورتين على ما ادعوا لكانت الصحابة تناظره على ذلك، وكان يظهر وينتشر، فقد تناظروا في أقل من هذا، وهذا أمر يوجب التكفير والتضليل، فكيف يجوز أن يقع التخفيف فيه، وقد علمنا إجماعهم على ما جمعوه في المصحف، فكيف يقدح في مثل هذه الحكايات الشاذة" المولدة في الإجماع المقرر والاتفاق المعروف[1].

فلو كان هذا أكبر سجل إجماع لظهر الإختلاف ومن هنا يتقرر شذوذه فلا يلتفت إليه إذ إن الخبر المتواتر بالإجماع لا يطعن فيه إلا بمثله، ولما كان كذلك فإنه يبدو صريحا تهافت طعن أركون، وأنه بعيد عن العلمية.

و من الأخبار التي تبرئ عبد الله بن مسعود ما جاء في المحلى لابن حزم الأندلسي: "وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع، ولا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أمّ القرآن والمعوذتان"[2]

فهذا النص يدحض الدعوى القائلة بعدم وجود أم القرآن والمعوذتين في القرآن الكريم.

---

[1] – الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 292

[2] – ابن حزم الأندلسي، المحلى، ج1، ص 13

و"قد أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منها شيئا كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل، ليس بصحيح"[1].

دعوى تاريخية القرآن الكريم:

إن من الأبواب التي يلج منها القائلون بتاريخية القرآن الكريم علم " الناسخ والمنسوخ"، والنسخ هو " إبدال حكم شرعي بحكم آخر، لحكمة يراها الله في مصلحة عباده، تكون في غالب الأمر للتخفيف عنهم بعد ابتلائهم بأحكام تكون في العادة أكثر تكليفا من الأحكام الناسخة"[2].

وقد أحصى الحسن العباقي في جدول النسب المئوية التي احتوتها سور القرآن الكريم عند ثلاثة علماء هم الأوائل الذين ألفوا في هذا العلم.

المؤلف	القرن الهجري	السور المحتوية على المنسوخ	الآيات المنسوخة
السدوسي	أوائل الثاني	17	34
النحاس	الثالث/الرابع	41	128
المقري	الرابع/الخامس	75	246

السؤال الذي يطرح نفسه من خلال هذا الجدول هو: " لم غاب هذا النسخ عن الصحابة ولم يقل به الرسول صلى الله عليه وسلم؟

إن " الولوع باكتشاف النسخ في آيات الكتاب أوقع القوم في أخطاء منهجية كان خليقا بهم أن يتجنبوها لئلا يحملها الجاهلون حملا على كتاب الله: لم يكن يخفى على أحد منهم أن النسخ قد جاء لرفع الحرج عن عباده، وقد أورده البارئ في كتابه لمصلحة الناس على مر العصور، ولكن ليس بهذه الكثرة الكثيرة. " القرآنية لا تثبت إلا بالتواتر، وأن أخبار الآحاد ظنية لا قطعية"[3].

---

[1] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 213

[2] – محمد عبد السلام كفافي (عبد الله الشريف)، في علوم القرآن، دراسات ومحاضرات، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1981، ص 115

[3] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط1981/13، ص 265

و لا أريد أن أخوض في هذا العلم لأنه يخرج البحث عن مساره، وإنما أشير إلى بعض المبالغات التي وقف عندها بعض العلماء، " فمن المبالغات أنهم قطعوا أوصال الآية الواحدة فزعموا أن أولها منسوخ وآخرها ناسخ، كقوله تعالى " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ "المائدة/105، فإن آخر الآية، يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو بذلك ناسخ "في نظر ابن العربي" لأولها الذي صرح الله فيه بقوله " عليكم أنفسكم" بل زعم ابن العربي أيضا، أن قوله " خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ " أوله وأخره منسوخان، ووسطه محكم"[1].

و الأمثلة على الغلو في هذا الضرب من الأبحاث كثيرة جدا حتى أنهم قالوا بنسخ الناسخ من الآيات القرآنية. فـ " لم تكف عشاق النسخ تلك الأضراب التي استنبطوها من أخبار الآحاد الظنية، بل ذهب بهم الغلو كل مذهب حتى زعموا أن الناسخ أيضا يجوز نسخه فيصير الناسخ منسوخا"[2]، وقد بالغوا إلى أن قالوا بنسخ الناسخ واستدلوا بقوله تعالى "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" الكافرون/6، فقد نسخه- بزعمهم- قوله تعالى "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" التوبة/5، ثم نسخ هذا بقوله " حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ " التوبة/29.

"والمتأمل في هذا العلم يجد اختلافا كبيرا بين العلماء، بل تجد غلوا كثيرا إلى درجة أنه " قد يذهل من كثرة الآيات الكثيرة القرآنية التي قيل إنها منسوخة، حتى لم يسلم من النسخ إلا تسع وثلاثون سورة"[3].

وما دام العلماء قد اختلفوا في هذا العلم كثيرا وصار محل اختلاف بين القدامى منهم والمحدثين على السواء فإن الاعتماد عليه للقول بتاريخية القرآن الكريم مجانب للعلمية والموضوعية، إذ لم يحترموا الشروط التي وضعوها للنسخ، فهو موكول لاجتهاداتهم.

والاجتهاد لا يرفع الخلاف بين العلماء لإختلاف الخلفيات والمدارك، قال أبو حامد الغزالي: " أعلم أنه إذا تعارض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا

---

[1] - م، س، ص 264

[2] - المرجع السابق، ص 266

[3] - الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 191

بقياس الشرع بل بالنقل فقط"[1] ومع هذا فقد تعامل العلماء مع الناسخ والمنسوخ بالعقل وإلا كيف تقبل هذه الكثرة الكثيرة من الأمثلة التي أوردها هؤلاء.

و من الأمثلة التي تأثرت بثقافة المجتمع آية: " **وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا** " النساء/8.

قال الحسن البصري بخصوص عدم نسخها: " والله ما هي بمنسوخة، وإنها لثابتة، ولكن الناس بخلوا وشحوا وكان الناس إذا قسم الميراث حضر الجار والفقير واليتيم والمسكين فيعطونهم من ذلك"[2].

واضح أن هذا النص يبين اثر ثقافة المجتمع في العالم بله العامي، ولذا يتبين أن بعض القائلين بالنسخ كانوا يطوعون الآية لتخضع إلى ما يذهبون إليه، من هنا يمكن القول إن النسخ قد خضع لتأويلات الفقهاء والعلماء.

أي إن الناسخ والمنسوخ محل خلاف، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ " آل عمران/102.

فقالوا: ما حق تقاته، قال: حق تقاته أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر، فقالوا يا رسول الله ومن يطيق ذلك؟ فانزعجوا لنزولها انزعاجا عظيما، ثم أنزل الله بعد مدة يسيرة أية، تؤكد حكمها وهي قوله تعالى: " وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ " الحج/78. فكادت عقولهم تذهل، فلما علم الله ما قد نزل بهم في هذا الأمر العسير، خفف عنهم فنسخها بالآية التي في التغابن، وهي قوله تعالى: " فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ " التغابن/16)[3].

و هنا تبرز أسئلة: ألا يعلم الله أن ما أنزله عسير على الناس أم خفيف؟ أيتحملونه أم لا؟ وهل هو في حاجة إلى انتظارهم كي يقولوا: ومن يطيقه يا رسول الله؟ ألا يعلم ذلك مسبقا.

إن الذي قاد ابن حزم إلى هذا هو توهمه التعارض بين " اتقوا الله حق تقاته" و" اتقوا الله ما استطعتم".

---

[1] – أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط/1996، ص 18

[2] – ابن الحوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1405، ص 115

[3] – ابن حزم، الناسخ والمنسوخ، ص 31

و ما دام السماع هو الفيصل في النسخ، وهو ما لم يؤكده ابن حزم وإنما اعتمد على العقل، فإنما النسخ لا يمكن أن يعتمد فيه على الاجتهاد وقد ردّ كثير من العلماء هذا النسخ، منهم أبو الفرج بن الجوزي إذ قال: " فهم الأولون من الآية تكليف ما لا يستطاع فحكموا بالنسخ، وقد ردّ عليهم بقوله: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" وإنما قوله: " حق تقاته" كقوله: " حق جهاده" الحق هنا بمعنى الحقيقة، ثم إن هفوة المذنب لا تنافي أن يكون مكلفا للتحفظ، وإنما شرع الاستغفار والتوبة بوقوع الهفوات"[1].

و هذا النص يبين تفاعل العلماء مع القرآن وتأويلهم له ودرء ما يظهر لهم من تعارض

القول بنسخ السنة للقرآن:

لقد امتد النسخ إلى جواز أن تنسخ السنة القرآن الكريم ولا ضير – كما يعتقد بعض العلماء– ما دام المصدر واحدا ولكن النبي صلى الله عليه وسلم، قد عاتبه ربه في قضايا دنيوية كعتابه في ابن أم مكتوم، وفي أسرى بدر وغيرها. وفي عتابه لابن مكتوم يلاحظ الفعل " عبس" بصيغة الماضي، إذ لم يقل "عبست" وكأنه لا يقصده، وإنما يقصد شخصا آخر، وهذا لعظمة الرسول صلى الله عليه وسلم عند ربه، وأما في قوله " وما يدريك لعله يزكى"، فقد جاء الفعل بالمخاطب.

فهل يجوز نقلا نسخ ما في كتاب الله بقول نبيه؟ وهل ينسخ ما تواتر نقله بما اختلف في نقله؟ وهل يجوز عقلا ونقلا نسخ ما تكفل الله بحفظه عما قام النبي بتدوينه وحفظه؟

إن هذا لا يقبله العقل لأنه قلب للحقائق.

و السؤال بعد كل هذا هو: ما الذي جعل العلماء يقولون بالنسخ في القرآن الكريم وهو كلام الله الذي يعم كل شيء في الزمان والمكان.

إن الآية الكريمة التي ذكرت النسخ هي قوله تعالى "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ البقرة/106

[1] – ابن الحوزي، نواسخ القرآن، ص 109

فلفظة آية وردت " نكرة في سياق الشرط، فهي عامة، وقد أكد هذا العموم دخول " من" الجارة عليها، والجار والمجرور بيان ل " ما الشرطية، وهي عامة، ولا أدل على سعة مجال العموم من هذا التعبير، ولا يصح قصر العام على بعض أفراده وأنواعه إلا بدليل"[1].

و مما علق به الشيخ محمد الغزالي رحمه الله على القول بالنسخ في هذه الآية قوله: " السياق قاطع بأنه لا مكان للقول بالنسخ التكليفي هنا، فالكلام كلام عن القدرة، وليس عن أحكام تكليفية، وإلا قال: ألم تعلم بأن الله عليم حكيم، مثلا بدل قدير"[2]

و الآيتان اللتان تتلوان الآية السابقة تتحدثان عن الآيات الكونية وليس عن المتلوة قال تعالى: " أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ، **أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ** " البقرة/107-108

لقد سئل موسى عن تحقيق معجزات كونية، تحقق نبوته ويبرهن على أنه فوق مستوى البشر بهذه الآيات، فكان الله يرعاه ويؤيده ويجري على يديه آيات كونية تتحقق بها المعجزة، فسياق الآيات السابقة يدل على أن المقصود هو الآيات الكونية والآية لغة هي العلامة، وتستعمل في القرآن على وجهين، فإما أن تدل على الآيات الكونية أو على الآيات المتلوة المنطوقة، والفرق بين الاستعمالين يحدد من خلال السياق أو من خلال صفات الله الموجودة في النص، فإذا وجدت صفة العلم فلا شك أن المقصود بها هو الآيات المتلوة أما إن وجدت صفة القدرة أو الخلق، فالمقصود بها هو الآيات الكونية، والآية المدروسة فيها ذكر لقدرة الله" وهكذا فإن المقصود هو الآيات الكونية وليس الآيات المنطوقة[3].

---

[1] – علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط5، 1976، ص 353

[2] – محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، دار الوفاء للطباعة، ط1، 1992، ص 83

[3] – ينظر: الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 218

ومن هنا يفهم أن النسخ في القرآن الكريم محل اختلاف بين العلماء قديما وحديثا، والاعتماد عليه للقول بتاريخية القرآن مجانب للصواب. " لأن الاستشهاد بالمختلف فيه على المختلف فيه باطل ولأن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال"[1].

وخلاصة القول مما سبق يتبين أن النسخ قد خضع لتأويلات كثيرة، فقد بدأ القول به بآيات معدودات وصل في بداية القرن الثاني الهجري ثم وصل إلى مائتين وست وأربعين أية، وأنه اعتمد على العقل ولم يعتمد على السماع وكان القائلون به يعتمدون على ما يبدو من تعارض بين آيات كتاب الله تعالى. وقد درس هذه الآيات المنسوخة " عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين وأثبتوا إحكامها"[2].

و قد وجد أركون ضالته في علم الناسخ والمنسوخ ليقول إن " الوحي ليس كلاما معياريا نازلا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لانهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض"[3].

و هذا كلام مردود على صاحبه، فكل الآيات القرآنية صالحة لكل زمان ومكان ولا يعقل أن يبطل العمل بها والله عز وجل هو الذي يعلم متى تعمل فكل أية يمكن أن تعمل لكن الحكيم هو الذي يعرف الأحوال التي يمكن أن تعمل فيها الآية، وبذلك توزع آيات القرآن على أحوال البشر بالحكمة والموعظة الحسنة"[4].

أما الدخول من باب تعدد القراءات للقول بتاريخية القرآن الكريم فمغلق بإحكام لأنها ثبتت بالتواتر.

أسباب النزول ودعوى التاريخية:

إن ربط الآيات القرآنية بأسباب النزول من أقوى دعاوى القول بالتاريخية ذلك أن نزولها قد ربط بوقائع مما يخيل لبعض الدارسين أن نص هذه الآيات مرتبط بتلك الوقائع وبالتالي

---

[1] – م، س، ص 218

[2] – م، س، ص 218

[3] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 85

[4] – محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص 83

فهي مرتبطة بالواقع لا تحيط به. وجوهر التاريخية هنا هو " ربط للأفكار والنصوص بالواقع الذي نشأت فيه وعدّها نتاجا لتفاعل الإنسان مع معطيات الزمان والمكان"[1].

فهل معالجة القرآن لوقائع عاشها النبي صلى الله عليه وسلم مع صحابته يعد دليلا على تاريخيتها؟ وهل معالجة آيات معينة لقضايا بعينها حدثت وقت الرسول صلى الله عليه وسلم يمنع من أن يعالج قضايا أخرى؟ وهل انتهى العمل بتلك الآيات مادامت مرتبطة ببعض الحوادث كما يزعم مروجو تاريخية القرآن الكريم؟

إن ربط بعض آيات القرآن الكريم بأسباب النزول لا يعني أن لولا هذه الوقائع ما نزلت الآيات، فالله أنزل آياته ليعالج تلك الوقائع وغيرها مما سيحدث للبشر، فآيات القرآن الكريم لا يمكن أن ترتبط بحادثة معينة ينتهي مفعولها بانتهاء السبب، وحتى الأيات المنسوخة لا يعني نسخها أن حكمها بطل وانتهى إلى غير رجعة، وإنما يمكن أن يعود الحكم إذا استجد ما يشبه الحدث الذي نزلت لمعالجته، فآية " لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" لا يعني نسخها انتهاء حكمها نهائيا، وأبديا، إذ يمكن أن تنطبق على من يسكر ولو بشرب حلال كاللبن مثلا، فإذا علم شخص ما أنه يسكره حرم عليه وقت الصلاة.

إن العلماء الذين تصدوا للتأليف في أسباب النزول " تحدثوا عن وقائع ومناسبات تزامنت مع نزول تلك الآيات أو آيات نزلت جوابا على أسئلة، أو ربطوا بين آية سابقة النزول ونازلة لاحقة، لظنهم أنها تنسحب عليها، كما انسحبت من قبل على مثيلتها"[2].

و أما استحالة تفسير بعض الآيات مع جهل سبب نزولها فكلام لا يمكن أن يؤخذ به، لأنه مجانب للعلمية، فكثير من الآيات يمكن تفسيرها دون الرجوع إلى سبب نزولها، ثم إن الآيات التي صادفت وقائع قليلة جدا بالنسبة لأي القرآن الكريم، ثم إن ربط الآية أو الآيات بسبب معين يحيل على التاريخية، والقرآن فوق الزمان والمكان لأنه من خالق السموات والأرض.

---

[1] – الحسن العباقي، مس، ص 235

[2] – الحسن العباقي، مس، ص 237

و هل سبب النزول يحول دون اعتماد الآيات في سياقات أخرى؟

هذا ما جعل علماء الأصول يقولون: " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

و القول بتاريخية القرآن الكريم عند أركون ينطلق من كون هذا الأخير قد عالج قضايا مرتبطة بالسياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي، ولا يمكن أن يصلح لمعالجة القضايا المعقدة التي يعيشها الإنسان اليوم أو مستقبلا. وقد غاب عنه أن للإنسان حاجات متغيرة وحاجات ثابتة، كحاجة الإنسان إلى خالق يعبده، ويوحده وقد عرفت البشرية في أطوارها المختلفة انحرافات في العبادة وأن الأصل فيها التوحيد، والإنسان أخلاقي ابتداء وليس عقليا. ومن هنا ليس هناك ما يمنح الإنسان الاستقرار النفسي غير الدين، فهو المنقذ من الضلال.

ثم إن الإنسان ضعيف بطبعه يحتاج دائما إلى خالق يرشده في مسيرته، لأنه مجبول على ذلك بالفطرة، وقد بدا موحدا ثم انحرف عن التوحيد، وإنه حتى في عهد الأساطير كان دائما تواقا إلى خالق يتحكم في الظواهر الكونية لأنه أحس بضعفه أمامها.

فالتدين، إذن، فطرة في الإنسان جبل عليها. أما ما يعتمده الانتربولوجيون من أنّ المشركين عبدة الأبقار أو الأحجار أو الشمس أو غيرها تمثل ما كانت عليه البشرية في العصور الغابرة فإنه يجانب الصواب ذلك أن الإنسان منذ أن خلق على وجه الأرض وهو في مدّ وجزر في قضية العبادة، فهناك الموحدون وهناك المشركون، و" البشرية ليست في مسار تصاعدي على مستوى تدينها واعتقاداتها، ولا هي في مسار تنازلي أو ارتكاسي، بل هي في أخذ ورد مستمرين، والسبب في ذلك عدم إخضاعها الإيمان للعقل، وهو ما نادى به الإسلام منذ بزوغ فجره"[1].

لقد خلق الله الإنسان وألهمه الإيمان به غير أنه سرعان ما يتمرد على نزعته الإيمانية ويدخل معها في صراع وهذا ما حدث للأمم الغابرة، فهي في صراع دائم بين الإيمان والكفر والإنكار وعدمه، وأركون في محاولته إسقاط ما مرت به الديانتان اليهودية والمسيحية على

[1] – الحسن العباقي، م، س، ص 240

الإسلام كأنه يبحث عن مشتركات بينها، وعن ثوابت لا تتغير، وبهذا يعصف بتاريخيته التي يريد أن يخضع لها الإسلام.

القرآن ولغة العرب:

إن الهدف الذي يرمي أركون إلى تحقيقه من خلال ربط القرآن الكريم إبان نزوله بلغة العرب آنذاك هو إخضاع القرآن للتطور، وهذا هو عين التاريخية.

يدعو أركون هنا، إلى قطع الصلة مع خطاب التبجيل الذاتي وإلى ضرورة دراسة النظام الذي كانت عليه لغة العرب بين 550 م 632 م[1]. للوقوف على تراكيبها وألفاظها في البعثة المحمدية أي بداية نزول القرآن، لكن أركون يرى أن الشفهية قد عصفت بها ولا يمكن لأحد التحقق من ذلك الآن " التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد ولا يمكن الحديث أن يصل إليه أو يتعرفه مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث"[2].

واضح أن أركون بقوله هذا يهدف إلى إخضاع اللغة التي نزل بها القرآن للتطور إذ لم تعد كما اليوم كما كانت وقت نزوله.

و لكن لا ضير في هذا فقد أضفى القرآن الكريم معاني ودلالات جديدة على كثير من الألفاظ وأصبحت مصطلحات ذات دلالة معينة منذ أن نزل الوحي كالصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الفسق وغيرها من الكلمات التي اكتسبت معاني لم تتغير إلى يوم الناس هذا. فالصلاة هي الصلاة والحج هو الحج وهلم جرا. . .

فأين تكمن الأهمية في هذا ما دامت النتيجة معروفة، فالألفاظ قد تطورت عما كانت عليه في الجاهلية.

و لكن أركون يحاول إثبات إخضاع القرآن الكريم للتطور من خلال تطور اللغة. ولعل إصراره هذا هو الذي حمله على القول: " إن اللغة والفكر آنذاك – أي لحظة انبثاق القرآن– مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش* (كذا) وأما عندما ننتقل إلى التفاسير التي

---

[1] – ينظر الحسن العباقي، م، س، ص 241

[2] – أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38

* – الصواب أن يقال المعيش

أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة. وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ويحملونها ما لا تحتمل"[1].

يلاحظ على أركون، هنا، تركيزه على ربط القرآن بالفترة الزمانية والمكانية التي نزل بها، فهو – حسب زعمه– منبثق من الأرض وغير منزل من السماء لا يختلف عن النصوص البشرية، وأما المفسرون فهم يقوّلون الآيات القرآنية ما لم تقله ويعمدون إلى تحميلها ما لا تحتمله من أفكار وتصورات مختلفة تماما. وهو هنا متناقض لأنه يدعو من جهة إلى الحرية في تناول النصوص ومن جهة أخرى إلى الحجر على المفسرين في تفسيرهم للآيات القرآنية.

و يحاول أركون إلباس دراساته للقرآن الكريم لباس العلمية والموضوعية وينسى أنه ينطلق من فلسفة متعصبة ضد كل ما هو ديني وبخاصة إذا تعلق الأمر بالإسلام، فلماذا يسمح لنفسه أن يعالج موضوعاته من منطلق لا ديني ويحجر على غيره أن يعالج القضايا ذاتها من منطلق ديني؟ أين الموضوعية والعلمية؟ بل أين الحرية؟

وما يدلل على ما ذهب إليه قوله أن المؤمن " المرتبط بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور. إنه لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية ويدرس بشكل تاريخي وعلمي"[2]، وهل يستطيع غير المؤمن المشبع بالعلمانية أن يتخذ موقف المحايد المنفصل عن علمانيته من أجل أن يدرس بشكل علمي؟

والسؤال هنا، هل استطاع أركون أن يتملص من رؤيته التي تؤطرها الفلسفة الاستشراقية العلمانية؟

---

[1] – أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 101

[2] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 101

ترتيب السور:

إن نظرة الغربيين للأناجيل هي التي تحكم أركون في هذا الموضوع، فالكتاب المقدس عندهم هو الذي يصور تاريخ الأمة التي نزل بها ويحث على الإلتزام بما جاء به من أوامر ونواه، وهذه الرؤية صورة كتابهم مع من نزل فيهم، " والمطلع على العهد القديم لن يجد صعوبة في الربط بين أحداثه الكبرى لأنه فعلا كتاب يحكي تاريخ أمة"[1]. والقرآن الكريم ليس كتاب تاريخ وإنما كتاب إرشاد وهداية.

و هذا الحكم هو الذي سحبه – للأسف– أركون على القرآن الكريم، وكان الهدف منه الحكم بتاريخيته، والترتيب الزمني لسور القرآن سيقودنا – حسب زعمه– إلى معرفة تطور مصطلحي الكفار والمؤمنين، وهذا يدل دلالة قاطعة على تاريخية القرآن، إن " الترتيب الزمني للآيات القرآنية، كان سيتيح لنا، لو عرفناه بدقة، أن نتتبع تطور معنى هذا المصطلح " الكفار" والمصطلح المرافق له " المؤمنون" ولو حصل ذلك لنتج منه استخدام لاهوتي أقل تبسيطية وأكثر تاريخية"[2].

و هكذا يكذب أركون الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن الكريم ولم تغب عنهم أوقات نزول الآيات وأمكنتها، ومعروف عند العلماء المسلمين أن ترتيب آيات القرآن توقيفي وأن جبريل عليه السلام قد عرض القرآن الكريم كاملا على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قبل أن يرحل هذا الأخير إلى ربه.

و هذا الترتيب الزمني الذي غاب عن أركون، وهو توقيفي يهدف من ورائه إلى إخضاع النص للواقع وبالتالي تتحقق التاريخية التي يصر على القول بها لأن تصديق هذه الدعوى أي " الحديث عن التطور يعني حتما تأثير الواقع في النص، ومن ثم صحة القول بخضوعه للتاريخية"[3]. وهذا مناف للصواب لأن معالجة القرآن الكريم لوقائع عاشها النبي لا يعني خضوع

---

[1] – الحسن العباقي، مس ص 244

[2] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 59

[3] – الحسن العباقي، مس ص 245

النص للتطور وإنما " يعني استيعاب النص الموحى للمعطيات المتغيرة ونظمها في نسق متكامل لا يهمل شيئا من أساسياتها"[1].

إن هذا الإصرار على ربط القرآن الكريم بالواقع المعيش للعرب وقت نزوله يشير إلى الإيديولوجية التي لا تفارق أركون في طروحاته.

فهوى يرى أن " المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية إطلاقا"[2]

فأي تحقيق ينتظره أركون من كتاب قال فيه الله عز وجل: " الم، **ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** " البقرة/1-2

فهذا التكذيب للمصحف الإمام لا ينم إلا عن ايديولوجية ودغمائية، لا تعترف إلا بما تراه.

القراءة الألسنية لسورة الفاتحة:

لقد ظل أركون يبشر بالعلوم الغربية اعتقادا منه أنها هي التي تخرج المسلمين من التفكير الدوغمائي المغلق، وظل يدعو إلى " ضرورة دراسة العلم الانتربولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدغمائي المغلق، إلى التفكير على مستوى أوسع أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وفي كل مكان أيّ إن العلم الانتربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"[3].

و لكن المتأمل في تاريخ الانتربولوجيا يجد أنها كانت في يد الإدارة الاستعمارية، فقد سخرته لخدمة أغراضها لقد بدأ البحث الانتربولوجي بريئا ولكن سرعان ما " تحول هذا العلم وبسرعة إلى أداة في يد السلطة أو السلطات الحاكمة في البلدان الأوربية"[4].

---

[1] – الحسن العباقي، م س، ص 245

[2] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45

[3] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 6

[4] – جورج كتورة الانتروبولوجيا والاستعمار (المقدمة) من كتاب ب-جيرار لكلرك، تر/ جورج كتورة، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ط2/1990، ص 6

فقد ارتبط هذا العلم منذ نشأته بالإستعمار، ولم يكن يخدم الشعوب المتخلفة محل دراسته، و إنما كان مسخرا لخدمة الشعوب المستعمرة (بكسر الميم) فأين مصالح الإنسان، أي إنسان كان، اين الروح المتفتحة للإنسان الغربي، إن المتأمل في تاريخ الإنسان الديمقراطي الغربي لا يجد إلا البطش والهيمنة والاحتواء، إذا تعرض الأمر بمصالحهم أما التسامح والحرية والعدالة وحقوق الإنسان فهي قيم يحرص عليها في بلدانه فقط، والسؤال هنا ما خصائص القراءة التي قام بها أركون لسورة والفاتحة؟.

بدأ حديثه عن هذا التفسير بقولة للحسن البصري أخذها عن السيوطي في كتابه الاتقان في علوم القرآن: " إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة". أخرجه البيهقي[1].

واضح أن أركون لم يعد إلى سنن البيهقي وإنما عاد إلى كتاب السيوطي، ولذلك يمكن القول إنه لم يتحقق من مدى نسبة هذه القولة إلى صاحبها، أي أن كل ما يتوصل إليه من نتائج على إثرها مطعون فيه، والمنهج العلمي يقضي بتفحص الأقوال والتأكد من نسبتها إلى أصحابها بالرجوع إلى مظانها الأصلية.

و ما يؤخذ على أركون هو اعترافه " أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل والبلورة"[2] وإصراره على تطبيقها على القرآن الكريم، يطرح هذا السؤال: هل تسلم النتائج من الخطأ ما دامت هذه العلوم في طور التشكل؟

أو ما القيمة العلمية لنتائج مبنية أساسا على مناهج مازالت لم تنضج بعد؟

إن الشك متسرب إلى أحكام أركون على القرآن الكريم مادامت قراءته مبنية على مناهج نابعة من فلسفة قامت على التنكر للكتب المقدسة؟ وهذا ما يعترف به بقوله: " نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة"[3].

---

[1] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 111

[2] –محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 121 المرجع السابق، ص 121

[3] – المرجع السابق، ص 112

لقد انطلق أركون من هذا العلم وتخلى عن علوم القرآن الأمر الذي دفعه إلى إسقاط مفاهيم هذه العلوم على القرآن الكريم، وغير خاف أن المفاهيم معالم وهي متأثرة دون ريب بالتربة التي نشأت فيها فالقرآن غدا " مدونة نصية" والآية " المنطوقة اللغوية" والهدف من هذا هو تخليص الدراسة العلمية، حسب ما يرى، من الشحنات اللاهوتية التي تحول دون النقد وتحقق الحياد والتجرد.

و لكن أركون يقع في ما نهى عنه إذ أصبح أسيرا لهذه الرؤية التي ما جاءت هذه المصطلحات إلا لتحققها لأن الأدوات الإجرائية لأي منهج لا تنفصل عن خلفيته المعرفية، وبالتالي فإن أركون قد سقط في شحنات علمانية لا علاقة لها بالقرآن الكريم وعلومه.

و من أبرز الأمثلة على ذلك " الوضع العام للخطاب" وكأن كتاب الله قد تأثر بالواقع الذي نزل فيه مثله مثل النص الأدبي الذي يترك الوضع العام بصماته في الخطاب، ومثل هذه المقارنة لن تؤدي إلى نتائج علمية ذلك أن جمهور علماء المسلمين قديما وحديثا يقرون أن القرآن العظيم قد جاء مخالفا في أسلوبه لما اعتاده العرب من أساليب الشعر والخطاب وقد أقر بهذا حتى كبار كفار قريش.

و من هنا، يبدو عجز أركون في وصف الوضع العام للخطاب لسورة الفاتحة: " لا نملك هنا إلا أن نطرح بعض الأسئلة التي لا نستطيع وصف الوضع العام للخطاب على نحو شمولي كامل، أقصد وصف الأحوال التي لفظت فيها سورة الفاتحة شفهيا أول مرة"[1]. فأي وضع عام تصور آيات أم الكتاب ومحاولة أركون إعادة ترتيب السور بناء على ما تتحدث عنه محاولة يائسة ولا يمكن أن تحقق النتائج المتوخاة منها ذلك أن التداخل بين المكي والمدني من سور القرآن معلوم عند علماء المسلمين، فقد تجد آيات مدنية في سورة مكية والعكس أيضا.

[1] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118

ومن إسقاطاته لمفاهيم النص الأدبي على القرآن الكريم قوله: " قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما، خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما"[1].

أولا إن القرآن الكريم قد استمر ثلاثا وعشرين سنة في النزول وليس عشرين عاما كما جاء في النص.

ثانيا لم يستطع الكاتب كشف تأثير هذه المدة في القرآن الكريم وإنما اكتفى بالقول بأنه غير متجانس وغير منسجم بتأثير الزمان، وهذا حكم غير مؤسس علميا.

و هذا العجز هو نتيجة تطبيق المناهج الحداثية على نص أوحى به خالق السموات والأرض خالق الزمان والمكان. إن هذا الحكم قديم متجدد.

كما يشبه كلام سبينوزا عن التوراة الذي عدها كتابا يسرد ما حدث لبني اسرائيل وليس كتابا موحى.

و هذا ما يبدو حاضرا في نظرة أركون للقرآن الكريم فهو لا يسلم لهذا الأخير بربانيته إذ يعده إنتاجا بشريا يسري عليه ما يسري على النصوص البشرية.

و مما تجاهله أركون أن القرآن الكريم محكم الآيات وهو يدعو إلى أن يفتح على كل القراءات لأنه " ما انفك يقرأ المرة تلو المرة وهو يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون دلالاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كليا وعلى نحو صحيح وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام"[2].

ويتساءل البوطي رحمه الله : "إذا كان القرآن في مرحلة خضوعه للتأويل، متسعاً لسائر الأفهام والاجتهادات، منسجما مع سائر المذاهب والفلسفات، متلونا مع سائر التطورات والأحوال

[1] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114

[2] – المرجع السابق، ص 116

... فما الحاجة إذن أن يلاحظ به الناس، اعلاما وتكليفاً، مع الوعد بالأجر الحسن للمستجيب المطيع والوعيد بالعقاب للجاحد المعرض".[1]

بل كيف يصنف الناس إلى مؤمن وكافر وما قيمة الحساب والعقاب إذا كان كل قارئ يلتزم بما فهم؟ لم تعد، هناك، قيمة للضوابط التي وضعها العلماء لتأويل القرآن وتفسيره.

من الواضح أن لا معنى لكل هذا أمام القراءات المتعددة غير ملتزمة بالمحددات التي وضعها علماء القرآن الكريم.

" إن النص الإخباري الذي يقبل أن يؤول بوجوه ومعاني شتى إنما هو ذاك الذي يتحدث عن أخيلة أسطورية .. أمّا النص الذي يفترض اتصافه بالصدق وترفعه عن الكذب والأوهام الأسطورية فلا يعقل ان يكون له أكثر من حقيقة واحدة "[3]

ثم لماذا لم يكذب كفار قريش الذين شهدوا غزو أبرهة الحبشي لمكة ، وقد أفسد عليهم محمد حياتهم وقد كانوا قادرين على ذلك لو لم يعايشوا الواقعة فهل يمكن ان ننكر ما تحدثت عنه "سورة الفيل «من حقائق عاشها المكيون في أثناء ولادة النبي صلى الله عليه وسلم؟

ومعلوم أن القرآن الكريم :"هو علم الله مصوغا ببيان لفظي لا دخل لرسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء منه ... وعلم الله لا يكون علما الا ان كان مطابقا للواقع الذي يتحدث علمه [2] ثم ما الأوجه التي نجدها في الآية الكريمة :" كلّ نفس ذائقة الموت"

آل عمران / 185 ، وفي قوله تعالى :" ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا " الإسراء 32

فالقرآن الكريم لا تنقضي عجائبه وليس مفتوحا لكل قارئ يجهل علومه، فتأويله مضبوط بقواعد لا تخرج عن الإيمان به كنص أوحى به الله عز وجل إلى أفضل خلق البشر محمد

---

[1] – محمد سعيد رمضان البوطي، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر، ديمشق، ط3، 2002، ص 182.

[3] - م ، س ص 184.

[2] – م ، س، ص 189

صلى الله عليه وسلم، ولو كانت دلالاته تستعصي على الفهم لما أحدث ذلك الانقلاب في حياة العرب، وما أنتج هذه الحضارة التي أضاءت العالم بأنوار العلم والشرع ردحا من الزمن.

و علوم العربية يرجع فضلها إلى هذا الكتاب المعجز في بلاغته، وسيظل كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن آيات القرآن الكريم جاءت لهداية الناس أجمعين ولو كانت دلالاتها المضمرة أو الاحتمالية غير متجلية لما حققت ما جاءت من أجله.

و لكن أركون مصر على الطعن في كتاب الله إذ يفرق بين القرآن كخطاب شفوي ونص مكتوب، ولكن الكلام المتلفظ به من النبي ليست له المكانة اللغوية نفسها كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية بكل صرامة"[1].

واضح أن النص يفرق بين القرآن الكريم متلوا والقرآن مكتوبا في مصحف وقد سبقت معالجة هذه القضية.

و لم يقف عند هذا بل راح يميز بين تلفظي القرآن تلفظ النبي صلى الله عليه وسلم وتلفظ غيره من الصحابة بقوله: " ينبغي لنا أن نميز بين منطوقة أو عبارة أولى تخص الجمل التي تلفظ بها النبي حقيقة ضمن أحوال لا يمكن أن نعرفها أبدا، ومنطوقة ثانية تخص النص المعطى لنا أو الذي وصل إلينا كتابة، والذي ينبغي أن نقرأه أو نتلوه تلاوة ونقصد به نص الفاتحة الموضوع على رأس المدونة الكلية (أي المصحف)"[2].

فماذا يقدم هذا النص الذي يفرق بين تلفظ النبي صلى الله عليه وسلم وتلفظ الصحابة (رضي الله عنه)؟ إنه لا يلتفت إلى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم " من أراد أن يستمع إلى القرآن غضا كما نزل فليستمع إلى عبد الله بن مسعود" فأي فرق بين التلاوتين حتى تبنى عليها النتائج؟

---

[1] – المرجع نفسه، ص 116

[2] – المرجع نفسه، ص 119

إنه تشكيك في نقل القرآن الكريم بالتواتر وكأنه نص أدبي لا يلقى الاهتمام بالقدر الذي يضمن حفظه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من قال في كتاب الله في رأيه، فأصاب فقد أخطأ"[1] والمقصود ب "تفسير القرآن بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال والأصول، جائز بالإجماع، والمراد بالرأي في الحديث هو الرأي الذي لا برهان فيه"[2].

مستويات القراءة الألسنية لسورة الفاتحة:

1- تحدث في المستوى الأول عن " عملية القول أو عملية النطق".

ويرى أركون أن التفريق بين عملية النطق والنص المنطوق به فتح ألسني لابد من البدء به في هذه القراءة.

غير أن هذا التمييز لا يقدم ولا يؤخر في البحث شيئا. " والذي أوقعه فيه تسويته الضمنية بين عملية النطق وعملية إنتاج النص، وهو خطأ فادح ما كان لمثله أن يقع فيه لولا الإنبهار بالمنهج الألسني"[3].

و هل أنتج الرسول الكريم سورة الفاتحة حتى تتم عملية التمييز هذه، فهي " تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة في أثناء عملية النطق، وأنماط هذا التدخل، كما تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها"[4].

و يحاول أركون أن يربط أداة التعريف المشيرة إلى أشخاص معينين بالزمان والمكان ليبرهن على تاريخيته المزعومة وذلك من خلال قوله " إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم (المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي مصطلحات أو أصناف أشخاص محددين بدقة من المتكلم وقابلين للتحديد من المخاطب عندما يصبح نفسه قائلا أو متكلما"[5].

---

[1] – رواه أبو داوود (عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، هامش صفحة 42)

[2] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث غلى تفسير الخطاب الديني، ص 125

[3] – الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 261

[4] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 125

[5] – المرجع السابق، ص 127

أما تناوله للضمائر في هذه السورة، فيبدأ حديثه بقوله إن " تحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الدقيقة جدا والخاصة بمؤلف النص"[1] فهل إضفاء الصفة البشرية على الله عز وجل الذي أوحى القرآن الكريم إلى نبيه تفيد شيئا، وهل هو مؤلف، يجمع شتات الأفكار من هنا وهناك، ويؤلف بينها مشكلا نصا، تنزهت ذاته، إن هذه النظرة البشرية للذات الإلهية منبثقة من نظرة اليونانيين لألهتهم إذ أضفوا عليهم صفات بشرية فقد كان زيوس يظلم ويبطش ويسطو على النساء ينتابه ما ينتاب البشر من عواطف، لأن اليونانيين هم من خلقهم.

و هذا كله ناتج عن هذه القراءة الإسقاطية، فقد دخل أركون للقرآن الكريم بعقل يفكر وقلب لا يؤمن، ومن هنا، جاءت هذه النتائج لا تغذي الروح، بل تنظر إلى هذا النص كأنه نص أدبي.

إن الضمائر التي تعرض لها أركون في سورة الفاتحة هي الكاف – ونون الجماعة– والتاء في الآيات الكريمات على التوالي " إياك نعبد وإياك نستعين"، " اهدنا الصراط المستقيم"، " صراط الذين أنعمت عليهم".

و لم تتجاوز قراءاته الألسنية الثنائية الضدية، ولم تضف إلى القارئ أي بعد روحي بل إن مثل هذه القراءة تبعده عن القرآن، ومثال على هذا " وأما الضمير الأخر المصرح به فهو نحن الموجودة في نعبد، ونستعين، واهدنا، فإن " نحن" تعبر عن " لا – أنا" ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين أنا وأنت، أنا وهم، ولكن حيث إن " نحن" مرتبطة أولا ب أنت في نصنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم، والمقصود بـ " هم" هنا جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين في أثناء التلاوة الشعائرية"[2].

---

[1] – المرجع السابق، ص 128

[2] – المرجع السابق، ص 129

فماذا أضافت هذه القراءة؟ إنه الإبعاد عن النص، لا أثر فيها للإيمان؟ ما الفائدة المضافة غير التفكيك من غير محصول روحي؟ إن الفائدة شرط لإستقامة الكلام، وقد جاء في الإتقان:" النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد"[1].

كما جاء في ألفية بن مالك"

كلامـــــنا لفـــظ مفـــيد فـاستقم اســـم وفـــعل ثـــم حرف الكـــلم

و بالاحتكام إلى هذه القاعدة المصوغة نظما ندرك أن كلام أركون فارغ لا قيمة له.

و لم أجد كلاما أصدق من كلام بافيلاف هافل رئيس جمهورية التشيك سابقا يصف فيه الحضارة التي يدعو إليها أركون: " إننا نعيش في ظل أول حضارة ملحدة في التاريخ البشري فلم يعد الناس يحترمون ما يدعى القيم الميتافيزقية العليا والتي تمثل شيئا أعلى مرتبة منهم، شيئا مفعما بالأسرار، فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بعده الإنساني"[2].

فكل من تأثر بالحضارة الغربية وبفلسفتها ورؤيتها للكون والحياة والإنسان لابد من أن يتأثر في تأويله بها، لأن كل قراءة تنبع من مشروع حضاري وتعبر عنه.

بل لكل منهج تأويله، وما هذا التقطيع الألسني لسورة الفاتحة إلا تعبير عن التيه الذي يعيشه أركون، فلا ملتحد له.

و من الأمثلة التي تبعد القارئ عن روح أم الكتاب، استعماله لمصطلحات لسانية كقوله: " فعل الحمد يفتر معنويا فاعلا مرسلا للنعم، وعاملا مستقبلا أو مرسلا إليه، لهذه النعم، وهكذا نصل إلى نموذج عاملي حيث يكون الله فيه هو العامل المرسل للنعم، والذي يستقبل فعل الحمد والشكر، أما القائل فهو العامل الذي ترسل إليه النعم، والذي يرسل فعل الحمد والشكر إلى الله"[3].

---

[1] – عن محمد عمارة، م، س، ص 42

[2] – عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط2003/1، ص 145–146

[3] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 130

فما الجديد الذي جاء به هذا النص غير المصطلحات من مثل " العامل المرسل" بدل لفظ الجلالة " الله" و" المرسل إليه" بدل الإنسان. وما هذا إلا أنه مصر على نزع الشحنة الإيمانية التي كرستها التفسيرات الموروثة وهذا التفكيك للنص يعني أن النص لا مركز له وهو ما يعني بعبارة أخرى، ألا جدوى من البحث عن حقيقة أو أصل أو بداية، أو استعادة ما ضاع من خلال التمثيل، ما دام كل شيء يتم داخل العلامات ويندثر داخلها، حينها يتحول النص إلى مجموعة من الدوال التائهة المتملصة باستمرار من مدلولاتها ضمن لعبة تأجيل أبدية لا يمكن أن تعود إلى نهاية بعينها"[1].

و من الغريب أنه لا يخفي النظرة الإصلاحية البروتستانتية للكنيسة والتي قررت أن لا واسطة بين الإنسان وربه، وكأن هذا فتح جديد لم يقله القرآن: " إننا لم نعد في حاجة إلى المسلمات اللاهوتية الدغمائية، لكي نتحدث عن القرآن"[2].

فهل هذه القراءة الألسنية تمكن من الاستغناء عن تلك المسلمات الموصوفة باللاهوتية وأما حديثه عن الأفعال المستعملة في هذه السورة فلم يأت فيه بجديد ذلك أنه لم يتجاوز الدلالة التي قال بها كثير غيره عن الفعل.

يقول " صيغة المضارع تدل على التوتر وعلى الجهد الذي يبذله العامل الثاني لكي يصل إلى العامل الأول، إن الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل شدة الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه خادما وضعيفا ومخاطب محدد بكل إلحاح بكونه الشريك الأعلى الجدير بالعباد"[3].

فأية إضافة مضمونية جديدة؟ لهذا النص، فلو انطلق أركون من نظرة إيمانية لسورة الفاتحة لرأى أنها ضابط سلوكي للإنسان المؤمن ولكنه دخل بفكرة يريد أن يسقطها عليها وهي أنها نص كغيره من النصوص الأدبية.

---

[1] – سعيد بن كراد سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، دار الأمان، الرباط، ط2012/1، ص 170

[2] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 130

[3] – المرجع السابق، ص 130

وما قيل عن المضارع ينطبق على صيغتي الأمر والماضي الواردتين في السورة "اهدنا" و" أنعمت" فعن الصيغة الأولى أي الأمر يقول: " لا يمكن أن يشتمل فعلا عن قيمة الأمر بل العكس، فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في نعبد ونستعين"[1].

ويقول عن صيغة الماضي: " يدل على حالة حصلت أو جرت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة من فاعل سيد، مستقل ومن ثم فلا توتر مع الفاعل"[2].

أما الأسماء فقد قصر حديثه على ما يلي: "اسم أل- لاه- حمد- يوم- دين- صراط"[3].

وهو هنا يحاول البحث عن التغيرات الدلالية التي طرأت عليها من خلال انتقالها من استعمالها الأصلي إلى استعمالها القرآني، يرى أن " دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن تتم على مرحلتين: ينبغي أولا أن نربطها بالبنى الايتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربي، أي المفردات اللغة العربية، وينبغي ثانيا أن نقيّم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجم المستخدم من قبل اللغة القرآنية"[4].

وقد غاب عن أركون، هنا، أن لغة القرآن الكريم مختلفة في الاستعمال عن لغة العرب، فقد أضفى عليها دلالات جديدة وقف أمامه فصحاؤهم مشدوهين مبهورين، ولو كانت لغة القرآن الكريم تحمل أثر الواقع لانكمشت منذ زمن بعيد وتوقف إبداعها.

فاستعمال القرآن الكريم للغة العرب بطريقة لم يعهدوها جعلتهم يقفون مبهورين مشدوهين أمام فصاحته، الأمر الذي دفعهم إلى البحث عن معانيه فأبدعوا في علوم العربية، فالقرآن، إذن، قوة محركة، لن تقوم للعرب قائمة بدونه، ومن يحاول " إقصاؤهم عنه يرمي إلى شل حركتهم في الحياة".

---

[1] – المرجع السابق، ص 131

[2] – نفسه، ص 131

[3] – نفسه، ص 131

[4] – نفسه، ص 131

و لكن بعض دعاة الحداثة يصرون أن " لا مستقبل للإسلام إذا لم تكن له القدرة على هضم الحداثة"[1]. ولكن أية حداثة؟

"إن الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري، وترجع كل الإخفاقات الإنسانية لإنكار الدين المسيحي والاحتياجات البيولوجية للإنسان، أو الإنكار للمذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية"[2].

إن قضية التخلف لا علاقة لها بالدين، إن طرح أركون الهادف إلى " إدخال المجتمعات الإسلامية في صميم الحداثة"[3] لا يختلف عما ذهب إليه طه حسين في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر" في عام 1938.

و كل هذه الطروحات الحداثية وما بعد الحداثية لن تقدم للأمة الإسلامية حلا يقودها إلى التقدم ما لم تتخل عن مهاجمة العقيدة المكون الأساس لهذه الأمة.

إن مثل هذه الأفكار الغريبة عن رؤية هذه الأمة لن تزيدها إلا خلخلة للنسيج الفكري والاجتماعي ذلك " أن المشاريع الفكرية أو السياسية التي حاولت أن تحدد منطلقاتها على أسس مغايرة للدين لم تستطع أن تجد حلا لإشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر. . . وأنه لا سبيل إلى تحديث العقل دون استيعاب تاريخه وتمثله"[4].

و أما الأسماء الأخرى في السورة فهي " مالك، ضالين، المغضوب عليهم" ولم يبد أركون أي جديد بخصوص هذه الأسماء فقد قال عن الاسم الأول: " كلمة مالك تعبر عن الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستتخذ في ذلك اليوم"[5].

و لم يخرج عن هذا السياق في حديثه عن " اسم الضالين" إذ يقول: " هناك اسم فاعل آخر يتطلب تفسيرا مشابها هو " الضالين" فالتركيب الاسمي هنا يساوي التركيب الفعلي مع

[1] – محمد الطالبي، أمة الوسط: الإسلام والتحديات المعاصرة، دار سراس، تونس، ط2، 1996، ص 143

[2] – علي عزت بيغوفيتش، م س، ص 50

[3] – عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2010، ص 73

[4] – علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د، ط/2007، ص 185

[5] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 132

فاعل اسمي نسبي هو الذين يضلون الصراط، نلاحظ أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفا أكثر وضوحا، وتوفيرا في الوسائل المستخدمة، ونبذا أكثر راديكالية للفئة التي تقف خارج الطريق القويم"[1].

و في تفسيره ل " المغضوب عليهم" ويلاحظ إبعاد " غير" التي تعاكس ما يذهب إليه، أي تؤدي إلى مقلوب المعنى، فيرى أنهم " يحافظون على علاقة بفاعل خارجي لم يسم، ومن ثم يمكنهم أن يعودوا إلى التحالف المعيش في " الحمد لله" بإيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعال"[2].

و هذا تلوين لغوي لم يقدم للقارئ شيئا غير تقطيع أوصال السورة وبالتالي يفقد القراءة الأساسية أهميتها، بل يزعزع إيمانه، وهذا ما يخلخل علاقة أركون بالقراء المؤمنين في العالم الإسلامي، ويجعل روجي غارودي مكرما.

إن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد وكل قراءة لا يجد فيها المتلقي ما يغذي روحه ويزكي نفسه لا طائل من ورائها.

أما الجانب الإيقاعي فلم يقدم فيه شيئا ذا بال إذ اكتفى بقوله: "سنكتفي فقط بالتنبيه إلى الملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة"، أما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، هاء (5 مرات) [3].

فأي فائدة قدمتها هذه القراءة غير التيه الروحي الذي تعيشه المجتمعات الغربية، وهذه هي النتيجة الحتمية التي تقود إليها القراءة الحداثية وما بعد الحداثية للقرآن الكريم.

و أية حرية ينشد أركون، إذا كان يرى قراءات غيره دغمائية وبخاصة القراءات الإيمانية.

[1] – م، س ص 132

[2] – م، س، ص 132

[3] – أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 134

" إن الاختلاف حق، ولكل حق ما يقابله من واجب، إنني لا أعيش من اجل الاختلاف بل أعيش من أجل التوافق، وإذا خالفت فإنني أسعى إلى توافق أفضل، أنا أختلف لكي أفهم، ولا أقدس الاختلاف لذاته، الاختلاف ليس هدفا"[1].

وأركون يرفض القراءة الإيمانية بالقرآن ويراها دغمائية يجب تكسيرها.

إن الاختلاف الحر الملتزم يؤدي إلى التفاعل لا إلى الإقصاء، لأن في الاقصاء استبداد وقهر وعزلة وجدب، ويبقى الإيمان بالخالق لا بالمخلوق (القارئ) هو الضابط الأساس لكل تأويل.

[1] – مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط2000/1، ص 13

الفصل الرابع

قراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم

منهجه في مفهوم النص:

لم يقم نصر بقراءة للقرآن الكريم كسابقه محمد أركون، لبعض السور، وإنما قام بقراءة انتقائية لبعض الآيات محاولا إسقاط المنهج المادي عليها، واستكمالا للجانب التطبيقي للبحث سيتناول هذا الفصل آراء نصر حامد أبي زيد وتحليلها ونقدها و النتائج التي توصل إليها إثر عدم التزامه بمحددات التأويل الإسلامي.

إن القرآن الكريم حسب الكاتب وليد للواقع الثقافي العربي الجاهلي فهو " في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[1]، فالقرآن حسب رأيه لا يمكن أن يعلو على ثقافة العرب التي كانت سائدة لأنه محكوم بها، فقد " تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"[2].

و الإيمان بغيبية النص يطمس، كما يرى، هذه الحقيقة البديهية المتفق عليها وهو بهذا يخالف علماء المسلمين قديمهم وحديثهم فهم يقرون " أن نص القرآن نص إلهي"[3].

و من هنا فإن الواقع هو المدخل لتحليل النص وقد جاء الوحي بلغة العرب التي كانوا يمارسونها في ذلك الواقع الثقافي، وهي " أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه" أي إنها من انتاج الواقع والثقافة وبالتالي لا يمكن الحديث عن نص مفارق لذلك الواقع وثقافته لقد أصبح – عند نصر– هو مصدر الوحي وليس الله عز وجل.

و مادام القرآن نصا لغويا، فإن المدخل لدراسته هو المنهج اللغوي. ولكنه لم يلتزم به إذ خضع للرؤية المادية.

المنهج:

إن من يتتبع كتابات " نصر" يدرك أنه يعتمد المادية الجدلية في دراسة الخطاب الديني والقرآن الكريم.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2003/7، ص 24

[2] – م س، ص 24

[3] – عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني، (تحليل سيمائي مركب لسورة الرحمن)، دار هومة، الجزائر، د ط، 2001، ص 27

وهذه الفلسفة " ترتكز على التحليل الاجتماعي والاقتصادي للوقائع والأفكار "[1].

وهذا ما يؤكده قوله إن القرآن " منتج ثقافي" تشكل في الواقع والثقافة " وعلى أساس هذه النظرية راح نصر يقرأ الوقائع والأحداث في الواقع الإسلامي'.

و" الفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية والبشرية) ومن ثم فهي ترفض الإله على أنه شرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن تجاوز النظام الطبيعي/ المادي، ولذا فالفلسفة المادية ترد على كي شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ واحد"[2].

و حسب هذه النظرية فإن القيم الخلقية هي نتيجة تفاعل الإنسان مع الطبيعة، وهي تخضع لقانون الصيرورة ولا علاقة لها بالسماء، وليس فيها ثابت.

" وإن الأخلاق تفسر تفسيرا ماديا ووفقا لقانون طبيعي، فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية، تماما كما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة"[3].

وقل هذا عن القيم الجمالية إذ ترد إلى المبدأ المادي نفسه، " فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي"[4]، فالتطور الاجتماعي مرهون بالتطور المادي الاقتصادي أو إن البناء التحتي يتحكم في تطور البناء الفوقي.

و هكذا يرد كل ما هو إنساني إلى ما هو غير إنساني وفي هذا نزع لإنسانيته المتجاوزة للمادة، وفي الوقت ذاته يقع الماديون في تناقض صارخ إذ ينسبون إلى المادة ما هو غير مادي كالعقل والوعي والإنسان ذي الأبعاد غير المادية، أي أنهم " ينسبون إلى المادة مقدرات غير مادية، ومن ثم يكونون قد خرجوا عن مقاصد الفلسفة المادية"[5].

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، مطبعة أنفو– برانت، فاس، د ط/2005، ص 17

[2] – عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط2/2010، ص 25

[3] – م، س، ص 26

[4] – م، س، ص 26

[5] – م، س، ص 27

و هذه المرجعية الفلسفية تسلب المسلمين خصوصيتهم الأخلاقية والقيمة العائدة أساسا إلى دينهم الإسلامي، وتنزع القداسة عن دينهم وتردها إلى الواقع وهذا يحدث خلخلة في تماسك الأمة ورؤيتها للكون والحياة وبالتالي تفقد خصوصيتها الثقافية المنبثقة أساسا من الدين الإسلامي، وهذا يتناسب مع ما ذهب إليه فيورباخ من أن العالم " ينشطر إلى عالمين: عالم ديني خيالي وعالم واقعي ويقوم عمله على تذويب العالم الديني في أساسه الدنيوي"[1]

التأويلية عند نصر:

يجمع كثير من الباحثين على أن النظريات التأويلية في الغرب قد نشأت في القرن 18 م، والتي انتقلت من تفسير النصوص الدينية إلى تفسير كل النصوص، غير أن التأويلية قد ظهرت فيها " تيارات مختلفة تنظر إلى النص المؤول بآراء متباينة، منها ما يربط عملية التأويل بالشروط اللغوية والتداولية المؤثرة فيه، ومنها ما يربطها بطبيعة التلقي، ومنها ما يجعل التأويل متحررا من أية شروط وأن النص يحتمل كل التأويلات، حتى المتناقضة منها"[2].

و لكن نصر قد أخذ برأي هـ. ج غادامر الذي يربط التأويلية (الهيرمينوطيقا) بالجدل مع دمجها بالجدلية المادية، وهذا المزج هو الذي يساعد على قراءة القرآن الكريم، حسب رأيه، وربطه بالواقع، وإبراز دلالاته الممكنة من خلال الاستعانة بالسيميولوجيا ولكنه لم يباشر قراءة التراث قراءة سيميولوجية لإشتغاله، ربما، بالرد على خصومه وإنخراطه كلية في المادة الجدلية.

و السؤال الأن، ما ترتب عن تلك القراءة المادية من أثار؟

1- إن القرآن نص لغوي أفرزه الواقع الذي ظهر فيه، وليس مفارقا له أي إنه نبت من الأرض ولم ينزل من السماء.

2- إنه نابع من الثقافة السائدة آنذاك في عصره، فهو يحمل معطياتها وخرافاتها وقيمها أي أن هناك علاقة جدلية مادية بين القرآن والواقع، ومادامت القراءة فعلا يتحقق في

---

[1] – ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية، دار الفارابي، بيروت، د.ط/1975، ص 12.

[2] – محمد مفتاح، مجهول البيان

العصر فإنها تستحضر عناصر ثقافته لأن المفسر لا يخرج عن عصر بل هو ابن بيئته كما يرى ابن خلدون.

الوحي والثقافة:

يعتقد أبو زيد أن الوحي نتاج ثقافي وما الاعتقاد بالإتصال بالجن إلا مظهر من مظاهر الاعتقاد السائد في العصور القديمة حيث كلما توغل الإنسان في القدم وفارق العلم واعتقد بعالم الجن " فالوحي والنبوة ظواهر إنسانية غير مفارقة للواقع"[1].

و هكذا فإن الوحي لا وجود له سابق على الوجود الثقافي لأن " العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة"[2] ولكشف هذه العلاقة يرى الكاتب أن المدخل هو اللغة لأنها نظام رمزي يقدم العالم رمزيا، " والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة"[3].

و مادامت قد تشكلت في الواقع الثقافي فإنه يقصد: " وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[4].

محمد النبي صلى الله عليه وسلم:

يرى نصر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أحس بضرورة تغيير واقع قومه، فلم يجد بدا من العودة إلى الحنيفية دين إبراهيم عليه السلام وكانت هذه العودة بدافع الخوف على الهوية لأنها أصبحت تهددها مصالح اقتصادية وقوى أجنبية باعتبار أن مكة غذت قبلة القوافل التجارية، ولذا فالقرآن جاء معالجا لهذا الواقع وقد كان محمد يعاني شظف العيش من فقر ويتم ومن دلائل ارتباط القرآن بالواقع وجود المكي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، هذا ما يراه نصر.

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 22

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 25

[3] – م، س، ص 25

[4] – م، س، ص 25

و حديثه عن دور الواقع والثقافة يشكل تدابرا بين منهجه والمناهج الأخرى التي تبناها الخطاب الديني، كما يرى، إن الخطاب الديني، عنده يعطى الأولى لمصدر النص، الله، ثم الرسول صلى الله عليه وسلم المتلقي الأول للنص، وهذا ديالتيك هابط، يعتمد المثالي في التحليل ويهمل الواقعي، في حين أنه يتبع الديالتيك الصاعد الذي يعتمد العيني والحسي ليكشف الخفي.

إن إشكالية الخطاب الديني عنده " أنه يعتمد على التأمل ومن ثم يكون عرضه للإنغماس في الأقاويل الخطابية وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى هي مهمة الوعظ والإرشاد"[1].

و الواعظ والمرشد عنده لا يختلفان عن الساحر كلاهما يسحر أعين الناس ولا يقدم لهم إلا ما قاله الأقدمون، وفي هذا غمط لجهود هؤلاء عبر العصور.

و مادام الكلام الإلهي " القرآن الكريم" قد تشكل لغويا بكلام العرب في واقع معين، فما يمنع من إخضاعه لمنهج التحليل اللغوي، الذي " هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ولفهم الإسلام من ثم"[2]، وصفة " الوحيد" هذه تحمل إقصاء مضمرا للمناهج الأخرى وأحقيتها في تناول النصوص كما تعبر عن الاستبداد في الرأي الذي يأخذه على غيره من علماء الإسلام بخاصة.

لقد أضعفت النظرة الفقهية القديمة للمكي والمدني من شأن ارتباط القرآن بالواقع لأنها نظرة تأملية تنطلق من رؤية إيمانية بإلهية النص وواضح هنا، نفيه للمصدر الإلهي للقرآن الكريم.

أسباب النزول:

لا ينظر الكاتب إلى هذا المبحث كما نظر إليه علماء المسلمين وإنما يرى فيه دلالة على العلاقة الجدلية بالواقع " بل إن طبيعة النزول المنجم للقرآن تبين استجابة هذا النص

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 26

[2] – م، س، ص 27

لواقع ثقافي له شروط موضوعية خاصة، وأهمها " المشافهة" وتعارض فكرة الوجود الأزلي السابق للنص في اللوح المحفوظ"[1].

لقد أدت أسباب النزول والتنجيم والتدرج في تشريع الأحكام إلى إشكاليات حلت بطريقة ذكية كاللجوء إلى التمسك بعموم اللفظ على حساب خصوص السبب، هروبا من ربط النص بواقعة معينة، ويستدل بتعارض الروايات في أسباب النزول وقد حله " منهج الجمع أو القول بتكرار النزول"[2] وقد أبدى كل هذا إلى التلفيق وعدم القدرة على مواجهة النص بالتحليل العلمي الذي يؤدي إلى الاجتهاد.

هكذا عالج نصر أسباب النزول وربطها بالواقع منبع كل شيء، وكأن الله غير قادر على مخاطبة العباد حسب الوقائع، وهذه النظرة المادية تنزع التقديس عن القرآن الكريم وتلبسه الواقع.

النسخ والتغيير:

إن القول بمبدأ النسخ في القرآن معناه الإيمان بمبدأ التغيير، والإيمان بالتغيير معناه ارتباط النص بالواقع الخاضع للتحول لأنه من سماته، وظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[3].

و هذا الفهم للنسخ مخالف لما قال به علماء الأمة عبر العصور، إذ أن النسخ دليل على قدرة الله سبحانه وتعالى على ملاحظة عباده في كل مكان وزمان، وعدم استقالته عن هذا الواقع وهو رحمة بعباده وشفقة بهم، ومعالجة قضاياهم بالتدرج والرحمة.

و لو كانت قدرة الله، عند الكاتب، كافية لفعل ما يشاء لما ناقش معنى النسخ وقد صرح به سبحانه وتعالى في قوله: " مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ".

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 23

[2] – م، س، ص 23

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 117

و لو تأمل أخر الآية " أن الله على كل شيء قدير" لعدل عن رأيه الرابط بين الواقع " المقدس" والقرآن الكريم.

و قد أدى اعتماد القدامى على " الرواية" و" النقل" إلى وضع أنماط للنسخ متعارضة مع ما يقوم عليه، والخلاصة عنده: " أن فهم قضية النسخ عند القدماء لا يؤدي إلى معارضة تصورهم الأسطوري للوجود الخطي الأزلي للنص، بل يؤدي أيضا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته"[1].

و الكاتب يعتمد على مرويات لم يتثبت من صحتها ليطعن في القرآن الكريم.

آليات النص: الإعجاز

و هو مصنف في آليات النص والبحث فيه هو بحث عن السمات التي تميزه عن النصوص الأخرى، والتي تجعله يعلو ويتفوق عليها وأسلوب الشك واضح في كل كتابات نصر وبخاصة في كتابه المركزي " مفهوم النص دراسة في علوم القرآن" يقول: " ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشابهة لها"[2]

و من شكه في معجزة القرآن الكريم قوله: " لقد فهم النص في مجرى الثقافة لوصفه " معجزة" خارقة للعادة تساوي المعجزات الأخرى التي حدثت على أيدي الأنبياء مثل إحياء الموتى، بل اعتبر القرآن معجزة أعظم من كل المعجزات السابقة"[3].

أليس في هذا تكذيب لمعجزة القرآن الكريم التي أقرها القاصي والداني من العرب والعجم؟ أين إيمان الكاتب بعد هذا التشكيك؟

و الإعجاز هو تميز القرآن الكريم بأسلوب مفارق لأساليب العرب متفوق عليها، وقد شهد بهذا فطاحلة العرب وعلماؤهم من الأولين والآخرين.

و لكن نصر يقول إن " الحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب " التغاير" و" المخالفة" بين النص والنصوص التي لديهم ولذلك كانوا حريصين

---

[1] – م، س، ص 134

[2] – م، س، ص 137

[3] – م، س، ص 137

أشد الحرص على جذب النص " الجديد" إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي: إنه شاعر– كاهن– ساحر. . . إلخ، ولا شك أن هذه الأوصاف قامت – عندهم– على أساس من إدراك " المماثلة" بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان"[1].

لقد أقر العرب أن هذا النص ليس شعرا ولا كهانة ولكن نصر يرى المماثلة بينه وبين نصوص العرب في الجاهلية، إنها المادية الجدلية التي أمن بها الكاتب

فالقرآن بمفارقته للشعر والكهانة لا يخرج عن النصوص الممتازة، وهو بهذه الصفة الذاتية يتحول إلى صفة من صفات الله لا نصا من النصوص إنه كلام الله المقدس، ومن هنا قيل بالصرفة التي تبنتها المعتزلة وليس هذا فقط وإنما يرى أن العرب لو تركوا لجاؤا بمثله، يقول إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، إن الإعجازات من جهة: " الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما"[2].

والقرآن عند نصر لا يختلف عن النصوص الممتازة، فله من سمات الشعر الإيقاع وقد اكتسبها من الثقافة التي تشكل فيها وهي ثقافة العرب التي كان الشعراء فيها أمراء الكلام.

المناسبة بين السور والآيات:

يبدو الكاتب حريصا على بشرية القرآن، إذ يبحث في الخلافات في المرويات القليلة التي يظهر فيها الخلاف حول هل ترتيب السور والآيات داخل المصحف الشريف أهو توفيقي أو توقيفي؟

و قد لجأ العلماء إلى القول بالتوقيف ليوافقوا الفهم القائل ب " تصور الوجود الأزلي السابق للنص في اللوح المحفوظ"[3].

---

[1] – م، س، ص 138

[2] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 64

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 159

و المناسبة بين السور والآيات " تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء"[1].

و يفتح نصر الباب أمام القارئ ليدخل للقرآن الكريم بأية عدة ليكتشف العلاقة القائمة بين آي الكتاب وسوره، وهي علاقات ليست قارة ثابتة بل احتمالات ممكنة تعكس جدلية القارئ مع النص، وهكذا يصبح القرآن الكريم لعبة في أيدي القراء كيفما كانت عدتهم وأهواؤهم.

و القرآن الكريم بتعبيره عن الوقائع يشبه القصائد الجاهلية في تعبيرها عن الأغراض، " إن الوقائع الخارجية في النص القرآني يمكن أن تتماثل مع " الأغراض" المتعددة أو " الموضوعات الخارجية" المختلفة للقصيدة الجاهلية"[2]، وهذه الأحكام مجانبة للصواب، وهي إسقاطات لأفكار نصر المادية على القرآن الكريم.

الوضوح والغموض:

يرجع نصر غموض ووضوح القرآن الكريم إلى وجود مستويات من التعبير مختلفة كالمحكم والمتشابه وهي" مجرد آليات تشير إلى مخالفة النص لذاته"[3]

و في ظل كثرة الأمثال والقصص والرموز تغيب النصوص الواضحة وهذا ما يفتح الباب واسعا أمام التأويل وبالتالي يصبح جدل العقل مع النص سائغا مقبولا.

و فعل القراءة منتج لدلالة مشتركة بين القارئ والنص.

و هكذا يغدو هذا القارئ كيفما كان شريكا لخالقه في إنتاج الدلالة، وهذا كله نتيجة الفلسفة التي تسيد الإنسان في الحياة وتجعله ندا لخالقه، وهذا استمرار لمقولة " موت الإله" وإلغاء لمقاصده.

مفهوم النص:

لم يقدم نصر شرحا وافيا لمفهوم النص طيلة صفحات كتابه الموسوم بـ " مفهوم النص" بالرغم من عنوته الكتاب بالمفهوم كأنه يخفي هدفه من بحثه، فكل ما فعله أنه أراد أن يعرف

---

[1] – م، س، ص 160

[2] – م، س، ص 161

[3] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 25

القرآن الكريم مرة أخرى بقوله: " إن البحث عن مفهوم " النص" ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية " القرآن" وطبيعته بوصفه نصا لغويا"[1]. إنه ليس حسب زعمه كتاب هداية وإنما هو " كتاب العربية الأكبر والأثر الأدبي الخالد، إنه كتاب الفن العربي الأقدس"[2]، لا فرق بينه وبين الإلياذة والأوديسة !

فبحثه موسوم بـ " مفهوم النص" لذا كان من الأجدر أكاديميا أن يكون بحثا عن المفهوم، لا بحثا في المفهوم. لأن فهم الشيء مقدمة لإدراك ماهيته وكنهه " فمن لا يعرف معنى الشيء فهما لم يتحققه عقلا"[3].

لأن الصور الذهنية من حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تتصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما"[4].

إن الكاتب لم يجنح لهذا، وإنما كان همه ردّ القرآن الكريم إلى الواقع باعتباره نصا لغويا كما قال، ولهذا فإن دراسته ينقصها تحديد المفهوم تحديدا دقيقا، لأن ذلك هو الخطوة الضرورية لأي بحث علمي، وهو ما لم يقم به د/ نصر.

" لقد بقيت منطقة مفهوم " المفهوم" في (مفهوم النص مساحة بيضاء)"[5]، مليئة بالأحكام الماركسية.

لقد نشأ وتطور مصطلح " مفهوم النص" في علم الأصول ولم يرد ذكره في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف ومع ذلك يقول نصر: " إذا كان مفهوم النص يمثل مفهوما محوريا في علوم القرآن فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية"[6].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 10

[2] – م، س، ص 10

[3] – الراغب الأصبهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تح ودراسة أبي اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة، د ط. 1987، ص 183

[4] – الشريف علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1958، ص 220، عن أزمة النص في مفهوم النص، فريدة زمرد، ص 34

[5] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 35

[6] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 19

و دراسة القرآن الكريم لا تختلف عنده عن دراسته دراسة أدبية وهذا يعني تطبيق " المناهج العلمية" في تناوله بالدرس والتحليل إنه لا يختلف عن النصوص الأدبية في شيء، إنه تراث.

و "التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة، وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر"[1].

إنه يقصد بالنص القرآن الكريم، وكأنه أراد أن يقدم تعريفا جديدا له ينزع عنه قدسيته وتموقعه داخل الواقع العربي في ذلك الوقت. والسؤال هنا: كيف استطاع هذا النص أن ينشئ حضارة عظيمة وهو نتاج ذلك الواقع المتخلف؟ إنه نص عظيم يتجافى عن ذلك الواقع

تعريف النص:

التعريف اللغوي:

إن مراجعة المعاجم العربية وعلى رأسها " لسان العرب"تفضي إلى أن المعنى يدور حول الإظهار والبروز بالرفع المادي، أو المعنوي، أو بالترتيب والتنظيم لأن هذا يظهره ويبينه ويستخرجه ليكون ظاهرا للعيان.

التعريف الإصطلاحي:

النص هو " اللفظ الذي يدل على الحكم على وجه لا احتمال فيه ولا تأويل"[2]

و النص عند ابن فورك: " حد النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا من حيث هو نص فيه"[3].

---

[1] – مفهوم النص، ص 19

[2] – ابراهيم بن علي الشيرازي، اللمع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1377/3 هـ، ص 27/26، عن فريدة زمرد أزمة النص، ص 40

[3] – أبو بكر بن فورك، كتاب الحدود في الأصول، دار الغرب الإسلامي، ط1999/1، ص 140

و من هنا فإن تعريف " النص هو ما تقوم عليه الشريعة. [1]"تعريف فيه قصور لأنه تعريف للفظ " النقل" وهذا مستقى من الفلسفة وعلم الكلام قديما وليس تعريفا للنص، " وخلط ناجم عن سوء فهم لعبارة لا اجتهاد مع النص"[2].

و عبارة " لا اجتهاد مع النص" تحمل في ظاهرها تنافرا مع النص الذي هو القرآن والسنة حيث فهم أن الاجتهاد ينبع من العقل المقابل للنقل الذي هو النص وهذا التنافر جاء نتيجة خلط وسوء فهم لأن الشريعة لا يمكن أن تستغني عن العقل والاجتهاد أصل من أصولها ومقوم من مقوماتها، والعقل مع الشرع نور على نور.

و " النص هو جزء من الآيات والأخبار التي بلغت من الظهور والبيان درجة لم تعد تحتاج معها إلى بذل مزيد من الجهد العقلي لبلوغ معانيها ومقاصدها"[3].

مرجعية الكاتب وحدّ النص:

لا يجد قارئ نصر حامد أبي زيد عنتا في كشف مرجعيته التي ينطلق منها في تعريف النص، إنه يتبنى التأويلية المادية الجدلية، فقد ركز على تاريخية النص فرأى أنه تشكل في الواقع والثقافة أي أنه منتج ثقافي متخذا علوم القرآن أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ المكي والمدني وغيرها أبوابا لتأكيد زعمه، ناسفا بذلك إلهية مصدر القرآن الكريم، وهذه حقيقة– كما يعتقد– لا جدال فيها

فـ " إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[4].

---

[1] – محمد مهدي شمس الدين، النص في الإصطلاح البشري وامكاناته التأويلية، مجلة المنطلق، عدد 1997/117، ص 30، عن المرجع السابق، ص 40

[2] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 40

[3] – م، س، ص 40

[4] – نصر حماد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24

لقد حول رأيه إلى حقيقة بديهية وهي ليست كذلك وإنما إيمانه بالجدلية المادية هو الذي قاده إلى القول بتاريخية القرآن الكريم.

و هو لا ينكر أن الله هو المرسل وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو المتلقي ولكنه يرى أن النص ما دام نظاما لغويا فإنه قد شكلته الثقافة في إطار الواقع وهذه " طامة كبرى" !

" ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة.

إن ألهوية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1].

ماذا بقي، إذن، من قدسية للقرآن الكريم؟ إنه نص كسائر النصوص البشرية !!.

إذا كان الواقع والثقافة هما مصدرا القرآن الكريم وليس الله عز وجل، فإن هذا يعني أن الرسول الأكرم قد تلقى المعاني من خالقه وركبّ النص بلفظه، وهذا لا يختلف في شيء عن القول بأنه محدث، أي مخلوق كما قال المعتزلة، وهذه القضية لم تقدم للأمة شيئا بل شغلتها ردحا من الزمن.

و ليؤكد نظريته هذه لجأ إلى دعائم يراها حقائق علمية:

ثقافة العرب أساس الوحي:

يستدل نصر على نظرته هذه بالحجج التالية:

1- الوحي إعلام خفي، معنى الرسالة التي يحملها موجود في ثقافة العرب الجاهلية " إن هذا المفهوم للوحي، يمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه"[2].

الوحي عنده، لا يختلف عن الرمز، فقد أشارت مريم إلى قونها أي أوحت إليهم أن كلموا الصبي " إن الرسالة المتضمنة في " إشارة" مريم لقومها تجعل هذه الإشارة وحيا"[3].

---

[1] – م، س، ص 24

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 32

[3] – م، س، ص 33

2- إن ما جاء به القرآن لا يختلف عما كان شائعا في ثقافة العرب قبل الإسلام من سحر وكهانة والاعتقاد باتصال الإنس بالجن، فقد كان لكل شاعر جن يوحي إليه زخرف القول.

" لقد كان ارتباط ظاهرتي " الشعر، الكهانة" بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها"[1]

3- لا فرق بين النبي والكاهن إلا في الدرجة ويترتب على هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة"[2]. وإنما هي أرضية أوجدها خيال الإنسان.

لقد أصبح النبي صلى الله عليه وسلم كاهنا بالرغم من أنه شدد النكير على من يذهب إليه بله من يصدقه ومن جملة ما يترتب على هذا أيضا أن القرآن لم ينزل باللغة العربية وإنما الصياغة للرسول صلى الله عليه وسلم " إنما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم بالمعاني خاصة، وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب"[3]، فكيف يولد يورد عبارة صلى الله عليه وسلم، وهي جملة تعبر عن إيمان بالغيب ومحتوى عبارته القاضية ببشرية القرآن الكريم، إنه التناقض يزلزل محتوى ما يعتقد.

النبوة والخيال:

من خلال إصرار نصر على الاعتراف بعالم الغيب واستحالة اتصال الملك جبريل بمحمد صلى الله عليه وسلم يذهب إلى أن النبي لا يتفوق على الصوفي والعارف بالخيال والنفس البشرية، عنده، تتلقى من الملأ الأعلى على قدر روحانيتها وصفائها، ومن هنا فإن النبي الأكثر صفاء يقف على قمة " المتخيلين" الصوفي والكاهن، و الشاعر، وهكذا يسوي

[1] – م، س، ص 54

[2] – م، س، ص 52

[3] – م، س، ص 44

الكاتب بين هؤلاء والنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[1].

فليس هناك وحي نزل من السماء، وإنما هو مجرد خيالات ومنامات حولها محمد إلى قرأن أملاه على أصحابه.

و يلجأ نصر، هنا إلى صياغة رأيه بأسلوب استفهامي تشكيكي وهو مؤمن بما يقرر " هل يمكن أن نقول إذن إن المرحلة الأولى من مراحل الوحي – مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي– كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبي – بناء على هذا التصور– من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟

و هل يمكن أن نقول إن التعدد والألفة، مع توالي عملية الإتصال، جعلت الوحي ممكنا في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي"[2].

فهل بعد هذا من إنكار للوحي !؟

و لا أدري كيف يكون القرآن الكريم " رسالة السماء إلى الأرض"[3]، وهو نص قد صاغه الرسول صلى الله عليه وسلم، بأسلوبه وهل كان يمكن أن يكون معجزا لو كانت عباراته بأسلوب بشري وكيف يكون " رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي"[4].

النبي وثقافته:

لا يعلو الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بشر على بيئته، و هذا إيمان بالمادية التاريخية التي ترد على كل الأفكار والعقائد إلى الواقع المادي الذي لا يعلو عليه شيء، وركونا للجدلية الهيغلية

---

[1] – م، س، ص 49

[2] – م، س، ص 50

[3] – م، س، ص 56

[4] – م، س، ص 56

يقول نصر إن كل واقع: " يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي على نمطين من القيم، النمط السائد المسيطر ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفا خافت الصوت لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد، وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيرا عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية"[1].

و على هذا الأساس فإن الرسول صلى الله عليه وسلم ينتمي إلى الإتجاه المناقض للقيم السائدة في مجتمعه وهذا الاتجاه هو الحنيفية، والسؤال هنا على أي أساس بنى الكاتب تحليله واستنتاجه؟

لقد ردّ أبو زيد أن حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على دعوة قومه إلى الإسلام إلى الخوف من الخطر الذي كان يتهدد مكة وهو الخطر الاقتصادي والخوف من القوى الأجنبية ليبرر رأيه بأن محمد ليس رسولا وإنما أحد المستغلين (بفتح العين) اقتصاديا، وهذا دأب كل من انطلق من التحليل الماركسي لتفسير الدعوة الإسلامية في مهدها، وهذا تحليل مخالف لحقائق التاريخ، فكل من درس حياته صلى الله عليه وسلم وقف على أنه لم يكن من المعدمين، لأنه ينتسب إلى بني هاشم، وتزوج خديجة الغنية وعمره 25 سنة أي قبل بعثته بعقد ونصف.

و هل التحكم المادي القسري في التاريخ منهج صالح لتفسيره؟

و قد ذهب بعض المحللين إلى أن الدعوة قد رعتها قريش إحدى القبائل القوية، وحتى المصحف الذي وزعه عثمان رضي الله عنه على الأمصار لم يكن لينتشر ويستمر لولا سلطة عثمان وهذا رأي مخالف للتحليل المادي السابق فالدعوة، إذن، رعتها فئة غنية غير معدمة، والثابت أن عثمان رضي الله عنه لم يقم بهذا العمل إلا بموافقة كبار الصحابة، وكان هدفه توحيد الأمة على مصحف واحد.

[1] – م، س، ص 60

" وهذا من علامات أزمة المنهج المادي الجدلي التاريخي في دراسة التراث الإسلامي: تضارب في النتائج وفي المنهج الواحد !"[1].

ومن الأدلة التي ساقها أن " ربّك" التي وردت في " إقرأ بسم ربّك" هي بمعنى مربيك " إذ المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريبا عنه، وإذا كان محمد قد نشأ يتيما بلا أب فإن ثمة من يربيه ويكون ربا له. . . و إسناد "رب" إلى ضمير المخاطب – ضمير محمد– يومئ إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة ويؤكد هذه الدلالة الكلام عن التعليم بعد ذلك. وحتى لما يكون " ربّك" مجرد مرب عادي يضيق النص، الذي خلق"[2].

فكيف يكون جبريل عليه السلام ملكا ينزل من السماء وليس غريبا عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

و ليدلل على أن النبي صلى الله عليه وسلم ابن بيئته أي أن القرآن الكريم ليس مفارقا للواقع الثقافي يفسر كلمة " إقرأ بمعنى "ردد":

" إن الأمر هنا أمر بالترديد، و" إقرأ" معناها ردّد وإذا تحققت معجزة القراءة للرسول بفعل غلطة جبريل فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له؟[3]"

و هذا طعن في معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم المعروف تاريخيا بالأمية، ومخالفة للتاريخ.

و أن تفسيره بـ " إقرأ" بمعنى " ردّد" " يجعل النص معطى سابقا كاملا مكتملا فرض على الواقع بقوة إلهية لا قبل للبشر بها. وكان من شأن هذا التصور أن يؤدي إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجيا"[4].

و إذا أخذنا بتفسيره معنى " إقرأ" بمعنى " ردّد" فكيف نفسر وجود جبريل الأمين في هذا الواقع الثقافي الذي أنشأ الرسالة.

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 52

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 67

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 66

[4] – م، س، ص 67

كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا يتلقى الوحي عن طريق الملك جبريل وهو المنشئ له في الوقت ذاته؟ إنه التناقض بعينه.

و هل كون الرسول صلى الله عليه وسلم عاش يتيما فقيرا ينتمي إلى طبقة الكادحين كاف لتفسير دعوته الإسلامية، لقد كرر ابو زيد " الإحساس بأزمة الواقع وضرورة تغييره " والخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية و" خطر القوى الأجنبية ليخلص إلى أن محمدا قد وجد التغيير في حنيفية ابراهيم عليه السلام، وهذا كله ليربط القرآن الكريم بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وأن ايديولوجية التغيير هذه وجدت في دين إبراهيم وهل تتحكم الموارد الاقتصادية في حركة التاريخ " ومعلوم أن التحكم في مجال التاريخ والتحليل الاقتصادي من أفسد أنواع التحكم"[1].

على أن أصحاب المنهج المادي الجدلي ليسوا على سواء في تفسير الدعوة الإسلامية، فمنهم من يذهب إلى أنها استجابة لقريش التي كانت متحكمة في المصالح الاقتصادية بمكة أمثال صادق جلال العظم ومنهم من يميل بها إلى الطبقة الكادحة أمثال طيب تيزيني وأنها جاءت تعبر عن أمال المضطهدين"[2].

و هذه نتائج مختلفة لمنهج واحد !!

و يربط نصر القرآن الكريم بالواقع فيقول: " إن الإسلام. . . من حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة إبراهيم، كان تجاوبا مع حاجة الواقع، و هي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا منها"[3].

إن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد من الأحناف وليس ذاتا مفارقة للواقع منفصلة عن حركته، إنه " إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"[4].

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، ص 52

[2] – ينظر، م، س، ص 52

[3] – نصر حامد أبو زيد، م، س، ص 65

[4] – م، س، ص 65

تشكل النص:

بدافع المنهج الماركسي يقرر نصر حامد أبو زيد أن مصدر القرآن الكريم هو الواقع الثقافي العربي لأن صاحب النص أي نص لا يمكن أن يكون مفارقا لبيئته، ومن الأدلة التي ساقها على ذلك المكي والمدني وأسباب النزول، وهو يصر على أن القرآن لا يختلف عن النصوص الأخرى فهو متفاعل معه غير منفصل عنه.

فـ " أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه"[1].

ونزول القرآن منجما دليل على استجابة النص لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية وأهمها " الشفاهية" التي يستحيل فيها استيعاب نص بهذا الحجم.

والسؤال الآن: أليس في كلمة " نزول" التي يستعملها نصر، أن النص مفارق للواقع مختلف عن النصوص البشرية؟

وهذا الإنزال أو النزول يدل على الوجود القبلي للنص والذي ينكره الكاتب.

وتركيز الكاتب على خصوصية السبب القصد من ورائها: " إسقاط فكرة استمرارية استجابة القرآن للوقائع المتجددة في كل مكان وزمان، لأن ربط النص بخصوص السبب وحصره في ظروفه الزمانية والمكانية، انسجاما مع مبدأ تاريخية النص الديني"[2].

لكن تأرجحه بين النفي والإثبات جعله يقر مرة أخرى أنه: " لا ينبغي قصر مفهوم النص على الحدث الجزئي الذي كان استجابة له"[3]. لأن الآيات القرآنية لا تقف عند حدود تلك الوقائع بل لها قابلية التعبير عن وقائع مشابهة.

و هذا يقضي بتقديم العام على الخاص، والكلي على الجزئي وهو ما يناقض تاريخية النص التي ولع بها الكاتب والخوض في أسباب النزول يتطلب تسلحا كافيا من علمي التجريح والتعديل وهذا يعني أن يقتات الخائض فيها على موائد المتقدمين وبالتالي يكون تبعا لهم لأنهم أقرب زمنيا وأعلم بأحوال النزول.

---

[1] – م، س، ص 97

[2] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 57

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 205

و لا يتورع في الطعن في رواة أسباب النزول وإن كانوا من التابعين الذين أدركوا الصحابة رضي الله عنهم، وقد " صار معيار تحديد سبب النزول" الثقة بالرواة، وأدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية، وذلك دون إدراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها"[1].

و الطعن آت، حسب اعتقاده، من الخلافات السياسية والفكرية التي وقعت بين الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك بين التابعين ولهذا فإن تحديد أسباب النزول مسألة اجتهادية مردها إلى العقل.

" وعلى ذلك لابد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، وذلك استنادا إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكونة للنص"[2].

و هل يمكن الاعتماد على تحليل النصوص للوصول إلى أسباب النزول؟ هل يمكن هنا، ترجيح الرأي على النقل؟

إن الخلافات حسب اعتقاده قد أدت إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض"[3].

و نبش الخلافات السياسية لا علاقة له بترجيح الروايات، وإنما قصد الكاتب هو ضرب مقاييس الجرح والتعديل لأنها لا تقوم على أسس علمية كما يرى.

و قد أدرك نصر عندما حطّ الرحال بهولندا إثر هجرته القسرية: " أن هذا التقدم في منهج نقد النصوص قد انطلق أساسا من مناهج الجرح والتعديل عند علماء الحديث النبوي"[4].

و قد سحب اعتقاده بتقديس العلماء القدامى للتابعين إلى الخطاب الديني المعاصر المقدس للمرويات القديمة الأمر الذي حرمه من رؤية نقدية فاحصة للنصوص.

---

[1] – م، س، ص 11

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 111

[3] – م، س، ص 111

[4] – نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص 265

و لكن علم " الجرح والتعديل" لم يكن أصحابه يراعون قداسة لأحد، فهو تجريح خالف القواعد وتعديل لمن كان عادلا، فهذا العلم بعيد كل البعد عن تقديس الرجال وإلا ما سمي بهذا الاسم؟

لقد كان الورع حاديهم في ذلك إلى جانب الضوابط التي وضعها العلماء.

و من أدلته على أن القرآن نبت من الواقع، ولم ينزل من السماء القول بالتنجيم، غير أن نزول القرآن منجما، وارتباطه بوقائع جزئية هو من حكمة التدرج التربوي للمؤمنين، وهو في كل ذلك يحمل صفات العليم الحكيم، فليس فيه خطأ ولا قصور، ولا اختلاف فكيف يكون مصدره الإنسان، الذي من صفاته: السهو والنسيان؟ وكيف يكون مصدره الزمان والمكان، وهما قوانين النسبية مستسلمان؟"[1].

و هل يمكن لمؤلف مهما كان عبقريا أن يدعي: " هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا " سورة الإنسان/1-2.

هل تجرأ عالم على مر العصور أنه خلق الإنسان؟

و لو كان القرآن بشريا لما صمد هذه القرون ! لأن الأفكار البشرية مهما كانت يعتريها التحول والتغيير حتى ولو كانت ممتازة كما يراها نصر.

أما قضية التنجيم فليست دليلا على أن الواقع هو الذي شكل القرآن وإنما جاء منجما لحكمة تربوية وهو خال من التناقض إلا على القلوب المريضة والأبصار الكليلة.

أدبية القرآن وإعجازه:

" إن البحث في قضية الإعجاز ليس في الحقيقة إلا بحثا عن السمات الخاصة للنص والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق"[2].

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في علوم النص، عند نصر أبو حامد أبو زيد، ص 65

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 137

يبدأ الدكتور نصر قضية الإعجاز بهذه العبارة، وهو يعترف بتفوق القرآن الكريم على النصوص الأخرى من جهة ولكن يربطه بثقافة العرب من جهة أخرى، وبهذا لا يمتلك إلا بعض السمات التي تجعله يختلف عن باقي النصوص والتي لا تؤهله لأن يكون نصا متفردا مادام نصا لغويا نابعا من تلك الثقافة والتي هي بنت الواقع- " إنه في أحسن الأحوال نص أدبي ممتاز "[1].

فالقرآن الكريم نص ممتاز لا يختلف عن النصوص الأخرى إلا ببعض السمات، وهو يحمل سمات تلك النصوص كالفواصل التي يراها لا تختلف عن سجع الكهان في شيء.

و بحث الكاتب عن مفهوم النص هو بحث عن مفهوم القرآن لأنه نص لغوي ممتاز، وهل كون القرآن نصا لغويا يجعله ينبثق من ثقافة العرب وهو بالتالي غير معجز.

و يبدو هدف الكاتب من وراء ربط القرآن بالثقافة العربية هو مشابهته لنصوصها، ليصل إلى كونه نابعا من تلك الثقافة بخرافاتها وانحرافاتها وهي مصدر القرآن وليس الله.

و عن علاقته بالشعر يقول: " وحين وصف العرب محمدا بالشاعرية والسحر والكهانة فإنما كانوا يحاولون رد النص إلى النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى "[2].

فالكاتب يجهد نفسه في ليّ أعناق النصوص ليربط القرآن الكريم بالواقع الثقافي من خلال المشابهة والمماثلة، ونسي أن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين.

ولو أدرك فطاحلة البلاغة من العرب وقت نزول الوحي أنه لا يختلف عن النصوص الأخرى لإنتفضوا عليه وانتصروا على الدعوى وإنما كانت تلك المقارنة بسبب الصدمة التي أحدثها في نفوسهم بل في واقعهم الاجتماعي والثقافي.

ولو كان نصا ممتازا فقط، لما استطاع أن ينتصر عليهم، بل لما أنجب هذه الحضارة التي أسقطت الحضارات الأخرى بنصوصها الممتازة !.

---

[1] – م، س، ص 137

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 141

وهل كان العرب يتهمون محمدا صلى الله عليه وسلم بعد عجزهم كفرا وعنادا أم كانوا يحاولون ربط الكتاب بالنصوص الأخرى كما يزعم !؟.

يعتقد الدكتور نصر أن الباقلاني قد انطلق في إثباته لإعجاز القرآن من الفصل بينه وبين نصوص الثقافة السائدة آنذاك بناء على الاعتقاد الراسخ أن القرآن مختلف اختلافا كليا عن النصوص الأخرى أيّ ليس هناك فرق بينهما لولا هذا الاختلاف وهذا الإصرار كذلك يلوح ببشرية الكتاب كذلك.

و فارق آخر بين القرآن الكريم والنصوص الأخرى هو الطول.

"ومما يرتبط بسمة " التغاير" العامة بين النص القرآني وغيره من النصوص خصيصة " الحجم" و" الطول" فالقرآن على اختلاف مع غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف في النصوص العربية"[1].

و محاولة نصر إيجاد المشابهة بين القرآن والنصوص الأخرى قد ردّ عليها القدامى قبل المحدثين قال الباقلاني: " وإن استدراك من يجيء الآن على فصحاء قريش وشعراء العرب قاطبة في ذاك الزمان وبلغائهم وخطبائهم، وزعمه أنه قد ظفر بشعر في القرآن، وقد ذهب أولئك النفر عنه وخفي عليهم مع شدة حاجتهم عندهم إلى الطعن في القرآن والغض منه، والتوصل إلى تكذيبهن بكل ما قدروا عليه فلن يجوز أن يخفى على أولئك، وأن يجهلوه، ويعرفه من جاء الآن، وهو بالجهل حقيق !"[2]، وهذا النص واضح الدلالة للرد على نصر.

أدبية الإعجاز:

و هذا الإعجاز الذي انبهر به الأقدمون وهم أرباب الفصاحة والبلاغة لا يعترف به نصر وإنما الإعجاز قائم في النفوس لا في الواقع " إن محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالا تاما عن النصوص الأخرى داخل الثقافة، سواء في ذلك

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 149

[2] – أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تح/ السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1971، ص 53

الشعر أو النثر، وفي سبيل ذلك يحاول قدر جهده أن يطعن في بلاغة الشعر الجاهلي بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تهافتها وضعف بنائها وركاكة أسلوبها"[1].

فهل كان الباقلاني غير عالم بأسرار العربية حتى تأخذه هذه التفرقة الثقافية بين القرآن الكريم والنصوص الأخرى ويحكم بقدسيته؟

أليس هذه نظرة قسرية للقرآن العظيم، إذ كيف نأخذ أرباب البيان الأوائل بهذه التهمة؟

أغاب عن كفار قريش والقرآن يتنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أنه نص لا يختلف عن النصوص الأخرى إلا ببعض السمات؟

أغابت عنهم وقد زعزع قيمهم وواقعهم وهدد مصادر رزقهم؟ لم اعترفوا بمفارقته لنصوصهم الشفوية الشعرية والنثرية؟ بل لم طأطأوا له رؤوسهم؟

إن الكاتب مأخوذ بالمادية التاريخية التي ترى" أن القيم الروحية الحقيقية لا تنفصل عن الواقع الاقتصادي والاجتماعي"[2].

إن إصرار الكاتب على تطبيق هذه المادة التاريخية على نص مناقض للواقع الثقافي الذي نزل فيه أوقعه في زلات أدت به إلى تناقضات كثيرة، لأن المادية التاريخية ترد الفكر والوعي إلى الواقع، في حين أن ما بشر به القرآن الكريم لا علاقة له بالواقع، وإلا كيف نفسر انقلاب الواقع بكل مجالاته إلى واقع جديد لا علاقة له بالواقع القديم؟

لقد تغيرت حياتهم رأسا على عقب، فهل بمقدور نص بشري أن يحدث ما أحدثه القرآن الكريم؟ !

ولكن " حين نضع على أعيننا نظارات مشوهة، فإننا نرى عالما مشوها، لكن يجب علينا أن نصب غضبنا على النظارات، لا على العالم"[3].

---

[1] – نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص 143

[2] لوسيان غولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981، ص 5

[3] – م، س، ص 48-49

فالكاتب يفقد القيم الروحية قيمتها بإنزالها للواقع الذي جعله مصدرا لها يتحكم فيها، وهذه الرؤية المادية هي التي أدت به إلى القول بمشابهة القرآن الكريم لسجع الكهان.

" ونظم القرآن عال عن أن يعلق به الوهم أو يسموا إليه الفكر أو يطمع فيه طامع أو يطلبه طالب"[1].

و لو كان ما في القرآن سجع لما نفاه الأقدمون ولعارضوا القرآن وأتوا بمثله وهم على الكلام أقدر وعلى سوق التعبير أسجع.

و قد قال مثل هذا الكلام أقوام في الزمن القديم منطلقين من " معنى السجع"، الذي " هو موالاة الكلام على وزن واحد، وقال ابن دريد: " سجعت الحمامة" معناه: رددت صوتها، وأنشد:

طربت فأبكتك الحمـــام الســـواجـــع تمـــــــيل بـــــها ضحوا غصون نوائح

و هذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز"[2].

ولو كان القرآن الكريم لا يختلف عن سجع الكهان لما استطاع أن يستمر في نشر دعوته بالقرآن ولو كان كما يزعم نصر لعجز عن بسط رسالته ولتوقف من البداية ولما غامر بحياته وحياة عشيرته في وسط عرف بالغلظة والقتال

" ولو كان الكلام الذي هو في صورة السجع منه لما تحيروا فيهن ولكانت الطباع تدعو إلى المعارضة، لأن السجع غير ممتنع عليهم، بل هو عادتهم، فكيف تنقض العادة بما هو نفس العادة، وهو غير خارج عنها ولا متميز منها؟"[3].

و لو كان القرآن سجعا أكانت تنتابهم تلك الحيرة، ويأخذهم الذهول، أكانوا يسكتون عنه؟

---

[1] – الباقلاني. . . إعجاز القرآن، ص

[2] – المصدر السابق، ص 57

[3] – الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 60

أكان يمكن أن يعجز أرباب الفصاحة في ذلك الوقت على الإتيان بمثله "و ليس القوم بعاجزين عن تلك الأساليب المعتادة عندهم، المألوفة لديهم"[1].

و يرد عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن إلى تدخل القدرة الإلهية في ذلك، وهذا ما قال به المعتزلة أي " الإعجاز بالصرفة".

" إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله وليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى"[2].

و هكذا لم يعد القرآن الكريم معجزا في ذاته، بالرغم من المحاولات الفاشلة والأوصاف التي أطلقها عليه الخصوم من سحر وكهانة وشعر. . .

و إنما كان في مقدور المعارضين أن يأتوا بمثله لولا صرف الله لهم عنه، وغير خاف ما في هذا من الطعن في قيمة القرآن الإعجازية، وهذه الحجة هروب وعجز ودليل على إعجاز القرآن الكريم.

و أخذ نصر على القدماء استبعادهم الإيقاع من خصائص الإعجاز لأنهم فرقوا بين الشعر والقرآن.

" لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن والشعر أحد الأسباب دون شك وراء استبعاد الإيقاع" من خصائص الفصاحة، ومن ثم من خصائص الإعجاز"[3].

و السبب في ذلك أن القدماء حصروا الإعجاز –كما يرى– في الفصاحة.

" والقرآن نص ديني يعتمد أسلوبا ولغة أدبيتين، فهو نوع من الخطاب مستقل بذاته"[4] قد أخذ خصائصه الأدبية والفنية من الأساليب العربية المألوفة" مستمدة من لغة العصر وثقافته

---

[1] – الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 60

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 146

[3] – م، س، ص 157

[4] – نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص 262

فلا تميز إلا في درجة الأدبية وهو تميز لا يصل إلى حد الفصل والمفارقة بين القرآن الكريم وغيره من النصوص"[1]

و إذا كانت معرفة ودراسة الأدب ضرورة اعتمدها الأقدمون في فهم القرآن فإن هذا لا يبرر اعتماد الهيرمينوطيقا لتأويل القرآن الكريم، ومع ذلك يصر نصر أن من " واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من انجازات المناهج الحديثة المعاصرة في اللسانيات، وعلم تحليل الخطاب والسيميولوجيا وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله"[2].

و الكاتب يعتقد أن عدم اعتماد هذه المناهج إنما يعكس " رقة في الإيمان وضعفا في الثقة بالنفس"[3].

لا أحد يعارض في الإستفادة من هذه المناهج، ولكن استعارتها بكل حذافيرها من شأنه أن يضر بالرؤية الإسلامية لله، والحياة، والإنسان لأن أليلتها مشدودة إلى خلفياتها الفلسفية، وهل يمكن لهذه المناهج أن تحمي " النص الديني من التوظيفات الإيديولوجية"[4]. وهل خلت هذه القراءات الحداثية منها حتى نقر أنها تحمي النص الديني من هذه التوظيفات، لقد ساهمت في تدمير كثير من القناعات لذوي الإيمان الضعيف، لأنها كانت تلوي أعناق النصوص لتتلاءم مع رؤاها وفلسفاتها.

و التشبث بهذه المناهج على أنها أقدر في فهم القرآن الكريم أوقع أصحابها في زلات ومزالق كثيرة، أدت ببعضهم إلى الكفر كما وقع لطه حسين في الشعر الجاهلي، وقد عمد الكاتب غلى القاعدة الأصولية " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" ليقنع القراء من إن دراسة الأدب: " تصبح واجبا دينيا لمن أراد الوصول إلى معرفة: " براهين" الإعجاز التي هي حجة صدق النبوة والدليل المادي إلى الإيمان الواعي دون إيمان التقليد"[5].

---

[1] – فريدة زمرد، مرجع سابق، ص 70

[2] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 262

[3] – م، س، ص 262

[4] – م، س، ص 263

[5] – م، س، ص 262

و إذا كان القرآن الكريم مستمدا من أساليب لغوية مألوفة في تلك الحقبة، وليس هناك ما يميزه عن النصوص الأخرى إلا الأدبية فأين استقلاليته التي اعترف بها الكاتب: " فهو نوع من الخطاب مستقل بذاته"[1].

و هذا التناقض أوقعه فيه هذا المنهج، لأن " المنهج هو إملاء الشروط"[2].

ثم أليس في هذا التمسك بهذه المناهج الغربية تبشير بالعولمة؟

أليست هذه المناهج نبتا طبيعيا في أرض العولمة؟ أليست العولمة الغربية دينا جديدا بشر به مفكرو الغرب أمثال فوكوياما وهانتغتون؟

و لعل الدعوة إلى صدام الحضارات وما تحمله من خوف حمل بعض المفكرين إلى البحث عن ثقافة مد الجسور بين الثقافات والشعوب.

التصوف العالمي:

إنه التصوف الذي يمد الجسور بين الشعوب.

لقد وجد نصر ذلك في التصوف، وأي تصوف؟ إنه تصوف محي الدين بن عربي الذي وجد فيه دينه الجديد، دين المساواة بين الأديان.

إنه دين الحب وهو معجب بأبيات لابن عربي:

لقد صـــار قـــلبي قابـــلا كل صـورة فـــمـــرعى لـــغزلان وديـــر لرهبـــان

و بـــيـــت لأوثان وكـــعبة طـــائف وألـــواح تـــوراة ومصحـــــف قرآن

أديـــــن بدين الحـــب أنى توجـــهت ركـــائبه فالحـــب دينـــي وإيمـــاني[3]

و لم يخف نصر إعجابه وهو يسمع " هذه الأبيات ملحنة مغناة على شرائط كاسيت"[4] كما غمرته السعادة وهو يعلم " بتأسيس جمعيات في بلدان غربية باسم ابن عربي"[5].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 262

[2] – مصطفى ناصف، م، س، ص 104

[3] – نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص 262

[4] – م، س، ص 13

[5] – م، س، ص 13

فالمتصوف يدين بدين الحب الذي يتسع لكل الأديان، وهذا ما يكشف أهدافه، فقد أصبح الإسلام عنده غير قادر على استيعاب مستجدات الحياة.

و قد زادت فرحته عندما قبلت الأستاذة " آن ماري شميل" ترجمة كتابه عن ابن عربي من العربية إلى الألمانية، وهذه المشاركة في كتاب واحد تؤكيد " من خلال ابن عربي وحدة الحضارة وحدة التراث الروحي للإنسانية"[1].

و هذه من نتائج الحداثة التي تعاملت مع الحياة من خلال العقل البحت والعلم والتقنية مقصية الدين كمرجعية وأساس للتعامل مع الواقع وفهمه لقد ألغى الإنسان الحداثي القيم الدينية من مرجعيته وراح يفسر الحياة بمناهج مادية أوصلته إلى هذه الأزمة، ويمتد هذا إلى الحركة التنويرية التي ركزت على " تحرير الإنسان الفرد من سيطرة سلطة الكنيسة ليسعى بإرادته الحرة إلى اكتشاف قوانين الطبيعة بتجريبه العلم، ولاكتشاف قوانين الوجود الإنساني بعلوم التاريخ والجغرافيا والاجتماع والإنتروبولوجي (كذا)[2]

و قد أدى هذا إلى النسبية في كل شيء. وهكذا تحولت القداسة من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل، والعقلانية الغربية، أصبحت المنقذ من التخلف.

هذه الحضارة هي التي أنتجت نبوءة صدام الحضارات التي بشر بها هانتعتون الذي لم يشر من قريب أو من بعيد إلى عنف الأصولية المسيحية ولا إلى الأصولية اليهودية وإنما ركّز على الإسلام بوصفه يمثل تهديدا للقيم الغربية، كونه يتمتع بقيم مميزة له عن الديانتين المذكورتين.

و قد وجد نصر حامد أبو زيد الحل – حسب رأيه– عند المتصوفة وعلى رأسهم محي الدين بن عربي لأن الشريعة بقوانينها وقواعدها تمثل المؤسسة التي تسعى من خلال الأوامر والنواهي إلى تثبيت سلطتها " تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي، في جانب منها على الأقل، ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها

---

[1] – م، س، ص 15

[2] – م، س، ص 18

الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفة ثابتة يقف على رأسها " الإجماع" ويليه " القياس"[1].

و في أثناء حديث الكاتب عن تأثير ابن عربي وصف مؤلف تلميذه " جلال الدين الرومي (ت 672هـ) " المثنوي" بالنص العظيم [2]و هذه الصفة التي لم يطلقها على القرآن الكريم في كتاباته.

إن كتابات نصر حول ابن عربي واستدعاءه في هذا العصر يراه مطلبا يساهم في حل قضايا العصر وصداماته !!.

و هل يمكن للتصوف بسلبياته أن يحل مشكلات العصر وهذه النظرة تعكس قصورا في الرؤية للإسلام والتصوف، أو لعل الصورة التي تبرزها وسائل الإعلام للحركة الإسلامية شوهت الإسلام المتسامح ولم يبق إلا التجربة الصوفية حلا للإنسان.

" وفي مجال المساهمة في تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربي رصيدا ثريا يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر من أثار المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية التي سببت حالة التوتر والاحتقان في الفكر الإسلامي"[3].

و هكذا يصبح القرآن العظيم " منتجا ثقافيا" ونصوص هؤلاء الباطنيين من المتصوفة عظيمة إنها وقادرة على حل مشكلات المسلمين بل العالم، وفي هذا جهل للتصوف والزهد ونصوص الدين الإسلامي وما فيها من تسامح.

التغيير والقرآن:

لا يفتأ الدكتور نصر أن يربط القرآن الكريم بالواقع في نزوله، فمنه انبثق، ومادام الواقع يتغير باستمرار فإن القرآن متغير أيضا " لأن التغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث

---

[1] – م، س، ص 24

[2] – ينظر، م، س، ص 28

[3] – م، س، ص 30

هو حركة مستمرة سيالة دافقة، ومادام النص نصا متوجها للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع"[1].

الملاحظ في النص إخضاع القرآن للواقع وجعله تابعا لا متبوعا له، وهذا دأبه في كل كتاباته حول القرآن الكريم، فمرجعيته في هذا الأمر حركة المجتمع المتغيرة باستمرار، أيّ إخضاع الوحي للصيرورة وكأن الله سبحانه وتعالى غير قادر على إنزال نصوص تتماشى مع حركة البشر في معاشهم.

و الأحكام التي أنزلها الخالق لا ينالها التغير وهي ليست جامدة كما يرى الكاتب وإنما أنزلها العالم بأحوال الناس مهما تغيرت حاجاتهم " إن الأحكام الشرعية خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور"[2].

و هكذا ينتصر الكاتب للواقع ويقدس حركته على النصوص المقدسة التي تضبط حركة الإنسان في حياته وتحول دون انزلاقه نحو الصيرورة والانفلات من القيم.

و من تناقضاته هو دفاعه عبر كتاباته وبخاصة في مفهوم النص عن استحالة أزلية النص لأنه مرتبط بالواقع منشأ ومعالج لقضاياه المتجددة وقوله " لاشك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدّ أمرا ضروريا وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى"[3].

و القول بعدم إبطال الآيات المنسوخة إلى الأبد يحمل رأيا صائبا إذ يمكن أن يعود ما يشبه الوقائع التي عالجتها تلك النصوص فتصبح الضرورة قائمة لاستدعائها مرة أخرى لمعالجتها.

و هذه الفكرة تتعارض مع مبادئه الداعية إلى عدم الركون للنصوص لأنها جامدة وحركة الواقع متغيرة، و" إذا كان القول بأن النسخ محو وإزالة يناقض مبدأ أزلية النص وثباته، فهذا

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 120

[2] – م، س، ص 121

[3] – نصرن م، س، ص 122

يعني أن القول ببقاء النص المنسوخ هو الذي ينسجم مع مبدأ أزلية النص وثباته لأن التغير يلائم الحدوث، والبقاء يلازم الأزلية والثبات، بينما الأصل عنده هو أن النص ليس أزليا ثابتا"[1].

و في هذا التناقض الذي أورده أبو زيد في "مفهوم النص"، تدمير لمفهوم النص التابع للواقع.

فضرورة بقاء النص المنسوخ يلائم أزلية النص، وإلهية مصدره، ويخدم تطبيق النصوص الدينية التي يحاربها نصر.

بل إن هذه النتيجة تهدر الأساس الذي أقام عليه نظريته، وهي الجدلية التأويلية كما أنه غدر بمبدأ التاريخية والتي يحكم بها على القرآن الكريم في محاولته تكوين وعي علمي بالتراث، وهو لا يختلف عن عليّ حرب إذ: " درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النص القرآني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي تدور عليه"[2]. وكأن القرآن الكريم هو سبب تخلف المسلمين فبدل أن يتجه هؤلاء إلى الواقع المريض يعالجونه ويقدمون له الحلول الناجعة يتجهون إلى " النص" الذي أنجب حضارة مازالت الإنسانية مدينة لها إلى اليوم.

و حسب نصر فإن هذا التخلف للعقل العربي سببه ارتباطه بهذا النص الذي أهدر فعاليته وألغي تفاعليته مع الواقع وبالتالي إبداعه ومغامراته للكشف والتجديد، وليس هذا فقط وإنما توحيد السلطتين الدينية والسياسية أدى إلى استبداد هذه الأخيرة واستئثارها بالتوجيه والحكم فكثير من أطراف الصراع في المجتمع العربي تتكئ على السلطة العليا مرجعية لها لتبرير مواقفها.

إن " ما يحدث في واقعنا الثقافي الراهن من سجن نشاط العقل بين سلطة النصوص الدينية وبين براثن السلطة السياسية ليس إلا امتدادا للبنية القديمة التي بدأت بتوحيد السلطتين الدينية والدنيوية، وما أدى إليه ذلك من تأميم السلطة للنصوص الدينية، وابتلاعها تماما لحساب الإيديولوجيا"[3].

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص 73

[2] – عليّ حرب، نقد النص، ص 201

[3] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 131

إن الكاتب، هنا، يخلط بين النصوص وفهمهما إذ لو كانت النصوص سجنا للعقل لما فجرته وأخرجته من وثنيته.

إن هذا الفهم للنصوص الدينية يعبر عن عداء وليس عن فحص، وما أنتجته عبر التاريخ يكذب هذا الإفتراء، بل إن بعض المنصفين من علماء الغرب يشهد للعقل العربي بالإبداع عندما كانت هذه النصوص محركة له، وكانت مفعلة في الواقع.

لقد حث الإسلام أتباعه على تحصيل العلم أنى كان مصدره، و" فتح للعرب أبوابا وتقدما على الغرب بحوالي ستة قرون. هذا في الوقت الذي رأى فيه باولوس الحكمة غباء وقالت الكنيسة إن فضول المعرفة يؤدي لتدهور البشر إلى عالم الخطيئة".

بعد المسيح لا يحق للبشر الفضول أو البحث العلمي غير ما جاء في الإنجيل وألا يعتمدوا إلا عليه وهو وحده يضيء الأرواح ومن يشغل نفسه ببحث الطبيعة، يجلب السوء لقواه الروحية"[1].

إذا كانت هذه هي نظرة المسيحيين للعلم بعد المسيح، فإن العرب فتحوا آفاقا للعالم، بل أنقذوا ما " بقي مجهولا منسيا في المباني المهجورة من العلوم اليونانية، هذا بعدما كانت الأصولية والتعصب في المسيحية في الإسكندرية وغيرها من مئات المدن أدت إلى تدمير وإحراق ما عثرت عليه في المكاتب وأماكن عديدة، جمع المسلمون بقايا ما عثروا عليه، ترجموه، رتبوا وعقلوا، تابعوا البناء والتطوير ما كانت تقتضيه متطلبات الدين والمجتمع، والدولة، هذه حقيقة أبدية خالدة يدين العالم كله بها للعرب"[2].

فالفضل، إذن، يعود للمسلمين بفضل دينهم في إنقاذ ما تبقى مما أتلفه المتعصبون المسيحيون من حضارة اليونان.

---

[1] – زيغريد هونكي، الله ليس كما تروجون، تر/ خالد غادري، دار الغرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2009/1، ص 88.

[2] – م، س، ص 89.

" هم كانوا أول من أسس معهدا للترجمة في طليطلة في القرنين الثاني والثلث عشر لنقل إنجازاتهم للغرب الذي كان بأشد الحاجة والتعطش لها"[1].

فهل يتصور العقم العقلي بعد هذا الإنجاز؟

إنه العداء والعقل الدغمائي الذي يسيطران على نصر وعلى غيره من الكتاب الحداثين العرب، إن التأويل حوار وليس إملاء.

" لم تعتمد الحضارة اليونانية على الوقائع والمقتضيات بل تبعت مبدأ علويا بعيدا عن التأثيرات المادية تتحرك فقط في مجال الفكر"[2].

بينما اتبع المسلمون الطريق العلمي، طريق التجارب، " تفوق العرب على سابقيهم من الصينيين والهنود واليونان في كل المجالات بتعاملهم الواقعي مع الطبيعة وتطبيقهم العلمي وليس بسؤال الطبيعة والافتراض كما فعل اليونان"[3].

و لكن النظرة العدائية للعرب المنحدرة من عهد الحروب الصليبية إلى اليوم جردت العرب من كل إنجاز أو إبداع حضاري.

فهذه الشواهد تدحض دعوى نصر من أنه: " لا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حرا يتجادل معه الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور"[4].

و هل يستطيع الإنسان أن يعيش دون قيم متحدرة من الدين؟

وضوح النص:

الوضوح في النص الأدبي لا يخدم أدبيته لأنه من سمات النصوص الإخبارية والإعلامية والقرآن الكريم نص أدبي كالنصوص الممتازة كما يزعم الحداثيون، ومن هنا راح

---

[1] – م، س، ص 89

[2] – م، س، ص 92

[3] – م، س، ص 92

[4] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 134

هؤلاء يبرزن غموض القرآن الكريم أو المتشابه منه بأنه من السمات التي يمتاز بها أيّ نص أدبي، ومن هذه السمات أن يخالف النصوص الأخرى بل أن يخالف نفسه.

" إن اختلاف النص (عن غيره من النصوص) ليس هو المميز له أو المحدد لهويته الخاصة، و لكنها طريقة النص في الاختلاف مع ذاته، وهذا الاختلاف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فعل القراءة إنها الطريقة التي تصبح بها الدلالة للنص غير محدودة"[1].

و الاختلاف الذي يقصده نصر هو الاختلاف داخل النص ذاته، إن النص هنا ليس وحدة واحدة، إنه مجموعة من المرجعيات المختلفة.

أيّ إن " النص نسيج من المرجعيات المتداخلة فيما بينها دون ضابط ولا رقيب، ولا يحد من جبروتها أي سلطان"[2].

و هذا سقوط في المتاهة أو في السيميوز بلغة ش. س. بورس لأن "التأويل من هذه الزاوية لا يروم الوصول إلى غاية بعينها فغايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها"[3].

و هذا يعني أن كل النتائج والأفكار مهما كانت صحيحة حتى لو كانت ذات دلالات عبثية، وهذا تدمير لتفسير للقرآن الكريم وقواعده.

غير خاف أن الكاتب قد استعار الاختلاف من التفكيكية والذي لا يتوصل إليه إلا عن طريق القراءة باعتبارها فعلا يتحقق في زمن غير زمن النص وعدم الأخذ بمحددات التأويل للقرآن العظيم يؤدي إلى السقوط في المتاهة، لأن " القراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادا من الآيات القرآنية وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات"[4].

يرى نصر أن مخالفة النص لذاته تتم عبر آليات " ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل القراءة"[5].

---

[1] – مفهوم النص، ص 177

[2] – امبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر/ سعيد ابن كراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1/2000، ص 12

[3] – م، س، ص 12

[4] – طه عبد الرحمن، روح الحاثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1/2006، ص 176

[5] – مفهوم النص، ص 178

و هذا الجدل بين الواقع وبين النص ليس بينهما فرق إلا في الأسبقية، حسب نصر، فحين تشكيل النص يكون الواقع فاعلا، والنص منفعلا والعكس صحيح، وانفعال النص يتم "من خلال آليات اللغة"[1] ومن خلال هذا الجدل بين النص والواقع يظهر الوضوح والغموض كما يرى الكاتب.

و يحاول أن يدلل نصر على تعدد القراءات للقرآن الكريم من خلال المحكم والمتشابه.

فقد اتفق علماء الإسلام على ردّ المتشابه إلى المحكم، وهو قانون سار عليه جلهم أي إن العلماء على الرغم من اختلافاتهم قد إلتفوا حول هذه القضية أي " اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته"[2].

فمن هذا المنطلق يمتلك النص آليات الكشف عن أسراره وفعل القراءة هو الذي ينتج الدلالة المتعددة باعتبار اختلاف القراء ايديولوجيا أيّ إن القارئ لا يتلقى الدلالة –كما يرى– وإنما يشارك في إنتاجها وكأنه منافس لخالقه، فهو مشارك لمؤلفه، أو قل إنه مؤلف ثان، لأن " المؤلف قد انتهى وبقي النص فأصبح النص يتحدث بنفسه، لأن المؤلف قد مات"[3].

وواضح ما في هذا التعدد من خطورة، إذ تصبح ساحة القرآن الكريم مستباحة لكل من هبّ ودبّ، وهذا يقود إلى مبدأ من مبادئ التفكيكية وهو:

" أن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي، وليس المؤلف الأول ... فالنص أخرس، صامت والمؤول هو الذي يجعله يتكلم. . . وفي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية ... ولا يوجد صواب وخطأ كلتاهما قراءة. . . كل قراءة هي اجتزاء، كل قراءة هي خيانة للكل لأنها ترد الكل إلى أجزائه"[4]

---

[1] – م، س، ص 178

[2] – م، س، ص 178

[3] – محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 112

[4] – م، س، ص 113

غياب المعنى المركزي للنص:

هكذا يتحول الوحي إلى أنه نص من وضع الإنسان، وأن هذا الأخير آمن أولا ثم اعتقد ثانيا، إنطلاقا من تلك النصوص التي وضعها، فليس للنص معنى مركزي واحد يستقطب المعاني وإنما هو عبارة عن مرجعيات مختلفة كما سبقت الإشارة.

و لعل هذا التشتت يعود في أصوله إلى ذلك الإحساس الذي عانى منه اليهود عبر التاريخ وقد عاد ليظهر في شكل تنظير عند صاحبه جاك دريدا كما ظهر الحقد على الأغيار عبر صراع الطبقات عند كارل ماركس.

و إشراك الهوامش وتدمير المركز هي محاولة لإيجاد حل لكل القضايا ولو كانت منبوذة إذ يصبح للشواذ حقوق والبغايا حقوق وهلم جرا، وهذا كله لأن التفكيكية أنبنت على "الشك في المعرفة اليقينية، الشك في قدرات العلم، الشك في قدرات العقل، والشك النهائي في وجود مركز أي مركز مرجعي خارجي يعطي الأشياء شرعيتها ويمكن اللغة من الدلالة"[1]، الشك في الحقيقة، في الذات الإلهية وهذا ما جعل الكاتب ينحو نحو، معنى الغموض في القرآن الكريم؟ إنه يستعير من هذا المنهج أدواته ليحطم المركز كما حاولت التفكيكية تخطي مفهوم المركز في النصوص.

و هذه السمة، سمة الغموض هي التي تمنح القرآن الكريم – حسب زعمه– تعدد الدلالات بفعل اختلاف القراء وهذا لا يسلم له به أحد من علماء الإسلام، فالآيات المتشابهات ليس فيها اختلاف تناقض، وإنما اختلاف تنوع " لأن إقرار أهل العلم بوجود الآيات المتشابهات وإنشاء علم كامل بصددها هو " توجيه المتشابه" هو إقرار صريح بوجود اختلاف تنوع في الآيات القرآنية بجملتها وهذا دليل على الإعجاز"[2].

---

[1] – عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك) عالم المعرفة، الكويت، عدد 232، 1998، ص 380

[2] – فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص عند تصر خامد أبو زيد، ص 85/84

و هناك فرق شاسع بين اختلاف الآيات والاختلاف التفكيكي الناتج عن الإعادة، إذ تكرار القراءة يولد دلالة أخرى تختلف عن سابقتها لأن أفق التوقع مختلف مما ينتج عنه تجاوز تلك الدلالة إلى دلالة أخرى مختلفة عنها تماما.

و " الإختلاف بهذا المعنى يعني تناقض الدلالات، وهو معنى مرفوض في سياق علوم القرآن كلها"[1].

و القصد من وراء لانهائية الدلالة هذه هو تقويض لفكرة الحق الثابت وانعدام الهوية الثابتة وما هذا إلا امتداد لفكرة موت المؤلف التي نادى بها نيتشه، وهذا يصب في فلسفة مركزية الإنسان بدل الإله، وهكذا فقد نزعت هذه الفلسفة الإنسان من دائرة الإله وألقت به في حضن الإنسان نفسه.

فالإنسان هو سيد الكون، مصيره بين يديه يدير حياته بعيدا عن سلطة الإله وكأن الله سبحانه وتعالى استقال عن تدبير الكون واستأثر به الإنسان.

"الذي ينقل كل هذا العبث الغربي الذي صنعته الهيرمينوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية إلى الميدان الإنساني. . . أي أنه مجرد "ناقل " و" مقلد" حذو النعل بالنعل. . . ولا علاقة له بأي فقه أو إبداع. . . !"[2].

القارئ والتلقي:

يتكئ نصر حامد أبو زيد على هذا الركن من نظرية التفكيك في عملية تأويل القرآن، دون الالتفات إلى أساسه الفلسفي المنافي للرؤية الإيمانية.

" إن أهم الأدوار في إستراتيجية التفكيك هو دور القارئ وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، أو اللغة، القارئ فقط هو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف"[3]. و تعظيم دور القارئ يمتح من فلسفة موت الإله وتسييد الإنسان في الكون.

---

[1] – م، س، ص 85

[2] – محمد عمارة، م س، ص 114

[3] – عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 321

و من هنا فإن القارئ يسهم في إنتاج دلالة جديدة للنص لم تكن له من قبل.

" وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين النص والقارئ"[1] وليس معنى قارا في النص أنزله الله تعالى والقارئ يقوم باكتشافه.

لأن " إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفرق جدلية النص/ القارئ[2]".

فلم يعد القارئ يكتفي بالبحث عن المعاني المختزنة في كتاب الله وإنما أصبح شريكا في إنتاجها، لأن ثقافته تملي عليه ذلك أي تشكيل الدلالة.

فكيف يتفق هذا الكلام مع قوله: " إن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوي، ومن خلال العودة إلى سياق إنتاجه ثانيا"[3]، وبهذا التقليد للهيرمونيطيقا الغربية يصبح " القرآن يقول كل شيء دون أن يقول شيئا"[4].

إنه التناقض الناتج عن المشارب المختلفة التي يمتح منها للتعامل مع القرآن الكريم.

تعدد الدلالات:

إن تعدد الدلالة لا تنتج عن تعدد المفهوم فحسب وإنما هو نتيجة اختلاف النص مع ذاته، وجدله مع الثقافة والواقع " إنها الطريقة التي تصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة"[5].

أي الدلالة هي نتيجة الحوار بين النص والقارئ وهذا مفهوم تفكيكي يسقطه الكاتب على القرآن الكريم، لا يفتأ يكرره في كتابه.

و من هنا فإن تأويل القرآن الكريم لا تضبطه قواعد وإنما يخضع للحوار الجدلي بينه وبين القارئ والتفكيك هذا إفراز عنصر الشك الكامل الذي خيم على كل شيء فاستحالت معه

---

[1] – مصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص

[2] – م، س، ص 182

[3] – م، س، ص 108

[4] – طيب تيزيني، النص والقرآن، ص 243، عن محمد عمارة، م، س، ص 116

[5] – م، س، ص 177

المعرفة اليقينية وفقد العالم محور ارتكازه. وهي أمور تفسر لا نهائية الدلالة القائمة على استحالة المرجعية لأي سلطة خارجية ليست موجودة أصلا، ونفي وجود التفسيرات الموثوقة أو المعتمدة"[1]

و هذا النوع من القراءة أو التفسير لا يعترف بالثوابت، وليس هذا غريبا عن الفلسفة الغربية التي تنكرت للدين.

قال بول ديمان (الناقد التفكيكي: " إن الفكر الغربي الحديث هو فكر لغوي أكثر من كونه فكرا أنطولوجيا أو تفسيريا"[2]. و هذا موقف عدمي من الحياة، لأن الهجوم على اللغة هو هجوم على المشروع الإنساني لأن هذا الأخير يعتمد على اللغة في التواصل بين البشر ونقل تجاربهم إلى الأجيال المتتابعة، ونقل الخبرات وثمرات الأعمال يعني أن هناك إنسانية مشتركة وثقة بين الإنسان وأخيه الإنسان في المعاني والقيم والفضائل " وأن ثمة علاقة بين الذات والموضوع والفكر والواقع والدال والمدلول"[3].

يرجع عبد الوهاب المسيري هذا إلى اهتزاز الثقة في فلسفة الكليات، فبغياب هذه الفكرة تهتز العلاقة بين الإنسان والواقع واللغة والموضوع المدرك، قال فوكو: " إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة"[4].

و بناء على هذا الاهتزاز أصبحت اللغة سلاحا للشك العدمي بعدما كانت سلاح الفكر وبالتأمل في هذه الفلسفة ندرك أنها تقود في النهاية إلى اهتزال العلاقة بين الخالق والمخلوق كما اهتزت بين الدال والمدلول.

" وقضية علاقة الدال بالمدلول هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع (والإنسان بالطبيعة/ المادة والذات بالموضوع، وفي نهاية الأمر، علاقة الخالق بالمخلوق"[5].

---

[1] – عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 337

[2] – عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، (مع فتحي التريكي) دار الفكر، دمشق، ط1/2003، ص 30

[3] – م، س، ص 30

[4] – م، س، ص 30

[5] – م، س، ص 31

و هكذا " فالفصل بين الدال والمدلول شرط القراءة المتجددة أيّ شرط إعادة إنتاج الدلالة"[1].

و دفاع نصر عن الدلالة المفتوحة يضعه في قلب التفكيكية إذ يصر على مبدأ الاختلاف في النص وقد اعترف جاك دريدا نفسه " أن إستراتيجيته دون غاية، وتفكيره لا هدف له"[2].

و هذا الهذيان يشبه ما قاله الشاعر ابن سودون المصري:

الأرض أرض والسماء سماء وجهنم قيل بأنها حمراء

عجب عجب عجب قط سود ولها ذنب

و كأننا والماء يجري حولنا قوم جلوس من حولهم ماء

و الفرق بين شاعرنا وفيلسوف التفكيكية أن الأول كان يدرك أنه يتفكه ويرفه عن زملائه أي لم يكن يعتقد أنه يصوغ إستراتيجية في التفكير، ولا رؤية رؤية للحياة وتفكيكيها ! وهذا مصير كل تفكير يتملص من الثوابت.

إن هذه الاختلالات قد أوقعه فيها جمعه بين فلسفات متضاربة ومختلفة في الاستراتيجيات، فالنص منتج ثقافي من نصيب المادية التاريخية والنص مجموعة من النصوص من نتاج التفكيكية وهلم جرا، وهذا دليل على أن القرآن الكريم يعتاص على هذه المناهج لأنه مفارق للزمان والمكان وإن خاطب العرب بلغتهم وعالج واقعهم.

إن إلغاء المؤلف كشرط لتجدد الدلالة وتعددها يحيل إلى التناص الذي يحول النص إلى نصوص متعددة " وبهذا يطبع التناص الأساسي الأول بـ " نهائية المعنى في استراتيجية التفكيك"[3].

لقد أصبح النص عبارة عن كرنفال على حد تشبيه باحثين تختلط فيه الثقافات العليا والدنيا.

---

[1] – فريدة زمرد، أزمة مفهوم النص، ص 90

[2] – عبد الوهاب المسيرين م، س، ص 123

[3] – المرايا المحدبة، ص 362

"إنها صورة غريبة شائهة للنص الأدبي الذي يشكل ويشكل طوال الوقت، لكنها ليست أكثر غرابة أو شذوذا من صورة النص الأدبي من منظور تفكيكي"[1].

إن هذه الأفكار المستوردة هي التي جرت عليه هذا التناقض والعجيب أنه كان قد عاب هذا على إلياس خوري في " مناقشته لكتابه " الذاكرة المفقودة" وقد نسي قوله إن " هذا الحل يعكس أزمة الكاتب التي يشترك فيها مع كثير من المثقفين"[2].

لقد تبنى نصر إستراتيجية التفكيك مع أنه كان قد رفض مفهوم موت المؤلف وإعطاء مركز الصدارة للنص " إذا كان هذا المفهوم الغربي لموت المؤلف، واستيفاء الشكل مرتبطا بإيديولوجية تبريرية للنظام الرأسمالي الاستعماري، ألا يعد استيراده حلا لأزمة الإبداع العربي وقوعا في أسر التبعية وتجاهلا متعمدا لمعطيات الواقع ولظروفه، ثم أليس هذا كله أخيرا تكريسا للضياع والتشتت"[3].

ألا يؤدي تطبيق المنهج المادي الجدلي والتفكيك وغيرها من المناهج الغربية إلى تدمير هوية القرآن الكريم؟ بل يؤدي إلى التبعية التي يحذر منها نصر، لأن هذه المناهج لا تنفك عن الحاضنة الثقافية التي أنتجتها.

ألا يعني هذا " أن المادة أساس الكون. . . وأن الإيمان بكل أمور الغيب أوهام وليس له أساس علمي"[4].

إن هذه المناهج التي راحت تبحث عن الحقيقة داخل النص دون الالتفات إلى صاحبه أو ملابساته لا تتلاءم مع القرآن الكريم، لأن كتاب الله لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى السنة الشريفة، والعلوم التي أرساها علمائهم. وهذا ما التقت إليه خيرة الصحابة، لأن فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلى السنة النبوية الشريفة، يؤدي إلى تفسيرات كثيرة " ولذلك وجه عليّ ابن أبي طالب عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن يحاجج الخوارج بالسنة النبوية الشريفة عندما

---

[1] – م، س، ص 364

[2] – نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة وأليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2008، ص 263

[3] – م، س، ص 263

[4] – غازي التولة، لماذا سقطت الخلافة العثمانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2008/1، ص 141

أرسله لمناقشة الخوارج، فقال له: لا تحاججهم بالقرآن وحده، فإن القرآن حمال أوجه، حاججهم بالسنة"[1].

و من هنا يمكن القول إنه لا يمكن تأويل القرآن الكريم دون الرجوع إلى السنة النبوية لأنها مفسرة لغوامضه.

إن إلحاق القرآن الكريم بهذه المناهج الحداثية يؤدي إلى مسخ الدين وجعله ألعوبة بأيدي كل الآراء وينتهي إلى ما انتهت إليه الأديان الأخرى مع أنه خاتم الرسالات السماوية.

ومما جرّ كثيرا من الحداثيين إلى تعطيل الأحكام القطعية أو الطعن فيها هو ربطها بصيرورة الحياة، فلا ثابت عندهم، مع أن الإسلام قد راعى الثابت والمتحول في الكيان الإنساني، والحياة البشرية فأنزل الشرائع الثابتة للجوانب الثابتة في كيان الإنسان وأعطى أطرا عامة للأمور المتحولة في حياة الإنسان"[2]

كما أن تأثير العقلانية الغربية جعلتهم يقيسون قوانين عالم الغيب على قوانين عالم الشهادة وهذا خطأ فادح جاء نتيجة تقديس تلك العقلانية.

إن تبني هذه المناهج في تفسير القرآن يؤدي إلى تدمير وحدة شعور المسلمين بأنهم أمة واحدة ولهم كتاب لا يدخله إلا مسلح بعدة إيمانية وكفاءة علمية تؤطرها.

ماذا يبقى للمسلمين إذ نزعت القداسة والغيبية والأحكام المطلقة عن القرآن الكريم.

لقد منحت هذه الحداثة جرأة وحرية للقارئ، ولكنها تجاوزت الخطوط الحمراء، وهذا ما ظهر في تصريح الدكتور حسن حنفي، بعد عودته من الحج حيث قال:

" إنه ذهب إلى الحج بدون إحرام،

و أن "أكثر شعائر الحج مظهرية"،

وأن "الكعبة توحي للنظار بالوثنية القديمة في العصر الجاهلي"

و أن حائط رمي الجمرات " كالتمثال في الجاهلية"

---

[1] – م، س، ص 166

[2] – م، س، ص 168

و أن مناسك الحج التي " تربط الجديد بالقديم" والمسلمين بالحنفاء والرسول بإبراهيم هي من بقايا الوثنية القديمة، بعد تهذيبها"[1].

مركسة القرآن الكريم:

من الغريب أن يعلن د/ نصر حامد أبو زيد أنه مسلم بل يفتخر بإسلامه، فهل هذا يتسق مع قراءته للقرآن الكريم؟

كون الماركسية " فلسفة مادية" ترى أن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها"[2].

فهذه الفلسفة لا تعترف بخالق للكون، فكيف يؤمن نصر بالإسلام وبهذه الفلسفة في آن واحد؟

كيف يكون المسلم شيوعيا !؟

إن الماركسية ترى أن الإنسان خلق الله في لحظات ضعفه وعندما نضج وقوي حطمه، فهل بعد هذا من جحود؟ !

و الاعتراف بالله اعتراف ودفاع عن الرجعية كما يرى لينين [3]!

فالماركسية لا تعترف إلا بما هو مادي وتنكر ما يتجاوز الطبيعة، ومن هنا وقع نصر في التناقض، فكيف يعترف بهذا المذهب المادي ويصرح بأنه مسلم لأن الإسلام هو استسلام في حقيقته لله تعالى.

و هذه خرافة ودفاع عن الرجعية حسب ما ذهب إليه لينين في قوله: " إن أي دفاع أو تبرير لفكرة الله – مهما كان جيدا– ومهما حسنت نواياه، هو تبرير للرجعية"[4].

---

[1] – محمد عمارة، م، س، ص 115

[2] – د/ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، د ط، 1981، عن محمد عمارة، التحليل الخارجي للإسلام، ص 34

[3] – ينظر/ محمد عمارة، م، س، ص 34

[4] – الموسوعة الفلسفية، مجموعة من العلماء السوفييت بإشراف: م، روزنتال، ب يودين، تر/ سمير كرم، د ط/1974 بيروت/ مادة " تشييد الله"

و إذا كانت هذه النظرة المادية هي الأساس الذي يتبناه نصر فأي دين يؤمن به، فهي ترى أن " لا شيء في الوجود سوى المادة، ولا وجود لماهيات أو مفاهيم أو أفكار مفارقة للمادة والطبيعة"[1].

و من هنا ساهمت هذه النظرة في إنشاء نظرية " البناء الفوقي والقاعدة المادية"[2].

فالفكر هو نتيجة هذا الواقع وكذلك القيم والدين والأخلاق وكل المفاهيم أي إن البنية الفوقية هي نتيجة للبنية التحتية، الواقع المادي ثم تعود هذه البنية لتؤثر في الواقع، لتدخل معه في جدل دائم".

و لا فكر أو دين أو أخلاق أو قيم أو مفاهيم، بعيدا عن الواقع، فهذه النظرية لا تعترف بالخالق بل بالواقع وحده وبالعلاقة بين البنية التحتية والواقع المادي والبنية الفوقية للفكر.

فهل تصلح هذه النظرية أساسا لتفسير القرآن الكريم؟

و الدكتور نصر لا يتعب القارئ في الكشف عن منهجه وإنما يصرح " أن الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية لهذه الجماعة"[3]. فهذا تصريح واضح على تبني الأساس الماركسي لفهم الإسلام.

" وإن البنى التحتية والفوقية تتفاعل في جدلية معقدة"[4].

التحليل الماركسي للإسلام:

القرآن الكريم كتاب أنزله الله تعالى على رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، حقيقة يسلم بها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها منذ أن ظهر هذا الكتاب على وجه الأرض، وهي من الحقائق التي لا يكذبها العقل السليم، وإنها من المعلوم من الدين بالضرورة ولكن الدكتور نصر حامد أبو زيد يخالف إجماع المسلمين وينظر إلى القرآن الكريم بمنظار مادي جدلي، فهو من هذا ثمرة لواقع العرب قد شكلته ثقافتهم.

---

[1] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص 35

[2] – م، س، ص 35

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)

[4] – م، س، ص 73

فهو يؤمن أنه " ليس للفكر وجود سابق على الواقع ولا مصدر مفارق للطبيعة والواقع"[1].

و هذا ما طبقه على القرآن الكريم، فقال: " الواقع، إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صبغت مفاهيمه. ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا"[2].

فالواقع عند نصر، هو المصدر وليس للقرآن مصدر إلهي، وإهدار الواقع يؤدي – كما يرى– إلى أسطرة النص " عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"[3].

و هذا ما يؤدي – حسب رأيه– إلى فسح المجال أمام أسئلة عن طبيعة النص في الملأ الأعلى، أهو بالعربية أم بغيرها؟ وغاب عنه أن القرآن الكريم نزل بالعربية وقد أراده الله كذلك. ليخاطب به العرب بلسانهم، ولم يؤثر الواقع في القرآن الكريم وإنما جاء ليعالج ما به من أمراض ولولا هذا الكتاب لما تحول العرب من عباد للحجر إلى قادة للبشر.

و معالجة القرآن الكريم لقضايا الواقع الذي نزل فيه لا يعني أنه تأثر به، فالله سبحانه وتعالى يسمع ويرى ويريد أن ينقذ البشرية عن طريق إنقاذ العرب ولكن نصر يصر دائما على أن الواقع قد تسرب إلى النص فقد " كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعا قبليا عبوديا تجاريا وكانت تجارة العبيد جزءا جوهريا من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاما وتشريعات"[4]، فهذه الرؤية المادية التي يؤمن بها نصر هي التي أملت عليه هذه الأحكام الجائرة، فهي أوهام أسقطها على القرآن الكريم.

و لو كان متأثرا بالثقافة الشفوية كما رأى نصر لقال بها أعداءه من العرب وهم أعلم بها منه، وقد جاء مهددا لحياته الاقتصادية والثقافية والدينية.

---

[1] – عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 43

[2] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينين ص 106

[3] – من س، ص 106

[4] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 215

" إن الإيمان بموجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس الحقيقة البديهية والمتفق عليها، والتي لا تحتاج إلى إثبات، حقيقة أن النص في حقيقته وجوهره قد تشكل في الواقع والثقافة، كما يعكر إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص". [1]

و هذا المفهوم للقرآن الكريم مخالف لإعتقاد أمة الإسلام فالقرآن في الشرع: " كلام الله تعالى المنزل على رسوله وخاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وسلم المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس".

قال تعالى: " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ القرآن تَنزِيلًا** "الإنسان/23. وقال: " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "سوف/2.

و قد تكفل الله عز وجل بحفظه فقال: " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "الحجر/9

كل هذه الآيات لا قيمة لها أمام الواقع المنتج للنص عند د/ نصر، لأن " الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس الحقيقة" فالنص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي" كما سبقت الإشارة

فهذا تكذيب للقرآن الكريم، وللرسول صلى الله عليه وسلم، ثم إن الدكتور نصر لم يقل من أنتج النص، أكتبه الرسول صلى الله عليه وسلم؟ أم شارك فيه أشخاص. كيف تشكل؟

و الرجعيون العرب في مفهوم المؤلف هم الذين أضفوا على هذا النص القداسة وبالتالي أخرجوه من الواقعية وألقوا به في عالم الميتافزيقا، وما هذه إلا ليبعدوه عن النقد، ويضمنوا لأنفسهم السيطرة والغلبة.

و من الأدلة التي ساقها الكاتب على تسرب الثقافة العربية الشفاهية للقرآن وجود ديانة إبراهيم عليه السلام: " لا يمكن، في حالة النص القرآني مثلا تجاهل الحنيفية، بوصفها وعيا مضادا للوعي الديني الوثني الذي كان سائدا ومسيطرا، ومعنى ذلك أن النص يمثل في جانب منه جزءا من بنية الثقافة"[2].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 27

[2] – نصر حامد أبو زيد، مجلة القاهرة، إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، يناير 1993، عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 46

أي إن مكونات النص القرآني من ثقافة العرب، حكم وخرافات وأساطير وأباطيل وشعر وكل مكونات الثقافة العربية الجاهلية، وهذا إدعاء لا يقوم على ساق.

و نسي د، نصر أن حنيفية إبراهيم دين سماوي نزل من السماء وليس جزءا من ثقافة الواقع وقد جاء القرآن الكريم ليصححه، قال تعالى: " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ " المائدة/48

و يحمل د. نصر الإشارات التي جاءت في القرآن عن الكتب السابقة على أنها تلفيق، لأنه انتقى ما يوافق ما جاء به وجعل المرفوض منها في خانة المحرف، ولم يشر الكاتب غلى المحرف ولا إلى الملفق ! هل كان محمد صلى الله عليه وسلم عالما بديانة إبراهيم حتى ينتقي منها ما يريد.

و الأمة الإسلامية تعتقد اعتقادا لا يتزلزل أن هذا الكتاب أوحي به للرسول الكريم، قال تعالى " طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ القرآن لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى "طه/1-3.

و يؤيد هذا تواتر أحاديث كثيرة يقول فيها الرسول صلى الله عليه وسلم " إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ". إنطلاقا من قوله تعالى: " **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ، فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدً** " الكهف/105.

فالله سبحانه وتعالى اصطفى محمدا وأوحى إليه بلغة قومه " والمسلمون قد أجمعوا واجتمعوا على أن عربية القرآن – لغة ونظما- إنما هي فعل إلهي، وليست إضافة بشرية، ولا إبداعا إنسانيا، ولا هي من عند رسولهم عليه الصلاة والسلام، فالله سبحانه وتعالى، هو الذي أنزل هذا القرآن عربيا، وأوحاه عربيا، وجعله عربيا، فعربيته جزء من بنيته وجوهره وحقيقته وهويته"[1]، فلا علاقة له بالواقع وثقافته.

و لكن د/ نصر يرفض أن تكون العربية قد نزل بها الوحي وأن هذا اعتقاد العرب قد أنتجه التعصب وليس جزءا من الوحي، ولعل الذي جره إلى هذا الزعم هو أن القرآن الكريم

[1] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 50

جاء بلغة العرب ولذا فهو تشكيل لغوي عربي وليد الواقع لأن جوهر القرآن الكريم، عنده، لا يكمن في مبناه وإنما في معناه، وهكذا ينكر الكاتب إعجاز القرآن الذي هو بالأساس لغوي وهذا ما لم ينكره كفار قريش فطاحلة العربية، وهل يمكن لشخص أن يعبر بهذه اللغة المعجزة ويأتي بأخبار أقوام غابرة تحقق من بعضها علماء الآثار وهو أميّ لم يغادر جزيرة العرب ولم يتصل بأحد وهذا كله مدون تاريخيا.

و لكن نصر يصر على أنه " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[1].

و هكذا يركن الكاتب إلى النظرية الماركسية التي ترد مصدر النص إلى الواقع وتحول هذا الأخير إلى إله تخضع له البشرية في إنتاج ثقافتها ونصوصها وقيمها.

و ارتباط القرآن بلغته العربية لا يستسيغه الكاتب ذلك أن الكلام الإلهي – كما يعتقد– لا علاقة له بالبشر ولا يملكون القدرة ولا الأدوات الإجرائية لدرسه، والحديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة التي هي نتاج الواقع يجرنا إلى مجال الأسطورة[2]، وهذه ليست حجة وإلا لما أنزله عز وجل على البشر؟ إن هدايتهم تقتضي أن يكون الوحي بلغتهم، وإلا ظلوا على ضلالاتهم.

و هكذا لا يعترف بسلطة القرآن الكريم كونه نصا لغويا، لأنه لا يختلف عن النصوص الأخرى وأي نص يحاول أن يفرض سلطته بما يقدمه من جديد وهذا الجديد لا يصبح مرجعية تملك قوة التسلط إلا إذا تبنته جماعة لها الغلبة السياسية كما حدث في عهد المأمون في قضية " خلق القرآن" وهذا الجديد الذي تقدمه الجماعة هو نتيجة قراءتها للنص وتأويلها له وتبنيها لهذا التأويل " إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص – بما هو نص– ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. إن كل نص

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006، ص 92

[2] – ينظر، المرجع السابق، ص 92

يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصوره أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة " النصية" لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي"[1].

و بهذا التصور يجرد القرآن الكريم من أيّ سلطة إلا ما أضفاه عليه المؤمنون به، وهذه التسوية بين السلطتين تكشف عن التنكر للقرآن الكريم، والتحرر من هذه السلطة القرآنية يؤدي إلى التمرد على ما جاء به كتاب الله، والسؤال كيف اكتسب هذا النص سلطته على عتاة العرب وقد جاء مهددا لحياتهم؟

إنه عنده نص لا يختلف عن النصوص البشرية " فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول"[2].

و لو كان القرآن يستمد خصائصه النصية من الحقائق البشرية الدنيوية لما انبهر أمامه بلغاء العرب، ولما أحدث تلك النقلة النوعية في حياة العرب على المستوى اللغوي، إذ هو الدافع وراء نشوء علوم اللغة، وعلى المستوى الاعتقادي، إذ تخلوا عن معتقداتهم المتوارثة وبالجملة فإنه نقلهم من حال إلى حال.

و هل لكتاب بشري يستمد مميزاته من الحقائق البشرية أن يحدث هذا الإنقلاب، في حياة البشرية ومازال فعله مستمرا ولو كانت هوية النص القرآني تقتصر على المعنى دون اللفظ أكان أكابر العرب من البلغاء يلتفتون إليه؟

و السؤال لم يصر نصر على اجتهاداته كما يقول، وهو يعلم أنه يبرهن على ما هو غيبي بما هوة دنيوي هل التفت غلى الإنسان أنه ذو أبعاد أعظمها البعد الروحي وهو الذي يعطي للإنسان قيمته. إلا يدري أنه يقرأ الفكر الإسلامي بما اجترحه الفكر الغربي المختلف عنه في الأسس والأدوات والمنطلقات.

---

[1] – الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط2007/1، ص 25–26

[2] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 97

يرى د/ نصر أن تعصب الشافعي للعرب هو الذي قاده إلى أن يعد العربية جزءا جوهريا من بنية القرآن الكريم.

و دلل على ذلك بإجازة أبي حنيفة لمن لا يعرف العربية قراءة الفاتحة بلغته في الصلاة.

فهل يكفي هذا للفصل بين معنى القرآن الكريم ولغته؟ وهل يكفي هذا للحكم بأن هوية القرآن تكمن في المعنى؟ وهل تجزئ الترجمة عن النص الأصلي؟

سلطة النص:

يرى د/ نصر أن ليس للنصوص الدينية (القرآن والأحاديث النبوية الشريفة) هذه السلطة والشمولية وإنما قد أضفاها عليها الخطاب الديني مع مرور الأيام، وأبعدها عن سياقها إذ تجاهل " مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة، وسياق التركيب اللغوي من جهة أخرى"[1].

و هكذا يجرد الكاتب النص الديني من سلطته، يدعوا إلى التحرر منه بغية تحرير العقل الذي كبله الخطاب الديني وبهذا يكون هدفه فصل الإنسان المسلم عن هويته الدينية، ليتجادل مع الطبيعة وهو يتقاطع هنا مع التعريف الغربي للحداثة " بأنها تقتصر على العلم والعقل للتعامل مع الواقع وفهمه وتغييره".

و كيف يقبل الكاتب القرآن مرجعا أساسيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو يعده ظاهرة تاريخية، لا تعلو على عصره.

و يتكئ هنا، على كتاب السيد قطب " معالم في الطريق" ليقرر أن الخطاب الديني يعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معا " مع أن الوحي – ومن ثم الإسلام– واقعة تاريخية"[2].

أما اعتماد الكاتب في الحكم على هوية القرآن بجواز قراءة الفاتحة لمن لا يعرف العربية فإنه يدخل في الجواز للمضطر، كما هو معلوم فإن الضرورات تبيح المحظورات.

فعربية القرآن الكريم اختيار إلهي، لا دخل للشافعي في ذلك البتة.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص 44

[2] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 61

و من هنا فهو للناس كافة، وليس للعرب وحدهم كما ذهب إلى ذلك نصر.

و بهذا الحكم يكون الكاتب قد قرر أن الرسالة الإسلامية ليست عالمية، وإنما جاءت للعرب وحدهم، ما دامت منبثقة من ثقافتهم، كما يرى، وبلسانهم، وهذا نكران صريح لأي الذكر الحكيم: " **إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ** " الأنعام/90. " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " الأنبياء/107.

و السؤال هنا، كيف يتسق هذا الحكم مع قوله " إنه مسلم وفخور بأنه مسلم، ومؤمن بالله، وكتبه ورسله وباليوم الأخر، وبالقدر خيره وشره"[1].

و من وسائل تجريد نصر للقران الكريم من قدسيته حسبانه خطابا.

القرآن خطاب:

انتقل الكاتب في أبحاثه الأخيرة إلى عدّ القرآن خطابا خلافا لما جاء في كتابه مفهوم النص من كونه نصا، وقد رأى أن هذه نقله نوعية في البحث قد جاءت نتيجة التجديد في تأملات وقراءات وتراكم أبحاث وخبرات ومساجلات.

و من هنا يسهل إخضاعه لـ (بعض الأدوات المنهجية الحديثة مثل علم الدلالة، والنقد التاريخي والتأويلية كما يرى أن، الحكم بأن القرآن خطاب هو نتيجة دراسته النقدية لتفاسير القرآن القديمة والحديثة ولكن المتأمل في أفكاره التي يوردها أو المرجعية التي ينطلق منها، يجدها لا تمت للمرجعية الإسلامية بصلة لأن جل الأفكار التي جاء بها تحكمها المادية التاريخية فهي مرجعيته.

إن الكاتب لا يلتفت إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد كان يعرض القرآن الكريم على جبريل عليه السلام وأن أخر عرضه كانت في أخر رمضان من وفاته صلى الله عليه وسلم كما تواترت بذلك الروايات.

" في عملية تقنين القرآن – أي جمعه وتدوينه وترتيبه في المصحف الذي نعرفه الآن – لم يتم الإحتفاظ بالترتيب التاريخي لهذه الخطابات، بل تم إدماج هذه الخطابات في وحدات

[1] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 53

أكبر " السور"، ثم ترتيب هذه السور وفقا لأحجامها، فوضعت السور الأطول في المقدمة، والأقصر في نهاية المصحف أي تم استبدال هذا الترتيب الحالي – الذي صار يعرف بإسم " ترتيب التلاوة" بالترتيب الزماني الذي يعرف بإسم " ترتيب النزول"[1].

و قد أدت عملية التقنين هذه إلى قناعة أن القرآن نص كما يرى الكاتب ما دام مدونا بين دفتي كتاب (المصحف)، وتم تجاهل كونه خطابا.

و قد أنجز الكاتب دراسة توصل من خلالها– كما قال– إلى أن "التعامل مع القرآن بوصفه مجرد نص يقلل من شأن حيويته"[2].

و رفض العربية جزءا من جوهر وهوية القرآن الكريم نكران لإعجازه وعالميته لأن هذا الزعم يحصره في العرب وحدهم، في منظومتهم الثقافية فالمخاطبون به " ينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه"[3].

ولو كان القرآن الكريم كما رأى نصر عربيا لا يخص الأقوام الأخرى أكان الرسول الأكرم يبعث برسائله – وهو الصادق الأمين– إلى قادة العالم في ذلك الوقت، لولا أن الذي تلقاه وحي لابد من تبليغه للناس كافة، آمن به من آمن وكفر به من كفر

فـ " العرب هم نقطة البدء، وحملة هذا الذكر وهذه الرحمة إلى العالمين"[4].

و لكن نصر يرى في قداسة القرآن " كلاما يقال" أي ليس له دليل علمي يثبت ذلك، مع أن علماء غربيين من أمثال موريس بوكاي يقرون أنه " قد ظل جبريل يتنزل بالوحي القرآني على محمد الرسول فترة امتدت أكثر من عشرين سنة من حياته"[5].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 2010، ص 199

[2] – المرجع نفسه، ص 201

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص 62

[4] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 53

[5] – موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة نخبة من الدعاة، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/1978، ص 120

و لم تذكر أول سورة نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم القلم اعتباطا وإنما يحمل ذكره إشارة إلى النبي أن أكتب ما يوحى إليك وقد كان يستدعي كتبة الوحي فيملي عليهم ما نزل عليه من رب العالمين.

" والقرآن، قد ظل المرجع الذي لا يمكن أن يكون محلا للجدل في صحة نصوصه، وذلك لأنه قد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بصورة إجماعية متواترة، وسجل عنه في أيام حياته بأقلام كتاب كانوا كلهم من شهود العيان لما قد سجلوا"[1].

إن هذه الشهادة على ألوهية القرآن ليست من أحد علماء المسلمين وإنما من عالم غربي مشهود له بالكفاءة العلمية وهو ينفي الجدل حتى في صحة نصوص القرآن الكريم، فكيف يكون الواقع هو الذي ساهم في تشكيله؟

وحكم نصر يتعارض مع الآية الكريمة التي نصت على أن الله تعالى قد تولى حفظه " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون".

وهل يمكن لنص أفرزه الواقع أن يحوي هذا التقابل العجيب وما أكثره وهو تقابل دقيق.

فلفظ " الدنيا" مثلا تكرر مائة وخمس عشرة مرة وهو العدد نفسه الذي تكرر به لفظ "الآخرة". بالرغم من أنه ليس كل الآيات التي وردت فيها لفظة " الدنيا" وردت فيها لفظة " الآخرة". [2] (115 مرة)

كما أن لفظ " الملائكة" قد تكرر ثماني وستين مرة (68) وهو العدد نفسه الذي تكرر فيه لفظ " الشيطان" وكذلك الحال بالنسبة للجنة والنار[3].

فكيف ينتج الواقع نصا بهذه الكيفية؟

هل يمكن لرجل أن يأتي بنص على هذه الدقة المتناهية وهو المعروف تاريخيا بأميته.

و لهذا لا يمكن عدّ القرآن إلا رسالة خاتمة من الله، وليس تلفيقا من النصوص الدينية السابقة وكيف يوظف أجزاء منها ويرفض أخرى ويصنفها ضمن دائرة الضلال والانحراف وهذا

---

[1] – المرجع السابق، ص 208

[2] – عبد الرزاق نوفل، معجزة الترقيم في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي (د–ط) 1982، ص 10

[3] – ينظر محمد بازي، التأويلية العربية، الدار العربية للعلوم، ناشر د ت، منشورات الاختلاف، ط2010/1، ص 230

نصه " مجموعة من النصوص المأخوذة من الكتب الدينية السابقة. . . فهو قد انتقى أجزاء أعاد توظيفها وتأويلها، ورفض أجزاء صنفها في خانة الإنحراف والضلال"[1].

فهل غاب عنه أن " الديانات لا تختلف عن بعضها بعضا من حيث الأصول. فالأصول واحدة وهذا يؤكد أنها جميعا من عند الله لذلك، قال تعالى: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ " الأنبياء/25. [2]

النبوة:

إن النبوة عند د/ نصر من إنتاج الخيال، ولا فرق بين النبي والكاهن والشاعر إلا في الدرجة وهذا دأب المنهج الذي سلكه إذ لا شيء فوق الواقع فهو المصدر لكل القيم ولا شيء يعلو عليه هو الذي أفرز القرآن: " ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته فالواقع- بأبنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية- هو الفاعل للنص، والنص هو المفعول للواقع والمنفعل به، فهو " ديالتيك صاعد" من الواقع، وليس هابطا إليه، ولم يكن له وجود سابق على الواقع مفارق له، . . . فلا شيء غير الواقع"[3]. هل بقي شيء من الإيمان للكاتب بعد هذه الأحكام، فهو لا يؤمن بالنبوة كونها إعجازا مفارقا لقوانين المادة والطبيعة والواقع"[4].

و إنما هي ضرب من الأساطير أنتجها الخيال، وليست وحيا من السماء، فالله جل في علاه غير قادر – حسب اعتقاده- على الإتصال بالبشر- " فالخيال هو الملكة التي تنتج الدين والميثولوجيا"[5].

فماذا أبقى الكاتب من سلطة أو قدسية للوحي إذا كان لا فرق بين النبي والكاهن إلا في الدرجة مع أنه صلى الله عليه وسلم حذر من الذهاب إلى الكهنة بله تصديقهم.

---

[1] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 53

[2] – د/ محمد راتب النابلسي، نبي لا عبقري، دار الإصلاح للطباعة والنشر، دمشق، ط2008/1، ص 25

[3] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص

[4] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 55

[5] – كارين ارمسترونغ، تاريخ الأسطورة، تر/ وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط2008/1، ص 8

و إذا كان الوحي من إنتاج الخيال، والأسطورة لا يدرسها إلا الحمقى، كما قال فولتير متأثرا بعصر التنوير فإن الوحي لا علاقة له بالسماء وإنما هو من إنتاج مخيلة الإنسان، فلا فرق عنده بين الدين والأسطورة والإشكال الثقافية الأخرى.

و الكاتب ينكر، هنا، أن " لأرواح الأنبياء مردا من الجلال الإلهي لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية"[1].

الكاتب لا يعتقد بهذا، وإنما يصر على أن النبي صاحب مخيلة وهي المنتجة لما جاء به من وحي، وهكذا فإن " الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام المخيلة في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[2].

لم يبق، إذن، للأحاديث النبوية، على إعجازها اللفظي والمعنوي، من قدسية ما دام صاحبها لا يختلف عن الشاعر والصوفي إلا في الدرجة لا في النوع.

فالنبوة عند نصر ليست ظاهرة مفارقة للواقع، وهذا ما يؤكده، من، " أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل، وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها"[3].

فمحمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به من وحي هو نتيجة للواقع وليس مفارقا له.

"كان محمد– المستقبل الأول للنص ومبلغه– جزءا من الواقع والمجتمع. كان ابن المجتمع ونتاجه، نشأ في مكة يتيما وتربى في بني سعد كما كان يتربى أترابه في البادية"[4].

---

[1] – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، د، ط، 1994، ص 81، عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 56

[2] – د، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2008/7، ص 49

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 38

[4] – المرجع السابق، ص 59

و القصص القرآني لا يختلف في شيء عن الأساطير والخرافات التي كانت سائدة في ذلك الوقت، فهي التربة الثقافية التي انبثقت منها تلك القصص، وحتى العقائد التي جاء بها الإسلام مرتهنة بالوعي الجاهلي الذي كان سائدا آنذاك: " إن العقائد هي تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر وإن النصوص الدينية قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب"[1].

فأي استغلال ثقافي وحضاري يبقى للأمة الإسلامية بعد تجريدها من مفاهيمها الثابتة المنبثقة من القرآن الكريم.

إن ربط أحكام الإسلام ووحيه بالمرحلة التاريخية تكاد تكون مشتركة عند كتاب العالم العربي المتأثرين بالعلمانية " ذلك أن كلام الله نزل في مكان محدود وفي لحظة محددة من تاريخ العالم، وأن هذه الحقيقة كان لابد أن تترك طابعها في القرآن نفسه"[2].

فلم تستسغ هذه العقول إطلاقية الأحكام وثبات الرسالة وعالميتها متأثرة بالعقلانية الغربية التي أصبحت هذه الأخيرة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

و قراءة القرآن الكريم بالمناهج الغربية يصب في صالح الحضارة الغربية ويعمل على تقويض مفاهيم الحضارة الإسلامية ذلك أن " الفكر العربي يميل إلى جعل الحضارة المسيحية اليهودية/ الغربية هي الحضارة المهيمنة، وإلى جعل أفكارها مطلقة، وليست مجرد ثقافة بين ثقافات عديدة يعج بها العالم"[3].

و هذا ما تروج له المناهج الحداثية لدراسة الإسلام ونصوصه وعقائده وقيمه ومفاهيمه.

---

[1] – محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط2003/1، ص 63

[2] – محمود حسين، نزول القرآن، المكتبة الوطنية، الدار البيضاء، د ط/2010، ص 26 (محمود حسين اسم مستعار مشترك لكاتبين فرنسيين من أصل مصري هما بهجت النادي، وعادل رفعت)

[3] – محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ص 58

إن المسلمين يعتقدون أن " لأرواح الأنبياء مددا من الجلال الإلهي لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية"[1]ن كما قال الشيخ محمد عبده سابقا.

و لكن د نصر مشدود إلى قوانين المنهج المادي، فهو يرى ان رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم: " ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي"[2].

فالواقع هو المصدر الأول والأخير لكل النصوص وليس هناك نص يعلو عليه.

و السؤال الآن، هل كان محمد صلى الله عليه وسلم يأتي ما أتى به من وحي لو كان جزءا من الواقع الثقافي؟ صحيح أنه كان أمينا وقد عرف بالصدق والأمانة، وكان ابن إمرأة كانت تأكل القديد بمكة. ولكن كان تحت الرعاية الإلهية التي لا يعترف بها نصر، بل يقدس الواقع فهو المنتج للقيم والثقافة والدين.

و لو كانت النبوة من إنتاج الخيال، لجاء النبي بالأوهام من الأساطير كالتي أنتجها الخيال اليوناني، والأسطورة – كما يقول بيير زيما، لم تقدم للإنسان حلا لتساؤلاته وقلقه، وإنما قدمت له وهما– بينما القرآن الكريم قدم الحلول على جميع الأصعدة، وأحدث انقلابا في فكر وحياة العرب ومن حولهم إلى اليوم.

و هذا الإنقطاع والتبتل كان إعدادا لتلقي الرسالة، لا يمكن أن يتلقى رسالة من الله عز وجل من كان منغمسا في أوحال الواقع الجاهلي وأوهامه وهل كان ذلك الواقع ينتج رجالا أفذاذا كالذين أنتجهم القرآن الكريم والذين ضحوا بحياتهم وأموالهم من أجل نصرة ما أمنوا به.

و لما كانت العقائد الإسلامية منبثقة من التصورات الجاهلية الوثنية والأسطورية فإنها غير ثابتة في نظر د/ نصر وبالتالي فهي معرضة للتغيير ولا مجال للقول إنه " لا اجتهاد في مجال العقيدة"

---

[1] – محمد عبده، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة عن التفسير الماركسي للإسلام، للكاتب نفسه، ص 56

[2] – المرجع نفسه، ص 56

و إذا كان هذا حال العقيدة فما مصير الشريعة؟ ! التي يعتقد المسلمون أنها " وضع إلهي ثابت يأتي به نبي من الأنبياء"[1].

و هي التي تضمن للناس العدل والحقوق كما أرادها– خالقهم– وليست مصوغة عبر تفاعل الناس مع الواقع، لأن هذا الواقع تشكله الشريعة ولا يشكلها. وإلا وقع الإنسان في النسبية المطلقة في القيم وخضع للصيرورة، وبالتالي تصبح اللذة همه في حياته تتحكم فيه، وينتج قيمه عبر حركة الواقع والمثال واضح في الغرب.

معاني القرآن الكريم:

يعتقد المسلمون أن فهم الدلالات القرآنية تكون بدلالات ألفاظه كما كانت في عصر التنزيل وليس بالدلالات التي حدثت على الألفاظ بعد ذلك.

و هم يؤمنون أن هذا المنهاج الذي يستحضر في فهم القرآن وتفسيره الدلالات الأصلية والسياق الأول، إنما يقتضيه إيمانهم بأن هذا القرآن هو الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة"[2].

فليس الظرف التاريخي هو الذي يحكم القرآن الكريم لأنه خالد إلى الأبد كما يعتقد المؤمنون به.

فإذا خضعت دلالاته وألفاظه وأحكامه للتاريخية فلا خلود له ولا قدسية، وبالتالي يمكن تجاوز ما جاء به لأنه محكوم بالمرحلية.

و هذا البعد التاريخي يركز عليه نصر حامد أبو زيد إذ يرى أن " ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني – ولعلها من أخطرها على الإطلاق– البعد التاريخي لهذه النصوص"[3].

و لا يقصد د/ نصر بالبعد التاريخي إلا " تاريخية المفاهيم" التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[4].

---

[1] – ابو البقاء، (الكليات)، مادة " الشريعة" عن التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، ص 59

[2] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 60

[3] – نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 87

[4] – المرجع السابق، ص 88

و هذا الربط الميكانيكي للنص القرآني بالمرحلة التاريخية ينسف بعدها الخالد وهو العالمية، وهذه نظرة لا تختلف عن نظرة الغربيين لكتابهم الإنجيل، والهدف من كل هذا هو تجاوز القرآن الكريم وتحرير العقل – بزعمه– من مكبلات الإسلام، وكأن هذا الدين الذي أخرجهم من الظلمات إلى النور غير قادر على تحرير الإنسان لأن: " القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا"[1].

فليس هناك ما هو جوهري ثابت في النص وإنما القارئ هو الذي يعطى له الدلالة من خلال إنتمائه الثقافي المرتبط برؤيته.

و ماذا يبقى للقرآن الكريم بعد هذه الرؤية التفكيكية إذا علمنا أن كل قراءة غير بريئة كما يعتقد الكاتب تابعا في ذلك لـ " لوي ألتوسير" القائل: "لا توجد ثمة قراءة بريئة".

إن الأفكار تنطلق من رؤية رافضة للدين وتبحث عما يدلل على أفكارها المبيتة الهادفة إلى تجاوزه بل وإلى هدمه ولا تبحث عما فيه من غنى وعظمة، وقد تنسحب هذه الرؤية على التراث أيضا، فالأمر يتعلق بالخروج عن القيم التي أرساها الدين وأقامت حضارة والدعوة إلى التمرد عليها وهذه الثورة على القيم هي التي تجذب الحرية والتحرر، هذا ما يعتقده الحداثيون.

فالدين قيد والتراث تجسيد لهذا القيد لذلك لابد من التحرر منه، وهذا نمط لما في هذا التراث من أنوار إن الإبداع لا يتحقق في ظل رفض التراث وإنما يبدع الإنسان في ظل عودته إلى ماضيه والبحث عن المناطق المضيئة واستغلالها كما فعل الغرب بعودته إلى الحضارة اليونانية الوثنية، إن تحميل التراث نكسات وتخلف الحاضر ظلم له.

إن التراث هو محصن الذاكرة التي: " تعني في الأساس جماع الخبرات والتجارب التي تشكل وعي الإنسان وتحدد قدرته على التعامل مع الحاضر الراهن، بل تمثل شروط التعامل

[1] – مجلة (القاهرة)، مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر 1992، عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 61

مع هذا الحاضر، تلك الشروط التي تعد أساس أية معرفة. وحين يفقد الإنسان ذاكرته فإنه يفقد ذاته"[1].

إن تحكم التاريخية في معاني القرآن يفضي إلى وضعه في متحف التاريخ.

المعنى والمغزى:

هذا هو مصير الذكر الحكيم الذي جعله د/ نصر من إفرازات البنية التحتية، لأن المادية الجدلية ترى النصوص الدينية " بناء فوقيا" شكلته وأفرزته البنى الاقتصادية والاجتماعية للقاعدة الأساسية للبناء التحتي"[2].

و هكذا فإن التطور التاريخي يتجاوز معاني القرآن الكريم وتصبح محبوسة في مرحلة تاريخية هي مرحلة النبوة " فلا توجد معاني ثابتة لأن التاريخية تأتي على كل شيء، وبهذا تفقد الأمة ذاكرتها وتميزها وشخصيتها تغدو في مهب الريح.

و الكاتب في كل هذا تابع للناقد الأمريكي " هيرش" في تفرقته بين المعنى والمغزى.

" إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى. إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ أما العمل فهو قائم في العمل نفسه"[3].

فمادام القرآن الكريم إفرازا للبنية التحتية حسب اعتقاده، فإن معانيه متحولة متطورة لأنها محكومة بالتاريخية، وهكذا يصبح القرآن نصا تاريخيا لا يثبت أمام حركة التطور.

"وتعد الهرمينوطيقا الجدلية عند غدامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول " تفسير القرآن" منذ أقدم عصوره وحتى

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2008/8، ص 254

[2] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 62

[3] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 48

الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر – من خلال ظروفه– للنص القرآني"[1].

وهكذا يصبح القرآن الكريم زئبقي الدلالة، لا أحد يقف على دلالته ويفهم مقاصده حتى النبي صلى الله عليه وسلم " لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. . . "

إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا إلتفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص"[2].

لأن النص القرآني حسب اعتقاد نصر حالة ميتافيزيقية لا يعرف البشر عنها شيئا، فمنذ أن نزل القرآن واكتسى لباس اللغة البشرية أصبح بشريا لأن البعد التاريخي – حسب رأيه– يتعلق بتاريخية المفاهيم التي يطرحها النص من خلال منطوقه ويحاول أن يربط الكاتب ثبات معاني الوحي بالواقع ربطا تعسفيا يعكس نظرته العدائية تجذير – وتبرير ديني– لوضع اجتماعي يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلي والقديم، في حين يحتل المحكومون مكان النسبي والجزئي والحادث"[3].

و ثبات معاني الوحي عند الكاتب هو الذي يجمد الفكر ويقيد ابداعيته وهذا ما حدث لقضية خلق القرآن " فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني – بالفهم والتأويل– من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"[4]، وهكذا يسجن الكتاب نفسه في الرؤية الغادميرية.

ماذا بقي للقرآن الكريم إذا سجنت معانيه في اللحظة التاريخية التي نزل فيها؟

ماذا سيجلب دفن المعنى والدعوة للمغزى الذي يتمسك به المؤلف؟

---

[1] – المرجع السابق، ص 49

[2] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 100

[3] – المرجع السابق، ص 202–203

[4] – المرجع السابق، ص 203

إن دعوته هي " عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف " المغزى" الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي"[1].

وليدلل على تاريخية القرآن الكريم يتكأ على تفرقة " دي سوسير" بين اللغة والكلام.

والنص مهما كان لا ينفك عن نظام الجماعة اللغوي والثقافي، وهو يختص بإبداع شيفرته الخاصة به وإبداعيته النصوص تحدد بما تحققه من انزياح داخل النظام اللغوي وبما تحدثه من تغيير في الثقافة والواقع إذ " تقاس" أصالة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معا"[2].

وعلى هذا الأساس يستنتج أن النصوص ترتبط بالواقع الثقافي الذي يساهم في إنتاجها فهي لا تستقل عنه.

ويصل إلى أن الإنفصال بين ما هو إنساني، هنا، وألهي مجرد وهم، وكان الله عز وجل غير قادر على مخاطبة البشر بلغتهم، هذه النظرة تمتد جذورها في الفكر الغربي الذي أبعد الله سبحانه وتعالى عن إدارة شؤون الحياة وأسلمها للإنسان.

ثم يلجأ لتبرير إنسانية القرآن الكريم إلى مقارنة أو قل إلى مغالطة مفادها أن السيد المسيح كلمة الله تجسد في بشر هو عيسى عليه السلام.

وأن كلام الله " القرآن" قد تأنسن، تجسد في نص لغوي بشري.

" وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية، وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي"[3].

ويأخذ نصر على الفكر الإسلامي إنكاره للفكر المسيحي الذي يرى في المسيح طبيعة مزدوجة إلهي/ إنساني ويصر على الطبيعة البشرية لهذا الأخير.

---

[1] – المرجع السابق، ص 204

[2] – المرجع السابق، ص 205

[3] – المرجع السابق، ص 207

يرى نصر أن الاعتقاد بأن القرآن الكريم ذو طبيعة مزدوجة وهم " وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية"[1].

فأي توهم بعد هذه المقارنة/ المغالطة بين كلام الله/القرآن الكريم، وعيسى عليه السلام الذي هو رسول كباقي الرسل قد خلقه الله كما أراد وهذا دليل على قدرته عز وجل في تسيير شؤون الحياة.

وهذا التحليل الذي يستند إليه نصر لا يختلف عن قول المعتزلة بحدوث القرآن.

" وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم إنتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[2].

فهو يقنع نفسه بهذا التحليل، فهل انتماء القرآن الكريم للنظام اللغوي والثقافي العربي يعد دليلا على بشريته؟ أليس الله قادرا على مخاطبة البشر بلغتهم؟

إن الله قد أنزل وحيه بلغة العرب على واحد منهم أمين صادق، يؤدي الرسالة التي كلفه بها خالقه بلغة أهله.

ويعتقد الكاتب ان الاعتقاد الديني هو الذي خلع على النصين الدينيين " القرآن والحديث" الطابع الأسطوري، ولا علاقة لهذا بحقيقتهما.

" تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكا (بكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم والروح. وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوي– تفاصيل دقيقة عن القلم والروح والكرسي والعرش، وكلها تساهم – إذا فهمت فهما حرفيا– في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس"[3].

إن مخاطبة النصين الناس لما تركه عقولهم لا يعني البتة أنهما تحولا إلى المجال الأسطوري وواضح أن النصين لا يحظيان لديه بأي تقدير.

---

[1] – المرجع السابق، ص 208

[2] – المرجع السابق، ص 209

[3] – المرجع السابق، ص 210

فقد ذكر القرآن مجردا من أي صفة وكذلك الله سبحانه وتعالى، لتبدو المادية واضحة في هذا التقرير الذي يكذب القرآن الكريم والسنة القولية التي تحدثت عن عالم الملكوت والجبروت التي يستهزئ به نصرن لأن هذه الصور الأسطورية كانت تنطلق من التصورات الثقافية السائدة في تلك الحقبة والتي لا يستطيع القرآن الكريم أن يستقل عنها كما يعقتد، فأيّ استهزاء بمعتقدات الأمة بعد هذا؟.

ومن غير المقبول أن يثبت الخطاب الديني المعاني الأولى للنص المقدس لأن الواقع والثقافة قد تجاوز تلك المرحلة ذات الطابع الأسطوري ولا يمكن للفهم أن يبقى حبيس تلك الرؤية.

وعلى هذا الأساس ينحاز لتأويل المعتزلة "و على النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفيا للصورة الأسطورية وتأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيقا لواقع إنساني أفضل، من هنا نفهم أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية"[1].

وهذا ما جعله يرى في قوله تعالى " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" الأنبياء/23

صورة الملك المتسلط في الواقع الاجتماعي احتفظ بها الأشاعرة في حين احتفظ المعتزلة بنفي الظلم عن الأفعال الإلهية لأنه يناقض مبدأ العدل في الواقع الاجتماعي.

و استعارة القرآن الكريم لمفردات من مثل " التجارة والقرض والبيع والشراء" يراه الكاتب انعكاسا للواقع الاقتصادي في النص ولكن ورودها المجازي يدل على أن هذا الإنعكاس ليس آليا مرآويا[2].

[1] – المرجع السابق، ص 211

[2] – ينظر المرجع السابق، ص 212

وهذا يدل على أن القرآن الكريم لم يكن يسبح في الميتافيزيقا وإنما جاء ليعالج واقع الناس ومشكلاتهم وهل هذا يدل على بشرية القرآن الكريم كونه جاء يحمل مصطلحات يستعملها الناس في حياتهم؟

وهل هذه المعالجة لمشاكل الناس باستعمال ألفاظهم يقطع صلة النص بمصدره الإلهي؟

ودعوة نصر لتجاوز المعنى كونه يمثل الدلالة التاريخية للنص حال تشكلها تحمل خطورة تجاوز الأحكام المبنية على تلك المعاني التي يرى أنها تاريخية وبالتالي يبطل العمل بالقياس لأنه لم يعد هناك أصل يرد إليه الفرع فالمعاني الثابتة أصبحت عنده شواهد تاريخية ومنها النصوص التي تحدثت عن السحر والشياطين والجن وهذه الاعتقادات هي عبارة عن صور ذهنية لا علاقة لها بالواقع العياني، " فبدلا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لإتفاقهما في العلة، التي هي مسألة اجتهادية أيضا فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين " المعنى" والمغزى". فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها.

"أما المغزى فذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص ... والذي ندعوا إليه هو عدم الوقوف عند المعنى. . . وضرورة اكتشاف " المغزى" الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي"[1]، ومن هنا يعتقد نصر ان التشبث بالمعان التاريخية يكشف توهم الفكر الإسلامي الرافض لإخضاع "القرآن" إلى التحليل المبني عن مناهج البشرية، وهذه الاعتقاد آت من فصل ما هو إلهي عما هو بشري.

" والتوهم هنا مبني على افتراض أن العلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على الإنفصال"[2].

فالقرآن كلام الله وعيسى عليه السلام " رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ " النساء/171

و مادام القرآن هو كلام الله وعيسى كلمة الله " أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ " النساء/171

---

[1] – المرجع السابق، ص

[2] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206

" أي إن محمدا= مريم" [1]!، فلم التنكر إذن، لإعتقاد المسيحيين وكأن الكاتب، هنا، يسوي بين الديانتين الإسلامية والمسيحية.

و الوسيط بين الله وبينها هو جبريل فمريم" تمثل لها **بَشَرًا سَوِيًّا** " مريم/17

و تمثل لمحمد صلى الله عليه وسلم في صورة إنسان أي إن كلام الله قد تجسد في المسيحية في صورة إنسان هو السيد المسيح وتجسد في الإسلام في نص لغوي هو القرآن الكريم.

" وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي"[2].

و يتهم الكاتب الفكر الديني الإسلامي بالتوهم حين ينكر على المسيحية توهم الطبيعة المزدوجة للمسيح فهو كلمة الله إلى مريم وهو عبد ذو طبيعة بشرية.

فالقرآن كذلك كلام الله تجسد في نص لغوي فكيف يتمسك هذا الفكر بطبيعة القرآن الغيبية الميتافزيقية وينكر هذا على الفكر المسيحي المتمسك بالطبيعة الإلهية للمسيح. إن الكاتب هنا ينحاز للإعتقاد المسيحي بهذه المقارنة العجيبة، " وهذا ما أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية "[3]، وهذا ثبات عند علماء المسلمين، وإلا أصبح القرآن الكريم في مهب الريح.

ويرى نصر أن في هذا نفيا للإنسان عن الواقع ليس لحساب المطلق والإلهي وإنما لحساب طبقة يحلها محل الإلهي، وهذا مخالف لحقائق التاريخ.

ومادام التراث ليس كلا متجانسا فقد نشأ تيار الاعتزال القائل بخلق القرآن.

ومادامت النصوص الدينية بما فيها القرآن الكريم نصوصا لغوية تنتمي إلى فترة تاريخية ثقافية محددة فإن الحكم بتاريخيتها يكون حكم لا شبهة فيه.

---

[1] – المرجع السابق، ص 207

[2] – المرجع السابق، ص 207

[3] – المرجع السابق، ص 208

و" إذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم إنتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[1]. وبهذا تصبح اللغة ومحيطها الثقافي مرجعية للتفسير والتأويل. أي إن علوم القرآن الكريم، لا تخرج عن هذا الإطار، وبخاصة علم أسباب النزول، والمكي والمدني.

هذا رأي الكاتب في الحكم على القرآن انطلاقا من المادية التاريخية التي ترد كل شيء للواقع، و يلجأ نصر لرأي دي سوسير ليرى أنه " إذا كانت النصوص تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السوسيري فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[2].

و من هنا يرى الكاتب أن الحديث عن عالم الغيب ما هو إلا صورة كان يؤمن العرب في ذلك الوقت و" من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري"[3].

و التمسك بهذا التصور، كما يزعم يؤدي إلى نفي التطور التاريخي للثقافة، ويكون التأويل المجازي نفيا للصور الأسطورية أي نفي للقصص القرآنية فبدل أن يقرأها قراءة حضارية تكشف أن اسباب هلاك الأمم الغابرة يكاد ينحصر في الظلم والفساد، يصر على قراءتها قراءة حداثية.

"وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفيا للصورة الأسطورية وتأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيقا لواقع إنساني أفضل"[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص 209

[2] – نفس المرجع السابق، ص 210

[3] – المرجع السابق، ص 211/210

[4] – المرجع السابق، ص 211

و لو تأمل الكاتب تركيبة الإنسان لقاده ذلك إلى الإيمان، لأنه ليس ذا بعد مادي فقط وإنما له أبعاد متعددة. أي أنه " إنسان مركب، متعدد الأبعاد، مفعم بالأسرار، مكون من جسد وروح"[1].

فالعقلانية الغربية ليست شيئا مطلقا وإنما هي تنطلق من فلسفة مادية تنظر للإنسان من خلال هذه الرؤية التي يتحكم فيها العقل الأداتي.

و هكذا ينكر الكاتب إلهية القرآن الكريم، ويراه نصا بشريا منذ تفاعل مع الواقع والإنسان في الحياة. فهل تفاعل المتلقي مع النصوص يلغي نسبتها ويقطع الصلة بمؤلفها، وإذا كان هذا يصدق على النصوص البشرية فبالأحرى القول إن القرآن الكريم كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

و لا يقف نصر هند هذا بل يرى أن الاجتهاد يجب أن يسير في خط تصاعدي ولا يقف عند الحدود التي وقف عندها القرآن فـ " ليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها". واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتطور والنصوص التي يتمسك بها الخطاب الديني المعاصر"[2].

أليس هذا نسفا للوحي من أساسه، إذ كيف يبقى كلام الله صالحا لكل زمان ومكان إذا تخلصنا من معانيه وقت نزوله، وقفزنا بالإجتهاد إلى معان أخرى لم يقصدها وقتذاك، و ماذا تعني العبودية لله سبحانه وتعالى إذا تخلى المؤمنون عن كلامه.

إن هذا، بلا شك، تجاوز لما جاء به القرآن الكريم إلى الدلالات التاريخية التي يصر نصر على تطبيقها على الإسلام تشريعا وأحكاما وعقائد، وهذا ضرب لهذه الأمة في الأساس. فهو ينظر إلى التاريخية على أنها " تحرك دلالات النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[3].

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، حوار سوزان حرفين دار الفكر، دمشق، د ط، 2010، ص 36

[2] – نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الدينين ص 113-114

[3] – المرجع السابق، ص 115

و هكذا يغدو – عنده– القصص القرآني مجازا فنيا لا علاقة له بالوقائع الحقيقية والمعجزات التي أجراها الله عز وجل على أيدي أنبيائه، وغير خاف على كل ذي بصيرة ما في هذا من نفي للاعتقاد بألوهية القرآن الكريم.

و لم يقف نصر عند هذا الحد بل ذهب إلى أن العقائد مرهونة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر. . . وأن النصوص الدينية قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب"[1].

فالعقيدة الإسلامية مؤسسة على أساس أسطوري كما يرى نصر، وبهذا التحليل ينسف كل ثابت جاء به القرآن الكريم، فالقصص القرآني فن والعقيدة قد انبثقت من التصورات الأسطورية.

فهو إذن، ينقل دلالات القرآن الكريم من الحقيقة إلى المجاز.

"فالقرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق. . . وليس ثمة عناصر ثابتة في النصوص الدينية، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص"[2].

إن هذه الأنسنة للقرآن الكريم والأحاديث الشريفة تحمل إلغاء الثوابت ونسفا لكل المعتقدات والتشريعات التي أسست على أساس هذه النصوص ولا يختلف في نظرته لعقيدة الألوهية عن نظرة الشيوعية التي ترى أن فكرة الإله قد خلقها الإنسان عندما كان ضعيفا لا يستطيع التغلب على محيطه فعقيدة الألوهية عنده هي: " محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه عن العالم، فيخلق في الشعور كائنا من ذاته – على غرارها– بعد أن يضفي عليه كل صفات

[1] – نصر حامد أبو زيد، إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، مجلة القاهرة 1993 عن محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 69

[2] – المرجع السابق، ص 70

الكمال والقوة في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها. . إنها محاولة مشروعة تحول الألوهية إلى انتروبولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات"[1].

فهذا تأويل لا يختلف عن تأويل محاولات الإنسان في غابر الأزمان عندما ضل وراح يخترع كائنات أسطورية تتحكم في المظاهر الكونية.

و هذا النسف لمصدر العقيدة يعدّه نصر تنويرا لأنه يؤدي إلى عدم استمرار الوحي إذ لا فائدة من هذا الإستمرار ولو مجازيا لأنه يناقض التاريخية التي ينادي بها.

وأخيرا إن ما ينادي به د/ نصر يناقض ما يؤمن به المسلمون قاطبة، فالأمة تعتقد:

1- بألوهية القرآن الكريم وقدسيته، فهو كلام الله عز وجل المعجز.

2- الوحي والنبوة مفارقان للزمان والمكان فهما لا يخضعان لتأثيرات الحركة التاريخية.

3- المصدر الإلهي للعقيدة والشريعة وقد جاء بهما من اصطفاه الله عز وجل.

4- كل ما جاء به القرآن الكريم من مبادئ وأحكام وتشريعات ومقاصد خالدة والرسالة الإسلامية هي خاتمة الرسائل السماوية ومحمد صلى الله عليه وسلم هو أخر الأنبياء وهذا ما يقف على طرفي نقيض مع فلسفة د/ نصر.

[1] – محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 72

الخاتمة

الخاتمة

و في الأخير يبقى باب تأويل القرآن الكريم مشرعا لا يمكن غلقه، فالتراث التأويلي المتنوع دليل على اختلاف القراءات التي لا يمكن ضبطها كلية بالقواعد الصارمة، ذلك أن التأويل عملية تفاعلية معرفية بين بنية ذهنية ونصية وسياقية، وقد قادتني قراءاتي في الموضوع إلى كل منهج تأويلي يخضع لخلفيته الفلسفية، ولهذا فإن إخضاع القرآن الكريم للمناهج الغربية بلا حذر يهدر قدسيته.

و بعد هذه المرحلة يمكن إجمال النتائج فيما يلي:

1- إن القرآن الكريم كتاب منزل لم يمسسه التحريف كما طال الكتب المقدسة الأخرى.

2- إن الواقع الجديد الذي أنتجه القرآن الكريم بكل تصوراته يقلب مقولة أنه " منتج ثقافي" ويدلل على أنه مفارق للزمان والمكان.

3- كون القرآن العظيم تشكيلا لغويا لا يدلل على أن الثقافة التي كانت سائدة قد شكلته.

4- إن المناهج المطبقة في تأويله لم تنجح لأنها لا تنسجم معه في الرؤية والأدوات لأنها مستعارة ولا يمكن أن تنهض بمنهج تأويلي ينشط الثقافة الإبداعية الأصيلة.

5- القرآن الذي يتلوه المسلمون اليوم هو الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، فلم يمسسه تحريف ولا أنتجه الواقع. وهو وحي من السماء باللغة العربية التي خاطب بها الله عز وجل العرب. .

6- إن القرآن الكريم لم يخضع للتاريخية فهو باق، وإن نزل في فترة من التاريخ.

7- عدم قدرة الحداثيين نفي القدسية عن القرآن الكريم وإن سلكوا سبلا مختلفة.

8- إن تعدد القراءات يؤدي إلى الفوضى في تأويله وتفسيره

9- الاختلاف في التأويل ليس سببا في التناحر وإنما التصلب للرأي وحمل الناس عليه بالقوة هو المتسبب في إراقة دماء الأمة على مر الأيام.

10- تأويل القدامى كانت تؤطره الرؤية الإيمانية، بينما القراءة الحداثية تؤطرها الرؤية النقدية التشكيكية.

11- ضرورة إتقان علوم اللغة العربية لكل من أراد تأويل القرآن الكريم.

12- استعارة المناهج بحذافيرها وتطبيقها على القرآن الكريم، تضر أكثر مما تنفع.

13- الاستفادة من كل مشترحات الفكر الإنساني ضرورة حضارية لكن دون الخضوع لها.

14- إن تفسيرات القدامى ليست تفسيرات نهائية لا يمكن تجاوزها، فكثير منها يمكن طرحه.

و في الأخير أجدد شكري للأستاذ الفاضل وللجنة المناقشة على تجشمها عنت القراءة وتقويمها.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر:

1) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1 تح / أحمد البدوي، وبدوي طبانة دار النهضة، القاهرة د. ط، د. ت
2) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 /1405 هـ.
3) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم النجدي، دار العربية، بيروت ج 5 د. ط د ت
4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير تح / عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت ط1 /1972.
5) ابن حزم، الناسخ والمنسوخ، دار الكتب العلمية بيروت ط 2 /2001.
6) ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تح / درويش جويدي المكتبة العصرية، صيدا، ط 6 /1996
7) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تح / محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة. ط 3. د ت
8) ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، المكتبة العصرية صيدا، بيروت تح / درويش جوبدي، ط 1 /2002.
9) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن تح / السيد أحمد ط 2 /1973.
10) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين تح / محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 /1991.
11) ابن كثير، عماد الدين، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة بيروت، د. ط /1987.
12) ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار صادر بيروت ط3 /1994.

13) ابن هشام السيرة النبوية، دار الجيل بيرت ط1 / د ت.

14) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنعل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت د. ط د. ت

15) أبو بكر بن فورك، كتاب الحدود في الأصول، دار الغرب الإسلامي ط1 / 1999.

16) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تح / محمد فؤاد سراكين، مطبعة محمد سامي الخانجي، القاهرة، ط 1 /1954

17) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة (12-1) تح / عبدالسلام هارون وآخرين. . د. ط / 1967.

18) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة مكتبة تعز، بغداد. د. ط /1985.

19) إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 8 /2008.

20) الأصبهاني، الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة تح / ودراسة أبي اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة د. ط / 1987

21) الأصبهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن تح /محمد أحمد خلق الله، مكتبة الأنجلو المصرية د. ط /1970.

22) الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 / 2007.

23) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ج1، دار الكتاب للنشر تح / سيد الجميلي، د. ط /1986

24) الآمدي، الموازنة، تح / السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة ط2/ 1972.

25) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن تح / السيد أحمد صقر، ط 5 /1981 دار المعارف القاهرة.

26) البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل صحيح البخاري ج3 ضبط وتدقيق مصطفى ديب البغا دار ابن كثير دمشق د. ط/1993

27) التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1 /2010.

28) الجرجاني، الشريف، التعريفات دار الكتب العلمية، بيروت ط 3 / 1988

29) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ت ح / محمود محمد شاكر مكتبة الحانجي، القاهرة د. ط. د ت.

30) الخليل ابن احمد الفراهيدي، معجم العين، مادة أول – ج 8 تح / المهدي المخزومي، السامرائي إبراهيم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط2 / 1980.

31) الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، تحقيق وضبط حمزة فتح الله مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط 1994.

32) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن تح / مصطفى عبد القادر دار الفكر، ط1 /1988

33) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، أساس البلاغة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط / 2000.

34) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح / عبد السلام هارون دار الكتب العلمية بيروت، بيروت ط1 /1995.

35) سنن الترمذي ج 5

36) السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن ج2، دار الكتب العلمية، بيروت ط2 /1991.

37) الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح / عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ط. د ت.

38) الشريف الرضى، المجازات النبوية، تح / محمود مصطفى مطبعة الباجي الحلبي د. ط. /1937.

39) الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي، ط3 /1377 هـ.

40) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن دار المعرفة، بيروت، د. ط / 1987.

41) الغزالي، أبو حامد، المستصغى في علوم الأصول دار الكتب العلمية، بيروت د. ط /1996

42) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة صبيح القاهرة د. ط د. ت.

43) الغزالي، فضائح الباطنية، تح / عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط /1964.

44) الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة تح / سليمان دنيا – دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د. ط / 1961.

45) الغزالي، قواعد العقائد، تح / سعيد زايد مطبعة القاهرة د ط / 1960.

46) فلسفة التأويل (درا سة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي) المركز الثقافي العربي 6 / 2007.

47) مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، تح / عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، مطبعة قطر الدوحة، ط 1 /1976.

48) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني وآخرين، دار الكتب المصرية، القاهرة ط 2 /1952.

49) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط7 /2008.

50) المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، رسالة التنزيه تح / أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ، بغداد. د. ط /1989.

51) النص، السلطة، الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط5 /2006.

52) نصر حامد أبو زيد:

53) نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط3 /2007.

المراجع:

54) أحمد ناصيف الجنابي، منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د. ط /1992

55) إسلامبولي سامر، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة دار الأوائل، دمشق ط 1 / 2002.

56) بازي محمد، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في قمم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم، ناشرون بيروت، ط 1 /2010

57) بن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ج 10 / 1997.

58) بنكراد سعيد. سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السيميائيات، دار العربية للعلوم، دار الأمان، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1 /2012.

59) بوعزيز وحيد، حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو) الدار العربية، ناشرون، بيروت منشورات الاختلاف الجزائر ط 1 /2008.

60) البيجوري إبراهيم، تحفة المديد على جوهرة التوحيد دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 /1983.

61) التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة ط2 /2002

62) التوربة عازي، لماذا سقطت الخلافة العثمانية، المكتب الاسلامي، بيروت ط 1 / 2008.

63) تيزيني طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د. ط /1997.

64) جدة السعودية، ط 1 /2000.

65) حرب علي نقد النص، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط 1 / 1993.

66) حرب علي، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، د. ط / 2007.

67) حسب الله علي، أصول التشريع، دار المعارف القاهرة، ط5 /1976.

68) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكال النص عند محمد آ ركون، أنوار للنشر والتوزيع الدار البيضاء، ط 1 / 2010.

69) حسن محمود (بهجت النادي، وعادل رفعت) نزول القرآن المكتبة الوطنية، الدار البيضاء، د. ط /2010

70) حمودة عبد العزيز، المرايا المدبة (من البنوية إلى التفكيك) عالم المعرفة، الكويت، عدد 232/ 1998

71) حنفي حسن، الهيرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة الدار البيضاء، ط2 /1993.

72) خليقي عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد آركون منتدى المعارف، بيروت ط1 / 2010.

73) الذهبي حسين التفسير والمفسرون، دار القلم بيروت، ط، د. ت

74) رضا علي المرجع في اللغة العربية، نحوها وصرفها، دار الفكر بيروت د. ط. د ت.

75) الرواشدة سامح، فضاءات الشعرية، دراسات في شعر أمل د نقل، المركز القومي للنشر، دمشق د. ط /1999

76) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن دار الكتاب المصري، القاهرة، د. ط. د ت.

77) زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم، مطبعة أنفود برانت، فاس د. ط / 2005.

78) الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق القاهرة، ط1 /2003.

79) شمس الدين محمد مهدي، النص في الاصطلاح البشري امكاناته التأويلية، مجلة المنطق عدد 17 /1997.

80) الشيخ البشير الإبراهيمي، عيون البصائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط /1970.

81) الصالح حسين حامد التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية) دار ابن حزم، بيروت ط 1 /2005

82) الصالح صبحي، مباحث في علوم القرآن دار العلم للملايين، بيروت، ط 13 /1981.

83) الطالبي محمد، أمة الوسط، الاسلام وتحديات المعاصرة، دار سراس، تونس، ط 2 /1996.

84) عبد الغفور محمود مصطفى جعفر، التفسير والمفسرون دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1 /2007.

85) عبده الامام محمد، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مطبعة القاهرة، د. ط /1994.

86) العثيمين محمد بن صالح، أصول في التفسير (مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، د. ط. د. ت

87) عرفات عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد مطبعة الإرشاد، بغداد، د. ط / 1967.

88) علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة د م. د. ط. د ت

89) عمارة محمد قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1 /2012.

90) الغذامي عبد الله، المشكلة والاختلاف المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، /1994.

91) الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن دار الوفاء للطباعة والنشر ط 1 / 1992

92) قصاب وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة دار الثقافة، قطر، د. ط /1985

93) القضاعي سلامة، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، دار إحياء التراث العربي ط 1، د. ت.

94) قطوس بسام، استراتجيات القراءة، مؤسسة حمادة ودار الكندي، دمشق، د. ط /1998.

95) كفافي محمد عبد السلام، وعبد الله الشريف، في علوم القرآن (دراسات ومحاضرات) دار النهضة بيروت، د. ط /1972.

96) اللغة والتفسير، والتواصل، سلسلة عالم المعرفة عدد 193 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت /1995

97) محمد سعيد رمضان البوطي، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر، ديمشق، ط3، 2002.

98) مراد وهبة، كرم يوسف شلالة، المعجم الفلسفي طبعة القاهرة /1971.

99) مساعد مسلم آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، الكويت ط 1 /1984.

100) المسيري عبد الوهاب، العلمانية والحداثة والعولمة حوار سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق د. ط / 2010.

101) المسيري عبد الوهاب، اللغة والمكان (بين التوحيد ووحدة الوجود) دار الشروق، اللغة والمكان (بين التوحيد ووحدة الوجود) دار الشروق، القاهرة ط 2 /2006.

102) المسيري عبد الوهاب، عزيز الفطمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط 1 /2000.

103) المسيري عبد الوهاب، فتحي التحريكي، الحداثة ومابعد الحداثة دار الفكر، دمشق ط 1 / 2001.

104) مصطفى محمود، السر الأعظم، دار المعارف، القاهرة، ط10، 1999.

105) المطعمي، عبد العظيم إبراهيم، المجاز في القرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة ط2 / 2007.

106) مفتاح محمد مجهول (البيان، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط 1 /2001)

107) مفتاح محمد. التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي بيروت، ط 1 /1994.

108) مفرج جمال، الإرادة والتأويل (النيتشوية في الفكر العربي)ا لدار العربية للعلوم، ناشرون منشورا ت الاختلاف، الجزائر، ط 1 /2009.

109) النابلسي، محمد راتب، نبي لا عبقري، النادي الأدبي الثقافي، جدة السعودية، ط 1 / 2000.

110) ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي،

111) النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي ج2 دار المعارف، القاهرة، ط 2 /1964.

112) نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ط 2 / 1981.

113) نوفل عبد الرزاق معجزة الترقيم في القرآن الكريم دار الكتاب العربي، دمشق، د. ط /1982.

114) وهج المعاني (سيميائيات الأنساق الثقافية) المركزالثقافي العربي الدار البيضاء ط 1 /2013.

115) ياقوت أحمد سليمان، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1 /1981.

المراجع المترجمة:

116) 134- مجلة القاهرة، نصر حامد أبو زيد، اهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، يناير / 1993

117) 135- مجلة القاهرة، نصر حامد أبو زيد مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر 1992

118) 136- مجلة الثقافة الحديثة، محمد أركون، الوحي الحقيقة التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، عدد 27/26 السنة السادسة /1983

119) 137- الموسوعة الفلسفية، مجموعة من العلماء السوفييت بإشراق م. رزنتال ب. بودين ت/ سمير كرم. د. ط بيروت، مادة "تشييد الله".

120) أركون محمد – الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تر / هاشم صالح دار الساقي، بيروت ط 3 /1998.

121) أركون محمد نزعة الألسنة في الفكر العربي ت / هاشم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط 2 / 2005

122) أركون محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ت/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ط 1 / 1999

123) أركون محمد، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط تر/هاشم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط2 / 2005

124) أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1 /2001

125) أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ت / هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت ط3 /1998

126) أركون محمد، قضايا في العقل الديني، تر/ هاشم صالح المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 1 /2006.

127) أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ت / هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط 1 /1993

128) امبرتو إيركو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ت / سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي بيروت ط 1 / 1974

129) بلاشير رجيس، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ت / رضا السعادة، دار الكتب اللبناني ط 1 / 1974

130) بوكاي موريس، التوراة الإنجيل والقرآن والعلم، ت / نخبة من الدعاة، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 / 1978

131) بيقوفينش علي عزات، الاسلام بين الشرق والغرب ت / محمد يوسف عدس دار الشروق، القاهرة ط 6 / 2015.

132) جونز لانز، اللغة والمعنى والسياق / ت عباس صادق عبد الوهاب دار الشؤون الثقافية، بغداد ط 1 /1987

133) جيراد لكراك الانثربولوجية والاستعمار ت / جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 2 / 19990

134) سبينواز، رسالة في اللاهوت والسياسة ت / وتقديم حسين حنفي، مراجعة فوائد زكرياء، دار الضليعة بيروت، د. ط د. ت

135) ستيفن أوليمان، دور الكلمة في اللغة، ت / كمال بشر مكتبة الشباب، القاهرة، د. ط /1975

136) ك. راتقن، الأسطورة ت/ جعفر صادق عفيفي منشورات عويدات، بيروت، ط 1 / 1981

137) كارين ا رمسترونغ، تاريخ الأسطورة ت / وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الدار البيضاء ط1 / 1981

138) لوسيان غولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 /1981

139) المجلات والدوريات:

140) هوميروس الإلياذة إعداد محمد باكير، دار أسامة دمشق، ط 1 /2006

141) هونكي زيغرد، الله ليس كما ترجون، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط1 / 2009

الفهرست

الفهرست

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: التأويلية الإسلامية:.....2

التأويل الباطني: 8

التأويل والتعصب: 9

التأويل والتصوف:.....10

التفسير:.....12

معرفة مقاصد النص (القرآن الكريم) ومقاصد الشريعة:.....19

السياق والتأويل: 20

قضية المجاز: 21

نفي المجاز:.....28

رد ابن قتيبة: 31

تفنيد الحجج: 32

إنكار ابن تيمية للمجاز:.....32

مناقشة ابن تيمية: 34

أمثلة من مجاز القرآن الكريم: 35

قسوة ابن تيمية على مخالفيه: 41

تعليق:.....42

المجاز والتأويل: 43

الصورة المجازية:.....45

الفصل الثاني: محددات التأويل ومجالاته.....48

تعريف التأويل.....48

التأويل اصطلاحا:.....49

التأويل عند المفسرين:.....50

التأويل عند الأصوليين:.....51

الفرق بين التفسير والتأويل.....52

التفسير اصطلاحا:.....52

الخلاصة:.....54

دلالات التأويل في القرآن الكريم.....54

التأويل عند القدماء.....59

نشأة التأويل الإسلامي:.....60

المعتزلة والمجاز:.....64

ضرورة التأويل:.....65

أسباب التأويل:.....66

المحكم والمتشابه:.....69

مجالات التأويل:.....73

الصورة والتأويل:.....78

التأويل المقبول:.....80

سبب الخلاف في التأويل:.....82

محددات وضوابط التأويل للقرآن الكريم: 88
العمل بالظاهر: 88
شهرة الإستعمال: 90
مطابقة السياق: 92
عدم مخالفة التأويل للشرع:.....93
كفاءة المؤول: 93
مراتب تأويل القرآن: 94
التأويل الباطل:.....95
السياق اللغوي والدلالة: 96
السياق عند الأقدمين:.....102
الفصل الثالث: القراءة الحداثية للقرآن الكريم 106
دعوى تاريخية القرآن الكريم:.....113
قدسية القرآن الكريم:.....117
دعوى الخلل في ترتيب الآيات: 122
دعوى الشذوذ اللغوي 123
دعوى أثر الشفوية:.....123
العلمية عند أركون: 132
ظاهرة التكرار عند أركون: 134
الإيديولوجيا في كتابات أركون:.....135
التشكيك في القرآن الكريم: 144

دعوى أسطورية القرآن الكريم: 148
دعوى عدم تدوين القرآن الكريم: 153
مصحف ابن مسعود: 156
دعوى تاريخية القرآن الكريم: 158
القول بنسخ السنة للقرآن: 161
أسباب النزول ودعوى التاريخية: 163
القرآن ولغة العرب: 166
ترتيب السور: 168
القراءة الألسنية لسورة الفاتحة: 169
مستويات القراءة الألسنية لسورة الفاتحة: 175
الفصل الرابع: قراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم 184
منهجه في مفهوم النص: 184
المنهج: 184
التأويلية عند نصر: 186
الوحي والثقافة: 187
محمد النبي صلى الله عليه وسلم: 187
أسباب النزول: 188
النسخ والتغيير: 189
آليات النص: الإعجاز 190
المناسبة بين السور والآيات: 191

الوضوح والغموض: 192
مفهوم النص: 192
تعريف النص: 194
التعريف اللغوي: 194
التعريف الإصطلاحي: 194
مرجعية الكاتب وحدّ النص:.....195
ثقافة العرب أساس الوحي:.....196
النبوة والخيال:.....197
النبي وثقافته: 198
تشكل النص:.....202
أدبية القرآن وإعجازه: 204
أدبية الإعجاز :.....206
التصوف العالمي: 211
التغيير والقرآن: 213
وضوح النص: 217
غياب المعنى المركزي للنص: 220
القارئ والتلقي: 221
تعدد الدلالات: 222
مركسة القرآن الكريم:.....227
التحليل الماركسي للإسلام: 228

سلطة النص:.....234

القرآن خطاب: 235

النبوة:.....238

معاني القرآن الكريم: 242

المعنى والمغزى:.....244

الخاتمة 256

قائمة المصادر والمراجع.....259