

دراسات نقدية (٤)

موقف المذاهب العقلية المعاصرة
من علوم القرآن وأصول التفسير

تأليف
د. عمرو بن يحيى بن زمران المصري

الجزء الأول

موقف المدركية العقلية المعاصرة
من علوم القرآن وأصول التفسير

٢ مركز تفسير للدراسات القرآنية، ١٤٣٦ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

صالح، محمود علي أحمد

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير./

محمود علي أحمد صالح، - الرياض، ١٤٣٦ هـ

.. ص : مسم

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٦١٣-٦-٦

١- علوم القرآن ٢- القرآن - مناهج التفسير أ. العنوان

١٤٣٦/٦٠٢

ديوي ٢٢٠

رقم الإيداع: ١٤٣٦/٦٠٢

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٦١٣-٦-٦

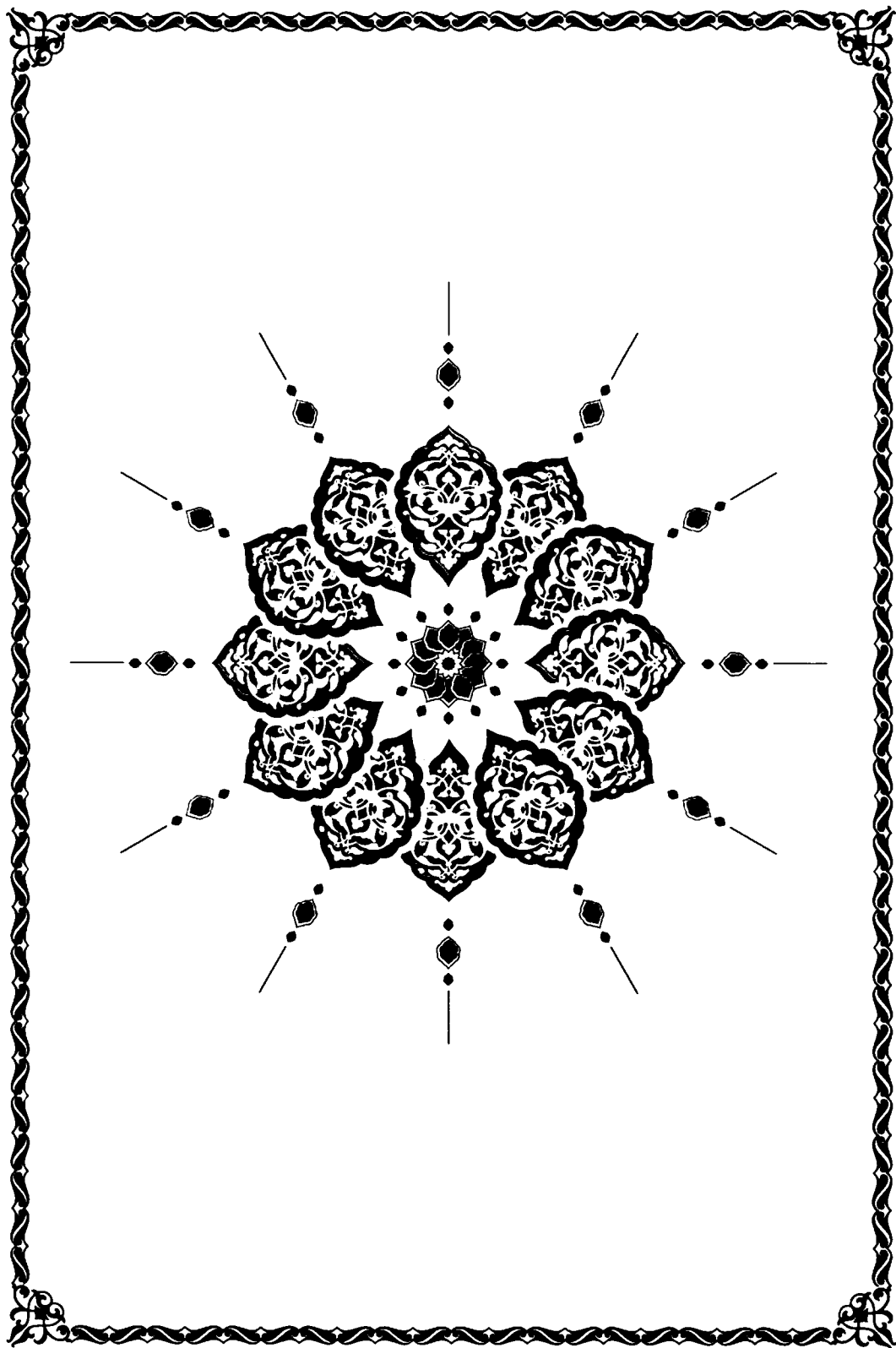
الطبعة الأولى

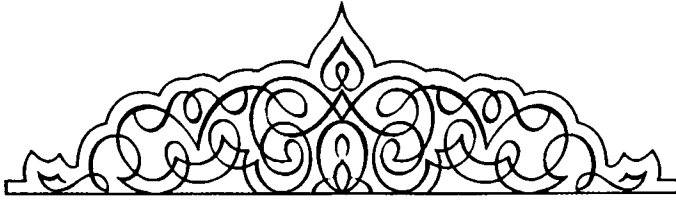
١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م



المملكة العربية السعودية - الرياض
حي الفهد - طريق الملك عبد العزيز
هاتف: ٩٦٠٩٦٠ (٠١١) فاكس: ٩٦٠٩٦٣ (٠١١)
ص.ب. ٢٤١٩٩ الرمز البريدي ١١٣٢٢
الويب الإلكترونية: www.tafsir.net
البريد الإلكتروني: info@tafsir.net







تقديم

لا يزال الصراع بين الحق والباطل قائمًا في كل مناحي الحياة، وسنة التدافع بينهما ماضية إلى يوم القيامة، ويأخذ ذلك الصراع بعدًا مهمًا آخر حين يتصل الأمر بميادين العلم وأبواب المعرفة، ويزداد خطورة وأهمية حين يكون متعلقًا بعلوم القرآن الكريم وأصول تفسير كلام الله عز وجل، وهو ما يستدعي مزيدًا من العناية والاجتهاد في نصرة الحق، وتبيين سبل الباطل، وكشف شبهاته ومفترياته.

ومن سبل الباطل التي راجت في هذا العصر تلك الدعاوى التي تزعم قراءةً جديدةً لعلوم القرآن وأصول تفسيره، بمناهج بعيدة عن لسان العرب، ودلالات ألفاظها، وقواعد الاستنباط التي سار عليها سلف الأمة، وتجنح إلى تحكيم العقل دون نور الوحي، وتولي وجهها قبل أدوات أعجمية الوجه واليد واللسان لتكون دليلها إلى فهم كتاب الله تعالى وتحرير علومه وبناء قواعد تفسيره، بما يؤول بها في آخر الأمر إلى تحريف كلام الله والعبث بمعاني آياته وأحكامه.

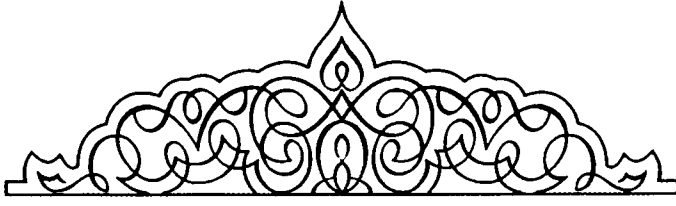
وقد اجتهد الباحث الشيخ محمود بن علي البعداني وفقه الله في بحثه هذا الذي نال به درجة الدكتوراه من كلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية، في بيان موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القرآن الكريم

وعلومه المتصلة به، كالقراءات، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من أنواع علوم القرآن، ثم قرن ذلك البيان بنقدها نقدًا علميًا يكشف شبهاتها ويدحض ما فيها من الباطل والميل عن جادة الصواب.

ويأتي هذا البحث النافع إن شاء الله في سياق مشروع مركز تفسير في الانتصار للقرآن الكريم، والذود عن حياض علومه، والرد على شبهات الطاعنين فيه، وهو مقصد مبارك وجهادٌ مبرور يسعى المركز إلى تأصيل بنائه وتحرير أدواته واستقصاء مسائله، بحثًا ونشرًا وتعليمًا وتدريبًا.

ونسأل الله عز وجل أن يعيننا على تحقيق هذه الرسالة العظيمة، وأن يوفقنا لصالح القول والعمل، وأن ينفع بهذا البحث قارئه وكاتبه، والحمد لله رب العالمين.

أ. د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري
مدير عام مركز تفسير للدراسات القرآنية



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه، وسلم.

أما بعد: فإن عصرنا هذا عصرٌ تكاثرت فيه الشبهات، وأصبح كثير ممن يريد الشهرة لا يجد لها سُلماً يرتقيه كالطعن في ثوابت الدين، والمسلمات الشرعية.

ولم يسلم من هذا الطعن شيء من أصول الدين حتى القرآن الكريم، فقد تعرض لمحاولات عديدة هدفها النيل من مكانته في نفوس المسلمين.

ومن تلك المحاولات ما قام به عدد من الكتاب المعاصرين من محاولة هدم القواعد المعينة على فهم القرآن الكريم، والمتمثلة في علوم القرآن وأصول التفسير، وذلك باسم التجديد لعلوم القرآن واستعمال مناهج التحليل الغربية تارةً، وباسم إعادة صياغة القواعد المعينة على فهم النص القرآني تارةً أخرى.

ولذا فإن من أولى ما يشتغل به الباحث تتبع كتابات هذه المدرسة العقلية المعاصرة، والنظر في القواعد التي ينطلقون منها في تعاملهم مع القرآن الكريم.

وقد تناول الباحثون منهج المدرسة العقلية المعاصرة في التعامل مع القرآن الكريم من جوانب متعددة، كعلاقة هذه المدرسة بالمناهج الغربية في

تفسير النصوص، وموقفها من القرآن عموماً، ولكن يبقى موضوع مهم لم ينل حقه من البحث والدراسة، وهو موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير باعتبارها ضوابط لتعامل المفسر مع القرآن الكريم.

لهذا كان هذا البحث المقدم في مرحلة العالمية العالية (الدكتوراه) في التفسير في كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالمدينة النبوية بعنوان:

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير دراسة نقدية

والله سبحانه أسأل التوفيق في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أسباب اختيار الموضوع:

لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب أبرزها:

١ - الدفاع عن القرآن الكريم من خلال نقد آراء المدرسة العقلية المعاصرة، وبيان خطورتها.

٢ - بيان طعن أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة في ثوابت الدين، ومن أهمها القرآن الكريم، وبيان انتقالهم من الطعن المباشر في القرآن الكريم إلى تحريف القواعد التي يبنى عليها تفسير القرآن الكريم ممثلة في علوم القرآن وأصول التفسير.

٣ - اغترار كثير من الناس بهذه المدرسة، ورجالها، ولم أكن أحسب ذلك حتى طالعت شبكة الانترنت باحثاً عن أعلام هذه المدرسة، فأدهشني انتشار مؤلفاتهم ومقالاتهم وأفكارهم، وكذلك انتشار آراء هذه المدرسة من خلال تصدُّرهم الفضائيات، وتدريس بعضهم في الجامعات.

٤ - محاولة إضافة جديدة إلى مكتبة علوم القرآن التي ما تزال حافلة بالموضوعات التي تحتاج إلى مزيد بحث، ودراسة.

الدراسات السابقة في الموضوع:

بحثت عن الكتابات في هذا الموضوع، فلم أجد من كتب فيه، وقد وجدت بعض الرسائل التي كتبت في موضوعات أخرى لها تعلق بالرد على المدرسة العقلية المعاصرة، ولكنها لا تغني عن دراستي هذه، وغالب هذه العناوين وإن كان فيه عبارة «القرآن الكريم» أو «تفسير القرآن» أو «علوم القرآن» إلا أن الناظر إلى خطة بحثه يظهر له أن كثيراً من مباحث علوم القرآن وأصول التفسير لم تتعرض لها هذه البحوث، وذلك كمباحث التعريف بالقرآن، والنسخ، والمحكم والمتشابه، والقصص القرآني، وإعجاز القرآن، ونحوها من المباحث التي ذكرتها في خطة البحث، والعناوين التي وجدتها هي:

١ - التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم - عرض ونقد-

تأليف: منى محمد بهي الدين الشافعي، وهو بحث لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن من كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنات - جامعة الأزهر - القاهرة، وهذه خطة البحث التي اعتمدها الباحثة:

تمهيد: وفيه: التعريف بعلم التفسير

- غاية العلماء من العناية بتفسير القرآن الكريم

* الباب الأول: التعريف بالتيار العلماني الحديث وبيان هدف العلمانيين من الخوض في التفسير:

الفصل الأول: مفهوم العلمانية ونشأتها وتطورها.

الفصل الثاني : هدف العلمانيين من الخوض في التفسير

الفصل الثالث : إبطال دعوى التجديد في علم التفسير عند العلمانيين

* الباب الثاني : شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم وتفسيره

الفصل الأول : شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم

الفصل الثاني : شبهات العلمانيين حول علم التفسير ، ومفهومه وقواعده ، والرد عليها.

الفصل الثالث : شبهات العلمانيين حول علاقة علم التفسير بغيره من العلوم والرد عليها.

الفصل الرابع : شبهات العلمانيين حول شروط المفسر وآدابه والرد عليها.

* الباب الثالث : موقف العلمانيين من مناهج علم التفسير

الفصل الأول : موقف العلمانيين من التفسير بالمأثور

الفصل الثاني : موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالرأي

* الباب الرابع : أسباب تهافت أقوال العلمانيين في تفسير القرآن

الفصل الأول : الإلحاد والتحريف في تفسير القرآن

الفصل الثاني : اللامنهجية والقصور المنهجي

الفصل الثالث : التناقض.

٢ - الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم

صدر عن مركز الناقد الثقافي في دمشق لمؤلفه الدكتور: أحمد محمد الفاضل - المدرس في معهد الفتح الإسلامي.

يقع الكتاب في (٥٨٣) صفحة، درس فيها المؤلف الاتجاهات العلمانية المنحرفة في علوم القرآن، وكانت خطته في أربعة أبواب:



* الباب التمهيدي: الذي تحدث فيه عن العلمانية وعن الاتجاه العلماني في علوم القرآن.

* الباب الأول: تحدث فيه عن مفهوم الوحي والنبوة عند العلمانيين.

* الباب الثاني: تحدث فيه عن تاريخية أحكام القرآن، وركائزها عند العلمانيين.

* الباب الثالث: تحدث فيه عن اختراقات النص القرآني، ومراد العلمانيين من ذلك المصطلح أن النص القرآني عرضة للآراء والأنظار المختلفة، فهو وعاء يتسع لكل القراءات ولو كانت إحادية.

ثم ختم البحث بذكر أهم النتائج والتوصيات التي انتهى إليها البحث، والتوصيات التي يراها الباحث.

والملاحظ أن الباحث لم يتعرض إلا لمبحث الوحي، ومبحث أحكام القرآن من مباحث علوم القرآن الكثيرة رغم أن عنوان رسالته له تعلق مباشر بعلوم القرآن.

٣ - العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص):

للدكتور أحمد إدريس الطعان، وهذه خطة بحثه:

* الباب الأول: وعنوانه: العلمانية من الغرب إلى الشرق وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: الجذور التاريخية والفلسفية للعلمانية الغربية.

- الفصل الثاني: العلمانية في العالم العربي.

- الفصل الثالث: العلمانية والمفاهيم المتشابكة معها.

- الفصل الرابع: العلمانية وجدلية العقل والنقل.

* الباب الثاني: التاريخية ومداخلها المعلنة. وفيه خمسة فصول:

- الفصل الأول: التاريخية الشاملة والتاريخية الجزئية.

- الفصل الثاني: المدخل الأصولي.

- الفصل الثالث: المدخل الكلامي.

- الفصل الرابع: مدخل علوم القرآن.

- الفصل الخامس: المدخل الحداثي.

* الباب الثالث: الأصول الحقيقية للتاريخية وانعكاساتها. وفيه أربعة فصول:

- الفصل الأول: الأصل الأول: النزعة الإنسانية.

- الفصل الثاني: الأصل الثاني: النزعة الماركسية.

- الفصل الثالث: الأصل الثالث: الهرمينوطيقا.

- الفصل الرابع: انعكاسات التاريخية على الرسالة القرآنية.

الخاتمة: وفيها تلخيص للتنتائج والتوصيات.

٤ - الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة، والقرآن الكريم: دراسة نقدية:

للدكتور الجيلاني بن التوهامي مفتاح

وقد (اعتنى البحث بدراسة ظاهرة اهتمام الحداثيين العرب المتزايد بالقرآن الكريم وتجديد مناهج تفسيره في العقود الثلاثة المتبقية من القرن العشرين وبالتحديد بعد نكسة ١٩٦٧ وقد كان ذلك من خلال الإجابة عن أسئلة محددة قدر الباحث أنها تؤدي إلى تفسير الظاهرة وتقييمها وهذه الأسئلة هي: ما هي الدوافع والعوامل الكامنة خلف تحول الحداثيين العرب خلال العقود الثلاثة الماضية من خصوم وزاهدين في القرآن الكريم إلى دعاة

لتجديد فهمه ومنظرين؟ ما هي مبرراتهم في التخلي عن المناهج التفسيرية المعهودة في فهم القرآن الكريم؟ وما مدى علميتها وواقعيتها؟ ما هي بدائلهم المنهجية وما مدى أصالتها وانسجامها الداخلي وأحققتها بفهم القرآن الكريم؟ إلى أي مدى أسعفتهم هذه المناهج في تقديم البديل الفكري والعقدي والتشريعي الذي لا يتعارض مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا مع روح الشريعة ومقاصدها؟).

٥ - القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير

أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

إعداد: محمد محمود كالو، وخطة بحثه هي:

* الباب الأول: يشتمل على ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: القراءات المعاصرة واتجاهاتها، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: الهرمنوطيقا ومصطلحات القراءة المعاصرة.

المبحث الثاني: اتجاهات القراءات المعاصرة.

- الفصل الثاني: طرق التأويل، ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: التأويل الزمني.

المبحث الثاني: التأويل اللغوي.

المبحث الثالث: التأويل المقاصدي.

المبحث الرابع: التأويل العلمي.

- الفصل الثالث: نتائج التأويل في القراءات المعاصرة، ويشتمل على

ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نزعة الثقة والموضوعية بمصدر الدين.

المبحث الثاني: إلغاء الفهم السائد والتشريع لدين جديد.

المبحث الثالث: إلغاء الأحكام والحدود.

* الباب الثاني: ويشتمل على ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: ضوابط التفسير

- الفصل الثاني: خصائص النص الديني.

- الفصل الثالث: خصائص ظاهرة القراءة المعاصرة.

* الباب الثالث: ويشتمل على فصلين:

- الفصل الأول: القراءات المعاصرة في الميزان، ويشتمل على أربعة

مباحث:

المبحث الأول: طبيعة النص الديني وقراءته.

المبحث الثاني: موثوقية النص الديني.

المبحث الثالث: موضوعية النص الديني.

المبحث الرابع: حاكمية النص على الواقع.

- الفصل الثاني: الحوافز والدوافع للقراءات المعاصرة.

الخاتمة

٦ - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير

للدكتور فهد الرومي، وهو رسالة ماجستير مطبوعة، وهذه خطته:

تمهيد عن: المدرسة العقلية القديمة: (أصولها - ينبوع المعرفة عند

المعتزلة - منهجهم في تفسير القرآن الكريم - أقوال المدرسة العقلية القديمة

نشأة المدرسة العقلية الحديثة

* الباب الأول: رجال هذه المدرسة.

* الباب الثاني: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير

- الأساس الأول: الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية
- الأساس الثاني: الشمول في القرآن الكريم
- الأساس الثالث: القرآن هو المصدر الأول للتشريع
- الأساس الرابع: ترك الإطناب فيما ورد مبهماً في القرآن الكريم
- الأساس الخامس: التفسير العلمي الحديث
- الأساس السادس: المنهج العقلي في التفسير
- الأساس السابع: التحذير من التفسير بالإسرائيليات
- الأساس الثامن: التقليل من شأن التفسير بالمأثور
- الأساس التاسع: إنكار التقليد وذمه والتحذير منه
- الأساس العاشر: الإصلاح الاجتماعي

* الباب الثالث: آراء المدرسة العقلية الحديثة في بعض علوم القرآن:

ترجمة القرآن الكريم - القصة في القرآن الكريم - إعجاز القرآن الكريم

* الباب الرابع: موقف المدرسة العقلية الحديثة من قضايا قرآنية:

الوحي - عقيدة البعث وإمارات الساعة - القضاء والقدر - المعجزات - أصل الإنسان - الملائكة - الجن - قول جامع في أمر الملائكة والإنس والجن والشياطين

* الباب الخامس: تأويل المدرسة العقلية الحديثة لآيات من القرآن الكريم

* الباب السادس: أثر المدرسة العقلية الحديثة في الفكر الإسلامي الحديث وموقف علماء المسلمين والمستشرقين.

والملاحظ هنا أن دراسة الدكتور فهد الرومي تعرضت لنماذج من رجال المدرسة العقلية ممن لا تشملهم دراستي أساساً، وإنما أقتصر على من لم تتضح أفكارهم إلا بعد صدور رسالة الدكتور فهد الرومي

حدود البحث :

يركز هذا البحث من جهة الزمان على : أقوال المعاصرين من العقلانيين في العقدين الأخيرين ممن تناولوا في كتاباتهم مباحث علوم القرآن وأصول التفسير ، وعليه فلا أتعرض لرجال المدرسة العقلية الذين تعرض لهم الدكتور فهد الرومي في رسالته «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» وإنما أقتصر على المعاصرين ممن لهم في العشرين سنة الماضية كتابات جديدة.

وأما من جهة المنهج ، فإن البحث يركز على المعاصرين من العقلانيين ممن يشتغلون في مجال التفسير وعلوم القرآن ، وهم الذين يعرفون أنفسهم بـ (مدارس القراءات المعاصرة للنص) أو (مدارس إعادة القراءة).

وقد آثرت تسميتهم بالمدرسة العقلية المعاصرة لسببين :

السبب الأول : أن هذه التسمية سبب انحرافهم ، وهو تقديم العقل على النقل.

السبب الثاني : أن أفراد هذه المدارس يختلفون فيما بينهم في مناهجهم ، فمنهم من يسلك مناهج اللسانيات الحديثة مثل الدكتور محمد أركون ، ومنهم من يسلك منهج تاريخية النص مثل الدكتور نصر حامد أبو زيد ، وغيرها من المناهج ، ولكن يجمعهم كلهم أنهم عقلانيون يقدمون العقل على النصوص الشرعية ، ثم إن النتائج التي يخرجون بها من دراسة النصوص الشرعية - بغض النظر عن اختلاف مناهج الدراسة - هي النتائج التي تُقرّها المدرسة العقلية ، ولذا فهم منتسبون للمدرسة العقلية ابتداءً أو نتيجةً .

خطة البحث

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وتسعة فصول، وذلك كالتالي:

المقدمة: وتشمل أسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة، وحدود البحث، وخطة البحث، ومنهج الباحث.

التمهيد: التعريف بالمدرسة العقلية المعاصرة

ويشمل أربعة مباحث:

المبحث الأول: نشأة المدرسة العقلية المعاصرة، وجذور أفكارها.

المبحث الثاني: أبرز رجال المدرسة العقلية المعاصرة.

المبحث الثالث: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الدين.

المبحث الرابع: أهم مؤلفات المدرسة العقلية المعاصرة.

المبحث الخامس: أهم أهداف المدرسة العقلية المعاصرة.

المبحث السادس: أثر المدرسة العقلية المعاصرة.

* الفصل الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القرآن والوحي، ونقده.

ويشمل سبعة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الوحي، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن، وآداب تلاوته، وموضوعاته، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن، وأوصافه، ونقده.

المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من جمع القرآن، ونقده.

المبحث الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من ابتداء نزول القرآن، ونقده.

المبحث السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من غريب القرآن، ونقده.

المبحث السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القراءات القرآنية، والأحرف السبعة، ونقده.

* الفصل الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من نزول القرآن، ونقده. ويشمل أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المراد بنزول القرآن، والفرق بين النزول، والإنزال، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسباب نزول القرآن، ونقده:

ويشمل أربعة مطالب:

المطلب الأول: نشأة أسباب النزول عند أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الثاني: روايتها، وموضوعاتها عند أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الثالث: فائدتها عند أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الرابع: أثرها في علوم القرآن عند أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المكي والمدني، ونقده.

المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أول وآخر ما نزل، ونقده.

* الفصل الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المحكم والمتشابه والتأويل والمجاز، ونقده

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المحكم والمتشابه، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من التأويل، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المجاز في القرآن الكريم، ونقده.

* الفصل الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من النسخ وأحكام القرآن، ونقده.

ويشمل خمسة مباحث:

المبحث الأول: المراد بالنسخ عند أصحاب المدرسة العقلية المعاصرة، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من وقوع النسخ، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أنواع النسخ، ونقده.

المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسباب وضع علم الناسخ والمنسوخ، ونقده.

المبحث الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أحكام القرآن، ونقده.

* الفصل الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الإسرائيليات وقصص القرآن، ونقده.

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الإسرائيليات، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المراد بقصص القرآن، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حقائق القصص القرآني، ونقده.

* الفصل السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مناسبات ومقاصد القرآن، ونقده.

ويشمل مبحثين:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المناسبات في القرآن الكريم، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مقاصد القرآن الكريم، ونقده.

* الفصل السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من إعجاز القرآن، ونقده.

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من موقف المشركين من معارضة القرآن، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مفهوم إعجاز القرآن، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أوجه إعجاز القرآن، ونقده.

* الفصل الثامن: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مصادر التفسير، ونقده.

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تفسير القرآن بالقرآن، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تفسير القرآن بالسنة، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تفسير القرآن بأقوال الصحابة، ونقده.

* الفصل التاسع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من التفسير والمفسرين، ونقده.

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف التفسير ومدى الحاجة إليه، ونقده.

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مناهج التفسير، والمبادئ التي يقوم عليها، ونقده.

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المفسرين، ونقده.

الخاتمة: وفيها ملخص البحث، وأهم نتائجه.

الفهارس العلمية: وتشمل:

أ - فهرس الأحاديث.

- ب - فهرس الأعلام.
- ج - فهرس المصطلحات.
- د - فهرس المصادر، والمراجع.
- هـ - فهرس الموضوعات.

المنهج المتبع في البحث:

سأتبع في هذا البحث - بإذن الله تعالى - المنهج التالي:

- ١ - جمع المادة العلمية من خلال المصادر المتوفرة من كتب ومواقع انترنت.
- ٢ - نقد أفكار المدرسة العقلية المعاصرة وفق الضوابط والقواعد العلمية المعروفة في كتب أهل العلم.
- ٣ - عزو الآيات الكريمة إلى مواضعها في السور مع كتابتها بالرسم العثماني.
- ٤ - عزو الأحاديث الواردة في أثناء هذا البحث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بعزوه إليهما، وإن كان في غيرهما عزوته إلى مصادره مع ذكر أقوال أهل العلم في بيان درجته.
- ٥ - توثيق الأشعار الواردة في البحث من مصادرها.
- ٦ - الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة موجزة.
- ٧ - بيان المصطلحات العلمية التي يحتاج إلى بيانها.
- ٨ - التعريف بالأماكن الواردة في البحث.
- ٩ - التعريف بالكلمات الغريبة في البحث.
- ١٠ - الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.
- ١١ - تذييل البحث بالفهارس اللازمة كما هو مبين في الخطة.

المنهج التفصيلي في كتابة البحث :

سلكت في هذا البحث من حيث التفصيل لطريقة الكتابة والنقد ما يلي :

- ١ - أعرض أقوال العقلانيين في كل مبحث مرتبة حسب أكثرهم اهتماماً وكلاماً في المبحث نفسه، وقد يكون مُقِلّاً في غيره من المباحث فأؤخره هناك، فالترتيب في المباحث للعقلانيين هو بحسب مقدار كلامهم في المبحث محل الدراسة.
- ٢ - أكتب في أصل البحث نقد ما يورده العقلانيون مما له تعلق مباشر بالمبحث، وما كان من كلامهم لا تعلق له مباشرة بالمبحث، نحو معنى كلمة، أو خطأ عقدي أو لغوي أعلق عليه في الحاشية.
- ٣ - أكتفي ببعض النقول إذا كان فيها غنية عن غيرها.

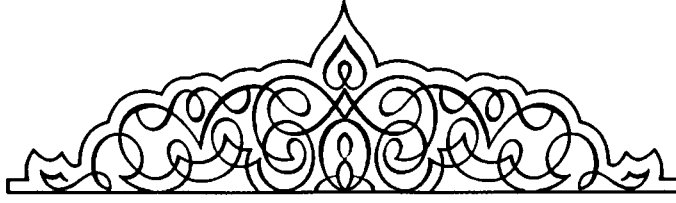
شكر وتقدير :

أحمد الله تعالى أولاً وآخراً على ما أنعم به من النعم العظيمة، التي من أجلها نعمة الدراسة في هذه البلدة الطيبة المباركة، وفي هذه الجامعة العريقة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

ثم أشكر مشايخي ومن لهم الفضل بعد الله تعالى عليّ في طلب العلم سواء في اليمن أو في المملكة العربية السعودية، وأخصّ منهم بالذكر شيخي وأستاذه الأستاذ الدكتور ملفي بن ناعم الصاعدي وفقه الله تعالى، والذي وجهني بتوجيهاته النافعة ونصائحه المفيدة، وفتح لي صدره قبل بيته منذ كان هذا البحث فكرة، حتى انتهى، فأسأل الله تعالى أن يجزيه عني خيراً، ويبارك في وقته وعمره وعلمه.

التمهيد

التعريف بالمدرسة العقلية المعاصرة



المبحث الأول

نشأة المدرسة العقلية المعاصرة، وجذور أفكارها

مرّت المدرسة العقلية المعاصرة بمراحل متعددة حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم، وقد تأثرت في نشأتها بعدد من العوامل.

ومن أهم تلك العوامل تأثر رجال هذه المدرسة بالمستشرقين حيث إن كثيراً منهم تتلمذ على يد المستشرقين، ودرس في جامعاتهم، وكانت صلته بهم أكبر من صلته بعلماء الإسلام.

ومن تلك العوامل التي أسهمت في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة انتشار الحركة الشيوعية في كثير من ديار المسلمين، وكانت الشيوعية أول عهدها في بلاد الإسلام قد اتخذت من القتل وإعلان الإلحاد الصريح مسلكاً سلكته، ثم تبين لرجالها أن هذا الأسلوب لا يجدي في بلاد الإسلام فسلكوا أساليب أخرى منها هدم الإسلام من داخله بواسطة رجالهم الذين ظهروا بمظهر المدافع عن الدين، ومنهم كثير من رجال المدرسة العقلية المعاصرة، فهم ممن تأثر بأفكار الحركات الاشتراكية.

ومن العوامل المؤثرة في المدرسة العقلية المعاصرة تأثر بعض

رجال هذه المدرسة بالمعتزلة، ولم يقتصر رجال المدرسة العقلية المعاصرة على التأثير بالمعتزلة بل كان للحركات الباطنية أثر على أفكارهم يظهر من خلال كتاباتهم عن هذه الحركات.

وقد استفاد رجال المدرسة العقلية المعاصرة من النظم المؤسسية فقاموا بإنشاء عدد من الروابط التي تجمعهم، ومن أهمها رابطة العقلانيين العرب، ولذا سأتناول في المطالب القادمة العوامل المؤثرة في نشأتهم، مع الحديث عن رابطة العقلانيين العرب، وذلك من خلال أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الاستشراق في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الثاني: أثر الحركات الشيوعية في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الثالث: علاقة المعتزلة بالمدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الرابع: تأسيس رابطة العقلانيين العرب.

المطلب الأول: أثر الاستشراق في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة.

الاستشراق: هو البحث في كل ما يتعلق بالشرق من لغات وعلوم ومعارف، والمستشرق من يمارس الاستشراق من الغربيين^(١)، هذا هو

(١) انظر: الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، د/ أحمد عبد الرحيم السايح، ص ١٠-١٦، الاستشراق والدراسات الإسلامية، د/ عبد القهار العاني، ص ٢٩، الاستشراق في السيرة النبوية، عبدالله محمد الأمين، ص ١٥-٢٧، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، د/ محمود حمدي زقزوق، ص ١٨، ٧٣.

المفهوم الميسر للاستشراق، ولم يقتصر المستشرقون عند دراستهم للإسلام على هذا المفهوم بل تعدوه إلى التعامل مع الإسلام وفق منهج يهدف إلى إثارة الشكوك والشبهات عند المسلمين، وتحول الاستشراق من علم معرفة اللغات والمعارف إلى صراع بين النصرانية والإسلام.

وقد سلك المستشرقون في مواجهة الإسلام مسالك متعددة، وكان من أهمها: التعليم فقد اجتهد المستشرقون أن يكون لهم في كل جامعة من الجامعات الغربية موقعا يدرسون فيه الاستشراق، وانخرط في هذه الجامعات من أبناء المسلمين من لم يتحصن بعلم يمنعه من التأثير بشبهات هؤلاء، ومن هنا تأتي خطورة ما يقوم به المستشرقون لما يتركه صنيعهم هذا من آثار في نفوس طلابهم^(١).

وقد كان كثير من رجال المدرسة العقلية المعاصرة ثمرة من ثمار المستشرقين، ويمكن تبين أثر المستشرقين في نشأة أفكارهم من خلال التالي:

النقل عن المستشرقين:

يظهر في كتابات رواد هذه المدرسة العقلية النقل عن المستشرقين، والرجوع إليهم في قضايا شرعية محلها كتب العلم سواء كانت كتب التفسير أو غيرها من كتب العلوم الشرعية.

والحقيقة أن نقل رجال المدرسة العقلية المعاصرة عن المستشرقين أكثر من أن يحتاج إلى تمثيل بل إنني أخشى عند تمثيلي لصنيعهم هذا

(١) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، د/محمود حمدي زقزوق، ص ٦٢.

أن يفهم أحد أنها مواطن معدودة، وليس الأمر كذلك بل إن أفكاراً كثيرة من الأفكار التي عرضوها هي أفكار المستشرقين وإن لم يحيلوا عليهم، ولكنني مع هذا سأورد أمثلة قليلة جداً مما ذكروه.

فمن ذلك مثلاً نقل الجابري في كتابه فكر ابن خلدون^(١) العصبية والدولة عن المستشرقين في قضايا متعلقة بمقدمة ابن خلدون وتاريخ العرب^(٢).

ومن ذلك نقل محمد أركون في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني عن المستشرقين في أمور متعلقة بالتفسير وعلوم القرآن^(٣).

ومن ذلك في موضوع السيرة النبوية، حيث يعتمد هشام جعيط^(٤)

(١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون ولي الله الحضرمي الإشبيلي، ولد سنة ٧٣٢هـ، من أهم مؤلفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر، توفي سنة ٨٠٨هـ، انظر: المنهل الصافي (٢٠٥/٧)، الضوء اللامع (١٤٥/٤)، الأعلام (٣٣٠/٣)

(٢) انظر الأمثلة التالية: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص ٢٠، ٢٤، ٣٨، ٧٧، ٨٣، ٩٢، ١٠٧، ١٣٠.

(٣) انظر الأمثلة التالية: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢، ٢٠، ٢١.

(٤) هشام جعيط من مواليد ١٩٣٥ في تونس، حصل على الدكتوراه في التاريخ والعلوم الإنسانية في جامعة باريس ١٩٨١م، درس بكلية الشريعة وأصول الدين ١٩٦٢-١٩٦٧، بجامعة تونس ثم بكلية الآداب بتونس ثم بالسوربون في باريس، ودعي أستاذا زائراً في عدة جامعات ومؤسسات منها جامعة كاليفورنيا، من مؤلفاته: الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، الوحي والقرآن والنبوة، تاريخية الدعوة المحمدية، انظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (٢٤٣/١)، موقع مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية على هذا الرابط:

على المستشرقين فيها، فيقول: «نحن لم نعتمد فقط على المصادر الأساسية بل وأيضاً على المراجع الحديثة وأغلبها استشراقية المأتى، لأن المسلمين المحدثين قلما كتبوا في هذا الموضوع»^(١).

وهكذا نلاحظ تعلق أبرز كتاب المدرسة العقلية المعاصرة بالمستشرقين ورجوعهم إليهم في الأمور الشرعية فضلاً عما سواها.

دراستهم على أيدي المستشرقين، وثناؤهم عليهم:

أما الثناء على المستشرقين فلا عجب أن يثني المتعلم على معلمه، وهكذا كان حال هؤلاء العقلانيين في ثنائهم على المستشرقين، ومن ذلك ما يقوله محمد عابد الجابري، إذ يقول: «لا أنكر أنني استفدت كثيراً من كتب المستشرقين وقد حصل هذا خصوصاً عندما كنت طالباً، وأيضاً ففي المراحل الأولى من عملي الجامعي، وعلى كل حال ففي مرحلة الاستهلاك يمكن للمرء أن يتناول ما يشاء، أو ما يراود له، أو ما تمكن من الحصول عليه»^(٢)، ولكن في مرحلة الكتابة لا بد من الاستقلال»^(٣).

(١) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٣١٥، والقول بأن المسلمين قلما كتبوا في نقد السيرة غير صحيح، وهناك كتابات حديثة كثيرة منها: السيرة النبوية الصحيحة للدكتور أكرم ضياء العمري، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية للدكتور مهدي رزق الله، وصحيح السيرة لإبراهيم العلي.

(٢) وهذا الكلام من الجابري مفاده أنه تناول ما تلقاه من المستشرقين أثناء تكوينه العلمي (المرحلة الجامعية) لهذه الأمور الثلاثة التي ذكرها: أنه تناول ما يشاء، وأن علوم المستشرقين كانت في المناهج التعليمية فهي مما يراود تعلمه، وأنها متوفرة يمكن الحصول عليها.

(٣) التراث والحداثة، ص ٣٠٨.

وهنا أتساءل: هل فعلاً استقل الجابري عن الاستفادة من كتب المستشرقين كما ذكر؟.

إن نظرة سريعة لكتبه تبين خلاف ذلك، وفيما نقلته سابقاً من نقله عن المستشرقين خير دليل على دحض هذا الزعم.

ويقول الجابري في موطن آخر بعد أن سمى طائفة من المستشرقين: «لا أشعر أنني أُنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعاً، قد تعلمت منهم جميعاً وأهم شيء تعلمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه في ما أكتب. وبما أن الأمر يتعلق بمنسي، أو بشيء صار جزءاً من شعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكانني قط أن أعطيه اسماً يربطه بهذا الأب أو ذاك، إنه نتاج كل، إنه حصيلة ثقافة الفرد، حصيلة تكوينه»^(١).

ويقول هاشم صالح^(٢) مترجم كتب محمد أركون مثنياً على كتاب المستشرفة جاكولين شابي^(٣) الذي سمته: (رب القبائل - إسلام

(١) التراث والحداثة، ص ٣٢٢.

(٢) هاشم صالح كاتب ومترجم سوري مقيم في باريس حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة دمشق ١٩٧٥م ودكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون ١٩٨٢م. نقل العديد من مؤلفات محمد أركون إلى العربية، من مؤلفاته: مدخل إلى التنوير الأوروبي، معضلة الأصولية الإسلامية انظر: موقع الأوان على هذا الرابط:

<http://alawan-sa.org/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8.html?letter=>

(٣) جاكولين شابي: مستشرفة متخصصة في التاريخ الإسلامي، ورئيسة قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة باريس الثانية في فرنسا، انظر: مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق العدد ٧٠ - رمضان ١٤١٨ هـ، عبد القادر الجيلاني بين الحقيقة التاريخية والأسطورة الأدبية مقال لجاكولين شابي، ترجمة د. حسن سحلول.

محمد): «هذا الكتاب يعتبر حدثاً بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهو يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن. ونقصد بالأرخنة هنا: الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية - القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي»^(١).

وربما توهم متوهم من بعض العبارات التي يراها في كتب هؤلاء العقلانيين تنتقد مناهج المستشرقين أن لهم استقلالاً علمياً، وأنهم لا يرون ما يقوله المستشرقون، وليس الأمر كذلك، بل هم ينتقدون المستشرقين لتساهلهم مع التراث العربي - حسب تسميتهم - فهذا محمد أركون يقول منتقداً استخدام المناهج الحديثة في أوروبا، ومنتقداً في الوقت نفسه الاستشراق لعدم مواكبته لتلك المناهج: (لكأن التراث الأوروبي هو وحده الذي يستحق أن تطبق عليه أحدث المناهج، أما التراثات الأخرى فيكفيها منهجيات القرن التاسع عشر! أقول ذلك وأنا أفكر بالتخلف المنهجي والابستمولوجي^(٢) للاستشراق. وقد خضت المعركة معه منذ ثلاثين سنة في السوربون^(٣)، وطالبت بنقل المنهجيات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي - الإسلامي مثلما تطبق بكل نجاح

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الهامش ص ٢١.

(٢) الإبستمولوجيا: هي فرع من فروع الفلسفة تدرس مبادئ كافة أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها، وقد تناول كثير من الباحثين هذا المصطلح بالدراسة انظر: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص ١٨٩، الإبستمولوجيا مثال لفلسفة الفيزياء النيوتونية، ص ٧٩-٨١.

(٣) جامعة فرنسية مشهورة.

على التراث الأوروبي والمجتمعات الأوروبية. فقد ظل الاستشراق لفترة طويلة - بل وحتى الآن لدى العديد من ممثليه - سجين المنهجية الفيلولوجية^(١) والتاريخية التي كانت قد بلورت في القرن التاسع عشر، وهي على الرغم من فائدتها لم تعد كافية على الإطلاق^(٢).

وهذا النقد من أركان للاستشراق ليس لأخطاء المستشرقين العلمية في تعاملهم مع العلوم الإسلامية ولكن لأنهم لم يطبقوا أحدث مناهج البحث المعروفة عندهم على هذه العلوم والتي حاول أركان تطبيق بعضها فكانت نتائجها أكثر خطراً من مناهج المستشرقين نفسها^(٣).

وأما الدراسة عند المستشرقين فإن كثيراً من العقلانيين المعاصرين إما أنه ممن تتلمذ على أيدي المستشرقين، أو ممن قرأ لهم ونصر أفكارهم، أو ممن أصبح من المدرسين في جامعاتهم.

(١) علم الفيلولوجيا هو علم يعنى بدراسة الآداب القديمة ولغاتها دراسة تاريخية نقدية؛ ويعتمد التدقيق في النصوص والتحقيق فيها والمقارنة بين المصطلحات والعبارات وتاريخ تطورها والتغيرات التي طرأت عليها عبر العصور، انظر: معنى الفيلولوجيا، مقال على شبكة الفصيح، على هذا الرابط / <http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=16581>

(٢) قضايا في نقد العقل الديني ص ٢٦٢.

(٣) وقد أكثر أركان من نقد الاستشراق في هذه القضية، وانظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٤٥-٢٦٠، حيث عقد فصلاً كاملاً تناول فيه أخطاء المستشرقين في مناهجهم العلمية، وتقصيرهم في استخدام المناهج الحديثة، وشابهه في هذا محمد عابد الجابري في كتابه: التراث والحداثة، ص ٦٣ وما بعدها.

المطلب الثاني: أثر الحركات الاشتراكية في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة:

في بداية القرن المنصرم ظهرت الحركة الاشتراكية^(١)، وانتشرت في كثير من البلاد، وقد اغتر بها كثير من الناس لأنها كانت تنادي بمبادئ رنانة كالعدل والمساواة والحرية.

«ولئن حق لبعض البائسين أن يتأثروا بهذه الدعاية البراقة إلا أنه لا يليق بالمتعقلين عامة أن يقدموا على اعتناق فكرة قبل التعرف إلى أبعادها، وإلى مدى صلاحيتها للحياة»^(٢).

ومع هذا كله لم تسلم كثير من البلاد العربية والإسلامية من هذا التأثير، والاغترار بالاشتراكيين، فقامت كثير من الأحزاب على أساس شيوعي، ولاقت ممانعة من جمهور الناس لما تحمله الاشتراكية من معارضة صريحة للإسلام، وأمام هذا الحال انتقلت الحركات الاشتراكية من المواجهة الصريحة مع الدين إلى محاولة الاستفادة من تلاميذ المستشرقين من العقلانيين في نشر الأفكار الاشتراكية، وقد ظهر على أثرها جيل من العقلانيين يدافعون عن الاشتراكية.

ومن هؤلاء حسن حنفي، والذي يعد أبرز من تبنى مصطلح اليسار

(١) الاشتراكية: مذهب اقتصادي وسياسي ظهر لمعارضة النظام الرأسمالي وإشراك المجتمع في ملكية عوامل الإنتاج، ثم ما لبث أن تحول إلى الشيوعية، وهي عندهم أعلى مرتبة من الاشتراكية، وأصبح دعوة لحرب الدين، وإنكار وجود الله، انظر: الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان المعاصر (١١٤٢/٢)، الاشتراكية الماركسية ومقاصدها السيئة، للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، ص ٤١.

(٢) المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، محمد الحسن، ص ١٨٥.

الإسلامي، وهو مصطلح يجمع بين الإسلام والاشتراكية، يقول نصر حامد أبو زيد مبيناً كيف نشأ مصطلح اليسار الإسلامي: «لقد طرح مصطلح «اليسار الإسلامي» لأول مرة - فيما نعلم - في بداية الثمانينيات في مصر، طرحه حسن حنفي، أهم ممثليه لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربي على وجه الخصوص»^(١).

يقول حسن حنفي مدافعاً عن الاتجاه اليساري (الاشتراكي): «وهل كان اليسار أبداً موضع شبهة وقد كانت الأديان كلها بلا استثناء دعوات يسارية»^(٢) من أجل تغيير الوضع القائم إلى وضع أفضل أقرب إلى التقوى الباطنية والعدالة الاجتماعية، وأرعى لروح الأخوة والمساواة والتراحم؟ وكيف أكرر ما علمناه دوماً وما لا يحتاج إلى إثبات من اشتراكية الإسلام^(٣)؟ فرسالات السماء كلها دعوات تقدمية^(٤) ولا يوجد نبي إلا وله هذه الدعوة للتغيير والإصلاح الاجتماعي في بني قومه^(٥).

(١) نقد الخطاب الديني، ص ١٤٦.

(٢) هذا التعبير في وصف الدين تعبير لا يجوز استخدامه، لما فيه من جمع بين الدين وغيره مما يناقضه، وخاصة مع تحرير مصطلح (يسارية) وأنه يعني اشتراكية، وقد كتب كثير من العلماء في حكم الاشتراكية كتباً بينوا فيها أنها تناقض الدين، انظر: موقف الإسلام من الاشتراكية، مناع القطان، ص ١٣، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، ص ١٨٥، الاشتراكية الماركسية ومقاصدها السيئة، ص ١٤.

(٣) هذا الأمر الذي لا يحتاج إلى إثبات عند حسن حنفي، وهو اشتراكية الإسلام هو ما سبق وأن نقلنا في الحاشية السابقة حكم العلماء فيه، وأن الاشتراكية مناقضة للإسلام.

(٤) في الأصل: تقدمية وهو خطأ مطبعي، وفي عبارة: (رسالات السماء كلها دعوات تقدمية) من الخطأ ما في عبارة اشتراكية الإسلام.

(٥) نعم كان الأنبياء يعتنون بالإصلاح الاجتماعي، ولكن دعوتهم جميعاً كانت قائمة على =

واليسار تجمع لكل القوى بما فيها اليسار الماركسي واليسار الديني، واليسار الليبرالي، واليسار الوطني، واليسار التلقائي، ويسار المثقفين، واليسار الديني يكاد يكون هو القاسم المشترك بين جميع قوى اليسار»^(١).

وفي موضع آخر يقول حسن حنفي بعد أن ذكر عدداً من النقاط التي دافع فيها عن الاشتراكية في مصر، يقول ذاكرةً بيت القصيد من مقاله حسب تعبيره: «وهذا بيت القصيد. إن الإسلام والماركسية متفقان في الأهداف»^(٢).

ودفعاً عن بعض الحركات الشيوعية المحلية يقول حسن حنفي مدافعاً عن الناصرية في مقال كامل أسماه المستقبل للناصرية^(٣) الشعبية، يقول: «إن المستقبل للناصرية الشعبية التي هي استرداد للناصرية القديمة مع اعتمادها هذه المرة على الثقافة الوطنية بعد تثويرها وعلى القوى الوطنية بعد رد الاعتبار إليها»^(٤).

ويقول حسن حنفي واصفاً الجذور الفكرية لما أسماه باليسار

=التوحيد، وإفراد الله تعالى بالعبادة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: ٣٦].

(١) الدين والثورة في مصر (٧/٢٠٤).

(٢) الدين والثورة في مصر (٧/٢٢٧).

(٣) الناصرية: حركة قومية عربية، نشأت في ظل حكم جمال عبد الناصر واستمرت بعد وفاته واشتقت اسمها من اسمه وتبنت الأفكار التي كان ينادي بها وهي: الحرية والاشتراكية والوحدة وهي نفس أفكار الأحزاب القومية اليسارية العربية الأخرى، انظر: الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان المعاصر (١/٤٨٥).

(٤) حوار المشرق والمغرب، ص ٨٧-٨٨.

الإسلامي: «يتفق اليسار الإسلامي إذن مع أصول المعتزلة الخمسة، لذلك يحاول إحياء التراث الاعتزالي بعد أن تم القضاء عليه منذ القرن الخامس الهجري منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية»^(١).

وأما محمد عابد الجابري فتعود صلتة بالحركات الاشتراكية إلى مراحل مبكرة من ظهورها في البلاد العربية، فهو يقول: «في بداية الستينيات ظهر للجغرافي الفرنسي إيف لاكوست^(٢) كتاب عن ابن خلدون دافع فيه عن أطروحة تجعل من ابن خلدون رائداً للماركسية، أو على الأقل للمادية التاريخية^(٣). لقد كنت آنذاك على صلة بالفكر الماركسي، كنت بصدد قراءة المؤلفات الماركسية الأساسية وكنت كذلك على صلة بابن خلدون، حيث ترجع علاقاتي بهما معاً، بماركس^(٤) وابن خلدون إلى أواخر الخمسينيات، أي السنوات الأولى من دراستي الجامعية»^(٥).

بل إن محمد عابد الجابري يذهب إلى ما هو أكثر من الإعجاب بالماركسية، وهو أن يوجد لها من كتابات المسلمين نسباً وجذوراً، كما افترض التشابه بين بعض آراء ابن خلدون وبين آراء رموز الماركسية مثل

(١) الدين والثورة في مصر (١٨/٨).

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) مصطلح المادية التاريخية: مصطلح ماركسي وضعه ماركس يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، انظر: الموسوعة العربية العالمية (٤٧/٢٢).

(٤) كارل ماركس، ولد سنة ١٨١٨م -فيلسوف ألماني واجتماعي وثوري محترف. كان المؤسس الرئيسي لحركتين جماهيريّتين قويتين هما: الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية الثورية، من مؤلفاته: كتاب رأس المال، توفي سنة ١٨٨٣م، انظر: الموسوعة العربية العالمية (٦٣/٢٢).

(٥) التراث والحداثة، ص ٣٠٧.

لينين^(١)، حيث يقول: «لعل مما يثير الانتباه هنا هذا التشابه بين تحليل ابن خلدون للظروف والمعطيات التي تمكن العصبية من تحقيق غايتها من الملك وتأسيس الدولة، وبين التحليل الماركسي لظروف الثورة خاصة نظرية لينين في الثورة والوضع الثوري»^(٢).

والحقيقة أن صلة المدرسة العقلية المعاصرة بالحركات الاشتراكية تجاوزت الشاء والإعجاب إلى العمل الجاد في نشر هذه الأفكار، فكثير منهم عضو مؤسس في الأحزاب الاشتراكية، ومن هؤلاء الجابري نفسه^(٣).

* * *

المطلب الثالث: علاقة المعتزلة بالمدرسة العقلية المعاصرة.

بعد أن «كاد الاعتزال ينتهي كفكر مستقل إلا ما تبنته منه بعض الفرق كالشيعة وغيرهم، عاد الفكر الاعتزالي من جديد في الوقت الحاضر على يد بعض الكتاب والمفكرين، الذين يمثلون المدرسة العقلانية الجديدة»^(٤).

(١) لينين: ولد سنة ١٨٧٠م، وهو مؤسس الحزب الشيوعي في روسيا مُنْشِئًا بذلك أول دكتاتورية للحزب الشيوعي في العالم. وقد قاد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م التي مكّنت الشيوعيين من السيطرة على مقاليد الأمور في روسيا. ثم حكم البلاد حتى وفاته عام ١٩٢٤م، انظر: الموسوعة العربية العالمية (٣١٦/٢١).

(٢) فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص ١٩١.

(٣) ففي سيرته الذاتية المنشورة على موقعه أنه انتخب عضواً في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية في المؤتمر الثاني مايو ١٩٦٢م، والاتحاد الوطني حركة اشتراكية مغربية.

(٤) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٦٦/١).

١ - علاقة المدرسة العقلية المعاصرة بالمعتزلة القدامى:

تظهر صلة المدرسة العقلية المعاصرة بالمعتزلة القدامى من خلال الشناء عليهم، والاستفادة من كتبهم، وتبني أفكارهم.

أما الشناء عليهم فأكثر من أن يستقصى، ومنه ما يقوله محمد أركون متحدثاً عن نشأة العقلانية: (نتنقل الآن إلى مرحلة العصر الكلاسيكي^(١)) الذي يمتد من عام ١٥٠ إلى ٤٥٠ هجرية (هذه تواريخ تقريبية بالطبع)، أي: من عام ٧٦٧ إلى عام ١٠٥٨ ميلادية. هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية - الإسلامية^(٢). عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه: هو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي^(٣). ومن المعلوم أن النصوص الكبرى للفكر الإغريقي كانت

(١) الكلاسيكي والكلاسيكية في الأصل تطلق على الطبقة العليا من الشعب في روما القديمة، وقد أصبحت تطلق على كل ما يحتذى من أدب رفيع أو أمر قديم، انظر: مدارس النقد الأدبي الحديث، محمد عبد المنعم خفاجي، ص ١٥٣، مذاهب الأدب الغربي، عبد الباسط بدر، ص ٣٣

(٢) من الواضح أنه يتكلم عن فترة ظهور المعتزلة تحديداً وهذا ما سيصرح به قريباً، ولا شك أن فترة ظهور المعتزلة، وتأثر المأمون بهم هي من مراحل التاريخ التي ضعف فيها الدين، وامتنح فيها العلماء وعلى رأسهم إمام أهل السنة الإمام أحمد بن حنبل، وعليه فلا يصح وصفها بالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فإن هذا المصطلح إن أريد به عصر التمسك بالدين فالفرون الثلاثة هي العصر الذهبي في هذا كما في الحديث «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (٩١/٨)، وإن أريد بهذا المصطلح الحضارة المادية فغير صحيح كذلك فإن مما لا يخفى على أحد أن عصور الإسلام التي تلت هذا العصر أكثر حضارة.

(٣) الإغريق: هم شعب اليونان القديم، وانظر حولهم كتاب: الإغريق، تأليف كيتو، ترجمة عبد الرزاق يسري وآخرون.

قد أصبحت متوافرة في اللغة العربية عن طريق الترجمة منذ نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. من الصعب أن ندرس المناخ النفسي لكي نفهم كيف انبثقت هذه العقلانية من خلال الصراع ضد المعرفة الأسطورية أو ضد المتخيل الديني المهيمن^(١). فالمعرفة العقلانية تخرج من رحم المعرفة الأسطورية (أو البدائية، أو المجازية، أو الرمزية). وكل ذلك مرتبط بتطور الحضارة العربية - الإسلامية من كافة النواحي: اقتصادياً واجتماعياً وتقنياً وعلمياً وفلسفياً. وقد تجسد صراع العقل التحليلي المستقل بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أخص وأكبر في حركة الفلاسفة والعلماء.... عندئذ حصلت المواجهة الحامية بين طرفين أساسيين في الساحة الثقافية العربية - الإسلامية: طرف المقلدين أو المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية/ وطرف العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية أو «الدخيلة» بحسب تعبير ذلك الزمان^(٢).

ويقول الجابري بعد أن تناول محنة القول بخلق القرآن في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: «نخلص من دراسة وضع المعتزلة زمن المحنة إلى النتيجة التالية: لقد كانوا النخبة المثقفة «الليبرالية التنويرية»^(٣) بلغة عصرنا - النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين

(١) وصف المعرفة المخالفة للمعرفة العقلانية (المعتزلية) بالأسطورية، والمخيل الديني أمر متكرر عند محمد أركون في كتاباته، ومن الظاهر بطلانه، فإن النصوص الشرعية هي التي قابل بها أهل العلم أقوال المعتزلة.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) الليبرالية: مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي، =

أكثر من اعتمادها على المرويات عن السلف بما في ذلك الحديث^(١).

وهكذا نلاحظ كيف توصل محمد عابد الجابري إلى الثناء على المعتزلة، والثناء على الليبرالية باعتمادهم العقل أكثر من المرويات بما فيها الحديث كما يقول، ولا شك أن تقديم العقل على النقل من كتاب وسنة هو باب ضلالة ومن علامات أهل الأهواء^(٢)

ويقول حسن حنفي مثنياً على المعتزلة: «المعتزلة كانت تمثل ثورة العقل وعالم الطبيعة وحرية الإنسان»^(٣).

ويقول علي فهمي خشيم^(٤): «وإذا قلنا المعتزلة، فإن أول ما يتبادر إلى ذهن السامع هم أولئك المفكرون الأفذاذ الذين تحرروا من أسار التقليد وانطلقوا خلف شعلة العقل المتوهجة في بحثهم عن الحق أين كان، وهم أولئك الرجال العظماء الذين لولا ما حاق بهم من مصير

=ففي الميدان السياسي وعلى النطاق الفردي: يؤكد هذا المذهب على القبول بأفكار الآخرين وأفعالهم ولو كانت متعارضة مع المذهب بشرط المعاملة بالمثل، وفي إطارها الفلسفي تعتمد الفلسفة النفعية والعقلانية لتحقيق أهدافها، انظر: الموسوعة الميسرة (٢/ ١١٣٥).

(١) المثقفون في الحضارة العربية، ص ١١٤.

(٢) انظر: در تعارض العقل والنقل (٩٦/١)، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٨٨.

(٣) الدين والثورة في مصر (١٨/٨).

(٤) علي فهمي مصطفى خشيم، ولد سنة ١٩٣٦م في مصراتة في ليبيا، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من لندن، من مؤلفاته: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، الجبائيان، توفي سنة ٢٠١١م، انظر ترجمته على هذا الرابط:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D9%81%D9%87%D9%85%D9%8A_

%D8%AE%D8%B4%D9%8A%D9%85

مؤسف دفعت بهم إليه الأيدي الرعناء لكان للمسلمين شأن غير هذا الشأن ولكان للفكر الإسلامي واقع غير هذا الذي نراه اليوم. لقد اشتهر أهل الاعتزال - قبل كل شيء - باحتضانهم للعقل واحتفائهم به^(١).

وأما الاستفادة من كتبهم وتبني أفكارهم فمنه: كتاب: من العقيدة إلى الثورة، لمؤلفه حسن حنفي، وهو في خمس مجلدات، ويكاد كله أن يكون نقلاً عن المعتزلة، وقد قرر حسن حنفي في هذا الكتاب جل عقيدة المعتزلة بحروفها من كتبهم.

ومن ذلك كتاب نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، فهذا الكتاب يعتبر كما يقول مؤلفه «تمهيداً لرصد هذه التأثيرات التي تركها المعتزلة في غيرهم من أعلام الثقافة العربية وعلومها»^(٢).

٢ - علاقة المدرسة العقلية المعاصرة بمنهج جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وتلاميذهم.

لا يشك أحد أن جمال الدين الأفغاني^(٣) ومحمد عبده^(٤) وغيرهما

(١) النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص ٩-١٠، وانظر للمزيد: ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، عبد الستار عز الدين الراوي، ص ٥، المعتزلة والفكر الحر، عادل العوا، ص ٦٥.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص ٢٤٦.

(٣) هو جمال الدين بن صفت بن علي بن مير رضي الدين الأفغاني، ولد سنة ١٢٥٤ هـ، سافر إلى عدد من البلدان، وانتسب إلى المحفل الماسوني، وتوفي سنة ١٣١٥ هـ، انظر: الأعلام (١٨٦/٦)، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، ص ١٥-٩٤، جمال الدين الأفغاني تاريخه ورسائله ومبادئه، ص ٢٨.

(٤) محمد عبده حسن خير الله، ولد في سنة ١٨٤٩ م في مصر، وفي سنة ١٨٦٦ م التحق =

من رواد ما سمي بالمدرسة الإصلاحية المعاصرة التي هي في حقيقتها امتداد للمعتزلة قد تركوا أثراً ظاهراً في كثير من بلاد المسلمين، وقد تأثر بهم كثير من المعاصرين وما زال أثر هذه المدرسة إلى يومنا هذا.

وممن تأثر بهذه المدرسة رجال المدرسة العقلية المعاصرة وهم لا يعدون أنفسهم تأثروا بهذه المدرسة فحسب بل يرون أنهم امتداد لها، وتتميم لما ابتدأته من أطروحات، وتصريح بما لم يصرحوا به.

يقول محمد عابد الجابري: «الوعي بالتأخر لم يتبلور في تيار فكري يطرح شروط النهضة ويدخل في جدال مع الآخر «الغرب» بوصفه يمثل بسلاحه وصناعته وفكره أكبر تحد تاريخي للعرب، إلا في مثل هذا العقد من القرن الماضي حينما أسس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية العروة الوثقى وهي جمعية تألفت لدعوة الأمم الإسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب الحياة والنهضة ومجاهدة الاستعمار وتحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطاني، وكانت تضم جماعة من أقطاب العالم الإسلامي وكبرائه، وعلى الرغم من أن هذه الجمعية لم تكن الوحيدة من نوعها إذ كانت قد تألفت قبلها وبعدها جمعيات عربية مماثلة فإن دورها في بث

=بالجامع الأزهر، وفي سنة ١٨٧٧م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة ١٨٧٩م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم وفي يوم ٧ جمادى الأولى ١٣٢٣ هـ الموافق ١١ يوليو عام ١٩٠٥م توفى بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن بالقاهرة، انظر: الأعمال الكاملة (١/ ٢٢- ٣٦)، الإمام محمد عبده، للعقاد، ضمن مجموعة مؤلفات العقاد (١٧/ ١٥- ٢٠٢).

الوعي النهضوي في صفوف العرب مشرقاً ومغرباً كان أعمق وأوسع من دور أية جمعية أخرى»^(١).

يقول حسن حنفي: «نحن ما زلنا في مرحلة يقظة الوعي وليس تأسيس دول أو تكوين إمبراطوريات أو تحقيق حلم. إنما ننقل الوعي الفردي الذي ركز عليه الإصلاح الديني (الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا)^(٢) إلى الوعي الاجتماعي»^(٣).

ويقول محمد أركون في كتابه قضايا في نقد العقل الديني: (النهضويون من أمثال طه حسين)^(٤) وغيره يُعتبرون امتداداً لابن رشد وابن خلدون، ولكن هذا التيار العقلاني - النقدي لم يستمر في العقود الأخيرة لأسباب عديدة من داخلية وخارجية)^(٥).

وقال نصر حامد أبو زيد مجيباً على سؤال في إحدى المقابلات معه: (أحد الأساتذة الذين درسوا لي وأثروا فيّ تأثيراً عظيماً في الجامعة كان شكري عياد)^(٦) وهو تلميذ أمين الخولي وكان قد حصل

(١) إشكالية الفكر العربي المعاصر، ص ١٢٩-١٣٠، وهذا الشاء المبالغ فيه على هذه الجمعية لا يستغرب من الجابري، إذ من أسسها هم كبار المدرسة العقلية في عصرهم.
(٢) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، البغدادي الأصل، ولد سنة ١٢٨٢هـ في منطقة قلمون في طرابلس في الشام، وتوفي سنة ١٣٥٤هـ، ومن مؤلفاته: انظر: الأعلام (١٢٦/٦)، معجم المؤلفين (٢٩٣/٣).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢٩٣/٨)، وانظر: حوار المشرق والمغرب، ص ١٠٧.
(٤) طه بن حسين بن علي بن سلامة، ولد سنة ١٨٨٩م في ١٩٧٣م وبدأ حياته في الأزهر ثم سافر إلى باريس فخرج بالسوربون، وتوفي سنة ١٩٧٣م، من مؤلفاته: في الأدب الجاهلي، حديث الأربعاء، انظر: الأعلام (٢٣١/٣)، المجمعيون، ص ٧٩.

(٥) قضايا في نقد العقل الديني ص ٣٣٢.

(٦) شكري محمد عياد: ولد في المنوفية في مصر ١٩٢١م، حصل على درجة الماجستير =

على درجة الماجستير برسالة عن «يوم الحساب في القرآن» تحت إشراف الخولي^(١).... وأنا اعتبر نفسي تواصلاً مع هذا الخط، في سياق تطور النظرية الأدبية وعلم النصوص. عندما كتبت «مفهوم النص» كان الشيخ أمين الخولي مرجعية بالنسبة إلي في ما يسمى أدبية القرآن^(٢).

وهكذا نلاحظ في هذه النقول أن رجال المدرسة العقلية المعاصرة يعدون أنفسهم امتداداً لمدرسة سابقة هي أولاً: المعتزلة، وثانياً: المدرسة المعتزلية الحديثة ممثلة في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

المطلب الرابع: تأسيس رابطة العقلانيين العرب.

بعد أن انتشرت أفكار المدرسة العقلية المعاصرة عند كثير من الناس كان لابد من رابطة تربط بينهم وقد اختار طائفة منهم تأسيس رابطة أطلقوا عليها اسم: رابطة العقلانيين العرب.

=سنة ١٩٤٨، والدكتوراه سنة ١٩٥٣، عمل في عدد من الجامعات في مصر كما عمل في الرياض أستاذاً معاراً، وقد استقال من منصبه في جامعة القاهرة ومن عمله في جامعة الرياض سنة ١٩٧٧ ليتفرغ للكتابة، من مؤلفاته: البطل في الأدب والأساطير، القصة القصيرة في مصر دراسة في تأصيل الفن الأدبي، مدخل إلى علم الأسلوب، دائرة الإبداع، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، انظر ترجمته في كتابه: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، ص ٢١٩-٢٢٠.

(١) أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي، وُلد عام ١٣١٣ هـ الموافق ١٨٩٥ م في محافظة المنوفية، ودرس بمدرسة القضاء الشرعي، وتوفي عام ١٣٨٥ هـ الموافق ١٩٦٦ م، ومن مؤلفاته: فن القول، انظر: الأعلام (١٦/٢).

(٢) القرآن نص تاريخي وثقافي، مقابلة للدكتور نصر حامد أبو زيد، منشورة في موقع الحوار

وقد وصف طائفة من العقلانيين المعاصرين رابطتهم بأنها: تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية^(١).

وأصدروا عند تأسيسها بياناً يقولون فيه: (بدعوة من الصادق جلال العظم^(٢) وجورج طرابيشي^(٣) ورجاء بن سلامة^(٤)، وعزيز

(١) إصدارات رابطة العقلانيين العرب، مقال في موقع أوان على هذا الرابط - <http://alawan-sa.org/%D8%A5%D8%B5%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7%D8%A9.html>

(٢) صادق جلال العظم في دمشق عام ١٩٣٤، درس الثانوية في المدرسة الإنجيلية في صيدا (لبنان)، حصل على درجة دكتور في الفلسفة سنة ١٩٦١ باختصاص الفلسفة الحديثة، عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الحديث والمعاصر في جامعة نيويورك والجامعة الأمريكية في بيروت، وفي دمشق، ومن مؤلفاته: نقد الفكر الديني، ذهنية التحريم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، انظر: موقع اكتشاف سوريا، على هذا الرابط <http://www.discover-syria.com/news/5299>

(٣) جورج طرابيشي مفكر وكاتب وناقد ومترجم نصراني سوري. من مواليد مدينة حلب عام ١٩٣٩ يحمل الإجازة باللغة العربية والماجستير بالتربية من جامعة دمشق. عمل مديراً لإذاعة دمشق (١٩٦٣-١٩٦٤)، ورئيساً لتحرير مجلة «دراسات عربية» (١٩٧٢-١٩٨٤)، ومحرراً رئيسياً لمجلة «الوحدة» (١٩٨٤-١٩٨٩). أقام فترة في لبنان، ولكنه غادره، وقد فجّعه حربه الأهلية، إلى فرنسا -التي يقيم فيها إلى الآن متفرغاً للكتابة والتأليف. تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته، من مؤلفاته: «معجم الفلاسفة» و«من النهضة إلى الردة» و«هرطقات» و«نقد العقل العربي»، انظر: موقع الأوان على هذا الرابط: <http://alawan-sa.org/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8.html?letter=>

(٤) هذا اسم امرأة؛ و(بن سلامة) اسم العائلة، وهي: الدكتورة رجاء سلامة، ولدت عام ١٩٦٢م، تونسية تعمل رئيسة رابطة العقلانيين العرب، نالت دكتوراه الدولة في اللغة والآداب والحضارة العربية، أستاذة محاضرة بكلية الآداب والفنون والإنسانيات، في تونس. عضو جمعية «فضاء التحليل النفسي» بفرنسا عضو مؤسس لجمعية «بيان»

العظمة^(١)، ومحمد عبد المطلب الهوني^(٢)، وبحضور مجموعة من المثقفين العرب، انعقد مؤتمر «رابطة العقلانيين العرب»، بباريس من ٢٤ إلى ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٧، وقد تمخّضت عنه هذه الورقة التأسيسية:

شهد العالم العربيّ، منذ هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ خاصة، تحولات اجتماعية ارتكاسية، من مظاهرها الإجهاز على المنجزات الحداثيّة التي سبقت أو تلت مباشرة مرحلة الاستقلال الوطنيّ، وصعود التيارات الإسلامويّة التي تكفّر الفكر والمعرفة والإبداع، والتراجع المتصاعد لدور المثقف النّقديّ إلى تخوم الاستقالة والتّلاشي.

=الحريّات» بفرنسا، ول«الجمعية الثقافية التونسية للدّفاع عن اللائكية» من مؤلفاتها: في نقد إنسان الجموع، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، بستان الفحولة، دار بتر، دمشق، ٢٠٠٥، دار المعرفة، تونس ٢٠٠٦ نقد الثوابت، دار الطليعة، انظر: موقع الأوان، على هذا الرابط:

<http://alawan-sa.org/>

%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8.html?letter =

(١) عزيز العظمة: ولد في دمشق عام ١٩٤٧، دَرَسَ في ألمانيا، حصل على الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة أكسفورد. إنكلترا، عمل أستاذاً في جامعات عربية وعالمية، منها: جامعتا الكويت والشارقة، الجامعة الأمريكية في بيروت، كما كان رئيساً للمنظمة العربية لحقوق الإنسان فرع بريطانيا، من مؤلفاته: التراث بين السلطان والتاريخ، الإسلام والحداثة، العلمنة من منظور مختلف، العرب والبرابرة، العلمانية تحت المجهر (بالاشتراك مع غيره).

انظر ترجمة المؤلف في مقدمة كتابه: العلمانية تحت المجهر، ص ١.

(٢) رجل قانون ثمّ رجل أعمال ومثقف ليبيّ تولّى القضاء بليبيا إلى سنة ١٩٧٥، ثم استقرّ بإيطاليا، انظر: موقع الأوان، على هذا الرابط:

<http://alawan-sa.org/>

%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8.html?letter =

وتمثل ولادة «رابطة العقلانيين العرب» التي تعلن عنها هذه الورقة التأسيسية تلبية لحاجة تملئها الوقائع المعيشة اليوم في العالم العربي، ذلك أنها تدعو إلى إعادة الاعتبار إلى الثقافة النقدية، وتتطلع إلى مجتمع بديل متحرر من تديين السياسة وتسييس الدين، ومنعتق من العموميات الإيديولوجية اللاعقلانية التي تذيب القضايا جميعها في شعارات دينية عامة مثل «الدولة الإسلامية»، و«المجتمع المسلم» و«الاقتصاد المسلم»، وهي كلها على مبعده شاسعة من روح العصر وأفكاره وقيمه.

إن المطروح على جدول الأعمال اليوم ضرورة السعي إلى تفسير الخراب العربي بأدوات عقلانية، والسعي بموازاة ذلك إلى إعادة بناء ما تعرب بوسائل عقلانية، وهي وسائل كانت أخذت بها الشعوب التي نأت بمصيرها عن المصائر العربية، والمطلوب في الحالين معا رفض اللاعقلانية التي تحكم العالم العربي اليوم في مجالات السياسة والقانون والاقتصاد والتعليم والموروث والقيم الثقافية الإنسانية، فقد أفضى تعميم اللاعقلانية سياسياً واجتماعياً، وبعد مرور عقود عدة على هزيمة حزيران/يونيو، إلى إلغاء الحريّات المختلفة وتبرير الجهل والتخلف وتوسيع الاستبداديين السياسيين والدينيين، وصولاً إلى المجانسة بين الشعب المهزوم والسلطة القروسطية^(١).

تمثل العقلانية التي تقول بها «رابطة العقلانيين العرب» مطلباً مركزياً

(١) المراد بعبارة القروسطية النسبة إلى القرون الوسطى، وهو مصطلح يطلق للدلالة على التخلف، وعدم مواكبة الحضارة المادية.

من مطالب الحداثة التي تقوم، في جملة الأسس التي تقوم عليها، على العلمانية^(١) والمجتمع المدني^(٢) ودولة القانون وحقوق المواطنة الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية والمدنية. وتولي «رابطة العقلانيين العرب» من هذا المنظور العقلاني أهمية خاصة للعلمانية التي لا يمكن أن تختزل إلى ثنائية الإيمان والإلحاد، ولا أن تختصر في إيديولوجيا مكتفية بذاتها، ذلك أنها سيرورة اجتماعية متصاعدة غايتها فرد مستقل قادر على التفكير ومجتمع ديمقراطي حر قائم على تعاقد اجتماعي بين أفراد أحرار. وهي في هذا تدعو إلى فصل المجال الديني عن مجال الدولة والسياسة والقانون، وتدعو إلى حرية الضمير من حيث أنها تشمل حرية الاعتقاد وعدم الاعتقاد، وحرية الرأي والتعبير، والأخذ بما جاءت به شرعة حقوق الإنسان المعترف بها دولياً. فللذين حيز خاص به، من حق البشر التعامل معه بتصورات مختلفة، وللسياسة والقانون والإبداع وفروع المعرفة والآداب والفنون مجالات خاصة

(١) العلمانية: هي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، انظر: الموسوعة الميسرة (٦٧٩/٢).

(٢) هناك عدة تعريفات للمجتمع المدني، ومنها:

١- المجتمع المدني: هو المفهوم القائم على أساس المواطنة القومية، وإسقاط الانتماءات القديمة من طائفية ومذهبية وقبلية.

٢- المجتمع المدني: هو جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة؛ لتحقيق أغراض عدة. وهو مفهوم نشأ في أوروبا، وكانت بدايته عندما كتب كارل ماركس كتاباً في نقد فلسفة هيغل، انظر: مصطلحات حقوق الإنسان، ص ٤٠٧، الأدوار التكاملية لمختلف هيئات المجتمع المدني، ص ٩، المقاومة المدنية لهيئات المجتمع المدني، ص ١٠.

بها، مستقلة في تصوراتها ومعاييرها الاستقلال كله عن التصورات والإيديولوجيات الدينية. وبسبب ذلك، لا تنطلق سيرورة الحداثة من الجماعة والجموع المتجانسة، بل تنطلق من الفردية المستقلة الحرة التي تعترف بغيرها ويعترف غيرها بها. ومن حق المرأة، والحال هذه، أن تتمتع بالمساواة التامة مع الرجل في مجال الحقوق والحريات، بما يؤكدها مواطناً مستقلاً متكامل الحقوق.

ومن هذا المنظور نفسه تؤكد «رابطة العقلانيين العرب» أن مختلف أنماط التعددية التي يشتمل عليها العالم العربي، في أشكالها من إثنية^(١) ودينية وثقافية، إنما ينبغي أن تقوم على مبدأ المواطنة الواحدة والمساواة التامة، بعيداً عن كلّ تصوّر مجزوء يمحو حقوق المواطنة بمصطلحات غائمة أو بدائية مثل الأقلية والأكثرية وروابط الدم والأواصر القبلية والأسرية والطائفية.

تنطلق هذه الرابطة من معطيات قريبة أنجزها «النهضويون العرب» ولو بشكل مجزوء، ومن موروث عربيّ سالفٍ له إسهاماته العقلانية المتعددة، كما أنها تستند إلى معطيات الحضارة الإنسانية التي أعطت المجتمع الإنسانيّ المعاصر إنجازاته المنيرة في الحقول جميعاً. وتتوجه

(١) الإثنية علم تصنيف الأعراق، والجماعة الإثنية هي: الجماعة التي لها تراث تاريخي وحضاري مشترك يتوارثه أعضاء الجماعة جيلاً بعد جيل إلى أن يصبح جزءاً عضوياً لا يتجزأ من وجودهم، يميزهم عن الآخرين ويشكل مصدر خصوصيتهم القومية (الإثنية). والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية ذات الأصل اليوناني (إثنوس ethnos) التي تعني (شعب) أو (قوم)، انظر: معجم مصطلحات حقوق الإنسان، ص ٢٩، العلمانية تحت المجهر، ص ٢٩٧.

هذه الرابطة التي اتخذت من «الأوان» موقعاً إعلامياً لها على شبكة «الإنترنت» إلى جميع المثقفين المحتجين على تدهور الوضع في العالم العربي، ممن يشاركونها الاعتقاد بدور العقل الفاعل وبوظيفة الثقافة النقدية، لكي يغذوا موقعها الإلكتروني كما منشوراتها بإسهاماتهم ونتائجهم. فهي لا تحتكر القول، ولا تدعي الأسبقية في شيء، ذلك أنها وجه لجهود مختلفة، حاضرة وقديمة، حلمت ولا تزال بمجتمع يحتكم إلى العقل ويطمح إلى الحرية والمساواة^(١).

والحقيقة أن هذه الوثيقة التأسيسية تحتاج إلى وقفات متعددة تتعلق بالموقف من العلمانية، وحكمها في الشرع، وحكم المطالبة بها، ومن جانب آخر الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل في الحقوق يتضمن المساواة في حق الميراث والطلاق وواضح مخالفة هذا لصريح القرآن الكريم، ومثله في مخالفة الشريعة الدعوة إلى المساواة بين سائر الطوائف والأديان في المجتمع.

وأما موقع رابطة العقلانيين العرب على الإنترنت الذي ذكره فقد سموه: الأوان، وقد ذكروا فيه أهداف هذا الموقع فقالوا: «الأوان» موقع فكري ثقافي انطلق منذ غرة آذار/ مارس ٢٠٠٧ بمبادرة وتمويل من رجل الأعمال والمثقف الليبي محمد عبد المطلب الهوني، وهو منبر «رابطة العقلانيين العرب» التي تم الإعلان عن تأسيسها في باريس يوم ٢٤ نوفمبر ٢٠٠٧.

(١) بيان رابطة العقلانيين العرب، مقال منشور في موقع أوان (الموقع الرسمي للرابطة)،

على هذا الرابط -/http://alawan-sa.org/%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86-

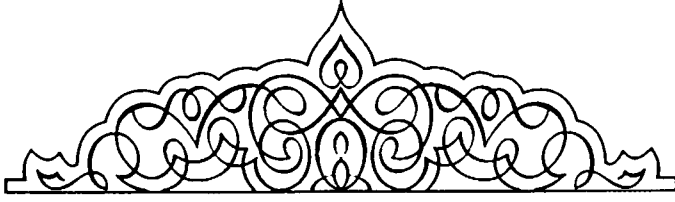
%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7%D8%A9,1364.html

ويهدف موقع الأوان إلى:

- ١ - خلق هامش للتفكير الحرّ المستقلّ والمعرفة النقدية.
- ٢ - ربط الصلة بين الطاقات الفكرية والأدبية والفنية في العالم العربي بتوفير فضاء التقاء وتبادل وحوار.
- ٣ - العمل على نشر وتطوير المعرفة حول مبادئ حقوق الإنسان، وحول القيم السياسية والأخلاقية الحديثة، لا سيما العلمانية التي تتأكد الحاجة إلى إرسائها في العالم العربي.
- ٤ - الانتقال من المنهج الدفاعي السلبي عن الحرية إلى منهج إيجابي، يهتم بتجارب الحرية في مجالات مختلفة^(١).

(١) من نحن، مقال تعريفني بموقع أوان، منشور على هذا الرابط / <http://alawan-sa.org/>

%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86.html



المبحث الثاني

أبرز رجال المدرسة العقلية المعاصرة

إن تمييز بعض رجال المدرسة العقلية المعاصرة بأنهم من أبرز رجال هذه المدرسة أمرٌ بالغ الصعوبة، وهو محل اجتهد، وذلك أن وسائل الإعلام قد أسهمت في ظهور كثير من العقلانيين، وكثير من هؤلاء ليس له مؤلفات تُظهر أفكاره، كما أن بينهم تفاوتاً كبيراً في مواقفهم من أمور الشريعة عموماً، ومن المباحث المتصلة بعلوم القرآن خاصة.

ومع ما سبق فإنه يمكن أن توضع بعض الضوابط التي تحدد أسباب اعتبار بعض رجال المدرسة العقلية المعاصرة من أبرز رجال هذه المدرسة الذين لهم آراء في علوم القرآن بحاجة إلى دراسة نقدية، ولعل من أهم هذه الضوابط ما يلي:

- ١ - انتشار آرائهم من خلال الكتب والقنوات الفضائية وغيرها.
- ٢ - تناول موضوعات قرآنية كثيرة تناولاً عقلياً دون اعتماد على النصوص الشرعية.

ومن خلال هذه الضوابط يمكن التعريف بأبرز رجال المدرسة العقلية المعاصرة، وهم كالتالي:

أولاً: نصر حامد أبو زيد:

يعتبر نصر حامد أبو زيد من أبرز رجال المدرسة العقلية المعاصرة، وكثير من أفكاره تعاد صياغتها عند أغلب العقلانيين، وتنتشر بأسماء مختلفة، وفيما يلي عدد من الأمور الكاشفة عن حياة هذا الرجل، وعقلانيته:

الاسم والمولد: هو الأستاذ الدكتور: نصر حامد أبو زيد^(١)، مصري، مولود في تاريخ ١٠/٧/١٩٤٣م، في طنطا في مصر.

المؤهلات العلمية: بدأ حياته العلمية بدراسة دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي، وتخرج منه عام ١٩٦٠م، وذلك ليعمل مبكراً ليساعد أسرته في أمورها المعيشية، ثم تمكن من الحصول على ليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٢م، بتقدير ممتاز.

ثم حصل على ماجستير من القسم والكلية نفسها في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٦م، بتقدير ممتاز.

وحصل على دكتوراه من القسم والكلية نفسها في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٩م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

(١) هذا هو الذي وجدته من اسمه.



التدرج الوظيفي: عمل في الهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية بين عامي ١٩٦١ - ١٩٧٢م.

ثم عمل معيداً بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، في جامعة القاهرة ١٩٧٢م، ثم ترقى إلى درجة أستاذ في عام ١٩٩٥م.

المنح والجوائز والزيارات العلمية: حصل على عدد من المنح منها: منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٧٦-١٩٧٧م.

وحصل على منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، في جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية ١٩٧٨-١٩٨٠م.

وأما الجوائز التي حصل عليها، فمنها:

١ - جائزة عبد العزيز الأهواني^(١) للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة ١٩٨٢م.

٢ - وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية «تونس» ١٩٩٣م.

٣ - جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، ١٩٩٦م.

٤ - ميدالية «حرية العبادة» من مؤسسة «إليانور وتيودور روزفلت»^(٢)، ٢٠٠٢م.

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) إليانور وتيودور روزفلت، زوجة الرئيس الأمريكي فرانكلين ديلانو روزفلت، ولدت عام ١٨٨٤م، ساعدت في تأسيس الأمم المتحدة وترأست اللجنة التي صاغت ووافقت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتوفيت ١٩٦٩م، انظر: السيرة الذاتية لها على هذا

٥ - جائزة مؤسسة ابن رشد^(١) للفكر الحر، وقد خصصت في الإعلان الرسمي للجائزة «للعالم عربي مسلم مجتهد في أصول الدين يدعو إلى الإصلاح الديني قرّب بتفسيره وتأويله بين الفكر الديني الإسلامي والحداثة»^(٢)، وكان الذي انطبقت عليه شروط الجائزة هو الدكتور نصر حامد أبو زيد.

وأما زياراته العلمية إلى الجامعات، فمنها:

١ - عمل أستاذاً زائراً بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان ١٩٨٥ - ١٩٨٩م

٢ - وأستاذاً زائراً بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر ١٩٩٥م.

٣ - كرسي القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة - بجامعة ليدن بدءاً من سبتمبر ٢٠٠٠م.

٤ - كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والهيومانيزم^(٣)، جامعة الدراسات الهيومانية في هولندا ٢٠٠٢م.

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ولد سنة ٥٢٠هـ، ومن مؤلفاته: بداية المجتهد، ومختصر المستصفى، عرف عنه الانشغال بالفلسفة، وله فيها كتب، لذا قال الذهبي: ولا ينبغي أن يروى عنه، توفي محبوساً سنة ٥٩٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٣٠٧/٢١)، الوافي بالوفيات (٨١/٢).

(٢) مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، على هذا الرابط: <http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٣) الهيومانيزم مصطلح معناه النزعة الإنسانية، وقوامها التأكيد على الجوهر الإنساني بما ينطوي عليه من معاني الحرية والإرادة والعقلنة والقدرة على تحديد المصير، انظر: النزعة الإنسانية في التربية: أسنسة التربية وتربية الإنسان، د.علي أسعد وطفة، جريدة الاسبوع الأدبي العدد ١٠٤٦ تاريخ ١٠/٣/٢٠٠٧م، على هذا الرابط:

<http://www.awu-dam.org/esbou1000/1046/isb1046-017.htm>

المؤلفات: كتب نصر حامد أبو زيد مؤلفات كثيرة في اللغة وغيرها، ومن أهمها فيما يخص موضوعات علوم القرآن^(١):

١ - الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، وهي رسالته للماجستير.

٢ - فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، وهي رسالته للدكتوراه.

٣ - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.

٤ - إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

٥ - نقد الخطاب الديني.

٦ - النص، السلطة، الحقيقة.

٧ - الخطاب والتأويل^(٢).

مكانته بين العقلانيين:

يحتل نصر حامد أبو زيد مكانة كبيرة بين العقلانيين، وخاصة بعد اشتهاؤه إثر قضية التفريق بينه وبين زوجته، ولذا تعددت كلمات العقلانيين في الثناء عليه، ومنهم:

١ - الدكتور محمود اسماعيل عبد الرزاق^(٣) حيث يرى أن الدكتور

(١) علماً أن كتب نصر حامد أبو زيد الأخرى لا تخلو من التعرض لشيء يخص علوم القرآن، وإن كانت أسماؤها لا تدل على ذلك، وهذا مما يؤكد أهمية تتبع هذه الكتب..

(٢) من هو نصر حامد أبو زيد، مقال في موقع رواق نصر حامد أبو زيد على الرابط التالي/

<http://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/about/>

(٣) هو الدكتور محمود إسماعيل عبد الرزاق، ولد بقرية الطويلة، محافظة الدقهلية، في ٢١=

نصر حامد أبو زيد: «من المفكرين الذين جمعوا بين الإحاطة بالتراث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي ومعرفتتهما معرفة علمية أكاديمية، خصوصا في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو فضلا عن ذلك من المهتمين بقضايا وإشكاليات الواقع العربي المعاصر؛ سياسيا وفكريا؛ فقد شارك - ولا يزال - في حركة التنوير بهدف صياغة مشروع نهضوي عربي معاصر؛ حيث قدم دراسات رائدة في مجال نقد التراث العربي الإسلامي»^(١).

٢ - الأستاذ محمود أمين العالم^(٢)، ويقول: «الواقع أن قراءة الدكتور أبو زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، لا بما يعلنه ويؤكد به بأقواله وكتابات فحسب، بل بمضامينها ونتائجها كذلك»^(٣).

٣ - أما الدكتور خليل أحمد خليل^(٤) فيعد نصر حامد أبو زيد من

=أبريل عام ١٩٤٠م، وعمل مدرسا في كثير من الجامعات، ومن مؤلفاته: موسوعة سوسولوجيا الفكر الإسلامي، الأغلبية سياستهم الخارجية، الخوارج في بلاد المغرب، الحركات السرية في الإسلام، قضايا في التاريخ الإسلامي، انظر: منتدى كلية الآداب بجامعة عين شمس، على هذا الرابط / http://forums.2dab.org/showthread.php?t=31543

(١) قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، محمود اسماعيل، ص ٢٣

(٢) محمود أمين العالم ولد في ١٨ فبراير ١٩٢٢م أحد زعماء الحركة الشيوعية في مصر، ولد في حي الدرب الأحمر في القاهرة، من مؤلفاته: ألوان من القصة المصرية، معارك فكرية، الثقافة والثورة، تأملات في عالم نجيب محفوظ، فلسفة المصادقة، توفي في ١٠ يناير ٢٠٠٩م، انظر: موسوعة أعلام المبدعين العرب، (٢/٧٢٥)، موقع العربية نت على هذا الرابط / http://www.alarabiya.net/articles/2009/01/10/63926.html

(٣) مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، ص ٦٠

(٤) خليل أحمد خليل، ولد في لبنان، من مؤلفاته: فلسفة العقل المتخطي فلسفة التغيير، ما لا تقوله الكلمات، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، انظر ترجمته لنفسه في كتابه: موسوعة أعلام المبدعين العرب، (٢/١٢٢٣).

أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ولذا ذكره في موسوعته التي سماها بهذا الاسم^(١).

٤ - كلمة حفل تكريمه ألقته الدكتورة روتراود فيلاند^(٢) ومنها: «إنه لشرف وسرور عظيمين لي أن أحتفل معكم اليوم بمنح جائزة ابن رشد للفكر الحر لنصر حامد أبو زيد ولأن يتاح لي أن أحياه هنا هو وزوجته الموجودة بيننا البروفيسور ابتهاج يونس. وقد بذل أبو زيد الجهد في الجمع بين عقيدة الوحي الإسلامي والعقلانية العلمية على مستوى عصره، وبإخلاص فكري مثالي ومثابرة، متحملاً في ذلك هو وزوجته متاعب شخصية جسيمة، نحن نعرف نصر حامد أبو زيد اليوم كعالم رفيع الاعتبار دولياً يعتلي منذ ٢٠٠٢ كرسي ابن رشد»^(٣).

٥ - يقول خالد غزال^(٤) مادحاً نصر حامد أبو زيد: «ليس من قبيل المبالغة إطلاق اسم «الشهيد الحي» على الكاتب المصري نصر حامد

(١) موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (١/٣٩-٤٣).

(٢) المستشارة الأستاذة الدكتورة روتراود فيلاند، ولدت عام ١٩٤٤ بمدينة توبنجن في ألمانيا. تخصصت في دراستها الجامعية في الدين الإسلامي والأدب العربي والدراسات التركية وعلم الأديان المقارن والفلسفة في كل من جامعة ميونيخ، في ألمانيا، وإستامبول في تركيا، انظر: موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، على هذا الرابط - <http://www.ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2005/documents/cv-Wielandt-ar.html>

(٣) كلمة تكريم نصر حامد أبو زيد، مقال منشور في موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، على هذا الرابط - <http://www.ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2005/documents/laudatio-ar.html>

(٤) خالد غزال، لبناني، حاصل على الإجازة في العلوم السياسية من الجامعة اللبنانية، من مؤلفاته: المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركبة في العام ٢٠٠٨، وجها لوجه مع الفكر الأصولي، انظر: موقع منبر الحرية، على هذا الرابط:

<http://www.minbaralhurriyya.org/content/viewauthor/953/63/>

أبو زيد. دفع أبو زيد ثمننا غاليا لدراساته حول النص الديني من خلال اعتماد منطق ومنهج وتوجه مخالف للتقليد السائد. «أقيمت الدنيا عليه ولم تقعد» حتى الآن^(١).

بعض آراء الدكتور نصر حامد أبو زيد:

الدعوة إلى العقلانية، والليبرالية: يقول نصر حامد أبو زيد: «ولأنني عقلاني ومن دُعاة العقلانية، ولأنني ليبرالي كذلك، أو من بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، لأنني كذلك منذ نعومة أظفاري أجدني غير قادر علي الصمت إزاء هذا التزييف المتعمد لقيم العقلانية والليبرالية»^(٢).

الدعوة إلى التحرر من النصوص الشرعية: يدعو نصر حامد أبو زيد في كتاباته إلى التحرر من اتباع النصوص الشرعية، وهذه هي ثمرة العقلانية التي يتبناها، وفي هذا يقول: «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون

(١) نصر حامد أبو زيد محنة التفكير في زمن التكفير والتحریم، مقال للكاتب خالد غزال،

موقع أوان، على الرابط -/http://alawan-sa.org/%D9%86%D8%B5%D8%B1-%D8%AD%D8%A7%D9%85%D8%AF-%D8%A3%D8%A8%D9%88-

%D8%B2%D9%8A%D8%AF.html

(٢) العقلانية العوراء والليبرالية العرجاء، مقال لنصر حامد أبو زيد في مجلة المصري اليوم،

بتاريخ ٣٠/٧/٢٠٠٦م، على هذا الرابط:

http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=25304

والآداب. فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التي أضفها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة للتححرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً^(١).

وفاته: عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الاثنين ٥ يوليو ٢٠١٠م التاسعة صباحاً في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.

ثانياً: محمد عابد الجابري:

هو محمد عابد الجابري، ولد في منطقة فجيج في مدينة وجدة في المغرب، في ٢٧ ديسمبر ١٩٣٥م، مغربي الجنسية.

دراسته: حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من كلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالرباط ١٩٦٧م، وحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة في الجامعة نفسها عام ١٩٧٠م

أعماله: أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي في كلية الآداب في جامعة محمد الخامس بمدينة الرباط بالمغرب.

(١) التفكير في زمن التكفير، ص ١٤٦.

الجوائز التي نالها:

١ - جائزة بغداد للثقافة العربية.

٢ - الجائزة المغاربية للثقافة.

٣ - جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي.

٤ - جائزة الرواد من مؤسسة الفكر العربي^(١).

المؤلفات: كتب الدكتور محمد عابد الجابري كثيراً من المؤلفات، وقد عرف في أوساط الباحثين بمشروعه الذي سماه نقد العقل العربي، ومن كتبه التي لها تعلق مباشر بعلوم القرآن، وهي من آخر كتبه تأليفاً:

١ - مدخل إلى القرآن.

٢ - فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول^(٢).

مشروعه الفلسفي:

أبرز أمر اشتهر به الجابري هو ما يسميه مشروع العقل العربي، وهو عبارة عن ثلاثة كتب، وهي: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي^(٣)، وقد تكلم كثير من العقلانيين في مدح هذه

(١) السيرة الذاتية، مقال في موقع الجابري على هذا الرابط:

<http://www.aljabriabed.net/taarif.HTM>

(٢) المؤلفات، مقال على موقع الجابري على هذا الرابط:

<http://www.aljabriabed.net/livres.htm>

(٣) قسم الجابري العلوم العربية إلى ثلاثة أقسام: هي «علوم البيان» من نحو، وفقه، وكلام، وبلاغة، ويطلق عليها اسم «المعقول الديني» و«علوم العرفان» التي تضم التصوف، والفكر الشيعي والتفسير الباطني للقرآن، ونحوها، ويطلق عليها اسم «اللامعقول العقلي» ومجموعة «علوم البرهان» التي تضم المنطق والرياضيات ونحوها، ويطلق عليها اسم «المعقول العقلي».

الكتب، والثناء عليها، يقول بعضهم: «مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري يعد على رأس قائمة المشاريع الناضجة التي شهدتها سني النهضة الحديثة إن لم أقل انه على رأسها جميعا، وانه يطبع عقل قرنين من الزمان للثقافة العربية»^(١).

وقال آخر: «الجابري توصل إلى الجذر الأساسي والسبب الحقيقي لعدم نجاح مثل هذه المحاولات واستمرار حالة التخلف عند العرب والمسلمين، وذلك في مشروعه الثقافي الشامل عن «نقد العقل العربي» بأجزائه الثلاثة تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي»^(٢).

ثناء العقلانيين على الجابري:

١ - يقول محيي الدين صبحي مثنياً على كتاب الجابري نقد العقل العربي: «كعاداته، كان الدكتور الجابري طليعياً فقد شمل حديثه وحدة التطور والمنهج، وقدم وجهة نظر حول التراث من قبل أن تطرح... إذ لا شك أن صدور كتابه نقد العقل العربي بجزأيه يعتبر حدثاً هاماً في حياة الفكر العربي المعاصر، وبخاصة في مرحلتنا هذه حيث كثرت الحركات الأصولية والدعوات السلفية»^(٣).

(١) انظر: موقع أدب وفن، على هذا الرابط:

<http://www.adabwafan.com/display/product.asp?id=34644>

(٢) انظر: مشروع «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري، مقال للكاتب فتحي سيد فرج، موقع تنوير، على هذا الرابط:

<http://www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php?articleID=1939>

(٣) التراث والحدائق، ص ٢٩١.

٢ - ويقول محمود عبد الفضيل^(١) مثنياً على كتاب نقد العقل السياسي: «أهنيء د. محمد عابد الجابري على هذا الحدث الفكري الذي يعتبر تنويجاً غير مسبوق لمغامرة فكرية غير مسبقة في مجال نقد وفهم العقل السياسي العربي»^(٢).

وفاته: توفى الجابري يوم الاثنين ٣ مايو ٢٠١٠ م في الدار البيضاء بعد مرضٍ طويل.

ثالثاً: محمد شحرور:

هو محمد بن ديب شحرور ولد في دمشق سنة ١٩٣٨ م. دراسته: درس المراحل الأولى من تعليمه قبل التعليم الجامعي في مدينة دمشق، وقد حصل على شهادة التعليم الثانوي عام ١٩٥٧ م. ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي ببعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام ١٩٥٩ م، وتخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية عام ١٩٦٤.

وعين معيداً في كلية الهندسة المدنية - جامعة دمشق عام ١٩٦٥ م حتى عام ١٩٦٨ م.

وأوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام ١٩٦٨ م للحصول على شهادتي الماجستير عام ١٩٦٩، والدكتوراه عام ١٩٧٢ م في الهندسة المدنية تخصص ميكانيك تربة وأساسات.

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) التراث والحداثة، ص ٣٥٠.

وعين مدرساً في كلية الهندسة المدنية - جامعة دمشق عام ١٩٧٢م
لمادة ميكانيك التربة، ثم أستاذاً مساعداً.

مؤلفاته: القارئ لسيرة الدكتور محمد شحرور التعليمية يجد أنه متخصص في الهندسة، وليس له علاقة بالعلوم الشرعية، ولا يُعلم له مشايخ تلقى عنهم العلم الشرعي، ومع هذا فقد كتب عدداً من الكتب المتعلقة بالقرآن، وقد انتشرت هذه الكتب بين الباحثين، بل والعامّة انتشاراً كبيراً، لذا عدده من أبرز العقلانيين المعاصرين، وأهم ما كتب في موضوعات علوم القرآن الكريم سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة)، وهي:

- ١ - الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة.
- ٢ - الدولة والمجتمع.
- ٣ - الإسلام والإيمان - منظومة القيم.
- ٤ - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي - فقه المرأة - الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس.
- ٥ - تجفيف منابع الإرهاب.

وجميع هذه الكتب لها تعلق بعلوم القرآن، أو بالتفسير الموضوعي للقرآن

ومما يوضح انتشار أفكار هذا الرجل ما يذكره في موقعه من أنه «دعي - ولا يزال يدعى - إلى بلدان عربية وأوربية وأمريكية من قبل هيئات حكومية ومدنية وجامعات منذ عام ١٩٩٣ بصفة باحث ومفكر إسلامي وطرح خلال هذه الزيارات منهجه وقراءته المعاصرة للتنزيل

الحكيم، ونشرت له هذه الأبحاث في الدوريات والنشرات الصادرة عن هذه الهيئات»^(١).

من آراء محمد شحرور:

- ١ - عدم وجود أصل شرعي لحد الردة في الإسلام^(٢)
- ٢ - يرى أن آدم ليس أباً للبشر، ولكنه أبو الإنسان^(٣).
- ٣ - يرى عدم وجود أحكام شرعية، وإنما يوجد حد واحد فقط، وهو حد الزنا عند الفاحشة العلنية^(٤).
- ٤ - الوصية أساس انتقال المال، وتجاوز بجميع المال^(٥).

رابعاً: محمد أركون:

هو محمد أركون، جزائري الأصل فرنسي الجنسية، ولد في بلدة توريرة ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر عام ١٩٢٨م. الدراسة: قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون والثانوية في وهران، ثم الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون سنة ١٩٦٨م. أعماله: عمل أستاذاً جامعياً في جامعة السوربون من سنة ١٩٦١م

(١) السيرة الذاتية، مقال في الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور، على هذا الرابط:

<http://www.shahrour.org/index2.htm>

(٢) انظر: تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٤١.

(٣) انظر: الكتاب والقرآن، ص ٣١٢.

(٤) انظر: الكتاب والقرآن، ص ٧٢٤.

(٥) انظر: نحو أصول فقه جديدة، ص ٢٩٤.

إلى سنة ١٩٩١م، كما عمل أستاذا زائرا في جامعات عديدة حول العالم. ومنذ سنة ٢٠٠٠م مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة. وعمل أستاذاً وعضواً في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ ١٩٩٣م.

مشروعه الفلسفي:

كل ما كتبه الدكتور أركون منذ أربعين سنة وحتى اليوم يندرج تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي، وهو كما يقول: «مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ»^(١).

من آرائه:

١ - النقل لعقائد المسلمين لا يعني أنه يعتقدها: يقول محمد أركون: «فأنا أنقل عقائد المسلمين المتدينين إلى اللغة الفرنسية كما هي ثم أحللها وأفككها بعدئذ، وبالتالي، فمجرد عرضي لها بإسهاب وموضوعية كما هي يجعل بعض القراء يعتقدون أنني أتبنّاها! أنا من واجبي كباحث علمي أن أنقلها كما يعتقد بها المسلمون المؤمنون. هذا كل ما في الأمر، ولكن يحصل أحيانا أن يخلط أكثر الغربيين ثقافة بين هذين المستويين من الدراسة عندما يكون المؤلف شخصا يدعى محمد أو علي أو فاطمة.. أما عندما يكون الباحث شخصا يدعي جان أو آرثر

(١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ٢١.

أو انجيليكا، فإن هؤلاء الأشخاص أنفسهم يشعرون بالأمان الكامل فيما يخص «موضوعية» المؤلف^(١).

٢ - أركون يفتخر بأنه علماني: يقول محمد أركون: «أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي الثلاثين عاماً، وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية في آن معاً»^(٢).

من ثناء العقلانيين على محمد أركون:

يقول هاشم صالح مترجم كتب أركون: «فالميزة الأساسية لفكر محمد أركون هو أنه ينقذ الإيمان على الرغم من قيامه بالنقد التاريخي الصارم للتراث»^(٣).

وفاته: توفي في سبتمبر ٢٠١٠م، ودفن بمقبرة الشهداء بالرباط في المغرب بطلب منه.

خامساً: حسن حنفي:

هو الدكتور حسن حنفي، ولد في القاهرة عام م، وفيها نشأ وتعلم

(١) تواطؤ بين الغرب والخطاب الإسلامي المعتدل علي علم الإسلاميات التطبيقية، مقال لمحمد أركون، جريدة الراية، الأربعاء ٢٣ / ١ / ٢٠٠٨م، منشور في موقع الجريدة على هذا الرابط <http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/>

[acontemporary-names/Muhammad_Arakoun/Arabic_Material/](http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary-names/Muhammad_Arakoun/Arabic_Material/)

[Conspiracy_on_Science_of_Islamic_Applications.htm](http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary-names/Muhammad_Arakoun/Arabic_Material/Conspiracy_on_Science_of_Islamic_Applications.htm)

(٢) العلمنة والدين، ص ٩.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٥.

وحصل على البكالوريوس عام م ثم سافر إلى فرنسا فنال درجة الدكتوراه من جامعة باريس (السوربون) عام م.

من أعماله:

- ١ - عمل بقسم الفلسفة بآداب القاهرة حتى وصل إلى درجة أستاذ متفرغ.
 - ٢ - عمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات بالعالم، منها: جامعة فاس في المغرب، جامعة طوكيو في اليابان.
 - ٣ - عمل مستشاراً علمياً لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو^(١).
- من مؤلفاته: بدأ حسن حنفي أعماله العلمية المتعلقة بالتأليف والتحقيق بالتعاون مع مجموعة من المحققين بتحقيق كتاب المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري المعتزلي^(٢)، وهذا يدل على النزعة الاعتزالية التي عند الرجل، ثم تابعت مؤلفاته، ومن أبرزها مما له تعلق بعلوم القرآن:

- ١ - من العقيدة إلى الثورة.
 - ٢ - التراث والتجديد.
- من الجوائز التي حصل عليها: حصل على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٩م.

(١) ديوان العرب على هذا الرابط / <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article1824>

(٢) أبو الحسين، محمد ابن علي بن الطيب، البصري المعتزلي، من مؤلفاته: المعتمد، وتصفح الأدلة، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٨٧)، الوافي بالوفيات (٩٢/٤).

من آراء الدكتور حسن حنفي:

وصف الإسلام بالدين العلماني: يقول حسن حنفي: «النظام الإسلامي نظام مدني خالص، والدولة الإسلامية دولة علمانية، نظامها السياسي يقوم على البيعة العامة، اختيار الناس للرئيس، والرئيس ليس نائباً عن الله أو ابناً لملك، بل هو نائب عن الشعب»^(١).

أشد ما يضر الأمة عند حسن حنفي: يقول حسن حنفي: «إن أشد ما أضر الأمة هو حديث الفرقة الناجية»^(٢) المشكوك في صحته عند ابن حزم^(٣)، والذي يكفر اجتهدات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحداً هو اجتهد الدولة القائمة»^(٤).

القول بفناء الجنة والنار: يقول حسن حنفي: «الأقرب للتنزيه حفاظاً على صفة البقاء لله وحده أن تفنى الجنة والنار، وذلك أيضاً ظاهر في النص الذي يقول بفناء كل شيء إلا الله، وبقياس عرض الجنة والنار بالسموات والأرض وهما فانيتان، قد يغتم أهل الجنة، ولكن يفرح أهل النار»^(٥).

(١) الإسلام العلماني، مقال للدكتور حسن حنفي في موقع شبكة العلمانيين العرب، على

هذا الرابط /http://www.3almani.org/spip.php?article333

(٢) جاء حديث الفرقة الناجية بألفاظ متعددة، ومنها حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه قال: قال ﷺ: (إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة. وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة. كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة)، أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٣٢٢ برقم ٣٩٩٣)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٢٠٤).

(٣) أبو محمد، علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد سنة ٣٨٤هـ، من مؤلفاته: المحلى، الفصل في الملل والنحل، توفي سنة ٤٥٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤)، الوافي بالوفيات (٩٣/ ٢٠).

(٤) حوار المشرق والمغرب، ص ٧.

(٥) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٥٩٧).

سادساً: جمال البنا:

هو جمال بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا الساعاتي، ولد عام ١٩٢٠م في المحمودية بمحافظة البحيرة بمصر.

أعماله: عمل محاضراً بالجامعة العمالية والمعاهد المتخصصة من سنة ١٩٦٣م حتى ١٩٩٣م.

عمل خبيراً بمنظمة العمل العربية، وقد ألف وترجم أكثر من مائة كتاب في الموضوعات الإسلامية والنقابة والسياسية.

أسس الجمعية المصرية لرعاية المسجونين وأسرههم سنة ١٩٥٣م. أسس الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل سنة ١٩٨١م^(١).

من آراء جمال البنا:

لجمال البنا العديد من الآراء التي تخالف آراء العديد من علماء المسلمين؛ ومنها:

١ - يرى أن الإسلام دين علماني، ومن كلامه في ذلك: «وقد كان من الأسباب التي أدت إلى انتفاء المؤسسة الدينية في الإسلام بساطة ونصوع فكرة الألوهية وعدم قيامها على لاهوت يشق على الرجل العادي إدراكه ويحتاج إلى حبر أو قس أو كاهن متخصص، وهذه الحقيقة كانت من أكبر أسباب علمانية الإسلام»^(٢).

٢ - يرى أن اليهود والنصارى ليسوا كفاراً^(٣).

(١) دعوة الإحياء الإسلامي، على هذا الرابط:

<http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>

(٢) الإسلام والحرية والعلمانية، ص ٢٨.

(٣) انظر: التعددية في مجتمع إسلامي، ص ٢٨.

٣ - ينتقص كتب الفقه، فيقول: «وخلال ما بين خمسين ومائة سنة من اليوم ستصبح الدراسات والمقررات والمراجع الفقهية التي تدرس في الأزهر والحوارات والجامعات السعودية من سقط المتاع، وستأخذ مكانها مع الركाम العالي للمخلفات، وعندئذ فحسب سيأتي يوم الفقه الجديد»^(١).

٤ - ويرى الجمع بين الصلاتين في الحضر، وله في ذلك كتاب سماه الجمع بين الصلاتين في الحضر^(٢).

٥ - ومن آرائه الشاذة فيما يتعلق بالمرأة قوله: «العمل إذن أمر يجب أن تمارسه المرأة فقيرة أو غنية لأنه جزء لا يتجزأ من مكونات المواطن في هذا العصر، وبالإضافة فإن العمل يوجد السبيل السليم لاختلاط تحكمه الضوابط، ويمكن المرأة من أن تعرف عالم الرجال لا عن بعد أو من القراءة، ولكن عن قرب وبالممارسة والمعايشة ويمكن أن تفرز من بين المجموعات الشخص الذي يصلح أن يكون زوجاً لها»^(٣).

مؤلفاته: صدر أول كتاب له بعنوان «ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد» سنة ١٩٤٥م، وفي العام التالي ١٩٤٦م أصدر كتابه الثاني «ديمقراطية جديدة»، ثم توالى مؤلفاته في الصدور حتى تجاوزت مؤلفاته ومترجماته مئة وخمسين كتاباً، ومما له تعلق بعلوم القرآن منها: المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، العودة إلى القرآن، سيادة القانون والحكم بالقرآن، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، العودة إلى القرآن، النسخ في القرآن، تثوير القرآن.

(١) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ١٩٥.

(٢) انظر: الجمع بين الصلاتين في الحضر، ص ٤.

(٣) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ١٨٣.

تعريف بمؤسسة فوزية^(١) وجمال البنا: قام جمال البنا بإنشاء مؤسسة لنشر أفكاره، وإيصالها إلى أكبر عدد من الناس، وأسمائها مؤسسة فوزية وجمال البنا، وفي بيان نشاط هذه المؤسسة جاء في موقعها على الانترنت: «تكونت في يناير سنة ١٩٩٧ مؤسسة باسم «مؤسسة فوزية وجمال البنا للثقافة والإعلام الإسلامي»، يضم نشاط المؤسسة جانبيين هامين هما: الأول (الثقافة)، الثاني: الإعلام الجانب الأول: وهو الخاص بالثقافة، ويشمل:

أ - الدعوة لتجديد الفكر الإسلامي والعودة إلى منبعه الصافي القرآن الكريم حتى يمكن للمجتمعات الإسلامية معايشة العصر ومجابهة تحدياته على هدى وبصيرة وتعميق قيم الحرية والعدل والعلم والعمل.

ب - نشر الكتب والبحوث التي تحقق الهدف السابق.

ج - عقد الندوات لمناقشة بعض الموضوعات الاجتماعية ذات الأهمية الخاصة للاستفادة من آراء المفكرين وتمحيصها، والخروج بتوصيات أو نتائج.

د - المساعدة على تكوين مكاتب في المساجد والنوادي ومراكز التكتلات الشعبية.

هـ - تنظيم دورات للدراسة بالمراسلة خاصة في الأقاليم أو

(١) ولدت فوزية البنا عام ١٩٢٣م، وعملت موجهة في تعليم البنات بالمملكة العربية السعودية طوال ثلاثين عاماً حتى أحيلت للتقاعد، وقد توفيت في ٧ أكتوبر سنة ١٩٩٧م، انظر: موقع دعوة الإحياء الإسلامي، على هذا الرابط:

المناطق النائية، بتقديم مجموعات من الكتب لدراساتها طبقاً لأصول برامج الدراسة بالمراسلة.

و - مساعدة بعض فئات المعوقين على استكمال نشاطهم الثقافي، وكذلك الدارسين المغتربين.

ي - إعداد قاعة مطالعة مفتوحة للدارسين والباحثين في مجال القضايا الاجتماعية والإسلامية.

الجانب الثاني: وهو الخاص بالإعلام الإسلامي:

أ - نشر وإذاعة حقيقة الإسلام، وإنه يقوم على التسامح والعدل والقيم الحضارية، والتعارف بين الشعوب وتفنيد ما ينسب إليه من دعاوى تشوه صورته كالتعصب والعنف.

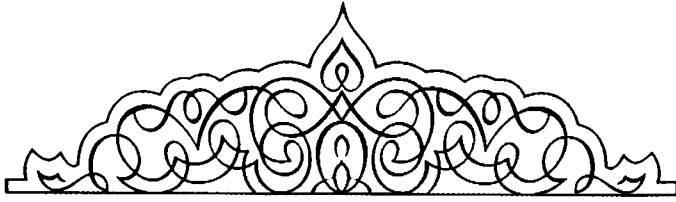
ب - ترجمة الكتابات التي تبرز الحقيقة السابق الإشارة إليها إلى اللغات الحية ونشرها.

ج - الاتصال بالجامعات وهيئات البحوث ووكالات الإعلام لتبليغها رسالة المؤسسة.

د - المساهمة في الندوات الدولية التي تعالج القضايا الإسلامية والتي تعمل على التقريب بين الأديان وإقامة علاقات المودة بينهم^(١).

وفاته: توفي في ٣٠ يناير ٢٠١٣م في القاهرة.

(١) دعوة الإحياء الإسلامي، على هذا الرابط:



المبحث الثالث

أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الدين

لم يترك رجال المدرسة العقلية المعاصرة باباً من أبواب الدين إلا تكلموا فيه، ولهم آراء متفاوتة تبعاً لتفاوتهم في العقلانية، فمنهم من مفاد آرائه هدم الدين، والقضاء على الثوابت والمسلمات، ومنهم دون ذلك.

وقد اقتصرت هنا على آراء المدرسة العقلية المعاصرة في العقيدة، والسنة النبوية، والفقه وأصوله، والسيرة النبوية، وذلك لأن ما يتعلق بموقف المدرسة العقلية من علوم القرآن وأصول التفسير هو ما سوف يتم تناوله في غالب المباحث القادمة.

المطلب الأول: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في العقيدة:

غالب رجال المدرسة العقلية المعاصرة هم ممن تعلموا في مدراس وجامعات غربية، وهي لا تعتني بتعليم العقيدة الصحيحة، وإبراز أهميتها بين علوم الدين بقدر عنايتها بدراسة عقائد الفرق المنحرفة لإثارة الشبهات، ولذا يظهر بعدهم عن الاهتمام بالعقيدة إلا بالقدر

الذي يساعد على انتشار أفكارهم، وذلك من خلال تحريف العقيدة الصحيحة، والقول بعقائد المعتزلة، وغيرهم من فرق المتكلمة.

ومن أمثلة تحريفهم لمفهوم العقيدة جواب محمد أركون على السؤال الذي وجه له من قبل بعض المستشرقين، وهو: هل هناك عقائد في الإسلام، وماهي؟. أجاب محمد أركون قائلاً: «كل دين من الأديان يتضمن نظاماً من العقائد/ واللاعقائد مفروضة بصفتها حقائق ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تُناقش: بمعنى أنها عقائد تعلو على كل تساؤل نقدي للعقل، وهي التي تحدد مضامين الإيمان... ويمكن اعتبار كل الآيات القرآنية بمثابة العقائد، ولكنها ملخصة ومكثفة في مجموعة المبادئ المصقولة والموجزة»^(١).

فهل مثل هذا الجواب يصح الإجابة به عن هذا السؤال، وخاصة أن السائل مستشرق يريد أن يتعرف على الإسلام؟، وهل مثل هذا الجواب يدعو هذا المستشرق للإسلام أو لا؟.

لا شك أن الواجب كان هو بيان عقائد الإسلام بإيجاز^(٢)، لا القول بأن في الإسلام عقائد متعالية عن التساؤل النقدي للعقل، مما يدعو السامع لعدم الإسلام.

وأما الجانب الآخر، وهو تحريف العقيدة، والقول بعقائد فرق المتكلمة، فلعل من أبرز العقلانيين المعاصرين ممن يمثله الدكتور حسن حنفي.

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٢٧.

(٢) كما بينها النبي ﷺ في حديث جبريل الطويل حين سأله عن الإيمان.

يقول علي حرب^(١): «يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كل شيء، ويسعى إلى قلب كل المفهومات، يثور وخاصة في كتابه: (من العقيدة إلى الثورة) من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف كل المقدمات والأصول، ويزعزع أكثر البديهيّات القارة في العقل العربي والإسلامي، والغريب أن يفعل هذا لا بوصفه ملحداً أو مرتداً أو محارباً للدين، بل يقدم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم»^(٢)، وفي النقاط التالية طرفٌ من عقيدة حسن حنفي التي بثها في كتبه:

١ - الإسراء والمعراج دخلا في العقيدة في مرحلة انحسار العقل :

قال حسن حنفي: «الإسراء والمعراج: لم يظهر هذا الموضوع كجزء من العقائد إلا في العقائد المتأخرة في مرحلة انحسار العقل وزيادة النقل»^(٣)، وهكذا نلاحظ أن إثبات الإسراء والمعراج مع ما فيه من نصوص متكاثرة هو علامة انحسار العقل عند حسن حنفي، ولا شك أن الإسراء والمعراج والإيمان بهما ظهر في زمن الرسول ﷺ وزمن أصحابه، ونظرة في كتب السنة تكفي في بيان ذلك^(٤).

(١) علي حرب: باحث لبناني، من مواليد ١٩٤١م، درس الفلسفة، وتأثر بالأفكار الماركسية، من مؤلفاته: نقد النص، نقد الحقيقة، انظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين (١/٣١٧-٣٢١).

(٢) نقد النص، ص ٧١، بواسطة التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٣٨٨.

(٣) من العقيدة إلى الثورة (٤/٢٠٥).

(٤) انظر الأحاديث التالية على سبيل المثال: صحيح البخاري (رقم ٣٤٢، ٣٦٧٣)، صحيح مسلم (رقم ١٦٢).

٢ - إنكار شفاعة النبي ﷺ:

الشفاعة من أبواب العقيدة التي ثبتت بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنة، ومع هذا فهناك من أنكرها كالمعتزلة^(١)، وممن أنكرها من المعاصرين حسن حنفي، إذ يقول: «وكيف يشفع الرسول لغيره وهو نفسه بشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق، وهو نفسه محاسب مثل غيره من البشر؟ كيف يكون له هذا القدر من الشفاعة وهو أيضاً محكوم عليه وليس حاكماً، وهو متهم وليس قاضياً»^(٢).

٣ - علم العقيدة علم سياسي متأثر بمشاكل السياسة:

لا شك أن شرف العلم من شرف المعلوم، ولذا كان شرف علم العقيدة لا يضاهيه شرف، لأنه يستمد شرفه من شرف معلومه، وهو الخالق سبحانه وتعالى، وأسمائه وصفاته، ومع هذا فإن حسن حنفي يقول متنقصاً هذا العلم: «والعقيدة أتت لتبرير اختلاف المواقف السياسية»^(٣)، مما يدل على أن علم أصول الدين، هو علم سياسي، وأن مشاكله كلها أتت كصدى للمشاكل السياسية، وأن الفرق الكلامية هي في حقيقة الأمر فرق سياسية»^(٤).

(١) انظر: التوحيد لابن خزيمة (١/٤٠١)، الشريعة للأجري (٣/١١٩٨).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (٤/٤١٥)، وفي كلامه المذكور أباطيل ظاهرة، إذ يجعل الشفاعة منافية لجزاء كل إنسان بعمله، والحق أنه لا منافاة بينهما، بل الشفاعة محض الله تعالى، والجزاء بالعمل تمام عدل الله تعالى، ولا تعارض بين العدل والفضل.

(٣) القول بأن العقيدة أتت لتبرير اختلاف المواقف السياسية قول باطل يردده العقلانيون المعاصرون كثيراً، ولم يحدث على الحقيقة من أهل العلم الراسخين، وإن كان قد حدث في التاريخ فمن أمثال المعتزلة الذين برروا فتنة القول بخلق القرآن للسلطان، ولبسوا عليه الحق بالباطل، والله المستعان.

(٤) موسوعة الحضارة الإسلامية (٢/٤١).

والحاصل أن هذه مكانة العقيدة عند العقلانيين، ولهذا أثره على آرائهم في بقية مباحث الدين.

* * *

المطلب الثاني: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الحديث:

إن من علامات أهل الأهواء أن يتركوا النصوص، ويعتمدوا على آرائهم، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إياكم والرأي فإن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»^(١).

ورجال المدرسة العقلية المعاصرة «يمكن وصفهم بحق أنهم أعداء السنن عكسوا منهج السلف، وأخذوا يحاكمون النصوص إلى مقرراتهم وتصوراتهم السابقة، ويعملون على محاصرتها، وتوقيف العمل بها، وتأويل دلالاتها ومعارضتها بشتى أنواع المعارضات حتى تسلم لهم تحريفاتهم»^(٢).

والناظر في منهجهم في التعامل مع السنة النبوية يرى أنه: «تفاوت مواقفهم ما بين رافض لها ولحجيتها، وما بين من يرد بعضها، أو لا يقبل إلا المتواتر، والسمة الغالبة على العقلانيين تجاه السنة أن ليس

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب النوادر، (٤/١٤٦ برقم ١٢)، وقال ابن القيم رحمه الله تعالى بعد أن سرد أثر عمر بالفاظ مختلفة: «وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة»، انظر: إعلام الموقعين (١/١٠٣).

(٢) التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٤٣٥، بتصرف.

لهم قاعدة في منهجهم تجاه السنة، لكن يجمعهم أنهم يحكمون عقولهم القاصرة في ذلك»^(١).

وهذه نقاط تفصيلية تبين موقف المدرسة العقلية المعاصرة من بعض القضايا المتعلقة بنقلة السنة النبوية، وسبب جمع السنة، ونحوها:

١ - الطعن في نقلة الحديث من الصحابة:

«إن المدرسة العقلية الحديثة حين تناولت حياة الصحابة وسلوكهم أفراداً وجماعات، فإنها لم ترقب فيهم ذمة ولا عهداً، وكذلك التابعين، والسلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، والمجتمع الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى الفاضلة بالأخص، الذين هم حملة الدين، وحماة الإسلام»^(٢).

ومن أمثلة هذا الطعن قول محمد أركون: «نحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة. إنه لمن الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله. على الرغم من هذه الحقيقة فالنظرية الشيولوجية^(٣) المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم»^(٤).

(١) الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص ٢٣٦، بتصرف.

(٢) الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص ٢٦٥.

(٣) الشيولوجيا: علم الأديان، أو علم اللاهوت بالتعبير الكنسي، وهو في الأصل مصطلح كنسي، انظر: موقع الموسوعة الحرة، على هذا الرابط /<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A7%D8%AA>

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٧٤، وانظر أيضاً: تاريخية الفكر الإسلامي، ص ١٧.

وقد رد هذا القول أهل العلم من الباحثين في السنة، وناقشوا المستشرقين وأذئابهم ممن أثار هذه الشبهة، وبينوا أن «الصحابة جميعاً كانوا يتثبتون في الحديث، ويتأنون في قبول الأخبار وأدائها، وكانوا لا يحدثون بشيء إلا وهم واثقون من صحة ما يروون، وقد حرصوا على المحافظة على الحديث بكل وسيلة تفضي إلى ذلك، فاتبعوا منهجاً سليماً يمنع الشوائب من أن تدخل السنة النبوية فتفسدها»^(١).

وإنما كان سبب هذا الطعن في رواية الصحابة أن غالب هؤلاء العقلانيين متأثر بالحضارة المادية التي لا تؤمن إلا بالمحسوسات^(٢).

٢ - سبب جمع الحديث:

أما عن سبب جمع الحديث فإن العقلانيين لا يذكرون أن السبب في ذلك الحفاظ على الدين، ولكنهم يرون أن السبب سياسي، فهذا محمد شحرور يقول: «إن السبب الأساسي لجمع الحديث أولاً، وللتأكيد عليه ثانياً هو سبب سياسي بحت. تولد عنه منطلق فكري عقائدي بعد سقوط دولة الخلفاء الراشدين وظهور الدولة الأموية»^(٣).

وهذا السبب السياسي المذكور باطلٌ لأمر:

١ - أن حال أئمة الحديث الديني والدينيوي يستحيل معه أن يتصور أنهم يتواطؤون على الكذب في حق رسول الله ﷺ.

(١) السنة قبل التدوين، ص ١٠٥، وانظر: موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية (٨/٢)، السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم، ص ٩٣، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص ٢٥٣، منهج النقد عند المحدثين، ص ٣٧.

(٢) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص ٢٣٨.

(٣) الكتاب والقرآن، ص ٥٦٦.

٢ - أنه لو فرض أن أصحاب الحديث جمعوا الأحاديث لسبب سياسي، فكيف سكت عنهم أصحاب الفرق المخالفة لهم.

٣ - أن أهل العلم ممن جمعوا الأحاديث ضعفوا أحاديث جاءت في مدح بني أمية، ووثقوا أحاديث رواة من المخالفين لهم، وهذا يفيد أن الذي كان يدفعهم هو الدين لا السبب السياسي^(١).

٣ - منهج التعامل مع أحاديث الأحكام:

يلخص محمد شحرور رؤيته للتعامل مع أحاديث الأحكام في السنة النبوية بقوله: «علينا اعتبار كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود، التي لم يرد نص فيها في الكتاب على أنها أحاديث مرحلية^(٢) مثل الغناء والموسيقى والتصوير واعتبارها أحاديث قيلت في حينها حسب الظروف السائدة، وعلينا أيضاً اعتبار كل أحاديث الغيبات التي لا تنطبق مع القرآن مثل عذاب القبر والروح على أنها سر الحياة على أنها أحاديث ضعيفة أو موضوعة وعدم الأخذ بها»^(٣).

وغير خاف أن هذا المنهج في التعامل مع أحاديث الأحكام يفضي إلى إبطال كثير من الأحكام الشرعية بحجة أنها أحكام مرحلية، ومما

(١) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر الإسلامي، ص ٨٦-٩١.

(٢) هكذا يرد الدكتور محمد شحرور الأحاديث التي لم يرد في القرآن معناها، وهذا في حقيقته: ردٌ للسنة كلها، وأما ما ورد في القرآن فإنما قبله لوروده في القرآن.

(٣) الكتاب والقرآن، ص ٥٧٢.

يبين بطلان هذا الرأي - وهو رأي بين البطلان - أن الصحابة ومن بعدهم من أهل العلم لم يتعاملوا مع هذه النصوص على أنها نصوص مرحلية، بل أجروا ما فيها من الأحكام على النوازل التي نزلت في أزمانهم.

أما اعتبار أحاديث الغيبات ضعيفة إذا لم ترد في القرآن، فهو قول لم يقل به أحد من العلماء المعبرين^(١)، وإنما قال مثل ذلك المعتزلة، يقول القرطبي^(٢) رحمه الله تعالى: «أنكر معظم المعتزلة الشياطين والجن، ودل إنكارهم على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم، وليس في إثباتهم مستحيل عقلي، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم، وحق على اللبيب المعتصم بحبل الله أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾^(٣) وقال: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُ﴾^(٤) إلى غير ذلك، من الآي، وسورة «الجن» تقضي بذلك»^(٥).

(١) انظر: التجديد في الإسلام، ص ٣٩٤.

(٢) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن، التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، توفي سنة ٦٧١هـ، انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، الأعلام (٥/ ٣٢٢).

(٣) سورة البقرة: آية ١٠٢.

(٤) سورة الأنبياء: آية ٨٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٠).

المطلب الثالث: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الفقه والأصول:

إن طعن المدرسة العقلية المعاصرة في العقيدة، والحديث ترتب عليه الطعن في الفقه، وأصوله، وذلك من خلال التشكيك بفائدة الأصول، وإعادة كتابة مقاصد الشريعة، والدعوة إلى تجديد الفقه، وتطبيق هذه الدعوة بالآراء الشاذة التي قالوها في الفقه، وفي الأمثلة التالية توضيح ذلك:

١ - إعادة النظر في الثوابت والأصول:

يرى محمد شحرور أهمية إعادة النظر في الثوابت والأصول، وفي ذلك يقول: «الفقه الإسلامي كما صاغه لنا الفقهاء في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكذلك علوم القرآن، بحاجة ملحة إلى إعادة النظر وخاصة فيما يسمى بالثوابت أو الأصول. حيث نحن اليوم بحاجة ماسة إلى إعادة تأصيل الأصول نفسها، وإعادة النظر فيما يسمى بالأحكام الشرعية وأدلتها. والتفكير بصياغة شرعية جديدة»^(١).

ومن تطبيق محمد شحرور لدعوته هذه موقفه من الإجماع، وفي ذلك يقول محمد شحرور عن معنى الإجماع: «إن الإجماع في المفهوم المطروح للكتاب والسنة والقياس يعطينا مفهوم الإجماع الحقيقي، وهو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم»^(٢)، وهم

(١) تجفيف منابع الإرهاب، ص ٣٠٤.

(٢) يلاحظ أنه لا يخطئ في تحديد ماهية الإجماع فحسب، بل يخطئ في المراد من=

سيلتزمون بهذا الإجماع بتطبيق هذا التشريع، لذا فإن المجالس التشريعية المنتخبة والمنابر التشريعية الحرة وحرية التعبير عن الرأي هي جزء لا يتجزأ من النظام السياسي في الإسلام، وذلك حتى يتحقق مفهوم الإجماع^(١) وقد سبق شحروور إلى هذا القول كثير من العقلانيين^(٢)، ومن أبرز من نادى بذلك حسن الترابي^(٣)، ومن كلامه في ذلك: «فكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديث»^(٤).

٢ - استبدال مقصد الحفاظ على الدين بالحفاظ على الحرية:

وأما مقاصد الشريعة، وأهمية الحفاظ عليها، فإن محمد شحروور يرى استبدال مقصد الحفاظ على الدين بالحفاظ على الحرية، وذلك لأن الأول يلزم منه قتل المرتد، يقول: «ومن هنا فنحن نقترح استبدال

=الإجماع، فبينما يعتبر أهل العلم أن الإجماع لا يمكن أن يخالف الكتاب والسنة يعتبر شحروور الغرض منه قبول تشريعات مقترحة بشأن الناس.

(١) الكتاب والقرآن، ص ٥٨٢.

(٢) انظر: منهج التيسير المعاصر، ٩١، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٤٥٣-٤٥٧.

(٣) حسن عبد الله الترابي، ولد في منطقة كسلا في السودان في ١ فبراير ١٩٣٢م، درس الحقوق في جامعة الخرطوم منذ عام ١٩٥١م حتى ١٩٥٥م، وحصل على الماجستير من جامعة لندن عام ١٩٥٧م، دكتوراة الدولة من سوربون، باريس عام ١٩٦٤م، وله آراء شاذة، ومنها: عدم قتل المرتد، وجواز زواج المسلمة بالكتابي، والقول بعدم تكفير أهل الكتاب، من مؤلفاته: تجديد الدين، السياسة والحكم، انظر: موقع المعرفة، على هذا الرابط:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/C8DAC3AE-81C0-44CD-B8A8-3CA7560BF301.htm>.

(٤) تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٩، بواسطة: التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٤٥٤.

هذا البند ببند آخر بديل هو: الحفاظ على حرية الاختيار عند الإنسان وحمايتها، ثم نرفعه بحيث يصبح هو البند الأول في مقاصد الشريعة»^(١).

وهذا الاستبدال لمقصد الدين بالحرية معروف عند الغربيين منذ الثورة الفرنسية التي ثارت على الكنيسة، وجعلت الحرية مناقضاً للدين، لا يجتمعان^(٢).

ثم إنه يقال: إن مقصد الدين هو أول المقاصد الشرعية، فكيف يطلب استبداله بما ليس من المقاصد، ولم يذكره أحد من المتقدمين، بل «لا يصح القول بأن الحرية من مقاصد الشريعة ولا نفي ذلك عنها، وإنما المنهجية الصحيحة في وضوح الرؤية في هذه القضية، ونضجها، هو أن نتعامل مع كل مكون من مكوناته بحسبه»^(٣).

٣ - الآراء الفقهية الشاذة عند العقلانيين المعاصرين:

أما الآراء الفقهية الشاذة عند العقلانيين المعاصرين فأكثر من أن تذكر، ومنها: قول محمد شحرور: «إن عقدة النكاح مفتوحة للرجل والمرأة على حد سواء فيمكن أن تكون العصمة بيد الرجل وبيد المرأة. لذا فإن عقد النكاح يجب أن ينص صراحة على العصمة، فإن لم ينص فتصبح العصمة بشكل متساو للرجل والمرأة»^(٤)، وقوله: «الطلاق

(١) تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٦٧.

(٢) انظر: الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص ٤٧.

(٣) فضاءات الحرية، ص ١٣٠.

(٤) الكتاب والقرآن، ص ٦٢٦.

الشفوي يعتبر من اللغو فإذا قال الرجل لزوجته: أنت طالق فهذا من باب اللغو ولا ينظر إليه بأي جدية. الطلاق بين الرجل والمرأة لا يكون إلا عن طريق القضاء حصراً^(١).

المطلب الرابع: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في السيرة:

لم تسلم السيرة النبوية من تحريفات المدرسة العقلية المعاصرة، سواء كانت في مناهج تناول السيرة النبوية، وأسباب تدوينها، أو في فهمهم لأحداث السيرة.

ومن أكثر العقلانيين المعاصرين تناولاً لأحداث السيرة النبوية الدكتور هشام جعيط، إذ كتب كتابين ضمن سلسلة كتب عنون لها: (السيرة النبوية)، أحدهما: الوحي والقرآن والنبوة، والآخر: تاريخية الدعوة المحمدية، وممن كتب في السيرة النبوية الطيب تيزيني^(٢)، وكتابه عنوانه: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، وفي السطور التالية ما يبين بعض ما في هذه الكتب:

(١) الكتاب والقرآن، ص ٦٢٦.

(٢) الطيب تيزيني كاتب سوري ولد في مدينة حمص السورية عام ١٩٣٨م. وغادر إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها، وحصل على الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام ١٩٧٣م، ومن مؤلفاته: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، انظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (١/٢١٣).

١ - العلاقة بين السيرة والأنجيل:

يحاول العقلانيون المعاصرون الربط بين مناهج الكتابة عند المسلمين، ومثيلتها عند النصارى، فهذا هشام جعيط يقول: «ما يهمنا أن السيرة اتبعت على الأرجح خطى الأنجيل، بل هي موضوعياً على أية حال إنجيل المسلمين»^(١). وفي هذا الوصف غلط ظاهر، لأنه إن أراد الأنجيل غير المحرف، فهو كتاب من عند الله تعالى، فكيف لكتب كتبها بعض البشر أن تشبه به، وإن أراد الأنجيل المحرفة، فأسلوب كتب السيرة مرتبطٌ بأحوال سيرته ﷺ، فلا وجه لتشبيهها بالأنجيل.

وعموماً، فإن هناك منهجاً مستقلاً سلكه العلماء في تدوين السيرة النبوية^(٢)، وقد فارقوا فيه مناهج بقية العلوم الإسلامية نفسها كالحديث والتاريخ، فضلاً أن يكون منهجهم متفقاً مع منهج تدوين الأنجيل المحرفة!

٢ - اسم النبي ﷺ:

أما اسم النبي محمد ﷺ فيرجح هشام جعيط أنه لقب لا اسم وأن اسمه قثم^(٣)، وقد رد على هذه الدعوى كثير من الباحثين^(٤)، ويكفي

(١) تاريخية الدعوة المحمدية، ص ٣٠.

(٢) انظر: السيرة النبوية لأكرم ضياء العمري (٢٩/١)، السيرة النبوية لأبي شهبه (٢٧/١)، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، ص ١٥.

(٣) تاريخية الدعوة المحمدية، ص ١٤٩.

(٤) وقد كتب الدكتور إبراهيم عوض مقالاً نفيساً في الرد على هذا الزعم الذي زعمه هشام جعيط، وسمى مقاله: مع جعيط وزعيط ومعيط ونظاظ الحيط! هل كان اسم الرسول قثم؟ أم هل كان اسمه محمداً؟، وهو منشور على النت.

في هذا المقام أن القرآن الكريم سماه محمداً، قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾، وغيرها من الآيات الكريمة التي تصرح باسمه ﷺ.

٣ - صلة الصحابة رضي الله عنهم بالنبي ﷺ:

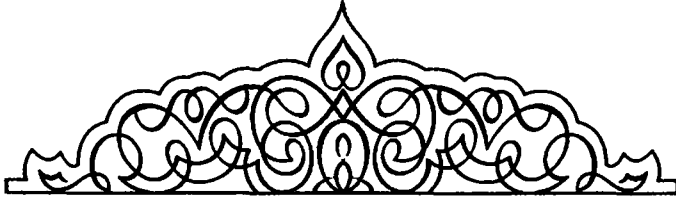
من أعظم ما تميز به جيل الصحابة رضي الله عنهم حبهم العظيم للنبي ﷺ، ولكن هذا الحب والتعظيم من الصحابة الكرام لنبينهم صلوات الله وسلامه عليه يتحول إلى مصدر ذم عند أحد العقلانيين، حيث يقول الطيب تيزيني: «فهذه العلاقة تظهر هنا بصيغة مركبة من الإيمان، بلا حدود، والثقة، دون تحفظ، بالصادق الأمين، وكذلك بالحب الطفولي والجياش، في آن واحد له. وقد يكون ذلك الحب الشخصي للرسول، من قبل المؤمنين، واحداً من أهم العوامل الكامنة وراء استمرارية الإسلام الشعبي غير المنظر وغير المفقه»^(١).

ونلاحظ كيف يصف هذا الحب بالطفولي، ثم كيف يجعل أحد أهم العوامل وراء استمرار الإسلام الحب الشخصي للرسول ﷺ، وكأن الصحابة رضي الله عنهم لم يخالط الإيمان قلوبهم، وإنما هو التعلق بشخص الرسول ﷺ، وأين قائل هذا من موقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه يوم مات النبي ﷺ؟، وقوله: «من كان يعبد محمداً ﷺ فإن

(١) مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، ص ٥١٩.

محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت»^(١)، فهل يقول هذا من حبه للنبي ﷺ حبُّ طفولي؟.

(١) أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً، (١٣٤١/٣) برقم ٣٤٦٧.



المبحث الرابع

أهم مؤلفات المدرسة العقلية المعاصرة

يعتبر رجال المدرسة العقلية المعاصرة من المكثرين في التأليف^(١)، وتنوع هذه المؤلفات لتشمل كثيراً من أبواب المعارف والعلوم^(٢). ولا شك أن محاولة استقصاء هذه المؤلفات أمرٌ بالغ الصعوبة إن لم يكن متعذراً على أفراد الباحثين، ولذا سأذكر هنا أهم مؤلفات المدرسة العقلية المعاصرة في مجال الدراسات القرآنية، إذ هي موضوع بحثي غير زاعم الاستقصاء، ولكنها أمثلة مهمة مما كتبوه تجعل المطلع عليها على بصيرة بمنهجهم، وأهم الموضوعات التي تناولوها.

(١) هذه نماذج من جهود العقلانيين في مجال التأليف:

* كتب نصر حامد أبو زيد المذكورة في موقعه اثنان وعشرون كتاباً، وإحدى وثلاثون مقالة، وكثير من هذه الكتب والمقالات مترجم إلى الانجليزية، والفرنسية، والألمانية، والأندونيسية، وغيرها.

* كتب محمد عابد الجابري المذكورة في موقعه اثنان وثلاثون كتاباً، ومقالته المذكورة في موقعه تتجاوز متي مقالة.

* كتب حسن حنفي تتجاوز عشرين مجلداً.

* كتب جمال البنا تجاوزت مئة كتاب.

(٢) فهم يكتبون في العلوم الشرعية، وفي اللغة، والأدب الحديث، والعلوم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، مع الكتب الغربية التي يقومون بترجمتها.

ويمكن تناول مؤلفات المدرسة العقلية المعاصرة المتعلقة بالدراسات القرآنية من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المؤلفات المحتوية على مباحث متعددة من علوم القرآن وأصول التفسير:

هناك مؤلفات متعددة تناول فيها العقلانيون المعاصرون مباحث علوم القرآن والتفسير، وقد اعتمدت هذه الكتابات على استعمال وتطبيق المناهج الغربية في فهم النصوص^(١).

ولا شك أن ما كتبه علماء المسلمين من كتب في علوم القرآن، وأصول الفقه، واللغة العربية تعتبر منهجاً متكاملأً في فهم النصوص

(١) ومن هذه المناهج:

* المنهج المقاصدي، ويريدون به أن تترك النصوص الشرعية بحجة أن المقاصد العامة للدين تعارضها!، وممن يزعم تطبيق ذلك محمد سعيد العشماوي في كتابه: أصول الشريعة.

* المنهج الأدبي، وهو الذي يسلكه الدكتور نصر حامد أبو زيد في تعامله مع القرآن، وأسس له أمين الخولي، ومفاده أن النص القرآني هو نص أدبي بالدرجة الأولى، ولذا يخضع عند هؤلاء للنقد الأدبي.

* المنهج التاريخي، ويريدون به ربط النص الشرعي بسبب نزوله، وبالتالي فإنه بقي للتبرك به لا للعمل، لأن العمل به كان خاضعاً لظرفه التاريخي!

* المنهج اللساني، ويريدون به تطبيق أحدث النظريات الغربية المتعلقة باللغة على القرآن الكريم، وممن يطبق ذلك الدكتور محمد أركون في غالب كتبه.

* المنهج المقارني، ويريدون به: منهج التعرف على الإسلام من خلال علاقته بالأديان الأخرى، كما فعل عبد المجيد الشرفي في كتابه: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، وانظر: إسلام المجددين، ص ٦٦-٦٩، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٢٨٧، ٣٨٢، ٤١٩.

عموماً وفهم النصوص الشرعية خصوصاً، وفيه غنية عن المناهج الغربية.

ولما استعمل العقلانيون المناهج الغربية في فهم النصوص وطبقوها على القرآن الكريم وقعوا في أخطاء كثيرة، وربما التبس أمر هذه الأخطاء على من يحسن الظن بهذه المناهج، وفيما يلي عرض لبعض كتب المدرسة العقلية المعاصرة المختصة بعلوم القرآن، وأصول التفسير:

١ - مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن^(١):

كتب محمد عابد الجابري كتباً كثيرة، ومن آخر كتبه هذا الكتاب، وقد تكلم الجابري فيه عن مباحث متعددة من مباحث علوم القرآن، بل هو في جملته مخصص لهذا الغرض، لذا عدته من أهم ما كتبه العقلانيون في الدراسات القرآنية.

سبب تأليف الكتاب: يقول الجابري مبيناً سبب تأليفه هذا الكتاب: «إن التفكير في تأليف هذا الكتاب قد جاء، بصورة ما، نوعاً من الاستجابة لظروف ما بعد أيلول/سبتمبر ٢٠٠١»^(٢).

محتوى الكتاب: يقول الجابري واصفاً محتوى الكتاب: «يتألف من ثلاثة أقسام: قسم خصصناه لاستكناه وحدة الأصل في الديانات

(١) الكتاب من تأليف الدكتور محمد عابد الجابري، صدرت طبعته الأولى في شهر أكتوبر عام ٢٠٠٦م.

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥.

السماوية الثلاث، وقسم تتبعنا فيه «مسار الكون والتكوين» للقرآن الكريم. أما القسم الثالث فقد حللنا فيه القصص القرآني. ومع أن هذا القسم الأخير قد يبدو وكأنه مجرد ملحق، إلا أنه في الحقيقة بمثابة المرأة التي تعكس بجلاء موضوعات القسمين السابقين^(١).

هذا هو وصف المؤلف لكتابه، وهو وصف عام لأقسام الكتاب الثلاثة، وهذه الأقسام اشتملت على عشرة فصول، خمسة في القسم الأول، وخمسة في الثاني، واشتملت على جملة مباحث علوم القرآن، فمنها مباحث: الوحي، والقرآن، والقراءات، وإعجاز القرآن، وجمع القرآن، وأسباب النزول، والقصص القرآني، وغيرها.

الثناء على هذا الكتاب عند العقلانيين:

الثناء على هذا الكتاب كثير عند العقلانيين، ومما قيل في الثناء على كتاب الجابري: «يتولى المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري في كتابه الجديد «مدخل إلى القرآن الكريم»، المهمة التي تحتاجها الأمة من مفكرها وهي تعبر هذه الحال الحضارية الصعبة، وهي المتمثلة بتولي مسؤولية البحث في فلسفة الإسلام... الجابري ليس الأول بين المفكرين المعاصرين الذي يتولى هذه المهمة، لكنه الأول بين من يتمتعون بقدر كافٍ من المصداقية تحول دون رفض ما يقولونه ويكتبونه قبل سماعه وقراءته، كما كان يحدث مع غيره من المفكرين الذين

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥-١٦.

تحارب أفكارهم لمجرد أنها منهم، من علي عبد الرازق^(١) إلى محمد شحرور!^(٢).

أما مركز دراسات الوحدة العربية^(٣)، وهو المركز الذي قام بطباعة الكتاب، وطباعة غالب كتب الجابري، فقد كتب أصحابه في التعريف بهذا الكتاب: «يحقّق المفكر العربيّ الكبير الدكتور محمد عابد الجابري، في هذا الكتاب إنجازاً متميّزاً يُضيفه إلى إنجازاته الرائدة التي أغنى بها الثقافة العربية منذ مطلع السبعينيات في القرن الماضي.

واليوم في كتابه الجديد مدخل إلى القرآن الكريم يواصل الجابري

(١) علي حسن أحمد عبد الرازق. ولد في قرية أبو جرج بمحافظة المنيا في عام ١٨٨٨م، حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية. ثم ذهب إلى جامعة أكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُيّن قاضياً شرعياً، أصدر عام ١٩٢٥م كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي يدعو إلى فصل الدين عن السياسة والذي أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من «الخلافة»؛ فرد عليه الأزهر بكتاب «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ثم سحب منه شهادة العالمية، وشن حملة على رأيه. عمل علي عبد الرازق بالمحاماة، ثم انتخب عضواً في مجلس النواب، ثم عضواً في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيراً للأوقاف، ومن مؤلفاته: الإسلام وأصول الحكم، والإجماع في الشريعة الإسلامية، توفي سنة ١٩٦٦م، انظر: الأعلام (٢٧٦/٤).

(٢) جريدة الغد، مقال: مدخل إلى القرآن، للكاتب سمير أحمد خير، بتاريخ ١٩-١-٢٠٠٧م، على الرابط <http://www.alghad.com/?news=148108>

(٣) مركز دراسات الوحدة العربية، من أهم المراكز القومية، تأسس عام ١٩٧٥م، وضم في أمانته أبرز القوميين العرب، مثل: الدكتور أحمد يوسف أحمد (مصر)، الدكتورة ابتسام الكتبي (الإمارات)، الأستاذ أديب الجادر (العراق/سويسرا)، ويتبنى المركز إصدار مجلة المستقبل العربي، وعقد عدداً من الندوات منها: ندوة الحوار الفكري القومي الإسلامي، وقام بنشر مئات الكتب، ومنها غالب كتب الجابري، وغيره من العقلانيين، انظر: موقع مركز دراسات الوحدة العربية، على هذا الرابط:

مسيرته في البحث، والتدقيق، والتعميق، وإعادة طرح الأسئلة القديمة بمنهجية جديدة، وفتح الآفاق أمام أسئلة إضافية، فيختار القرآن الكريم موضوعاً، وينظم بحثه في جزئين: الأول هو: «في التعريف بالقرآن» والثاني هو: «موضوعات في القرآن»، ينكب حالياً على إعداده^(١).

مؤلفات ناقشت الكتاب:

من المؤلفات التي ناقشت هذا الكتاب: كتاب الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري^(٢).

٢ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني^(٣):

يعتبر هذا الكتاب من أهم مؤلفات الدكتور محمد أركون، التي تعبر عن مشروعه نقد العقل الإسلامي، وقد لقي احتفاء من العقلانيين، ومن ذلك قول بعضهم: «يعرض محمد أركون في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» رؤية جديدة في التعامل مع الوحي على أساس ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية وفهم عميق، وهو يعتبر أن دراسة معمقة لظاهرة الوحي يمكن أن تستخدم وسيلة فعالة لتنشيط الفكر الإسلامي وجعله فكراً نقدياً»^(٤).

(١) موقع مركز دراسات الوحدة العربية، على هذا الرابط:

http://www.caus.org.lb/Home/publication_popup.php?ID=3691&h=1

(٢) الكتاب من تأليف الكاتبين المغربيين: عبد السلام البكاري، والصادق بوعلام

(٣) الكتاب من تأليف الدكتور محمد أركون، ونشر دار الطليعة، في لبنان، في عام ٢٠٠١م، ويقع في ١٧٥ صفحة.

(٤) جريدة الغد، مقال للكاتبة خيرة طهيري في التعريف بالكتاب، في تاريخ ٢٦-٨-٢٠٠٦،

على هذا الرابط/ <http://www.alghad.com/?news=116842>

محتوى الكتاب: ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام، وهي: المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي: مثال القرآن، وموقف المشركين من ظاهرة الوحي، وقراءة سورة الفاتحة، وقراءة سورة الكهف.

والملاحظ أن هذه الأقسام ركزت على مبحث الوحي، وما يتعلق بإعادة تفسير بعض السور على وفق النظريات التي يراها الدكتور محمد أركون، وهذا ما عبر عنه في عنوان الكتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، فالكتاب عبارة عن محاولة لتجاوز التفاسير، ومحاولة جديدة من المؤلف سماها تحليل الخطاب^(١).

٣ - الكتاب والقرآن قراءة معاصرة:

يعرف موقع الدكتور محمد شحرور هذا الكتاب بما يلي: «قدم الدكتور محمد شحرور في هذا الكتاب قراءة معاصرة، ونظرة جديدة للإسلام^(٢)، تنطلق من خصائص اللسان العربي^(٣)، ووقوفاً على الأرضية الفلسفية والمعرفية للقرن العشرين. وقد عرض وجهة نظر

(١) ومما يبين حرص الدكتور محمد أركون على تطبيق منهج إعادة تحليل الخطاب قوله: «لا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب»، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٦.

(٢) أما أن ما في الكتاب نظرة جديدة، فنعم، ولكن هل كل نظرة جديدة مقبولة؟ إذ لا تمدح الآراء والنظرات لجديتها، أو لقدمها فحسب، وإنما المدح أو الذم للآراء حسب قربها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وبعدها عنهما.

(٣) هذه مجرد دعوى، وفي الكتاب أمثلة كثيرة تدل على عدم الاعتماد على اللسان العربي، وفي الصفحات التالية من الكتاب أمثلة لذلك، انظر: الكتاب والقرآن، ص ٦٢، ٦٤،

جديدة إلى الوجود والمعرفة والتشريع والأخلاق والجمال والاقتصاد والتاريخ، استنتجها حصراً من آيات الذكر الحكيم^(١)، آخذاً بعين الاعتبار شمولية الإسلام، التي جاءت من حنيفيته بالتشابه والحدود^(٢).
محتوى الكتاب:

احتوى الكتاب على مباحث عديدة من مباحث علوم القرآن، وقد تناولها المؤلف بعيداً عن التأصيل العلمي، ولذا أتى بنتائج كثيرة كانت محل نقد، وقد قسم المؤلف كتابه إلى أربعة أبواب، وهي: الباب الأول: الذكر، والباب الثاني: جدل الكون والإنسان، والباب الثالث: أم الكتاب والسنة والفقه، والباب الرابع: في القرآن

يقول الدكتور غازي التوبة: «بعد هذا العرض السريع لبعض تجاوزات الدكتور شحرور وضلالاته وانحرافات لا نستطيع إلا أن نقول: إن الكتاب ليس حلاً لمشكلة الجمود في الفكر الإسلامي، بل هدماً لكثير من أركان وأسس ومنطلقات الفكر الإسلامي والدين الإسلامي»^(٣).

وقد كتبت كتب كثيرة في الرد على كتاب الدكتور محمد شحرور^(٤)،

(١) وأين دور السنة النبوية؟ ألم يأمر القرآن الكريم باتباعها، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: ٧].

(٢) موقع الدكتور محمد شحرور، على هذا الرابط / <http://www.shahrou.org/index4.htm>

(٣) الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة دراسة وتقويم، مقال للدكتور غازي التوبة، في موقع الأمة على هذا الرابط / http://www.al-ommah.org/books_review/3152.html

(٤) وممن رد عليه كل من: سليم الجابي في القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم. كذب المنجمون ولو صدقوا، وجواد عفانة في كتابه: القرآن وأوهام القراءة المعاصرة، وأحمد عمران في كتابه: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، ومنير محمد=



وتنوعت مناهج هذه الردود، فمنها ما ركز على الأخطاء اللغوية، ومنها ما حاول ربط أفكار هذا المؤلف بأصولها من اشتراكية، ونحوها.

ومع كثرة هذه الردود إلا أن أهم موضوع في الكتاب، والذي جعله مؤلف الكتاب عنواناً على كتابه، وهو المباحث القرآنية ما زال بحاجة إلى مزيد من النقد العلمي.

* * *

المطلب الثاني: المؤلفات المختصة بنوع من أنواع علوم القرآن:

هناك كتب كثيرة أفردتها العقلانيون المعاصرون لموضوع من موضوعات علوم القرآن، وفي هذا المطلب أشير إلى بعضها، وهي:

١ - أسباب النزول^(١).

الكتاب من كتب العقلانيين التي تناولت أسباب النزول، وذلك من خلال نقد أسباب النزول لا وفقاً للقواعد العلمية المقررة عند المتخصصين في هذا الشأن، ولكن وفق منهج الهوى، والأخذ بما يوافق مراده، وفي هذا يقول الدكتور عبد العزيز الضامر واصفاً منهج الكتاب: «وقد انطلق

= طاهر الشواف في كتابه: تهافت القراءة المعاصرة، ومأمون الجويجاتي في كتابه: الأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة، وكتابه: مغالطات المعاصرة، وماهر المنجد في كتابه: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، دراسة نقدية، ويوسف الصيدأوي في كتابه: بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، وغيرهم.

(١) الكتاب من تأليف الدكتور/ بسام الجمل، وهو رسالته للدكتوراه من كلية الآداب بمنوبة في تونس، وقد أشرف عليها الأستاذ: عبد المجيد الشرفي. وصدرت عن المركز الثقافي العربي سنة (٢٠٠٥م).

الباحث في كتابة هذه الدراسة من خلال المنهج النقدي للتأريخ الذي يقوم على النقد التام للنص وتشريحه دون النظر في قدسيته من عدمه، أو صحته وضعفه، وكذلك النقد التام للأشخاص دون التفريق لمن لهم مكانة في الشرع كالرسول ﷺ وصحابته من غيرهم»^(١).

ومن عبارات المؤلف البالغة السوء في كتابه هذا قوله: «وكاد الرسول يحكم بالهوى دون تحكيم كتاب الله حينما أراد البت في قضية سرقة عرضت عليه»^(٢).

محتوى الكتاب: قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب وهي كالآتي:

الباب الأول: علم أسباب النزول منزلةً ونشأةً ومدونةً، والثاني: أخبار أسباب النزول - بنيتها وصناعتها، والثالث: أثر أسباب النزول في علوم القرآن، والرابع: المتخيل والتاريخي في أسباب النزول.

٢ - الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة^(٣).

الكتاب من حيث الجملة يتناول مباحث المجاز، ويشير إلى المحكم والمتشابه والتأويل من حيث علاقتها بالمجاز.

(١) عرض موجز لكتاب أسباب النزول لبسام الجمل، مقال للدكتور عبد العزيز الضامر، في ملتقى أهل التفسير، على هذا الرابط / <http://www.tafsir.org/vb/showthread.php?t=4438>

(٢) أسباب النزول، للجمل، ص ٢٤١.

(٣) الكتاب من تأليف الدكتور/نصر حامد أبو زيد، وهو رسالته للماجستير، نشرها المركز الثقافي العربي في بيروت.

محتويات الكتاب: يحتوي الكتاب على تمهيد فيه: الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي، وثلاثة فصول، وهي: المعرفة والدلالة اللغوية، ومفهوم المجاز نشأته وتطوره، والمجاز والتأويل، وخاتمة.

٣ - النسخ في الوحي محاولة فهم^(١).

الكتاب يتناول النسخ باختصار ظاهر، ولذا فقد جعله المؤلف في تأسيس يمثل مدخلاً للكتاب، ثم عدد من العناوين الجانبية، وهي: ظاهرة النسخ في الوحي، ما نسخت تلاوته وبقي حكمه، ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، ما نسخ تلاوته وحكمه، يقول المؤلف: «وكانت محاولتنا بالأساس محاولة لفهم ظاهرة النسخ، مستندة إلى اعتبار الواقع مقياساً لفهم حركة النص المرتبط به، فينفع به، ويفعل فيه، من أجل مصالح ومنافع وغايات أعم في فضلها»^(٢).

* * *

المطلب الثالث: المؤلفات المحتوية على مباحث متصلة بعلوم القرآن وردت ضمن مباحث أخرى عامة:

وهذا النوع من المؤلفات هو الغالب على كتابات العقلانيين، إذ ترى في الكتاب الواحد تنقلاً ظاهراً من موضوع إلى آخر، تارة في السياسة، وأخرى في الاقتصاد، وهكذا، وربما كان سبب ذلك أن

(١) الكتاب من تأليف الدكتور/ سيد القمني، ونشر المركز المصري لبحوث الحضارة، عام ٢٠٠١م، ضمن مجموعة من كتب الدكتور القمني سماها: الإسلاميات.

(٢) النسخ في الوحي، ص ٥٩٢.

غالب هذه الكتب هي في الأصل مقالات نشرت في عدد من المجلات تم جمعها في كتاب واحد^(١)، ومن هذا النوع من المؤلفات الكتب التالية:

- ١ - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد^(٢): ومن المباحث التي تناولها مباحث الوحي^(٣)، وجمع القرآن^(٤)، والتفسير^(٥).
- ٢ - الفكر العربي^(٦): ومن المباحث التي تضمنها فصل بعنوان الحادث القرآني، ومنه: المراد بكلام الله تعالى^(٧).
- ٣ - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟^(٨): ومن المباحث التي تضمنها مبحث عنوانه: الإسلام: الثورات والوحي^(٩).
- ٤ - الفكر الإسلامي قراءة علمية^(١٠): وقد تضمن هذا الكتاب

(١) ومن هذه الكتب على سبيل المثال: نحن والتراث، والتراث والحداثة دراسات ومناقشات، كلاهما للجايري، وفي الفكر الغربي المعاصر، لحسن حنفي.

(٢) من تأليف محمد أركون، طباعة المؤسسة الوطنية للكتاب في الجزائر،

(٣) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٣-٨١.

(٤) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١-٨٩.

(٥) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٩-٩٣.

(٦) من تأليف الدكتور محمد أركون، وترجمة عادل العوا، ونشرته: منشورات عويدات في بيروت، وباريس.

(٧) انظر: الفكر العربي، ص ٢٧-٤٤.

(٨) من تأليف الدكتور محمد أركون، ونشر دار الساقى.

(٩) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٩-٩٦.

(١٠) من تأليف الدكتور محمد أركون، ونشر مركز الإنماء القومي ببيروت، والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

فصلين مهمين، أحدهما: العجيب الخلاب في القرآن الكريم، واحتوى على عدد من الموضوعات المتعلقة بالمعجم اللفظي في القرآن، والإعجاز القرآني^(١)، والثاني: حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها، وتضمن الإشارة إلى المؤلفات في علوم القرآن، وقد تناول الإتقان خاصة ببحث طويل^(٢).

٥ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي^(٣): والكتاب كله يتناول خمس آيات^(٤) قام المؤلف بإعادة تفسيرها، ونقد تفسير السابقين لها.

٦ - من منهاتن إلى بغداد^(٥): وفي هذا الكتاب مبحث بعنوان: من الفكر القصصي إلى الفكر النقدي، وقد تضمن الحديث عن التأويل، وخلق القرآن^(٦).

٧ - المثقفون في الحضارة العربية^(٧): وفي هذا الكتاب فصل كامل عن محنة خلق القرآن^(٨).

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٨٧-٢٠٧.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٤٥-٢٧٨.

(٣) من تأليف الدكتور محمد أركون، ونشر دار الساقي.

(٤) وهي الآيات: ١٨٠، ١٨٢، ٢٤٠ من سورة البقرة، والآيات: ١٢، و١٧٦ من سورة النساء.

(٥) الكتاب حوار بين محمد أركون، وجوزيف مايلا، وترجمه إلى العربية عقيل الشيخ حسين، ونشرته دار الساقي.

(٦) انظر: من منهاتن إلى بغداد، ص ٢٤٤-٢٥١.

(٧) الكتاب من تأليف الدكتور محمد عابد الجابري، ونشر مركز دراسات الوحدة العربية.

(٨) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، ص ٦٥-١١٨.

٨ - اليمين واليسار في الفكر الديني^(١): وقد تضمن مباحث متعلقة بأسباب النزول^(٢)، ومناهج المفسرين^(٣)، وغريب القرآن^(٤).

٩ - الدين والثورة في مصر^(٥): ومما تعرض له هذا الكتاب: خلق القرآن^(٦)، والنسخ^(٧)، وإعجاز القرآن^(٨).

١٠ - في فكرنا المعاصر^(٩): وتعرض لمبحث مناهج التفسير^(١٠).

١١ - من النقل إلى الإبداع^(١١): في هذا الكتاب بحث عن التأويل^(١٢).

١٢ - تجفيف منابع الإرهاب^(١٣): وقد تعرض لمباحث علوم القرآن ضمن فصلين:

(١) اليمين واليسار في الفكر الديني، من تأليف الدكتور حسن حنفي، ونشر مكتبة مدبولي، ضمن مجموعة الدين والثورة في مصر.

(٢) انظر: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٦٩.

(٣) انظر: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٧٧.

(٤) انظر: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ١٢١، ١٧٨.

(٥) من تأليف الدكتور حسن حنفي، ونشر مكتبة مدبولي في خمسة أجزاء.

(٦) انظر: الدين والثورة في مصر، (٢/٤٥٠).

(٧) انظر: الدين والثورة في مصر، (٤/١٠٤).

(٨) انظر: الدين والثورة في مصر، (٤/١٨٢).

(٩) من تأليف الدكتور حسن حنفي، ونشر دار التنوير في بيروت.

(١٠) انظر: في فكرنا المعاصر، ص ١٧٥-١٨٢.

(١١) من تأليف الدكتور حسن حنفي، ونشر دار قباء للطباعة والنشر، في القاهرة.

(١٢) انظر: من النقل إلى الإبداع (٢/١٧٧).

(١٣) من تأليف الدكتور/محمد شحرور، وطبع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة.

المنهج المتبع في فهم التنزيل الحكيم^(١)، ومصطلحات التنزيل الحكيم^(٢).

١٣ - نحو أصول فقه جديد^(٣): ومما تعرض له هذا الكتاب: أسباب النزول^(٤)، وأحكام القرآن^(٥)، والقراءات^(٦)، ومنهج كتابة التفسير في العصر الحاضر^(٧).

١٤ - النص السلطة الحقيقة^(٨): وقد تناول الكتاب مباحث متعلقة بالتأويل، والمجاز^(٩).

١٥ - فلسفة التأويل^(١٠): وقد تناول مباحث منها: المحكم والمتشابه^(١١).

١٦ - دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة^(١٢): ومما تحدث الكتاب عنه: الإسرائيليات ومنهج المفسرين في التعامل معها^(١٣).

(١) انظر: تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٥.

(٢) انظر: تجفيف منابع الإرهاب، ص ٤٥.

(٣) من تأليف الدكتور محمد شحرور، وطبع دار الأهالي للنشر في دمشق.

(٤) انظر: نحو أصول فقه جديد، ص ٨٣.

(٥) انظر: نحو أصول فقه جديد، ص ١٤٣.

(٦) انظر: نحو أصول فقه جديد، ص ١٨٢.

(٧) انظر: نحو أصول فقه جديد، ص ١٨٩.

(٨) من تأليف الدكتور نصر حامد أبو زيد، ونشر المركز الثقافي العربي.

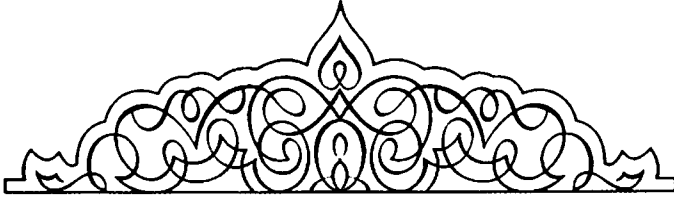
(٩) انظر: النص السلطة الحقيقة، ص ١٤٩-١٩٤.

(١٠) من تأليف الدكتور نصر حامد أبو زيد، وطبع دار الوحدة.

(١١) انظر: فلسفة التأويل، ص ٣٧٤.

(١٢) من تأليف الدكتور نصر حامد أبو زيد، ونشر المركز الثقافي العربي.

(١٣) انظر: دوائر الخوف، ص ١٧.



المبحث الخامس

أهداف المدرسة العقلية المعاصرة

إن الناظر في الموضوعات التي يتناولها العقلانيون المعاصرون يدرك أن هناك أفكاراً، وأهدافاً مشتركة يسعون لتحقيقها، كما أن هناك أهدافاً خاصة ببعض العقلانيين^(١)، ولعل ذلك لاختلاف توجهاتهم السياسية، ومدارسهم الاستشراقية.

ومما يحتاج إلى تنبه أن تناول أهداف المدرسة العقلية المعاصرة ينبغي أن يكون من خلال كتب العقلانيين، لذا فقد التزمت ألا أذكر أمراً ما على أنه من أهداف العقلانيين إلا إن كنت سأدلل عليه من كتبهم مبتدئاً بذكر أهدافهم المشتركة، ثم ما نص أحدهم أنه من أهدافه التي يسعى لها.

المطلب الأول: الأهداف العامة للمدرسة العقلية المعاصرة:

من الكتب التي تناولت أهداف المدرسة العقلية المعاصرة، وكتبها من أفراد هذه المدرسة كتاب: إسلام المجددين، للدكتور محمد

(١) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص ٣٨٩.

حمزه^(١)، وقد تناول مؤلف الكتاب كثيراً من أهداف العقلانيين المعاصرين الذين يصفهم هو بالمجددين!

وقد وصف محمد حمزه في كتابه إسلام المجددين الحدود الزمنية، وأبرز الشخصيات من المجددين المعاصرين -حسب تعبيره- قائلاً: «ارتأينا تحديده^(٢) زمنياً بما يُنشر في السنوات الأخيرة، أو لنقل في العقدين الأخيرين^(٣) من إنتاجات فكرية تخص الإسلام والفكر الإسلامي عموماً، وقد بنينا عملنا على محاولة رصد السمات الأساسية لإسلام ما انفك ينتشر ويفرض نفسه على ساحة الفكر الإسلامي اعتبرناها تشكل نسقاً جديداً من التفكير، وركزنا على كتابات شكلت عند كثير من الدارسين الأكاديميين وعند المختصين في دراسة الفكر الإسلامي الجديد مدرسة قائمة بذاتها جديرة بالاهتمام والنظر والتأمل، تشكلت في رحاب الجامعة التونسية، ويمثلها أعلام أبرزهم: محمد الطالبي^(٤) وعبد المجيد الشرفي^(٥)،

(١) لم أجد له ترجمة، وكتابه هذا من إصدارات رابطة العقلانيين العرب.

(٢) الضمير يعود على زمن المجددين.

(٣) كانت الطبعة الأولى من الكتاب سنة ٢٠٠٧م وعليه فيكون المراد ما قبل هذا التاريخ بعشرين عاماً.

(٤) محمد الطالبي أستاذ جامعي تونسي ولد في تونس العاصمة سنة ١٩٢١م. درس بالمدرسة الصادقية ثم بجامعة السوربون بباريس حيث حصل على شهادة التبريز. التحق بعد ذلك بالجامعة التونسية حيث درس التاريخ الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، وعمل عميداً للكلية نفسها، من مؤلفاته: مرافعة من أجل إسلام معاصر، ليطمئن قلبي، انظر: ترجمة المؤلف لنفسه في كتابه عيال الله في مواضع مفرقة منه، وموقع

الحارة العمانية، على هذا الرابط /http://alharah.net/alharah/t4937.html

(٥) عبد المجيد الشرفي، أستاذ جامعي تونسي يدرس ويشرف على أطروحات علمية بكلية=



ومحمد الشرفي^(١) من دون أن نهمل التعرّيج على جيل جديد من الباحثين تتلمذوا على أيديهم...على أننا أدرجنا ضمن عملنا مفكرين آخرين أبرزهم اثنان لا ينتميان إلى هذه المدرسة وإن كانت الوشائج بينهم وبينها وثيقة، هما: المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، والجزائري - الفرنسي - محمد أركون^(٢).

وأما عن أهداف هؤلاء العقلانيين العامة، فكثيرة، وقد تناولها كثير من الباحثين، ولعلي أشير هنا إلى بعضها:

١ - الأخذ بالمناهج العلمية الغربية، ومناهج المستشرقين منهم خصوصاً:

يسعى كثير من العقلانيين إلى تقليد النظام الغربي في الحياة، والنظام الغربي العلمي والثقافي المتمثل بالاستشراق بوجه أخص،

=الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، رسالته للدكتوراة بعنوان: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، من مؤلفاته: في قراءة النص الديني، لبنات، الإسلام والحداثة، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، انظر: موقع الحارة العمانية، على هذا الرابط /http://alharah.net/alharah/t4937.html

(١) محمد الشرفي، أستاذ في القانون، ووزير سابق في الحكومة التونسية، ولد محمد الشرفي سنة ١٩٣٦ في مدينة صفاقس عاصمة الجنوب التونسي، ودرس القانون بالجامعة التونسية من سنة ١٩٦٤ إلى غاية ٢٠٠٣، عمل وزيراً للتربية والتعليم خلال خمس سنوات في بداية تسعينات القرن الماضي بداية من سنة ١٩٨٩ م إلى غاية ١٩٩٤ م أشرف خلالها على برنامج إصلاح التعليم، وهو رئيس سابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، ومؤسس مجموعة «آفاق» اليسارية التونسية، توفي سنة ٢٠٠٨ م، انظر: موقع السبيل أون لاين على هذا الرابط:

http://www.assabilonline.net/index.php?option=com_content&task=view&id=938&Itemid=26.

(٢) إسلام المجددين، ص ١٠-١١.

وذلك أن «الغرب من منظور هؤلاء ليس غرباً واحداً. إنه متعدد ولا بد من التعامل معه باستحضار وجوهه المتعددة. لذلك هم لا ينكرون فضل الدراسات الاستشراقية في تشريع الباب أمام استخدام أدوات منهجية جديدة ومقاربات لا عهد للفكر الإسلامي بها»^(١)، كما انهم لا يعتبرون أنفسهم في قطيعة مع الاستشراق»^(٢).

٢ - عدم الالتزام بالضوابط الشرعية، والدعوة إلى حرية منفلة:

الحرية شعار رفعه كثير من الناس لتحقيق مآرب شتى، فبعض العقلانيين يرفع شعار الحرية الفكرية ويريد بهذا الشعار عدم تطبيق حد الردة^(٣)، يقول محمد حمزة: «إسلام المجددين»^(٤) إذن هو تصوير في وجه من وجوهه لوضع المجتمعات العربية والإسلامية الراهن التي يتدرج المثقفون فيها نحو المزيد من الحرية والمسؤولية في التفكير وفي إبداء الرأي والإفصاح عنه ونشره»^(٥)، ولا شك أن المطالبة بحرية

(١) هذا كلام أحد رجالهم، ولا شك أن الدراسات الاستشراقية استخدمت وسائل لم تعرف في المناهج الإسلامية للدراسة، والتحليل، ولكن هذا بمفرده لا يكفي في إعطائها وصف الصحة والمصداقية في النتائج، ولذا فالحكم على الدراسات الاستشراقية ينبغي أن ينبع من نتائج تلك الدراسات، وكل مطلع يعلم أنها أثمرت في مجملها محاولة هدم العلوم الإسلامية جملة، ولم تستطع أن تتخلص من النزعة النصرانية في دراساتها، وهذا في نظري مما يضعف أهميتها، ويقلل من قيمتها.

(٢) إسلام المجددين، ص ٣١.

(٣) مثل محمد شحرور الذي رأى أن مقصد الحفاظ على الدين ينبغي أن يستبدل بالحفاظ على الحرية لكي لا يطبق حد الردة، انظر: تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٦٧.

(٤) هذا التعبير جرياً على عادته في وصف العقلانيين بالمجددين!

(٥) إسلام المجددين، ص ٣٤.

التفكير، وإبداء الرأي أمرٌ مجمل - كما هي عادة العقلانيين في التعبير بالمجملات - فإن كان المراد بها الحرية المنضبطة بضوابط الشرع فأمر حسن، وإن كان المراد بها الحرية المنفلتة التي لا يضبطها ضابط، ولا يحدها حد فهي التي ينبغي التبرؤ منها.

٣ - تقديم العقل على النصوص الشرعية، بل ومحاكمة النصوص إلى العقل:

ليس تقديم العقل على النقل أمراً جديداً، بل هو مسلك من مسالك المعتزلة، وقد جاء العقلانيون المعاصرون، وتبنوا هذا الأمر، وسعوا إلى تحقيقه، يقول محمد حمزه: «الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدم العقل على النص بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزية والمادية. لقد تصدعت منزلة الخبر في الفكر الإسلامي الحديث وتم توجيه نقد جذري إلى مشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع وفي سبل التفكير»^(١).

٤ - التلاعب بمعاني النصوص الشرعية:

يتلاعب العقلانيون المعاصرون بالنصوص الشرعية، وخاصة القرآن الكريم، وذلك من خلال دعوى تعدد المعنى، وفي ذلك يقول محمد حمزه: «خطاب المجددين يفارق النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى»^(٢)، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص، هو خطاب يرى في

(١) إسلام المجددين، ص ٤٧.

(٢) لم يقل المتقدمون من المفسرين وغيرهم أن النص، وخاصة القرآني لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولا أطلقوا القول باحتماله معاني كثيرة، بل ذلك راجع إلى النظر في دلالات =

القراءة اختلافاً عن النص لا تماهياً معه، ويهتم بما تظهره القراءة من التعدد والتنوع والاختلاف والتعارض..^(١)

ومما له تعلق بالتلاعب بالنصوص الشرعية ادعاء أنها تقبل جميع القراءات، وتخضع لجميع مناهج التأويل^(٢).

والقرآن الكريم في نظر العقلانيين المعاصرين هو النص الأكثر اتساعاً من حيث تعدد المعاني، واختلافها!، ولذا يقولون: «إذا تعلق الأمر بقضية تعدد المعنى في القرآن أمكن القول بداهة أنه ما من نص في تاريخ الثقافة العربية ولّد من القراءة ما ولده النص القرآني بما اشتملت عليه هذه القراءة من تعدد واختلاف^(٣) وتنوع^(٤)».

=الألفاظ، فإن كانت الآية أو بعضها مما يعتبر عند علماء الأصول من باب النص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحد، فهذه لا يقال باحتمالها أكثر من معنى، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَمِصَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي لُحْجٍ وَسَمْعٍ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: آية ١٩٦]، وإن كانت الآية من قبيل المجمل فقد تحتمل أكثر من معنى، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَفْقُوهَا الَّذِي يَدْعُو عَقْدَةَ الْكَاحِ﴾ [سورة البقرة: آية ٢٣٧] إذ يحتمل أن يكون المراد بالذي بيده عقدة النكاح الزوج، ويحتمل انه الولي، وفي مثل هذا نرجع إلى المرجحات الخارجة عن اللفظ نفسه لنرجح أحد المعنيين، والحاصل أن العلماء لم يجروا النصوص كلها على وجه واحد من حيث احتمالها لأكثر من معنى، انظر: المحصول (٣/١٥٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤١٣، ٤٢٧).

(١) إسلام المجددين، ص ٥٩.

(٢) انظر: إسلام المجددين، ص ٦٦.

(٣) أما أن النص القرآني أتى بالمعاني المتعددة فأمر مسلم وفق الضوابط المتعلقة بدلالات الألفاظ، والتي منها: ألا يكون النص القرآني من قبيل النص الذي لا يحتمل معنى آخر، وأما أن يقال إن النص أوجد قراءة (أي تفسيراً) مختلفاً فإن كان ذلك راجعاً لاختلاف المدارك، والمرجحات فهذا أمر وارد، وإن كان المراد أن هذه هي صفة النص القرآني أنه يوجد تفاسير مختلفة، فهذا أمر باطل.

(٤) إسلام المجددين، ص ٥٨.

٥ - نقد العلوم الشرعية:

من أهداف العقلانيين المعاصرين التي يسعون لها نقدهم للعلوم الشرعية، وذلك ظاهر من خلال عدم تسليمهم بقواعد هذه العلوم تارة، والتعرض لكلياتها بالتحريف تارة أخرى^(١).

* * *

المطلب الثاني: الأهداف التي نص عليها بعض أفراد المدرسة العقلية المعاصرة:

يسعى العقلانيون من حيث الأصل إلى أهداف مشتركة، ولكن بعضهم تخصص في بعض الأهداف، وفي هذا المطلب أشير إلى بعض هذه الأهداف:

من أهداف جمال البنا:

الدعوة إلى حرية الاعتقاد: يقول جمال البنا مبيناً حرصه وجده في تحقيق هذا الهدف: «بحث أصواتنا وجفت أقلامنا في الدعوة والكتابة عن هذا الموضوع»^(٢)، في سنة ٧٢ أصدرنا (حرية الاعتقاد في الإسلام) وفي سنة ٨٥ أصدرنا (لست عليهم بمسيطر قضية الحرية في الإسلام) وفي سنة ٩٤ أصدرنا (كلا ثم كلا... كلا لفقهاء التقليد وكلا لأدعياء التنوير) وفي سنة ٩٦ أصدرنا (خمسة معايير لمصادقية الحكم الإسلامي) الذي اعتبرنا فيه أن حرية الفكر هي أحد هذه المعايير

(١) وقد مر في المبحث الثالث من هذا التمهيد الإشارة إلى شيء من ذلك.

(٢) أي حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام.

وأخيراً خصصنا الرسالة الثانية من رسائل هذه المؤسسة^(١) لموضوع (الإسلام والحرية والعلمانية)^(٢).

من أهداف محمد أركون:

نقد العقل الإسلامي^(٣)، ونقد الظاهرة القرآنية:

وهذا الهدف هو المشروع الذي عمل محمد أركون، وما زال منذ أكثر من أربعين سنة لتحقيقه، ومن كلماته في ذلك قوله: «إن كل تدريسي الجامعي الذي تشهد عليه أجيال متتالية من الطلبة، وكل كتاباتي تحمل آثار النضال المستمر والدؤوب من أجل المحافظة على الاستقلالية الفكرية. لقد حاولت دائماً أن أحافظ على العلاقة النقدية في ما يخص كل موضوع أتطرق إليه أو أدرسه. لقد طبقت المنهج النقدي - لا الامتثالي ولا التقليدي المكرور - حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة. وطبقته على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي. هذا ما فعلته أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر. وهذا ما زال مستمراً في فعله بالقياس إلى كل

(١) المراد مؤسسة فوزية وجمال البنا للنشر، وقد سبق التعريف بها.

(٢) حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٣.

(٣) أما نقد العقل الإسلامي فهي عبارة محتملة، إذ تحتل تصفية علوم المسلمين وأفهامهم للنصوص الشرعية مما شابها من أخطاء، وتحتل نقد هذه العلوم بما فيها النصوص الشرعية نفسها، وقد فسرها أركون نفسه كما سيأتي بالجانب السيء من هذه العبارة، وأما نقد الظاهرة القرآنية فعبارة لا تحتل إلا المعنى الباطل، إذ الظاهرة القرآنية عند أركون تساوي القرآن في إطاره التاريخي، ولا مجال أمام المسلم الحق إلا أن يسلم بما في القرآن لا أن ينقد ما فيه، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب: آية ٣٦].

مستويات الإسلام وتجلياته بما فيها الظاهرة القرآنية، بل وأولها الظاهرة القرآنية»^(١).

وأما ماذا يريد محمد أركون بعبارته الظاهرة القرآنية، فيفسر هذا المصطلح هشام صالح مترجم كتب أركون بقوله: «يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث. المقصود أنه حدث لغوي وثقافي وديني يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية ولا يفهمها جيداً إلا من عاش في ذلك العصر أو درسه من الداخل»^(٢).

ويقول محمد أركون في موضع آخر: «يعلم القراء - أو بعضهم - أنني كنت قد انخرطت منذ حوالي الأربعين عاماً في مشروع الكبر: نقد العقل الإسلامي... وهو مشروع العمر»^(٣).

ويحاول أركون أن يعرف مشروعه، فيقول بعدما سئل ما الذي تقصده بنقد العقل الإسلامي: «أقصد إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم»^(٤).

ويعتبر أركون هذا النقد هو المهمة العاجلة التي ينبغي للمسلمين القيام بها، ولذا يسأله هاشم صالح مترجم كتبه قائلاً: ما هي المهمة العاجلة بعد أن نخلو لأنفسنا، بأنفسنا؟ فيجيب محمد أركون قائلاً:

(١) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨-٢٩. ونلاحظ هنا كيف يخضع محمد أركون كل النصوص للنقد بما في ذلك القرآن الكريم.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٩.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٣-١٨٤.

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٣.

«المهمة العاجلة تتمثل في ما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية^(١)، والأنثروبولوجية^(٢) (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي). ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرفلاً لحركة التطور^(٣)، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد»^(٤).

من أهداف حسن حنفي:

أما حسن حنفي فقد ذكر ثلاثة أهداف من الأهداف التي يعتبرها مكونة لمشروعه لقراءة التراث، والذي يطلق عليه بعضهم (القراءة من الداخل)^(٥)، وأهداف مشروع حسن حنفي أو أبعاده كما يسميها هي:

١ - إعادة النظر في كتب أهل العلم، وذلك أنه يرى أن «التراث الذي كتب ودون من هذه العلوم غلب عليه في النهاية تيار واحد، وهو

(١) المراد بالسوسيولوجيا علم الاجتماع، وهو علم يدرس الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالجماعات البشرية، انظر: مبادئ علم الاجتماع، للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد، ص ٢٩، اتجاهات نظرية في عالم الاجتماع، ص ١٤.

(٢) الأنثروبولوجيا: العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنماط اجتماعية في ظل ثقافة معينة، انظر: قصة الأنثروبولوجيا، للدكتور حسين فهم، ص ١٣.

(٣) لا إشكال أن أفهام البشر للنصوص منها ما قد يكون معيقاً عن النمو الحضاري، ومعرفلاً لحركة التطور، وهذا كفهم الصوفية لنصوص التوكل مثلاً، ولكن الإشكال هو أن يظن ظان أن أفهام أهل العلم جميعاً معيقة ومعرفة للتطور.

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٩٢.

(٥) الدين والثورة في مصر (٨/٢٤٩).

الذي يسمى بالتيار الإسلامي المحافظ»^(١)، وأن هذا التراث هو المشكل لما سماه تيار الدولة^(٢)، وفي بيان أن هذا الأمر من مشاريع حسن حنفي يقول: «إن مشروعني هو إعادة التراث وبناءؤه بحيث لا ينفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه، ويهرب إلى الغرب»^(٣).

٢ - إعادة كتابة تاريخ الغرب، وجعله تراثاً محلياً: وفي ذلك يقول: «البعد الثاني من مشروعني هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً، حتى نتمكن من رؤية تاريخ الإنسانية. فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية. أريد أن أتعلم من جديد من حضارات الصين واليابان والهند وفارس، وهذه الحضارات التي بالرغم من قربنا منها وحدثتنا بالاستعمار الغربي منذ القرن الماضي، فقد نجح الغرب في أن ينسينا إياها، في أن ينسينا بعدنا الشرقي»^(٤).

٣ - تفسير القرآن تفسيراً موضوعياً: ولبيان هذا الهدف قال: «أما البعد الثالث في مشروعني أو المرحلة الأخيرة فسوف أخصصها لتفسير القرآن تفسيراً موضوعياً، ليس تفسيراً معتاداً طويلاً يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيراً بحسب الموضوعات يجمع مثلاً كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإرادة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ... أقول إذن بأن المرحلة الأخيرة من مشروعني ستكون مخصصة للتفسير الموضوعي للقرآن الكريم واضعاً في اعتباري كل مشاكل العصر

(١) الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٥٠).

(٢) السابق.

(٣) الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٥٤).

(٤) الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٥٥).

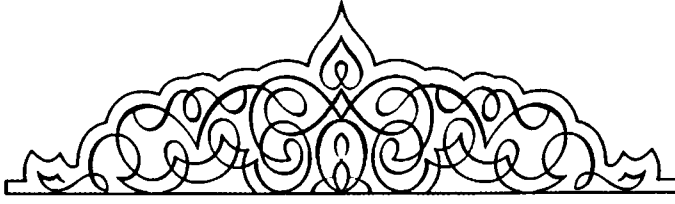
إن تفسيري سيكون نفسياً أدبياً اجتماعياً تاريخياً يحاول أن يعطي قد
الإمكان نظرية إسلامية^(١).

من أهداف هشام جعيط:

أما هشام جعيط فقد جعل إعادة كتابة السيرة النبوية كتابة نقدية -
كما يسميها هو، وهدمية كما هو الأنسب في تسميتها - هدفاً من
أهدافه، وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الوحي والقرآن والنبوة: «هذا
الكتاب جزء من مشروع قديم طويل النفس، لكن حفزني على التفكير
فيه ناشر فرنسي، وشجعني على البحث في موضوع السيرة اهتمام
طلبتي بدروسي حوله في جامعة تونس. فتمكنت منه بعد عشر سنوات
من الجهد مع بقاء القليل من الثغرات»^(٢).

(١) الدين والثورة في مصر (٨/٢٥٧-٢٥٨).

(٢) الوحي والقرآن والنبوة، ص ٧.



المبحث السادس

أثر المدرسة العقلية المعاصرة

إن الحديث عن أثر المدرسة العقلية المعاصرة في المجتمع حديث بالغ الأهمية، ذلك أن هذه المدرسة استخدمت وسائل متعددة للتأثير في المجتمع، ونشر ما تتبناه من آراء، ومن تلك الوسائل:

١ - إنشاء المؤسسات الساعية لنشر آراء المدرسة العقلية، وتشكيل ثقافة المجتمع وفق أهداف هذه المدرسة، من خلال ما تتبناه هذه المؤسسات من طباعة كتب لها توجه معين يهدف إلى دعم آراء المدرسة وإقامة المسابقات البحثية في قضايا محددة ومدرسة سلفاً تؤدي إلى تكوين ثقافة مجتمعية عقلانية، ونشر عدد من المجلات الداعية إلى آراء هذه المدرسة.

٢ - المشاركة في وسائل الإعلام المختلفة، سواء الإعلام المرئي ممثلاً بالقنوات الفضائية، أو الإعلام المقروء من مجلات، ومواقع على شبكة المعلومات (الانترنت).

٣ - التعليم الجامعي والعالي في كثير من الجامعات، حيث قام أفراد المدرسة العقلية المعاصرة بالتدريس في كثير من الجامعات مما

ساعد على إنشاء جيل من المؤيدين لآراء هذه المدرسة، والداعين إلى أفكارها.

هذه أهم الوسائل، وفيما لي محاولة لتفصيل هذه الوسائل بشكل أكثر، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: إنشاء المؤسسات الساعية لنشر آراء المدرسة العقلية المعاصرة:

نعتبر اليوم في زمن المؤسسات، إذ لم يعد تأثير الأفراد واضحاً كتأثير المؤسسات، ومن هنا كان حرص العقلانيين على إنشاء المؤسسات التي تعتني بنشر أفكارهم، وقد قاموا بإنشاء عدد من المؤسسات، منها ما يهتم بالتأصيل لمناهج العقلانيين وآرائهم، كمؤسسة ابن رشد للفكر الحر، ومنها ما يعتني بمجالات البحث، والطباعة، وذلك كمركز دراسات الوحدة العربية، وفيما يلي بيان ذلك:

١ - مؤسسة ابن رشد للفكر الحر:

يعرف أصحاب هذه المؤسسة مؤسستهم باختصار فيقولون: «مؤسسة ابن رشد للفكر الحر: مؤسسة مستقلة تسعى لدعم قيم الحرية والديمقراطية في العالم العربي»^(١).

وفي موضع آخر يقولون: «إن الصراع بين مؤيدي التراث

(١) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط/ <http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

التقليدي^(١) ومؤيدي تيار التجديد الجذري^(٢) يحدث جدلاً نشطاً ويشجع إيجاد أجوبة واقعية مقنعة. ويمكن أن تتبلور جراء ذلك واقعية جديدة تصبح صفة ايجابية، ملازمة، مميزة للعالم العربي. لهذا السبب نرحب بالحوار الصريح المفتوح كل الترحيب. إن نجاح الحوار بين الآراء السياسية والفكرية المختلفة سيكون مضمونا طالما توافرت حرية إبداء الأفكار^(٣)، أنشئت مؤسسة ابن رشد للفكر الحر لإحراز الأهداف المذكورة أعلاه. وهي مؤسسة مسجلة مستقلة لا تقع تحت تأثير أية حكومة أو سلطة دينية. هي مؤسسة ليبرالية تحمل آمال العرب في الارتقاء، في الحرية والمساواة وحقوق الإنسان^(٤) والعدل

(١) مؤيدوا التراث التقليدي هم عند هؤلاء غالب علماء الأمة، ووصفهم بهذا الوصف إن أرادوا به أنهم يؤيدون المنقول في كتب العلم دون تمحيص فهذا غير صحيح، إذ العلماء لهم مواقف ناقدة لكثير مما لا يتفق مع أصول الشرع، ولا شك أن طائفة من العلماء كانت تؤيد كل ما قاله أئمة المذهب، وتقلد متبوعاً في الأصول والفروع، إلا أن الأصل هو ألا يعمم عمل هؤلاء على أهل العلم كلهم فيوصفون بأنهم مؤيدون للتراث التقليدي، وإن أرادوا وصف الدين نفسه بالتراث التقليدي فهذا هو الضلال عينه.

(٢) فهم لا يسعون إلى التجديد المنضبط بضوابط الشرع، ولكنه التجديد الجذري! وما مرفي المبحث الثالث من بيان آرائهم في كثير من الأمور يكشف مرادهم بالتجديد الجذري، وأن محصله هدم الشريعة.

(٣) حرية إبداء الأفكار لها ضوابطها في الشرع، وقد تناولها العلماء في مواطن منها: عند الكلام على المكفرات اللفظية، فهذه المكفرات لا يقال فيها بحرية إبداء الأفكار، وإنما دخل هذا الأمر على كثير من المسلمين من تأثرهم بالغرب، فأصبحوا ينادون بحرية مطلقة.

(٤) هذه العبارة: الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، تذكر بشعار الماسونية الحرية والمساواة والإخاء،، هذا مع ما فيها من أمور تحتاج إلى وقفات، فإن الحرية على إطلاقها مما لا يقول به أحد حتى الغربيون أنفسهم، وأما المساواة فإنها مما جاءت به الشريعة في بعض الأمور، ولكن هناك موانع تمنع من المساواة، منها موانع جبلية، =

الاجتماعي»^(١).

وأما مقر المؤسسة والأعضاء المؤسسون فإن مؤسسة ابن رشد «مسجلة في ألمانيا وخاضعة للقانون الألماني الخاص بالمؤسسات والجمعيات. والأعضاء المؤسسون هم في الغالب مواطنون لبلدان عربية مختلفة، ويعيشون في ألمانيا. وسيتركز مجال نشاطات المؤسسة على العالم العربي بكامله. وتمنح «مؤسسة ابن رشد» جوائز لمن برزوا في مساهماتهم في حقول اختصاصهم لدفع عجلة الحرية والديمقراطية في العالم العربي»^(٢).

الثناء على هذه المؤسسة :

أثنى كثير من العقلانيين المعاصرين على هذه المؤسسة^(٣) وشجعوا فكرتها، ومنهم: محمد عابد الجابري الذي قال مثباً على فكرة إنشاء هذه المؤسسة قبل أن تقوم: «إنني أساند الفكرة وأتمنى أن يرى المشروع النور في أقرب وقت»^(٤)، ومُستعد للتعاون في نطاق اختصاصي وإمكاناتي الفكرية»، وقد استمر تعاون الجابري مع هذه

=وموانع شرعية، واجتماعية، وسياسية، ولتفصيل ذلك انظر: النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٤٧، الماسونية، ص ١٥.

(١) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط :

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٢) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط :

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٣) وهذا يفيد أن تأييده لهذه المؤسسة ابتداءً منذ كانت فكرة.

(٤) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط :

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

المؤسسة، ودعمه لها^(١)، لذا قامت بمنحه جائزة النهضة العربية عام ٢٠٠٨م^(٢).

وقد قامت مؤسسة ابن رشد بمنح جائزة الاصلاح الديني لنصر حامد أبو زيد، وقال في حفل تسلمه للجائزة: «إنه لشرف لي لو تعلمون عظيم أن تقرر مؤسسة «ابن رشد» منحي جائزتها هذا العام، وبذلك تمنحني وساما على درجة عالية من الأهمية»^(٣).

ومما له تعلق بالشأن على هذه المؤسسة إشهارها في وسائل الإعلام من صحف، ومجلات ونحوها، وقد جاء في موقع المؤسسة مما يبين ذلك: «لاقت مؤسسة ابن رشد للفكر الحر تجاوباً كبيراً داخل وخارج ألمانيا وذكرت في الصحف والمجلات العربية والألمانية والانجليزية. فقد نشر منذ تأسيس المؤسسة إلى اليوم ما يزيد عن الخمسمئة مقالة»^(٤).

الجوائز:

قامت مؤسسة ابن رشد بمنح جوائز لبعض الباحثين في مجالات رأت أهميتها، وغالب هذه المجالات لها تعلق بنشر أفكار العقلانيين،

(١) وقد جاء في موقع المؤسسة ضمن عنوان: من يدعم الفكرة؟ ما يلي: «تلقت المؤسسة منذ نشأتها كثيراً من الدعم والتشجيع من قبل مثقفين عرب منهم عزيز العظمة، أدونيس، محمد عابد الجابري، صادق جلال العظم، شوكت الكيلاني، أحمد صديقي الدجاني، حيدر عبد الشافي وغيرهم»، انظر: موقع مؤسسة ابن رشد، على هذا الرابط:

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>.

(٢) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط:

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٣) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، تعريف بفكرة المؤسسة، على هذا الرابط:

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٤) السابق.

أو الدفاع عنها، وإن كانت مسمياتها قد تبدو بعيدة عن ذلك، وهذه أسماء الفائزين، ومجالات الجائزة كما عرضتها المؤسسة في موقعها:

منحت الجائزة عام ١٩٩٩ م لقناة الجزيرة الفضائية من قطر لجهودها في الصحافة والإعلام، وفي عام ٢٠٠٠ م منحت الجائزة لعصام عبد الهادي^(١) من فلسطين لنشاطها في قضية تحرر المرأة، وفي عام ٢٠٠١ م منحت لمحمود أمين العالم^(٢) من مصر وكان موضوع الجائزة: الفكر النقدي، وفي عام ٢٠٠٢ م منحت لعزمي بشاره من فلسطين^(٣)، وكان موضوع الجائزة: السياسة، وفي عام ٢٠٠٣ م منحت لمحمد أركون في مجال الفلسفة، وفي عام ٢٠٠٤ م منحت لصنع الله إبراهيم^(٤) من (مصر) في مجال الأدب السياسي، وفي عام ٢٠٠٥ م منحت لنصر حامد أبو زيد من (مصر) في مجال الإصلاح الديني، وفي عام ٢٠٠٦ م

(١) عصام عبد الغني عبد الهادي، ولدت سنة ١٩٢٨م، في مدينة نابلس، انتخبت عام ١٩٤٩م أمينة سر لجمعية الاتحاد النسائي العربي بنابلس، وبقيت في هذا الموقع حتى سنة ١٩٦٩م، وعملت رئيسة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، منذ مؤتمره التأسيسي الذي انعقد في القدس عام ١٩٦٥م، وعضو المجلس الوطني الفلسطيني والمجلس المركزي في منظمة التحرير الفلسطينية، وانتخبت رئيسة للاتحاد النسائي العربي العام في ١٩٨١م، انظر: موقع مؤسسة ابن رشد، على هذا الرابط:

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) عزمي بشاره، ولد في مدينة الناصرة من فلسطين عام ١٩٥٦ ونشأ فيها، ودرس الفلسفة، وحصل على الدكتوراه فيها سنة ١٩٨٦م، من مؤلفاته: المجتمع المدني دراسة نقدية، الخطاب السياسي المبتور، الأقلية العربية في إسرائيل. رؤيا من الداخل، انظر: موقع

مؤسسة ابن رشد على هذا الرابط <http://www.ibn-rushd.org/arabic/framea.htm>

(٤) صنع الله إبراهيم: ولد سنة ١٩٣٧م، ودرس القانون، وعمل بالترجمة والصحافة، ومن=

منحت لفاطمة أحمد إبراهيم^(١) (السودان) في مجال حقوق الإنسان، وفي عام ٢٠٠٧م منحت لنوري بوزيد^(٢) من (تونس) في مجال إخراج أفلام نقدية للواقع، وفي عام ٢٠٠٨م منحت لمحمد عابد الجابري من (المغرب) في مجال النهضة العربية، وفي عام ٢٠٠٩م منحت لسمير أمين^(٣) من (مصر) في مجال الاقتصاد.

المجلة التي تصدرها مؤسسة ابن رشد:

تصدر مؤسسة ابن رشد مجلة إلكترونية، وقد سميتها: منبر ابن رشد للفكر الحر، وقالت عنها: «تفتح مؤسسة ابن رشد للفكر الحر صفحات

=مؤلفاته: تلك الرائحة (رواية)، بيروت بيروت (رواية)، انظر: موقع مؤسسة ابن رشد،

على هذا الرابط /http://www.ibn-rushd.org/arabic/framea.htm

(١) فاطمة أحمد إبراهيم، ولدت ١٩٣٣م في الخرطوم السودان، وعملت في رئاسة تحرير مجلة صوت المرأة الصادر عن الاتحاد النسائي، كما التحقت بالحزب الشيوعي السوداني، وحصلت على جائزة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ومن مؤلفاتها: المرأة العربية والتغيير الاجتماعي، حول قضايا الأحوال الشخصية، قضايا المرأة العاملة السودانية، انظر: موقع مؤسسة ابن رشد، ترجمة فاطمة أحمد إبراهيم لنفسها، على هذا الرابط /http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html

(٢) نوري بوزيد: هو نور الدين بوزيد، ولد سنة ١٩٤٥م، في مدينة صفاقس في تونس، ودرس السينما في بلجيكا، والتحق بتجمع آفاق الاشتراكي بتونس، وسجن لانتماه إلى هذا التجمع ٦ سنوات، انظر: موقع ابن رشد، ترجمة نوري بوزيد، على هذا الرابط/

http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html

(٣) الدكتور سمير أمين، ولد في القاهرة يوم ٩/٤/١٩٣١م، حصل على الدكتوراه في العلوم الاقتصادية من باريس سنة ١٩٥٧م، عمل مديراً لمعهد الأمم المتحدة للتخطيط الاقتصادي، بالسنغال، من مؤلفاته: نحو نظرية للثقافة، بعض قضايا للمستقبل، من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية، انظر ترجمته في موقع مؤسسة ابن رشد، على

هذا الرابط /http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html

مجلتها الالكترونية - منبر ابن رشد للفكر الحر - للنقاد والكتاب الذين يرغبون الاشتراك بمقالة أو بالنقاش الحر من أجل التنوير وتقديم المجتمع العربي»^(١).

مركز دراسات الوحدة العربية:

تأسيس المركز:

«كانت الخطوة الأولى في تأسيس المركز هي: تقديم الطلب الرسمي للحكومة اللبنانية لتأسيس جمعية لهذا الغرض، حسب القوانين النافذة، وقد تم ذلك بصدور علم وخبر رقم ٨٧/أ د في بيروت في ١٨ مارس ١٩٧٥ م، وبذلك تأسست جمعية باسم «مركز دراسات الوحدة العربية» مركزها بيروت وغايتها: «البحث العلمي حول مختلف نواحي المجتمع العربي والوحدة العربية بعيداً عن كل نشاط سياسي أو ارتباط حكومي أو انتماء حزبي»^(٢).

من أسس وقواعد عمل المركز:

مركز دراسات الوحدة العربية سيعتمد الأسس والقواعد التالية في عمله:

١ - إن وسيلة المركز في تنمية الوعي الوجداني هي إعداد دراسات وبحوث، أو القيام بترجمة بحوث، تحليل الواقع العربي في شتى مظاهره وجوانبه، خاصة النواحي الإقليمية والعراقيل الحقيقية

(١) موقع مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، على هذا الرابط:

<http://www.ibn-rushd.org/pages/ar/index.html>

(٢) موقع مركز دراسات الوحدة العربية، على هذا الرابط:

<http://www.caus.org.lb/Home/contents1.php?id=3>

والتصورية التي تعترض سبيل الوحدة العربية، واستجلاء وسائل توحيد أجزاء الوطن العربي وصيغها في مختلف الحقول.

٢ - ويعمل المركز على تهيئة المعلومات والبيانات الإحصائية والوثائق ومصادر البحث عن مختلف شؤون المجتمع العربي باعتباره كياناً واحداً، والقيام بإعدادها وتهيئتها بحيث تكون صالحة لمختلف أغراض البحث العلمي في الوحدة بما في ذلك تكوين مكتبة وافية لهذا الغرض^(١).

الندوات التي أقامها المركز: أقام المركز عدداً من الندوات التي تظهر عناوينها اهتمامات القائمين عليها، وهذه الندوات هي:

- ١ - ندوة الدور النهضوي للسينما العربية.
- ٢ - ندوة الحوار الفكري القومي - الإسلامي.
- ٣ - ندوة مستقبل الوطن العربي في القرن الواحد والعشرين.
- ٤ - ندوة الحرب الإسرائيلية على لبنان - التداعيات اللبنانية والإسرائيلية وتأثيراتها العربية والاقليمية والدولية.
- ٥ - ندوة دولة الرفاهية الاجتماعية.
- ٦ - مستقبل العراق^(٢).

مطبوعات المركز:

تجاوزت مطبوعات المركز ٧٦٠ كتاباً^(٣)

(١) موقع مركز دراسات الوحدة العربية، على هذا الرابط:

<http://www.caus.org.lb/Home/contents1.php?id=2>

(٢) موقع مركز دراسات الوحدة العربية، على هذا الرابط:

<http://www.caus.org.lb/Home/contents.php?id=16>

(٣) انظر: قائمة مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٨.

المجلات التي يصدرها المركز :

مجلة المستقبل ، والمجلة العربية للعلوم السياسية ، ومجلة البحوث الاقتصادية ، ومجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)^(١).

* * *

المطلب الثاني : المشاركة في وسائل الإعلام المختلفة :

يشارك العقلانيون المعاصرون في وسائل الإعلام المختلفة من مجلات ، وجرائد ، وقنوات فضائية ، ومواقع على شبكة الانترنت ، وسوف أمثل لكل ما ذكرته وأنه بدايةً أني لا أريد الحصر ولا أستطيعه ، وذلك حتى لا يحصل خلاف ما أريده من بيان كثرة مشاركتهم في وسائل الإعلام ، فيظن ظانٌ أن مشاركتهم في وسائل الإعلام مقتصرة على ما سأذكره ، وليس كذلك بل ما سأذكره أمثلة فحسب.

أولاً: المجلات:

تعتبر المجلات من أكثر الوسائل تداولاً بين الناس اليوم لما يصاحبها غالباً من جودة الطباعة ، والإخراج ، وأنها تتناول مواضيع تتصل بحياة الناس اليومية ، وقد تفتن العقلانيون المعاصرون لهذا فكتبوا في كثير من المجلات^(٢) ، ومن تلك المجلات : المجلات

(١) موقع مركز دراسات الوحدة العربية ، على هذا الرابط :

http://www.caus.org.lb/Home/electronic_magazine_list1.php?CatID=2

(٢) وقد ذكر بعض الباحثين عن الحداثة خمسين مجلةً ، وكلها في الجانب الأدبي ، ولذا حرصت أن أشير إلى المجلات التي تركز على جوانب تأصيلية ، انظر : الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة ، ص ٩٧٦ - ١٠٦٤ .

الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، وهي أربع مجلات، ومجلة منبر ابن رشد للفكر الحر، وقد سبقت الإشارة إليها، ومنها، وهي التي سوف أمثل بها: مجلة التسامح.

مجلة التسامح:

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، وقد صدر العدد الأول منها عام ١٤٢٣هـ، وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية:

١ - ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر.

٢ - إعادة الاعتبار للإجتihad بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته.

٣ - العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة، بعيدا عن التعصب^(١).

وقد صدر من هذه المجلة أربعة وعشرون عدداً، وممن كتب فيها: حسن حنفي، وله خمس مقالات^(٢)، وفيها عرضٌ لكتاب: الوحي

(١) مجلة التسامح، العدد الأول، ص ٢.

(٢) وهي: الإسلام والغرب، في العدد الثاني، والتاريخ والوعي بالتاريخ، العدد الثالث، والأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: قراءة عربية، العدد التاسع عشر، وجدل الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي، العدد الثالث عشر، الدين في حدود العقل وحده لكانط، العدد السادس عشر.

والقرآن لهشام جعيط^(١)، وتكرر ذكر نصر حامد أبو زيد في ثلاثة عشر مقالةً غالبها مؤيد لما قاله.

ثانياً: القنوات الفضائية:

لقد شارك العقلانيون في كثير من البرامج في القنوات الفضائية، وتنوعت مشاركتهم ما بين مقابلات تتناول جوانب من حياتهم، وتعرض أفكارهم^(٢)، وما بين برامج حوارية يناقشهم فيها بعض الباحثين في آرائهم^(٣).

ثالثاً: مواقع شبكة الانترنت:

أصبح الانترنت اليوم أحد الوسائل التي تساهم في نشر الأفكار إلى عدد كبير من الناس، ولا يقل أهمية عن الإعلام المرئي، بل الانترنت اليوم يجمع أنواع الإعلام من مقروء، ومشاهد، ومسموع. كما أن الانترنت يعتبر مخزناً لكل ما يعرض عليه، إذ يمكن الرجوع إليه بسهولة خلافاً للبرامج التي تعرض على القنوات الفضائية إذ يصعب الرجوع إليها مرة أخرى ما لم تسجل ويحتفظ بها، وقد أنشأ العقلانيون

(١) مقال الوحي والقرآن والنبوة، قراءة في كتاب هشام جعيط، للكاتب رضوان السيد، العدد الثالث.

(٢) ومن ذلك مقابلة قناة otv للدكتور نصر حامد أبو زيد، وهي منشورة على موقع اليوتيوب، على هذا الرابط /<http://www.youtube.com/watch?v=tk-sMYDG1IM>

(٣) ومن ذلك سلسلة من المقابلات أجرتها قناة أوربت مع الدكتور محمد شحرور، واستدعت فيها عدداً من الباحثين لمناقشته، مثل الدكتور عبد الصبور شاهين، والدكتور عبد المعطي بيومي، وغيرهم، وقد نشر الدكتور شحرور عدداً منها في موقعه على هذا الرابط /<http://www.shahrour.org/index6.htm>

المعاصرون مواقع عديدة على شبكة الانترنت، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: مواقع عامة يكتب فيها غالب العقلانيين، كموقع أوأن^(١)، وموقع تنوير^(٢)، ومنتدى العقلانيين العرب^(٣).

القسم الثاني: مواقع شخصية، كموقع نصر حامد أبو زيد^(٤)، وموقع الجابري^(٥)، وموقع شحرور^(٦).

المطلب الثالث: التعليم الجامعي والعالي:

يتميز التعليم عموماً بأنه الطريق الأقوى لنشر الأفكار، وهو تغيير بطيء لكنه مؤثر، ولذا فإن رجال المدرسة العقلية المعاصرة قد اعتنوا بالتعليم عناية ظاهرة، وذلك من خلال التالي:

أولاً: التدريس الجامعي، وتأليف الكتب التعليمية الجامعية:

قام كثير من العقلانيين المعاصرين بالتدريس في الجامعات، وقد

(١) وقد تم حجه مؤخراً في السعودية، وهو الموقع الرسمي لرابطة العقلانيين العرب.

(٢) وقد زاره أكثر من ثلاثين ألف زائر منذ إنشائه، وهذا رابطته / <http://www.kwtanweer.com/>

(٣) وهذا رابط الموقع / <http://arab-rationalists.com/forums/index.php>

(٤) وقد تجاوز زواره أربعة وعشرين ألف زائر، وهذا رابطته:

<http://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/>

(٥) وهذا رابط الموقع / <http://www.aljabriabed.net/>

(٦) وهذا رابط الموقع / <http://www.shahrour.org/Default.htm>

تخرج من هذه الجامعات كثير ممن تبنوا أفكارهم، ولم يقتصر دور العقلانيين على التدريس في جامعاتهم، بل حضروا في كثير من الجامعات^(١).

أما تأليف الكتب التعليمية الجامعية، فالمراد بالكتب التعليمية الكتب المعدة للتعليم، وقد شارك العقلانيون في تأليف بعض هذه الكتب^(٢).

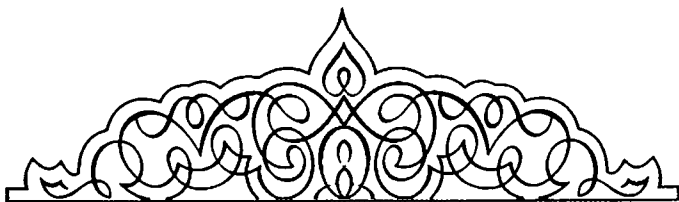
ثانياً: إقامة الندوات والمؤتمرات:

قام أفراد المدرسة العقلية المعاصرة بالمشاركة في كثير من الندوات، والمؤتمرات، وكثير من هذه الندوات كان له دور في نشر أفكارهم^(٣).

(١) ومن ذلك على سبيل المثال: محاضرة الجابري في جامعة تونس، وجامعة القاهرة، انظر: التراث والحداثة، ص ٤٥، ومحاضرة محمد أركون في مؤتمر العلوم الاجتماعية المنعقد في جامعة وهران، عام ١٩٨٤م، انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٨٧. (٢) ومن ذلك: كتب من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، من تأليف الجابري، لطلاب مستوى البكالوريا المغربية.

(٣) ومن ذلك على سبيل المثال: ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول كتاب العقل السياسي العربي، للجابري، انظر: التراث والحداثة، ٣٣٧، ندوة في جامعة مدريد المستقلة، ألقاها الجابري، انظر: التراث والحداثة، ص ٢٠١، ندوة الذكرى المئوية الثانية عشر لبناء جامع قرطبة، شارك فيها الجابري، انظر: التراث والحداثة، ص ١٧٥، ندوة أبو حامد الغزالي في الرباط، المغرب، شارك فيها الجابري، انظر: التراث والحداثة، ص ١٦١، ندوة البحث اللساني والسيميائي في الرباط، شارك فيها الجابري، انظر: التراث والحداثة، ص ١٤١، ندوة جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع في استانبول، شارك فيها الجابري.

الفصل الأول
موقف المدرسة العقلية المعاصرة
من الوحي والقرآن ، ونقده .



المبحث الأول

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الوحي ، ونقده

يعتبر موضوع الوحي من أهم الموضوعات التي تناولها العقلانيون المعاصرون، وذلك لما يترتب على هذا الموضوع من أمور متعلقة ببقية مباحث علوم القرآن، وكيفية التعامل مع النصوص، إذ الخطأ في هذا المبحث يجر إلى الخطأ في جل مباحث علوم القرآن.

وقبل البدء في تناول مبحث الوحي، وآراء العقلانيين فيه أود أن أشير إلى أمر هام، وهو أن العلماء رحمهم الله تعالى لا يتوسعون في كتب علوم القرآن في ذكر مباحث الوحي وإنما يشيرون إلى مباحثه إشارة مقتضبة، وذلك أن الوحي متقرر عندهم يعدونه من مباحث الاعتقاد، ولذا يتناولون تفاصيل الوحي في كتب الاعتقاد.

كما أشير إلى أمر آخر، وهو أن العقلانيين يتفاوتون في تناول مباحث علوم القرآن، وفيما يخص مبحث الوحي فإن من أكثر من تناوله الدكتور هشام جعيط، وله كتاب مستقل في هذا الموضوع، وهو كتابه الوحي والقرآن والنبوة، وقد تعرض الجابري، وأركون، وشحرور وغيرهم لهذا المبحث، وهم بين مقل ومكثر في ذلك، وقد قسمت هذا المبحث إلى سبعة مطالب:

المطلب الأول: منهج تناول مباحث الوحي عند المدرسة العقلية المعاصرة.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف الوحي، ونقده.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مرحلة بدء الوحي.

المطلب الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من طرق الوحي، ونقده.

المطلب الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حقيقة الملك الموكل بالوحي.

المطلب السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حال النبي ﷺ عند مجيء الوحي، ونقده.

المطلب السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من فوائد الوحي، ونقده.

المطلب الأول: منهج تناول مباحث الوحي عند المدرسة العقلية المعاصرة:

هناك عدة أمور تظهر في منهج العقلانيين المعاصرين في تعاملهم مع موضوعات علوم القرآن عامة، وموضوع الوحي خاصة، وفيما يلي عدد من النقاط المبينة لذلك:

١ - عدم الاعتماد على النصوص الشرعية:

يتصف منهج العقلانيين في أبحاثهم المتعلقة بالشرعية بأنهم لا

يعتمدون على النصوص الشرعية، وهذا أمر هام في دراسة مواقفهم من النصوص الشرعية، ذلك أنها لا تنطلق من الاستدلال بالنصوص، وإنما تنطلق من العقل.

ومن أمثلة عدم الاعتماد على النصوص في مسألة الوحي قول محمد أركون: «أما مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة، خصوصاً لمن يريد دراستها، كما أوضحت آنفاً، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم (الأرثوذكسية)^(١) ويجدها، هذه التعاليم المكررة داخل كل تراث توحيدي بشكل تقوي ورع (المقصود داخل التراث اليهودي، والمسيحي، والإسلامي)^(٢). نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقلبها... سوف أكتفي، إذن، بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب. وهذا البحث، فيما يحاول تجنب كل

(١) هذا التعبير يطلقه محمد أركون كثيراً على الاتجاه المعني بالنصوص مشبهاً له بالمذهب الأرثوذكسي، وهو لا يعني ما تعنيه الكلمة اليونانية (أرثوذكس) أي مستقيم العقيدة، وإنما يعني أمراً آخر يبينه مترجم كتبه هاشم صالح في موضع آخر إذ يقول: «يضع أركون كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست أرثوذكسية. أي مستقيمة وواضحة. إلا من وجهة نظر أصحابها» (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) هاشم المترجم ص ٤٤.

والأرثوذكس هي إحدى الكنائس الرئيسية الثلاث في النصرانية، وقد انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية الغربية بشكل نهائي عام ١٠٥٤م، وتمثلت في عدة كنائس مستقلة لا تعترف بسيادة بابا روما عليها، ويجمعهم الإيمان بأن الروح القدس منبثقة عن الأب وحده وعلى خلاف بينهم في طبيعة المسيح، وتُدعى أرثوذكسية بمعنى مستقيمة المعتقد مقابل الكنائس الأخرى، ويتركز أتباعها في المشرق ولذا يطلق عليها الكنيسة الشرقية، انظر: الموسوعة الميسرة (٥٨٣/٢)، النصرانية والإسلام، ص ١٤٠.

(٢) هذه التعاليم هي النصوص المحددة للفهم، وهي في الإسلام لضبط الفهم، ولئلا يقول كل أحد برأيه، فلماذا ينتقدها أركون؟ لأنها تمنعه من التوصل إلى ما يريد.

التحديدات الدوغمائية^(١)، واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية^(٢)، أو لاهوتية^(٣).

ونلاحظ من هذا الكلام السابق أن محمد أركون يريد دراسة الوحي بلا ضوابط شرعية، وعبر عنها بالتعاليم الأرثوذكسية المكررة داخل كل تراث توحيدي بشكل ورع!

ولا شك أن المنهج السليم في تناول الوحي وغيره من أمور الغيبات هو التسليم بكل ما في الشرع، و«أن ما أخبر به الرسول عن ربه عزّ وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه»^(٤).

كما نلاحظ في كلام أركون السابق أنه يسعى لجعل الوحي ظاهرة لغوية^(٥)، ومما يوضح هذا الأمر قول هاشم مبینا منهج أركون في إثارة

(١) الدوغمائية: هي التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشتها أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص ١٩٠.

(٢) أي دينية، كما هو ظاهر من السياق.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٤.

(٤) التدمرية، ص ٦٥.

(٥) ما المراد بعبارة ظاهرة لغوية؟ هذا التعبير يردده مجموعة من العقلانيين المعاصرين ليتوصلوا به إلى أن الوحي - والقرآن خاصة - ليس كلاماً لله تعالى بل هو مخلوق كما قال أسلافهم من المعتزلة، وعليه فهو ظاهرة لغوية بشرية عندهم.

الإشكالات حول نصوص الوحي: «نلاحظ أن أركون سوف يقوم أولاً بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي»^(١)، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة بإعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له^(٢). وعملية التفكيك هي ما يدعوه بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش»^(٣).

والحاصل من هذه النقول أن العقلانيين لهم مواقف مسبقة يحاكمون النصوص الشرعية إليها، ومنها عدم اعتدادهم بالنصوص الشرعية، ويظهر هذا الأمر في موقفهم من الوحي، وفي مواقفهم من بقية مباحث علوم القرآن.

٢ - منهج التعامل مع الروايات الحديثية:

لا شك أن القرآن الكريم والسنة النبوية يعتبران أساس الدين، وقد أمر الله تعالى باتباع ما جاء به الرسول ﷺ كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ومن اتباع السنة النبوية الأخذ بها في الأمور الشرعية، غير أن هذا المنهج في قبول

(١) أي المفهوم الشرعي للوحي، وهذه طريقة أهل الضلال أن يحاولوا التشكيك في المحكمات كالوحي.

(٢) مر قريباً أن أركون يناهز بمحاولة فهم الوحي على أنه ظاهرة لغوية وثقافية، وهذه هي إعادة البلورة لمفهوم الوحي عند أركون، وهي في حقيقتها إحياء لقول المعتزلة في مسألة خلق القرآن.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٧.

السنة في العقائد والفقه وسائر أمور الشرع لم يأخذ به العقلانيون المعاصرون^(١)، وفيما يلي بيان ذلك:

اعتبار الأخبار التاريخية مما يزكي قبول الرويات المتعلقة بالوحي:

يعتبر محمد عابد الجابري أن النصوص الواردة في السنة النبوية - ولو كانت في الصحيح - لا تكفي وحدها في موضوع الوحي، وإنما يقبلها لأن الأخبار التاريخية وردت مؤيدة لها، وموافقة لمضمونها، وفي ذلك يقول: «تلك روايات^(٢)، لا بد أن يكتنفها ما يكتنف الروايات عادة من نقص أو زيادة وما أشبه. ومع ذلك فليس من الجائز تكذيبها جميعها خصوصاً ويزكي مضمونها ما سبق أن عرضناه في الفصل الأول عن انشغال الناس بانتظار نبي جديد، وتناقل أخبار ظاهرة الحنفاء، وتوقعات الأخبار والقساوسة، وغير ذلك»^(٣).

وهذا الكلام باطل من وجوه:

(١) اتباعاً لأسلافهم من الفرق التي اعتمدت القرآن وحده، وأنكرت السنة عموماً، وممن ذهب إلى ذلك الخوارج، والزنادقة، وطائفة من غلاة مذهب الرافضة، انظر: السنة النبوية بين دعاة الفتنة، وأدعياء العلم، ص ٨٨.

(٢) أشار الجابري في الحاشية إلى بعض مصادر هذه الروايات، فذكر سيرة ابن هشام، والبداية والنهاية لابن كثير، والطبقات الكبرى لابن سعد، وأغفل كثيراً من كتب السنة بل والصحيحين، إذ فيها روايات كثيرة في الوحي، وأول كتاب في البخاري هو كتاب بدء الوحي، فهل الجابري لم يقف على هذه المصادر التي تعتبر هي المصادر الأصلية في موضوع الوحي، وهذا ما أستبعده على رجل في مثل اطلاع الجابري، وإذا فلم يبق إلا أنه ساق تلك المصادر من كتب السيرة وأغفل المصادر الأصلية ليتسنى له الكلام في نقد هذه الروايات دون معارض.

(٣) مدخل إلى فهم القرآن، ص ١٠٢.

الأول: وصف الروايات بأنها يكتنفها النقص والزيادة في العادة كلام باطل يقوله من لا يعرف القواعد التي وضعها العلماء للحكم بصحة الحديث أو حسنه^(١)، وتطبيقها ينفي الزيادة أو النقص في الروايات.

الثاني: تقوية الروايات الواردة في السنة النبوية بالأخبار التاريخية هو من تقوية القوي بالضعيف ذلك أن السنة النبوية يشترط لقبولها شروط متعددة في السند والمتن^(٢) لا تشترط في الأخبار التاريخية.

الثالث: تقوية الروايات بتوقعات الأخبار والقساوسة لم يقل به أحد، فإن هذه الأقوال إن كانت مما نقله هؤلاء عن شرعهم فمردها إلى الإسرائيليات^(٣)، وحاصل القول فيها أنها إن وافقت شرعنا فعملنا إنما هو بالشرع لا بهذه الروايات، وإن كانت من أقوال الأخبار والقساوسة التي قالوها دون أخذ لها من شريعتهم فهذه لم يقل أحد إنها تقوي الروايات الواردة في السنة النبوية، وإنما اعتد بقول الأخبار والرهبان أتباعهم ممن أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

(١) وقد بينها علماء مصطلح الحديث، انظر: تدريب الراوي، (١/ ٦١)، فتح المغيث (١/ ٢٣).

(٢) السابق.

(٣) الإسرائيليات هي: كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني، انظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ١٣، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ص ٧٣.

القرآن عند هشام جعيط هو الوثيقة الصحيحة تاريخياً لا بقية النصوص:

أما هشام جعيط فيذهب إلى ما هو أبعد من مجرد تقوية الروايات الواردة في السنة النبوية بغيرها، إذ يرى أنها غير معتمدة أساساً لإثبات الوحي، وفي هذا يقول: «نحن كعلماء^(١) نتبع ما يقوله كل دين عن نفسه: القرآن، وهو الكتاب المقدس لدى المسلمين، يقول إنه وحي من الله وكلام الله وأن محمداً رسول الله أنزل عليه القرآن. القرآن يقول كذا وكذا عن تجربة الرؤية والوحي، وهي وثيقة رائعة لصحتها التاريخية ومعاصرتها للبعثة. ونحن لا نعتمد على ما أكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأن القاعدة أن كل ما دُون بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرخ»^(٢).

وتأمل كيف ذكر الدكتور هشام جعيط السيرة والتاريخ والطبقات في سياق واحد مع الحديث ليسهل التوصل إلى نقد الحديث، والحق أن المؤرخين قد تكلموا عن أهمية الحديث في إثبات التاريخ، وذلك أن «الأحاديث النبوية تتصل اتصالاً وثيقاً بنشأة التاريخ عند العرب بعد القرآن الكريم كتاب الله تعالى»^(٣).

وما عرضه الدكتور هشام جعيط على أنه منهج المؤرخ هو من

(١) هذه دعوى وهي بحاجة إلى إقامة الدليل، وما سنعرضه من كلام الدكتور هشام جعيط في هذه الرسالة في المباحث القرآنية لا يتفق والمنهج العلمي الذي يسلكه العلماء.

(٢) الوحي والقرآن، ص ٩٤.

(٣) المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، د/ عبد العليم عبد الرحمن خضر، ص ٢٨٤، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ بتصرف.

مناهج التاريخ عند الغربيين، وهي مناهج نشأت في بلاد الغرب على أسس مادية تعتمد النقوش، والآثار، ونحوها لإثبات التاريخ، ولا تعترف بالنصوص المنقولة^(١).

ويعيد الدكتور هشام جعيط كلامه السابق حين يتحدث عن الأحاديث المتعلقة بالفترة المكية، فإنها عنده ضبابية غير واضحة، وفي هذا يقول: «في خصوص الأحاديث والآثار التاريخية المتعلقة بالفترة المكية، وهي ضبابية خلافاً للفترة المدنية، من حق المؤرخ أن لا يقبلها كمصدر تاريخي^(٢)». ويظهر من التحليل أن كل المصادر القديمة سواء سيرة ابن هشام، أو طبقات ابن سعد، أو تاريخ الطبري، أو صحيح البخاري (بصدد المبعث) آخذة عن الأصل والمنبع نفسه... فالأسانيد بصفة عامة غير مقبولة من المؤرخ^(٣).

وهذا الكلام فيه مأخذ، ومنها:

الأول: لا فرق بين الفترتين المكية والمدنية من حيث الحديث، فإن صح الحديث وكان مخبراً عن الفترة المكية أو المدنية فهو حق.

الثاني: يذكر الدكتور هشام جعيط أن كل المصادر القديمة نقلت عن المصدر نفسه، وقد ذكر كتب السيرة والطبقات مع كتاب صحيح

(١) وقد تناولها الباحثون في مجال التاريخ بالنقد، انظر: المسلمون وكتابة التاريخ، ص ٢٧٢، منهج كتابة التاريخ الإسلامي لماذا؟ وكيف؟، د/جمال عبد الهادي، ود/وفاء محمد رفعت، ص ٢٥، دار الوفاء في المنصورة، ١٤١٤هـ.

(٢) كلامه هذا ربما أوهم أنه يعتمد الأحاديث في الفترة المدنية، ولكنه سيبيّن في آخر كلامه أنه لا يقبل الأحاديث مطلقاً.

(٣) الوحي والقرآن، ص ١٣٥ - ١٣٦.

البخاري، وهذا يفيد أنه لا يريد بالمصدر نفسه الإسرائيليات بل الحديث النبوي.

الثالث: ينتهي الدكتور هشام جعيط إلى أن الأسانيد بصفة عامة غير مقبولة عند المؤرخ، وهذا هو أخطر ما في هذا الكلام، إذ مؤداه هدم السنة الصحيحة بحجة أنها تحمل مادة تاريخية والتاريخ لا تقبل فيه الأسانيد، وهذا منهج المؤرخين الغربيين، وهو منهج يخالف المنهج التاريخي عند المسلمين الذي قوامه على الأسانيد، ويكفي مثلاً أن ننظر في تاريخ الرسل والملوك للطبري، حيث يقول في مقدمته: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادنا في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادئين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس»^(١).

(١) تاريخ الرسل والملوك، (١/٧-٨).

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف الوحي، ونقده:

الوحي في اللغة:

الوحي في اللغة العربية تدور معانيه كلها على الإعلام في خفاء، بأي طريق كان ذلك الإعلام، سواء بالإشارة أو الكتابة أو الإلهام أو الكلام الخفي^(١)، وفي القاموس: «الوحي: الإشارة، والكتابة والمكتوب، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقىته إلى غيرك، والصوت يكون في الناس وغيرهم»^(٢).

وقال ابن فارس^(٣) رحمه الله تعالى: «الواو والحاء والحرف المعتل: أصلٌ يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة. والوحي: الكتابُ والرَّسالة. وكلُّ ما ألقىته إلى غيرك حتَّى عِلْمُهُ فهو وحيٌّ كيف كان»^(٤).

وأما العقلانيون المعاصرون فقد تناولوا معنى الوحي في اللغة، ومالوا به إلى ما يتفق مع معتقداتهم، ولو كان في فعلهم إهمال لبعض معاني الوحي الواردة في اللغة، ومن ذلك قول الدكتور هشام جعيط:

(١) انظر: تهذيب اللغة (٢٩٧/٥)، تاج العروس (١٧١/٤٠).

(٢) القاموس المحيط (٣٩١/٤).

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ولد سنة ٣٢٩هـ، من شيوخه: علي بن محمد بن مهرويه، وسعيد بن محمد القطان، ومن تلاميذه: علي ابن القاسم الخياط المقرئ، وأبو منصور بن المحتسب، ومن مؤلفاته: مقاييس اللغة، والمجمل، توفي سنة ٣٩٥هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/١٠٣)، الأعلام (١/١٩٣).

(٤) مقاييس اللغة (٩٣/٦).

«في القاموس المحيط^(١)، (الوحي) هو الإشارة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك. وبالتالي لا أعتقد بوجود أصوات خارجية، وإنما يجري كل شيء في قلب الضمير كإلقاء، وهذا مع شعور النبي بالغيرية، أي بغيرية هذا الملقى إليه، وأنه ليس منه^(٢)، وتعني بالضرورة الاستماع الداخلي والتركيز الكبير مع تحول طارئ^(٣) في الشخصية»^(٤).

وهنا نلاحظ أن الدكتور هشام جعيط نقل عن القاموس المحيط ما يؤيد فهمه، وأغفل آخر الكلام، وهو: «والصوت يكون في الناس وغيرهم» وهو الذي يبطل ما أصله من كون الوحي إلقاء في الضمير، ولا توجد أصوات خارجية، هذا من جهة اللغة العربية نفسها فهي تدل أن الوحي يكون بأصوات كما يكون بالإشارة والكتابة، والمرعي فيه الإعلام بخفاء فحسب.

(١) القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، (٤/٤٠١). الهامش من المؤلف الدكتور: هشام جعيط.

(٢) وهذا الذي قاله يندرج في الإلهام لا الوحي الشرعي، وهو متفق مع عقيدة بقية العقلانيين في الوحي النابع من داخل النفس، وسوف يأتي تفصيل الحديث عنه في أثناء الحديث عن طرق الوحي.

(٣) ما هو التحول الطارئ في شخصية النبي ﷺ؟ هذا التعبير الباطل مردّه إلى موقف العقلانيين من حال النبي ﷺ عند مجيء الوحي، وأنه كان يتحول عن شخصيته، ومنهم من يرى أنه كان يعتره نوع من الجنون كما يقول الدكتور هشام جعيط نفسه: «وقد يكون الجنون الذي هو في قلب الإنسان عندما ينبجج شكلاً بدائياً للوحي»، الوحي والقرآن، ص ٩٨.

(٤) الوحي والقرآن، ص ١١٣.

الوحي في الاصطلاح:

تعددت تعريفات العلماء للوحي في الاصطلاح، وذلك نظراً لاختلاف الجهة التي بها يعرف الوحي، فمن العلماء من ينظر إلى الوحي باعتبار طرقه، ومنهم من يعرفه باعتبار الجهة التي تأتي به (الملك).

فمن تعريفات الوحي أنه: استقبال من الرسول لحقيقة غيبية خارجة عن فكره وشعوره النفسي ممثلة بجبريل عليه السلام^(١)، وهذا تعريف للوحي بالنظر إلى الملك الذي أتى به.

وقيل في تعريفه: أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده، كل ما أراد إطلاع عليه من ألوان الهداية، والعلم، بطريقة سرية خفية، وغير معتادة للبشر^(٢). وهذا من تعريف الوحي باعتبار طرقه، وهو طويل نوعاً ما.

وقيل: الوحي: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه^(٣)، وهذا تعريف للوحي باعتبار الموحى به.

والحاصل أن الوحي ينطبق عليه هذه التعريفات بمجموعها، ولذا فقد حاول بعض الباحثين إيراد تعريف يجمع الاعتبارات التي يعرف بها الوحي فقال: الوحي بلغة القرآن والسنة: إعلام الله لنبي من أنبيائه بكيفية معينة بنبوته، وما يتبعها من أوامر ونواه وأخبار^(٤).

(١) انظر: بحوث منهجية في علوم القرآن، ص ١٦.

(٢) انظر: مناهل العرفان (١/ ٥٥)، وبنحوه في: موسوعة علوم القرآن، ص ٩.

(٣) الواضح في علوم القرآن، ص ١٧. وقريباً من هذا التعريف في: لمحات في علوم القرآن، ص ٤٥.

(٤) انظر: المحرر في علوم القرآن، ص ٦٢.

ولنتنقل الآن إلى العقلانيين المعاصرين لنرى كيف عرفوا الوحي، وما هو الذي يندرج ضمن تعريفاتهم للوحي.

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

سوف أبدأ بتعريف الوحي وحقيقته عند الدكتور هشام جعيط نظراً لأنه أفرد هذا الموضوع بكتاب كامل، وهو كتابه: الوحي والقرآن والنبوة، وفي مواضع من الكتاب حاول أن يقدم وصفاً للوحي، ومن ذلك قوله: «أما مفهوم الوحي في هذا السياق فيكاد يكون مستعصياً على الفهم: أهو كلام خارجي يُسمع وفي دنو الشخص^(١) من محمد ما يبرر ذلك، أم عملية خاصة وخارقة تُدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمد وتطبعه فيه^(٢)؟ ومفهوم الوحي والإيحاء يرمز في العربية إلى الإلهام الداخلي وكذلك في القرآن بخصوص الأنبياء وغيرهم^(٣)».

وهكذا نلاحظ أن الدكتور هشام جعيط جعل مفهوم الوحي يدل على الإلهام الداخلي وما ذكره من كون اللغة العربية تدل أن الوحي هو الإلهام الداخلي مر الجواب عليه عند تعريف الوحي لغة، وقد ذكرت هناك أن الوحي في اللغة العربية من جملته الإلهام الداخلي لكن هناك

(١) يريد بالشخص هنا جبريل، وهو لا يعبر عنه بلفظ مَلَك في كتابه، وإنما يستخدم عبارات

أخرى مثل: الشخص، والماورائي، وسوف يأتي في كلامه شيء من هذا.

(٢) مآل هذا الكلام إلى معنى الإلهام، وهو قول الفلاسفة في معنى الوحي، فهذا ابن سينا

يعرف الوحي بأنه: إلقاء خفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية

المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء، الفعل والانفعال، ص ٣، بواسطة، العلمانيون والقرآن

الكريم، ص ٦٢٤.

(٣) الوحي والقرآن، ص ٥١.

معانٍ أخرى للوحي سواء كالصوت الخفي والكتابة وغيرها، فحصر معنى اللفظ على بعض معانيه تحكم ولا دليل عليه، وأما كون القرآن الكريم ذكر الوحي في حق الأنبياء بمعنى الإلهام الداخلي، فيرده قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُمْ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١]. فقوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ يبين أن من الوحي إلى الأنبياء ما يكون بواسطة ملك، وهذا يرد القول بأن الوحي ورد في القرآن الكريم في حق الأنبياء بمعنى الإلهام الداخلي.

وفي موطن آخر يقرر الدكتور هشام جعيط أن معنى الوحي هو الإلهام أو ما يعبر عنه هو بالهجوم المبالغت داخل الضمير، فيقول: «الوحي إنما هو هجوم مبالغت داخل الضمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيرية»^(١).

وقد أدى هذا الفهم المغلوط للوحي وهو أنه لا يكون إلا إلهاماً إلى أن خلط جعيط بين الوحي والجنون حين رأى أن الجنون مرض داخلي لا توجد أعراضه في الخارج فجعله شكلاً من أشكال الوحي!، وفي ذلك يقول: «وقد يكون الجنون الذي هو في قلب الإنسان عندما ينبلع شكلاً بدائياً للوحي، لأنه افتتاح لعمق الأشياء. هو وحي مقلوب ومعكوس من حيث إن واقع العالم يدخل في مجال بين الوجود والعدم الذي يسبق صورة التدمير الكلي في الهذيان»^(٢).

(١) الوحي والقرآن، ص ٦٩.

(٢) الوحي والقرآن، ص ٩٨.

وإذا جمعنا إلى ما قاله جعيط هنا أن الجنون شكلاً من أشكال الوحي ما قاله في موضع آخر أن النبي ﷺ كان نبياً انخطافياً انسلابياً^(١) في فترات الوحي، وهادئاً بعد ذلك^(٢) فإننا نفهم لماذا أشار إلى الجنون تحديداً، وذلك ليتوصل إلى القول: إن الوحي كان شكلاً من أشكال الجنون، والعياذ بالله^(٣).

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

ويقول محمد شحرور: «فالوحي في الأساس هو نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق»^(٤).

وهذا التعريف للوحي غير مانع ولا جامع، إذ تدخل فيه كل أنواع الوحي اللغوية، من إلهام، وكتابة، ونحوها، لذا فهو غير مانع لما سوى الوحي بمعناه الشرعي من الاندراج في التعريف، كما ينقصه الإشارة إلى مصدر الوحي، وهو الله تعالى، ولذا فهو غير جامع.

ثالثاً: الدكتور محمد أركون:

وأما محمد أركون فله انشغال ظاهر في الكلام عن الوحي، ولعل كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني يعتبر مثلاً

(١) مصطلحان يعبر بهما جعيط عن حالة من الحالات اللاشعورية، انظر: الوحي والقرآن، ص ٧٢.

(٢) انظر: الوحي والقرآن، ص ٧٧.

(٣) وهذه فرية أجاب عنها كثير من العلماء المعاصرين، وسوف يأتي الكلام عنها في المطلب السادس من هذا المبحث.

(٤) الكتاب والقرآن، ص ٣٧٥.

ظاهراً على اهتمامه بتناول هذا الموضوع، وقد ذكر أن الوحي يدعى بالتنزيل، فقال: «لنذكر هنا، من أجل المعلومات، بالتصور الإسلامي للوحي. إنه يدعى بالتنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي إلى العالي»^(١).

ونلاحظ هنا كيف استنكر أركون أن يكون الوحي تنزيلاً على الحقيقة، وجعله من قبيل المجاز^(٢)، وأنه يراد به أن على الإنسان الارتفاع إلى الله!^(٣)، وقد جاءت آيات القرآن مبينة أنه تنزيل من الله تعالى، يقول سبحانه: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الأحقاف: ٢]، ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: ٨٠]، والآيات أكثر من أن تحصر.

والوحي عند أركون لا يقتصر على الأنبياء وحدهم بل يمكن أن يدخل فيه كبار الوثنيين، وفي ذلك يقول: «وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٤. في سياق نقده للتصور الإسلامي للوحي
(٢) المجاز هو: اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، وفي القول به خلاف كبير بين العلماء، انظر: الإبهاج (١/٢٧٣)، الإحكام في أصول الأحكام (١/٢٨)، رفع الحجاب (١/٣٧٢).

(٣) القول بأن هذه الآيات من قبيل المجاز هو قول يتوصل به قائله إلى إنكار صفة العلو لله تعالى، وقد جاءت أدلة كثيرة تثبت هذه الصفة ليس المقام مقام ذكرها، وكذلك يجاب عن القول بالمجاز بما قرره العلماء من أنه لا يصار إلى القول بالمجاز إلا إذا لم يمكن القول بالحقيقة، وهذه الآيات لا مانع من القول فيها بالحقيقة، وانظر: رفع الحجاب (١/٣٧٤).

وكونفوشيوس^(١) والحكماء الأفارقة^(٢)، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي^(٣).

ويقول: «يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة، وتجيء لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى»^(٤).

وهكذا يكون الوحي لا يوجد ما يحدده عند محمد أركون، بل هو متجدد يرافق كل التجارب البشرية، وهذا في حقيقة الأمر له تعلق بما يردده محمد أركون أن الوحي إنتاج بشري نفهمه من خلال جانبه اللغوي، والثقافي، وليس من الله تعالى^(٥).

ويقول محمد أركون: «إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. (القرآن يقول: في القلب). وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»^(٦).

وهذا الكلام يفيد أن الوحي عند محمد أركون كما أنه متسع من جهة الأشخاص الذين يمكن أن يدخلوا فيه، هو متسع من جهة المعاني

(١) فيلسوفان وثنيان يعتبران مؤسسين لديانتين وثنيتين كبيرتين في الصين وما جاورها.

(٢) لم أعرف المراد بهم بعد البحث عن ذلك.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٠.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٩.

(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٤.

(٦) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٩.

التي يتناولها، وهذا راجع إلى عدم فهمه للمراد من الوحي، ولا شك أن الوحي محدود المعاني، والقرآن مع اتساع معانيه، وكثرتها إلا أن لها حدوداً، ولو لم يكن ذلك لم يكن هناك من يفهم القرآن.

استعمالات كلمة الوحي في القرآن الكريم:

وردت كلمة الوحي في القرآن الكريم باستعمالات متعددة، وقد عددها ابن الجوزي^(١) رحمه الله تعالى، وغيره، ومنها: الإرسال، والإلهام، والأمر، والقول، ونحوها^(٢).

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ابن الجوزي، ولد سنة ٥٠٩هـ، من شيوخه: إسماعيل بن أبي صالح المؤذن، والفقيه أبي الحسن ابن الزاغوني، ومن تلاميذه: شمس الدين يوسف بن قزغلي الحنفي، وولده الكبير علي الناسخ، ومن مؤلفاته: زاد المسير في علم التفسير، الناسخ والمنسوخ، توفي سنة ٥٩٧هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٥/٢١)، البداية والنهاية (٧٠٦/١٦).

(٢) قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى: «وذكر أهل التفسير أن الوحي في القرآن على سبعة أوجه:

أحدها: الإرسال. ومنه قوله تعالى في النساء: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ [النساء: ١٦٣]، وفي الأنعام: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَذِهِ الْقُرْآنَ لِتُذَكِّرَ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٩].

والثاني: الإشارة. ومنه قوله تعالى في مريم: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١].

والثالث: الإلهام. ومنه قوله تعالى في المائدة: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ﴾ [المائدة: ١١١]، وفي النحل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، وفي القصص: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [القصص: ٧].

والرابع: الأمر. ومنه قوله تعالى في الزلزلة: ﴿يَٰأَيُّهَا النَّبِيُّ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [الزلزلة: ٥].
والخامس: القول. ومنه قوله تعالى في النجم: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠].
والسادس: إعلام في المنام. ومنه قوله تعالى في عسق: ﴿وَمَا كَانَ لِشَرِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، قاله ابن قتيبة.

أما العقلانيون المعاصرون فقد تناولوا الوحي في القرآن الكريم، وأتوا بنتائج لم يأت بها المتقدمون! بزعمهم، وسوف نتناول ما ذكره فيما يلي:

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

يقول الدكتور هشام جعيط: «الوحي في المعجم القرآني كثيراً ما يعني الأمر الأمر وعلى الأغلب من دون شعور ووعي من الموحى إليه، أي التأثير على الإرادة والغريزة واللاوعي، فيوحي الله إلى النحل (النحل، ٦٨، ٦٩)، وإلى السماوات بعد خلقها (فصلت، ٤١)»^(١).

وما ذكره الدكتور هشام جعيط يندرج ضمن الإلهام والأمر، وقد ذكرهما ابن الجوزي رحمه الله تعالى، وقد كرر الدكتور جعيط في مواضع أخرى أن الوحي الذي ذكره القرآن الكريم هو الإلهام، يقول: «كلمة وحي موجودة عديد المرات في القرآن لوصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبى محمد والإلهامات الموجهة إلى الأنبياء من قبله. ويبدو من القرآن أن الوحي الإلهي إلى هؤلاء يجري بصفة داخلية وبدون وعي كامل، أي كتأثير نفسي. وبخصوص الرسول، يظهر جلياً أن ما يتلوه وما يبشر به قومه والعالمين ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤]»^(٢).

= والسابع: إعلام بالوسوسة. ومنه قوله تعالى في الأنعام: ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِرُوحِكَ إِنَّهُ أَوْلِيَاهُمْ لِيَجْذِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وفيها: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ﴾ [الأنعام: ١١٢]، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص ٦٢١-٦٢٢.

(١) الوحي والقرآن، ص ٥٥.

(٢) الوحي والقرآن، ص ١٧.

والقول بأن الوحي للأنبياء عليهم الصلاة والسلام عامة كان بالإلهام، والتأثير النفسي، وأن هذا هو الذي دل عليه القرآن قول يخالف الأدلة الصريحة من الكتاب والسنة، ومنها ما استدل به الدكتور جعيط، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ إذ تتلو هذه الآية مباشرة آية تدل أن الوحي هنا ليس بمعنى الإلهام وإنما هو الوحي بواسطة جبريل عليه السلام، يقول تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾.

يقول الطبري^(١) رحمه الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ يقول تعالى ذكره: عَلَّمَ محمداً ﷺ هذا القرآن جبريل عليه السلام^(٢). ويقول ابن كثير^(٣) رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآيات الكريمة: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ أي: إنما يقول ما أمر به، يبلغه إلى الناس كاملاً موقراً من غير زيادة ولا نقصان... ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ يقول تعالى مخبراً عن عبده ورسوله محمد ﷺ أنه عَلَّمَهُ الذي جاء به إلى الناس ﴿شَدِيدُ الْقُوَى﴾، وهو جبريل، عليه السلام^(٤).

(١) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، إمام المفسرين، ولد سنة ٢٢٤هـ، من شيوخه: سفيان بن وكيع، وإسحاق ابن إسرائيل، وغيرهم كثير، ومن طلابه: أبو القاسم الطبراني، وأحمد بن كامل القاضي، ومن مؤلفاته: جامع البيان عن آي القرآن، وتاريخ الرسل والملوك، توفي سنة ٣١٠هـ، رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٨٢)، البداية والنهاية (١١/ ١٦٥).

(٢) جامع البيان (٩/ ٢٢).

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القرشي، ولد سنة ٧٠٠هـ، من شيوخه: البرزلي، والحافظ المزي، ومن تلاميذه: ابن أبي العز شارح الطحاوية، والزيلعي، ومن مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، والبداية والنهاية، توفي سنة ٧٧٤هـ رحمه الله تعالى، انظر: الدرر الكامنة (١/ ٣٧٣)، الأعلام (١/ ٣٢٠).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٤٤٣-٤٤٤).

وهكذا نرى أن الآية التي استدل بها الدكتور هشام جعيط أن الوحي إلهام هي دليل عليه وليست دليلاً له.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

وأما محمد عابد الجابري فإنه يرى أن المعنى المذكور للوحي في القرآن لم تكن العرب تعرفه، وفي هذا يقول: «مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، الشيء الذي لا بد أن يكون قد سهل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها وصرف الناس عنها. ذلك أننا إذا تصفحنا المعاجم اللغوية العربية فإننا سنجد أن لفظ الوحي فيها يدل على عدة معان تشمل (الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك) أما المعنى الديني لهذه الكلمة فلا تشير إليه معاجمنا إلا بالعلاقة مع القرآن»^(١).

ويمكن القول هنا: إنه إذا لم يكن العرب قبل الإسلام يستعملون مصطلح الوحي بمعناه الديني الشرعي فلا إشكال في ذلك بل هذا له نظائر كثيرة في الشرع كلفظ الصلاة، والزكاة.

ولكن عدم استعمال العرب للوحي بالمعنى الشرعي لا يعني عدم وجود علاقة بين المعنى اللغوي والشرعي، بل العلاقة ظاهرة بين معنى الوحي: الكلام الخفي، وبين المعنى الشرعي للوحي.

وأمر آخر ذكره الجابري، وهو أن عدم استعمال العرب لكلمة

(١) مدخل إلى فهم الوحي، ص ١١٢.

الوحي بمعناها الشرعي هو الذي سهل على خصوم الدعوة الدعاية ضدها وصرف الناس عنها وهذا باطل، بل الذي دفع المشركين إلى محاربة الدعوة هو أن الإسلام جاء بنبذ شركهم وعبادة الله وحده.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مرحلة بدء الوحي:

تعتبر مرحلة بدء الوحي من المراحل التي تناولتها كتب علوم القرآن^(١)، وكتب الحديث^(٢) والعقيدة^(٣) كذلك، وذلك لأهمية هذا الموضوع، وقد تناول العقلانيون المعاصرون مباحث متعلقة بهذا الموضوع، فتناولوا ما يتعلق بالأمور التي حدثت قبل البعثة، وعبر عنها بعضهم بإرهاصات الوحي، كما تناولوا عمر النبي ﷺ عند بدء الوحي، وفترة انقطاع الوحي، واتهامات قريش للنبي ﷺ بالجنون وما المراد بها، وفيما يلي تفصيل ذلك:

تعبد النبي ﷺ في غار حراء قبل البعثة:

وردت أحاديث تتعلق بفترة ما قبل البعثة، وبينت هذه الأحاديث

(١) تكلم عنه الزركشي في النوع العاشر، معرفة أول ما نزل من القرآن، وآخر ما نزل، وذكره السيوطي في النوع السابع: معرفة أول ما نزل، انظر: البرهان (١/٢٠٦)، الالتقان (١/١٦١).

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي (٣/١)، وهو أول كتاب من كتب صحيح البخاري، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي (١/٩٧).

(٣) انظر: الشريعة للأجري (٣/١٤٣٦)، معارج القبول (٣/١٠٥٢).

تعبد النبي ﷺ في غار حراء^(١)، ومن تلك الأحاديث حديث عائشة رضي الله عنها، ويعتبر أصلاً فيما يتعلق ببداية الوحي، ولذا فسوف أبدأ بذكر هذا الحديث الذي يجيب على كثير من شبهات العقلانيين المعاصرين فيما يتعلق ببداية الوحي.

فعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: أنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها؛ حتى جاءه الحق وهو في غار حراء؛ فجاءه الملك؛ فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني فقال: ﴿اقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١-٣]، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع...»^(٢).

هذا هو حديث بدء الوحي، والذي ينص أن الوحي ابتداءً في غار

(١) حراء جبل بمكة المكرمة، ويعرف بجبل النور، ويقع شمال شرقي مكة، وقد وصل العمران إليه اليوم، انظر: أطلس الحديث النبوي الشريف، ص ١٤٢.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، (١/ ٥ رقم ٤)، واللفظ له، ومسلم، كتاب الوحي، (١/ ٩٧ رقم ٤٢٢).

حراء، غير أن الدكتور هشام جعيط قد أفرد مبحثاً كاملاً في كتاب الوحي والقرآن، سماه: قصة الغار ولماذا اختلقت؟.

وأورد فيه شبهات كثيرة تتفق مع منهجه في عدم قبول السنة في الأمور التاريخية، ومما قاله: «إن قصة غار حراء وما تبعها اختلاق بحث لكنها ترمز بشكل مسرحي إلى أمور جدية هامة وتعكس آراء وتصورات ظهرت فيما بعد في الضمير الإسلامي. ولا بد هنا من حل رموزها وفهم ما تشير إليه وما تريد أن تدلل عليه:

١ - النبي كان يتحنت قبل البعثة ويبحث عن العزلة كغيره من الحنفاء، وهذا مشكوك فيه كثيراً فهو إذا كان عنده هوس بالشؤون الدينية فمن زمن بعيد بدون شك...

٢ - صراع الملك مع محمد، والسيرة تذكر أنه جبريل... لكن بالأساس تحفظ النبي بل صموده أمام الشخص الماورائي وأوامره يمثل صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج ورفض مبدئي للائتمار. فعبارة: (ما أنا بقارئ) التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي (لا أحسن القراءة)، بل (أرفض أن أقرأ) لأنني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ. ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرها بالقوة. وأخيراً فجبريل هو الذي قرأ النص، فانطبع في قلب الرسول.

٣ - الرواية إذن تذكر استعمال القوة إزاء الرسول، وهذا خلافا لما ورد في القرآن سواء في سورة التكويد أو النجم حيث جرت الأمور في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبل وعطف وتقارب شديد^(١).

(١) الوحي والقرآن، ص ٣٩-٤٠.

ومع هذا الكلام سنقف وقفات نناقش فيها الدكتور جعيط فيما ذهب إليه :

الوقف الأولي : زعم الدكتور هشام جعيط أن قصة الغار اختلاق محض ، وهذا بناء على منهجه الباطل في عدم قبول السنة في أمور التاريخ ، وجوابه : أن السنة الصحيحة - الحديث في الصحيحين - قد ورد فيها حديث بدء الوحي ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر يثبت هذا الحديث النبوة ، والوحي ، وهذه أمور عقدية لا تاريخية ، وإنكار الحديث بدعوى أنه أمر تاريخي يترتب عليه إنكار أمور الاعتقاد التي وردت فيه .

الوقف الثانية : يذكر الدكتور هشام جعيط أن الملك حدث بينه وبين النبي ﷺ صراع ! ، وهذا ما لا تدل عليه الأحاديث ، وأما قوله ﷺ : «فجاءه الملك فقال : اقرأ ، قال : (ما أنا بقارئ)» . قال : (فأخذني ، فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني ، فقال : اقرأ ، قلت : ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني ، فقال : اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني الثالثة» فليس فيه أن هناك صراعاً حدث ، وإنما هو تكرار لفائدة ذكرها أهل العلم ، قال ابن حجر رحمه الله تعالى : «فإن قيل : لم كرر ذلك ثلاثاً؟

أجاب أبو شامة^(١) بأن يحمل قوله أولاً «ما أنا بقارئ» على

(١) أبو القاسم ، شهاب الدين ، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي ، ولد سنة ٥٩٩هـ ، ومن شيوخه : أبو القاسم عيسى بن عبد العزيز ، وعبد الجليل بن مندويه ، ومن تلاميذه : شهاب الدين حسين الكفري ، وأبو بكر بن =

الامتناع، وثانياً على الإخبار بالنفي المحض، وثالثاً على الاستفهام^(١).

والغبط لا يفيد معناه صراعاً حدث، وذلك أنه بمعنى العصر الشديد، وفي لسان العرب: «وفي حديث ابتداء الوحي (فَأَخَذَنِي جِبْرِيلُ فَعَطَّنِي)، الْعَطُّ: الْعَصْرُ الشَّدِيدُ، وَالْكَبْسُ، وَمِنْهُ: الْعَطُّ فِي الْمَاءِ: الْعَوْصُ؛ قِيلَ: إِنَّمَا عَطَّه لِيَحْتَبِرَهُ هَلْ يَقُولُ مِنْ تَلَقَّاءَ نَفْسِهِ شَيْئاً»^(٢).

الوقفه الثالثة: فهم الدكتور هشام جعيط أن عبارة: (ما أنا بقارئ) تبدو مبهمة، وأنها تعني: (أرفض أن أقرأ) لأنني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ، جوابه: أن عبارة ما أنا بقارئ ترددت عند العلماء بين الاستفهامية، والنافية، ومعنى الأولى: ماذا أقرأ؟ ومعنى الثانية: لا أحسن القراءة، وقد أضاف بعض العلماء معنى ثالثاً، وهو رفض النبي ﷺ للقراءة خلف جبريل عليه السلام، وفي ذلك يقول العراقي رحمه الله تعالى: «يَحْتَمَلُ أَنْ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَهُ بِقِرَاءَةِ مَا يَلْقِيهِ إِلَيْهِ فَامْتَنَعَ مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ مَا أَنَا بِقَارِئٍ أَيَّ لَا أَطِيعُكَ فِي قِرَاءَةِ مَا تَلْقِيهِ إِلَيَّ وَتَقَرَّنِي إِيَّاهُ، وَلِهَذَا رَتَبَ عَلَيْهِ الْغَطُّ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَحِينَئِذٍ وَافَقَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مُتَابَعَتِهِ فِي الْقِرَاءَةِ فَقَرَأَ جِبْرِيلُ وَتَبِعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي ذَلِكَ الْمَقْرُوءِ»^(٣).

=يوسف المزيوم من مؤلفاته: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، والباعث على إنكار الحوادث، توفي سنة ٦٦٥هـ رحمه الله تعالى، انظر: العبر في خبر من غير (٥/ ٢٨٠)، الوافي بالوفيات (٦٧/ ١٨)، الأعلام (٣/ ٢٩٩).

(١) فتح الباري (١/ ٢٤).

(٢) انظر: لسان العرب (٧/ ٣٦٢).

(٣) انظر: طرح الشريب (٤/ ١٨٧).

وما قاله الدكتور هشام جعيط من كون ما أنا بقارئ رفض للقراءة، وأن هذا الرفض «يمثل صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج ورفض مبدئي للائتمار» لا يتفق مع أحد هذه المعاني الثلاثة، ووجه مخالفته للمعنيين الأولين ظاهر، وأما المعنى الثالث الذي ذكره العراقي فانه الامتناع عن القراءة (أي التردد) خلف جبريل عليه السلام، وهذا شيء والامتناع عن القراءة رفضاً للائتمار وتمثيلاً لصمود الإنسانية أمام الاختراق من الخارج كما يعبر الدكتور هشام جعيط شيء آخر^(١).

الوقف الرابع: ادعاء الدكتور هشام جعيط أن هناك اختلافاً بين سورتي النجم والتكوير، وبين حديث بدء الوحي، وأن السورتين عرضتا موضوع الوحي «في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبل وعطف وتقارب شديد»! بينما الحديث عرض موضوع الوحي على غير ذلك، وهذا فهم باطل، إذ ليس في الحديث ما يدل على حدوث عنف أو صراع كما تبين في الوقفة السابقة، والله أعلم.

ويلخص الدكتور هشام جعيط موقفه من أحداث ما قبل البعثة بقوله: «ورأيي هنا أن النبي كان قبل البعثة يبحث في اتجاهات عدة عن الحقيقة، وأن الله هداه إليها، لكن القرآن فرض عليه بغة»^(٢).

(١) ومما يتضمنه كلام الدكتور هشام، وهو ما صرح به في مواضع أخرى أن النبي ﷺ كان يقرأ ويكتب، وهذا ليس قوله وحده بل هو قول كثير من العقلانيين المعاصرين، وهو مردود بنص الكتاب ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَلَوْا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ يَمِينَكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٨١، الوحي والقرآن، ص ٤٣.

(٢) الوحي والقرآن، ص ١٠٠.

وكون القرآن فرض عليه بغته، وجاءه فجأة دون سابق إعداد منه لذلك أمر بين قرره العلماء، وقد دل عليه حاله ﷺ المذكورة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

يقول الطبري رحمه الله تعالى في تفسيره: «وقوله: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ يقول جل ثناؤه لنبيه محمد ﷺ: ما كنت تدري يا محمد أي شيء الكتاب ولا الإيمان اللذين أعطيناكهما»^(١).

وفي حديث بدء الوحي، وفيه: «فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع» فمن كانت هذه حاله لا يمكن أن يكون منه استعداد، ولذا فقول الدكتور هشام جعيط إن القرآن فرض بغته على النبي ﷺ، قول لا غبار عليه، ولكن الاشكال أنه يناقضه في أول كلامه، وذلك إذ يقول: «ورأيي هنا أن النبي كان قبل البعثة يبحث في اتجاهات عدة عن الحقيقة»، وذلك أنه لا يوجد شيء يدل على وقوع هذا البحث، ومظنة تناول مثل هذا هي كتب دلائل النبوة، وليس فيها تعرض لهذا الأمر البتة^(٢).

(١) جامع البيان (٢٠/٥٤٢)، وانظر كذلك: تفسير القرآن العظيم (٧/٢١٧)، ومعالم التنزيل (٧/٢٠١).

(٢) انظر: دلائل النبوة للبيهقي، جماع أبواب ما ظهر على رسول الله ﷺ من الآيات بعد ولادته وقبل مبته، (٢/٣-١٢٠)، ودلائل النبوة، لأبي نعيم، ص ٨٩، ودلائل النبوة للأصبهاني، ص ٤٩.

مراحل بدء الوحي، وتأريخ بدايته:

بين العلماء أن الوحي بدأ بالرؤيا الصادقة، ثم صار ينزل إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام، وفي حديث بدء الوحي: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة، فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق، وهو في غار حراء»^(١).

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى مبينا معنى: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة»، قال رحمه الله تعالى: «أي في أول المبتدآت من إيجاد الوحي الرؤيا، وأما مطلق ما يدل على نبوته فتقدمت له أشياء»^(٢).

وعليه فإن مراحل الوحي الواردة في النصوص هي مرحلة الرؤيا الصادقة، ثم مرحلة الوحي بواسطة الملك جبريل عليه السلام.

أما تأريخ بداية الوحي، فهذا قد جاءت فيه نصوص، ومن ذلك ما في الصحيحين عن أنس بن مالك يصف النبي ﷺ، وفيه: «رجل أنزل عليه وهو ابن أربعين»، وفي لفظ مسلم: «بعثه الله على رأس أربعين سنة»^(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) فتح الباري (٧١٦/٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، (٣/١٣٠٢ برقم ٣٣٥٤)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب في صفة النبي ﷺ، (٤/١٨٢٤ برقم ٢٣٤٧).

وهذا الأثر بين الدلالة أن بداية الوحي كانت عندما بلغ سنه ﷺ الأربعين، وفي ذلك قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «قوله: «وهو ابن أربعين» في رواية مالك «على رأس أربعين» وهذا إنما يتم على القول بأنه بعث في الشهر الذي ولد فيه، والمشهور عند الجمهور أنه ولد في شهر ربيع الأول وأنه بعث في شهر رمضان، فعلى هذا يكون له حين بعث أربعون سنة ونصف أو تسع وثلاثون ونصف، فمن قال: أربعين، ألغى الكسر أو جبر»^(١).

وأما العقلانيون المعاصرون فقد ذهبوا إلى تفصيلات لا دليل عليها، سواء ما تعلق بمراحل الوحي أو بتأريخ بدايته، ومن ذلك:

أولاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «هناك رواية عن ابن عباس تقدم تفاصيل في الموضوع جاء فيها: «أقام النبي ﷺ بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء ويسمع الصوت، وثمان سنين يوحى إليه، وأقام بالمدينة عشر سنين»^(٢). هذا ومعلوم أنه عاش ثلاثاً وستين سنة، فإذا أسقطنا السنوات العشر التي عاشها في المدينة والخمس عشرة سنة التي ذكرها ابن عباس فإن بداية (مرحلة الضوء والأصوات) ستمتد من الثامنة والثلاثين إلى حوالي الخامسة والأربعين من عمره. وإذا أخذنا بالرواية التي تفيد أن رؤيا لقائه الأول مع جبريل ونزول سورة (اقرأ) قد

(١) فتح الباري (٦/ ٥٧٠).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب كم أقام النبي ﷺ بمكة، (٤/ ١٨٢٧ برقم ٢٣٥٣).

حدثت في الثانية والأربعين من عمره^(١) ثم انقطع اتصال جبريل به بعد ذلك لمدة سنتين ونصف، أو نحو ذلك^(٢)، فإن مرحلة الوحي المتواصل ستنتقل وهو في نحو الخامسة والأربعين من عمره، وهو ما يتفق مع رواية ابن عباس.

هذا ويمكن الجمع بين هذه الروايات بالقول: إن محمداً بن عبدالله قضى في التحنف بغار حراء سبع سنين تلقى خلالها من جبريل، أثناء رؤيا منامية، الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وعمره حينذاك اثنتان وأربعون سنة ونصف السنة، ثم انقطع الوحي لمدة سنتين ونصف ليستأنف بالآيات الأولى من سورة المدثر وعمره نحو خمس وأربعين سنة^(٣).

ومع هذا الكلام للدكتور الجابري وفتات، وهي:

الوقف الأولى: أن الرواية الواردة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «أقام النبي ﷺ بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء ويسمع الصوت، وثمانين سنين يوحى إليه، وأقام بالمدينة عشر سنين» ليس فيها دليل أن من مراحل الوحي مرحلة الضوء والأصوات، ذلك أن ما جاء في الحديث هو من دلائل النبوة وهي كثيرة متعددة، والوحي نفسه دليل النبوة الأهم، ولكن لا بد في الوحي من انطباق التعريف الشرعي عليه، وما في الحديث من رؤية الضوء وسماع الصوت لا

(١) تنبه أنه لا توجد رواية تذكر هذا الأمر، وإنما هو فهم من الدكتور محمد عابد الجابري!

(٢) هذه تخربات في مدة انقطاع الوحي لا دليل عليها، وستأتي مناقشة آراء الجابري وغيره في مدة انقطاع الوحي.

(٣) مدخل إلى فهم القرآن، ص ١٠٤.

ينطبق عليه التعريف الشرعي، فليس إعلاما بالنبوة وتبليغاً للشرعة، وإنما هو من مبشرات النبوة ودلائلها، وفي هذا قال الطيبي^(١) رحمه الله تعالى: «يعني أنه كان يرى من أمارات النبوة سبع سنين ضياء مجردا وما رأى معه ملكا»^(٢) والله أعلم.

كما أن الرواية فيها أن النبي ﷺ أقام بمكة ثمان سنين يوحى إليه، وهذا أمر ناقشه العلماء رحمهم الله تعالى، فهذا النووي^(٣) رحمه الله يقول: «وحصل فيها اشتباه وقد أنكر عروة على ابن عباس رضي الله عنهم قوله: (خمس وستون)^(٤) ونسبه إلى الغلط وأنه لم يدرك أول النبوة ولا كثرت صحبته بخلاف الباقيين»^(٥).

كما أن مما يؤكد أن النبي ﷺ مكث في مكة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه أن ابن عباس رضي الله عنهما قد صح عنه مثل هذا، فعن ابن

(١) الحسين بن محمد بن عبدالله الطيبي، من مؤلفاته: فتوح الغيب حاشية على الكشف، ومرواة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، توفي سنة ٧٤٣ هـ رحمه الله تعالى، انظر: الدرر الكامنة (١٨٦/٢)، البدر الطالع (١/٢٣٠).

(٢) مرواة المفاتيح (٣٧٢٦/٩).

(٣) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن حسن النووي ثم الدمشقي، ولد سنة ٦٣١ هـ، من كتبه: شرح صحيح مسلم، وروضة الطالبين، توفي سنة ٦٧٦ هـ رحمه الله تعالى، انظر: البداية والنهاية (٢٧٨/١٣)، الأعلام (١٤٩/٨).

(٤) أي قوله: إن النبي ﷺ توفي وعمره خمس وستون، وذلك في بعض ألفاظ الرواية نفسها في صحيح مسلم، وذلك القول مخالف لما عليه جماهير العلماء أن النبي ﷺ توفي وعمره ثلاث وستون سنة، وقد جاء في صحيح مسلم (١٨٢٦/٤ برقم ٢٣٥٢) عن معاوية رضي الله عنه: «مات رسول الله ﷺ وهو ابن ثلاث وستين وأبو بكر وعمر وأنا ابن ثلاث وستين» وانظر: شرح النووي على مسلم (٩٩/١٥).

(٥) شرح صحيح مسلم (٩٩/١٥).

عباس رضي الله عنهما قال: «أقام رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه وبالمدينة عشرا ومات وهو ابن ثلاث وستين سنة»^(١).

الوقف الثانية: قول الجابري إن مرحلة الضوء والأصوات بدأت في سن الثامنة والثلاثين، وأن مرحلة الوحي المتواصل بدأت في سن الخامسة والأربعين هو قول بناه على ما فهمه من الرواية الواردة عن ابن عباس رضي الله عنه، وهو فهم فاسد.

وبيان ذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما يرى أن النبي ﷺ توفي وعمره خمس وستون سنة، قضى منها وهو نبي عشر سنين في المدينة وخمس عشرة سنة في مكة، وعليه فإن النبي ﷺ نبئ وهو في عمر الأربعين عند ابن عباس رضي الله عنهما، وهذه الرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما وقع فيها الخلاف في أمرين:

الأول: قدر السنين التي أوحى فيها إلى النبي ﷺ في مكة، فهذه الرواية تجعلها ثمانين سنين، والصحيح عن ابن عباس وغيره من الصحابة، أنها ثلاث عشرة سنة

الثاني: في عمر النبي ﷺ عند وفاته، فإن هذه الرواية تجعله خمسا وستين سنة، والمتقرر عند أهل العلم، وهو الذي تؤيده روايات كثيرة أن عمره ﷺ كان حينها ثلاثا وستين سنة.

أما الدكتور محمد عابد الجابري فقد لفق بين الروايات ليخرج بما خرج به من فهم لم يقل به أحد، فجعل عمر النبي ﷺ ثلاثا وستين سنة على المتقرر عند العلماء ثم أراد أن يطبق رواية ابن عباس رضي الله

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب كم أقام النبي ﷺ بمكة، (٤/١٨٢٦ برقم ٢٣٥١).

عنهما التي فيها أن عمر النبي ﷺ خمساً وستين سنة، فوقع فيما وقع فيه من خطأ، والله أعلم.

الوقفة الثالثة: الجمع الذي أورده الدكتور محمد عابد الجابري بين الروايات مبني على الفهم الفاسد لرواية ابن عباس رضي الله عنهما من جهة، وعلى عدم جمع الروايات الصحيحة الأخرى التي تبين الخلاف الذي وقع في هذه الرواية، ولذا فإن هذا الجمع لم يزد شيئاً على تكرير الكلام الذي سبق أن قاله أن الوحي له مرحلتان مرحلة الضوء والأصوات ومرحلة الوحي المتواصل.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «هذا ويمكن الجمع بين هذه الروايات بالقول إن محمداً بن عبدالله قضى في التحنف بغار حراء سبع سنين تلقى خلالها من جبريل، أثناء رؤيا منامية، الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وعمره حينذاك اثنتان وأربعون سنة ونصف السنة، ثم انقطع الوحي لمدة سنتين ونصف ليستأنف بالآيات الأولى من سورة المدثر وعمره نحو خمس وأربعين سنة».

وهنا أناقش هذا الكلام على سبيل التنزل مع المخالف، وإن كان قد سبق رد هذا التقسيم جملة، لكن يمكن أن يقال: إن ما ذكره الدكتور محمد عابد الجابري أن مرحلة الضوء والأصوات نزلت فيها سورة العلق في رؤيا منامية^(١) هو مما يبطل فهمه لهذه المرحلة، ذلك أن الرؤيا المنامية ليست من الضوء والأصوات، كما أن الجابري نفسه

(١) مناقشة قضية نزول بعض القرآن الكريم في المنام أفردت لها الفقرة التالية لهذه الفقرة، لذا أرجئ التفصيل فيها، وإجمالاً: لا يوجد شيء من القرآن نزل في المنام، بل كله نزل في اليقظة بواسطة جبريل عليه السلام.

يرى أن الخمس الآيات الأولى من سورة المدثر، والتي نزلت في مرحلة الوحي المتواصل نزلت مناما كذلك!، وعليه فلا فرق بين المرحلتين عند الجابري فكلها ينزل القرآن فيها مناما.

كما أن الجابري قد جعل انقطاع الوحي - ومدته عنده سنتان ونصف - يندرج ضمن مرحلة الضوء والأصوات، وعليه فهذه المرحلة ليست سبع سنوات إن أخرجنا منها فترة الانقطاع! بل خمس سنوات ونصف فقط، ولذا لا تكون متفقة مع رواية ابن عباس رضي الله عنهما التي صدر بها الدكتور محمد عابد الجابري كلامه.

ثانياً: الدكتور هشام جعيط:

وأختم هذه الفقرة برأي الدكتور هشام جعيط في عمر النبي ﷺ بداية البعثة، حيث يقول: «ولا نعرف في الحقيقة شيئاً عن فترة ما قبل النبوة، أي من زمن المراهقة إلى البعثة في سن الثلاثين، حسبما أرجح بشهادة القرآن»^(١).

وقال كذلك مبينا كلامه السابق: «العمر هو سن الجيل: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ﴾ [يونس: ١٦]، حوالي الثلاثين سنة أو ما يزيد قليلاً، وهذا بالرغم من أن المشهور هو أربعون سنة»^(٢).

وهكذا نرى أن الدكتور هشام جعيط يرى أن عمر النبي ﷺ عند البعثة كان ثلاثين سنة، وهذا مخالف لما في النصوص الصريحة في

(١) الوحي والقرآن، ص ٣٩.

(٢) الوحي والقرآن، ص ١١٥.

ذلك، كما في الصحيحين عن أنس بن مالك يصف النبي ﷺ، وفيه: «رجل أنزل عليه وهو ابن أربعين»^(١).

وأما الاستدلال بأن العمر هو سن الجيل، وهو حوالي ثلاثين سنة، والاستدلال بالآية الكريمة: ﴿فَقَدْ لَيْثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ﴾ [يونس: ١٦]، فقد أجاب عنه المفسرون ومن ذلك قول الطبري رحمه الله تعالى: «﴿فَقَدْ لَيْثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ﴾ يقول: فقد مكث فيكم أربعين سنة من قبل أن أتلوّه عليكم، ومن قبل أن يوحيه إليّ ربي ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أني لو كنت منتحلاً ما ليس لي من القول، كنت قد انتحلته في أيام شبابي وحداثتي»^(٢).

وقال ابن كثير رحمه الله تعالى: «﴿فَقَدْ لَيْثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا﴾ حيناً وهو أربعون سنة، ﴿مِّن قَبْلِهِ﴾ من قبل نزول القرآن ولم آتكم بشيء ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أنه ليس من قبلي»^(٣).

كما أن اللغة العربية لا تفسر العمر بثلاثين سنة، يقول الفيروز آبادي^(٤) رحمه الله تعالى: «العمر بالفتح وبالضم وبضميتين: الحياة»^(٥)، وعليه فيكون ما ذكره الدكتور هشام جعيط فاسداً لغةً، وتفسيراً، والله أعلم.

(١) سبق تخريجه.

(٢) جامع البيان (١٢/١٣٧).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٤/١٢٦).

(٤) أبو الطاهر محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي، ولد سنة ٧٢٩هـ، من شيوخه: والده، والقوام محمد بن النجم، ومن طلابه: الصلاح الصفدي، وابن هشام، ومن مؤلفاته: بصائر ذوي التمييز، والقاموس المحيط، توفي سنة ٨١٧هـ رحمه الله تعالى، انظر: الضوء اللامع (١٠/٨٧)، الأعلام (٧/١٤٦).

(٥) القاموس المحيط (٢/٩٤)، وانظر: مقاييس اللغة (٤/١٤٠)، تهذيب اللغة (٢/٣٨١).

فترة انقطاع الوحي:

ذكرت النصوص الصحيحة أن الوحي بعد أن بدأ بالنزول فتر أي انقطع فترة من الزمن، كما في حديث بدء الوحي: «ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي»^(١).

ولكن ما مدة هذا الانقطاع؟ هذا الأمر مما يرجع في إثباته إلى النقل، وهو: إما أحاديث، أو آثار عن الصحابة رضي الله عنهم، أما الأحاديث فلم يثبت نص صحيح صريح في هذا فيما وقفت عليه من النصوص، وكل الأحاديث الواردة إما ضعيفة لا تثبت، أو صحيحة لكنها غير صريحة في دلالتها، وكذلك الحال في الآثار الواردة.

ويمكن توضيح ذلك من خلال استعراض، ومناقشة كلام الدكتور محمد عابد الجابري في هذا الموضوع، حيث يقول: «متى كان انقطاع الوحي؟ وكم دامت مدته؟ تجمع الروايات على أن الوحي انقطع عن النبي ﷺ مدة من الزمن، بعد أول ما نزل عليه منه ﴿أَفْرَأَى بِأَسْرَرِكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [سورة العلق: آية ١]، ولكنها تختلف في تقدير مدة هذا الانقطاع أو الفتور. المشهور أنها أربعون يوماً، وهناك من قدرها بسنتين أو سنتين ونصف. والظاهر أن ما أثاره انقطاع الوحي من ردود الفعل - كما سنرى - لا يستقيم مع تقدير دوام فترة الوحي أربعين يوماً فقط. أضف إلى ذلك أن ترتيب السور حسب النزول تعترضه مشاكل مع هذا التقدير. ولذلك فنحن نرجح الرواية الثانية»^(٢).

(١) سبق تخريجه.

(٢) مدخل إلى فهم القرآن، ص ١٠٤.

ويقول أيضاً: «ولا بد أن يكون انقطاع الوحي أو (فتوره) قد استمر مدة طويلة (أزيد من سنتين) حتى نفهم ما أحدثه من اضطراب حتى بين بعض أقارب النبي نفسه، بما في ذلك زوجته خديجة: فقد خاطب بعضهم النبي ﷺ مستعملين عبارات جارحة من مثل قولهم: (ما أرى ربك إلا قد قلاك)^(١) أي تركك وتخلي عنك، ويروى أن خديجة زوجته قد عبرت له عن مثل ذلك^(٢). أما غير الأقارب فلم يخفوا السخرية منه والاستهزاء به. الأمر الذي كان لا بد أن يثير القلق والأسى والألم في نفس النبي الجديد.

تذكر الروايات في هذا الصدد أنه ﷺ قد حزن حزناً شديداً، ليس بسبب تشفي خصومه وسخريتهم فحسب، بل أيضاً - وهذا أكثر وقعاً في نفسه - بسبب غيبة جبريل وانقطاع الوحي. وتذكر المصادر أنه قد بلغ به القلق كل مبلغ: حتى يغدو إلى ثبير [جبل بمكة] مرة، وإلى حراء مرة، يريد أن يلقي نفسه منه^(٣).

(١) أخرجه بهذا اللفظ من قول خديجة رضي الله عنها: ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله محمداً ﷺ، (٦/٣٢٣ برقم ٣١٧٦٤)، وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «وقد حكى ابن بطال عن تفسير بقي بن مخلد قال «قالت خديجة للنبي ﷺ حين أبطأ عنه الوحي: إن ربك قد قلاك، فنزلت والضحي» وقد تعقبه ابن المنير ومن تبعه بالإنتكار، لأن خديجة قوية الإيمان لا يليق نسبة هذا القول إليها، لكن إسناد ذلك قوي أخرجه إسماعيل القاضي في أحكامه والطبري في تفسيره وأبو داود في أعلام النبوة له كلهم من طريق عبد الله بن شداد بن الهاد وهو من صغار الصحابة والإسناد إليه صحيح» انظر: فتح الباري (٩/٣).

(٢) انظر: السابق.

(٣) مدخل إلى فهم القرآن، ص ١٠٥، والأثر من بلاغات الزهري، وهو غير موصول، وقد أورده البخاري، كتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا، =

ولي مع هذا النقل عن الدكتور محمد عابد الجابري عدد من الوقفات:

الوقفة الأولى: ذكر الجابري عددا من الأقوال في مقدار فترة الوحي، وبقيت أقوال لم يشير إليها، كالقول بأن الوحي فتر أياماً فحسب وقد أشار إلى هذا القول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى^(١).

الوقفة الثانية: رجح الجابري أن مدة فترة الوحي سنتان ونصف، وهذا الترجيح أشار إليه بعض العلماء^(٢)، وقد استدل الجابري لترجيحه هذا القول بعدد من الأدلة، وهي كما يلي:

١ - أن ما أثاره انقطاع الوحي من ردود الفعل من أقارب النبي ﷺ، -ومنهم زوجه خديجة رضي الله عنها- لا يستقيم مع تقدير دوام فترة الوحي دون ذلك.

٢ - أن ترتيب السور حسب النزول تعترضه مشاكل مع القول بخلاف هذا الترجيح.

٣ - ما جاء في بعض الروايات أنه ﷺ بلغ به القلق كل مبلغ، حتى يغدو إلى ثبير مرة، وإلى حراء مرة، يريد أن يلقي نفسه منه.

ويمكن مناقشة هذا الترجيح عموماً بأن هذا الأمر مرده للنقل، ولا يوجد نقل صحيح صريح فيه ترجيح هذا القول، وعلى وجه التفصيل

= (٦/٢٥٦١ برقم ٦٥٨١)، وأحمد في المسند (٤٣/١١٣ برقم ٢٥٩٥٩)، وقد ضعف

الألباني هذه الرواية، انظر: السلسلة الضعيفة (١٠/٤٥١ برقم ٤٨٥٨).

(١) انظر: فتح الباري (١/٢٧).

(٢) مثل: السهيلي رحمه الله تعالى، انظر: الروض الأنف (١/٤٣٣).

يلاحظ أن هذه الاستدلالات لا تكفي لترجيح القول بأن فترة الوحي استمرت سنتين ونصفاً، وذلك أن ردود الفعل التي حدثت وأشار الجابري إلى بعض ما روي فيها قد سبق أن أشرنا إلى ضعفها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فما صح في سبب نزول سورة الضحى لا تعلق له بفترة الوحي التي حدثت في بدء الوحي كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «والحق أن الفترة المذكورة في سبب نزول والضحى غير الفترة المذكورة في ابتداء الوحي، فإن تلك دامت أياماً وهذه لم تكن إلا ليلتين أو ثلاثاً»^(١)، كما أن ردود الأفعال هذه على فرض صحتها يمكن أن تقع في أيام، وعليه فالاستدلال بها لا يكفي لترجيح هذا القول.

وقد ناقش العلماء هذا القول بمناقشات أخرى، ومن ذلك: أنه يبعد أن يمنع الله تعالى نبيه محمداً ﷺ من الوحي سنتين ونصف سنة مع تشوقه له^(٢)، كما أن ترتيب النزول لا تعلق له بفترة الوحي، وأخيراً فإن الرواية التي استدل بها الجابري لا تصح، ولو صحت لما لزم منها أن فترة الوحي استمرت سنتين ونصف سنة والله أعلم.

(١) فتح الباري (٨/ ٧١٠).

(٢) انظر: الزيادة والإحسان (١/ ١٩٧)، سبل الهدى والرشاد (٢/ ٣٦٣).

المطلب الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أنواع الوحي، ونقده.

جاء بيان أنواع الوحي في القرآن الكريم، في سورة الشورى، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١]، فقد دلت الآية الكريمة على أن تكليم الله لرسله على ثلاثة أنواع، وهي الوحي^(١)، والتكليم من وراء حجاب، والوحي بواسطة رسول^(٢).

وفي تفسير هذه الآية يقول الطبري رحمه الله تعالى: «يقول تعالى ذكره: وما ينبغي لبشر من بني آدم أن يكلمه ربه إلا وحيا يوحى الله إليه كيف شاء، إما إلهاما وإما غيره» ﴿أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ يقول: أو يكلمه بحيث يسمع كلامه ولا يراه، كما كلم موسى نبيه ﷺ ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ يقول: أو يرسل الله من ملائكته رسولا إما جبرائيل، وإما غيره ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ يقول: فيوحى ذلك الرسول إلى المرسل إليه بإذن ربه ما يشاء، يعني: ما يشاء ربه أن يوحيه إليه من أمر ونهي، وغير ذلك من الرسالة والوحي»^(٣).

(١) ويندرج ضمن الوحي هنا الإلهام والرؤيا، انظر: محاضرات في علوم القرآن، ص ٢٢، بحوث منهجية في علوم القرآن، ص ١٨.

(٢) انظر: محاضرات في علوم القرآن، ص ٢٢، بحوث منهجية في علوم القرآن، ص ١٨.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٥٥٨/٢٠)، وبمثل هذا التفسير قال المفسرون، انظر: معالم التنزيل (٢٠٠-٢٠١/٧)، مفاتيح الغيب (١٨٧/٢٧)، الجامع لأحكام القرآن (٥٠٧/١٨)، تفسير القرآن العظيم (٢١٧/٧).

وقد تعرض العقلانيون المعاصرون لأنواع الوحي، وغالبهم يميلون إلى القول بالوحي بمعنى الإلهام، وبيان ذلك في التالي:

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

يقول هشام جعيط: «صحيح أن النبي يستمع إلى الوحي، وليس بالصوت في رأبي، وإنما في القلب»^(١).

ويقول كذلك: «إذا كان في التجلي الأولي من الممكن أن يكون الوحي من الملك بالصوت، فهو حدث استثنائي. ومن الواضح أيضاً في غير هذا الموقع، نزل به الروح الأمين، وأسمي في مقام آخر بالروح القدس، وانكشف اسمه أخيراً في البقرة بأنه: جبريل، وهو الاسم المعرب لجبرائيل، نزل الوحي على قلب النبي أي: بصفة داخلية كصوت الضمير، لكي يعي النبي أصله وهويته، ويعرف أنه ليس صادراً عن الأنا، بل موسوماً بالغيرة»^(٢).

وهكذا نرى أن هشام جعيط ينتهي في أنواع الوحي إلى أنه وحي إلى القلب، وهذا في حقيقته هو الإلهام، ويقرر أن الوحي بواسطة ملك حدث استثنائي في مرحلة التجلي الأولي، وما ذكره يخالف الأدلة الكثيرة من القرآن والسنة النبوية، مثل قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [١٩٣] عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿الشعراء: ١٩٣-١٩٥﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١].

(١) الوحي والقرآن، ص ١٢٣.

(٢) الوحي والقرآن، ص ٥٦.

والأحاديث التي تشير إلى أن الوحي كان بواسطة جبريل عليه السلام كثيرة، ومنها:

حديث ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]، قال: كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة وكان مما يحرك شفثيه فأنزل الله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ [القيامة: ١٦-١٧]. قال جمعه في صدرك وتقرأه ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَغْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]. قال: فاستمع له وأنصت ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]. ثم إن علينا أن تقرأه فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه^(١). وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة هلال ابن أمية^(٢) رضي الله عنه، وفيه: «فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصاقد فليزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ﴾ - فقرأ حتى بلغ - ﴿إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٦-٩]»^(٣).

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

وأما الدكتور محمد عابد الجابري فيقول متكلماً عن أنواع الوحي: «نحن إذاً إزاء تحديد جديد لمعنى الوحي جاء به الإسلام ليحصره في ثلاث مستويات هي:

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، (١/٦ برقم ٥)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب الاستماع للقراءة، (١/٣٣٠ برقم ٤٤٨).

(٢) هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأنصاري الواقفي رضي الله عنه، شهد بدرًا، انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة (٤/٦٣٠-٦٣١)، الإصابة (٦/٢٨٩).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة النور (٤/١٧٧٢ برقم ٤٤٧٠).

- مستوى الوحي بمعنى الإلهام والتسخير سواء تعلق الأمر بالجماد مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢] أو بالحيوان كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨] أو بالإنسان كقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَمْرَ مُوسَىٰ أَنِ أَزْضِعِي﴾ [القصص: ٧]. وهذا النوع كان معروفاً عند العرب واشتهر باسم الإلهام.

- ومستوى الكلام من وراء حجاب كما كان الشأن مع موسى. قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وهذا النوع تعرفه اليهود وقد عرفه عرب ما قبل الإسلام عن طريقهم. ويدخل في هذا، من معهود العرب، الكهانة والسحر والعرافة وما أشبه، مما يكون تنبؤاً بواسطة حجاب مثل: قراءة الكف والفتجان^(١) الخ. وهناك من المفسرين من قال: إن موسى قد كلمه الله من وراء حجاب، أي بواسطة الشجرة التي كان بجانبها^(٢).

- أما المستوى الثالث من مستويات الوحي في الآية المذكورة، فهو: أن يبعث الله ملاكاً رسولاً، هو جبريل بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر وهذا النوع لم يكن

(١) نوعان من أنواع الشرك

(٢) ما عزا للمفسرين هنا لم يقل به سوى أهل الاعتزال الذين زعموا أن الله خلق الكلام في الشجرة، وأما أهل السنة عموماً فهم يقولون بأن الله تعالى كلم موسى من وراء حجاب كلاماً يليق بجلاله سبحانه، ليس بمخلوق، انظر: جامع البيان (٥٥٨/٢١)، معالم التنزيل (٢٠٠/٧)، تفسير القرآن العظيم (٢١٧/٧)، شرح الطحاوية، ص ١٦٨، معارج القبول (٢٧٧/١).

للعرب علم به، لا في معهودهم الخاص ولا في ما كان يمكن أن يعلموه بواسطة أهل الكتاب»^(١).

وفي كلام الدكتور محمد عابد الجابري عدة مآخذ، وهي كما يلي:

الأولى: إدخاله في النوع الأول من أنواع الوحي: التسخير للجمادات والحيوان، وهذا لا يصح إذ هذه الأنواع خاصة بالبشر، ويدل لذلك الآية الكريمة نفسها، فبدايتها: ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، فأنواع الوحي الواردة في الآية تتعلق بالبشر.

الثانية: إدخال الكهانة وقراءة الكف ونحوها في الوحي من وراء حجاب باطل ظاهر، وذلك لأن مرتبة الوحي من وراء حجاب هي إحدى مراتب تكليم الله تعالى، والكهانة وقراءة الكف من وساوس الشياطين وإعانتهم لأوليائهم، وشتان بينهما.

الثالثة: قول الجابري: إن العرب لم يكن لها سبيل لتعرف نوع الوحي بواسطة ملك، يبطله حديث بدء الوحي، إذ فيه أن ورقة ابن نوفل أخبر النبي ﷺ أن الذي أتاه هو الملك الذي كان يأتي موسى عليه السلام.

ثالثاً: الدكتور محمد شحرور:

وأما محمد شحرور فيقول: «أنواع الوحي التي أوحيت للنبي محمد ﷺ:

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٢-١١٣.

١ - الوحي المجرد^(١): لقد كان هذا النوع الأساسي للوحي

للنبي ﷺ.

٢ - الوحي الفؤادي^(٢): كانت بداية الوحي للنبي ﷺ بداية فؤادية

حيث لو بدأ الوحي مجردا لما صدق النبي ﷺ نفسه، ولظن نفسه أنه متوهم. لذا كانت البداية الفؤادية للوحي هي ضرورة بشرية، حيث إن الحواس أساس المعرفة، فجاء جبريل لأول مرة صوتا وصورة، ولم يغيب النبي ﷺ في هذه الحالة عن الوعي. وقد أوحيت له بالطريقة الفؤادية أوائل سورة العلق. ثم أحيانا كان يأتيه جبريل بصورة إنسان يراه هو والآخرين ويخبره ويسأله بم رأى ومسمع من الآخرين دون أن يغيب أحد عن الوعي. في هذا المجال يتبين لنا لماذا لم ينزل عليه القرآن «لا الكتاب»^(٣) جملة واحدة، بل جاء مرتلا، وكان السبب فؤاديا بحثا لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان ٣٢].

(١) يبين محمد شحرور في موضع آخر مراده بالوحي المجرد، فيقول: «الوحي المجرد: وهو أرقى أنواع الوحي، وهو أن يأتي جبريل بدون أن يدرك بالحواس، فيلتبس مع النبي ﷺ، ويسجل الآيات الموحاة بشكل مباشر في الدماغ: القلب» انظر: الكتاب والقرآن، ص ٣٨٣.

(٢) يبين محمد شحرور في موضع آخر مراده بالوحي الفؤادي، فيقول: «الوحي عن طريق التشخيص «صوت وصورة»: وهذا ما نسميه بالوحي الفؤادي، وهو أبسط أنواع الوحي، وأكثرها بدائية وفعالية» انظر: الكتاب والقرآن، ص ٣٧٦.

(٣) تفريق محمد شحرور بين القرآن والكتاب هو من الأمور التي انفرد بها، وسيأتي بسط هذا في المبحث الثاني من هذا الفصل.

لذا جاء القرآن على دفعات ببداية فؤادية «مشخصة» لتثبيت فؤاد النبي أي لكيلا يشك ثم جاءه بعد ذلك على أرتال بالطريقة المجردة^(١).

والملاحظ هنا أن الدكتور محمد شحرور لا يختلف كثيراً عن سابقه في أن نوع الوحي الذي حدث مع النبي ﷺ هو بمعنى الإلهام، وهو ما يسميه الوحي المجرد، ويضيف محمد شحرور أن هذا هو النوع الأساسي للوحي، وهذا تحكم في أمر غيبي بلا دليل، بل الأدلة ظاهرة في بطلانه كما مر معنا.

كما أن وصف محمد شحرور للوحي الفؤادي كما يسميه - والذي هو في حقيقته النوع الثالث من أنواع الوحي في القرآن، وهو الوحي بواسطة ملك - بأنه أبسط أنواع الوحي وأكثرها بدائية وفعالية فيه سوء الأدب في الحديث عن أمور شرعية عقدية مثل الوحي.

كما أن في هذا التعبير تهويناً من شرائع الدين، لأن جلّها مبني على هذا النوع، والله أعلم.

(١) الكتاب والقرآن، ص ٣٨٤-٣٨٥.

المطلب الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حقيقة الملك الموكل بالوحي.

تعددت مداخل العقلانيين في نقد الوحي، ومنها نقدهم المتعلق بالملك الموكل بالوحي جبريل عليه السلام، فتارة يصفونه بأوصاف لم ترد بها النصوص الشرعية، وأخرى ينكرون بعض الأوصاف الشرعية الواردة.

يقول الدكتور هشام جعيط متحدثاً عن جبريل عليه السلام: «أما اتخاذ هذا الكيان شكل جسم فكل ما نعرف عنه أنه استوى ثم دنا فتدلى. فالظاهر من النص أنه كذلك، لكن لا أعتقد أنه جسم إنساني مضخم ومكبر، بل قد يكون نوعاً من الجرم الهوائي أو النوراني اتخذ شكلاً ما في الفضاء... وإنما يتيه المسلمون في خيال صبياني وحلو في آن إذ جعلوا لجبريل ستمائة جناح في التفاسير»^(١).

ويقول أيضاً: «لا نعرف شيئاً عن حجم هذا الكيان وليس بالضرورة أن يكون عظيماً ضخماً، فلا ذكر لذلك في القرآن، وليس حتى بالضرورة أن يكون مادياً كي يرى شكله. فنحن نرى النور وأشعة الشمس وليس النور من المادة في شيء»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «المهم هنا أن الشخص الميتافيزيقي ليس الله ذاته وإنما مبعوث منه، وأن محمداً رآه، وأن القرآن قوله لكن عن الله»^(٣).

(١) الوحي والقرآن، ص ١٢٠.

(٢) الوحي والقرآن، ص ٥٤-٥٥.

(٣) الوحي والقرآن، ص ٤٩.

وهكذا نرى أنه وقع في عدد من الأخطاء في هذا الكلام، وهي:

الأول: وصف جبريل عليه السلام بأنه جرم هوائي، وأنه ميتافيزيقي، وهذه الأوصاف الباطلة هي تكلم في الغيبات بلا مستند، ولا شك في بطلانها.

أما أن الملائكة خلقت من نور، فقد جاء في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «خلقت الملائكة من نور»^(١)، ولكن هذا لا يلزم منه أنها لا تتشكل، فقد دلت الأدلة على تشكل جبريل عليه السلام.

الثاني: إنكار أن يكون لجبريل عليه السلام ستمائة جناح مخالف لما ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: أن النبي ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح^(٢).

وهذا الأثر وإن كان موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه إلا أنه ليس مما يقال من قبيل الرأي لذا فله حكم الرفع، وقد جاء في المسند مرفوعاً^(٣).

وعزو الدكتور هشام جعيط لوصف جبريل عليه السلام بأن له ستمائة

(١) أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة، (٤/٢٢٩٤ برقم ٢٩٩٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى، (٣/١١٨١ برقم ٣٠٦٠)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب في ذكر سدة المنتهى، (١/١٥٨ برقم ١٧٤).

(٣) أخرجه أحمد (٦/٤١٠)، وحسن إسناده محققه الشيخ شعيب الأرناؤوط.

جناح إلى كتب التفاسير فيه خطأ علمي في العزو إذ الحديث في الصحيحين لا في كتب التفاسير فحسب.

الثالث: قول الدكتور هشام جعيط: «وليس بالضرورة أن يكون عظيماً ضخماً، فلا ذكر لذلك في القرآن» يقال في الجواب عنه: لا يشترط أن يذكر كل وصف للملائكة في القرآن الكريم، بل يكفي أن ترد السنة النبوية الصحيحة به ليكون مما يوصف به الملائكة.

ومن جهة أخرى فقله: إن جبريل عليه السلام ليس بالضرورة ضخماً عظيماً ترده النصوص الواردة مثل حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح^(١).

وفي حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن جبريل عليه السلام: «لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رأيتُه منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض»^(٢)، وهذا الحديث نص في عظمة خلق جبريل عليه السلام، ورد ظاهر على كلام الدكتور هشام جعيط، وما جاء في الأحاديث قد قرره العلماء في كثير من كتبهم، حيث بينوا عظم خلق الملائكة عموماً، وعظيم خلق جبريل عليه السلام خاصة^(٣).

وفي كلام آخر للدكتور هشام جعيط يجعل جبريل عليه السلام بين

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: ١٣] (١) / ١٥٩ برقم ١٧٧).

(٣) انظر: الإيمان بالملائكة عليهم السلام تأليف: عبد الله سراج الدين، ص ٦٠-٦١، الإيمان بالملائكة تأليف: أحمد عز الدين البيانوني، ص ١٠.

الله تعالى، وبين الملك، تعالى الله عن ذلك، وفي ذلك يقول حول معنى قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]: «ليس من المستحيل أن يعتبر القرآن في هذه الفترة أن محمدا (عبد) هذا الشخص الماورائي الذي يبقى غامضا في هويته، فهو بين الله وبين (الملك) أو امتزاج لهما»^(١).

وهذا الكلام الفاسد مبني على فهم خاطئ في عود الضمير في (عبد) ذلك أن هذا الضمير لم يختلف المفسرون في عوده على الله تعالى، وإنما اختلفوا في فاعل (فأوحى) هل هو الله تعالى أو جبريل عليه السلام على قولين:

الأول: أن فاعل (فأوحى) هو الله تعالى، والتقدير: فأوحى الله إلى عبده محمد ما أوحى بواسطة جبريل^(٢).

الثاني: أن فاعل (فأوحى) هو جبريل عليه السلام، والتقدير: فأوحى جبريل إلى عبد الله محمد ما أوحى، وإنما عاد الضمير في (عبد) على لفظ الجلالة الله مع كونه لم يسبق له ذكر لعدم اللبس^(٣).

وأما كلام الدكتور هشام جعيط فمبني على أن الضمير في (عبد) عائد إلى جبريل عليه السلام، وعليه فيكون محمد ﷺ عبداً لجبريل عليه السلام.

(١) الوحي والقرآن، ص ٥١.

(٢) وبهذا القول قال الزجاج والطبري، وانظر: معاني القرآن للزجاج (٥/٧١)، جامع البيان (٥٠٦/٢٢).

(٣) وبهذا قال جماعة من المفسرين، ومنهم الزمخشري والبغوي، والسمين الحلبي، انظر: الكشاف (٥/٦٣٩)، معالم التنزيل (٧/٤٠٢)، الدر المصون (١٠/٨٧).

وترتب على هذا الفهم الفاسد للآية الكريمة أنه قال: إن جبريل بين الله تعالى وبين الملك أو امتزاج لهما، وذلك لكي يسوغ كون محمد ﷺ عبده، وهذا القول غاية في الفساد، إذ حاصله القول بالاتحاد بين الله تعالى وبين خلقه، والله أعلم.

وقد ذهب الدكتور هشام جعيط بعد هذه التأويلات كلها إلى أن المراد بجبريل قوة الله تعالى، وأنه ترجمة من اللغة العبرية إلى العربية، حيث يقول: «رأى محمد جبر - إيل أي قوة الله بالعبرية، ولذا نعت ب(ذي قوة) و(شديد القوى) ككيان يدركه الحس معلقاً في الهواء أي كشخص هوائي»^(١).

ويقول أيضاً: «الحقيقة أن هذا الكيان الذي لا يمكن أن نسميه مَلَكًا»^(٢)، وُصِفَ في التكوير بأنه (ذو قوة)، وفي النجم بأنه (شديد القوى). ولم ينتبه المفسرون والمترجمون إلى أن هذا الوصف هو ترجمة عربية لاسم جبريل»^(٣).

وما ذكره الدكتور هشام جعيط ترده النصوص التي فيها تسمية جبريل في الكتاب والسنة، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧].

والأحاديث السابقة في هذا المبحث ظاهرة في أن جبريل اسم

(١) الوحي والقرآن، ص ٥٣-٥٤.

(٢) لا شك أن هذا القول باطل، وإن لم نسّم جبريل ملكاً كما سمي في كثير من النصوص فماذا نسميه إذن؟

(٣) الوحي والقرآن، ص ٦٣.

للملك الموكل بالوحي، فإن تقرر هذا فلا مانع أن يكون هذا الاسم يتضمن وصفاً أيضاً، وإنما الإشكال أن يجعل لفظ جبريل وصفاً خالصاً لا اسماً للملك، والله أعلم.

المطلب السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حال النبي ﷺ عند مجيء الوحي، ونقده.

أخبر الله تعالى في كتابه الكريم نبيه محمداً ﷺ بأنه سينزل عليه قولاً ثقیلاً^(١)، قال سبحانه: ﴿إِنَّا سُلِّقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]، وقد جاءت النصوص تخبر عن حال النبي ﷺ عند نزول الوحي عليه، فمنها ما أخبر به النبي ﷺ عن نفسه، ومنها ما أخبر به الصحابة رضي الله عنهم عن آثار الوحي الظاهرة عليه ﷺ.

ومن النصوص التي بينت ذلك حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام^(٢) رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول) قالت

(١) وفي المراد بالقول الثقيل، وهل هو: العمل بما في القرآن أو ثقل تحمل القرآن قولان حكاهما الطبري رحمه الله تعالى، ورجح أن القول الثقيل يفسر بهما جميعاً، انظر: جامع البيان (٢٣/٦٨٢)، ومعالم التنزيل (٨/٢٥٢).

(٢) أبو عبد الرحمن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي، رضي الله عنه، صحابي أسلم يوم فتح مكة، وفي وقت وفاته خلاف، قيل: يوم اليرموك، وقيل: عاش إلى خلافة عثمان، وفيه ضعف، انظر: الاستيعاب (١/٣٠١)، الإصابة (٢/٤٠٧)،

عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً^(١).

فهذا الحديث يبين حالتين للوحي:

«الحالة الأولى: وهي أشد على الرسول ﷺ، أن يأتيه مثل صلصلة الجرس، والصوت القوي يثير عوامل الانتباه فتُهيئ النفس بكل قواها لقبول أثره، فإذا نزل الوحي بهذه الصورة على الرسول ﷺ نزل عليه وهو مستجمع القوى الإدراكية لتلقيه وحفظه وفهمه...

والحالة الثانية: أن يتمثل له المَلَكُ رجلاً ويأتيه في صورة بشر، وهذه الحالة أخف من سابقتها، حيث يكون التناسب بين المتكلم والسامع، ويأنس رسول النبوة عند سماعه من رسول الوحي، ويطمئن إليه»^(٢).

وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم وصف لحاله ﷺ عند نزول الوحي، فمن ذلك قول عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً^(٣).

وأما العقلانيون المعاصرون فقد ذكروا أحوالاً لم ترد في النصوص الشرعية أعملوا فيها عقولهم فيما لا مجال للعقل فيه.

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي (١/ ٤ برقم ٢) واللفظ له، ومسلم، كتاب الفضائل، باب عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي، (٤/ ١٨١٦ برقم ٢٣٣٣).

(٢) مباحث في علوم القرآن، ص ٣٦.

(٣) سبق تخريجه.

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

يقول الدكتور هشام جعيط: «ونحن لا نعرف شيئاً عما جرى للنبي باستثناء ما يقوله عن ذلك القرآن، لأن الأرجح أن النبي لم يتحدث عن نوعية وماهية تجربته. وإذا كان واضحاً أنه لا يتحكم في الوحي (انظر الفتور بشهادة سورة الضحى)، فإنه كان يستوحي الله بالدعاء، ومن الممكن أنه كان يفكر بعد الوحي لاستيعاب الخطاب الإلهي وفهمه»^(١).

ونلاحظ أن الدكتور هشام جعيط قرر أن النبي ﷺ لم يتكلم عن تجربة الوحي ولا ماهيته، وقد مرَّ حديث عائشة رضي الله عنها، وهو يبطل هذا القول.

ومن جانب آخر فإن الدكتور هشام جعيط نفسه بعد أن ذكر أننا لا نعرف شيئاً عما جرى للنبي ﷺ عاد ليقول إنه كان يستوحي الله بالدعاء، ويفكر بعد الوحي، وهذا تناقض في كلامه.

ويقول هشام جعيط بعد أن ذكر أن من الأنبياء من كان انسلابياً^(٢): «ولئن كان محمد فعلاً يتماهى مع هذا النمط، حيث كان فرداً حراً في المجتمع، وكانت دعوته مجانية: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩]، وكان موحى إليه، ويتكلم باسم الله، أي فعلاً: نبياً انخطافياً استلابياً في فترات الوحي القصيرة، فإن سلوكه كان هادئاً في لحظات استخراج الوحي والإفصاح عنه عندما يصير الوحي قرآناً. ولا تظهر عليه

(١) الوحي والقرآن، ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) يفسر جعيط معنى الانسلابية بقوله: «أي أنهم يدخلون في علاقة يغزوهم فيها الوحي حتى يصلوا إلى حالة لا شعورية» انظر: الوحي والقرآن، ص ٧٢.

علامات الاضطراب إلا قليلاً جداً وليس بالصفة الهيجاء التي عليها الأنبياء^(١). وهو عندما يتحدث إلى المجتمع باسم الله، فكلامه تلاوة هادئة. أي أن هناك انفصاماً بين لحظة الوحي حيث تستولي عليه القوة الإلهية في شكل: روح الله، وبين لحظة الإلقاء والدعوة^(٢).

وفي هذا الكلام السابق أخطاء وسوء أدب عظيم في الحديث عن النبي ﷺ، وبيان ذلك في التالي:

أولاً: وصف النبي ﷺ بالانسلابية - والتي تعني عنده أن النبي ﷺ يصل إلى حالة لا شعورية - وصف باطل، إذ النصوص الواردة في الوحي ليس فيها أن النبي ﷺ يصل إلى هذه الحالة اللاشعورية، وإنما فيها أنه كان يأتيه الوحي مثل صلصلة الجرس ليزيد انتباهه وتهيؤه لتلقي الوحي فيكون أوعى لما سمع^(٣).

ثانياً: قول الدكتور هشام جعيط: إن النبي ﷺ لا تظهر عليه علامات الاضطراب إلا قليلاً جداً، وأنه كان هادئاً بعد الوحي هو من سوء الأدب مع النبي ﷺ.

ومن جهة أخرى فقد رد العلماء على شبهة حدوث اضطراب للنبي ﷺ، -وهي في الأصل من شبه المستشرقين - ولا شك «أن هذه فرية تدل على جهلهم الفاضح بمحمد ﷺ، فالمعروف عنه بشهادة

(١) هذه العبارة ظاهرة في سوء الأدب مع الأنبياء عليهم السلام، ومن قر في قلبه تعظيمهم واستقرت منزلتهم عنده لا يقول عنهم مثل هذا.

(٢) الوحي والقرآن، ص ٧٧.

(٣) انظر: فتح الباري (٢٠/١)، المهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج (٨٨/١٥).

التاريخ الصحيح والأدلة القاطعة أنه كان وديعا صبوراً حليماً بل كان عظيم الصبر واسع الحلم فسيح الصدر حتى إنه وسع الناس جميعاً ببسطه وخلقه كان شجاعاً مقداماً سليم الجسم صحيح البدن»^(١).

ويقول الدكتور هشام جعيط أيضاً: «ولئن كنا نقبل بكثير من التحفظ أزمة البرد والارتعاد في أول الوحي وطلب التدثر من جراء ذلك، فلأن الرداء هو لباس أنبياء بني إسرائيل عند التنبؤ. فيكون الدثار شعار النبوة كما قيل: إنه شعار الكهان العرب. ولئن كنا نقبل بقدر أقل من التحفظ تصبب العرق من جراء المجهود الداخلي، فإننا نرفض بتاتاً قصة الجرس وقصة الناقة التي تتلهم من وطأة الوحي، وهي ابتداءً ابتدع اعتماداً على ما قاله القرآن من خشوع الجبل وتصدعه لو نزل عليه هذا القرآن»^(٢).

ونلاحظ أنه في هذا الكلام خلط بين أمور دل عليها القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وأمور أخرى ضعيفة.

فمن الأمور التي دل عليها القرآن الكريم التدثر، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمَدِيرُ﴾ [المدثر: ١]، ومن الأمور التي دلت عليها السنة ما أسماه الدكتور هشام جعيط بأزمة البرد والارتعاد، وهو ما جاء في حديث بدء الوحي، وفيه: «فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زملوني زملوني. فزملوه حتى ذهب عنه الروح فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي»^(٣).

(١) مناهل العرفان (١/٦٨)، وانظر: النبأ العظيم، ص ٧١، محاضرات في علوم القرآن، ص ٢٥.

(٢) الوحي والقرآن، ص ١٣٥.

(٣) سبق تخريجه.

ومن الأمور الصحيحة ما عبر عنه بقصة الجرس، والمراد: حاله ﷺ التي أخبر عنها، وأن الوحي كان يأتيه أحياناً مثل صلصلة الجرس^(١).

وأما ما لم يرد بسند صحيح، فمنه قصة الناقة، فقد وردت في طبقات ابن سعد^(٢) عن أبي أروى الدوسي^(٣) قال: «رأيت الوحي ينزل على النبي، ﷺ، وإنه على راحلته، فترغو وتفتل يديها حتى أظن أن ذراعها تنقصم، فربما بركت»^(٤).

كما نلاحظ أمراً يتكرر كثيراً في كتب الدكتور هشام جعيط، وهو: استدلاله بما ليس محلاً للاستدلال، وتركه محل الاستدلال، وذلك كما فعل في كلامه السابق، فقد قبل ما يتعلق بطلب النبي ﷺ التدثر لأن التدثر شعار الأنبياء من بني إسرائيل^(٥)، وغاية ما في هذا أن يكون

(١) سبق تخريجه.

(٢) أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري، ولد في سنة ١٦٨هـ، من شيوخه: موسى ابن عقبة، ومحمد بن إسحاق، ومن تلاميذه: أحمد بن يحيى البلاذري، وأبو بكر بن أبي الدنيا، ومن مؤلفاته: الطبقات الكبير، والتاريخ، توفي سنة ٢٣٠هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧٩/٢٠)، البداية والنهاية (٧٥٠/١٠).

(٣) أبو أروى الدوسي ربيعة بن الحارث رضي الله عنه، صحابي، قال ابن الأثير: مشهور بكنيته، من كبار الصحابة، مات في آخر خلافة معاوية رضي الله عنهما، انظر: أسد الغابة (٥٧/٢)، الإصابة (٥/٧).

(٤) أخرجه ابن سعد في الطبقات (١٦٧/١)، وفي سننه محمد بن عمر الأسلمي الواقدي، قال عنه ابن حجر: متروك على سعة علمه، وقال الذهبي: أحد أوعية العلم، على ضعفه المتفق عليه، انظر: تقريب التهذيب، ص، وسير أعلام النبلاء (٤٨٠/١٧).

(٥) هل التدثر شعار الأنبياء من بني إسرائيل حقيقة، هذا الأمر يحتاج إلى تأكيد من مصادرهم، وقد حاولت البحث عنه في كتب مقارنة الأديان مثل: الإسلام والأديان للدكتور مصطفى حلمي، في مقارنة الأديان للشرقاوي، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام لأحمد عبد الوهاب، ولم أجد شيئاً.

من أخبار أهل الكتاب، وهذا استدلال بما ليس بدليل، وترك الآية الكريمة التي تدل على التدثر.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

وأما الدكتور محمد عابد الجابري فيقول: «تجربة الوحي ليست من التجارب التي يمكن أن يألفها الإنسان بسهولة. إنها بالتعريف تجربة من مستوى فوق المستوى البشري، ومحمد بن عبدالله واحد من البشر يعتريه ما يعترى البشر. ولذلك نجده يعاني حين نزول الوحي عليه حالات خاصة من الاضطراب، تحدثت عنها الروايات. تقول إحداها: (كان ﷺ إذا نزل عليه الوحي كرب له وتربد وجهه [احمر احمرارا شديدا])^(١). وتقول أخرى: (كان إذا نزل عليه الوحي وقد لذلك [خارت قواه])^(٢) كهينة السكران)^(٣) وقيل: سئل كيف يأتيه الوحي؟ فقال: (كان الوحي يأتيني على نحوين: يأتيني جبريل فيلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل، فذلك يتفلت مني [يفلت ويذهب]. ويأتيني في

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب عرق النبي ﷺ في البرد (٤/١٨١٧ برقم ٢٣٣٤)، وقول الجابري إن معنى: (تربد وجهه) احمر احمرارا شديداً، فيه غلط لغوي، إذ التربد تغير في اللون بين البياض والسواد يشبه لون الرماد، وليس احمراراً، وقد قررت هذا كتب اللغة، وشراح الحديث، انظر: تهذيب اللغة (١٤/٧٧)، مقاييس اللغة (٢/٤٧٥)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٥/٨٩).

(٢) قال ابن فارس: الواو والقاف والذال: كلمة تدلّ على ضربٍ بخشب. منه الوُقْد: الإيلام بالضرب. وشاةٌ موقوذة: ضُرِبَتْ بالخشب حتّى ماتت، انظر: مقاييس اللغة (٦/١٠٠)، القاموس المحيط (١/٣٥٧).

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات (١/١٦٧) مرسلًا عن عكرمة، وهو مع إرساله ضعيف جداً كما قال الألباني في السلسلة الضعيفة (٩/١٩٥ برقم ٤١٧٦).

شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي فذلك لا يتفلسف^(١). وفي رواية أخرى أجاب عن السؤال نفسه: (أحيانا مثل صلصة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال. وأحيانا يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول، قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه [الوحي] في الليلة الشديدة البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً)^(٢).

يمكن المرء أن يشك في صياغة بعض هذه الروايات أو في مضامينها باعتبار أنها ظلت روايات شفوية لمدة لا تقل عن قرن من الزمان، إذ لم تدون بشكل رسمي إلا في القرن الثاني للهجرة، الأمر الذي يفسح المجال للوضع والتضخيم^(٣).

وفي كلام الدكتور محمد عابد الجابري عدد من الأمور بحاجة للوقوف عندها:

الأول: وصفه حال النبي ﷺ عند نزول الوحي عليه بأنها: حالات خاصة من الاضطراب، وهذا مخالف للنصوص الواردة في ذلك فليس فيها ما يشير إلى أي اضطراب كان، بل في تلك النصوص إشارة إلى حالات من السمو الروحي المتناسب مع تلقي الوحي^(٤).

ثانياً: منهج الدكتور محمد عابد الجابري في التشكيك في

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات (١/١٦٧) مرسلًا عن عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون عن عمه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٠٦.

(٤) انظر: الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

الروايات، لأنها لم تدون إلا في القرن الثاني للهجرة هو منهج باطل وقد سبق الحديث عن هذا الأمر في المطلب الأول من هذا المبحث.

المطلب السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من فوائد الوحي، ونقده.

إننا عندما نبحث عن فوائد الوحي فإنما نتكلم بعبارة أخرى عن فوائد الكتاب والسنة، إذ هما المراد بالوحي، وثمرته، وإذا تقرر هذا فإن فوائد الوحي لا يمكن أن تنحصر، إذ تجمع خيري الدنيا والآخرة، فإن الوحي سبيل هداية فاطر السماء والأرض لأهل الأرض، وهو طريق نزول الرسالة على الأنبياء^(١).

وقد تناول العقلانيون المعاصرون موضوع فوائد الوحي، ولما كان فهمهم للوحي فيه أخطاء كثيرة فإن هذا قد أثر على معرفتهم بفوائد الوحي.

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

يقول الدكتور هشام جعيط: «فالوحي للأنبياء مجعول لتنظيم البشر على أفضل طريقة، ويمثل تدرجاً مهماً جداً في تطور المجتمع الإنساني. يتدخل الله بالوحي للرفع من مستوى الإنسان عن طريق هداة يختارهم»^(٢).

(١) انظر: وحي الله حقائقه وخصائصه، ص ٧.

(٢) الوحي والقرآن، ص ١٢٢.

ويقول في موضع آخر: «ولو أردنا تفحص مفهوم الوحي كاملاً في القرآن، لأخذ ذلك مكاناً كبيراً. إنما يبدو أن الوحي يقع على كل شيء في العالم وأنه الوسيلة التي يتحكم بها الله فيه، فهو في صلب العلاقة بين الله والوجود كيفما كان»^(١).

هذا هو فهم الدكتور هشام جعيط لفائدة الوحي لخصه في كلماته السابقة، وفيه عدة ملاحظات:

الأولى: قوله إن الوحي مجعول لتنظيم البشر على أفضل طريقة فيه تقليل من فائدة الوحي إذ أهم أمر جاء به الوحي هو إقامة الدين، وتعبيد الناس لله رب العالمين.

الثانية: قوله إن «الوحي يقع على كل شيء في العالم، وأنه الوسيلة التي يتحكم بها الله فيه» هو من التعبيرات الموهمة إذ ما المراد بوقوع الوحي على شيء في العالم؟ هل المراد أن كل شيء يخضع لأمر الله تعالى فيكون معنى صحيحاً، أو المراد أن كل شيء في العالم هو بمقتضى الوحي، وهذا معنى باطل.

ثانياً: الدكتور محمد أركون:

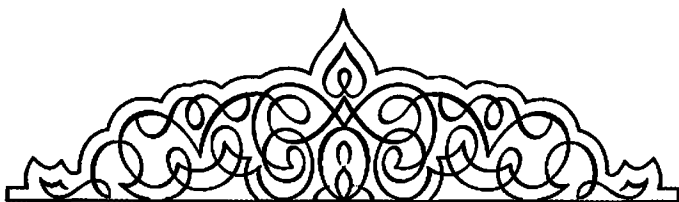
لم يكن محمد أركون أحسن حالا من الدكتور هشام جعيط في ذكره فوائد الوحي، فقد قال محمد أركون: «فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل

(١) الوحي والقرآن، ص ٥٥.

للمراجعة والنقض [انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن]، كما أنه - أي هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله^(١).

وفيما ذكره محمد أركون من فائدة للوحي، وهي أنه يقترح معنى للوجود قابل للمراجعة والنقض ما يلغي فائدة الوحي جملة، ذلك أن الوحي على هذا الفهم إنما يقترح على الناس معنى للوجود، ولا يطلب منهم الالتزام بشيء، ثم إن هذا المعنى المقترح نفسه قابل للنقض، وعليه فلا توجد فائدة حقيقية للوحي عند محمد أركون، وما ساقه من فائدة للوحي أبطله هو نفسه بما قيد به هذه الفائدة.

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٨٥.



المبحث الثاني

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن،
وأداب تلاوته، وموضوعاته، ونقده

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف
القرآن الكريم، ونقده:

يحتاج من يتناول مباحث متصلة بعلوم القرآن أن يبدأ بتعريف القرآن
الكريم، لذا كتب العلماء في تعريف القرآن الكريم من حيث اللغة
والاصطلاح، وفيما يلي سأستعرض خلاصة كلامهم في هذا الأمر ثم
أشير إلى موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن.

أولاً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن لغة:

اختلف العلماء في أصل كلمة قرآن، هل هي مشتقة أو اسم علم
غير مشتق، على قولين:

القول الأول: أن لفظ قرآن مشتق إما من قرأ بمعنى تلا، أو من قرن
بمعنى جمع.

القول الثاني: أن لفظ قرآن غير منقول، وهو علم على كتاب الله تعالى^(١).

وكل هذه الأقوال تحتملها اللغة العربية، ولها ما يدل عليها، والقول ببطلان أحدها بحاجة إلى دليل.

وقد تعرض بعض العقلانيين للتعريف اللغوي للقرآن، ومن هؤلاء:

أولاً: الدكتور الصادق النيهوم:

زعم الصادق النيهوم^(٢) أن مادة قرأ في اللغة العربية معناها: أعلن وجاهر، وبلغ، وفي ذلك يقول: «فالواقع أن كلمة (اقرأ) لا تعني أصلاً فعل القراءة. إنها كلمة ذات أصل كلداني مصدرها (ق ر ا) وتعني أعلن وجاهر ونادى وبلغ، ومنها في لغتنا العربية [يقرأ السلام] بمعنى يبلغه... وهو المقصود في قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك) فالآية لا تطلب من الرسول أن يقرأ، بل تكلفه بإعلان الدعوة»^(٣)

ويكفي في الرد على هذا الزعم الذي ذكره الصادق النيهوم أن أورد ما رد به عليه الدكتور عبد العزيز الحربي^(٤)، حيث قال: «وأنا أرد عليه، وأبين خطأ النيهوم ببراہین ثمانية:

(١) انظر: مقاييس اللغة (٧٩-٧٨/٥)، تهذيب اللغة (٩/٢٧١).

(٢) الصادق النيهوم، كاتب ليبي ولد سنة ١٩٣٧م في مدينة بنغازي بليبيا، ودرس حتى مرحلة الدكتوراه، وقد أعد أطروحة الدكتوراه في مقارنة الأديان، وعمل مدرسا لمادة الأديان في جامعة أريزونا في أمريكا، من مؤلفاته: إسلام ضد الإسلام، صوت الناس، الإسلام في الأسر، توفي سنة ١٩٩٤م، انظر: إسلام ضد الإسلام، ص ٦.

(٣) إسلام ضد الإسلام، ص ٢١-٢٢.

(٤) هو الدكتور عبد العزيز الحربي المحاضر في جامعة أم القرى، وله عدد من المؤلفات، ومنها: وجه النهار، ولحن القول.

أحدها: أنه دعوى لا دليل عليها وكم ممن يدعي دعاوى لا برهان عليها إلا إعجاب صاحبها بعلمه، وفهمه وثقته بعقله.

الثاني: أن كلمة (اقرأ) في لغة العرب لا معنى لها إلا فعل القراءة، وأصل معناها الجمع.

الثالث: خلط (النيهوم) بين (اقرأ) الثلاثي وبين (أقري) الرباعي، والفرق بينهما ظاهر، فالأول من القراءة، والثاني من الإقراء، ولم يقل الله: أقري، بل قال: اقرأ، والفرق بينهما كالفرق بين اسمع وأسمع، وأما قولهم: فلان يقرأ عليك السلام، أي: يُبَلِّغُكَ فهو بلاغ بالقراءة.

الرابع: أن النبي ﷺ حين أنزل عليه هذا اللفظ، وقال له المَلَكُ: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، ومعناه على الصحيح: لا أعرف القراءة، ولو أريد بالقراءة البلاغ لما صح هذا النفي في أذهاننا؛ لأنه لو قال له: بَلِّغْ، فرد عليه نبينا ﷺ ما أنا بمبلغ لكان عنادا، والنبي لا يعاند، وكان في تلك اللحظة نبياً.

الخامس: لو كان المراد بالبلاغ لقال: اقرأ اسم ربك، لا: باسم ربك.

السادس: القراءة في الآيات قرنت بالقلم، والقلم آلة الكتابة، وبين القراءة والكتابة تلازم، وإسقاط هذه الدلالة التي هي دلالة اقتران غفلة أو عناد.

السابع: كيف قفز ذهن (النيهوم) إلى هذا المعنى الأعور في لفظ تكلم به كل عربي وفهمه كل عالم، وفيهم الصحابة والأتباع، وفيهم عقول تزن الأرض، ولم يفهم أحد منهم ما فهمه؟

الثامن: كل ما ورد في القرآن من هذا اللفظ بجميع صيغه (قرأ، وقرأ، وقرآن) لا يصح حمل شيء منها على المعنى المزعوم^(١).

ويمكن أن يزداد على ما قاله الدكتور عبد العزيز الحربي وفقه الله أن رد لفظ قرأ إلى أصل كلداني لم يقل به أحد من علماء اللغة على حرصهم البالغ في بيان المعرب، ومجرد التشابه في النطق بين اللفظتين لا يكفي لجعل أصل الكلمة غير عربي، والله أعلم.

ثانياً: الدكتور محمد أركون:

وأما محمد أركون فيقول مجيباً على سؤال: الإسلام يعتمد على كتاب موحى هو القرآن. ما المقصود بالوحي وما معنى كلمة قرآن؟: «النبتدئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي، في اللغة العربية، مصدر للفعل قرأ، وفي القرآن نفسه نجد أن جذور المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد، هكذا نجد مثلاً أن الآيتين^(٢) (١٦-١٧) من سورة القيامة تقولان:

﴿لَا تَحْزَنْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَجْعَلَ فِيهِ ۖ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَلْجَ قُرْآنَهُ ۖ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۖ﴾ [القيامة: ١٦-١٩].

وهناك آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يتقيد النبي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها. ويرى المستشرقون

(١) اقرأ ومعناها الجديد، مقال للدكتور عبد العزيز الحربي، في جريدة المدينة، الخميس،

٢٨ يناير ٢٠١٠م، على هذا الرابط /http://www.al-madina.com/node/219766

(٢) ذكر هنا آيتين ونقل أربع آيات من السورة الكريمة.

المتخصصون بفقہ اللغة أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري. ولكن ذلك لا يعدل المعنى الذي يفرضه السياق القرآني نفسه. فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع، لا المقروء»^(١).

وهكذا نلاحظ عدة ملاحظات في هذا الكلام، وهي:

الأولى: أن محمد أركون يجعل كلمة القرآن مصدراً للفعل قرأ بمعنى تلا، وهذا لا إشكال فيه، ولكن الإشكال في تعليقه لهذا الترجيح بأنه لا يوجد نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى، إذ لا يشترط في إطلاق قرأ بمعنى تلا أن يكون هناك نص مكتوب، بل يكفي أن يكون هناك ما يقرأ سواء كان مكتوباً أو لا.

ولعل مما يدل لهذا الأمر حديث بدء الوحي، ففيه قول الملك للنبي ﷺ: «اقرأ قال ما أنا بقارئ»^(٢)، ومما لا شك فيه أنه لم يرد: اقرأ من نص مكتوب.

الثانية: ذكر محمد أركون عن المستشرقين أنهم يرون أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري، ولم يتعقب هذا القول، وهو قول أجاب عنه الباحثون، وبيّنوا أنه لا يوجد من العلماء من جعل كلمة القرآن من الدخيل على لغة العرب^(٣).

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) وقد تعرض الدكتور فضل عباس وفقه الله لهذه المسألة في كتابه قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، وبسط القول فيها، وبين المنهج الذي به تعرف الكلمة هل هي أصيلة أو دخيلة معربة، وأن مجرد التشابه في المعنى أو النطق بين اللغات لا يعني أن الكلمة مأخوذة من غير العرب، انظر: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٥-٣٠.

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

وأما الدكتور محمد عابد الجابري، والذي كتب كتاباً كاملاً في التعريف بالقرآن، فقد قال بعد أن ذكر خلاف العلماء في لفظ قرآن هل هو مهموز أو لا؟: «وواضح أن هذه تأويلات بعيدة عن المعنى الظاهر للكلمة والذي تذكره كتب اللغة: فالقرآن، لغة، من قرأ يقرأ قراءة وقرءاناً، مثل رجح رجحانا وغفر غفرانا... الخ. وهذا ما تزكاه أول آية نزلت (اقرأ باسم ربك) مخاطبة النبي ﷺ، فكان رده (ماذا أقرأ) كما بينا ذلك في فصل سابق (الثالث). أضف إلى ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّبِعَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَمِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) [القيامة: ١٦-١٩]. وبهذا الاعتبار يكون لفظ (القرآن)، عندما يراد به ما بين دفتي (المصحف)، موازناً لمصطلحي (القراءة) و(التلاوة) عندما يراد بهما محتوى مقروء الكتاب الذي يقرأ فيه الأطفال القراءة»^(١).

وقال: «أما مضمون لفظ القرآن فينصرف إلى ما تتركه تلاوة القرآن (ترتيله) من تأثير داخل الذات، سواء في نفس القارئ أو في نفس المستمع»^(٢).

وغير خاف أن علماء اللغة الذين عرفوا لفظ القرآن لم يشيروا إلى أن المراد به أثر التلاوة في النفس، وإنما هذا فهم من الدكتور محمد عابد الجابري.

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٠.

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٦٦.

وفي موضع آخر تعرض الدكتور محمد عابد الجابري للتشكيك في عربية لفظة القرآن، حيث يقول: «ويلتمس الجاحظ^(١) لمدلول اسم القرآن مرجعية عربية حين يقارنه بما كان عند العرب»^(٢).

والحق أن لفظ القرآن لم يكن مثار خلاف بين المتقدمين هل هو عربي أو لا حتى يكون الجاحظ بحاجة إلى أن يلتمس له مرجعية عربية.

ثانياً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن اصطلاحاً:

اجتهد العلماء رحمهم الله تعالى أن يضعوا تعريفاً للقرآن الكريم ليميزوه عن الأحاديث القدسية والكتب السماوية السابقة^(٣)، ولعل من أحسن ما قالوه في تعريف القرآن اصطلاحاً أنه: «كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته»^(٤).

وهذا التعريف لتقريب معنى القرآن الكريم، وإلا فإنه لم ينقل عن أحد من القرون المفضلة أنه عرف القرآن تعريفاً حدياً^(٥)، ووصف القرآن الكريم يغني عن تعريفه، والله أعلم.

(١) أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، اللبني، الشهير بالجاحظ، رئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، ولد سنة ١٦٣هـ، من مؤلفاته: البيان والتبيين، كتاب الحيوان، توفي سنة ٢٥٥هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١١/٥٢٦)، الأعلام (٧٤/٥).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

(٣) انظر: كتب علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (١/٤٠).

(٤) مباحث في علوم القرآن، ص ١٦، وانظر: الزيادة والإحسان (١/١٠٢)، مناهل العرفان دراسة وتقويم (١/١٦).

(٥) انظر: علوم القرآن بين الإتيان والبرهان، ص ٢٢.

هذا جانب من البحث، وجانبه الآخر يتعلق بموقف العقلانيين المعاصرين من تعريف القرآن الكريم، كيف عرفوه؟، وما الإشكالات التي يوردونها على تعريف القرآن؟

أولاً: الدكتور هشام جعيط:

تعرض الدكتور هشام جعيط لموضوع تعريف القرآن، فقال: «ومفهوم (القرآن) ذاته أكثر أهمية، ويصعب تفسيره، إلا أنني ألفت النظر إلى تباينه مع عبارة (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب المقدس)، المحتوية على التراث اليهودي - المسيحي، والمشيئة إلى فكرة المكتوب في صحف. بينما القرآن يشير إلى ما هو شفوي (يتلى) بالرغم من أنه أيضاً كتاب ليس على شكل المكتوب ولا حتى على شكل الوحي المكتمل، إذ يصف نفسه بأنه الكتاب من الأول تقريباً لكن مفهوم الكتاب في العربية القديمة يعبر عن الكتابة والمكتوب معاً كما ورد في حديث بخصوص معاوية: (اللهم علمه الكتاب والحساب)^(١). فإما أن يكون القرآن كلاماً سرمدياً و(أركتياً)^(٢)، وإما أن أي جزء منه يمثل الكتاب كله وهو الكتاب كله»^(٣).

وهكذا، فالدكتور هشام جعيط يرى أنه يصعب تعريف القرآن وقد

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٨٣/٢٨) برقم (١٧١٥٢)، وابن حبان (١٦/١٩١) برقم (٧٢١٠)، وضعفه محقق المسند: شعيب الأرناؤوط.

(٢) تستخدم هذه الكلمة بمعنى سرمدى وأبدى عند هشام جعيط، ولم أتمكن من معرفة لغتها الأصلية.

(٣) الوحي والقرآن، ص ١٧.

سبقت الإشارة إلى أن المتقدمين لم يعرفوا القرآن تعريفاً جامعاً مانعاً لاستغنائهم بوصفه عن ذلك، ولكن الأمر الذي غلط فيه الدكتور هشام جعيط هو أنه جعل وسيلة معرفة القرآن الكريم هي كما يقول: «تباينه مع عبارة (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب المقدس)، المحتوية على التراث اليهودي - المسيحي، والمشييرة إلى فكرة المكتوب في صحف. بينما القرآن يشير إلى ما هو شفوي (يتلى)».

والحقيقة أن هذه المقابلة لسنا بحاجة لها في معرفة معنى القرآن الكريم، فهي سلوك للطرق الضعيفة للتوصل إلى ماهية القرآن الكريم مع وجود أوصاف ظاهرة للقرآن تغني عن هذه الطريق، ككونه معجزاً، متعبداً بتلاوته، كلاماً لله تعالى، منزلاً.

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

وممن عرف القرآن من العقلانيين الدكتور محمد شحرور، حيث يقول: «القرآن هو مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غيب المستقبل قيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار»^(١).

وهذا التعريف عليه مأخذ متعددة، وهي:

(١) موقع الدكتور محمد شحرور، التعريفات والمصطلحات، على الرابط:

الأولى: الدكتور محمد شحرور يفرق بين لفظي القرآن والكتاب، فيجعل الكتاب هو الآيات المحكمة والمتشابهة معاً، والقرآن هو الآيات المتشابهة^(١)، فيكون القرآن أخص من الكتاب عنده، ويكفي في بيان بطلان بعض الآراء حكايتها، ومع هذا فإنه يقال: إن العلماء لم يعرفوا القرآن بهذا التعريف، ولا يوجد في المعنى اللغوي للقرآن ما يفيد صلته بالتشابه لنعدها شبهة للدكتور محمد شحرور.

الثانية: ما ذكره الدكتور محمد شحرور تعريفاً للقرآن هو عبارة عن الإشارة لبعض موضوعات القرآن^(٢)، مع إغفاله لأمر مهم يذكرها العلماء في التعريف، منها أنه كلام الله تعالى، وأنه معجز، وأنه متعبد بتلاوته.

ثالثاً: الدكتور محمد أركون:

يقول محمد أركون: «إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تشير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها»^(٣).

(١) انظر: الكتاب والقرآن، ص ١٧، ٥١.

(٢) مع ملاحظة أن ما أورده الدكتور محمد شحرور من موضوعات قرآنية في تعريفه للقرآن هناك ما هو أولى منها في موضوعات القرآن الكريم، كالعناية بالتوحيد، وتقديره، وبيان الأحكام، والثواب والعقاب، ولكن الذي يلاحظ أن تخصص الدكتور محمد شحرور الأصلي في الهندسة المدنية يعلم سراً من أسرار عنايته بإيراد ما أورده من موضوعات في تعريف القرآن.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٥.

وهذا التعريف تلحقه بعض الملاحظات السابقة، فهو يغفل أموراً كثيرة حقها أن يشار إليها عند محاولة تعريف القرآن الكريم، هذا من جانب، ومن جانب آخر ففيه هدم للغاية التي جاء القرآن الكريم لدعوة الناس لتحقيقها، وهي توحيد الله تعالى، إذ دلالات القرآن كما يقول محمد أركون «مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها» وهذا مؤداه أن كل الاعتقادات الباطلة نابعة من دلالات القرآن، وهذا قول لم تقله فرقة من الفرق الضالة أصلاً، إذ كل فرقة حرصت على أن تدعي دلالة القرآن الكريم على اعتقاداتها وإبطاله ما سواها.

رابعاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

أما الدكتور محمد عابد الجابري فقد أشار إلى تعريف القرآن اصطلاحاً أثناء حديثه عن الآيات التي ورد فيها هذا اللفظ، فقال: «فقد تم الانتقال بلفظ القرآن من هذا المعنى اللغوي الذي يعني مجرد القراءة، إلى المعنى الشرعي الذي يعني كلام الله المقروء أو المتلو بلسان عربي مبين»^(١).

وكلام الدكتور محمد عابد الجابري هذا، وإن لم يكن جامعاً لأكثر صفات القرآن التي يوردها المعروفون إلا أن إشارته إلى أن القرآن كلام الله تعالى هي مما أحسن فيه.

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٣.

ولكنه يتساءل: كيف كانت الجماعة الإسلامية الأولى تسمي ذلك القليل من القرآن الذي كانت تتداوله؟ وقد أجاب عن ذلك بقوله: «إن المؤلفات التي كتبت في موضوع (علوم القرآن) على أهميتها وضخامتها لا تسعفنا (أو على الأقل ما اطلعنا عليه منها) بجواب عن هذا السؤال، بل لربما لم تطرحه بالمرة. ولذلك فليس أمامنا سوى سبيل واحد لالتماس الجواب عن هذا السؤال. أقصد بذلك تتبع آيات القرآن الكريم حسب ترتيب نزول سورة، والنظر في ما عسى أن يكون هناك من ألفاظ تدل على ما كان قد نزل من القرآن!»^(١).

وهذا الأمر الذي استشكله الدكتور محمد عابد الجابري، وهو ماذا كان المسلمون في زمن النبي ﷺ يسمون القرآن؟ نناقشه في الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: منهج الدكتور محمد عابد الجابري في جواب هذا الإشكال يتمثل في أمرين: الرجوع إلى المؤلفات المختصة بعلوم القرآن للبحث عن مبحث مستقل يجيب عن هذا التساؤل، ولما لم يجد انتقل إلى الأمر الثاني، وهو: تتبع آيات القرآن الكريم حسب ترتيب نزولها.

وهذا منهج قاصر في جواب مثل هذا التساؤل، أما أولاً فلأن كتب علوم القرآن لم تلتزم بذكر كل صغيرة وكبيرة تتعلق بالقرآن الكريم، فهناك مباحث تذكرها كتب العلم الأخرى، ككتب السنة، واللغة.

وأما ثانياً: فلا بد من مراعاة أن تأخر لفظ القرآن في النزول لا يعني أن النازل من القرآن الكريم قبل ذلك لا يسمى قرآناً، وهذا يبطل

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥١.

استخدام منهج تتبع آيات القرآن للبحث عن أول نزول لهذا اللفظ فيها، واعتباره بالتالي أول تسمية للقرآن كما أن ترتيب النزول أمر مختلف فيه بين العلماء^(١)، وبالتالي فلا يمكن القطع أن أول ورود للفظ القرآن علما على القرآن الكريم هو في سورة كذا..

الوقفة الثانية: لم يكن هناك اشكال في هذا الأمر، فقد كان ظاهراً في الآيات الكريمة التي تسمي القرآن بهذا الاسم قبل أن يكتمل التنزيل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ [البروج: ٢١].

وهذه السور مكية بلا خلاف^(٢)، وقد ورد فيها القرآن بهذه التسمية مع كونه لم يكتمل.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من آداب تلاوة القرآن الكريم، ونقده:

لقد تناول العقلانيون المعاصرون القرآن الكريم بطريقة منافية للأدب معه، وانتقدوا ما كان عليه العلماء وسائر الصالحين من تأدب مع كتاب الله تعالى، وفيما يلي بيان ذلك:

(١) انظر: البرهان (١/١٩٣-١٩٥)، الزيادة والإحسان (١/٢١١).

(٢) انظر: البرهان (١/١٩٣-١٩٥)، الإتيان (١/٥٧-٥٩)، الزيادة والإحسان (١/٢١١).

أولاً: عدم التزام العقلانيين آداب تلاوة القرآن الكريم:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يعبر محمد أركون في كثير من كتاباته عن القرآن بالمدونة النصية المغلقة^(١)، وعن الآيات بالوحدات^(٢)، وهذا التعبير مناف لأسماء القرآن وأوصافه، ولا شك أن تسمية القرآن أو وصفه بما لم يسم به أو يوصف من أبلغ الإساءة في الأدب مع ما تتضمنه هذه الأوصاف من اعتقادات عند العقلانيين.

ويجعل محمد أركون القرآن هو المقابل لاعتقادات النصارى في المسيح عليه السلام، فيقول: «الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به»^(٣).

وفي هذا الكلام مغالطة ظاهرة مع ما فيه من سوء الأدب مع القرآن الكريم، ذلك أن جعل اعتقاد المسلمين في القرآن الكريم يساوي اعتقاد النصارى في عيسى عليه السلام ظاهر البطلان، فالنصارى يعتقدون أن عيسى عليه السلام هو الإله أو ابن الإله على خلاف بين طوائفهم في ذلك^(٤)، ولا أحد من المسلمين يرى مثل ذلك في القرآن، وعليه فلا وجه أصلاً لمثل هذه المقابلة.

(١) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٨٢.

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٤٦.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٢٤.

(٤) انظر: الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص ٨٨، المسيح عند اليهود والنصارى والمسلمين، ص ١١١، النصرانية في الميزان، ص ٢٧٣.

وفي موضع آخر يعتبر محمد أركون أن الآيات القرآنية في قصة أصحاب الكهف بأنها مجرد عبارات لغوية ومعنوية مبعثرة! حيث يقول: «إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنه مجرد تجاوز بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة، فإن ذلك يعني أننا نؤكد ضمناً على أولوية المعايير البلاغية والمنطقية»^(١).

ووصف آيات القرآن الكريم بالعبارات المبعثرة غاية في سوء الأدب مع كتاب الله تعالى^(٢).

ثانياً: الدكتور هشام جعيط:

أما هشام جعيط فإنه يعتبر القرآن سبباً لحدوث الأهواء والفرق، فيقول: «لولا القرآن ولولا محمد وبناءه للدولة الإسلامية وتشجيعه الضمني على الفتوحات، وبالتالي بناء الامبراطورية ودخول السياسة وأهوائها في اللعبة، لما وُجدت هذه الأهواء والفرق»^(٣).

ومثل هذا الكلام البالغ السوء فيه وصف للقرآن الكريم وللنبي ﷺ أنهما سبب وجود الأهواء والفرق، وإذا كان القرآن الكريم والنبي ﷺ سبباً في وجود الأهواء والفرق فمن هو السبب في اجتماع الأمة؟

وإنما أحكي مثل هذا الكلام لأبين موقف هؤلاء من القرآن الكريم،

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٤٩.

(٢) ولهذا تعلق أيضاً بالمناسبة بين الآيات من جهة أخرى وسيأتي الحديث عن موقف العقلانيين من مناسبات القرآن مفصلاً.

(٣) الوحي والقرآن، ص ٩.

ومقدار أدبهم معه، وإلا فمثل هذا القول مما يتخرج المرء من مجرد حكايته، والله المستعان.

ثانياً: انتقاد العقلانيين لأهل العلم المتأدبين مع القرآن الكريم:

لم يكتف محمد أركون بسوء التعبير عند ذكر القرآن الكريم، وإنما نقد العلماء والمفسرين منهم خصوصاً فيما يخص القرآن الكريم، ومن ذلك قوله عن الإمام الطبري رحمه الله تعالى: «كان الطبري، مثلاً، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله. لكانه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً»^(١).

وهكذا يتحول الأدب العظيم الذي يتحلى به الطبري رحمه الله تعالى مع القرآن الكريم إلى محل انتقاد عند محمد أركون يستحق به أن يوصف صنيعه هذا بالسذاجة، وما فهمه محمد أركون من أن قول الإمام الطبري رحمه الله تعالى: يقول الله تعالى، يتضمن ادعاء معرفة المراد الكامل من القرآن الكريم يدل على جهله بأسلوب هذا الإمام في التفسير، حيث يستخدم هذه العبارة كثيراً في تفسيره بعد عبارة: (القول في تأويل قوله تعالى)^(٢)، وهذا يفيد بوضوح أنه يرى ما يقوله تأويلاً وتفسيراً للآية لا أنه المراد الكامل من الآية.

ثم إن قول محمد أركون «لكانه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٩٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: جامع البيان (٢/٥٤، ٧٥، ١٣٠، ١٥١، ١٥٢)، والأمر أكثر من أن يحصى.

من كلامه ويشرحه حرفياً» هو قول مجمل، وبيان ذلك أن كلام الله تعالى في القرآن الكريم قد يكون نصاً لا يحتمل غيره فهنا لا حرج من القول عن هذا إن مراد الله تعالى منه كذا، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: آية ١٩٦]

فإن لفظ عشرة في الآية الكريمة لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهكذا كل ما كان من هذا القبيل من الآيات الكريمات التي هي نص في معناها لا إشكال في أن يقال إن مراد الله تعالى فيها كذا. وأما ما كان من قبيل الآيات المحتملة لأكثر من معنى، والتي أدلة الترجيح فيها متقابلة، فهذه يقال فيها: لا ينبغي الجزم بأن معنى واحداً من المعاني هو مراد الله تعالى لا غيره.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من موضوعات القرآن الكريم، ونقده:

موضوعات القرآن الكريم من الأمور التي تعرض لها العلماء قديماً في كتبهم، وقد ذكر كل عالم ما بدا له من هذه الموضوعات، فمنهم من عد منها ثلاثة، ومنهم من زاد، وهذه الموضوعات بينها تداخل. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «إذ كان القرآن باعتبار معانيه ثلاثة أثلاث: ثلث توحيد، وثلث قصص، وثلث أمر ونهي»^(١).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٨٦١).

أما العقلانيون المعاصرون فقد تناولوا موضوعات القرآن الكريم، أو محتويات القرآن كما يعبرون عنها بطريقة مختلفة، وبيان ذلك في التالي:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يعتبر الدكتور محمد أركون أن تحديد موضوعات للقرآن هو أمر يؤدي إلى السقوط في الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي، وفي ذلك يقول: «وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه. ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي»^(١).

وهذا القول من محمد أركون بحاجة إلى وقفات كما يلي:

الوقفة الأولى: قوله بصعوبة تحديد مضمون القرآن أو محتواه أمر نسبي فأهل العلم يقفون على مقاصد من مقاصد ومواضيع القرآن لا يقف عليها العامة.

الوقفة الثانية: أن محمد أركون يرى من يقوم بتحديد مضمون القرآن أو محتواه مهدد بالسقوط في الأسلوب التفسيري الموروث، وهذه في الحقيقة ليست مما يذم بها العالم إلا عند العقلانيين، وإلا فإن سلوك طريق العلماء مدح لا ذم.

كما أنه يعتبر من يقوم بتحديد مضمون القرآن يقع في المتخيل

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٦.

الديني، فإن كان يريد بالمتخيل الديني ما يعتقده أهل الإسلام وهو مجرد خيال فهذا باطل عظيم، فإن من يحدد مضمون القرآن أو موضوعاته إنما ينظر في القرآن الكريم، ولا ينظر في سواء فلا وجه لرميه بهذا الأمر، ثم إن وصف معتقدات المسلمين بالمتخيل الديني هو من الضلال البين إذ هي معتقدات مبنية على الكتاب والسنة، وما كان كذلك فلا يقال فيه متخيل.

الأنماط الخمسة للخطاب القرآني عند الدكتور محمد أركون:

يقول الدكتور محمد أركون في موضع آخر: «من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه، ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي، علاوة على ذلك نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي^(١)، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها.

ولكنني كنت قد بينت في دراسات سابقة أن هذه الفوضى تخبئ وراءها نظاماً دلالياً وسيميائياً عميقاً، وبالتالي فينبغي علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن، وهذا ما فعلته وميزت بين خمسة

(١) ترتيب الآيات توقيفي بالاجماع، وترتيب السور منه توقيفي ومنه اجتهادي، وقد استخرج العلماء المناسبات بين الآيات والسور، والدكتور الجابري، وهو من العقلانيين أنفسهم يعتبر نظام ترتيب السور منطقي متساق مع مسيرة الدعوة، مما يدل على بطلان كلام الدكتور أركون أن نظام ترتيب السور والآيات لا يخضع لأي ترتيب.

أنواع هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردى القصصى، وخطابات الحِكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل^(١) والتسايح^(٢).

ويقول كذلك: «إن الصيغة البيانية للقرآن تذكرنا بصيغ الكتب المقدسة السابقة كالطورة والأناجيل^(٣)، فالقرآن يستخدم، مثلها، الأنواع التالية من الخطاب: الخطاب النبوي، الخطاب التشريعي، الخطاب السردى القصصى [إنا نقص عليك أحسن القصص]، الخطاب الحِكمى (من حِكم وأمثال ومواعظ)، الخطاب التسبيحي الإنشادى (التسبيح والتهليل والترتيل)^(٤).

وفي كلام الدكتور محمد أركون عدد من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: بدأ الدكتور محمد أركون كلامه بالنتيجة، فبدلاً من أن يذكر أوجه الخطاب القرآنى قدّم أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه.

(١) تسمية الأدعية الواردة في القرآن الكريم تراتيل وتسايح فيه تشبه بطريقة النصارى في تسمية أدعيتهم: الترانيم والتسايح.

(٢) الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٦-٨٧.

(٣) بل الصيغة البيانية للقرآن الكريم بلغت حدّ الإعجاز، وأما الكتب السماوية فهي معجزة من حيث ما ورد فيها من أخبار الغيب، وأما من حيث اللفظ والنظم فالقرآن هو المعجز دونها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى متكلماً عن الكتب السابقة: «ومن قال: إنها ليست بمعجزة؛ فإن أراد ليست معجزة من جهة اللفظ والنظم؛ كالقرآن، فهذا ممكن، وهذا يرجع إلى أهل اللغة العبرانية.

وأما كون التوراة معجزة من حيث المعاني لما فيها من الإخبار عن الغيوب، أو الأمر والنهي؛ فهذا لا ريب فيه» النبوات (١/٥١٩).

(٤) قضايا في نقد العقل الدينى، ٢٨٣.

وهذه الصعوبة المزعومة سببها الحقيقي هو ضعف أركان العلمي في مجالات علوم القرآن والتفسير والعلوم الشرعية والعربية عامة، ومن كانت هذه حاله، فمن الصعوبة عليه إدراك موضوعات القرآن الكريم.

الملاحظة الثانية: بالرجوع إلى الكتب التي ناقشت المستشرقين في قضايا علوم القرآن وجدتُ أن الدكتور محمد أركون يكاد يكرر بالحرف ما ورد في الموسوعة البريطانية، حيث بدأت الموسوعة البريطانية كلامها عن موضوعات القرآن الكريم ومحتواه بهذه العبارة: «يصعب جداً تصنيف محتويات القرآن»^(١) والملاحظ أنها تكاد تتطابق مع كلام الدكتور محمد أركون.

الملاحظة الثالثة: يتخوف الدكتور محمد أركون من محاولة تحديد موضوعات القرآن الكريم حتى لا يسقط في «الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي».

وهذا يدل أنه يتعامل مع هذا البحث (موضوعات القرآن الكريم ومحتواه) بطريقة لا تعلق لها بأساليب العلماء ومناهجهم في البحث، بل إنه يخشى سلوك منهجهم، ويعبر عنه بالسقوط.

الملاحظة الرابعة: يقول الدكتور محمد أركون: «وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها».

وهذا الكلام باطل من جهات:

أولاً: أن المناهج المعاصرة في التأليف ليست حكماً على القرآن

(١) الموسوعة البريطانية (٣٤١/١٥) نقلاً عن: قضايا قرآنية، ص ٩٩.

الكريم، كما لم تكن حكماً على النصوص السابقة كلها من جهة طريقة الترتيب والعرض.

ثانياً: أن الدكتور أركون وقع في قول غاية في الانحراف، وهو وصف طريقة القرآن الكريم بأنها فوضى^(١).

ثالثاً: أن هذا الكلام ناشيء عن جهل بأسلوب القرآن الكريم في التنقل بين الترغيب والترهيب والبشارة والندارة، وهذا الأسلوب من خصائص القرآن وأوجه إعجازه^(٢).

الملاحظة الخامسة: يعود الدكتور محمد أركون بعد أن وصف آيات القرآن الكريم بأنها تدهش بفوضاها، ليقول: إن هذه الفوضى تخبيء نظاماً دلاليّاً، وقد أورد خمسة أنماط لهذا الخطاب: «هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردى القصصى، وخطابات الحكيم والأمثال الجامعة، وخطاب التراثيل والتسايع».

وهذه الأنماط المذكورة على أنها النظام الدلالي الذي تخبئه الآيات

(١) وهذا الوصف هو ما يطالب الدكتور أركون أن يتم التعامل مع القرآن بموجبه، حتى بلغ به الإنحراف أن قال: «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 أو غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، لكنها الفوضى التي تجذب الحرية المتشردة في كل الاتجاهات» [الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦]، ومثل هذا التعامل يهدف في حقيقة الأمر إلى التخلص من كل الأوامر والنواهي بحجة أن النفس البشرية وجدت ذاتها بمثل هذه القراءة للقرآن الكريم- والعياذ بالله -.

(٢) انظر: البرهان (١/٣١٧)، مناهل العرفان (٢/٢٢٧).

القرآنية، يمكن التعليق عليها من جهتين، وهما: عدم شمول هذه الأنماط المذكورة لموضوعات القرآن الكريم، ومقاصده، ووجود خلل في الأنماط المذكورة.

أما عدم شمول هذه الأنماط المذكورة لموضوعات القرآن الكريم، ومقاصده، فذلك ظاهر، وأهم مقصد وموضوع من موضوعات القرآن أغفله هذا الكلام هو التوحيد وتقريره.

وأما وجود الخلل في الأنماط المذكورة، فبيانها:

أولاً: أن منها الخطاب النبوي، وهو مصطلح يطلقه الدكتور محمد أركون على الكتب السماوية كلها، يقول: «مصطلح (الخطاب النبوي) يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأنجيل، والقرآن مصطلحاً يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»^(١).

ومن الملاحظ أن الخطاب النبوي على هذا المعنى فيه تلبس كثير، إذ حقيقته نفي مصدر القرآن الكريم الرباني، وإضافته إلى النبي ﷺ^(٢).

ثم إن الخطاب النبوي بالمعنى المذكور أعلاه، ليس قسماً للأنواع الأخرى، بل هو الأسلوب والبنية اللغوية، وهي عامة في الأنواع كلها.

ثانياً: بين الأنواع المذكورة تداخل ظاهر، فإن الخطاب التشريعي يدخل فيه القصص أحياناً لما يُستنبط منها من أحكام، وكذلك خطاب

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٥.

(٢) انظر: القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ص ٧٥.

التراتيل والتسابيح إن كان المراد به الأدعية والأذكار الواردة في القرآن الكريم، فهي داخلة في التشريع باعتبارها من العبادات.

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

تكلم الدكتور محمد شحرور عن محتويات الكتاب ومحتويات القرآن، ومواضيعهما الرئيسية - كما يعبر-، وذلك جرياً على منهجه في التفريق بينهما^(١).

أما موضوعات الكتاب، فيقول الدكتور محمد شحرور: «هذا الكتاب يحتوي على مواضيع رئيسية هي:

١ - ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] (كتاب الغيب).

٢ - ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] (كتاب العبادات والسلوك) (سلوك).

أي: إن هناك نوعين من الكتب:

النوع الأول: هو الذي يتعلق بسلوك الإنسان، ككتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والقيام والركوع والسجود، وهذه الكتب غير مفروضة على الإنسان حتماً، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها. ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي يقضي «يختار» موقفه منها^(٢). وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح «القضاء»^(٣).

(١) سيأتي تفريقه بينهما مفصلاً في المبحث الثالث من هذا الفصل، ص ١٩٥.
(٢) القول بأن الإنسان يختار موقفه من الصلاة والعبادات إن كان المراد به أنه يمكن أن يفعلها أو يتركها وهو مستحق للعقاب بتركها فصحيح، وأما إن أريد به أنه مختار بين فعلها وتركها بلا استحقاق عقوبة فباطل.
(٣) استعمال القضاء بمعنى ما يختار الإنسان فعله أو تركه استعمال باطل، «وللعلماء في=

والنوع الثاني: قوانين الكون وحياة الإنسان، ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهذه الكتب مفروضة على الإنسان حتماً، وليست له القدرة على عدم الخضوع لها. وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح «القدر»^(١)، ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها»^(٢).

ويقول أيضاً: «فالكتاب يحوي كتابين رئيسيين:

- الكتاب الأول: كتاب النبوة: ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرق بين الحق والباطل أي الحقيقة والوهم.

- الكتاب الثاني: كتاب الرسالة: ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام»^(٣).

=التفرقة بين القضاء والقدر قولان:

الأول: القضاء هو العلم السابق الذي حكم الله به في الأزل، والقدر وقوع الخلق على وزن الأمر المقضي السابق...

الثاني: عكس القول السابق، فالقدر هو الحكم السابق، والقضاء هو الخلق» القضاء والقدر، ص ٢٤-٢٥، القضاء والقدر عند السلف، ص ٣٨.

(١) المعنى الذي ذكره الدكتور محمد شحرور للقدر غير شامل، لأنه يتكلم عن جزء من القدر، وهو التقدير الكوني، والذي لا يمكن دفعه، وأغفل التقدير الشرعي، ولم يشر إلى مراتب القدر.

ومعنى القدر كما قال السفاريني رحمه الله تعالى: «القدر عند السلف: ما سبق به العلم وجرى به القلم، مما هو كائن إلى الأبد، وأنه - عز وجل - قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم - سبحانه وتعالى - أنها ستقع في أوقات معلومة عنده - تعالى -، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها» لوامع الأنوار البهية (١/٣٤٨).

(٢) الكتاب والقرآن، ٥٤-٥٥.

(٣) الكتاب والقرآن، ٥٥.

وفي كلام الدكتور محمد شحرور ملاحظات:

الملاحظة الأولى: بدأ الدكتور محمد شحرور كلامه بالاستدلال لموضوعات الكتاب، وأنه يحتوي كتابين بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

وهذا الاستدلال غير صحيح، إذ لا يوجد في الآية الكريمة ما يدل أن المراد الإخبار عن موضوعين، بل الآية الكريمة في بيان صفات المتقين، كما قال الشيخ السعدي رحمه الله تعالى: «وصف المتقين بالعقائد والأعمال الباطنة، والأعمال الظاهرة، لتضمن التقوى لذلك»^(١).

الملاحظة الثانية: في موضوعات الكتاب التي ذكرها الدكتور محمد شحرور قصور كبير، فليست شاملة لموضوعات القرآن الكريم، ولا لأهمها، فلم يتعرض لذكر التوحيد والنبوات ولا لذكر أركان الإيمان.

الملاحظة الثالثة: في موضوعات الكتاب إضافة ما ليس من موضوعاته الرئيسية إليه، فقد اعتبر الدكتور أن من موضوعات الكتاب ما أسماه كتاب الغيب أو كتاب النبوة، وهو المحتوي على قوانين الكون والحياة، وهذه الموضوعات وإن كانت لها أصولها في القرآن الكريم إلا أنها لا تعتبر هي موضوعات القرآن الكريم الرئيسية، إذ لم يأت القرآن الكريم كتاباً في العلوم التطبيقية والكونية.

وأما موضوعات القرآن، فيرى الدكتور محمد شحرور أن القرآن

(١) تيسير الكريم الرحمن، ص ٤٠.

يتألف من موضوعين رئيسيين، فيقول: «القرآن يحتوي على موضوعين هما:

١ - الجزء الثابت وفيه القانون العام للوجود المادي الثنائي والذي يتمثل في جدل هلاك شكل الشيء باستمرار وجدل تلاؤم الزوجين. ويعتبر التطور وتغير الصيرورة العمود الفقري لهذا الجزء، ويتمثل بالانفجار الكوني الأول^(١) وقوانين التطور حتى الساعة ونفخة الصور الأولى والثانية والبعث والحساب والجنة، أي خط الوجود المادي كله مع خط تطوره الحتمي. هذا الجزء الذي له السيطرة التامة والمجد والذي قال عنه ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ﴾ (٦١) ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج ٢١-٢٢]. هذا الجزء ليس مناط الدعاء من قبل الإنسان ولا يمكن أن يتغير من أجل أحد وهو الذي يطلق عليه: (كلام الله القديم)^(٢) والذي هو جوهر

(١) الانفجار الكوني نظرية فلكية المراد بها: أن الكون بدأ بحالة سحب غازية أو غازات كثيفة ثم حدث اتحاد بين هذه الغازات تسبب في انفجارات عظيمة حتى أصبح على ما هو عليه اليوم، ويحاول الباحثون في مجال الإعجاز العلمي الاستدلال لهذه النظرية بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣١]، ونلاحظ أن الاستدلال بهذه الآية على هذه النظرية فيه تكلف ظاهر، إذ لا علاقة بين الرق والفتق للسموات والأرض المشار إليهما في الآية الكريمة وبين اتحاد الذرات وانفجارها، ومن جانب آخر فإن هذه النظرية ما زالت نظرية، وليست حقيقة علمية مؤكدة حتى عند أهلها، انظر: من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص ٢٩٦، تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم، ص ١٠٩، السماء في القرآن الكريم، ص ٩٥.

(٢) وصف قوانين التطور وقيام الساعة والبعث ونحوها مما سبق أن ذكره بأنه كلام الله القديم جهل بمراد من أطلق هذا اللفظ، وهم يتكلمون من حيث الجملة على القرآن الكريم، وأنه غير مخلوق، ولم يطلق أحد هذا التعبير على أحداث الساعة أو البعث.

الوجود المادي وعينه^(١) والذي قال عنه: (لا مبدل لكلماته) وهذا الجزء هو مناط الفلسفة وهي أم العلوم.

٢ - الجزء المتغير وهو الذي أوحى من إمام مبین (إنا نحن نحیی الموتی ونکتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه فی إمام مبین) (یس ١٢). ویشتمل علی:

أ - الجزء المتعلق بأحداث الطبيعة وظواهرها ویسمى آیات الله وقال عنه: (کتاب مبین). وهذا الجزء هو مناط المعرفة الإنسانية بالطبيعة وهو مناط التصريف من الله والإنسان وهو مناط الدعاء لأنه غیر ثابت ولكنه لا یخرج عن القانون العام وهو الجزء الذي قال عنه: (سبحانه إذا قضی أمراً فإنما یقول له کن فیکون) (مریم ٣٥) (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن یقول له کن فیکون) (یس ٨٢) (مریم ٣٥) (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن یقول له کن فیکون) (یس ٨٢) مثل هبة الذکور والإناث وتصريف الرياح والمطر والصحة والمرض والرزق وهو کلام الله المحدث^(٢) (إرادة الله الظرفية).

ب - أحداث التاريخ الإنساني بعد وقوعها وهو الجزء الذي سمي

(١) إن عاد هذا الکلام علی کلام الله القديم، وأنه هو جوهر الوجود المادي وعينه، فهذا جهل عظیم وهو مشابه لقول الحلولية إلا أن هذا القول قصر الحلول فی الکن علی کلام الله تعالی، فجعله جوهر الوجود وعينه، وإن عاد علی أول الموضوع، فیکون المعنی أن الجزء الثابت فی الکن هو جوهر الوجود وعينه، فهذا أيضاً باطل لأن الدكتور شحرور سیشير إلى کون تصريف الرياح، والمطر، والرزق هي من الجزء المتغير، وهي جزء لا يتجزء من الوجود كما لا یخفی، وعليه فهذا التعبير لا یستقیم أصلاً.

(٢) وصف الرزق بأنه کلام الله المحدث هو جهل ظاهر بمعنی الکلام.

(أحسن القصص)^(١) «الكتاب المبين»^(٢) وفيه خط تطور التاريخ الإنساني بالنبوات والرسالات»^(٣).

وهذا الكلام الطويل فيه عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: نلاحظ بوضوح التداخل بين موضوعات الكتاب وموضوعات القرآن عند الدكتور شحرور مع أنه يزعم التفريق بينهما، فقد ذكر فيهما معاً: القوانين الكونية، حيث أوردها في موضوعات الكتاب موضوعاً لكتاب النبوة أو كتاب الغيب كما يسميه، وأوردها في موضوعات القرآن في الجزء الثابت من موضوعاته.

الملاحظة الثانية: القرآن الكريم عند الدكتور محمد شحرور كتاب يُقصدُ منه تقرير القوانين الكونية أصلاً، ولهذا جعلَ القوانين الكونية هي القسم الأول من موضوعاته، ونصف القسم الثاني، وهذا جهل بحقيقة القرآن الكريم، ذلك أنه «لم يكن الهدف من إنزاله إيضاح حقائق علمية وقوانين كونية، ويخطئ الكثير من الناس حين يحرصون على أن يتضمن القرآن الكريم كل نظرية علمية، فتجدهم كلما ظهرت نظرية جديدة التمسوا فيها محملاً في آية يتناولونها بما يوافق هذه النظرية، ويغيب

(١) أما في القرآن الكريم فلم يطلق وصف أحسن القصص على الأحداث التاريخية عموماً، وإنما أطلق على قصص القرآن الكريم وخاصة قصة يوسف عليه السلام، انظر: تفسير القرآن العظيم (٣٦٦/٤)، معالم التنزيل (٢٠٩/٤).

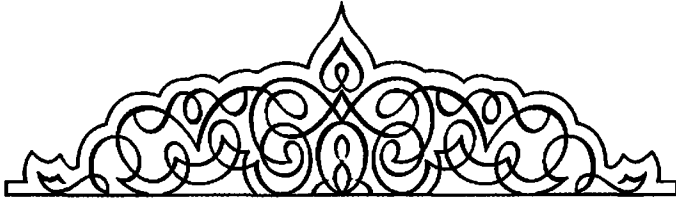
(٢) إطلاق وصف الكتاب المبين على الجزء المتغير في القرآن اصطلاح خاص بالدكتور محمد شحرور، ولم يقل به أحد من أهل العلم، وأما أهل العلم من المفسرين فيجعلون الكتاب المبين والقرآن شيئاً واحداً، انظر: تفسير القرآن العظيم (٣٦٥/٤)، الباب في علوم الكتاب (٣/١١).

(٣) القرآن والكتاب، ص ٨٠-٨١، وانظر: القرآن والكتاب، ص ٧٤-٧٦.

عن ذهنهم أن النظريات العلمية عرضة للتبديل والتغيير، وأنهم يسيئون إلى القرآن من حيث يظنون أنهم يحسنون صنعا عند ما يعبثون بالقرآن وتفسيره كلما تطور البحث العلمي وتنوعت أساليبه وأشكاله»^(١).

الملاحظة الثالثة: ليس هناك ضابط فيما يعتبره الدكتور محمد شحرور من موضوعات القرآن الرئيسية وما لا يعتبره، فقد اعتبر أن أفعال الإنسان الواعية (وهو الاسم الذي أورده للقصاص) من موضوعات القرآن الرئيسية بينما ترك موضوعات أخرى ليست أقل أهمية.

(١) الواضح في علوم القرآن، ص ١٦٠.



المبحث الثالث

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن، وأوصافه، ونقده

تعرض العقلانيون المعاصرون لموضوع أسماء القرآن وأوصافه بالبحث، ولهم به اهتمام ظاهر نابع من اهتمامهم بالمصطلحات والأسماء عموماً، حيث إن غالب العقلانيين المعاصرين لهم اهتمام خاص بما يعرف بين الباحثين اليوم بالدراسة المصطلحية، والمراد دراسة المصطلحات، والأسماء، وأثرها على فهم النصوص عموماً، والحقيقة أن الخلل في المصطلحات والأسماء مفتاح للخلل فيما وراءها^(١) ولذا كان من أسباب وقوع العقلانيين المعاصرين في كثير من الأخطاء الغلط في الأسماء، ومن ذلك أسماء القرآن الكريم، وفيما يلي نعرض لمنهج العقلانيين في أسماء القرآن الكريم وأوصافه من خلال مطلبين:

(١) انظر: ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية (١/٨٠)، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، ص ١٩.

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن الكريم:

تكلم العلماء في تعداد أسماء القرآن الكريم، فمنهم من أورد أربعة أسماء كما فعل الإمام ابن جرير رحمه الله تعالى، وفي ذلك يقول: «إن الله تعالى ذكره سَمَّى تنزيله الذي أنزله على عبده محمد ﷺ أسماء أربعة:

منهن: «القرآن»، فقال في تسميته إياه بذلك في تنزيله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف: ٣]، وقال: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة النمل: ٧٦].

ومنهن: «الفرقان»، قال جل ثناؤه في وحيه إلى نبيه ﷺ يُسَمِّيه بذلك: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: ١].

ومنهن: «الكتاب»: قال تبارك اسمه في تسميته إياه به: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ عِوَجًا ۖ فَيَمَّا﴾ [سورة الكهف: ١-٢].

ومنهن: «الذكر»، قال تعالى ذكره في تسميته إياه به: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: ٩].

ولكل اسم من أسمائه الأربعة في كلام العرب، معنى ووجهٌ غير معنى الآخر ووجهه^(١).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/٨٩).

ومنهم من زاد على هذا العدد كثيراً^(١)، وكثير مما أورده من الأسماء هو من باب الأوصاف لا الأسماء.

أما العقلانيون المعاصرون فقد تعرضوا للأسماء وفيما يلي الإشارة لآرائهم في ترتيب أسماء القرآن، وكلامهم في كل اسم من هذه الأسماء^(٢):

ترتيب أسماء القرآن الكريم:

لم يتعرض العلماء الذين بحثوا في علوم القرآن لترتيب معين لأسماء القرآن الكريم وذلك لأن هذا الترتيب ينبنى على ترتيب السور حسب النزول، وهو أمر مختلف فيه عند المتقدمين، ولم يصح به حديث أو أثر^(٣).

وقد تعرض الدكتور محمد عابد الجابري لترتيب أسماء القرآن الكريم فقال: «تبعنا في الفقرات السابقة الأسماء التي أطلقها الله على القرآن، أولاً بأول، معتمدين في ذلك على ترتيب النزول. وهكذا فبعد

(١) كما فعل ابن شيدلة رحمه الله تعالى، فقد نقل عنه الزركشي أن أسماء القرآن خمسة وخمسون اسماً وعدّها جميعاً، انظر: البرهان (١/ ٣٧٠) الاتقان (٢/ ٣٣٦)

(٢) لم أفرد اسم (القرآن) بالكلام لكونه سبق عند تعريف القرآن الكريم.

(٣) ورد في ترتيب سور القرآن أثر ابن عباس رضي الله عنه الذي رواه ابن الضريس في فضائل القرآن ونقله عنه بسنده السيوطي في الاتقان رحمهم الله جميعاً، وقد أشار محققوه إلى ضعفه، انظر: الاتقان (١/ ٥٤). وعموماً فالجزم بترتيب معين لنزول القرآن المكي والمدني أمر متعذر من جهة النقل، وغاية ما يمكن أن يجزم بنزول آيات معينة في فترة ما لصحة النقل بذلك وأن يقال: إن موضوع السورة الفلانية يناسب أحداث مرحلة ما في الفترة المكية أو المدنية، وهذا الأخير أمر لا يوجب العلم لذا لم يعتمد العلماء المتقدمون في ترتيب نزول السور.

(الذكر) وما اشتق منه (ذكرى، تذكرة)، و(الحديث) الذي هو بمعنى القص وضرب المثل... الخ. جاء اسم (القرآن) بمعنى القراءة، ثم (القرآن) بمعنى المقروء. وهذا الأخير هو الذي صار علماً علي الوحي المحمدي. أما لفظ (الذكر) وما اشتق منه، وكذلك لفظ (الحديث)، فقد بقيا مرتبطين بالقرآن ارتباط الصفة بالموصوف تارة، والخاص بالعام تارة أخرى. ومعلوم أن مثل هذا التدرج في التعامل مع الأشياء أسلوب معروف في القرآن، مراعاة للتطور. ذلك أن ما نزل من القرآن في السنوات الأولى من البعثة المحمدية كان قليلاً: آيات قصار في سور قصيرة معدودات، لم تكن تشكل بعد مقروءاً تحتاج قراءته إلى وقت ونفس طويل حتى يؤخذ له اسم عَلِمَ من فعل القراءة. أما عندما تكاثرت السور وتجاوزت الثلاثين، فقد تنامي المقروء الذي كان يسمى (الذكر) و(الحديث)، فصار اسم (القرآن) أقوى تعبيراً عنه وأكثر وفاء بحقيقته وجوهره.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا المقروء، الذي لم يكن الاعتماد على حفظه من الضياع مقتضراً على تكرار قراءته وتسجيله في الذاكرة الفردية والجماعية بل كان يكتب أيضاً في ما تيسر من سعف النخل وقطع الجلد والورق البردي.. الخ. ما لبث أن أصبح (مكتوباً) في صحف يتزايد عددها باستمرار، وصار بالتالي يستحق اسماً آخر من هذه الجهة، فسمي بـ (الكتاب)^(١).

وقال أيضاً: «في سورة الفرقان ورتبتها (٤٢) نصادف في مستهلها

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٦٠.

اسماً جديداً للقرآن/ الكتاب هو (الفرقان)، أي الذي يفرق بين الحق والباطل. وأول شئ تميز فيه هذه السورة بين الحق والباطل هو العقيدة المحمدية في مقابل عقيدة المشركين. لقد أكدت أن الله لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك^(١).

وهكذا نلاحظ في هذه النقول عدة ملاحظات:

الأولى: أن الدكتور محمد عابد الجابري قد جعل أسماء القرآن مرتبة كالتالي: الذكر، ثم الحديث، ثم القرآن، ثم الكتاب، الفرقان. وقد اعتمد في ترتيبه هذا على ترتيب نزول السور، وقد سبق بيان أن هذا الترتيب لا يوجد دليل صحيح عليه.

الثانية: قول الجابري: «جاء اسم (القرآن) بمعنى القراءة، ثم (القرآن) بمعنى المقروء. وهذا الأخير هو الذي صار علماً على الوحي المحمدي» هذا التحكم لا دليل عليه، بل الأصل أن القرآن علم من أول ورود له ولا يلزم أن يرد بمعنى ثم يتغير ليصبح علماً بعد أن تزيد السور!.

الثالثة: جعل الجابري من أسباب تسمية القرآن الكريم بالكتاب أنه «ما لبث أن أصبح (مكتوباً) في صحف يتزايد عددها باستمرار، وصار بالتالي يستحق اسماً آخر من هذه الجهة، فسمي بـ (الكتاب)» وهذا الأمر كذلك لا يصح بل اسم الكتاب هو بمعنى المكتوب، ولو كان هذا المكتوب قليلاً، ولذا قال أبو هلال العسكري^(٢) رحمه الله تعالى:

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٦٢، وانظر: ص ١٥٣.

(٢) أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل، من شيوخه: أبو أحمد العسكري، =

«الفرق بين الكتاب والمصحف: أن الكتاب يكون ورقة واحدة ويكون جملة أوراق، والمصحف لا يكون إلا جماعة أوراق صحت أي جمع بعضها إلى بعض»^(١).

وفي موضع آخر قال الدكتور محمد عابد الجابري: «وبقطع النظر عن تعيين التاريخ بدقة، نظراً لصعوبته، فإن لفظ (القرآن) إنما ورد لأول مرة في سورة (البروج) ورتبتها (٢٧) حسب ترتيب النزول. أما قبل ذلك فلم يوصف الوحي المحمدي بأي وصف ولم يطلق عليه أي اسم إلا ابتداء من سورة (التكوير) (ورتبتها ٧)؛ ففيها وصف لأول مرة، في معرض الرد علي المشركين الذين قالوا عن الرسول انه (مجنون) وعن القرآن إنه (قول شيطان)، وصف بأنه: (لقول رسول كريم) وأنه (ذكر للعالمين). وسيكرر ألفاظ (ذكر) و(ذكرى) و(تذكرة) كأسماء للقرآن - قبل أن يسمى بهذا الاسم - في عدد من الآيات، منها آية في سورة الأعلى (ورتبتها ٨) حيث ورد قوله تعالى (فذكر إن نفعت الذكرى). أما في سورة النجم (ورتبتها ٢٣) وقد نزلت حوالي السنة الخامسة / السادسة - ويروي أنها أول سورة قرأها صلي الله عليه وسلم جهاراً في الكعبة ورجال من قريش في نواديهم يسمعون، أما في هذه السورة فقد خاطب تعالى فيها رسوله الكريم بقوله: (فاعرض عن من تولي عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا)، والمقصود بـ (ذكرنا): آيات الذكر الحكيم.

=ومن طلابه: أبو سعد السمان، وأبو الغنائم ابن حماد، ومن مؤلفاته: الفروق اللغوية، توفي بعد ٤٠٠هـ، رحمه الله تعالى، انظر: بغية الوعاة (١/٥٠٦)، طبقات المفسرين، ص ٩٦.

(١) الفروق اللغوية، ص ٢٩١.

وفي سورة النجم نفسها التي ختمت، بعد عظات بليغة قوية، بقوله تعالى: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأَوَّلِ﴾ (٥٦) أَزِفَتِ الْأَافِقَةُ (٥٧) لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ (٥٨) أَفَنَ هَذَا الْحَدِيثِ تَعَجَّبُونَ (٥٩) وَتَضَعُكُمْ وَلَا تَبْكُونَ (٦٠) وَأَنْتُمْ سَمِيدُونَ (٦١) فَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا ﴿[النجم: ٥٦ - ٦٢].

في هذه السورة، إذًا، نلاحظ ورود لفظ جديد سمي به الوحي المحمدي، هو (الحديث)»^(١).

ونلاحظ أنه في هذا الكلام ابتدأه بأنه يصعب القطع بتعيين التاريخ بدقة، وإذا كان الحال كما ذكره الجابري فكيف استطاع أن يجزم بأن ترتيب السور هو كما ذكر، خصوصاً إذا راعينا أمراً هاماً، وهو أن الجابري لا يعتد بالأحاديث الصحيحة الثابتة في الصحيح إلا إذا وجد في القرآن ما يشهد لها بالصحة^(٢) وهنا نلاحظ أن غاية اعتماده في هذا الترتيب على أثر ضعيف.

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن الكريم:

أولاً: الكتاب:

سمى الله تعالى القرآن الكريم (الكتاب) في عدة آيات في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٥٢.

(٢) وفي ذلك يقول الدكتور الجابري: «ستعامل إيجابياً مع كل اجتهاد أو رواية نجد في القرآن ما يشهد لهما بالصحة من قريب أو بعيد» انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٨.

لِّلْمُتَّقِينَ ﴿سورة البقرة: ٢﴾، وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهُ عِوَجًا﴾ [سورة الكهف: ١].

وقد ذكر العلماء في سبب هذه التسمية أن فيها إشارة إلى جمعه في السطور، لأن الكتابة جمع للحروف ورسم للألفاظ^(١).

وننتقل إلى أقوال العقلانيين في المراد باسم (الكتاب) وسبب التسمية:

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «أطلق النص على نفسه اسماً آخر يفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة فصلاً واضحاً. لقط أطلق على نفسه اسم «الكتاب». وكانت المرة الأولى التي ورد فيها هذا الاسم في سورة «ص» وهي السورة رقم (٣٨)^(٢) من حيث ترتيب النزول ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [سورة ص: ٢٩]، ولا شك أن إطلاق هذا الاسم على النص لم يكن مجرد دلالة على «الانفصال» عن النصوص الأخرى، فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دون في تاريخ الثقافة، هذا بالطبع إذا استثنينا ما جاء في الروايات من تدوين «المعلقات» وتعليقها على جدران الكعبة^(٣)... وثمة دلالة

(١) انظر: مباحث في علوم القرآن، ص ١٧، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (٢/ ١٦٠).

(٢) هذا الترقيم مستنده أثر ابن عباس رضي الله عنه الذي رواه ابن الضريس في فضائل القرآن ونقله عنه بسنده السيوطي في الإتيان رحمهم الله جميعاً، وقد أشار محققوه إلى ضعفه، انظر: الإتيان (١/ ٥٤).

(٣) في كون المعلقات دونت وعلقت على جدران الكعبة خلاف فقد أنكر عدد من الباحثين =

أخرى هامة لإطلاق اسم «الكتاب» على النص، وهي ترتبط بالوضع الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فقد كانت صفة «أهل الكتاب» تقابل صفة «الأميين» تقابل التضاد والتناقض، حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود والنصارى بينما تشير الثانية إلى مشركي العرب وعبداء الأوثان^(١).

وفي كلام الدكتور نصر عدد من الملاحظات:

الأولى: أنه جعل التسمية باسم (الكتاب) راجعة إلى: الفصل بين القرآن الكريم وبين التيار العام لحركة الثقافة، وأنه أول كتاب يدون عند العرب، ومشاكله لأهل الكتاب في تمييزهم عن المشركين وعبداء الأوثان بوصف الكتاب.

وهذه الأسباب التي ذكرها الدكتور نصر محل نظر لأمر:

أولاً: الفصل بين القرآن الكريم وبين الثقافة العامة لم يكن بحاجة إلى اسم الكتاب فاسم القرآن وكذلك بقية الأسماء كافية في تحقيق ذلك الفصل هذا على مستوى الاسم، وأما على مستوى المضمون فإن القرآن الكريم جاء بالتوحيد وعبادة الله تعالى وحده، وكان هذا أعظم فصل بين القرآن الكريم وبين الثقافة السائدة حينها.

ثانياً: كون القرآن الكريم أول كتاب يدون كاملاً عند العرب أمر لا

=في اللغة والأدب أن تكون المعلقات علقت حقاً على جدران الكعبة، وبينوا أن هذا لا يصح تاريخياً فيما أشار جماعة من المؤرخين لهذا الأمر دون إنكار له، انظر: البداية والنهاية (٢/٢١٩)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١/٧١)، تاريخ آداب العرب للرافعي (٢/١٦٣).

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٥٣.

إشكال فيه، وإنما الإشكال في كون هذا سبب تسمية القرآن كتاباً إذ هذه التسمية وردت في القرآن الكريم أي قبل أن يكون القرآن الكريم كتاباً مدوناً.

ثالثاً: جعل مشكلة أهل الكتاب سبباً في التسمية أمر ذكره أكثر من شخص من العقلانيين كما سيأتي وهو غير صحيح إذ الأصل أن النبي ﷺ كان كثير المخالفة لأهل الكتاب في شعائرهم، وعقائدهم، وعليه فإن الأصل هو التميز عن أهل الكتاب خصوصاً في تسمية القرآن الكريم.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «إطلاق اسم (الكتاب) على القرآن عملية ذات مغزى، فهي تنقل العرب من وضع أمة (أمية) لا كتاب لها إلى وضع أمه لها كتاب، وفي الوقت نفسه تجعل حداً لاحتكار اليهود والنصارى للقب أهل الكتاب»^(١).

ونلاحظ أن الدكتور الجابري كرر ما سبق أن ذكره الدكتور نصر حامد أبو زيد من تعلق تسمية الكتاب بأهل الكتاب من اليهود والنصارى لكنه ذهب إلى أمر معاكس لما ذكره الدكتور نصر حامد، فبينما جعل الأول السبب هو طلب المشاكلة لأهل الكتاب في التسمية جعل الآخر السبب كسر احتكار أهل الكتاب لهذا الاسم.

والحقيقة أن هذا القول ضعيف، إذ لو كان المقصود كسر احتكار

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٦٠.

أهل الكتاب للقب لكان التسمي بالتوراة أو الإنجيل - وهما اسمان لصيقان بأهل الكتاب - أولى!

والأصل أن أسماء القرآن الكريم كلها وردت في القرآن الكريم، فهي وحي لا تعلق له بكسر احتكار أهل الكتاب لاسم ما، والله أعلم.

ثالثاً: الدكتور محمد شحرور:

وأما الدكتور محمد شحرور فله قول آخر في تسمية القرآن بالكتاب، حيث يقول: «فمن الخطأ الفاحش أن نظن عندما ترد كلمة كتاب في المصحف أنها تعني كل المصحف. لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة كتب «مواضيع»، وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب: فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الزكاة وكتاب الحج. وكتاب الصلاة يحتوي على كتاب الوضوء وكتاب الركوع وكتاب السجود.

أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بـ أل التعريف «الكتاب» فأصبح معرفاً عندا قال (ذلك الكتاب) في ثاني آية في سورة البقرة بعد (الم) (ذلك الكتاب لا ريب فيه) قالها معرفة ولم يقل: كتاب لا ريب فيه، لأنه لو قالها لوجب تعريف هذا الكتاب. فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي سميت «الكتاب»، ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب»^(١).

(١) الكتاب والقرآن، ص ٥٣-٥٤.

والملاحظ من كلام الدكتور محمد شحرور أنه يرى أن لفظة كتاب إذا أطلقت على القرآن الكريم منكرة فالمراد بها موضوع من المواضيع القرآنية، وهذا رأي لم يقل به أحد من العلماء ولا تعضده اللغة، إذ غاية ما ورد في اللغة أن الكتاب هو اسم لما كتب مجموعاً، والكتاب ما يكتب فيه^(١). وهذا ينطبق على الموضوع أو المواضيع بلا فرق.

وإذ لم يكن للدكتور محمد شحرور مستند لغوي أو سلف قال بقوله فلم يبق إلا أن يكون قال هذا القول دون استناد إلى دليل ولا معرفة بالخلل الوارد عليه.

ثانياً: الذكر:

من أسماء القرآن الكريم الذكر، وقد ورد هذا الاسم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّبْرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد ذكر العلماء رحمهم الله تعالى في سبب تسمية القرآن الكريم بالذكر أن هذا الاسم لما فيه من المواعظ وأخبار الأمم الماضية، ولأنه شرف وفخر لمن آمن به، ولأنه ذكر يذكر بالآخرة^(٢).

وقد تعرض الدكتور محمد عابد الجابري للحديث عن اسم القرآن الكريم (الذكر)، فقال: «الآن وقد استقر لفظ (القرآن) كاسم علم على

(١) انظر: مقاييس اللغة (١٥٨/٥)، لسان العرب (٣٨١٦/٥).

(٢) انظر: الإنشاق (٣٤٢/٢)، أسماء سور القرآن، ص ٣٥، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (١٦١/٢).

الوحي المحمدي فإن الأسماء السابقة (ذكر، ذكرى، تذكرة، حديث) ستصبح أوصافاً للقرآن أو أسماء شارحة له. وسيتقرر هذا في سورة (ق) نفسها. لقد اختتمت بآية تدعو الرسول إلى التذكير بالقرآن ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مِنْ يَحَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٤٥].

وهكذا فما كان به (الذكر) و(التذكرة) و(الذكرى)، وما كان حديثاً وقرآناً (أي مقروءاً) أصبح له الآن اسم محدد، اسم علم، هو القرآن^(١).

وقال أيضاً: «وهكذا يتضح بالتدرج ومن خلال السياق أن الذكر خاص والقرآن عام، الذكر جزء من الوحي المحمدي، أما القرآن فهو هذا الوحي بجميع أجزائه، الذي يقرؤه جبريل على النبي محمد ليبلغه للناس.

على أن الذكر القرآني لا يقتصر على قص أخبار الأقوام الماضية والتذكير بها ولفت الانتباه إلى مواطن العبرة منها، بل يضيف إلى ذلك - في الغالب - عنصراً آخر هو الوعد لمن اتبع الذكر واستخلص العبرة منه، والوعيد لمن اعرض^(٢).

وما ذكره الدكتور الجابري يمكن أن نلخصه في أمرين:

الأول: أن الذكر كان اسماً في أول الأمر قبل أن يسمى قرآناً ثم انتقل من الاسم إلى الوصفية بعد أن سمي بالقرآن، وفي هذا يقول: «الآن وقد استقر لفظ (القرآن) كاسم علم علي الوحي المحمدي فإن

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٥٤.

(٢) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٥٥.

الأسماء السابقة (ذكر، ذكري، تذكرة، حديث) ستصبح أوصافاً للقرآن أو أسماء شارحة له.

ويناقش هذا الكلام بأن القول بأسبقية اسم الذكر على اسم القرآن لا يتم إلا بمعرفة ترتيب السور معرفة مبنية على دليل صحيح هذا من جهة.

ومن جهة أخرى بإثبات أن القرآن الكريم مر عليه وقت وهو لا يسمى قرآناً، وكلا الأمرين لا يمكن إثباته.

ومن جهة ثالثة بأن يقال: إنه لا تعارض بين الاسم والوصفية في أسماء القرآن الكريم، فالذكر اسم للقرآن وهو متضمن للوصفية من أول الأمر.

كما يناقش قوله: «الذكر خاص والقرآن عام. الذكر جزء من الوحي المحمدي، أما القرآن فهو هذا الوحي بجميع أجزائه» بأن التفريق بين الذكر والقرآن بأن بينهما عموم وخصوص إما أن يدل عليه دليل لغوي^(١) أو شرعي، ولا دليل فبطلت علاقة الخصوص والعموم التي ذكرها الجابري، ولكن يقال: الجامع بينهما أنهما اسمان لمسمى واحد، وهو القرآن الكريم.

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

للدكتور محمد شحرور رأي آخر في معنى اسم الذكر، حيث يقول: «فالذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي،

(١) إذ اللغة تدل أن الذكر بمعنى الشرف وضد النسيان، وهذا المعنى ليس بينه وبين معنى القرآن لغة علاقة خصوص وعموم، انظر: مقاييس اللغة (٢/٣٥٨)، لسان العرب (٣/١٥٠٩).

وهذه هي الصيغة التي يذكر بها القرآن. وبما أن هذه الصيغة عربية فقد قال للعرب: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠] أي صيغته اللغوية الصوتية في اللسان العربي المبين لذا قال: (فيه ذكركم) وهنا جاء أكبر عز للعروبة والقومية العربية^(١).

وتفريق الدكتور محمد شحرور بين معنى الذكر ومعنى القرآن متفق مع منهجه في إنكار الترادف^(٢) ولكنه وقع في غلط متعلق بمعنى الذكر، حيث جعله بمعنى «تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي» وهذا لا تدل عليه اللغة في معاني الذكر ولا دليل عليه من الشرع، ولم يقل به أحد من العلماء.

كما أن معنى الذكر عند شحرور يؤدي إلى القول بخلق القرآن، إذ التحول إلى صيغة لغوية إنسانية هو في معنى أن القرآن الكريم مخلوق، ويكفي أن يرد على هذا المعنى هذا الأمر ليبطله، والله أعلم.

ثالثاً: الفرقان:

من أسماء القرآن الكريم الفرقان، وقد ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

وقد قال الإمام ابن جرير في بيان معناه: «فقد تبين بذلك أن القرآن سُمِّيَ «فرقاناً»، لفصله -بحججه وأدلته وحدود فرائضه وسائر معاني

(١) الكتاب والقرآن، ص ٦٢.

(٢) الترادف: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، انظر: التعريفات، ص ٧٧، ورأي الدكتور شحرور في إنكار الترادف ظاهر في كثير من كتبه، انظر: الكتاب والقرآن، ص ٤٤، نحو أصول فقه جديدة، ص ١٨٩.

حُكمه - بين المحق والمبطل. وفرقانه بينهما: بنصره المحق، وتخليه المبطل، حُكمًا وقضاء»^(١).

وقد تكلم العقلانيون المعاصرون عن اسم (الفرقان)، ومن ذلك قول الدكتور محمد شحرور: «وبما أن الفرقان جاء معطوفاً على القرآن يستنتج أن الفرقان غير القرآن، وهو جزء من أم الكتاب «الرسالة» وأنزل ونزل في رمضان. وهذا الجزء أول ما أنزل إلى موسى عليه السلام. فما هو الفرقان الذي جاء إلى موسى على حدة مفروقاً عن الكتاب؟

لو تأملنا الآيات (١٥١-١٥٢-١٥٣) من سورة الأنعام وهي: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ شُرُوكُكُمْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَقْلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ﴿١٥٢﴾ وَالْعَهْدُ الَّذِي مَلَأْتُمْ بِهِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٣﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

أقول: لو تأملنا هذه الآيات لم يكن من الصعوبة أن نستنتج أنها هي الوصايا العشر ولنلاحظ الآية التي تلت هذه الآيات الثلاث وهي الآية ١٥٤ الأنعام: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤]، هنا نلاحظ

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ٩٥).

بشكل جلي كيف أن هذه الوصايا جاءت لموسى مفصولة عن الكتاب، وأن الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى هو التشريع فقط، وليس التوراة والإنجيل، وذلك واضح تماماً في قوله تعالى عن عيسى: ﴿وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨].

لنقارن هذه الوصايا العشر والتي أتى بعدها (ثم آتينا موسى الكتاب) (الأنعام: ١٥٤) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾ [البقرة: ٥٣] بقوله ﴿مِنْ قَبْلُ هُذًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٤]. أي أنها أنزلت قبل محمد ﷺ، وبقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾ الآية [الفرقان: ١] - أي أنها أنزلت على محمد ﷺ أيضاً.. نستنتج أن الفرقان هو الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى وثبتت إلى عيسى عليهما السلام ثم جاءت إلى محمد ﷺ. وهي رأس الأديان السماوية الثلاثة وسنامها، لأنها القاسم المشترك بين الأديان الثلاثة. وفيها التقوى الاجتماعية وهي ما يسمى بالأخلاق، وليست العبادات، وهي تحمل الطابع الإنساني العام^(١).

وفي كلام الدكتور محمد شحرور عدد من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنه جعل الفرقان غير القرآن، ذلك أنه يرى أن المراد بالفرقان جزء من الآيات المحكمات فقط، وهذا القول باطل لم يقل به أحد من أهل العلم، وقد جعل المفسرون رحمهم الله تعالى الفرقان بمعنى القرآن في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

يقول ابن كثير رحمه الله تعالى: «والقرآن نزل منجما مفرقا مفصلا آيات بعد آيات، وأحكاما بعد أحكام، وسورا بعد سور، وهذا أشد وأبلغ، وأشد اعتناء بمن أنزل عليه كما قال في أثناء هذه السورة: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (٣٢) وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٢ - ٣٣]، ولهذا سماه هاهنا الفرقان؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، والحلال والحرام»^(١).

الملاحظة الثانية: يجعل الدكتور محمد شحرور الآيات الكريمة في سورة الأنعام هي الوصايا العشر التي أنزلها الله تعالى على موسى عليه السلام، وهذه الآيات وإن أطلق عليها بعض العلماء المعاصرين: آيات الوصايا العشر^(٢) إلا أن الوصايا العشر التي أنزلها الله تعالى على موسى عليه السلام والمذكورة في التوراة المحرفة الموجودة اليوم، والتي رجع لها الدكتور شحرور تتفق في بعض الأمور مع الآيات الواردة في سورة الأنعام وتخالفها في أمور أخرى^(٣)، ولذا لا وجه

(١) تفسير القرآن العظيم (٩٢/٦)، وانظر: معالم التنزيل (٩٦/٦).

(٢) انظر: تمة أضواء البيان (٤٥٤/٨).

(٣) قمت بعقد مقارنة بين الوصايا العشر المذكورة في التوراة، وبين الوصايا المذكورة في سورة الأنعام، فوجدت أنهما اتفقتا في أربع وصايا، وهي التحذير من الشرك بالله تعالى. وقد ذكرته الوصايا العشر في التوراة في وصيتين- والاحسان إلى الوالدين، والنهي عن القتل، والنهي عن الفواحش. وخصص في التوراة بالزنا- وأن آيات سورة الأنعام زادت ست وصايا لا ذكر لها أصلا في الوصايا العشر المذكورة في التوراة، وهذه الست الوصايا هي: النهي عن قتل الولد خشية إملاق، وعن قربان مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن، والأمر بإيفاء الكيل والميزان، وبقول العدل، والوفاء بالعهد، وباتباع الصراط المستقيم، بينما انفردت الوصايا المذكورة في التوراة بالنهي عن الحلف الباطل، =

لوصف آيات سورة الأنعام بأنها هي الوصايا العشر التي أنزلت على موسى عليه السلام.

الملاحظة الثالثة: استدلال الدكتور محمد شحرور بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يُلْقَاؤُ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] على أن الآيات السابقة لهذه الآية هي الوصايا التي نزلت على موسى، وأنها مفصولة عن الكتاب.

ويجاب عن هذا الاستدلال أن الآية الكريمة ليس فيها أن ما سبق هو ما أوتيته موسى عليه السلام بل هي دليل مدح ما أوتيته موسى عليه السلام كما مدح الصراط المستقيم الذي أوتيته نبينا ﷺ، وفي ذلك يقول الامام ابن كثير رحمه الله تعالى: «لما أخبر الله تعالى عن القرآن بقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ عطف بمدح التوراة ورسولها، فقال: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ وكثيرا ما يقرن سبحانه بين ذكر القرآن والتوراة»^(١).

الملاحظة الرابعة: استدلال الدكتور محمد شحرور على أن الوصايا المذكورة في سورة الأنعام هي الفرقان بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾ [البقرة: ٥٣]، هو استدلال مبني على ما قدمه من كون

=والأمر بتعظيم السبت، والنهي عن السرقة، عن شهادة الزور، وعن اشتها ما لا تملكه. وهكذا نرى أنه لا يمكن أن تكون الوصايا المذكورة في التوراة هي الوصايا الواردة في سورة الأنعام كما يزعم الدكتور محمد شحرور، انظر وصايا التوراة في: العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٢٠.

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/٣٦٨)، وانظر: البسيط (٨/٥٣٨)، معالم التنزيل (٣/٢٠٤)، التحرير والتنوير (٥/١٥٧).

آيات سورة الأنعام هي الوصايا العشر الواردة في التوراة، وأن الآية بعد آيات الوصايا، وهي ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] تدل أن الوصايا لا تسمى كتاباً، وإذا كان موسى عليه السلام قد أوتي الكتاب والفرقان فلم يبق إلا أنها تسمى فرقاناً.

ويجب عن هذا:

أولاً: بما سبق من كون هذه الآيات في سورة الأنعام لا علاقة لها بالوصايا العشر في التوراة.

ثانياً: على فرض تعلقها بوصايا التوراة فلا يلزم أن تكون مغايرة للتوراة بسبب العطف في الآية الكريمة ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ بل العطف هنا لبيان مدح التوراة كما مدح القرآن، وقد سبق بيانه.

وهكذا نرى أن حجة الدكتور محمد شحرور على المغايرة بين الفرقان والقرآن وعلى جعل المراد بالفرقان هو الوصايا العشر هي حجة لا تسندها الأدلة.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أوصاف القرآن الكريم:

أورد أهل العلم في كتبهم كثيراً من أوصاف القرآن الكريم، وكثرة أوصاف القرآن الكريم تدل على منزلته وفضله^(١)، ومن أوصاف القرآن الكريم:

النور، كما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

ووجه وصفه بالنور، «لأن به تبين الأحكام، ويهتدى به من الضلالة»^(٢).

ومن أوصافه: الهدى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

ووجه وصفه بالهدى، «لأن فيه دلالة بينة إلى الحق وتفريقاً بينه وبين الباطل»^(٣).

ومن أوصافه: الرحمة، كما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧].

قال الإمام الطبري رحمه الله تعالى: «﴿وَرَحْمَةٌ﴾، يرحم بها من

(١) عدَّ بعض الباحثين ستة وعشرين وصفاً بأدلتها، انظر: أسماء سور القرآن وفضائلها، ص ٣٦-٥٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٧/٢٣٨).

(٣) البرهان (١/٢٧٩).

شاء من خلقه، فينقذه به من الضلالة إلى الهدى، وينجيه به من الهلاك والردى»^(١).

وأما العقلانيون المعاصرون فقد تركوا هذه الأوصاف العظيمة للقرآن الكريم، ووصفوه بأوصاف لا تحمل معنى نافعا، وإنما تتضمن فهمهم للقرآن الكريم، وأبرز من تكلم في ذلك الدكتور محمد أركون^(٢).

يصف الدكتور محمد أركون القرآن الكريم بأوصاف، ومنها:

المدونة السردية المغلقة:

يصف الدكتور محمد أركون القرآن الكريم في كتبه بأنه: المدونة الرسمية المغلقة^(٣)، والمراد بهذا الوصف:

المدونة: أي إنها قد عرفت الانتقال من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية.

الرسمية: إشارة إلى ضرورة أن تتوافق هذه المدونة مع الموقف الرسمي، وأنها كانت من جهة الجمع رسمية، إذ جامعها عثمان رضي الله عنه.

المغلقة: أي التي لا تقبل الزيادة ولا النقصان^(٤).

(١) جامع البيان (١٢/١٩٤).

(٢) لم أجد لغيره من العقلانيين المعاصرين كلاماً في أوصاف القرآن فاقصرت عليه.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٨٥.

(٤) انظر: القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد

أركون، ص ٧٦.

والملاحظ من خلال هذا الوصف أنه قدح في القرآن، لما يتضمنه من وصف له بالتوافق مع الموقف الرسمي.

ثم إن هذا الوصف ليس فيه الثناء على القرآن الكريم المذكور في الأوصاف الشرعية الواردة في الكتاب والسنة.

الخطاب النبوي:

يقول الدكتور محمد أركون: «لنسم هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي أُلّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة (أي ضمير المحاطب الأول: النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس)»^(١).

ومن الملاحظ في كلام الدكتور أنه يصف القرآن بأنه: الخطاب النبوي، و«لا شك أن جعل القرآن خطاباً نبوياً فيه كثير من التلبس، فهو إضافة إلى نفيه المصدرية الربانية التي يتميز بها.. فيه إلحاق للكلام بغير قائله، وفيه تحويل لوظيفة النبي المتمثلة أساساً في التبليغ»^(٢).

الظاهرة القرآنية:

يقول الدكتور محمد أركون: «عندما استخدمت مصطلح الظاهرة

(١) الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، ص ٣٠، وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٥.

(٢) انظر: القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ص ٧٥، بتصرف يسير.

القرآنية، فهم قرائي عموماً أنني أتخذ موقفاً إيمانياً تقليدياً لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشري، وأنه يتعالى على التاريخ...

لم يحاول أحد أن يفهم جيداً ما أريد قوله، ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟.

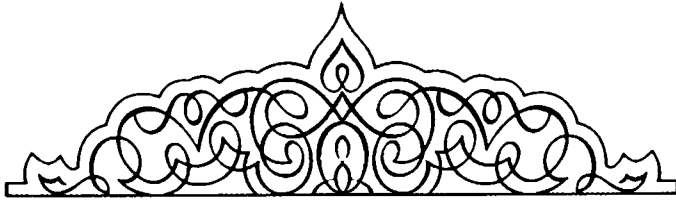
أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية - الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية) ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد^(١).

وهذا الوصف هو كسابقيه وصف متعلق بجانب معين يركز عليه الدكتور محمد أركون، وهو أن القرآن الكريم اليوم مختلف عن القرآن في زمن النبي ﷺ، لأن الانتقال من الشفوية إلى الكتابة يجعل المنقول مختلفاً.

وهذا باطل ظاهر حمله عليه قوله بالنظريات الغربية التي تفرق بين الكلام قبل كتابته، وبعد كتابته.

والحق أن القرآن الكريم لا يختلف فيه ما قبل كتابته عن بعد كتابته، ثم إنه كان يكتب في زمن النبي ﷺ، ولم يفرق ﷺ بين الكتابة والتلقين الشفهي.

(١) قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٥-١٨٦.



المبحث الرابع

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من جمع القرآن، ونقده

يعتبر موضوع جمع القرآن الكريم من أهم الموضوعات التي تناولها العقلانيون المعاصرون بتركيز خاص، والحقيقة أنه يمكن تصور خطورة أفكارهم من خلال النظر لموقفهم من مثل هذا الموضوع الهام، وقبل أن أتناول موقف العقلانيين من جمع القرآن أمهد ببيان المراد من جمع القرآن، ومراحل جمع القرآن الكريم.

المراد بجمع القرآن:

يطلق جمع القرآن الكريم عند العلماء على معنيين:

أحدهما: الحفظ عن ظهر قلب، ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٧]، وحديث أنس بن مالك^(١) رضي الله عنه: «جمع القرآن على عهد النبي ﷺ أربعة كلهم من الأنصار»^(٢).

(١) أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الأنصاري خادم رسول الله ﷺ كان عمره عشر وقيل ثمان سنين عند قدوم النبي ﷺ المدينة، توفي رضي الله عنه سنة إحدى وتسعين، وقيل: ثنتين وتسعين وقيل: ثلاث وتسعين رضي الله عنه، انظر: معجم الصحابة (١/٤٣)، أسد الغابة (١/٢٩٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب زيد بن ثابت، (٣/١٣٨٦) برقم=

الثاني: الكتابة، ودليله حديث زيد بن ثابت الأنصاري^(١) رضي الله عنه وكان ممن يكتب الوحي قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر فقال أبو بكر: إن «عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه وإني لأرى أن تجمع القرآن»^(٢).
فعبّر عمر رضي الله عنه عن كتابة القرآن بجمع القرآن^(٣).

مراحل جمع القرآن الكريم:

مر جمع القرآن الكريم بالكتابة^(٤) بثلاث مراحل، وهي:

المرحلة الأولى: جمع القرآن الكريم في زمن النبي ﷺ.

المرحلة الثانية: جمع القرآن الكريم في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

المرحلة الثالثة: جمع القرآن الكريم في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٥).

=٣٥٩٩)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بن كعب، (٤/١٩١٤ برقم ٢٤٦٥).

(١) أبو سعيد زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري كان عمره إحدى عشرة سنة عند قدوم النبي ﷺ المدينة، توفي سنة ٤٥ رضي الله عنه، انظر: معجم الصحابة (٢/٤٦١)، أسد الغابة (٢/٣٤٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة براءة التوبة، (٤/١٧٢٠ برقم ٤٤٠٢).
(٣) انظر: البرهان (١/٣٣٣)، الإتيقان (٢/٣٧٧)، الواضح في علوم القرآن، ص ٧٠، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، ص ٨٩.

(٤) وأما الجمع بمعنى الحفظ فهو أمر مستمر في الأمة الإسلامية لا يختص بعصر دون عصر.

(٥) انظر: البرهان (١/٣٣٣)، الإتيقان (٢/٣٧٧)، محاضرات في علوم القرآن، ص ٥٥، جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين، ص ٩.

ولكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث دواع وأسباب ومميزات لعله يأتي طرف منها عند الحديث عن موقف المدرسة العقلية من كل مرحلة من هذه المراحل، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن النبي ﷺ:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يقول محمد أركون: «تقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، إن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام (٦٣٢)م، بل ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة علي أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة... وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد»^(١).

ويقول أيضاً: «النص القرآني: كيفية جمعه وإعادة قراءته:

ينبغي العودة إلى هذه النقطة الأساسية التي أثرت بشكل حاسم علي مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد. حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكل (تشكل سور القرآن في مصحف) المعترف بها من قبل الجميع، السنة كما الشيعة والتي تهيمن بمصداقيتها على الكل، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متميزتين. في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحملاً بمهمة عاجلة ونتج

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.

عن ذلك القرآن. وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية^(١) كقائد ملهم مما أنتج ما يسمي بالحديث النبي الذي ينطوي علي تعاليم النبي. عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل والنقل دون أي تدخل شخصي. إنه فقط يتلفظ بكلام الله. وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية. كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى. يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ.. واستمر هذا العمل عشرين عاماً^(٢).

ومن خلال هذين النقلين عن محمد أركون نلاحظ عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: يعتبر محمد أركون أن جمع القرآن الكريم بدأ بعد موت النبي ﷺ، وهنا يقال: ما المراد بالجمع، فإن كان المراد الجمع بمعنى الحفظ فلا شك أنه اكتمل في زمنه ﷺ، وإن كان المراد الجمع بمعنى الكتابة في مصحف واحد فصحيح، ولا أثر لهذا الأمر على الوثوق بالقرآن الكريم^(٣).

(١) هذا الوصف للحديث النبوي أنه كلام النبي ﷺ بصفته الشخصية يدل على الجهل بالمقصود بالسنة النبوية، ذلك أن الحديث وحي كذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، انظر: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، ص ٤، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية (١/٣٢).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٣) انظر: وثيقة النص القرآني، ص ١٥٨، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (٢/٧٤).

الملاحظة الثانية: قول الدكتور محمد أركون: «وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة علي أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة» هو نوع من التشكيك في كتابة المصحف في زمنه ﷺ.

ويجاب بأن هذا لا يضر جمع القرآن الكريم في شيء إذ قد استقر جمعه في الصدور، ولذا لو لم يكتب أصلاً لكان جمعه بالحفظ زمن النبي ﷺ كافياً.

الملاحظة الثالثة: قول الدكتور محمد أركون: «يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة».

وهذا الأمر الذي نقله الدكتور محمد أركون هو الذي تدل عليه الأدلة، ومنها:

قول زيد بن ثابت رضي الله عنه: «فتبعت القرآن أجمعه من الرقاع^(١) واللخاف^(٢) والعسب^(٣) وصدور الرجال^(٤)»، ففي هذا الأثر أن القرآن الكريم كان مكتوباً قبل جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(١) الرقاع جمع رقعة، وهي ما يكتب به، انظر: لسان العرب (٨/ ١٣١)، القاموس المحيط (٣/ ٣٠).

(٢) قال ابن فارس رحمه الله تعالى: «اللام والخاء والفاء كلمتان، إحداهما اللخاف، وهي حجارة بيض رقاق، واحدها لَحْفَةٌ» مقاييس اللغة (٥/ ٢٤١)، وانظر: تهذيب اللغة (٧/ ١٦٨).

(٣) العسب: جمع عسيب، والمراد جريد النخل، انظر: تاج العروس (٣/ ٣٦٩).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة براءة التوبة، (٤/ ١٧٢٠ برقم ٤٤٠٢).

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

وأما الدكتور محمد عابد الجابري فقد تناول هذا الموضوع في كتابه مدخل إلى القرآن، ومما قاله: «وإذا كنا لا ندرى بالضبط متى بدأت كتابة القرآن، فإنه لم يكن من المفكر فيه داخل الفكر الإسلامي - طوال تاريخه المديد - أن النبي كان يتولي بنفسه كتابته، مع أنه كان يعرف القراءة والكتابة كما بينا قبل (الفصل الثالث)^(١)، والحق أن معرفة الإنسان الكتابة والقراءة لا يلزم عنها أنه يقرأ الكتب ويؤلفها، وقد أكد القرآن ذلك بالنسبة إلى النبي ﷺ: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]. وعندما طلب منه خصومه من قريش أن يأتي بآية مادية ملموسة خارقة للعادة كدليل على صدق نبوته أجابهم القرآن: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١]. وظاهر الآية أن القرآن نزل ليتلى على الناس، كما أنزل وحياً، الأمر الذي يستبعد توسط الكتابة بين تلقيه وحياً وتبليغه للناس. ويمكن المرء أن يزكي هذا بكون خصوم الدعوة المحمدية قد اتهموه بافترائه وأنه كان يملأ عليه من طرف بعض أهل الكتاب، ولكنهم لم يتحدثوا

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٧٧. وقد ذهب الجابري في ذلك الفصل إلى قول باطل هو أن النبي ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، وهذا القول باطل، وأما ما كتبه الجابري في الفصل الثالث حول هذا الموضوع فقد ناقشه الباحثان المغربيان عبد السلام البكاري، والصديق بوعلام في كتابهما الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٧.

عن كونه كان يكتبه. وقریش تعلم أن الشعراء لم يكونوا ينشؤون شعرهم كتابة بل يلقونه إلقاء ثم يكتبه لهم أو عنهم آخرون. ومع أن القصائد المعتبرة كانت تعلق في الكعبة (المعلقات) فليس لدينا ما يفيد أن الشعراء كانوا يكتبونها بأنفسهم. إن الاستعانة بكتاب مهنّتهم الكتابة كانت عملية جارية.

ومهما كان الأمر فالثابت تاريخياً أن النبي قد عمد - حرصاً منه على حفظ هذا القرآن، على مستوى الكتابة، بعد أن كان يحفظ في صدور أصحابه - إلى اتخاذ كتاب خاصين يقرؤهم ما ينزل عليه فيكتبونه تحت إشرافه ومراقبته، على المواد والأدوات التي كانت تستعمل للكتابة في ذلك العصر (رقاع، عسب، لخاف، قطع الأديم، عظام الأكتاف والأضلاع.. والورق أيضاً). والظاهر - كما سيتبين في ما بعد - أن كتاب الوحي كانوا يحتفظون بما يكتبون ويراكمونه، كلاً على حدة، وفي الغالب كيفما اتفق. بمعنى أنه لم تكن هناك طريقة واحدة يتبعونها في تجميع المواد التي كانوا يكتبون عليها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فيما أن القرآن كان ينزل حسب مقتضى الأحوال، في الليل أو النهار، في الحضر أو السفر.... الخ، فمن الطبيعي أن لا يكون كتاب الوحي حاضرين جميعهم حين نزوله، وفي هذه الحالة قد يأخذ الغائبون عن الحاضرين ما جد من القرآن، وقد لا يفعل بعضهم ذلك بسبب مرض أو سفر. وإذا اصطالحنا على إطلاق اسم (صحف) - وهذا ما حصل بالفعل - على مجموع ما تجمع من القرآن عند كل واحد من كتاب الوحي، فإننا سنكون إزاء مجموعات من الصحف، بعدد كتاب الوحي، كل مجموعة تحمل اسم

صاحبها. ومن المنتظر والحالة هذه أن يختلف حجم وترتيب كل واحدة عن الأخرى، اختلافاً كبيراً أو صغيراً^(١).

وفي كلام الدكتور محمد عابد الجابري عدة وقفات:

الوقف الأولى: يرى الجابري أن الكتابة كانت حرصاً على حفظ القرآن الكريم حيث يقول: «ومهما كان الأمر فالثابت تاريخياً أن النبي قد عمد - حرصاً منه على حفظ هذا القرآن، على مستوى الكتابة، بعد أن كان يحفظ في صدور أصحابه - إلى اتخاذ كتاب خاصين».

ولا شك أن من أغراض الكتابة حفظ القرآن الكريم، غير أنه متحقق بالحفظ في الصدور كذلك، وهما متلازمان في كونهما وسيلتي حفظ القرآن الكريم.

الوقف الثانية: قول الجابري: «والظاهر - كما سيتبين في ما بعد - أن كتاب الوحي كانوا يحتفظون بما يكتبون ويراكمونه، كلاً على حدة، وفي الغالب كيفما اتفق» ليس على إطلاقه، ذلك أن كتاب الوحي رضي الله عنهم كانوا يرتبون الآيات في أماكنها من السور قطعاً، إذ لا مجال للاجتهاد في ذلك، ويدل لذلك انعقاد الإجماع أن ترتيب الآيات توقيفي^(٢).

الوقف الثالثة: ما ذكره الجابري أنه نشأ عن كتابة الوحي

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ٢١٤-٢١٥

(٢) ممن نقل الإجماع على ذلك الزركشي والسيوطي، انظر: البرهان (١/٣٥٣)، الإنقان (٢/٣٩٤)، وإنما اعتمدت على نقل الإجماع مع ورود آثار كثيرة في هذا لأنني لم أجد بعد بحثي فيها أثراً صحيحاً صريحاً في توقيف ترتيب الآيات، وما وجدته إما صحيح غير صريح أو العكس، والله أعلم.

«مجموعات من الصحف، بعدد كتاب الوحي، كل مجموعة تحمل اسم صاحبها. ومن المنتظر والحالة هذه أن يختلف حجم وترتيب كل واحدة عن الأخرى، اختلافاً كبيراً أو صغيراً» هذا لا يؤثر في حفظ القرآن الكريم إذا لاحظنا أنه قد حفظ في الصدور.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن أبي بكر رضي الله عنه:

يعتبر جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه من أهم مراحل جمع القرآن، وقد تناولت الأحاديث الصحيحة هذا الجمع، وبينت سببه وكيفيته، ومن تلك الأحاديث حديث زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه أحد كتاب الوحي، فعنه رضي الله عنه، وكان ممن يكتب الوحي قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر فقال أبو بكر إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه وإني لأرى أن تجمع القرآن. قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ؛ فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف

تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقممت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخرهما.

وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر^(١).

أما موقف العقلانيين من جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فنعرضه من خلال هذه الأقوال:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يقول الدكتور محمد أركون: «كان طبيعياً، بعد وفاة النبي، أن تطرح مسألة جمع هذه السور في كل متكامل. ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار. فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة براءة التوبة، (٤/ ١٧٢٠ برقم ٤٤٠٢).

السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث^(١).

وعلى هذا الكلام مأخذ عدة، وهي:

الأولى: يرى محمد أركون أن الغرض من جمع أبي بكر هو جمع أكبر عدد من السور لا جمع القرآن كله، وفي ذلك يقول: «فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها».

وهذا القول من أبطل الباطل إذ دلت النصوص على أن جمع أبي بكر رضي الله عنه كان للقرآن الكريم كاملاً، كما في الحديث: «وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعه» وإني لأرى أن تجمع القرآن فهذا الحديث دليل أن المراد جمع القرآن لا جمع عدد من سوره.

الثانية: وصف محمد أركون للمصحف المجموع زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه بقوله: «وتم بذلك تشكيل أول مصحف، مصحف في حالته البدائية» فيه سوء أدب مع كتاب الله تعالى، والذي حقه التعظيم كسائر شعائر الله تعالى، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرُ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

ومن جانب آخر فهذا القول يدل على جهل محمد أركون بحقيقة مصحف أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ذلك أن وصفه بالحالة البدائية إن أريد به من حيث المواد المكتوب عليها فهذا باطل، حيث وصفت

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

النصوص^(١) هذا المصحف بأنه كتب على القراطيس وهي من أفخر ما كان يكتب عليه قديما ، وإن أريد به أنه لم يجمع كامل القرآن الكريم فهذا باطل كذلك ، وقد مر بيانه في الفقرة السابقة.

الثالثة: قول الدكتور محمد أركون: «وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي» هذا القول غلط حيث وضع هذا المصحف كما في الأحاديث الصحيحة^(٢) عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنها لا عند أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر، ذلك أنه بقي زمن خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه عنده ثم انتقل إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وبعد وفاته انتقل إلى ابنته أم المؤمنين حفصة بنت عمر رضي الله عنها.

الرابعة: جعل محمد أركون ثمرة جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه هي استخدام السور القرآنية في الصراع على السلطة كما عبر ، حيث قال: «هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية».

وهذا القول الذي يحول جمع القرآن الكريم حرصا على حفظه كما أشار حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه إلى جمع خال من صفة التعبد والحرص على حفظه ، ويجاب عنه بأمرين:

(١) ومن تلك النصوص الدالة على أن جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان في قراطيس ما أورده السيوطي في الإتقان ، حيث قال: «وفي موطأ ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله ابن عمر قال: جمع أبو بكر القرآن في قراطيس» الإتقان (٢)/ ٣٨٦.

(٢) ومنها حديث حذيفة السابق.

الأول: أن هذا القول أغفل الأدلة الواردة في جمع القرآن الكريم وأن الغرض منه كان حفظ القرآن الكريم، «ونحن إذا ألقينا نظرة على الدعوى بأن جمع القرآن خضع لتأثيرات سياسية نجد أن مدعيها لم يجب على الأدلة اليقينية التي تخالف مدعاه، وإنما صادرها وقفز عليها! وهذا الحال مخالف للمنهجية العلمية البناءة، وهي لا تزيد الفكر إلا خلخلة وتفككا وتراجعا إلى الوراء»^(١).

الثاني: أن قائل هذا القول إضافة إلى إغفاله الأدلة لم يقدّم أدلة على ما ذهب إليه^(٢).

ثانياً: بسام الجمل:

تناول الدكتور بسام الجمل موضوع جمع القرآن الكريم زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه باختصار كبير، ولكنه مع هذا الاختصار وقع في أخطاء ظاهرة، يقول الدكتور بسام الجمل: «ويظهر أن البدء في تدوين أجزاء من الوحي كان بالمدينة وبدافع شخصي من بعض الصحابة رغبة منهم في الاحتفاظ بشيء مما تضمنه القرآن من أحكام مهمة أو أدعية. ومن المرجح أن جمع أبي بكر للقرآن معبر، في الأصل، عن مبادرة فردية، إذ من غير المعول في رأي بعض المستشرقين، ألا يكون لقائد الأمة الإسلامية مصحف خاص به والحال أن بحوزة عديد الصحابة مصاحفهم الشخصية»^(٣).

(١) التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ٧٩.

(٢) التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ٨٠.

(٣) أسباب النزول، ص ٣٠٨.

وهذا الكلام رغم اختصاره حوى عددا من الأمور التي ينبغي أن تناقش، وهي:

الأمر الأول: القول بأن التدوين للقرآن بدأ بالمدينة بدافع شخصي هو قول خاطئ من جانبين:

الجانب الأول: أن كتابة القرآن الكريم كانت معروفة بمكة قبل الهجرة، وقد دل على هذا نصوص متعددة وردت في السير والتراجم^(١)، وهي وإن كانت ضعيفة الأحاد إلا أن مجموعها يفيد أن لها أصلاً.

الجانب الثاني: أن الدافع الشخصي ليس هو السبب الأصلي لجمع القرآن بل السبب هو الحرص على حفظ القرآن الكريم بالطرق المختلفة للحفظ.

الأمر الثاني: دعوى بسام الجمل أن جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان دافعه الاحتفاظ بنسخة شخصية لقائد الأمة، إذ كيف يكون للصحابة مصاحف ولا يكون لقائدهم مصحف!

(١) ومن ذلك:

أ- قصة إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قرأ آيات من سورة طه، انظر: السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، ص ٢١٤، صحيح السيرة النبوية، ص ٨٠، السيرة النبوية الصحيحة (١/١٨٠).

ب- قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في شرحه باب كاتب النبي ﷺ: «وأول من كتب له بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح»، فتح الباري (٩/٢٢). وقد كتب الدكتور محمد حسن جبل في كتابه وثيقة النص القرآني للكتابة في العهد المكي بحثاً قيماً في هذا الأمر، انظر: وثيقة النص القرآني، ص ١٥٨-١٦٤.

هذه الدعوى سلفه فيها المستشرقون^(١)، ويبطلها حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه من عدة جوانب:

الجانب الأول: الحديث بين أن الذي أشار بجمع القرآن الكريم أولاً هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا ينافي أن يكون غرض الجمع هو أن تكون هناك نسخة من المصحف عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه

الجانب الثاني: الحديث بين أن الدافع لهذا الجمع هو الخوف على القرآن الكريم، لا الاحتفاظ بنسخة شخصية.

الجانب الثالث: طريقة الجمع وتبع زيد بن ثابت رضي الله عنه للقرآن من الرقاع والأكتاف وصدور الرجال يدل أن المراد جمع القرآن الكريم كاملاً بحيث لا يفوته شيء من سور القرآن أو آياته كما كان يفوت بقية مصاحف الصحابة، وليس مجرد الاحتفاظ بمصحف.

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

تعرض الدكتور الجابري لجمع القرآن الكريم، مميزاً بين الجمع في المصادر السنية، والجمع في المصادر الشيعية، وفيما يتعلق بجمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فإنه ذكر حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه في جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن، ثم قال: «يستفاد من هذه الرواية أربعة أمور:

- الأول: أن جمع القرآن زمن أبي بكر كان مقتصرأ على جمع

(١) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (١/٤٦٠).

«الصُّحُف» أي المواد التي كتب عليها مفرقاً؛ كالقماش وورق الحرير والرقوق الناعمة المسواة. بينما كان جمعه في عهد عثمان عبارة عن ضم تلك الصحف وجعلها في مصحف واحد.

- الأمر الثاني: هو أنه كانت هناك آيات لم تكن معروفة من لدن الجميع وأن زيد ابن ثابت استدرك بعضها كما ذكر أعلاه، وهذا موضوع سنعود لتفصيل القول فيه لاحقاً.

- الأمر الثالث: أن الدافع إلى جمع القرآن أول مرة كان الخوف من انقراض حفظة القرآن، فيضيع منه كثير، وأن عامل الخوف كان قوياً إلى درجة أن عمر بن الخطاب طلب من أبي بكر القيام بجمع القرآن.

- الأمر الرابع: اختلاف الناس في «القراءة»، باختلاف لغاتهم ولهجاتهم. وهذا شيء تذكر الروايات أنه قد تكرر حصوله زمن النبي نفسه^(١).

وهذه الأمور الأربعة التي ذكرها الجابري بحاجة إلى أربع وقفات: الوقفة الأولى: يرى الجابري أن جمع أبي بكر رضي الله عنه كان جمعاً للمصحف المكتوبة، وأما جمع هذه الصحف التي كتب فيها القرآن في مصحف فقد كان في زمن عثمان رضي الله عنه.

ويجاب بأن الآثار دلت على أن جمع أبي بكر رضي الله عنه كان كتابة للقرآن الكريم في مصحف لا مجرد جمع لمصحف مكتوبة، وعليه

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢١٩.

فإنه أول من كتب المصحف^(١)، يقول الحارث المحاسبي^(٢) رحمه الله: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان وليس كذلك إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي نزل بها القرآن فأما السابق إلى الجمع من الحملة فهو الصديق»^(٣).

ومن الآثار الظاهرة في أن جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه هو جمع للمصحف كاملاً بين اللوحين لا جمع للمصحف فحسب قول علي رضي الله عنه: يرحم الله أبا بكر هو أول من جمع بين اللوحين^(٤).

الوقف الثانية: قول الجابري: «كانت هناك آيات لم تكن معروفة من لدن الجميع وأن زيد ابن ثابت استدرك بعضها» هو تكرار لقول

(١) اختلف العلماء في أول من جمع المصحف، فقيل: أبو بكر الصديق وكان عمل عثمان بعده: نسخ المصحف في مصاحف، وتوحيد الناس على حرف واحد، وهو قول الباقلاني، والبيهقي، والزركشي، وقيل: كان جمع أبي بكر في صحف مفرقة لا في مصحف، وأول من جمع القرآن في مصحف واحد هو عثمان بن عفان، انظر: الانتصار (١٨/١)، سنن البيهقي (٤١/٢)، ترجيحات الزركشي في علوم القرآن، ص ١٧٧، محاضرات في علوم القرآن، ص ٦٨.

(٢) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري، ولد بالبصرة، من كتبه: الرعاية لحقوق الله تعالى، ورسالة المسترشدين، توفي سنة ٢٤٣هـ رحمه الله تعالى، انظر: وفيات الأعيان (٥٧/٢)، الأعلام (١٥٣/٢).

(٣) انظر: البرهان (٣٣٣/١)، الإتيان (٣٩٢/٢).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (١٩٦/٧).

المستشرقين^(١)، وعند النظر إلى لفظ الحديث المذكور أول المبحث نجد قول زيد رضي الله عنه: «فقمت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعصب وصدور الرجال حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره» ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨] وهذا ظاهر في أن الآيتين المكتوبة عند هذا الصحابي الجليل رضي الله عنه لم توجد مكتوبة مع غيره، وإن كانت محفوظة عند أصحاب النبي ﷺ حفظ صدر، وهو الأصل في نقل القرآن الكريم، يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «قوله: (لم أجدهما مع أحد غيره) أي مكتوبة، لما تقدم من أنه كان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة^(٢). ولا يلزم من عدم وجدانه إياها حينئذ أن لا تكون تواترت عند من لم يتلقها من النبي ﷺ، وإنما كان زيد يطلب التثبت عمن تلقاها بغير واسطة، ولعلمهم لما وجدها زيد عند أبي خزيمة تذكروها كما تذكرها زيد»^(٣).

الوقف الثالثة: قول الجابري: «الدافع إلى جمع القرآن أول مرة كان الخوف من انقراض حفظة القرآن، فيضيع منه كثير، وأن عامل الخوف كان قوياً إلى درجة أن عمر بن الخطاب طلب من أبي بكر القيام بجمع القرآن».

هذا الأمر دلت عليه النصوص ومنها حديث زيد في الصحيح،

(١) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (١/٤٦٣).

(٢) انظر: فتح الباري (٩/١٤-١٥).

(٣) فتح الباري (٩/١٥).

وينبغي أن يبقى فهمه في حدوده الصحيحة، وهي الحرص على عدم فوات شيء من القرآن المحفوظ في صدور الصحابة، لا أن يتخذ مطعنا في القرآن الكريم.

والقرآن محفوظ بحفظ الله تعالى له، وخوف عمر رضي الله عنه هو سبب من أسباب الحفظ.

الوقف الرابعة: قول الجابري: «اختلاف الناس في «القراءة»، باختلاف لغاتهم ولهجاتهم. وهذا شيء تذكر الروايات أنه قد تكرر حصوله زمن النبي نفسه».

هذا الأمر وإن حدث في زمن النبي ﷺ شيء منه إلا أنه انتهى بعد نسخ عثمان رضي الله عنه للمصاحف، ولم يبق إلا ما هو داخل في إحدى القراءات المتواترة، كما أن الاختلاف المشار إليه كان في حدود الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم^(١)، وليس خلافاً مبنياً على اللهجات على إطلاقه.

(١) سيأتي مزيد بيان لهذا في المبحث السابع من هذا الفصل.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه:

إن جمع عثمان رضي الله عنه هو ختام مراحل جمع القرآن الكريم، وقد تناوله جل علماء علوم القرآن^(١)، والأصل الذي بين هذا الجمع ومراحله والمراد منه هو حديث حذيفة بن اليمان^(٢) رضي الله عنه أنه «قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية^(٣) وأذربيجان^(٤)» مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن: أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير^(٥)

(١) انظر: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (٨٢/٢)، وثيقة النص القرآني، ص ١٨٩.
(٢) أبو عبد الله حذيفة بن اليمان الصحابي الجليل رضي الله عنه، واسم اليمان: حسيل بن جابر، واليمان لقب، شهد أحداً، وتوفي رضي الله عنه سنة ٣٦ هـ، انظر: أسد الغابة (٧٠٦/١)، الإصابة (٤٤/٢).

(٣) أرمينية: هي المنطقة الجبلية الوسطى العالية التي تحدها آسيا الصغرى من الغرب، وهضبة أذربيجان والشاطئ الجنوبي لبحر قزوين من الشرق والشرق الجنوبي، وساحل البحر الأسود والقوقاز من الشمال والشمال الشرقي والركن الشمالي الغربي من أرض الجزيرة من الجنوب، انظر: معجم البلدان (١٥٩/١).

(٤) إقليم يقع في أقصى الجنوب الغربي من بحر قزوين ويمتد على ساحله ويتصل حده من جهة الجنوب ببلاد الديلم ومن الغرب والشمال بأرمينية ويجري في شماله نهر (الرس). ويفصل هذا النهر بينه وبين بلاد القوقاز كما يجري في جنوبه نهر (سفيد رود) أي النهر الأبيض، وأذربيجان اليوم تطلق على دولة مستقلة، والجزء الشمالي الغربي من إيران أشهر مدنها (تبريز)، انظر: معجم البلدان (١٢٨/١).

(٥) أبو بكر ويكنى كذلك أبو خبيب عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي=

وسعيد بن العاص^(١) وعبد الرحمن ابن الحارث بن هشام^(٢) فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، وإنما نزل بلسانهم، فافعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق^(٣).

وكلام العقلانيين المعاصرين في هذا الموضوع متشعب لذا رأيت أن يكون من خلال محورين، وهما: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من جمع عثمان بن عفان رضي الله عنه، وموقف المدرسة العقلية المعاصرة من القول بالزيادة أو النقص عند جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن:

=الصحابي الجليل رضي الله عنه، ولد عام الهجرة، وحنكه رسول الله ﷺ، قتل رضي الله عنه سنة ٧٤ هـ، انظر: أسد الغابة (٢٤١/٣)، الإصابة (٩٤/٤).

(١) سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية الصحابي الجليل رضي الله عنه، ولد عام الهجرة، وقيل: بل ولد سنة إحدى، وهو أحد فصحاء العرب، وكتاب المصحف زمن عثمان، وتوفي سنة ٥٩ هـ رضي الله عنه، انظر: أسد الغابة (٤٨١/٢)، الإصابة (٣/١٠٧).

(٢) أبو محمد عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة القرشي المخزومي رضي الله عنه، ولد في حياة النبي ﷺ، وكان ممن انتدبه عثمان رضي الله عنه لكتابة المصحف، توفي سنة ٤٣ هـ رضي الله عنه، انظر: أسد الغابة (٤٢٨/٣)، الإصابة (٢٩/٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، (٤/١٩٠٨ برقم ٤٧٠٢)، وهناك ألفاظ أخرى لهذا الحديث ذكرتها كتب السنة الأخرى.

أولاً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسباب جمع عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وكيفيته :

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يقول الدكتور محمد أركون: «وكان اختفاء صحابة النبي ، الواحد بعد الآخر ، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً. كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا : المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة.

لكن علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي ، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر. نقول ذلك ، وخصوصاً أن جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان»^(١).

وفي هذا الكلام عدة ملاحظات :

الأولى : قول محمد أركون: «وكان اختفاء صحابة النبي ، الواحد بعد الآخر ، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف».

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١-٨٢.

وفي موضع آخر يقول أركون: «جمع الآيات القرآنية وتدوينها في مصحف كتابة قد أثار الكثير من المناقشات والمجادلات بعد موت النبي مباشرة»^(١).

يحاول أركون أن يبين في هذا الكلام أسباب جمع عثمان للمصحف، وقد ذكر سببين: موت الصحابة، والمناقشات الحادة، أما موت الصحابة أو اختفاء الصحابة كما عبر أركون، فقد مر معنا أنه من أسباب جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن، ولا يصلح سببا لجمع عثمان رضي الله عنه للقرآن، وأما المناقشات الحادة فلعله يشير إلى ما جاء في الأحاديث ومنها حديث حذيفة: «فأفرع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى» وهذا هو السبب الصحيح لجمع عثمان رضي الله عنه للمصحف.

الثانية: قوله: «ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً» هذا الكلام يدل على عدم معرفة الذي حدث في جمع عثمان رضي الله عنه، فإنه لم يهدف إلى جمع المصحف ابتداءً كما كان هدف جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه، كما أن تثبيت النص كما يقول محمد أركون لم يكن في جمع عثمان وإنما هو منذ نزل القرآن الكريم قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

الثالثة: قوله: «كما وراحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور».

وصف عمل الصحابة رضي الله عنهم في حرق المصاحف سوى مصحف عثمان رضي الله عنه بأنه تدمير هو وصف من لا يفهم الغرض الحقيقي من عمل عثمان رضي الله عنه ومعه بقية الصحابة إذ كان الغرض دفع الاختلاف بين الناس في القراءة، كما دل عليه حديث حذيفة رضي الله عنه.

كما أن حرق المصاحف الأخرى كان خشية اختلاف القراءة لا خشية الخلاف في صحة بعض الآيات والصور المثبتة في مصحف عثمان رضي الله عنه.

الرابعة: قوله: «جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان» هذا الكلام منتقد فإن وصف جمع عثمان رضي الله عنه بأنه تم في مناخ سياسي شديد الهيجان، إن كان المراد بالمناخ السياسي فتنة الخوارج على عثمان رضي الله عنه فإنما وقعت آخر عهده رضي الله عنه^(١)، وأما جمع القرآن فإن حديث حذيفة رضي الله عنه فيه أنه «قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة» وفتح أذربيجان حدث في أواخر عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه^(٢)، وعليه فإن جمع القرآن كان أمراً حدث في أوائل خلافة عثمان رضي الله عنه.

ولعل مما يصلح للاستدلال به هنا أن الصحابة رضي الله عنهم

(١) بدأت فتنة الخوارج على عثمان رضي الله عنه سنة ٣٤هـ واستمرت حتى قتلوا عثمان رضي الله عنه سنة ٣٥هـ، انظر: البداية والنهاية (١٧٨/٧)،

(٢) كان فتح أذربيجان سنة ٢٢هـ في خلافة عمر رضي الله عنه صلحاً بين أهلها والمسلمين، انظر: البداية والنهاية (١٢٢/٧).

أظهروا رضاهم بذلك، فقد جاء في الأثر أن «الناس كانوا متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك ولم ينكر ذلك منهم أحد»^(١).

ويقول محمد أركون في موضع آخر: «راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي)^(٢) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام ٦٥٦ م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصادقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان»^(٣).

وهذا الكلام يجعل عثمان رضي الله عنه هو الذي قرر جمع القرآن الكريم قراراً فردياً، وجمعه من أفواه الصحابة حتى تشكل النص المتكامل!، وهاتان مغالطتان، فلم يكن جمع عثمان قراراً فردياً وإنما

(١) أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف (١٧٨/١) وصحح محقق الكتاب إسناده.

(٢) وصف عثمان رضي الله عنه بأنه أحد أعضاء العائلة المعادية للنبي ﷺ مع ما فيه من سوء أدب عظيم في حق هذا الصحابي الجليل هو كذلك جهل ظاهر بالتاريخ، إذ عثمان رضي الله عنه هو ذو النورين زوجة النبي ﷺ ابنته، وبائع عنه تحت الشجرة، وبشره بالجنة، ومن كانت هذه حاله فهي علامة محبة النبي ﷺ له، إنما أورد أركون هذا الوصف خصوصاً في هذا المكان ليسهل عليه الطعن في جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن، انظر في فضائل عثمان رضي الله عنه: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان (١٨٦٥/٤)، سنن ابن ماجه (٤٠/١).

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨-٢٨٩.

بدأ بمشورة حذيفة رضي الله عنه، وانتهى برضا الصحابة المتوافرين حينها^(١)، كما لم يجمع عثمان رضي الله عنه القرآن من أفواه الصحابة، وإنما نسخ الصحف التي سبق أن جمعها الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنهما كما يشهد لذلك حديث حذيفة رضي الله عنه «فلم تحدث أية عملية جمع جديدة من المكتوب ولا من المحفوظ، لأن القرآن كان مجموعاً كله مسبقاً في المصحف الإمام، ثم نُسخت منه المصاحف التي أُرسِلت إلى الأقاليم، فكانت هذه المصاحف منسوخة نسخاً كاملاً من المصحف الإمام الذي أُرجع إلى حفصة، ولم تحدث فيها أية زيادة ولا نقصان. الأمر الذي يثبت قطعاً أن أركان لم يكن موضوعاً عندما زعم أن عثمان قام بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً، والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأولين، فزعمه هذا كله باطل، تنقضه الروايات الصحيحة»^(٢).

وأخيراً يحاول محمد أركون أن يلخص النتائج المترتبة في زعمه على جمع عثمان رضي الله عنه للمصحف حيث يقول: «لقد نجم عن جمع (عثمان) عدداً^(٣) من القراءات المؤسفة:

القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر القراءات في

(١) وقد مرت معنا النصوص التي تبين ذلك كحديث حذيفة رضي الله عنه، والأثر الذي أخرجه ابن أبي داود في المصاحف عن توافر الصحابة حين حرق عثمان رضي الله عنه للمصاحف سوى المصحف الإمام.

(٢) الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات أركون والجابري، ص ٢٠٦.

(٣) هكذا!، والصواب: عددٌ بالضم لأنها فاعل.

خمس، حذف مجموعة (ابن مسعود) المهمة جداً، وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس. أضف إلى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية^(١).

وعند تأمل هذه النتائج المزعومة التي رتبها الدكتور محمد أركون على جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن نجد فيها عدداً من الأخطاء العلمية، وقد ذكر أربع نتائج، وسأذكرها مع التعليق عليها، وهي:

أولاً: قول أركون في النتيجة الأولى: «القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها».

والحق أن هذه النتيجة ليست مؤسفة كما عبر أركون بل تواطأ الصحابة الحاضرون زمن عثمان رضي الله عنه عليها، وقد سبق أثر مصعب بن سعد^(٢) قال: «أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف، فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منه أحد»^(٣).

(١) الفكر العربي، ص ٣٠-٣١.

(٢) مصعب بن سعد بن أبي وقاص القرشي الزهري، أبو زرارة المدني، من التابعين، توفي سنة ١٠٣هـ، انظر: الثقات (٤١١/٥)، شذرات الذهب (١١٩/١).

(٣) سبق تخريجه. وما روي من كراهة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لجمع عثمان رضي الله عنهما وجهها العلماء أن كراهته رضي الله عنه للجمع لم تكن بسبب حصول تقصير في الجمع، وإنما كانت لعدم تعيينه مع أعضاء لجنة النسخ للمصاحف، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «روى عن عبد الله بن مسعود شيء من التغضب بسبب أنه لم يكن ممن كتب المصاحف وأمر أصحابه بغل مصاحفهم لما أمر عثمان بحرق ما عدا المصحف الإمام ثم رجع ابن مسعود إلى الوفاق»، انظر: فضائل القرآن، ص ٦٧-٦٨.

ثانياً: قول محمد أركون: «التعسف في حصر القراءات في خمس» هذه النتيجة ظاهرة الغلط إذ إن كان مراده بالقراءات القراءات المعروفة فليست خمساً ولم يحدد عددها عثمان رضي الله عنه ولا أحد من الخلق لأنها وحي من الله تعالى، وإن كان المراد بالقراءات هنا نسخ المصاحف فلا حصر أصلاً لأن المراد اتخاذ هذه المصاحف^(١) أصولاً ينسخ منها الناس لا الاكتفاء بها.

ثالثاً: قول محمد أركون: «حذف مجموعة (ابن مسعود) المهمة جداً، وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس»

ويناقش هذا الكلام بأن مصاحف الصحابة ومنهم ابن مسعود رضي الله عنه الأصل أنها لم تكن تخالف المصحف الذي جمعه عثمان رضي الله عنه، ولو حصل ذلك لنقل لنا إنكار الصحابة بعض ما في المصاحف العثمانية^(٢).

رابعاً: قول محمد أركون: «أضف إلى ذلك أن النقص التقني^(٣) في

(١) في عددها خلاف بين العلماء، قيل سبعة، وقيل أربعة وقيل خمسة، انظر: كتاب المصاحف (٢٣٨/١)، الإتيان (٣٩٣/٢) علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (٢/٩١).

(٢) أما المروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه أنكر كون سورتي المعوذتين من القرآن فقد أنكره بعض العلماء كالنووي، وبينوا: إن ذلك باطل مكذوب عليه، ليس بصحيح، انظر: المجموع (٣٦٣/٣)، مناهل العرفان (١/٢٢٤).

(٣) الحق أن وصف الرسم العثماني بالنقص التقني جهل بحقيقة هذا الرسم، وقد امتدح العلماء المحققون هذا الرسم، وبينوا إتقان كتابة المصحف من الصحابة لكتابته، وكيف =

الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية».

هذا الذي ذكره محمد أركون مبني على الظن أن كتابة المصاحف تعني الاستغناء عن نقل القرآن الكريم مشافهة ولم يقل به أحد من أهل العلم، لذا فإن تلقي القرآن بالمشافهة والسماع من الشيوخ ظل هو الأصل حتى مع كتابة المصاحف العثمانية، وعليه فلا إشكال في الرجوع إلى القراء المختصين.

ثانياً: الدكتور بسام الجمل:

لم يختلف الدكتور بسام الجمل عن سبقه من العقلانيين في موقفه من جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن، فهو يقول: «والذي نميل إليه أيضاً أن الجمعين الأول والثاني للقرآن - بقطع النظر عن حقيقة الدوافع إليهما - لم يتما في ضوء معايير في الجمع دقيقة. بل كان القائمون بهذا العمل يتلمسون، في شيء غير قليل من التردد وربما من الارتجال، أقوم المسالك الموفية بالغاية المرجوة من جمع القرآن وتدوينه. وفضلاً عن ذلك كله، فإن إيجاد المصحف الرسمي وإحراق ما خالفه من المصاحف لم يحصل حوله إجماع. أضف إلى ذلك ما قيل في شأن اختلاف مصاحف الصحابة في ما تضمنته من مادة الوحي»^(١).

وقول الدكتور بسام الجمل إن جمع القرآن لم يتم من خلال معايير

= أن هذه الكتابة تحملت أوجه القراءة المختلفة، انظر: رسم المصحف دراسة لغوية

تاريخية، ص ٧٤١، رسم المصحف وضبطه، ص ٤١.

(١) أسباب النزول، ص ٣٠٩

دقيقة في الجمع هو قول باطل يخالف الوارد عن هذا الجمع، إذ من المعروف إن جمع القرآن في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه تم بطريقة دقيقة قائمة على التحري، فمن «المعلوم أن زيد بن ثابت رضي الله عنه كان يحفظ القرآن كله في صدره وكان القرآن مكتوباً عنده، ومع هذا فلم يعتمد على ما حفظه ولا على ما كتب بيده، وذلك أن عمله ليس جمع القرآن فحسب، وإنما التوثيق والتثبت فيما يكتب»^(١).

كما أن قول الدكتور بسام الجمل: «وفضلاً عن ذلك كله، فإن إيجاد المصحف الرسمي وإحراق ما خالفه من المصاحف لم يحصل حوله إجماع» هذا الكلام يجاب عنه بأن الإجماع ليس شرطاً في نقل القرآن وإنما المشترط في نقله التواتر^(٢).

ثانياً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القول بالزيادة أو النقص في جمع عثمان رضي الله عنه:

يزعم العقلانيون المعاصرون أن جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن الكريم قد حدث فيه زيادة أو نقص، وهذه بعض أقوالهم في ذلك مع الرد عليها:

(١) جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين، ص ١٤، وقد ذكر العلماء مميزات كثيرة لجمع القرآن الكريم سواء جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أو جمع عثمان رضي الله عنه، وهي كلها دليل الدقة والتحري في الجمع، انظر: الإتيان (٣٨٣/٢)، المدخل لدراسة القرآن، ص ٢٧١، مباحث في علوم القرآن، ص ١٢٢.

(٢) انظر: مناهل العرفان (١/٢٣١).

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

أشار الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى النصوص الدالة على سقوط شيء من القرآن الكريم في زعمه، وقد نقل نصوصاً أوردها السيوطي^(١) رحمه الله تعالى في كتابه الإتقان في باب النسخ أمثلة على ما نسخت تلاوته دون حكمه^(٢)، غير أن الدكتور نصر حامد أبو زيد استفاد منها حصول سقط في القرآن الكريم، وقام بذكر عددٍ من الافتراضات بعد أن أورد تلك النصوص، فقال: «هل يمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة رغم كثرة الروايات التي تدل على حرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معا؟

أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مصحف واحد بعد اختلافهم في القراءة - وما أدى إليه من تدوين القرآن على حرف واحد من الحروف السبعة - كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش؟ وهو افتراض يمكن أن نجد له سنداً في قول عثمان للجنة جمع القرآن وتدوينه...

أم هل نفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة وأنه لم يسقط شيء من القرآن؟ ونستند في ذلك إلى أن كثيراً منها ورد^(٣) على

(١) السيوطي: أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضير الأسيوطي، ولد سنة ٨٤٩هـ، وتوفي سنة ٩١١هـ، انظر: شذرات الذهب (٨/٥١)، البدر الطالع (١/٣٢٨).

(٢) انظر: الإتقان (٤/١٤٥٥)، والزيادة والإحسان (٥/٤٢٨).

(٣) راجعت تلك الروايات التي نقلها الدكتور نصر حامد أبو زيد من الإتقان فلم أجد فيها إلا روايتين عن أبي بن كعب، وعليه فلا يصح وصفها بالكثير!

لسان أبي بن كعب^(١) وهو من أئمة اليهود لكن أيا كان الافتراض الذي يمكن أن نفترضه، فالذي لا شك فيه أن هذه النماذج كلها لا تدخل في باب «النسخ» بالمعنى الذي حددناه من قريب أو من بعيد لا من حيث المفهوم ولا من حيث الوظيفة^(٢).

وهكذا نلاحظ أن الافتراضات التي ذكرها الدكتور نصر حامد أبو زيد كلها باطلة، وقد ترك الحق الصحيح، وبيان ذلك من خلال مناقشة الافتراضات المذكورة ثم التعقيب بذكر الصواب:

أولاً: مناقشة الافتراضات التي أوردها الدكتور نصر حامد أبو زيد:
الافتراض الأول: قوله: «هل يمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة».

وهذا الافتراض غير وارد، إذ إنه من المعلوم أن القرآن الكريم محفوظ بحفظ الله تعالى له، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، كما أن تعريف أهل العلم للقرآن الكريم بأنه ما بين دفتي المصحف^(٣) يبطل هذا الافتراض.

الافتراض الثاني: قوله: «أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مصحف واحد بعد اختلافهم في القراءة - وما أدى إليه من تدوين

(١) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد رضي الله عنه، من بني النجار، من الخزرج، أبو المنذر: صحابي أنصاري، كان قبل الإسلام حبراً من أئمة اليهود، توفي رضي الله عنه سنة ٢٢هـ، انظر: أسد الغابة (١/١٦٨)، الإصابة (١/٥٧).

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣) انظر: المدخل إلى دراسة القرآن، ص ١٩.

القرآن على حرف واحد من الحروف السبعة - كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش؟».

وهذا الافتراض لا علاقة له بإسقاط شيء من القرآن الكريم، وهو مبني على عدم الفهم للمراد بلهجة قريش، والفرق بينها وبين لهجات بقية العرب، كما أنه لم يكن من عمل اللجنة التي جمعت القرآن الكريم في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن تسقط من القرآن الكريم حرفاً -حاشا الصحابة من ذلك- بل المقصود الأول لجمع القرآن في زمن عثمان رضي الله عنه نسخ المصحف المجموع زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه خشية اختلاف الناس في القراءة.

الافتراض الثالث: قوله: «أم هل نفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة وأنه لم يسقط شيء من القرآن؟ ونستند في ذلك إلى أن كثيراً منها ورد^(١) على لسان أبي بن كعب وهو من أحبار اليهود».

وهنا يقع العقلانيون في نوع تناقض فهم إما أن يقبلوا جميع الآثار الواردة ولو كان فيها الضعيف أو يرفضوا الآثار الواردة ولو كان فيها الصحيح، كما هو حال الآثار الواردة في هذا الأمر، ففيها الصحيح.

ومن جانب آخر، فإن تحليل الدكتور نصر حامد أبو زيد لرد الأحاديث الواردة في منسوخ التلاوة بأنها وردت على لسان أبي بن كعب، ثم وصفه بأنه من أحبار اليهود، فهذا التحليل باطل، إذ هو

(١) راجعت تلك الروايات التي نقلها الدكتور نصر حامد أبو زيد من الإتقان فلم أجد فيها إلا روايتين عن أبي بن كعب، وعليه فلا يصح وصفها بالكثيرا

صحابي جليل، أسلم فحسن إسلامه، وهو أحد كتاب الوحي^(١)، وكونه كان من أحبار اليهود قبل إسلامه ليس مبرراً لإبقاء هذا الوصف عليه بعد الإسلام.

ثانياً: الموقف الصحيح من الآثار الواردة في منسوخ التلاوة:

الآثار التي أوردها السيوطي رحمه الله تعالى وأوردها غيره من العلماء في منسوخ التلاوة تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: آثار صحيحة، وهي قليلة، وهي من المنسوخ تلاوة وهو بعد نسخ التلاوة ليس من القرآن أصلاً، وعدم ذكره في المصحف لا يعني إسقاط الصحابة رضي الله عنهم له بل يدل على تمام علمهم رضي الله عنهم بكتاب الله تعالى ومعرفة ناسخه ومنسوخه^(٢).

النوع الثاني: آثار ضعيفة، وهذه لا تقوم بها الحجة على إسقاط شيء من القرآن، وخاصة إذا كان المستدل بها ممن يشكك في أحاديث الصحيحين وغيرها من الصحاح بدعوى أنها أحاديث آحاد^(٣).

(١) انظر: أسد الغابة (١/١٦٨)، الإصابة (١/٥٧).

(٢) ومن أمثلة هذا النوع: أثر الأسود قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرءوا القرآن فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم فاتلوه، ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة، فأنسيتها غير أنني قد حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات، فأنسيتها غير أنني حفظت منها: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون فكتب شهادة في أعناقكم، فتسألون عنها يوم القيامة)، أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب لو أن لابن آدم واديين، (٢/٧٢٦ برقم ١٠٥٠).

(٣) ومن أمثلة هذا النوع: أثر حميدة بنت أبي يونس، قالت: قرأ علي أبي، وهو ابن ثمانين =

ثانياً: الدكتور بسام الجمل:

تحدث الدكتور بسام الجمل عن الزيادة والنقص في القرآن بكلام مشابه لكلام الدكتور نصر حامد أبو زيد، فهو يقول: «وما استقر في الوجدان الإسلامي أن ما جمع من القرآن هو الوحي برمته لم يضع منه شيء، ولم يطرأ عليه أي تغيير بالزيادة أو النقصان. وهذا التصور تناقضه أخبار عديدة تناقلتها المصادر السنية نفسها. فما قيل في سورة الأحزاب ٣٣ معروف ومشهور بين الدارسين. وإذا ما صحت هذه الأخبار، فإن ذلك يحوج إلى إعادة النظر في حقيقة الوحي وتاريخ المصحف والأسس التي قام عليها مفهوم النسخ في القرآن»^(١).

وهكذا نلاحظ أن الدكتور بسام الجمل قام بتكرار التشكيك في حصول نقص أو زيادة في القرآن الكريم، دون تقديم حجة صحيحة، وأما الاستدلال بما قيل في سورة الأحزاب فهو يشير إلى أثر عائشة رضي الله عنها قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن^(٢).

=سنة، في مصحف عائشة: (إن الله وملائكته يصلون على النبي. يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً وعلى الذين يصلون الصفوف الأولى) قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف، أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (١٥١/٢)، وفي إسناده محمد بن أبي حميد ضعيف، انظر: الإتيان (١٤٥٨/٤).

(١) أسباب النزول، ص ٣٠٨.

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (١٤٦/٢ برقم ٧٠٠)، وفي إسناده ضعف، ومثته باطل إذ يوهم وجود تلك الآيات وإنما منع من كتابتها عدم مقدرة عثمان رضي الله عنه على جمعها، وهذا باطل مناف لحفظ الله تعالى للقرآن، انظر: الإتيان (١٤٥٦/٤).

وأثر زر بن حبيش^(١) قال: قال لي أبي بن كعب: يا زر، كأيّن تعد؟ أو قال: كأيّن تقرأ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية، أو ثلاثاً وسبعين آية. فقال: «إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم»، قلت: وما آية الرجم؟ قال: (إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله. والله عزيز حكيم)^(٢).

وهذان الأثران ضعيفان لا تقوم بهما حجة، وعلى فرض صحتهما يجاب: بأن المراد أنها كانت مثني آية قبل أن يقع فيها نسخ، ثم نسخت نسخ تلاوة حتى بقيت على ما هي عليه اليوم، وقد أورد السيوطي رحمه الله تعالى هذه الآثار في منسوخ التلاوة والحكم^(٣).

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يلخص الدكتور محمد عابد الجابري موقفه من هذا الأمر المهم في هذه الكلمات: «وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقاً في (صحف) وفي صدور الصحابة. ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو

(١) أبو مريم زر بن حبيش بن حباشة الأسدي الكوفي مقرئ أهل الكوفة رحمه الله تعالى، سمع من كبار الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وقرأ عليه يحيى بن وثاب، وعاصم بن بهدلة، وغيرهم، توفي سنة ٨٢، وقيل ٨٣ هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١٦٦/٤) الأعلام (٤٣/٣).

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (١٤٦/٢ برقم ٧٠١)، وفي إسناده ضعف، وانظر: الإتيقان (١٤٥٧/٤).

(٣) انظر: الإتيقان (١٤٥٦/٤ - ١٤٥٧).

ذاك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره، كما وترتيباً. ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرننا^(١).

وهذا الكلام من الدكتور محمد عابد الجابري ظاهر في أن هناك احتمال وقوع أخطاء ونقص في جمع القرآن الكريم، وأن الصحابة إنما تداركوا بعض النقص، وهذا الكلام لا يقول به أحد من العلماء وإنما ذهب إليه طائفة من الإثني عشرية^(٢)، وأمثال هؤلاء لا يعتد بقولهم، وقول الدكتور محمد عابد الجابري: (ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين).

يجاب عنه أن الصحابة رضي الله عنهم ليسوا معصومين بآحادهم، أما إجماعهم فمعصوم

وقوله: (وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرننا).

هذا القول صريح أنه يرى أن هناك نقصاً في القرآن الكريم، وهذا كما مر سابقاً لم يقل به أحد إلا طائفة من الرافضة^(٣).

* * *

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ٢٣٢.

(٢) انظر: تفسير القمي (١/٢٢-٢٣)، نور البراهين (١/٥٢٦).

(٣) وللشيخ عبد الرحمن البراك فتوى في كلام الجابري المنقول سابقاً، والفتوى موجودة في موقع الشيخ على الانترنت، وقد نقلتها كثير من المواقع، ومنها ملتقى أهل التفسير، على

هذا الرابط /http://tafsir.net/vb/showthread.php?p=73452

المطلب الرابع: مقترح محمد أركون لجمع القرآن الكريم:

يحاول الدكتور محمد أركون بعد أن قام بالتشكيك الصريح في طريقة جمع القرآن الكريم سواء في عهد الخليفة الأول أو في عهد الخليفة الثالث أن يقدم طريقة أخرى مقترحة لجمع القرآن الكريم، وذلك في حقيقته فتح بابٍ للطعن في القرآن الكريم، وفي هذا يقول: «لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني. ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيج لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة. بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً^(١). يفيدنا في ذلك أيضاً سبر المكتبات الخاصة عند دروز^(٢)

(١) وثائق البحر الميت أو مخطوطات منطقة قمران، وتضم ما يزيد على ٨٥٠ قطعة مخطوطة، أول من عثر عليها هو راع فلسطيني اسمه محمد الذيب واكتشف المزيد بين عامي ١٩٤٧م و١٩٥٦م في ١١ كهفاً في وادي قمران قرب خربة قمران شمال البحر الميت، وغالب هذه المخطوطات تتعلق بالتوراة، والإنجيل، وفي بعضها بيان تحريف وقع فيهما، وقد أخفتها إسرائيل منذ ظهورها، انظر: مصحف البحر الميت، ص ٧، أهل الكهف قراءة في مخطوطات البحر الميت، ص ٢٣.

(٢) الدروز: فرقة باطنية تؤله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها من الإسماعيلية، وهي تنتسب إلى نشكين الدرزي، نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن=

سوريا أو إسماعيلية^(١) الهند أو زيدية^(٢) اليمن أو علوية^(٣) المغرب. يوجد هناك، في تلك المكتبات القصية، وثائق نائمة، متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو: معرفتنا بأنها محروسة جيداً!^(٤).

وفي هذا الكلام وقفات:

الأولى: دعوى محمد أركون أن هناك مهاماً عاجلة يحتاجها القرآن الكريم اليوم ليكتمل جمعه فيه تقليل لجهود الأجيال السابقة من الصحابة، ومن بعدهم.

الثانية: دعوى أن تاريخ جمع القرآن الكريم^(٥) ويعبر عنها محمد

=هاجرت إلى الشام، عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، كما أنها تؤمن بسرية أفكارها، فلا تنشرها على الناس، ولا تعلمها لأبنائها إلا إذا بلغوا سن الأربعين، انظر: الموسوعة الميسرة (٣٩٧/١).

(١) الإسماعيلية: فرقة باطنية انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، وحقيقتها تخالف العقائد الإسلامية الصحيحة، انظر: الموسوعة الميسرة (١/٣٨٣)، أصول الإسماعيلية دراسة تحليل نقد، (١/١٩٥).

(٢) الزيدية: إحدى فرق الشيعة، نسبتها ترجع إلى مؤسسها زيد بن علي زين العابدين، وهم معتزلة في العقائد، ومن مذهبهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، انظر: الموسوعة الميسرة (١/٧٦).

(٣) ويعرفون كذلك بالنصيرية، وهم: حركة باطنية ظهرت في القرن الثالث للهجرة، أصحابها يعدّون من غلاة الشيعة الذين زعموا وجوداً إلهياً في علي وألوه به، مقصدهم هدم الإسلام ونقض عراه، وهم مع كل غاز لأرض المسلمين، ولقد أطلق عليهم الاستعمار الفرنسي لسوريا اسم العلويين تمويهاً وتغطية لحقيقتهم الرافضية والباطنية، انظر: الموسوعة الميسرة (١/٣٩٠).

(٤) تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٢٩٠

(٥) لا يتعلق كلام محمد أركون هنا بتصفية الآثار الواردة في جمع القرآن من الضعيف، =

أركون بقصة تشكل النص!- بحاجة إلى نقد هي دعوى لا تستند إلى دليل، وذلك أن تاريخ جمع القرآن الكريم ثبت بالأدلة الصحيحة التي لم يطعن فيها أهل الاختصاص من المحدثين فلا وجه للطعن فيها.

ومن جانب آخر فإن المنهج المعتمد عند محمد أركون في إثبات تاريخ جمع القرآن، وهو منهج جمع الوثائق المكتوبة هو منهج قد يصح مع بعض الكتب المنقولة كتابة، ولكنه لا يصح في تعاملنا مع القرآن الكريم الذي أصل نقله المشافهة.

الثالثة: عندما نتنزل مع محمد أركون ونطالبه ببيان كيفية الرجوع إلى الوثائق التي تساعد في بيان تاريخ جمع القرآن نجد أنه يشير إلى أن الوثائق التي يمكن الرجوع إليها ثلاث أنواع:

النوع الأول: الوثائق الشيعية والخارجية:

أما الوثائق الشيعية المزعومة فإننا نعلم قول غلاة الرافضة بتحريف القرآن الكريم وأنه سقط منه الآيات التي تمدح آل البيت^(١)! فإن كانت هذه الوثائق فقد بين العلماء بطلانها وضعف روايتها^(٢).

وأما الخوارج فليس عندهم شيء يذكر في هذا الباب، وإنما كان خلافهم في الاستدلال بالقرآن على مذهبهم، وتحميله ما لا يحتمل، وليس في ادعاء سقوط شيء منه.

=وذلك أنه إنما نقل ما صح وأجمع عليه المسلمون في جمع القرآن الكريم ثم رأى أن هذا المنقول بحاجة إلى نقد!!

(١) انظر من كتب الرافضة: أصول الكافي (٢/٦٣٤)، أوائل المقالات، ص ٩١.

(٢) انظر: الشيعة وتحريف القرآن، ص ٦١، موقف الرافضة من القرآن، ص ٤٥.

النوع الثاني: وثائق البحر الميت:

وهذا من أعجب الأقوال، إذ إن صح الرجوع إلى مخطوطات البحر الميت من قبل اليهود والنصارى فذلك لأنها احتوت مخطوطات تتعلق بدينهم، في منطقة ثبت في تاريخهم تواجد اليهود فيها في فترة من الزمن^(١)، أما أن يرجع إليها المسلمون فباطل إذ ليست مظنة تواجد المصاحف العثمانية.

النوع الثالث: الوثائق الباطنية في مكتبات العالم:

والحق أنه لا يمكن التشكيك في النقل المتواتر للقرآن الكريم، ولا بالأدلة الصحيحة في جمع القرآن الكريم بمثل هذه الظنون التي لا تستند إلى دليل علمي.

ويقول محمد أركون كذلك:

(المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني؛ لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجراءة كما كان عليه الحال في زمن نولدكة الألماني^(٢) وبلاشير الفرنسي^(٣) لم يعودوا

(١) انظر: مصحف البحر الميت، ص ٧، أهل الكهف قراءة في مخطوطات البحر الميت، ص ٢٣.

(٢) تيودور نولدكه: كبير المستشرقين الألمان. ولد عام ١٨٣٦م في هامبورغ، أتقن العربية، العبرية، والسريانية. درس في ليبزيغ وفيينا وبرلين ولبدن. حصل على الدكتوراه عام ١٨٥٦م وهو في سن العشرين عن تاريخ القرآن. عمل مدرساً للتاريخ الإسلامي في جامعة جوتنجن عام ١٨٦١م. وأستاذ التوراة واللغات السامية في كييل عام ١٨٦٤م، توفي عام ١٩٣٠م، انظر: موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٥، المستشرقون الألمان، ص ١١٥.

(٣) ريجيس بلاشير: من أشهر مستشقي فرنسا في القرن العشرين ومن أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق. ولد في مونروج (من ضواحي باريس) عام ١٩٠٠م، تعلم =

يتجرأون^(١) عليها أو على أمثالها خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة، وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي (أي زمني) للصور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد أهميتها العلمية على الإطلاق. وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص. أقصد قراءة أقل اعتماداً على الظنون والفرضيات والبحث عن الاحتمالات... يبدو لي أنه من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر من الحالة اللامرجوع عنها، والتي نتجت عن التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن، اللهم إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله بشكل أفضل^(٢).

وهذا الكلام يبين جهل الدكتور محمد أركون، إذ المطالبة بطبعة محققة أو نقدية - كما يعبر - توحى أنه يتكلم عن مخطوط من المخطوطات النادرة لا عن كتاب منقول بالتواتر.

وقد بين كلامه هذا المراجع التي يقتدي بها في هذا العمل، وهم

=العربية في الدار البيضاء (بالمغرب) وتخرج في كلية الآداب في الجزائر (١٩٢٢م) وعين أستاذاً في معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط (١٩٢٤. ١٩٣٥م) وانتقل إلى باريس محاضراً في السوربون (١٩٣٨م)، فمديراً لمدرسة الدراسات العليا العلمية (١٩٤٢م) وأشرف على مجلة «المعرفة» الباريسية، بالعربية والفرنسية. وألف بالفرنسية كتباً كثيرة ترجم بعضها إلى العربية، ونجح في فرض تدريسها في بعض المعاهد الثانوية الفرنسية، توفي عام ١٩٧٣م، انظر: موسوعة المستشرقين، ص ١٢٧.

(١) هكذا كتبت، والصحيح: يتجرأون.

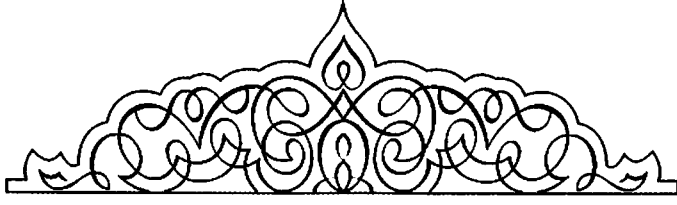
(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ٤٤-٤٥.

رؤوس المستشرقين، ولذا نجده يتحسر على ذهاب ذلك الزمن الذي كان يعيش فيه هؤلاء! وكأن الحديث عن زمن النبي ﷺ، أو زمن الصحابة رضوان الله عليهم.

وقد أعلن الدكتور محمد أركون عن جهله حين قال: «وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي (أي زمني) للصور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي».

ذلك أنه إذا كان الغرض من الطبعة المحققة للقرآن! أن تحتوي ترتيباً زمنياً لنزول القرآن، وأن نتعرف على أول الآيات نزولاً فإنه يقال: هذا أمر قد أشبعه العلماء بحثاً، ولا يكاد يوجد كتاب من كتب علوم القرآن لا يذكر أول الآيات نزولاً، ولا يذكر الآثار الواردة عن الصحابة في ترتيب سور القرآن الكريم حسب النزول^(١)، ولذا فما هو الجديد الذي ستأتي به الطبعة المحققة للقرآن كما يزعم.

(١) انظر: البرهان (١/٢٩٣)، الإتيان (١/١٥٨)، موسوعة علوم القرآن، ص ١٦.



المبحث الخامس

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من ابتداء نزول القرآن، ونقده

يعتبر مبحث ابتداء القرآن الكريم من أهم المباحث المتعلقة بعلوم القرآن الكريم، وذلك لأنه يتعلق بالاعتقاد مع تعلقه بعلوم القرآن الكريم، ولم يفرد له كثير ممن كتب في علوم القرآن من المتقدمين باباً مستقلاً^(١)، وممن أفرد له باباً مستقلاً ابن عقيلة^(٢) رحمه الله تعالى في كتابه الزيادة والإحسان، إذ أول نوع ذكره هو: علم حقيقة القرآن ما هو^(٣).

(١) وقد أشار ابن عقيلة رحمه الله تعالى إلى أن السيوطي لم يفرد له نوعاً مستقلاً، انظر: الزيادة والإحسان (١/١٠٢).

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد بن عقيلة المكي، ولد قبل ١١٠٠هـ، من شيوخه: حسن العجيمي المكي، وأبو المواهب محمد بن عبد الباقي البجلي الحنبلي، ومن تلاميذه: إبراهيم بن محمد المنوفي، وعبد الخالق المزجاجي، ومن مؤلفاته: الزيادة والإحسان في علوم القرآن، السر الأسرى في معنى سبحان الذي أسرى، توفي سنة ١١٥٠هـ رحمه الله تعالى، انظر: سلك الدرر (٤/٣٠)، الأعلام (٦/١٣).

(٣) انظر: الزيادة والإحسان (١/١٠٢).

وقد قرر علماء أهل السنة أن القرآن الكريم كلام الله تعالى منه بدأ وإليه يعود، والنصوص ظاهرة في ذلك، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]

وأما الصحابة والتابعون فإن «الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلم الله به بحروفه ومعانيه ليس شيء منه كلاماً لغيره، لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما»^(١).

وقد تعرض العقلانيون المعاصرون لهذا الموضوع في كتبهم، ومنهم الدكتور الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية^(٢)، والدكتور حسن حنفي في كتابه من العقيدة إلى الثورة^(٣)، وغيرهم.

ويدور كلام العقلانيين المعاصرين في موضوع ابتداء القرآن الكريم على تقرير قول المعتزلة بخلق القرآن الكريم، والثناء عليهم، ومن جانب آخر اعتبار موقف العلماء والأمرء في زمن الدولة العباسية من قول المعتزلة بخلق القرآن موقفاً سياسياً، وفيما يلي مزيد بيان من خلال المطالبين التاليين:

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/٢٤).

(٢) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، ص ٦٥-١١١.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٥٠-٤٥٤).

المطلب الأول: تقرير المدرسة العقلية المعاصرة قول المعتزلة بخلق القرآن، وثناءهم عليهم:

يكاد العقلانيون المعاصرون يتفقون على تقرير قول المعتزلة في مسألة خلق القرآن، والثناء عليه، ومن ذلك:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يسأل هاشم صالح: ماذا كان موقف المعتزلة بالضبط؟ ما المقصود بمقولة خلق القرآن؟ هل كان ذلك يعني أن القرآن مخلوق بألفاظه لا بمعانيه؟

وأجاب أركون: «لا، لا. المقصود أن القرآن ليس أزلياً كالله، وإنما هو مخلوق في لحظة ما من قبل الله. فالله هو وحده الأزلي والسرمدى^(١). لقد خلقه الله بإرادته في لحظة معينة من لحظات التاريخ»^(٢).

ومثل هذا الجواب لم يزد في حقيقة الأمر شيئاً على السؤال، فمفاده تقرير أن المعتزلة قالوا بخلق ألفاظ القرآن ومعانيه، وهذا معنى قول أركون: «المقصود أن القرآن ليس أزلياً كالله، وإنما هو مخلوق في لحظة ما من قبل الله» وعليه فلا معنى لقول أركون أول جوابه لا. لا التي تفيد أنه سيأتي بشيء خلاف ما في السؤال.

(١) الأزلي والسرمدى ليسا من أسماء الله تعالى، والأصل في أسماء الله تعالى أنها توقيفية، فلا يسمى الله تعالى إلا بما سمي به نفسه أو سماه به رسوله ﷺ، انظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة، ص ٩٧، معتقد أهل السنة في توحيد الأسماء والصفات، ص ٩٥.

(٢) الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٨٧.

أهمية قول المعتزلة، ولوازم الأخذ به عند محمد أركون:

يقول الدكتور محمد أركون: «حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق. وكان أول مذهب يبتدئ القول بذلك وينظر له^(١). ثم اندلع صراع بين المسلمين حول هذه المسألة، ووصل إلى ذروته عندما حصلت المحنة ضد المذهب الحنبلي وزعيمه أحمد بن حنبل. ومن المعلوم أن هذا الأخير عبر عن مبدأ قوي من مبادئ اللاهوت الإسلامي. يقول هذا المبدأ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٢) لكن ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة»^(٣).

وهكذا نرى أن الدكتور محمد أركون يخلص بعد أن تكلم عن المعتزلة ونشرهم للقول بخلق القرآن إلى مدحهم بأن نظريتهم كانت تحتوي على نظرية واعدة، يقول: «لكن ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة»

والمعتزلة قد صرحوا بالقول بخلق القرآن، فلم يبق إلا أن تكون النظرية الواعدة أمر آخر سوى القول بخلق القرآن، وأبعد منه، والمتأمل في كتابات العقلانيين المعاصرين يجدهم يتكلمون عن بشرية النص

(١) ويكفي هذا في بطلان هذا القول، لأنه لو كان حقاً لسبق إليه النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم.

(٢) هذا حديث صحيح، أخرجه بهذا اللفظ أحمد، مسند علي، (٢/٣٣٣ برقم ١٠٩٥)، وصححه شعيب الأرناؤوط.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١.

القرآني^(١)، فهم انتقلوا من قول المعتزلة بخلق القرآن إلى لوازم هذا القول التي لم يقلها المعتزلة أنفسهم، وهي أن القرآن الكريم منتج بشري^(٢).

لذا ينتقل محمد أركون بعد أن قرر أن قول المعتزلة هو القول الصحيح إلى بيان لوازم الأخذ بهذا القول - حسب رأيه - فيقول: «ماذا تعني تلك الأطروحة؟ إنها تعني - بكل بساطة - أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية. هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ. وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية. وكل ما عدا ذلك وهم أو عدم قدرة على التمييز.

ماذا يعني ذلك أيضاً؟ إنه يعني أنك ما إن تستخدم لغة بشرية للتوصل إلى الله أو لكي تسميه حتى تجد نفسك مضطراً لمواجهة كل صعوبات التأويل والتفسير الخاصة بانبناء المعنى داخل هذه اللغة البشرية»^(٣).

ومن خلال الكلام السابق يتبين أن الدكتور محمد أركون ذكر لازمين من لوازم القول بخلق القرآن - حسب فهمه - وهما:

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٨.

(٢) يقول محمد أركون: «أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية»،

انظر: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٨.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٨-٢٧٩.

اللازم الأول: أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، وهي هنا اللغة العربية، فهو متجسد في لغة بشرية، وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية.

وهذا القول من الضلال المبين، إذ هذا اللازم لم يقل به المعتزلة أنفسهم مع قولهم بخلق القرآن، إذ هم مع هذا القول لم ينزعوا عن القرآن الكريم صفة الإعجاز، ولم يتحول القرآن الكريم نتيجة لقولهم بخلق القرآن إلى منتج بشري!^(١)

اللازم الثاني: أن استخدام لغة بشرية يعني أن «تجد نفسك مضطراً لمواجهة كل صعوبات التأويل والتفسير الخاصة بانبناء المعنى داخل هذه اللغة البشرية».

وهذا الأمر إن كان المراد به أن كون القرآن الكريم باللغة العربية يلزم منه أن ينطبق عليه ما ينطبق على اللغة من ناحية دراسة دلالة ألفاظه، وأن هناك ما هو بحاجة إلى تفسير، وتأويل سائغ، فهذا حق.

وإن كان المراد أن التفسير والتأويل لا يبيان إلا على القول بخلق القرآن الكريم، وأن القول بعدم خلق القرآن يلزم منه عدم إمكانية تفسيره، فهذا باطل، ومن العجيب أن مثل هذا القول قد رتب به بعض العقلانيين المعاصرين على القول بعدم خلق القرآن^(٢)، ومنهم الدكتور محمد أركون، حيث يرى أن القول بخلق القرآن يلزم منه إمكان

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٤٦٠-٤٦١.

(٢) يقول نصر حامد أبو زيد: «إن القول بالإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها»، انظر: نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦.

دراسته، والقول بأنه غير مخلوق يسبب كثيراً من المشاكل، يقول: «أما التمييز بين «القرآن الكريم» والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزية^(١) أو البيولوجية^(٢) أو الاجتماعية أو الأدبية، ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي. إلا أن الجانب الاعتقادي قد تغلب مستعيناً بالسلطان^(٣) فأصبحت كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخص القرآن، مما لا يمكن التفكير فيه ومما لم يفكر فيه فعلاً إلى يومنا هذا»^(٤).

ويقول: «نظرية خلق القرآن لها انعكاسات مباشرة على تفسير القرآن أو ما ندعوه الآن في علم الأديان بالتأويل»^(٥).

(١) الفيزيا أو فيزيقا، علم الطبيعة؛ علم يبحث في خصائص المادة العامة ويضع القوانين التي تتقيد بالظواهر الطبيعية، ويصنف علم الفيزياء إلى مجالات تقليدية مثل السمعيات والبصريات والميكانيكا والديناميكا الحرارية، ومجالات حديثة تشمل الفيزياء الذرية والنوية وفيزياء الحرارة المنخفضة وفيزياء الجسيمات «الفيزياء العامة/النوية»، انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/١٧٥٩).

(٢) البيولوجيا أو علم الحياة، وهو علم يبحث في الحياة المنبثة في سائر الأجسام الحية، وغرضه استقراء مظاهرها المتباينة، انظر: دائرة معارف القرن العشرين (٢/٥١٤).

(٣) سبق قريباً قول محمد أركون عن المعتزلة: «حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق» وهو جواب مناسب لقوله هنا إن الجانب الاعتقادي، قد تغلب مستعيناً بالسلطان، إذ المعتزلة هم أول من حاول فرض القول بخلق القرآن عن طريق الاستعانة بالسلطان!

(٤) الفكر العربي، ص ١٩.

(٥) الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٨٨.

وهكذا نرى أن الدكتور محمد أركون يجعل القول بخلق القرآن يعني إمكانية دراسته كما تدرس النصوص الأخرى، وبالمقابل فإن القول بعدم خلق القرآن أدى - في رأي أركون - إلى «كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخص القرآن، مما لا يمكن التفكير فيه ومما لم يفكر فيه فعلاً إلى يومنا هذا» وهذا اللازم للقول بخلق القرآن هو لازم باطل، إذ تفاسير أهل العلم ممن لا يرى القول بخلق القرآن تملأ المكتبات، ولم يمنع القول بعدم خلق القرآن أصحاب هذه التفاسير من كتابة تفاسيرهم، وكتبهم المتعلقة بعلوم القرآن.

مستويات كلام الله تعالى عند أركون:

يتحدث الدكتور محمد أركون عن مستويات متعددة لكلام الله تعالى، وفي ذلك يقول: «القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي^(١)، لا نهائي^(٢)، محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي، والمرئي^(٣)، والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله.

(١) وقد قرر العلماء أزلية كلمات الله تعالى، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٨٧)، مجموع الفتاوى (٦/٢٩٩).

(٢) كلمات الله تعالى لا نهاية لها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكُنْتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأما القول بأن كلمات الله لا نهاية لها مع أنها قائمة بذاته فهو القول المأثور عن أئمة السلف وهو قول أكثر أهل الحديث وكثير من أهل الكلام ومن الفلاسفة»، الجواب الصحيح (٣/٣١٣).

(٣) في وصف المنزل بالمرئي إشكال ظاهر، إذ هو كلام الله تعالى، فكيف يوصف الكلام بالمرئي.

هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن. ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشريعة الإلهية في وقت واحد^(١).

ومن خلال الكلام السابق يتبين أن الدكتور محمد أركون يقسم كلام الله تعالى إلى قسمين أو مستويين - كما يعبر - :

المستوى الأول: هو ما يصفه بأنه «كلام إلهي، أزلي، لا نهائي، محفوظ في أم الكتاب»

المستوى الثاني: وحي منزل على الأرض.

وعند التأمل في هذين المستويين يظهر فيهما عدد من الملاحظات، وهي:

الأولى: يقرر العلماء أن كلام الله تعالى قديم النوع حادث الآحاد، لأنه صفة ذاتية فهو بهذا الاعتبار قديم النوع، وصفة فعلية فهو بهذا الاعتبار حادث الآحاد^(٢).

ومعرفة مثل هذا مفيد في فهم مراد الدكتور محمد أركون من تقسيم كلام الله تعالى إلى مستويين، وإن كان بين كلام أهل العلم وبين تقسيم الدكتور محمد أركون فرق كما سيظهر في الملاحظة التالية.

الثانية: وصف القسم الثاني من كلام الله تعالى بأنه «منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً،

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٢٢.

(٢) انظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، ص ٧٩.

والممكن قراءته» فيه أمور سبق أن ذكرت عند الكلام على لوازم القول بخلق القرآن، ومنها أن كلام الله تعالى - والمراد هنا القرآن الكريم - يمكن التعبير عنه باللغة البشرية.

الثالثة: قول الدكتور محمد أركون: «هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن».

هذا القول غير صحيح، إذ التمييز بين أقسام الوحي، وأنواع كلام الله تعالى موجود عند أهل السنة مع عدم قولهم بخلق القرآن^(١).
التباكي على قول المعتزلة:

لا يخفي الدكتور محمد أركون حزنه لضعف المعتزلة، وعدم ظهور القول بخلق القرآن، وفي ذلك يقول: «لقد بتر المسلمون أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعاً باتاً نظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق. ونحن لا نزال ندفع حتى اليوم ثمن هذا البتر دماً ودموعاً»^(٢).
وهكذا نرى أن موقف أهل السنة في رد أقوال المعتزلة، وخصوصاً قولهم بخلق القرآن قد تحول عند أركون إلى بتر للتراث والتاريخ.

ثانياً: الدكتور حسن حنفي:

القول بخلق القرآن تنزيه لله تعالى عند حسن حنفي:
يجعل الدكتور حسن حنفي القول بخلق القرآن نوعاً من التنزيه لله

(١) انظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، ص ٦٥.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٩.

تعالى، فيقول: «والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر إطلاقاً لعواطف التنزيه، إذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبر عن التنزيه وهي لا تخلو من حس وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسياً؟ إن القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسي علمي يمكن دراسته في علم الصوت أو في علوم اللغة»^(١).

وقد جعل المعتزلة القول بخلق القرآن مندرجاً ضمن أصل التوحيد^(٢) من الأصول الخمسة^(٣)، ولذا فهم يعتبرون أول من زعم أن القول بخلق القرآن يعتبر تنزيهاً^(٤).

وهذا القول باطل، إذ كلام الله تعالى - والقرآن منه - صفة من صفات الله تعالى التي نثبتها على الوجه الذي يليق بالله تعالى^(٥)، وإذا

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٥٣-٤٥٤).

(٢) وقد أخطأ الدكتور محمد عابد الجابري حين جعل هذه المسألة مندرجة ضمن أصل العدل من أصول المعتزلة، قال: «وبما أن مسألة خلق القرآن هي من جملة المسائل المتفرعة عن أصل من أصول المعتزلة، أصل العدل..» المثقفون في الحضارة العربية، ص ٨٧.

(٣) الأصول الخمسة عند المعتزلة هي: العدل ويريدون به: نفي قدرة الله على أفعال العباد، والتوحيد ويريدون به: نفي الصفات، وإنفاذ الوعيد ويريدون به: أن كل ذنب مات صاحبه مصراً عليه فإنه يعتبر كافراً، ويعتبر مخلداً في النار، والمنزلة بين المنزلتين ويريدون به: أن أهل الكباثر ليسوا بمسلمين ولا بكفار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويريدون به: الخروج على الخلفاء، انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ٨١-٢٦٥، المعتزلة بين القديم والحديث، ص ٤٤-٧٧.

(٤) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ١١٦.

(٥) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، ص ١٢٩.

كانت صفة الله تعالى فإن مقتضى تنزيه الله تعالى إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه.

وأما قول حسن حنفي «كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبر عن التنزيه وهي لا تخلو من حس وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسياً؟» فهو تعليل باطل، إذ إثبات الصوت والحرف وردت به النصوص الشرعية^(١)، ولذا فإن إثباته يعتبر من تمام إثبات صفة الكلام لله تعالى، ولا يلزم من إثباته التشبيه لأن القاعدة في باب الصفات أن صفات الله تعالى يلزم عند إثباتها الحذر من التشبيه، والتعطيل^(٢)، ولذا فمن فر من التشبيه إلى التعطيل فقد وقع في الخطأ، والحق إثبات الصفات دون تشبيه أو تعطيل.

القرآن مخلوق عند حسن حنفي:

يقول الدكتور حسن حنفي: «والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي

(١) أما إثبات الصوت في كلام الله تعالى فهو في أدلة كثيرة، ومن أظهرها: حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه مرفوعاً: «يحشر الله العباد غراً بهما... فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب» أخرجه أحمد (٤٣٢/٢٥) برقم (١٦٠٤٢)، وحسنه الأرئوط. وأما إثبات الحرف فقد دلت عليه أدلة، ومنها حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها» أخرجه الترمذي (١٧٥/٥) برقم (٢٩١٠)، وصححه الألباني.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابه والتابعين ومن بعدهم من أئمة السُّنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف) مجموع الفتاوى (٣٠٤/١٢)، وانظر: الانتصار على القدرية الأشرار (٥٦٩/٢).

(٢) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، ص ١٠٧.

بين أيدينا المتجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم. الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة من مُرْسِلٍ إلى مُرْسَلٍ إليه عن طريق المبلغ وهو الرسول. فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً. الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا يكون الكلام مخلوقاً أي أنه أرسل إلى الإنسان. هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة^(١).

ونلاحظ في هذا الكلام أن أهم أمر تعلق به الدكتور حسن حنفي للقول بخلق القرآن هو أنه مرسل إلى الإنسان، وسمى هذا الخلق الطبيعي أو الإنساني.

والحق أنها شبهة واهية، إذ العلم والسمع والبصر ونحوها من صفات الله تعالى لها تعلق بالإنسان من جهة أن الله تعالى يعلم ويسمع ويبصر خلقه، ولا يعني هذا أنها مخلوقة.

هذا مع ما في هذه الشبهة من إغفال الأدلة الصريحة من الكتاب والسنة على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق، والتعلق بما ليس دليلاً في هذا الأمر المتعلق بصفات الله تعالى التي الأصل فيها هو التوقيف.

وكذلك فإن قول الدكتور حسن حنفي: «فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً»، في العبارة لبس، فإن كان المراد أن الكلام ليس من صفات الله الذاتية،

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٤٦٤).

فهذا باطل، فإن الله تعالى كان ولا يزال متكلماً، وقد قرر العلماء أن الكلام صفة ذاتية فعلية^(١).

ويجعل الدكتور حسن حنفي احتمال كون القرآن الكريم مخلوق هو الاحتمال الموضوعي ويقابله الاحتمال التقليدي، حيث يقول: «وتقوم المجموعة الخامسة^(٢) على صفة واحدة هي مخلوق ويكون لدينا احتمالان، النفي والإثبات:

١ - لا مخلوق. وهي النظرة التقليدية التي تثبت قدم الكلام كالحالة الأولى في المجموعات الأربع السابقة.

٢ - مخلوق. وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي كالحالة الأخيرة من المجموعات السابقة»^(٣).

وهكذا نرى أن القول بخلق القرآن يتحول إلى النظرة الموضوعية عند الدكتور حسن حنفي، وإثبات الكلام صفة من صفات الله تعالى على الوجه اللائق بالله تعالى عنده هو النظرة التقليدية.

وعموماً يمكن أن نلاحظ أن الدكتور حسن حنفي غلب عليه في مسألة خلق القرآن الأخذ بقول المعتزلة، وجعل رأيهم هو التنزيه، والنظرة الموضوعية.

(١) انظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، ص ٧٩.

(٢) هذه المجموعة من ست مجموعات أو احتمالات ذكرها الدكتور حسن حنفي في موضوع هل الكلام جسم وعرض ومخلوق؟، انظر: من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٥٥-٤٥٩).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٥٩).

ثالثاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية^(١) بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة^(٢). وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة عن فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ والهداية والنور.. إلخ.

وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استناداً تأسيسياً، بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس - وحده - وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية^(٣).

(١) هذه العبارة: (تدخل العناية الإلهية) فيها سوء تعبير، والأولى استخدام الكلمات الواردة في النصوص عند الكلام عن الله تعالى أو أسمائه وصفاته.

(٢) نسبة القول بعجز البشر عن فهم القرآن حتى يكون للمفسر طاقات خاصة إلى المتصوفة نسبة خاطئة، إذ لم يقل بهذا لا المتصوفة ولا غيرهم من أهل الإسلام.

(٣) نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦.

وفي هذا الكلام عدد من الوقفات:

الأولى: زعم الدكتور نصر حامد أبو زيد أن القول بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى «يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم» مر الجواب عليه، وأن العلماء من المفسرين وغيرهم فسروا آيات القرآن الكريم مع قولهم إن القرآن كلام الله تعالى، ولم يمنعهم ذلك من تفسير القرآن وفهمه.

الثانية: قول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها».

يناقش مثل هذا الكلام بأن حسن القصد وحده غير كاف لتصحيح ما يذهب إليه الشخص، ولذا فإن عدم تبني الدكتور نصر حامد للقول ببشرية النصوص «على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر» لا يعني أنه مصيب.

الثالثة: أن غالب العقلانيين المعاصرين، ومنهم الدكتور نصر حامد أبو زيد لا يقولون بخلق القرآن كما يقول به المعتزلة فحسب، بل يزدون عليه القول ببشرية النصوص، لذا نرى التعبير ببشرية النصوص في كلامهم عن هذا الأمر.

الرابعة: يظهر من كلام الدكتور نصر حامد أبو زيد أن ذكر العقلانيين المعاصرين لقول المعتزلة عند كلامهم عن خلق القرآن،

وبشرية النصوص - كما يزعمون- ليس إلا لإيجاد سند تاريخي، وإلا فإنهم قائلون بخلق القرآن سواء سبق القول به أو لا؟ وهذا يبين عدم حرصهم في أمور الشرع على الأخذ بأقوال العلماء، أو أن يكون لهم سلف فيما يقولون به.

ولاحظ قول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس - وحده - وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية».

وهنا نتساءل: إذا كان الموقف السني غير معترف به عندكم، وكان الموقف الاعتزالي لا يؤسس وعيكم بطبيعة النصوص الدينية، فمن أين تأخذون وعيكم بهذه النصوص؟^(١).

وللدكتور نصر حامد أبو زيد كلام في موضع آخر يقول فيه: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي، وهو^(٢) صفة من صفات الذات الإلهية»^(٣).

وهنا يجعل الدكتور نصر حامد أبو زيد القول بأن كلام الله تعالى

(١) قد سبق بيان جذور أفكار المدرسة العقلية المعاصرة في المبحث الأول من التمهيد، ومنها: المعتزلة، ومنها الحركات الاشتراكية، ومنها المستشرقون.

(٢) الضمير هنا يعود على القرآن، والأولى القول: إن كلام الله تعالى صفة من صفاته، ومنه القرآن الكريم.

(٣) التفكير في زمن التكفير، ص ١٩٩.

صفة من صفاته مجرد فكرة أضيفت إلى العقيدة، ويعتبرها من أخطر الأفكار.

وهذا الكلام عموماً ليس كلاماً علمياً قائماً على الأدلة، بل هو تهويل لا علاقة له بلغة العلم، مع أنه يمكن أن يأتي شخص آخر، ويعكس الأمر، فيجعل القول بخلق القرآن من أخطر الأفكار التي أضافها المعتزلة إلى العقيدة، ويكون قوله صواباً بئناً يمكن التدليل عليه بما ترتب على هذا القول من أباطيل، ومنها أباطيل العقلانيين المعاصرين التي يحاولون إحياءها من خلال تبنيهم للقول بخلق القرآن هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن المعيار الصحيح هو موافقة القول للكتاب والسنة فيقبل، أو مخالفته لهما فيرد، والناظر في أدلة القول بأن الكلام صفة من صفات الله تعالى لا يشك في موافقته للكتاب والسنة، والله أعلم.

المطلب الثاني: علاقة مسألة خلق القرآن بالسياسة عند رجال المدرسة العقلية المعاصرة:

حاول العقلانيون المعاصرون أن يجعلوا مسألة خلق القرآن الكريم من المسائل التي لها تعلق بالسياسة سواء من خلال قول أهل السنة أو من خلال قول المعتزلة

أما من جهة قول أهل السنة بها، فلأن الخلافة العباسية زمن المتوكل وظهور عقيدة أهل السنة في القرآن استخدمت هذه المسألة ليسهل عليها القضاء على المعارضة السياسية ممثلة حينها بالمعتزلة.

وأما من جهة قول المعتزلة بها، فقد اعتبروه من باب المعارضة لحكم الخلفاء الأمويين، وفيما يلي استعراض أقوالهم في ذلك، ومناقشتها:

أولاً: الدكتور حسن حنفي:

يقول الدكتور حسن حنفي: «وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها. فقد أرادت السلطة إيقاع المعارضة في حبال الموضوعات النظرية الصرفة إبعاداً منها لها عن المسائل العملية، فساهمت في إثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطبعة للنظام. فاستعمل الموضوع النظري كسلاح عملي للتكفير وللمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها وإعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الإيمان والمحافظة على عقائد الأمة»^(١).

وحاصل كلام الدكتور حسن حنفي أن مسألة خلق القرآن قد تكون سياسية أرادت الخلافة العباسية (السلطة) أن تصرف المعارضة (المعتزلة) من خلالها عن المسائل العملية حتى يسهل تشويه المعارضة أمام العامة المؤمنة بعقيدة أهل السنة.

وفي هذا التفسير السياسي لمسألة خلق القرآن عدد من الأخطاء، ومنها:

الأول: أن أصل إثارة مسألة خلق القرآن إنما كان في زمن قوة

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٦٤).

المعتزلة لا في زمن ضعفها، وعليه فقد كانت المعتزلة هي السلطة حينها، وهي التي تجبر الناس على اعتناق عقيدة القول بخلق القرآن، لذا يفقد هذا الكلام قيمته العلمية، إذ يقال: على فرض صحة هذا الكلام زمن ضعف المعتزلة، فماذا عن زمن قوتهم، وهم إنما أظهروا هذه المسألة في حال قوتهم؟

الثاني: وصف المعتزلة بالمعارضة التي كانت تتبنى مواقف عملية من السلطة غير صحيح إذ لا توجد مواقف عملية تبنتها المعتزلة سوى التحريض على علماء أهل السنة لقولهم بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق^(١).

والحق أن قول المعتزلة بخلق القرآن، وقول أهل السنة بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق «لم يكن من أجل أغراض سياسية البتة، وأنهم إنما قالوا بما قالوا لأنهم كانوا يعتقدون أنه موافق للشريعة... ولم يرد ولا في موطن واحد من أي من الطرفين أية إشارة للغرض السياسي في هذه القضية، فهل يعقل أن تكون الأطراف المختلفة في القضية أجهل بملاساتها ممن جاء بعدهم بقرون؟!»^(٢).

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أن الظاهر في مسألة خلق القرآن

(١) ولمعرفة مقدار التحريض الذي قام به المعتزلة ضد أهل السنة والجماعة انظر: البداية والنهاية (٢١٧/١٤)، فوائد وشواهد من محنة الإمام أحمد، ص ١١٧.

(٢) التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ١٣١.

من أسباب محنة أهل السنة في زمن الخليفة المأمون^(١) يختلف عن المخفي، ويعتبر أن هناك مشكلة في فهمنا للتاريخ^(٢)، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «وإذن: هناك ظاهر ومخفي، منطوق به ومسكوت عنه، في هذه القضية. أما الظاهر والمنطوق به فهو الأسئلة والأجوبة حول «خلق القرآن»، أما المخفي والمسكوت عنه فهو «الشغب» على الخليفة ومحاولة «الخروج عليه» والثورة ضده وانتزاع السلطة منه... تلك هي الدوافع الحقيقية الخفية»^(٣).

ويقول: «وإذن فشعار «خلق القرآن» كان التعبير السياسي لمعارضة الأمويين»^(٤)، وهكذا نرى أن الدكتور محمد عابد الجابري يردد ما قاله الدكتور حسن حنفي في هذه القضية، وإن اختلفا في الفترة التي يتحدثان عنها، فإن الدكتور حسن حنفي جعل المعارضة هي المعتزلة، والسلطة في مقابلهم، وكأنه يتحدث عن فترة الخليفة العباسي المتوكل^(٥) أو ما بعدها، وأما الدكتور محمد عابد الجابري فإنه يتحدث

(١) المأمون: أبو جعفر عبد الله المأمون بن هارون الرشيد بن محمد المهدي القرشي الهاشمي، الخليفة العباسي، ولد سنة ١٧٠ هـ، روى الحديث عن هشيم بن بشير، ويوسف بن عطية، وروى عنه يحيى بن أكثم وابنه الفضل بن المأمون، تولى الخلافة سنة ١٩٨ هـ ومكث فيها عشرين سنة، توفي سنة ٢١٨ هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٧٢/١٠)، البداية والنهاية (٢٣٠-٢١٤/١٤).

(٢) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، ص ٨٥.

(٣) المثقفون في الحضارة العربية، ص ٨٥.

(٤) المثقفون في الحضارة العربية، ص ١٠٧.

(٥) المتوكل: أبو الفضل جعفر بن المعتصم بن هارون الرشيد، ولد سنة ٢٠٧ هـ، حدث عن أبيه المعتصم، ويحيى بن أكثم، وروى عنه علي بن الجهم الشاعر، وهشام بن عمار الدمشقي، تولى الخلافة سنة ٢٣٢ هـ، وتوفي مقتولاً سنة ٢٤٧ هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٣٠/١٢)، البداية والنهاية (٤٥١/١٤).

عن فترة الخليفة المأمون، وقد كانت المعتزلة حينها لهم قوة، وأهل السنة من مخالفيهم محل استضعاف.

لا يختلف تقرير الدكتور محمد عابد الجابري كثيراً عن سابقه في ربط قضية خلق القرآن بالسياسة، ويمكن الجواب على كلام الجابري من خلال هذه النقاط^(١):

الأولى: أن الغرض السياسي لم يذكره أحد من المشتركين في فتنة خلق القرآن الكريم، وهو أدري الناس بأسباب ظهور هذه المسألة.

الثانية: أن القول بأن أهل الحديث كانوا يشكلون المعارضة، وأنهم كانوا يؤيدون الخروج على الخليفة هو من الباطل الذي يعلمه كل من له اطلاع على عقيدة أهل السنة، حيث يقررون في عقيدتهم عدم جواز الخروج على الخليفة المسلم، ولو كان ظالماً^(٢).

كما أن صنيع الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في المحنة يبين أنه لم يكن يدعو للخروج على الخليفة، بل كان يعلن النكير على من يدعو إلى ذلك^(٣)، وعليه فقول الدكتور الجابري: «أما المخفي والمسكوت عنه فهو «الشغب» على الخليفة ومحاولة «الخروج عليه» والثورة ضده وانتزاع السلطة منه» جهل بحال أهل السنة في زمن الخليفة المأمون، كما أنه جهل بكتبهم المتعلقة بالعقيدة.

(١) انظرها في: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ١٤٢-١٤٨.
(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي، ص ٥٦، الشرح والإبانة، ص ٣٠٤، شرح الطحاوية (٢/٥٤٠).

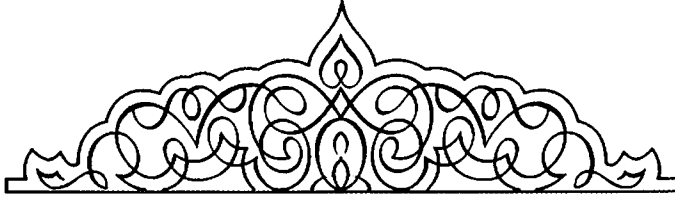
(٣) انظر: فوائد وشواهد من محنة الإمام أحمد، ص ٧٤.

ولو قيل: إن المعتزلة أرادوا الخروج على الخليفة لكان لهذا ما يؤيده من أصولهم الخمسة، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يعني عندهم الخروج على الأمراء والخلفاء، ويبقى على من يقوله أن يثبت تاريخاً، أما أهل السنة فإنه يتعذر أن يثبت أنهم أرادوا الخروج على الخليفة من جهة العقيدة، ومن جهة التاريخ، والله أعلم.

الثالثة: قول الدكتور الجابري: «وإذن فشعار «خلق القرآن» كان التعبير السياسي لمعارضة الأمويين».

يظهر في هذا الكلام الربط بين خلق القرآن، ومواجهة الأمويين، وكأن أهل السنة هم الذين كانوا يطالبون بحكم الأمويين وتخلي العباسيين عن الحكم، والمعتزلة هم الذين حرصوا على استقرار الوضع، وهذا الفهم غير صحيح، إذ لا يوجد رابط يجمع بين القول بخلق القرآن ومواجهة الأمويين، ثم إن من المعروف أن أهل العلم من أهل السنة كانوا لا يصدر عنهم في عقيدتهم من موقف سياسي، بل يقولون ما يدينون الله تعالى به^(١).

(١) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ١٤٥.



المبحث السادس

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من غريب القرآن، ونقده

لقد كان حرص العلماء من المفسرين واللغويين على فهم القرآن دافعاً لتدوين غريب القرآن، والعناية به^(١)، ولذا فقد كثرت المؤلفات التي كتبت في غريب القرآن، وتعددت مناهجها.

وقد تناول العقلانيون المعاصرون موضوع غريب القرآن، وفي المطالب التالية عرض لأهم آرائهم في ذلك:

المطلب الأول: أسباب اهتمام العقلانيين المعاصرين بدراسة غريب القرآن:

تكلم العقلانيون المعاصرون في موضوعات متصلة بغريب القرآن الكريم، وقد تنوعت طرائقهم في الكلام على هذا الموضوع، إما

(١) انظر: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٣٧.

تأصيلاً لمباحثه^(١)، وإما تطبيقاً على سور وآيات معينة^(٢)، ولهذا الاهتمام الظاهر أسباب من أهمها كما يزعمون:

أولاً: دعوى إعادة دراسة المعرب والدخيل بزعمهم كثرة أخطاء المتقدمين فيها:

يقول الدكتور محمود عزب^(٣): «إن إعادة دراسة المعرب والدخيل^(٤) عموماً في العربية، وخصوصاً في القرآن لا بد أن تسهم في إعادة أمور لغوية كثيرة إلى نصابها الصحيح، مع تقديرنا لجهود الأسلاف الذين أصابوا كثيراً وأخطأهم الصواب كثيراً»^(٥).

والحقيقة أن أهمية دراسة المعرب تبين جهد العلماء المتقدمين في العناية بلغة القرآن الكريم، وقد تبين أخطاء وقع فيها بعض أهل العلم، ولكن أن يقال: إن هذه الدراسة سوف تسهم في إعادة أمور لغوية كثيرة

(١) انظر: تفسير النص القرآني (١/ ٣٧١)،

(٢) انظر: دراسة محمد أركون لسورتي الفاتحة والكهف في كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١١، وص ١٤٥.

(٣) الدكتور محمود عبد السلام عزب، ولد سنة ١٩٤٧م، في محافظة المنوفية في مصر، درس في الأزهر، وسافر إلى فرنسا لتحضير الدكتوراه في موضوع: التعريف والتنكير وبناء الجملة في عبرية التوراة وعربية القرآن الكريم، من مؤلفاته: النبوة والأنبياء في التوراة والقرآن، صورة المرأة في القرآن، المفسرون والأساطير، ملامح التنوير في مناهج التفسير، انظر ترجمته في: ملامح التنوير في مناهج التفسير، ص ١٧١.

(٤) التعريب نقل اللفظ من العجمية إلى العربية في عصر الاستشهاد، وأما ما نقل بعد عصر الاستشهاد فيسمى مولداً، والدخيل يشملهما معاً، ويشمل كل داخل على العربية سواء كان في عصر الاستشهاد أو بعده خضع للأصوات والأبنية العربية أو لا، انظر: المعرب للجواليقي، ص ١٣-١٧، تاريخ آداب العرب (١/ ١٧١).

(٥) ملامح التنوير في مناهج التفسير، ص ٢١.

إلى نصابها الصحيح فهذا فيه مبالغة في الجهود المعاصرة، وتهوين في الوقت نفسه من جهود المتقدمين.

ثانياً: دعوى التركيز على دراسة الغريب لأن اللغة العربية لغة مجنسة!

تقول الكاتبة: آمنة وداد^(١) في كتابها القرآن والمرأة: «تم استخدام لغة تلك البيئة ليس لجعل اللغة العربية لغة مقدسة، وإنما لجعل نزول القرآن مفهوماً. فمن غير المعقول أن رب العالمين لا ينطق بأكثر من لسان^(٢)». وفي نفس الوقت، نظراً لأن كل لفظ في اللغة العربية - سواء أشار إلى أشياء متحركة أو جامدة، في نطاق الطبيعة أو ما وراءها - يتم التعبير عنه بألفاظ مجنسة، فإن بعض الأفكار تتضمن علامات تذكير أو تأنيث والبعض الآخر يتجاهلها. لذلك، كيف يمكن التعبير بلغة مجنسة عن الأفكار التي تتجاوز التجنيس؟ إن قيود اللغة تعمل على تعقيد عملية إرشاد القارئ إلى ميادين واقع غير مجنس^(٣).

وهذا الكلام بحاجة إلى وقفات:

الأولى: القول إن استخدام اللغة العربية إنما هو لجعل نزول القرآن مفهوماً هو قول من يجهل حال الأمم زمن نزول القرآن، وأن العرب

(١) لم أقف لها على ترجمة.

(٢) في هذا التعبير سوء أدب مع الله تعالى، فهو جل جلاله يعلم اختلاف اللغات واختلاف الألسن، وليس نزول القرآن بلغة دون أخرى دليلاً على جهل باللغة الأخرى تعالى الله عن ذلك.

(٣) القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ص ٣٨-٣٩.

حينها كانوا مضرب الفصاحة والبيان، ولذا نزل القرآن بهذه اللغة دون غيرها ليكون التحدي به أكمل وأعظم.

الثانية: بعد أن أشارت الكاتبة إلى أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب عادت لتهون من شأن هذه اللغة بدعوى أنها لغة مجنسة أي تميز في ألفاظها بين الذكر والأنثى.

ومآل هذا التهوين من العربية هو التهوين من لغة القرآن الكريم نفسه، وما فيه من ألفاظ مذكورة أو مؤنثة.

والحق أن ما اعتبرته الكاتبة عيباً في لغة القرآن الكريم هو من محاسن هذه اللغة في خطابها، وهو علامة بلاغة عند العلماء، ذلك أن التمييز في المعاني والمقدرة على التفريق بين المخاطبين ميزة حسنة لا مأخذ ونقد تنتقد به اللغة^(١).

ثالثاً: دعوى وجود ثغرات في المعجم القرآني:

يقول الدكتور الهادي الجطلأوي^(٢) «أما أسباب غريب القرآن فمنها اتساع اللغة العربية التي لا يحيط بها إلا نبي، فكان مما يهرع إليه الشارح عند تعذر الفهم البحث عن دلالة اللفظ الغريب في لغة القبائل ولهجاتها باعتبار أن القرآن قد نزل على سبعة أحرف أي بلغة قريش ولغة فصحاء العرب من القبائل فكان أن تبدى كبار جامعي العربية ومدونيها وسدوا بما عادوا به من أخبار ثغرات كبيرة في المعجم القرآني والشعري»^(٣).

(١) انظر: مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، ص ٣٤٤.

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) قضايا اللغة في كتب التفسير، ص ٢٥٥.

وما ذكره الباحث سبباً لوجود الغريب في القرآن، وهو اتساع لغة اللغة العربية فلا يحيط بها إلا نبي مأخوذ من عبارة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، حيث يقول: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه»^(١).

ولكن خاتمة عبارة الباحث الهادي الجطلاوي، وهي قوله: «فكان أن تبدى كبار جامعي العربية ومدونيها وسدوا بما عادوا به من أخبار ثغرات كبيرة في المعجم القرآني والشعري» فيها إشكال ظاهر، إذ إن العلماء من نقلت اللغة العربية أسهموا في فهم معاني كتاب الله تعالى بصنيعهم، لا أنهم سدوا ثغرات كبيرة في المعجم القرآني، ولو كان هناك ثغرات لكان أول من أبرزها واتخذها مغمزاً في القرآن الكريم هم المشركون.

لذا فالتعبير بمثل هذه العبارة يؤدي إلى معنى باطل، والأصل تجنب مثل هذه العبارات الموهمة عند الكلام عن القرآن الكريم.

المطلب الثاني: وسائل فهم غريب القرآن عند العقلانيين:

ذكر العقلانيون المعاصرون عدداً من الأمور التي ظنوها معينة على فهم لغة القرآن الكريم، وخصوصاً العلوم اللسانية الحديثة^(١)، وبالمقابل فقد أشاروا إلى عدم كفاية لغة العرب في فهم القرآن الكريم، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: فهم لغة القرآن على ضوء المناهج الحديثة:

أولاً: الدكتور محمد أركون:

يعتبر الدكتور محمد أركون من أبرز الدعاة إلى تطبيق المناهج اللغوية الحديثة في فهم القرآن الكريم، وفي ذلك يقول: «لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات^(٢) والسيمياثيات^(٣) لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي»^(٤).

ويقول: «ظهرت مؤخراً دراسات عن النصوص التوراتية والإنجيلية،

(١) يكرر الدكتور محمد أركون في كتبه التعبير باللسانيات الحديثة، وهو من أبرز الدعاة إلى تطبيق مناهجها في فهم النص القرآني، وكتابته القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب مثال على ذلك، انظر: القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٥، ٦، ١١١.

(٢) اللسانيات أو الألسنيات: فرع من علوم اللغة الحديثة أسسه السويسري دي سوسير، ويقوم على اعتبار اللغة مجموعة علامات ارتضاها المجتمع حتى يتيح للأفراد التخاطب، انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٨٤.

(٣) السيمياثية، أو علم الدلالة، وهي: الشروط الواجب توافرها في الرمز كي يحمل المعنى، انظر: علم الدلالة، ص ١١، السيمياثية وفلسفة اللغة، ص ٤٣.

(٤) القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٥.

وقد برهنت على الحقيقة التالية: إن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة. فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضيفها أو تخلعها كل قراءة على النص، ولكننا سوف نرى كيف أن نصاً متميزاً كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لا محدودة^(١).

وهذا الثناء على المناهج اللغوية الحديثة في الغرب نابع من عدم معرفة جهود العلماء من اللغويين والمفسرين في خدمة لغة القرآن الكريم.

وليس نجاح هذه المناهج في تحليل النصوص التوراتية والإنجيلية كما يقول الدكتور محمد أركون بمسوغ لنقلها إلى القرآن الكريم، وما حاول الدكتور محمد أركون أن يمدح به هذه المناهج من أنها «تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية» هذا المدح هو في حقيقته عيب من عيوب هذه المناهج، فإن استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية إن أريد به أن هذه المناهج لا تتناول ما دلت عليه النصوص من معان على طريق الاستنباط والنظر في دلالات الألفاظ^(٢)

(١) القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١٢.

(٢) وهذا هو الذي يظهر أن الدكتور محمد أركون أرادته فإن دراسته لسورة الفاتحة على وفق هذه المناهج لم تعد دراسة بعض التراكيب وأنها مبنية للفاعل أو المفعول، والضمائر، وذكر الأسماء والأفعال في السورة الكريمة، ونحو ذلك مما لم يتعرض معه لدلالة=

فهذا عيب ظاهر كفيل بإلغاء الاستفادة منها في فهم النصوص العربية عامة، وإن أريد أنها تستبعد المفترضات التي لا يدل عليها النص أصلاً، وإنما هي فهم لا تعلق للنص به، فكذلك اللغة العربية، ولا ميزة لهذه المناهج حينها.

ثانياً: الدكتور محمود عزب

يقول الدكتور محمود عزب: «إن ما نقول به من ضرورة مراجعة دراسة العنصر اللغوي، لا يعني تفسير غريب القرآن، ومشكل لفظه، علي ضوء الشعر العربي، ولا مراجعة ما يسمي بالمعرب والدخيل فحسب، وإنما يعني ذلك كله، مع إعادة فهم اللغة على ضوء المناهج اللغوية المعاصرة»^(١).

وكلام الدكتور محمود عزب لا يختلف في مجمله عن كلام الدكتور محمد أركون إلا أنه لا يقتصر على فهم النص القرآني وفق المناهج اللغوية الحديثة بل ينادي بأهمية فهم اللغة عموماً على ضوء المناهج اللغوية المعاصرة.

والناظر إلى نتائج هذا الفهم من خلال التجارب التي حاول أصحابها تطبيق مناهج اللغويات الحديثة على القرآن الكريم يدرك القصور في هذه المناهج.

=الآيات الكريمة في السورة، وهو يدل على مستوى القصور الموجود في هذه المناهج.

(١) ملامح التنوير في مناهج التفسير، ص ٢٣.

ثانياً: انتقاد العقلانيين لفهم القرآن الكريم من خلال لغة العرب في الجاهلية:

إنما جاءت مناداة العقلانيين المعاصرين إلى تطبيق مناهج اللسانيات الحديثة، واللغويات المعاصرة - حسب تعبيرهم - لأنهم يرون أن لغة العرب لم تعد كافية في فهم القرآن الكريم، وفي هذا يقول الدكتور محمد شحرور: «لا يمكن فهم التنزيل الحكيم، من خلال فهم الشعر الجاهلي ومفرداته، فللجاهليين أرضيتهم العلمية، التي جاءت مفردات شعرهم عاكسة لها ومعبرة عنها ومقيدة بها، ونحن لا نجد كلمات أو مفردات عند العرب وقتها، تدل على الجاذبية الأرضية أو على كرويتها، لأنهم لم يعرفوها أصلاً. ولو حصرنا فهم التنزيل الحكيم بها، لما حق لنا أن نقول إن المكتشفات الحديثة العلمية أكدت مصداقية القرآن.

ومن هنا قلنا إن المجتمعات هي التي تشارك في صنع المعاني حسب تطور معارفها، لكن هذه التطورات نفسها محسوبة في التنزيل، بحيث مهما امتدت واتسعت، فسيجد الإنسان أنها منسجمة مع النص القرآني، مصدقة له، ودائرة في فلكه، إضافة إلى ما ورد في الفقرة السابقة، فقد جاء التنزيل يحمل في ذاته تطويراً لغوياً لم يعرفه الجاهليون في لسانهم قبله. ففيه مفردات أتى بها من لغات أخرى غير العربية، وفيه أسلوب متميز بالنظم يخرجها كلية من دائرة الشعر أو الخطابة التي عرفها العرب قبله، وفيه مصطلحات مستحدثة انفرد بها، لم تكن موجودة قبله، وهذا وأشباهه كثير كثير، يؤكد استحالة اعتبار مفردات الجاهلية كافية بذاتها لفهم التنزيل الحكيم»^(١).

وهكذا نرى أن الدكتور محمد شحرور يعلل عدم صلاحية لغة العرب وحدها لفهم القرآن الكريم بعدد من العلل، ومردها إلى أمور، وهي:

الأمر الأول: أن لغة العرب في الجاهلية لا تعبر عن الاكتشافات الحديثة، ولو قصرنا فهم القرآن عليها «لما حق لنا أن نقول إن المكتشفات الحديثة العلمية أكدت مصداقية القرآن».

وهذا لا يؤثر على اعتبار لغة العرب هي طريق فهم القرآن الكريم إذ المكتشفات الحديثة التي يدّعى دلالة القرآن عليها أحد نوعين:

النوع الأول: ما يدل عليها القرآن الكريم بطريق تقبله اللغة العربية ولا يخالف أساليبها فهذا النوع لا ينافي اعتبار لغة العرب طريق فهم القرآن الكريم.

النوع الثاني: ما استفاده أصحابه من القرآن الكريم بطرق لا تساعد عليها لغة القرآن الكريم نفسه، وهذا النوع نسبته إلى القرآن الكريم باطلة.

وأصل الإشكال إنما نشأ عند بعض الباحثين حين اعتبر القرآن الكريم كتاب علوم عصرية يتطلب فيه المكتشفات والمخترعات ويعتبر وجودها فيه دليل كماله، وعدم وجودها فيه دليل نقص يسعى إلى دفعه! وليس الأمر كذلك والقرآن الكريم كتاب هداية وتقرير عقيدة وعبادة ودين لا كتاب علوم.

الأمر الثاني: يرى الدكتور محمد شحرور أن لغة العرب عند نزول

القرآن الكريم لم تعد كافية لفهم القرآن الكريم لأنها تعرضت لما أسماه تطويراً لغوياً، وهو حسب كلامه يقع في أمور ذكر منها:

- * مفردات أتى بها القرآن الكريم من لغات أخرى غير العربية.
- * أسلوب متميز بالنظم يخرج كلياته من دائرة الشعر أو الخطابة التي عرفها العرب قبله.

* مصطلحات مستحدثة انفرد بها، لم تكن موجودة قبله.

وهذه الأمور الثلاثة المذكورة بحاجة إلى وقفات فيما يلي:

الأمر الأول: القول بأن في القرآن الكريم ما هو بغير لغة العرب قول ناقشه العلماء رحمهم الله تعالى في كتبهم، عند بحثهم هل في القرآن معرب أو لا؟ وحاصل الأمر أن قوله تعالى: ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] دليل أنه لا يوجد في القرآن الكريم ما هو غير عربي، قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى: «وإنما ذكر تعالى ذكره أنه نزل هذا القرآن بلسان عربي مبين في هذا الموضع، إعلاما منه مشركي قريش أنه أنزله كذلك، لئلا يقولوا إنه نزل بغير لساننا، فنحن إنما نعرض عنه ولا نسمعه، لأننا لا نفهمه، وإنما هذا تقريع لهم»^(١).

وما كان من الألفاظ في لغة من اللغات، فهي مما اتفقت فيها أجناس الأمم، وليس القول بأن العرب أخذوا هذا اللفظ من غيرهم بأولى من العكس^(٢).

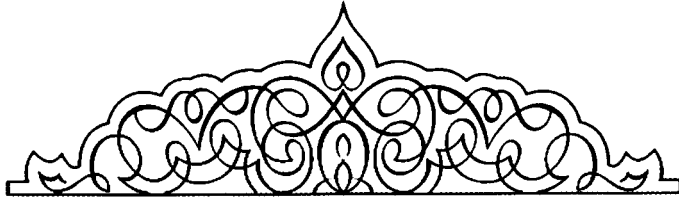
(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٧/٦٤٣).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/١٨)، لغة القرآن لغة العرب المختارة، ص ١٩، علوم القرآن في مقدمات التفاسير (٢/٣٦٤).

الأمر الثاني: وجود الأسلوب المتميز عن الشعر والخطابة هو نوع من إعجاز القرآن الكريم، ولا علاقة لاختلاف الأسلوب القرآني عن الشعر والخطابة بعدم إمكان فهم هذا الأسلوب بلغة العرب زمن نزول القرآن الكريم، ولو كان ذلك لكان هذا من متمسكات الجاهليين في الطعن بالقرآن.

الأمر الثالث: المصطلحات القرآنية مبنية على اللغة العربية، فأصلها مفهوم في اللغة، وإن وقع التمييز لها بالمقدار أو الصفة، ومرد مثل هذا إلى مباحث المجمل والمبين عند الأصوليين^(١)، فما كان في لغة العرب معروفاً على طريق الإجمال ثم جاء في القرآن مبين الصفة أو القدر فلا يعني هذا إخراجه عن عربيته.

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/٥٠)، إرشاد الفحول (٢/٧٢٠)، أضواء البيان (١/٥-٤٦).



المبحث السابع

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من القراءات القرآنية، والأحرف السبعة، ونقده

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القراءات القرآنية.

أولاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

تعرض الدكتور محمد عابد الجابري لعدد من المباحث المتعلقة بالقراءات، وذلك في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم، وفيما يلي استعراض لهذه المباحث:

تعريف القراءات وأهميتها:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «ما المقصود بـ (القراءات)؟ موضوع (القراءات) من الموضوعات التي اهتمت بها علوم القرآن اهتماماً زائداً»^(١).

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٥.

والسؤال الذي ابتدأ به الدكتور الجابري هام في فاتحة الكلام عن القراءات وجوابه لا تعلق له بالسؤال، بل تحول من الحديث عن التعريف والمقصود إلى اهتمام العلماء بالقراءات، وعددها.

والمقصود من القراءات في اللغة: جمع قراءة وهذه المادة تدور حول معنى الجمع والاجتماع، وضم الحروف، والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل^(١).

وعلم القراءات في الاصطلاح هو: علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله^(٢).

أما أهمية القراءات فإن العلماء يعدونها من أشرف العلوم لشدة تعلقها بكتاب الله تعالى، ومن خلالها تترجح بعض وجوه التفسير على بعض، تظهر بعض الأحكام الفقهية، وهي مظهر من مظاهر إعجاز القرآن الكريم^(٣).

وقول الدكتور محمد عابد الجابري: «موضوع (القراءات) من الموضوعات التي اهتمت بها علوم القرآن اهتماماً زائداً» إن أريد به أن موضوع القراءات لقي اهتماماً كبيراً يناسب أهميته فحق، وإن أريد به أن الاهتمام كان زائداً عن الحاجة فذلك نابغ من الجهل بمكانة علم القراءات.

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/٧٨)، لسان العرب (٣٥٦٣)

(٢) انظر: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص ٧.

(٣) انظر: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص ٧، صفحات في علوم القراءات، ص ٢٩.

مصدر القراءات:

الأصل أن القرآن الكريم كله بقراءاته وحي من الله تعالى، وهذا أمر دلت عليه أدلة القرآن الكريم الدالة على أن القرآن وحي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤].

ومن أدلة السنة حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال ﷺ: (أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف)^(١).

قال ابن الجزري^(٢): «اختلاف القراء كله حق وصواب نزل من عند الله، وهو كلامه لا شك فيه، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي، والحق في نفس الأمر واحد، فكل مذهب إلى الآخر صواب يحتمل الخطأ، وكل قراءة بالنسبة إلى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر نقطع بذلك ونؤمن به»^(٣).

ولم يحدث اختلاف بين العلماء في هذا الأمر أصلاً، وإنما حدثت آراء ضالة في هذا الأمر من بعض المستشرقين^(٤)، ومن تبعهم ممن لا

(١) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، (٤/١٩٠٩ برقم ٤٧٠٥)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، (١/٥٦١ برقم ٨١٩).

(٢) ابن الجزري: محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين، العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي، الشهير بابن الجزري: شيخ الإقراء في زمانه، ولد سنة ٧٥١ هـ، من كتبه: النشر في القراءات العشر، وغاية النهاية في طبقات القراء، توفي سنة ٨٣٣ هـ، انظر: الضوء اللامع (٩/٢٥٥)، الأعلام (٧/٤٥).

(٣) النشر (١/٥١).

(٤) ومن هؤلاء المستشرقين جولد زيهر الذي قال: «والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع =

صلة لهم بالعلم فجعلوا مصدر القراءات رسم المصحف، وخلوه من النقط.

ومن العقلانيين المعاصرين الذين تناولوا موضوع مصدر القراءات بنوع من الإطالة الدكتور محمد عابد الجابري، وكلامه فيه مضطرب جداً فهو تارة يجعل القراءات منقولة بسماع الصحابة عن النبي ﷺ، وتارة أخرى يجعلها راجعة إلى زمن توزيع نسخ المصحف العثماني، ويدعي أن تعيينها وضبطها لم يتم إلا في القرن الثالث، ولذا فإني سأقل هنا كلامه بطوله ثم أناقشه فيه.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «لقد تم جمع القرآن بصفة نهائية على عهد عثمان في مصحف واحد، هو المعروف بالمصحف العثماني، نسبة إلى عثمان. ويسمى هذا المصحف أيضاً بالمصحف الإمام، لأن الخليفة عثمان ومعه الصحابة، قد اعتمدوا هذا المصحف مصحفاً رسمياً^(١) لجميع المسلمين، وذلك بهدف وضع حد للاختلاف في القراءات التي كانت تنتشر بانتشار الفتوحات، وما كان يصحبها من تنافس وتعصب لهذا الوجه من القراءة أو ذاك، وهي أوجه نقلت عن الصحابة، ومنها ما اعتمده هذا الصحابي أو ذاك في مصحفه.

=السبب في ظهوره إلى خاصية الخط العربي؛ فإن من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة قد يقرأ بأشكال مختلفة؛ تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحتها، كما أن عدم وجود الحركات النحوية، وفقدان الشكل في الخط العربي، يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة» المذاهب الإسلامية، ص ٤.

(١) لا يصح أن يقال إن المصحف العثماني هو المصحف الرسمي لما تتضمنه هذه العبارة من كون المصاحف الأخرى كانت مصاحف متداولة لكنها غير رسمية، ولكن الذي يقال: إن مصحف عثمان رضي الله عنه هو المصحف الذي أجمع الصحابة عليه، وقاموا بإحراق ما سواه.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الكتابة العربية لم تكن يومئذ منقوطة ولا مشكولة وأن صورة الكلمة فيها كانت تحتل وجوهاً من القراءات، أدركنا كيف أن المرجع في قراءة القرآن، كما كان يقرأ زمن النبي، لم يكن المصحف، بل الرواية والتلقي من القراء الذين كانوا يحفظون في صدورهم ليس القرآن كنص وحسب، بل أيضاً كنص يقرأ على طريقة معينة، هي طريقة هذا الصحابي أو ذاك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا نحن استحضرن الروايات التي تقول: إن عثمان قد أمر بإحراق المصاحف الأخرى وفي نفس الوقت بعث إلى الأمصار بنسخة من المصحف الإمام لاعتماده وحده، وأنه أرسل مع كل نسخة قارئاً من الصحابة القراء المعروفين يعلم الناس كيف القراءة، أدركنا كيف أن اختلاف القراء في قراءاتهم باختلاف أوجه أخذهم القرآن عن النبي (صلي الله عليه وسلم) سينتقل معهم إلى الأمصار التي انتدبوا إليها لتعريف الناس بكيفية قراءة المصحف، مصحف عثمان. وواضح أن الاختلاف سينحصر هذه المرة داخل الحرف الذي اعتمد في المصحف العثماني^(١). وهذا هو معنى قول الطبري - الذي ذكرناه سابقاً - (اختلاف القراء إنما هو كله حرف واحد

(١) ما هو الحرف المثبت في المصحف العثماني؟ هذه المسألة مبنية على المراد بالحرف، ولما كان ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى يرى أن المراد بالأحرف سبع لغات من لغات العرب، ورأى أن الجمع العثماني كان على لغة قريش كما يشهد له أثر حذيفة رضي الله عنه فإنه يقول: إن المثبت في المصاحف اليوم حرف من الأحرف السبعة، وأما من قال: إن المقصود بالأحرف السبعة أوجه التغاير من تقديم وتأخير ونحوه، فإنهم يقولون ببقاء الأحرف السبعة في المصاحف، انظر: دراسات في علوم القرآن، ص ٣٩٣.

من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وهو الحرف الذي كتب عليه المصحف^(١). وذلك رداً على من قال إن (الأحرف السبعة) هي نفسها (القراءات السبع)^(٢).

وإذا ف (الأحرف السبعة) ترجع إلى زمن النبي (صلي الله عليه وسلم)، أما القراءات فترجع إلى زمن توزيع نسخ من المصحف العثماني على الأمصار. لقد تعددت القراءات إذا بتعدد أوجه قراءة القراء الذين أرسلوا للإشراف على القراءة من مصحف عثمان. وخوفاً من أن يتسع مدى هذا التعدد بانتشار الصحابة (في الآفاق) من خلال الفتوحات والهجرات المتعددة، برزت الحاجة إلى ضبط القراءات وحصرها، فنشأ من ذلك ما يطلق عليه (علم القراءات)^(٣).

وهذا الكلام الطويل بحاجة إلى وقفات:

الوقفة الأولى: الاختلاف في القراءة الوارد في الآثار التي ذكرت جمع عثمان رضي الله عنه، ومن هذه الآثار أثر حذيفة رضي الله عنه: «فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود

(١) لم أجد هذا الكلام بلفظه، ولكن للطبري كلام نحوه، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/٥٩). وقد نقل الزركشي في البرهان هذا الكلام بلفظه، وعزاه إلى كتاب البيان، انظر: البرهان (١/٢١٤).

(٢) لم يتعرض الطبري رحمه الله تعالى في مقدمة تفسيره لمناقشة قول من قال إن الأحرف السبعة هي القراءات السبع أصلاً، وإنما عرض قوله، ورد على من يقول: إنها سبعة معان هي الأمر والنهي والوعد والوعيد، ونحوها، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/٤٨).

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٨-١٧٩.

والنصارى»^(١)، وفي لفظ آخر لهذا الأثر: «حتى سمع حذيفة من اختلافهم فيه ما أذعره»^(٢)، هذا الاختلاف الوارد في القراءة هو في قراءة كل من المختلفين بقراءة أحد الصحابة مما لم يثبت قرآنًا، يقول الباقلاني رحمه الله تعالى: «وإنما اختلفوا في القراءات، فاشتد الأمر في ذلك بينهم وعظم اختلافهم وتشتتهم، وأظهر بعضهم إكفار بعض والبراءة منه، وتلاعن أهل الشام وأهل العراق، وكتب الناس بذلك إلى عثمان من الأمصار وناشدوه الله في جمع الكلمة ورفع الشتات والفرقة، فجمع عثمان المهاجرين والأنصار وجلة أهل الإسلام وشاورهم في ذلك فاتفقوا على جمع القرآن وعرضه وأخذه للناس بما صح وثبت من القراءات المشهورة عن النبي - عليه السلام -، وطرح ما سواها واستصوبوا رأيه، وكان رأيًا سديدًا موفقًا، فرحمة الله عليه وعليهم»^(٣).

فهذا الاختلاف في القراءات، ومرده إلى أمرين:

١ - قراءة بعض أهل الأمصار بما لم يتواتر قرآنًا.

٢ - تعصب بعض أهل الأمصار لقراءة الصحابي الذي أقرأهم القرآن ورد ما سواها من القراءات الصحيحة.

فهذا هو الأمر الذي دفع عثمان رضي الله عنه إلى كتابة المصحف، وأما القراءات القرآنية المتواترة فلم تكن من أسباب الخلاف أصلاً،

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن أبي داود، كتاب المصاحف، جمع عثمان رحمة الله عليه المصاحف، ص ٧٠.

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/٢٢٣).

ولذا فقول الدكتور محمد عابد الجابري في سبب جمع المصحف العثماني: «وذلك بهدف وضع حد للاختلاف في القراءات التي كانت تنتشر بانتشار الفتوحات، وما كان يصحبها من تنافس وتعصب لهذا الوجه من القراءة أو ذاك، وهي أوجه نقلت عن الصحابة، ومنها ما اعتمده هذا الصحابي أو ذاك في مصحفه»، وهذا القول فيه غلط من وجهين:

الأول: ليس المراد من المصحف العثماني الحد من انتشار القراءات، وإنما المراد بيان القراءات التي يجوز القراءة بها، وفي هذا سعي في حقيقة الأمر لنشر القراءات لا حد من انتشارها.

الثاني: أن التعصب للقراءات والزعم أن أحدها هو الصحيح وما سواه من القراءات المتواترة باطل هذا الزعم هو الخطأ، وأما انتشار القراءات دون حدوث هذه المفسدة فمطلوب شرعي لا يمكن أن يسعى عثمان رضي الله عنه للحد منه.

الوقف الثانية: يذكر الدكتور الجابري كلاماً يتبادر إلى الذهن أنه يرتب عليه نتائج معينة، ثم في النتائج يعكس الأمر، فهو عند حديثه عن القراءات ومصدرها، وهذا هو سياق الكلام كله يقول: «وإذا أضفنا إلى ذلك أن الكتابة العربية لم تكن يومئذ منقوطة ولا مشكولة وأن صورة الكلمة فيها كانت تحتمل وجوهاً من القراءات، أدركنا كيف أن المرجع في قراءة القرآن، كما كان يقرأ زمن النبي، لم يكن المصحف، بل الرواية والتلقي».

وهكذا نلاحظ أنه ذكر أن الخط العربي لم يكن منقوطة ولا مشكولة

وأن هذا تسبب في أن الكلمات كانت تحتمل صوراً متعددة من القراءة، وإذا نحن وقفنا عند هذا الكلام بمفرده فإن النتيجة أن القراءات القرآنية هي ثمرة لهذا الخط غير المنقوط ولا المشكول، ولكن الدكتور الجابري يرتب على هذه المقدمة نفسها نتيجة مفادها أن المرجع هو إلى التلقي لا إلى هذا الخط!

وهنا يقال: إما أن الخلل في عرض الموضوع فلم يحسن الدكتور الجابري إيراد المقدمة التي ينتهي بها إلى النتيجة التي قررها، وكان حق هذه النتيجة أن تسبقها مقدمة تبين أن الأصل في القرآن التلقي مثلاً، أو أن الدكتور الجابري يذكر المقدمات ثم لا يستطيع التصريح بنتائجه، وعلى كلا الحالين فإن كلام الدكتور الجابري بهذه الصورة محل انتقاد.

الوقف الثالث: قول الدكتور محمد عابد الجابري: «وإذا ف (الأحرف السبعة) ترجع إلى زمن النبي (صلي الله عليه وسلم)، أما القراءات فترجع إلى زمن توزيع نسخ من المصحف العثماني على الأمصار» هذا القول باطل، وقد مر بيان أن القراءات القرآنية مصدرها الوحي، وما يقال في الوحي بالقرآن الكريم يقال في القراءات، وكلام الدكتور الجابري يناقض ما سبق أن قرره أن القراءات مأخوذة بالتلقي والرواية، والحقيقة أن بحث الدكتور الجابري في هذه المسألة عموماً فيه تناقضات متعددة^(١).

(١) فقله: «المرجع في قراءة القرآن، كما كان يقرأ زمن النبي، لم يكن المصحف، بل الرواية والتلقي» يناقضه كلامه هنا، ويناقضه كذلك قوله: «لقد تعددت القراءات إذا بتعدد أوجه قراءة القراء الذين أرسلوا للإشراف على القراءة من مصحف عثمان»، وقوله: «أما (القراءات) فتعيينها وضبطها لم يبدأ إلا في القرن الثالث الهجري».

الوقفه الرابعة: قول الدكتور محمد عابد الجابري: «لقد تعددت القراءات إذا بتعدد أوجه قراءة القراء الذين أرسلوا للإشراف على القراءة من مصحف عثمان. وخوفاً من أن يتسع مدى هذا التعدد بانتشار الصحابة (في الآفاق) من خلال الفتوحات والهجرات المتعددة، برزت الحاجة إلى ضبط القراءات وحصرها، فنشأ من ذلك ما يطلق عليه (علم القراءات)».

إذا كانت القراءات إنما تعددت بتعدد أوجه قراءة القراء فلا يمكن أن يكون هذا الأمر سبباً في خوف عثمان رضي الله عنه من اتساع مدى هذا التعدد، إذ هذه القراءات منقولة عن الصحابة، وهم نقلوها عن النبي ﷺ، وإنما كان خوف عثمان بن عفان رضي الله عنه راجعاً إلى أمرين سبق ذكرهما، وهما:

- ١ - قراءة بعض أهل الأمصار بما لم يتواتر قرآناً.
 - ٢ - تعصب بعض أهل الأمصار لقراءة الصحابي الذي أقرأهم القرآن ورد ما سواها من القراءات الصحيحة.
- العلاقة بين الأحرف السبعة والقراءات:

تعرض العلماء الذين بحثوا مسألة الأحرف السبعة للعلاقة بين القراءات والأحرف السبعة، وذلك أن أحد الأقوال المتعلقة بالمراد من الأحرف السبعة جعل القراءات هي المراد بالأحرف السبعة، وعلى هذا القول فلا فرق بين الأحرف السبعة والقراءات، وقد أجاب العلماء على هذا القول، وبينوا أنه ضعيف لا يصح^(١) إذ القول بأن القراءات هي

(١) قال الزركشي رحمه الله تعالى عند حكايته لهذا القول: «الثاني: وهو أضعفها، أن=

الأحرف السبعة مبني على فهم فاسد، ذلك أن أول من اختار من القراءات سبع قراءات هو الإمام ابن مجاهد^(١)، وإذا كان ذلك فلا يمكن أن يفسر حديث الأحرف السبعة بالقراءات السبع التي اختارها ابن مجاهد رحمه الله تعالى.

وقد تكلم الدكتور محمد عابد الجابري عن العلاقة بين الأحرف السبعة والقراءات فقال: «والواقع أن مسألة (الأحرف) شيء ومسألة (القراءات) شيء آخر عند كثيرين. ذلك أن المسألة الأولى مرجعها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (نزل القرآن علي سبعة أحرف)^(٢) كما رأينا. وقد أجمع علماء الإسلام المهتمون بالموضوع على أن هذه (الأحرف) استقرت قبل وفاة الرسول ولم يكن ثمة مزيد بعد ذلك.

أما (القراءات) فتعيينها وضبطها لم يبدأ إلا في القرن الثالث الهجري^(٣).

ومع أن الفاصل الزمني بين ابتداء النقاش في مسألة الأحرف السبعة

=المراد سبع قراءات» البرهان (١/٢١٤)، ويقول ابن الجزري رحمه الله تعالى: «لا يجوز أن يكون المراد من الأحرف السبعة هؤلاء السبعة القراء المشهورين- وإن كان يظنه بعضهم- لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا قد خلقوا ولا وجدوا» النشر (١/٢٤).

(١) أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي، ولد سنة ٢٤٥هـ، من شيوخه: عبد الرحمن بن عبدوس البغدادي، وقبيل المكي، من مؤلفاته: السبعة، والقراءات الكبير، توفي سنة ٣٢٤هـ رحمه الله تعالى، انظر: غاية النهاية (١/١٣٩)، معرفة القراء الكبار (١/٢٦٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق بيان مصدر القراءات وأنها استقرت في زمن النبي ﷺ، والقول إن تعيينها كان في القرن الثالث قد يراد به التأليف فيها مع وضوحها عند القراء، فهذا إن صح فلا يؤثر على مصدر القراءات، وقد يراد به أنها لم تكن معروفة، وهذا باطل.

والشروع في ضبط القراءات، فاصل كبير، فإن بعض المتأخرين من المهتمين بعلوم القرآن قد اعتبروا العلاقة العضوية بين الموضوعين، مغفلين الجانب التاريخي، فقالوا إن المقصود بـ (السبعة) التي نصت عليها أحاديث نبوية، والمروية باستفاضة تقترب من التواتر هو (أن يقرأ كل قوم من العرب بلغتهم وما جرت عليه عادتهم من الإظهار^(١) والإدغام^(٢) والإمالة^(٣) والتفخيم^(٤) والإشمام^(٥) والهمز^(٦) والتلين^(٧) والمد^(٨)) وغير ذلك من وجوه اللغات إلى سبعة أوجه منها في الكلمة الواحدة، فإن الحرف هو الطرف والوجه كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن

-
- (١) الإظهار في اللغة البيان. ومن معانيه في الاصطلاح: إخراج كل حرف من مخرجه من غير غنة في الحرف والمظهر، انظر: هداية القاري (١/١٥٩)، قواعد التجويد، ٨٤.
- (٢) الإدغام في اللغة الإدخال، وفي الاصطلاح: التقاء حرف ساكن بحرف متحرك بحيث يصير الحرفان حرفاً واحداً مشدداً يرتفع اللسان بهما ارتفاعاً واحدة، انظر: هداية القاري (١/١٦٢)، قواعد التجويد، ٨٥.
- (٣) الإمالة فهي عبارة عن ضد الفتح، وهي نوعان: إمالة كبرى وإمالة صغرى، فالإمالة الكبرى عدها أن ينطق بالألف مركبة على فتحة تصرف إلى الكسر كثيراً. والإمالة الصغرى عدها أن ينطق بالألف مركبة على فتحة تصرف إلى الكسرة قليلاً، انظر: التمهيد في علم التجويد، ص ٥٨، فتح رب البرية، ص ١٢٥.
- (٤) التفخيم معناه في اللغة التسمين. وفي الاصطلاح هو عبارة عن تسمين الحرف بجعله في المخرج جسيماً سميناً وفي الصفة قوياً، انظر: هداية القاري (١/١٠٣).
- (٥) الإشمام: هو عبارة عن ضم الشفتين بعد سكون الحرف من غير صوت، انظر: التمهيد في علم التجويد، ص ٥٨، فتح رب البرية، ص ١١٤.
- (٦) الهمز هو: دفع الصوت عند النطق بحرف الهمزة، انظر: فتح رب البرية، ص ١٢٣.
- (٧) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: اللين، واللين فهو عبارة عما يجري من الصوت في حرف المد، ممزوجاً بالمد طبيعة وارتباطاً، انظر: التمهيد في علم التجويد، ص ٥٤.
- (٨) المد: إطالة الصوت بحرف من حروف المد واللين أو بحرف من حرفي اللين فقط، انظر: هداية القاري (١/٢٦٦)، فتح رب البرية، ص ٧٥.

يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ﴿[الحج: ١١]﴾ أي: على وجه واحد، وهو أن يعبدَه في السراء دون الضراء. وهذه الوجوه هي القراءات السبع التي قرأها القراء السبعة، فإنها كلها صحت عن رسول الله (صلي الله عليه وسلم) وهو الذي جمع عليه عثمان (المصحف)^(١). وعلى هذا تكون القراءات السبع عبارة عن اختيارات أولئك القراء (فإن كل واحد اختار، في ما روى وعلم وجهة من القراءة، ما هو الأحسن عنده)^(٢).

هناك عدد من الملاحظات في الكلام السابق، وهي:

الملاحظة الأولى: القول بأن القراءات شيء والأحرف السبعة شيء صحيح من حيث التعريف العلمي لكل منهما، وإن كان يمكن القول كذلك: إن القراءات السبع داخلة في الأحرف السبعة.

الملاحظة الثانية: المقابلة بين الأحرف والقراءات بأن الأحرف استقرت قبل وفاة النبي ﷺ، ولم يكن هناك مزيد بعد وفاته ﷺ يقتضي أن القراءات ليست كذلك، وهذا باطل بين البطلان يكفي في جوابه ما سبق في بيان مصدر القراءات.

الملاحظة الثالثة: خلط الدكتور الجابري بين قول القائلين: إن أوجه التغاير «من الإظهار والإدغام والإمالة والتفخيم والإشمام والهمز والتلين والمد وغير ذلك» هي المراد بالأحرف السبعة، وقول القائل: إن الأحرف السبعة هي القراءات السبع، وبين القولين فرق، وقد حكى العلماء كلا القولين في المراد بالأحرف السبعة^(٣).

(١) البرهان (١/٢٢٧).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٥.

(٣) وقد فرق الزركشي رحمه الله تعالى نفسه بين القولين، وهو الذي نقل عنه الدكتور الجابري هذا الكلام ظناً منه أنه يتعلق بالقراءات، انظر: البرهان (١/٢١٤).



الملاحظة الرابعة: القول إن القراءات السبع هي اختيارات القراء الذين قرؤا بها لا يعني أنها اختيارات لم يسبق القراءة بها، بل المراد اختياراتهم من جملة ما رويوا وقرؤا عن تقدمهم، وهذا مما ينبغي التنبيه له.

ويقول الدكتور الجابري في موضع آخر: «هناك من يذهب إلى أن المقصود بـ (الحروف)، في الموضوع الذي نحن بصدده، هو (القراءات)، فتكون الأحرف السبعة هي القراءات السبع. وإذا كان هذا الرأي ينسب إلى الخليل بن أحمد^(١) واضع علم العروض، وهو من أوائل المقعدين للخطاب العربي، فإن شخصيات علمية ذات وزن في هذا المقام، مثل الطبري، قد اعترض عليه بكون (اختلاف القراء إنما هو كله على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وهو الحرف الذي كتب عليه المصحف)^(٢). ومعنى ذلك أن (الأحرف السبعة) التي نزل بها القرآن هي غير القراءات السبع التي يقرأ بها. فهذه القراءات تقع كلها تحت الحرف الذي كتب به المصحف العثماني»^(٣).

(١) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، ولد سنة ١٠٠هـ، من شيوخه: أيوب السختياني، وعاصم الأحول، ومن تلاميذه: سيبويه، والنضر بن شميل، ومن مؤلفاته: معاني الحروف، وجملة آلات العرب، توفي سنة ١٧٠هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٤٢٩/٧)، الأعلام (٣١٤/٢).

(٢) لم أجده في جامع البيان، وقد نقله الزركشي عن الطبري، انظر: البرهان (٢١٤/١)، علماً أن هذا الكلام المنقول عن الطبري أورده الزركشي بعد أن أشار إلى القول المحكي عن الخليل، ولم يكن اعتراضاً من الطبري على هذا القول ابتداءً، ولذا فإن الدكتور الجابري أخطأ حين جعل الطبري اعترض على قول الخليل بهذه المقولة، ولعل الذي جعله يقع في هذا الغلط نظره إلى صنيع الزركشي حين أورد قول الطبري بعد حكاية رأي الخليل.

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٤-١٧٥.

وأبرز ما في هذا الكلام مما لم تتم مناقشة مثله فيما سبق هو نسبة القول بأن الأحرف السبعة هي القراءات السبع للخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله تعالى، وقد نسب هذا القول للخليل بن أحمد كثير ممن ذكر الأقوال في المراد بالأحرف السبعة^(١)، وقد ناقش بعض الباحثين^(٢) هذه النسبة، حيث إن الخليل بن أحمد توفي سنة ١٧٠هـ، واختيار ابن مجاهد للسبعة لم يكن إلا بعد ذلك، فلم يولد ابن مجاهد إلا سنة ٢٤٥هـ، وعليه فلا يمكن أن يكون مراد الخليل هو القراءات السبع التي اختارها ابن مجاهد.

وقول الدكتور الجابري: «ومعنى ذلك أن (الأحرف السبعة) التي نزل بها القرآن هي غير القراءات السبع التي يقرأ بها. فهذه القراءات تقع كلها تحت الحرف الذي كتب به المصحف العثماني» هذا الكلام هو فهم الدكتور الجابري لعبارة الطبري التي نقلها، ولا يلزم من قول الطبري: «اختلاف القراء إنما هو كله على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن» أن يكون ممن يقول إن الأحرف السبعة غير القراءات، بل كلامه واضح في جعل القراءات مندرجة تحت حرف من الأحرف السبعة^(٣)، وهذا يعني أن بينهما تداخلاً لا تغييراً، والله أعلم.

(١) انظر: البرهان (١/٢١٤)،

(٢) هو الدكتور محمد الحبش في كتابه القراءات المتواترة، ص ١١.

(٣) وقد سبقت الإشارة إلى رأي الطبري في الأحرف السبعة، وأن الباقي منها في المصاحف حرف واحد.

ثانياً: الدكتور محمد أركون:

يقول الدكتور محمد أركون: «كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف في ما يخص نقل النصوص القرآنية (أو الصياغات النصية). ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى قراءات مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين: الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية (الأرثوذكسية)^(١). أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيراً فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامة للخطاب القرآني. بتعبير آخر، إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام والتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنص نقل شفهاً وكتاباً في آن معاً طيلة ثلاثة قرون. أما بعد الطبري فقد أصبحت الروايات المختلفة مندمجة جداً إلى درجة أنها نقلت بشكل مغفل عن طريق استخدام صيغة الفعل المبني للمجهول، فيقولون: قرئ^(٢)».

وفي كلام الدكتور محمد أركون عدد من الملاحظات:

الأولى: يعتبر محمد أركون أن هناك عصباً حدث فيه الاختلاف في نقل النصوص القرآنية، ولذا يرى أنه يقول: «كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف في ما يخص نقل النصوص القرآنية»، هكذا كان هذه القضية من المسلمات، مع أن الناظر في تاريخ جمع القرآن الكريم

(١) وصف الأمور الشرعية باللاهوتية والأرثوذكسية فيه سوء أدب في العبارة، وقد سبق التنبيه على هذا.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٥٥.

لا يجد أي خلاف قد حدث يتعلق بالنصوص القرآنية أصلاً، ووجود تردد من بعض الصحابة أول الأمر في قضية جمع القرآن الكريم لا يعني أنهم يخالفون في النصوص القرآنية!، لذا فكلام الدكتور محمد أركون هنا فيه خلل ظاهر.

الثانية: يجعل الدكتور محمد أركون إشارة الطبري للقراءات نتيجة لقربه من عصر الاختلاف في نقل النصوص، وهذا أمر يبطله أن العلماء والمفسرين ممن جاء بعد الطبري بقرون متعددة ينقلون في كتبهم اختلاف القراءات، وعناية الطبري رحمه الله تعالى بذكر القراءات المختلفة في الآية راجعة إلى ما يترتب على هذه القراءات من اختلاف في المعنى^(١).

الثالثة: القول إن الطبري رحمه الله تعالى «يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية (الأرثوذكسية)» هو جهل بمنهج الطبري رحمه الله تعالى في التعامل مع القراءات، فلا علاقة لما يرده الطبري من القراءات بالاختلاف مع المعايير اللاهوتية كما يزعم أركون، ولكن للطبري رحمه الله تعالى موقف من القراءات قائم على منهج علمي يسلكه^(٢).

(١) وهذا أمر أبرزه من اعتنوا ببيان منهج الطبري رحمه الله تعالى في تفسيره، انظر: التفسير والمفسرون (٢١٤/١).

(٢) وردت عن الطبري عدة عبارات في تفسيره توهم الرد لبعض القراءات المتواترة ووصفها بالشذوذ، وقد دفعت هذه العبارات الباحثين لتبني منهج الطبري في ذلك، ولعل أبرز ما يمكن قوله هو أن الطبري رحمه الله تعالى لم يثبت عنده تواتر ما رد من القراءات، ولذا فهو لم ينكر قراءة متواترة ثبت عنده تواترها، وإن كان رأيه هذا مرجوحاً، وقد بين العلماء أن ما رده ابن جرير متواتر أيضاً، ولا تعارض بين القراءات أصلاً، انظر: هل أنكر ابن =

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الأحرف السبعة.

من أهم الموضوعات القرآنية التي لقيت عناية كبيرة من العلماء موضوع الأحرف السبعة، والمراد بها^(١)، ومستند موضوع الأحرف السبعة أحاديث كثيرة، ومنها:

حديث ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف»^(٢).

وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم فلببته^(٣) بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت،

= جريير قراءة متواترة أوردها، مقال للدكتور مساعد الطيار، موقع ملتقى أهل التفسير/

<http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?s=&threadid=991>

(١) اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة على أقوال كثيرة، ولعل أقربها للصواب هو القول بأنها: وجوه متعددة متغايرة منزلة من وجوه القراءات، انظر: حديث الأحرف السبعة، ص ٦٥، المحرر في علوم القرآن، ص ٩١، الأحرف القرآنية السبعة، ص ١٠٢، نزول القرآن على سبعة أحرف، ص ٧٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قال ابن الأثير رحمه الله تعالى: «لَبَّبْتُهُ إِذَا جَعَلَتْ فِي عُنُقِهِ نَوْبًا أَوْ غَيْرَهُ وَجَرَزْتُهُ بِهِ»، النهاية في غريب الأثر (٢٢٣/٤)، وانظر: الفائق في غريب الحديث: (٢٩٤/٣).

فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله ﷺ: أرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ: «كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه»^(١).

وقد تكلم العقلانيون المعاصرون على مسألة الأحرف السبعة بما هو خطأ ظاهر لم يقل به أحد، ومن أقوالهم في ذلك:

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن الأحرف السبعة تؤكد استجابة الوحي للواقع، وفي ذلك يقول: «اعتبرت الأحرف السبعة التي ورد أن القرآن نزل بها تنزيلات مختلفة لنفس النص، بحيث ينزل كل مرة على حرف من هذه الحروف، وبذلك يكون النص نزل سبع مرات، وبذلك تفسر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرار النزول أيضاً.

«قد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبي بن كعب^(٢): «أن ربي أرسل إلي أن أقرأ

(١) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، (٩/١٩٠٩ برقم ٤٧٠٦)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، (١/٥٦٠ برقم ٨١٨).

(٢) سبقت ترجمته.

القرآن على حرف فرددت إليه: أن هون على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على حرفين فرددت إليه: أن هون على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على سبعة أحرف»^(١) فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة بل مرة بعد أخرى.

وفي جمال القراء^(٢) للسخاوي^(٣) بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: إن قيل: فما فائدة نزولها مرة ثانية؟ قلت: يجوز أن يكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت في الثانية ببقية وجوها نحو ملك ومالك والسرط والصراط ونحو ذلك»^(٤).

وإذا كانت قضية «الأحرف السبعة» ذاتها إذا فسرت في سياق جدلية النص مع الواقع من جهة، وعلى ضوء شفاهية تلقي النص وشفاهية أدواته من جهة أخرى يمكن أن تؤكد استجابة الوحي للواقع فإن طرح السخاوي لها من خلال هذا المنظور يساهم في إلقاء مزيد من الغموض على ظاهرة «أسباب النزول» و«المكي والمدني» ناهيك عن القضاء على مفهوم النص ذاته. لقد كانت الأحرف السبعة في حقيقتها نوعاً من

(١) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، (١/٥٦١ برقم ٨٢٠).

(٢) (١/٣٤).

(٣) أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي الأصل القاهري المولد، ولد سنة ٨٣١ هـ، من شيوخه: الحافظ ابن حجر، والتقي بن فهد، ومن تلاميذه: إبراهيم الباعوني، وسبط ابن العجمي، ومن مؤلفاته: ألفية غريب القرآن، جمال القراء، توفي سنة ٩٠٢ هـ، انظر: الضوء اللامع (٨/٢)، الأعلام (٦/١٩٤).

(٤) الإقتان (١/٢٣٥-٢٣٦).

التسهيل على المسلمين في قراءة النص مراعاة لواقع التعدد في الجزيرة العربية، لتعدد لهجات القبائل المختلفة»^(١).

وهذا الموقف من الدكتور نصر حامد أبو زيد متفق مع تفسيره لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم من علوم بأنها نشأت للعلاقة بين النص والواقع.

وقول الدكتور: «اعتبرت الأحرف السبعة التي ورد أن القرآن نزل بها تنزيلات مختلفة لنفس النص، بحيث ينزل كل مرة على حرف من هذه الحروف، وبذلك يكون النص نزل سبع مرات، وبذلك تفسر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرار النزول أيضاً» يجاب عنه بأنه لا أحد من أهل العلم يقول إن الأحرف السبعة نزلت سبع مرات، وإنما هو فهم خاطئ من الدكتور نصر حامد لكلام العلماء الذين قالوا بتكرار نزول بعض الآيات أو السور كما فهم من كلام السخاوي الذي ذكر نزول سورة الفاتحة مرتين^(٢) أن هذا يقتضي النزول سبع مرات بعدد الأحرف السبعة، وعند تأمل كلام السخاوي نجده يذكر أن الفاتحة نزلت مرة بحرف ومرة ببقية الأحرف، وهو ظاهر في أنه لا يقول بتكرار النزول لكل حرف من الأحرف السبعة.

وقد انتقد الدكتور نصر حامد أبو زيد الإمام السخاوي رحمه الله

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٨٩.

(٢) لا يوجد دليل صحيح. والدليل في مثل هذا هو الروايات التي تدل على تكرار النزول. يدل على نزول الفاتحة مرتين، وقد عبر العلماء عند حكايتهم للقول بنزول الفاتحة مرتين بـ «قيل، وزعم، انظر: البرهان (٢٩/١)، فتح الباري (١٥٩/٨)، مباحث في علوم القرآن، ص ٩١.

تعالى على تناوله لموضوع الأحرف السبعة في سياق الحديث عن تكرار النزول، ولكن الدكتور نصر تناول موضوع الأحرف السبعة في أثناء الحديث عن علاقة النص بالواقع، واعتبرها استجابة من النص - وهو القرآن الكريم حسب تعبير الدكتور نصر حامد- للواقع، حيث يقول: «وإذا كانت قضية «الأحرف السبعة» ذاتها إذا فسرت في سياق جدلية النص مع الواقع من جهة، وعلى ضوء شفاهية تلقي النص وشفاهية أدواته من جهة أخرى يمكن أن تؤكد استجابة الوحي للواقع».

وتفسير الأحرف السبعة بأنها استجابة من القرآن للواقع هو فهم خاطئ لقول العلماء: إن الأحرف السبعة يراد بها التسهيل على الأمة^(١)، إذ غاية ما في هذا الكلام أنه وقع بالأحرف السبعة تسهيل لا أنها استجابة للواقع، ولو كانت كذلك لم تكن الأحرف سبعةً فحسب، ولكانت بعدد لغات العرب، ولكن الذي ينبغي أن يقال في الأحرف السبعة: إنها وحي من الله تعالى جاء به جبريل عليه السلام كما تدل عليه النصوص، وقد وقع بهذا الوحي تيسير وتسهيل على بعض العرب.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

تكلم الدكتور محمد عابد الجابري عن مباحث الأحرف السبعة، وقد تناول عدداً من المباحث المتعلقة بها، ومن ذلك:

منهج التعامل مع أحاديث الأحرف السبعة:

بين العلماء رحمهم الله تعالى مناهج التعامل مع الأحاديث عموماً،

(١) انظر: البرهان (٢١٣/١)، الإتيان (٣٠٩/١)، نزول القرآن على سبعة أحرف، ص ١٠١، حديث الأحرف السبعة، ٨١.

وما هو معيار القبول والرد في الأحاديث^(١)، غير أن العقلانيين المعاصرين يخلطون كثيراً في هذا الأمر، ومن ذلك صنيع الدكتور الجابري في موضوع الأحرف السبعة، حيث يقول بعد أن أورد أحاديث في الصحيحين وغيرهما في موضوع الأحرف السبعة: «يمكن المرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث مادامت أحاديث آحاد. ولكن الذي لا يمكن الشك فيه هو أن الرواة والمفسرين والمتكلمين والفقهاء قد انشغلوا بهذا الموضوع واتخذوا الأحاديث التي ذكرنا مرجعية لهم. وهذا يدل على أن هناك فعلاً في القرآن ما يستوجب الانشغال بهذا الموضوع، وأن مسألة (الأحرف السبعة) من صميم موضوعات البحث في ما سمي في ما بعد بعلوم القرآن، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد صدقيتها الموضوعية- إن لم يكن التاريخية- في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بما قررته»^(٢).

وفي هذا الكلام عدد من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: إن وصف أحاديث الأحرف السبعة بأنها أحاديث آحاد هو جهل بما قاله العلماء فقد نصوا على تواتر أحاديث الأحرف السبعة^(٣)، وقد رويت هذه الأحاديث من طرق متعددة عن عدد تجاوز العشرين صحابياً^(٤).

(١) وكلام العلماء فيما يتعلق بشروط صحة الحديث وحسنه خير مثال على هذا، انظر:

الباعث الحثيث، ص ٩٩، تدريب الراوي (١/٦١)، فتح المغيث (١/٢٣).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٢-١٧٣.

(٣) انظر: المرشد الوجيز، ص ٨٤، الإتيان (١/٣٠٨).

(٤) وقد أفرد الدكتور عبد العزيز قاري وفقه الله كتاباً لحديث الأحرف السبعة ساق فيه روايات

الحديث عن اثنين وعشرين صحابياً، انظر: حديث الأحرف السبعة، ص ٩-٤١.

ومع ذلك، فلو كانت آحاداً، فهذا لا يؤثر كذلك.

الملاحظة الثانية: يجعل الدكتور الجابري البحث في موضوع الأحرف السبعة سبباً من أسباب العناية بالأحاديث الواردة في الأحرف السبعة، وسبباً فيما سماه الصدق الموضوعي لا التاريخي لهذه الأحاديث، يقول الدكتور الجابري: «الأحاديث المروية في الموضوع تجد صدقيتها الموضوعية- إن لم يكن التاريخية- في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بما قررته».

والحق أن البحث في موضوع الأحرف السبعة ليس هو مبرر الاهتمام بأحاديث الأحرف السبعة، بل العكس هو الصحيح، وهو أن وجود أحاديث تكلمت عن الأحرف السبعة في كتب السنة دفع العلماء للبحث في طرقها، والمراد بها.

وإشارة الجابري إلى فقدان أحاديث الأحرف السبعة للصدق التاريخي مع قوله بأنها أحاديث آحاد جهل يفيد عدم اعتداده بأحاديث الآحاد في نقل التاريخ، وهذا أمر مشترك بين عدد من العقلانيين المعاصرين، ويكفي في الرد عليه النظر إلى أحكام الحديث الصحيح - آحاداً كان أو متواتراً - وإفادته للعلم عند العلماء.

ثم إن الدكتور الجابري بعد أن تعرض للتشكيك في أحاديث الأحرف السبعة من جهة إسنادها انتقل إلى الكلام عن المراد بها، وأنه وقع الخلاف بين العلماء في المراد بها، فلم يصلوا إلى رأي واحد فيها، وفي ذلك يقول: «هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التنبيه منذ الآن إلى أن الذين انشغلوا بالبحث في هذا الموضوع، القدماء

منهم والمحدثون، لم يصلوا إلى رأي موحد حول المقصود بـ (الأحرف السبعة). ذلك أن الأحاديث التي تحدثت عنها بقيت كما هي (مغلقة)، إذ (لم يأت في معنى هذه السبع نص ولا أثر)^(١)، حسب عبارة ابن العربي^(٢). ومن هنا اختلاف المهتمين بهذا الموضوع في تعيينها اختلافاً وصل إلى خمسة وثلاثين رأياً، حسب أحد الباحثين القدامى^(٣).

وما ذكره الدكتور الجابري من حصول الخلاف في المراد بالأحرف السبعة وعدم الاتفاق على رأي موحد هو الواقع في غالب مسائل الدين فقد وقع فيها خلاف بين العلماء، والمسائل الإجماعية محصورة^(٤)، وعدم الوصول إلى رأي موحد لا يعني عدم وجود قول صحيح في المسألة.

وقول الدكتور الجابري: «الأحاديث التي تحدثت عنها بقيت كما هي (مغلقة)، إذ (لم يأت في معنى هذه السبع نص ولا أثر)، حسب عبارة ابن العربي» يقال: إنه لا يلزم من كلام ابن العربي رحمه الله تعالى أن تكون الأحاديث الواردة في الأحرف السبعة مغلقة الفهم، بل

(١) نقله عنه الزركشي رحمه الله تعالى، انظر: البرهان (١/٢١٢).

(٢) أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن العربي الإشبيلي، ولد سنة ٤٦٨هـ، من شيوخه: والده القاضي أبو محمد، والغزالي، ومن طلابه: أبو موسى المدني، وابن عساكر، ومن مؤلفاته: أحكام القرآن، وقانون التأويل، توفي سنة ٥٤٣هـ، رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/٢٠٢)، الأعلام (٦/٢٣٠).

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٣، والباحث المشار إليه هو الإمام ابن حبان البستي رحمه الله تعالى، وقد حكى هذا عن الزركشي رحمه الله تعالى، وقد أشار الدكتور الجابري في حاشية كتابه إلى البرهان (١/٢١٢).

(٤) ولذا ألف العلماء رحمهم الله تعالى في حصر هذه الإجماعات عدداً من المؤلفات، ومنها: الإجماع لابن المنذر، ومراتب الإجماع لابن حزم رحمهم الله تعالى.

فهمها ممكن بالنظر إلى كيفية فهم السلف لها، والنظر إلى موارد هذه الأحاديث، فهي معينة على فهم المراد منها، وهكذا صنع أهل العلم ممن ذكروا معنى هذه الأحاديث، ولو كانت مغلفة الفهم لما كثر الخلاف فيها حتى بلغ ما بلغه من الأقوال، فكثرة الأقوال فيها دليل على فهم أهل العلم أنه يمكن معرفة المراد منها، وليس دليلاً على أنها مغلفة الفهم.

هل الأحرف السبعة ترجمات؟

اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في المراد بالأحرف السبعة، وتعددت أقوالهم^(١)، ولكن لم يقل أحد من العلماء إن الأحرف السبعة هي عبارة عن ترجمات للقرآن الكريم إلى لغات قبائل العرب سوى قريش، حتى قال الدكتور الجابري بهذا القول، وفيه يقول: «مثل هذه (الترجمات) لنص إلهي مقدس إلى لغات القبائل العربية غير القرشية التي نزل بها، لم تكن لتمر من دون أن تثير الانتباه، خصوصاً إذا كان النبي نفسه يقرأ القرآن بلغة القبيلة التي كان (يعرض نفسه) عليها في الأسواق أو خارجها. ففي مثل هذه الحالة لا بد أن يسمع بعض صحابته القرآن منه - أو من بعض من أقرأهم من هذه القبائل - على (لغة) غير التي كانوا قد سمعوها هم منه. وقد حدثت حالات من هذا النوع، نذكر بعضها في الفقرة التالية»^(٢).

(١) وقد سبقت الإشارة إلى أن أقرب تلك الأقوال إلى الصواب هو القول بأنها: وجوه متعددة متغايرة منزلة من وجوه القراءات، انظر: حديث الأحرف السبعة، ص ٦٥،

المحرر في علوم القرآن، ص ٩١.

(٢) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ١٧٢.

وهكذا نرى أنه يصف الأحرف السبعة بالترجمات إلى لغات قبائل العرب سوى قريش، وهذا القول لم يقل به أحد من أهل العلم، وهذا كاف في رده.

هل الأحرف السبعة باقية أو لا؟

هناك مسألة مهمة تنبني على اختيار قول من الأقوال المذكورة في المراد بالأحرف السبعة، وهي هل الأحرف السبعة باقية أو لا؟ ومن خلال استعراض كلام الدكتور محمد عابد الجابري يمكن مناقشة هذه المسألة، يقول: «ومن المسائل التي أثاروها في هذا الصدد المسألة التالية: هل القراءة بهذه (الأحرف السبعة) باقية عبر العصور، بمعنى أنها كانت زمن النبي فقط ثم استقر الأمر على ما هو عليه الآن؟ ثم متى استقر الأمر على ما هو عليه الآن، هل في حياة النبي صلي الله عليه وسلم أم بعد وفاته؟ قال كثير منهم: إن استقرار القراءة تمّ زمن النبي. (ورأوا أن ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقة نطقهم بغير لغتهم اقتضت التوسعة عليهم في أول الأمر، فأذِنَ لكل منهم أن يقرأ على حرفه أي على طريقته في اللغة، إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد، وتدرجت الألسن وتمكن الناس من الاختصار على الطريقة الواحدة، فعارض جبريل النبي (صلي الله عليه وسلم) القرآن مرتين في السنة الأخيرة، واستقر على ما هو عليه الآن، فنسخ الله سبحانه تلك القراءة المأذون فيها بما أوجبه من الاختصار على هذه القراءة التي تلقاها الناس»^(١)»^(٢).

(١) البرهان (١/٢١٣).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٧٣-١٧٤.

وهذا الكلام فيه وقفات:

الأولى: اختيار الدكتور الجابري في هذه المسألة هو عدم بقاء الأحرف السبعة كلها، وإن كان قد قال به بعض العلماء إلا أن اختياره مبني على أسس غير سليمة، منها أنه اختاره لأنه يضع المسألة في إطارها التاريخي، وهذا ليس دليلاً يعتمد عليه.

الثانية: إن القول بنسخ ستة أحرف من السبعة، وبقاء السابع، وأن قراءته هي العرضة الأخيرة ليس عليه دليل صحيح^(١)، وإذا قلنا إن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف فالأصل بقاء ذلك إلا بدليل ينقل عن هذا الأصل.

الثالثة: لم يقل أحد من أهل العلم إن المراد بنزول القرآن على سبعة أحرف أن هذه السبعة أحرف واقعة في كل حرف منه، أو آية، وإنما المراد أنها واقعة في جملة القرآن الكريم^(٢).

(١) بل لم أجد عليه دليلاً نقلياً ضعيفاً كذلك.

(٢) وقد نقل الزركشي رحمه الله تعالى عن الإمام ابن عبد البر رحمه الله تعالى أنه قال: «وأجمعوا على أن القرآن لا يجوز في حروفه وكلماته وآياته كلها أن تقرأ على سبعة أحرف ولا شيء منها ولا يمكن ذلك فيها بل لا يوجد في القرآن كلمة تحتمل أن تقرأ على سبعة أوجه إلا قليل»، وقد بحث عنه في كتب ابن عبد البر فلم أقف عليه، وانظر: البرهان (١/٢٢٣).

الفصل الثاني

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من نزول القرآن ، ونقده

يعتبر نزول القرآن الكريم من أهم المباحث التي اعتنى العلماء بها، وقد تناولوه من عدة جوانب، ككيفية نزول القرآن الكريم، وأسبابه، ومكانه، وزمانه، والناظر إلى كتب علوم القرآن يجد أن موضوع نزول القرآن يشكل عدداً كبيراً من الأبواب في تلك الكتب^(١).

وقد تناول العقلانيون المعاصرون هذا الموضوع كثيراً ومن أبرز من كتب فيه الدكتور بسام الجمل، حيث إن رسالته للدكتوراه تتحدث عن أسباب النزول، وعنوانها أسباب النزول^(٢)، وقد كانت بإشراف الدكتور عبد المجيد الشرفي.

وكذلك تناول الدكتور الجابري هذا الموضوع في كتابه مدخل إلى

(١) ذكر الزركشي رحمه الله تعالى خمسة أنواع لها تعلق ظاهر بنزول القرآن، وتكلم السيوطي رحمه الله تعالى عما يتعلق بنزول القرآن في الستة عشر نوعاً الأولى من أنواع علوم القرآن المذكورة في الإنقان، وذكر ابن عقيلة تسعة وعشرين نوعاً من أنواع علوم القرآن تتعلق بنزول القرآن الكريم، انظر: البرهان (١/٢٢-٣٤، ١٨٧-٢٣٢)، الإنقان (١/٤٣-٣٣٥)، الزيادة والإحسان (١/١٠١-٣٥٥).

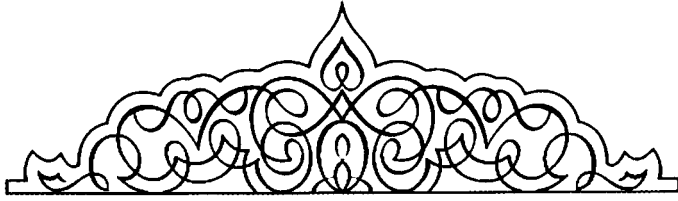
(٢) نوقشت هذه الرسالة في عام ٢٠٠٣ م وطبعت عام ٢٠٠٥ م في المركز الثقافي العربي في المغرب.

القرآن الكريم^(١)، ويعتبر أبرز ما في تفسيره فهم القرآن الحكيم أنه حاول تفسير القرآن حسب ترتيب النزول^(٢).

وفي هذا الفصل عرضٌ لأهم ما يتعلق بأسباب النزول، والمكي والمدني، وقد جعلت هذا الفصل في أربعة مباحث، كما يلي:

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٢٣٣-٢٥٦.

(٢) مع ملاحظة أن ترتيب النزول المذكور عند الدكتور الجابري في كتابه فهم القرآن الحكيم هو ترتيب خاص به لم يعتمد فيه على الآثار الواردة، وإنما اعتمد فيه على فهمه لموضوعات السور القرآنية.



المبحث الأول

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المراء بنزول القرآن والفرق بين النزول، والإنزال، ونقده

موضوع نزول القرآن موضوع «مهم في علوم القرآن، بل هو أهم مباحثه جميعا؛ لأن العلم بنزول القرآن أساس للإيمان بالقرآن، وأنه كلام الله، وأساس للتصديق بنبوة الرسول ﷺ، وأن الإسلام حق، ثم هو أصل لسائر المباحث الآتية بعد في علوم القرآن»^(١).

وقد بين العلماء أن المراء بنزول القرآن الكريم هو إحياء الله تعالى القرآن الكريم إلى نبيه محمد ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف وهذا هو اللائق بالقرآن فإنه نزل بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى

(١) مناهل العرفان (١/٣٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/٢٤٦-٢٥٧)، معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء، ص ١٠، مناهل العرفان دراسة ونقد (١/٢٤٦).

ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز^(١).

وقد وردت ألفاظ في الكتاب والسنة سوى لفظ النزول، كالتنزيل والإنزال، وهي تؤدي معنى النزول أو تزيد عليه معاني أخرى لا تنافي أصل معنى النزول، ولذا فما ورد من تفريق بعض علماء اللغة بين الإنزال والتنزيل محمول على أن المراد التفريق بينهما في المعاني الثانوية، وإن اتفقا في أصل المعنى، وهو: النزول، ومن ذلك قول الجرجاني^(٢) رحمه الله تعالى: «الفرق بين الإنزال والتنزيل: الإنزال يستعمل في الدفعة، والتنزيل يستعمل في التدرج»^(٣).

وقد تكلم الدكتور محمد شحرور عن النزول والإنزال، والفرق بينهما، ومما قاله في ذلك: «الإنزال: هو نقل المعلومة من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك. وقد تم هذا الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن.

التنزيل: هو نقلة موضوعية خارج الوعي الإنساني، تم فيها تنزيل

(١) مجموع الفتاوى (٢٥٧/١٢)، وقد أخطأ بعض أهل البدع فذكروا معاني أخرى للنزول منها: الخلق، ومنها الإعلام، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الأقوال، وبين ضعفها في الموضوع السابق من مجموع الفتاوى، وكذلك رد مثل هذه الأقوال الدكتور خالد السبت في مناقشته للزرقاني، انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٦/١٢ - ٢٥٧)، مناهل العرفان دراسة ونقد (٢٤٦/١).

(٢) الجرجاني هو: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠هـ، من مؤلفاته: التعريفات، والحواشي على المطول، توفي سنة ٨١٦هـ رحمه الله تعالى، انظر: الأعلام (٧/٥).

(٣) التعريفات، ص ٧٣.

الإنزال على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. وفي الرسالة تلازم الإنزال والتنزيل لأنها من عند الله مباشرة»^(١).

وهذا التفريق بين الإنزال والتنزيل حاصله أن الإنزال هو إنزال القرآن الكريم جملة إلى السماء الدنيا بعد نقل المعلومة من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك، والتنزيل هو تنزيله مفرقاً في ثلاث وعشرين سنة، وهو تفريق لم يقل به أحد من العلماء، وإن قالوا ببعض المعاني الواردة فيه، كقولهم إن الفرق بين الإنزال والتنزيل أن الإنزال جملة واحدة، والتنزيل يكون مفرقاً، فهذا المعنى قرره علماء اللغة، ولكن أن يفرق بين الإنزال والتنزيل بأن الأول نقل معلومات من شكل غير مدرك إلى شكل مدرك، والثاني نقلة موضوعية خارج الوعي! فهذا لم يقل به أحد ولا تساعده اللغة العربية، إذ ليس فيها أن الإنزال تحويل غير قابل للإدراك إلى قابل للإدراك^(٢).

وقد بين الدكتور محمد شحرور مراده بالإنزال والتنزيل في القرآن بنوع من التفصيل، وفي النقاط التالية عرض لكلامه:

بيان المراد بالإنزال، والدليل عليه عند شحرور:

بين الدكتور محمد شحرور مراده بالإنزال بقوله: «إن النبي ﷺ شرح الإنزال بقوله: «أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة

(١) تجفيف منابع الإرهاب، ص ٤٧.

(٢) وما سبق نقله عن الجرجاني لا يساعد على هذا المعنى فإنه يدل على أن النزول يكون دفعة، والتنزيل بتفريق، ولكنه لا يتحدث عن الإدراك ونحوه مما أشار إليه الدكتور شحرور.

القدر، ثم نزل بعد ذلك في عشرين سنة^(١)، وبما أن هذا الحديث من الأحاديث التي تتعلق بالغيب، فلا ينبغي أن يفهم فهماً سطحياً ساذجاً، بل لا بد من فهمه فهماً عقلانياً منطقياً يتناسب مع العقل وينطبق على الواقع. فإذا فهمناه فهماً سطحياً نقول: إذا كان إنزال القرآن هو النزول إلى السماء الدنيا فماذا عن الحديد واللباس أي ما هو إنزال الحديد وإنزال اللباس؟ وكيف يفهم إنزال القرآن وإنزال الحديد بشكل لا يناقض أحدهما الآخر.... والآن لنأخذ التنزيل والإنزال:

فالتنزيل: هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني.

والإنزال: هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية.

هذا في حالة وجود إنزال وتنزيل لشيء واحد مثل القرآن والماء والملائكة والمن والسلوى. أما في حالة وجود إنزال دون تنزيل كما في حالة الحديد واللباس، فإن الإنزال هو عملية الإدراك فقط «أي المعرفة فقط»^(٢).

وفي كلام الدكتور محمد شحرور عدد من الملاحظات:

الأولى: أن معنى الإنزال الذي قرره الدكتور شحرور لا يكفي في

(١) قال الدكتور شحرور في تخريج هذا الأثر: «رواه ابن عباس، البرهان في علوم القرآن للزركشي ج ١ ص ٢٨٨»، وهذا تخريج قاصر، والأثر موقوف على ابن عباس أخرجه الحاكم في المستدرک (٢/ ٢٤٢ برقم ٢٨٧٩) وصححه الذهبي والحافظ ابن كثير، انظر: تفسير القرآن العظيم (١/ ١٨)، وللدكتور عبد الله الميموني رسالة في تخريج الأخبار الواردة في نزول القرآن إلى السماء الدنيا جملة، وقد انتهى فيها إلى تصحيح هذا الأثر.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ١٤٧ - ١٤٩.

الاستدلال عليه ذكر أثر ابن عباس رضي الله عنه في إنزال القرآن جملة واحدة لأنه يدل على جزء مما تضمنه معنى الإنزال عند الدكتور محمد شحرور، وهو إنزال القرآن الكريم جملة إلى السماء الدنيا، ويبقى قوله إن الإنزال نقل غير المدرك إلى مرتبة المدرك بحاجة إلى دليل، ولم يذكر دليلاً عليه.

الثانية: قوله إن التنزيل عملية نقل خارج الوعي الإنساني هو كلام منتقد، إذ الوصف بخارج الوعي الإنساني وصف غير صحيح لما كان يحدث أثناء نزول جبريل عليه السلام بالوحي إلى النبي ﷺ، وقد سبق الكلام عن حال النبي ﷺ عند مجيء الوحي، وانه كان أكثر تنبهاً، ووعياً لما يأتيه^(١).

الثالثة: وصف أثر ابن عباس رضي الله عنهما بأنه متعلق بالغيب يقتضي الإيمان بما فيه، والتسليم، ولكن النتيجة التي يرتبها الدكتور محمد شحرور على هذه المقدمة مختلفة، فهو يرى أنه أمر غيبي لذا ينبغي أن نعيد فهمه بعقلانية، ومنطق! ولذا فقد توصل إلى ما قرره في المراد بالإنزال بعد محاولته العقلانية في فهم هذا الأثر، وهذا يبين جهله بدلالات الأثر والمعاني المأخوذة منه.

الرابعة: قول الدكتور شحرور إن الإنزال في الحديد هو المعرفة فقط مخالف لما ذهب إليه المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فقد قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ أي: وجعلنا

(١) انظر: المطلب الخامس من المبحث الأول من الفصل الأول.



الحديد رادعا لمن أبى الحق وعانده بعد قيام الحجة عليه»^(١)، وقال ابن عطية رحمه الله تعالى: «وقوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ عبر عن خلقه وإيجاده بالإنزال كما قال في الثمانية الأزواج من الأنعام، وأيضا فإن الأمر بكون الأشياء لما تلقى من السماء جعل الكل نزولا منها»^(٢).

وهكذا فإن المفسرين قد ذهبوا إلى أن المراد بالإنزال للحديد خلقه وإيجاده، وليس معرفته فحسب كما قال الدكتور محمد شحرور.

إنزال القرآن الكريم يلزم منه عدم وجود أسباب النزول عند شحرور:

يقول الدكتور محمد شحرور: «ولنناقش الآن حالة الإنزال والتنزيل في القرآن فقط وليس في أم الكتاب أو تفصيل الكتاب، لأن أم الكتاب وتفصيل الكتاب لهما وضع خاص:

حتى يكون هناك حالة إنزال منفصلة عن التنزيل في القرآن، يجب أن يكون للقرآن وجود قبل الإنزال والتنزيل، ومن هذا يفهم بأن أسباب النزول ليس لها أي معنى في القرآن، لأن تنزيل القرآن على النبي ﷺ هو حتمي، سئل عنه أو لم يسأل، لذا قال عن الأشياء التي تخص مواضيع القرآن مثل الغيبيات ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّلَكُمْ تَسْأَلُونَ وَإِنْ نَسْأَلُ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدِّلُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] ولم يقل أبداً عن الأشياء التي تخص الأحكام أو تفصيل الكتاب لا تسألوا عنها»^(٣).

وهكذا نجد أن الدكتور محمد شحرور يرى أنه لا يجتمع الإنزال،

(١) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٢٣).

(٢) المحرر الوجيز (٥/ ٢٤٣)، وانظر: البحر المحيط (٨/ ٢٢٥).

(٣) الكتاب والقرآن، ص ١٥١.

والقول بوجود أسباب نزول للقرآن، والحق أنه لا تعارض بينهما، إذ قد تناول العلماء أسباب النزول في كتبهم مع قولهم بنزول القرآن الكريم جملة واحدة إلى السماء الدنيا^(١)، وقول الدكتور محمد شحرور: «أسباب النزول ليس لها أي معنى في القرآن، لأن تنزيل القرآن على النبي ﷺ هو حتمي، سئل عنه أو لم يسأل» هذا القول مبني على فهم قاصر لموضوع أسباب النزول، والظن أن القول بأسباب النزول يقتضي أن نزول القرآن الكريم لم يكن سيحصل لولاها، ولا يقول بهذا عالم أصلاً، بل المراد بأسباب النزول: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثه عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه»^(٢).

المرحلة السابقة للإنزال عند شحرور:

يقول الدكتور محمد شحرور: «فعندما أراد الله أن يعطي القرآن للناس فالمرحلة الأولى كانت تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني النسبي، أي جرت عملية تغيير في الصيرورة. وهذا التغيير في الصيرورة عبر عنه في اللسان العربي في فعل «جعل». إذ قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] أي كان له وجود مسبق قبل أن يكون عربياً فجعله عربياً «أي في صيرورته» وهذا معنى الجعل، ولكنه أيضاً قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] والإنزال هو نقل غير المدرك إلى المدرك. أي كان القرآن غير مدرك «غير مشهر» فأصبح مدركاً، وهذا ما جاء في الإنزال. أي أن:

(١) انظر: الزيادة والإحسان (١/١٥٢)، مناهل العرفان (١/٤٠).

(٢) مناهل العرفان (١/٨٩).

- الجعل: هو التغيير في الصيرورة.

- الإنزال: هو النقل من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة «الإشهار».

والآن لماذا وضع الجعل والإنزال على أنه عربي؟ أقول إن الجعل هو تغيير في الصيرورة فيمكن أن تغير صيرورة القرآن من شكل غير قابل للإدراك إلى شكل آخر غير قابل للإدراك، لذا قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، والإنزال هو نقل من غير المدرك إلى المدرك لذا قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾.

ففي القرآن تلازم الجعل والإنزال أي جعل وأنزل عربياً. أي أن القرآن الموجود بين أيدينا ليس عين القرآن الموجود في لوح محفوظ وإمام مبين، وليست صيغته نفس الصيغة الموجودة فيهما. وإنما هو صورة قابلة للإدراك الإنساني «الإنزال» تم التغيير في صيرورتها «الجعل» حتى أصبحت مدركة، ثم وصلت إلى النبي ﷺ، مادياً عن طريق الوحي «التنزيل» والنبي ﷺ نقلها آلياً^(١) إلى الناس^(٢).

وفيما قاله الدكتور محمد شحرور عن مرحلة الجعل التي سبقت عدد من الملاحظات:

الأولى: المعروف عند أهل العلم أن القرآن الكريم في اللوح المحفوظ وقد أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، قال الله

(١) عبارة آلياً في وصف صنيع النبي ﷺ في تبليغ الوحي لا تصح، إذ النبي ﷺ في تبليغ الوحي مستحضر للتعبد بهذا التبليغ، ولذا فلا ينبغي التعبير بعبارة: آلياً.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ١٥٢-١٥٣.

تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ (٢١) ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢] (١)، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ أي: عظيم كريم، ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ أي: هو في الملاء الأعلى محفوظ من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل» (٢)، وعليه فليس هناك مرحلة متوسطة بين وجود القرآن في اللوح المحفوظ، وبين نزوله جملة إلى السماء الدنيا في النصوص.

ثانياً: القول بأن القرآن الكريم في اللوح المحفوظ هو بلغة غير العربية، وأنه جعل بالعربية حين نزوله إلى السماء الدنيا لا دليل عليه بل الأصل خلافه، وأن القرآن الكريم هو باللغة العربية، ولا إشكال في ذلك حتى نلجأ إلى القول الذي ذكره الدكتور شحرور.

ثالثاً: القول بأن القرآن الكريم جعل بالعربية، وأنه «صورة قابلة للإدراك الإنساني «الإنزال» تم التغيير في صيرورتها «الجعل» حتى أصبحت مدركة» يلزم منه القول بخلق القرآن الكريم، لأن المجعول حينها ليس هو القرآن الكريم المحفوظ في اللوح المحفوظ، وإنما هو شيء آخر نزل بعد أن جعل بالعربية.

رابعاً: قوله: «ثم وصلت إلى النبي ﷺ، مادياً عن طريق الوحي التنزيل» كلمة مادياً موهمة، إذ يمكن أن يراد بها مسموعة، أو مقروءة أو غير ذلك، والصحيح أن يقال: ثم وصلت مسموعة، ويكون المعنى صحيحاً، أي وصل القرآن مسموعاً عن طريق الوحي إلى النبي ﷺ.

(١) وقد سبقت الإشارة إلى أثر ابن عباس رضي الله عنه في إنزال القرآن إلى السماء الدنيا.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٣٧٣)، وانظر: معالم التنزيل (٨/ ٣٨٩)،

ويقول الدكتور محمد شحرور في موضع آخر: «وقد تم جعل القرآن وإنزاله عربياً على دفعة واحدة. وهذا ما حصل في ليلة القدر حين قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] وهكذا نفهم حديث النبي ﷺ أنه في ليلة القدر نزل القرآن إلى السماء الدنيا^(١). أي أصبح قابلاً لأن يدرك من قبل الناس التي تعيش الحياة الدنيا وأشهر. وبما أنه في ليلة القدر تم إشهار القرآن، فقد قال: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣].

لك أن تذهب بكلمة شهر إلى أنها من الشهرة والإشهار القانوني الملزم للبيع والشراء. ولا يلزمك أن تفهم «الألف» على أنها عدد، بل جاءت من فعل «ألف» وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم، ومنه جاءت الألفة والتأليف. أي أن إشهار القرآن خير من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض. وقال أيضاً: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ [الدخان: ٣] وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥]. لاحظ في الآيات الثلاث أن فيها فعل أنزل، والإنزال تم دفعة واحدة وكان عربياً ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]»^(٢).

وفي كلام الدكتور محمد شحرور السابق عدة ملاحظات:

الأولى: تفسيره نزول القرآن إلى السماء الدنيا بأنه يعني إمكانية إدراكه من الناس التي تعيش في الدنيا، حيث يقول: «حديث النبي ﷺ أنه في ليلة القدر نزل القرآن إلى السماء الدنيا. أي أصبح قابلاً لأن

(١) سبق تخريجه.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ١٥٣.

يدرك من قبل الناس التي تعيش الحياة الدنيا»، وهذا التفسير غير صحيح، إذ هو تأويل للمراد بالنزول إلى السماء الدنيا، وصرف للظاهر من لفظ السماء الدنيا إلى الحياة الدنيا، ولم يرد في اللغة أن السماء تكون بمعنى الحياة^(١)، وعليه فيكون تأويلاً متكلفاً لا يدل عليه دليل من اللغة - ولو كان الدليل مرجوحاً - والله أعلم.

الثانية: تفسير الشهر الوارد في قول الله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣] بأن المراد الشهرة أو الإشهار هو كذلك من التفسير الباطل، إذ لم يذهب إلى هذا القول أحد من المفسرين^(٢)، بل هم على تفسير الشهر في هذه الآية بالظاهر، وهو الشهر المعروف^(٣).

وقد ذكر العلماء ما يفيد أن الشهر يأتي بمعنى الشهرة، قال ابن فارس: «الشين والهاء والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على وضوح في الأمر وإضاءة. من ذلك الشَّهر»^(٤).

(١) عرّف علماء اللغة السماء بأنها من السمو أي العلو، قال ابن فارس رحمه الله تعالى: «السين والميم والواو أصلٌ يدل على العُلُوّ. يقال سَمَوْتُ، إذا علوت. وَسَمًا بصره: علا. وَسَمًا لي شخصٌ: ارتفع حتّى استتبَّته»، وقال الكفوي: «السماء هي سقف كل شيء وكل بيت»، وهكذا نرى أنه لا علاقة لما قرره الدكتور شحرور من معنى للسماء، وهو الحياة بالمعاني اللغوية للكلمة، وانظر: مقاييس اللغة (٩٨/٣)، الكليات، ص ٥٠٧.

(٢) انظر: جامع البيان (٥٤٥/٢٤)، زاد المسير (١٩١/٩)، الجامع لأحكام القرآن (٢٢/٣٩٣)، مفاتيح الغيب (٣٠/٣٢)، روح المعاني (١٨٩/٣٠).

(٣) وقد حكى المفسرون في الآية أقوالاً أصحابها أن المراد إن العبادة في ليلة القدر خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «وهذا القول بأنها أفضل من عبادة ألف شهر - وليس فيها ليلة القدر - هو اختيار ابن جرير. وهو الصواب لا ما عداه»، انظر: تفسير القرآن العظيم (٤٤٣/٨).

(٤) مقاييس اللغة (٢٢٢/٣).

وهذا لا يعني صحة ما ذهب إليه الدكتور شحرور، إذ لا بد من مراعاة السياق عن التفسير، والنظر في الآثار الواردة، وعدم مخالفة إجماع المفسرين من السلف، وهذه كلها لم يراعها الدكتور شحرور في تفسيره للشهر بالشهرة في هذه الآية.

الثالثة: تفسير الدكتور شحرور للألف في قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣] بأنه من الألفة والتآلف مبني على ما سبق أن قرره من أخطاء في تفسير الآية، ويقال في هذا الموضع كما قيل فيما تقدمه من أن الظاهر هو أن المقصود العدد المعروف خاصة وقد تبعه معدود وهو الشهر، وبهذا فسرته أهل التفسير^(١)، والدكتور محمد شحرور وإن كان يفرق بين القرآن والكتاب كما سبق عند الحديث عن أسماء القرآن الكريم، غير أنه هنا عمم هذا الكلام الذي ذكره حول الإنزال والتنزيل في القرآن فقال مثله عند حديثه عن القرآن والكتاب معاً، يقول: «لنلخص الآن الجعل والتنزيل والإنزال:

١ - الجعل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] وهو للقرآن فقط.

٢ - الإنزال:

أ - للقرآن: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢].

ب - لأم الكتاب: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧].

ج - للكتاب كله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.

(١) انظر: جامع البيان (٢٤/٥٤٥)، زاد المسير (٩/١٩١)، الجامع لأحكام القرآن (٢٢/٣٩٣)، مفاتيح الغيب (٣٢/٣٠)، روح المعاني (٣٠/١٨٩).

هنا ذكر الإنزال للكتاب كله لكي يشمل القرآن وأم الكتاب وتفصيل الكتاب والسبع المثاني.

٣ - التنزيل:

أ - القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣].

ب - أم الكتاب وتفصيل الكتاب والسبع المثاني معاً جاؤوا في تنزيل الكتاب ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١] ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [غافر: ٢] ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الباقية: ٢، الأحقاف: ٢]»^(١).

وهكذا نرى أن الدكتور محمد شحرور يجعل القرآن والكتاب - حسب مصطلحه في التفريق بينهما! - يشتركان فيما ذكره من الإنزال والنزول، وقد سبق الحديث عما ذكره من الجعل والإنزال والتنزيل فيما مضى، والله أعلم.

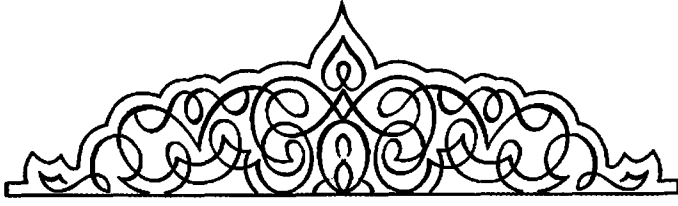
ثانياً: الدكتور محمد أركون:

يعتبر الدكتور محمد أركون أن التنزيل مفهوم مجازي لا حقيقي، يقول: «لكن لنذكر هنا، من أجل المعلومات، بالتصور الإسلامي للوحي. إنه يدعى بالتنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي إلى العالي»^(٢).

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٦١-١٦٢.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٤.

وهذا الكلام راجع إلى خلل في الاعتقاد بعلو الله تعالى على خلقه، إذ الأصل أن من يعتقد عقيدة العلو على الوجه الصحيح لن يقع في استشكال أن التنزيل هو من فوق إلى تحت، بل هذا هو مقتضى اللغة، وقد مر سابقاً قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف وهذا هو اللائق بالقرآن فإنه نزل بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغتها ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز»^(١).



المبحث الثاني

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من أسباب نزول القرآن، ونقده

يعتبر مبحث أسباب النزول من أهم المداخل التي دخل منها العقلانيون المعاصرون للطعن في علوم القرآن، ولذا فقد تكلموا حوله من جوانب متعددة، منها ما يتعلق بنشأتها، ومنها الكلام عن روايتها، وموضوعاتها، ومقدارها^(١).

والعقلانيون المعاصرون في موقفهم من أسباب النزول لهم عدد من المناهج بعضها مناقض لبعض، فمنهم من جعل أسباب النزول دليلاً على تاريخية القرآن الكريم، وأنه علاج لمشاكل فترة معينة من الزمن كما صنع الدكتور نصر حامد أبو زيد^(٢).

ومنهم من أنكر أسباب النزول جملة خشية أن تؤدي إلى جعل القرن الكريم جاء لفترة زمنية خاصة، كما صنع الدكتور محمد شحرور^(٣).

(١) انظر: الكتاب والقرآن، ص ١٤٥-١٧٥، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١٤، الدين والثورة في مصر (٦٩/٧).

(٢) انظر: مفهوم النص، ص ٩٧.

(٣) انظر: الكتاب والقرآن، ص ٩٣.

ومنهم من حاول التقليل من أهمية أسباب النزول، وفائدتها في تفسير القرآن الكريم، كما صنع الدكتور بسام الجمل^(١)، والدكتور محمد عابد الجابري^(٢).

وفي هذا المبحث محاولة لعرض أهم أقوال العقلانيين المعاصرين في أسباب النزول، والرد عليها.

المطلب الأول: نشأة أسباب النزول عند العقلانيين المعاصرين:

أولاً: الدكتور محمد شحرور:

تكلم الدكتور محمد شحرور عن نشأة أسباب النزول، فأنكر بداية أن يكون هناك أسباب على وجه الحقيقة لنزول القرآن، وزعم أن أسباب النزول المذكورة في كتب أهل العلم موضوعة لتحقيق عدد من الأمور، وفيما يلي عرض كلامه والرد عليه:

يقول الدكتور محمد شحرور: «قد يقول الفقهاء إن للتنزيل في القرآن أسباباً، وأقول إن القرآن ليس له علاقة بأسباب النزول لأنه كان سيأتي سُئل عنه أو لم يسأل، حيث إن معظم الأسئلة كانت في أم الكتاب أو تفصيل الكتاب. ومجال حديثنا هو القرآن. أما بالنسبة للقصص فقد تم سؤال النبي ﷺ عن أهل الكهف وذو القرنين، ولكن السؤال هنا ليس له معنى لأن قصة أهل الكهف وذو القرنين كانت

(١) انظر: أسباب النزول للجمل، ص ٣٦٩.

(٢) انظر: فهم القرآن الحكيم (٣/٣٧٩).

ستأتيه على كل حال سئل أو لم يسأل لأن بقية القصص جاءت كلها دون سؤال^(١).

ويقول: «زعم وجود أسباب للنزول، يجرّد الآيات والأحكام والقول الإلهي من مطلقيته وعموميته ويجعله مقيداً مخصصاً، ويربطه لزوماً بالحدث التاريخي. الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام المؤمنين بالاحتمية التاريخية للقول بتاريخية النص القرآني ومرحليته، ولرفض فكرة صلاحيته لكل زمان ومكان، طالما أن هناك من يضع للنزول أسباباً مخصوصة بأزمة بعينها وأمكنة بعينها وأشخاص بعينهم»^(٢).

وفي كلام الدكتور محمد شحرور في النقلين السابقين عدد من الملاحظات، وهي:

الأولى: قول الدكتور محمد شحرور: «قد يقول الفقهاء إن للتنزيل في القرآن أسباباً، وأقول إن القرآن ليس له علاقة بأسباب النزول».

في هذا الكلام نسبة القول بوجود أسباب لنزول القرآن إلى الفقهاء وحدهم، وهو خلل منهجي، إذ من المعلوم أن الفقهاء ليسوا وحدهم من قال بأسباب النزول بل العلماء عموماً سواء كانوا علماء تفسير أو حديث أو فقه يقولون بوجود أسباب النزول^(٣)، وقبل ذلك يقول بهذا الصحابة رضي الله عنهم، فهذا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: «والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٥٤.

(٢) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص ٩٣.

(٣) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٧/٨٧، ٣٨٢، ٤١٤)، البرهان (١/١١٥)، الإتيقان (١/١٨٩).

أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»^(١).

الثانية: ينكر الدكتور محمد شحرور وجود أسباب نزول للقرآن لسبيين:

الأول: أن القرآن «كان سيأتي سُئل عنه أو لم يسأل».

وهذا السبب يدل على عدم ضبط معنى أسباب النزول، إذ يجعل أسباب النزول بمعنى الأمور التي لولاها لما نزلت الآيات، وهذا المعنى لم يذكره أحد ممن عرف أسباب النزول، إذ العلماء يعرفون أسباب النزول بأنها «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه»^(٢).

الثاني: أن «زعم وجود أسباب للنزول، يجرد الآيات والأحكام والقول الإلهي من مطلقيته وعموميته ويجعله مقيداً مخصصاً، ويربطه لزوماً بالحدث التاريخي. الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام المؤمنين بالاحتمية التاريخية للقول بتاريخية النص القرآني ومرحليته، ولرفض فكرة صلاحيته لكل زمان ومكان».

وهذا القول مبني على أن الآيات إذا كانت لها أسباب فإن العبرة بخصوص السبب فإذا جاء السبب فالعبرة بخصوصه لا بعموم لفظه.

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ، (٤/١٩١٢ برقم ٤٧١٦)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن مسعود، (٤/١٩١٣ برقم ٢٤٦٣).

(٢) مناهل العرفان (١/٨٩).

وهذا الرأي رأي ضعيف أجاب عنه العلماء، وبينوا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك لعدة أمور:

الأول: التقليل من أهمية أسباب النزول هو رأي شاذ قديم، وقد ناقشه السيوطي رحمه الله تعالى فقال: «زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ وأخطأ في ذلك بل له فوائد منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

ومنها: تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

ومنها: أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصصه فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع كما حكى الإجماع عليه القاضي أبو بكر في التقريب ولا التفات إلى من شذ فجوز ذلك.

ومنها: الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال»^(١).

الثاني: القائلون بخصوص السبب لم يريدوا ما قرره الدكتور شحرور وغيره ممن تناولوا أسباب النزول من العقلانيين، إذ يجعل هؤلاء خصوص السبب بمعنى ربط النص بسببه فحسب - أو بالحدث التاريخي كما عبر الدكتور شحرور- وهذا المعنى لم يقل به حتى العلماء القائلون بأن العبرة بخصوص السبب، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على

سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عموماً الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ»^(١).

الثالث: أن الحجة باللفظ الشرعي لا بالسبب، وعليه فإن كان اللفظ عاماً فإن الحجة في عمومته^(٢).

الرابع: أن اللفظ العام إذا تجرد من السبب عملنا بعمومه، فلماذا لا نعمل بعمومه إذا كان معه سبب خاص^(٣).

الخامس: صنيع الصحابة رضي الله عنهم في الاحتجاج بعموم اللفظ في ألفاظ وردت لأسباب خاصة، قال السيوطي رحمه الله تعالى: «ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعا ذائعا بينهم»^(٤).

أسباب وضع علم أسباب النزول عند الدكتور محمد شحرور:

يقول الدكتور محمد شحرور: «أسباب وضع علم أسباب النزول: ولما كان علم أسباب النزول توأم علم الناسخ والمنسوخ، فإن له مثله أسباباً دعت إلى ولادته^(٥)، أهمها:

(١) مقدمة في أصول التفسير، ص ٢٨-٢٩.

(٢) انظر: التبصرة، ص ١٤٥.

(٣) انظر: السابق، ص ١٤٦.

(٤) الإتيان (١/١٩٧).

(٥) سيأتي الكلام عن الناسخ والمنسوخ، لذا لا حاجة لتقديمه هنا.

١ - ترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم: واعتبار ما نقل عنهم في أسباب النزول مقدساً^(١) لا يرقى إليه الشك، وأوجدوا له عنواناً في كتب الحديث النبوي فسموه المسند^(٢)، بالغاً ما بلغ المنقول عنهم من سخف وتفاهة^(٣)....

٢ - الانتصار المذهبي والطائفي والزعم بفضل واحد من الصحابة بعينه: إننا نجد في كتب أسباب النزول خاصة، وفي كتب الحديث عامة مرآة تعكس التطاحن الطائفي والمذهبي الذي ساد، وما زال يسود بشكل أو بآخر، الأمة الإسلامية، ففيها ما يدعم أهل السنة حيناً، وما يؤيد أهل الشيعة حيناً آخر، وفيها ما يعطي الحجة لأهل الظاهر تارةً، ولأهل الباطن تارةً أخرى، وفيها ما يبرهن على دعوى المعتزلة

(١) في التعبير بالمقدس إجمال، فإن كان مقصود من يطلقها أن أهل العلم يتلقون ما ينقله الصحابة في أسباب النزول مما صح بالقبول فهذا صحيح، وإن كان المقصود أنهم يعظمون المنقول عن الصحابة ولو كان ضعيفاً أو يرفعون كلامهم فوق منزلته، فهذا باطل.

(٢) في كلام الدكتور محمد شحرور تداخل في مصطلحات علوم الحديث، والصواب أن المنقول عن الصحابة يسميه العلماء الموقوف، ويقابله المرفوع، وهو المنقول عن النبي ﷺ، وهما معاً إن اتصلتا أسانيدهما يسميان المسند، فالمسند بناءً عليه صفة للمسند لا للمتن، وأما أسباب النزول فلا تخلو من أن تكون موقوفة على الصحابي أو لها حكم المرفوع إلى النبي ﷺ لأنها لا تقال من قبيل الرأي، هذا ما يتصل بالمتن، وأما ما يتعلق بالسند فإما أن تكون من المسند المتصل، وإما أن تكون منقطعة بنوع من أنواع الانقطاع، ولهذا تفاصيل كثيرة، انظر: مقدمة في أصول التفسير، ٢٩، تدريب الراوي (١/١٩٩-٢٠٢).

(٣) وصف ما ينقل عن الصحابة رضي الله عنهم بالسخف والتفاهة فيه سوء أدب بالغ، حتى وإن كان المنقول ضعيفاً، إذ في مجال النقد العلمي يناقش القول ويوصف بالضعف أو الغلط لا بمثل هذه المصطلحات.

والخوارج طوراً، والجهمية^(١) والمرجئة^(٢) والأشعرية^(٣) طوراً آخر، وفيها ما يفضل أبا بكر، أو يفضل علي بن أبي طالب، وسلمان الفارسي^(٤)، وفيها ما يزعم الفضل للشافعي، أو النعمان، أو لأحمد، أو لغيرهم، وفيها ما يشيد بكرامة بلد على بلد، أو أرض على أرض، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الوضعيين والدسائسين والمنتفعين، ينسبون ما شاؤوا للنبي وصحابته وتابعيه^(٥).

وفي الكلام السابق عدد من الملاحظات:

الأولى: أن أسباب النزول علم شرعي كتب فيه العلماء كتباً كثيرة، وليس من شرط العلوم الشرعية أن تكون مسمياتها موجودة في زمن

(١) الجهمية: إحدى الفرق الكلامية لها آراء عقدية خاطئة في مفهوم الإيمان وفي صفات الله تعالى وأسمائه، وترجع في نسبتها إلى مؤسسها الجهم بن صفوان، انظر: فرق معاصرة تنتسب للإسلام (٣/١١٣١).

(٢) المرجئة: هم القائلون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان، انظر: فرق معاصرة تنتسب للإسلام (٣/١٠٧٢).

(٣) الأشاعرة: فرقة تنسب لأبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى المتوفى سنة (٣٢٤هـ) ظهرت في القرن الرابع وما بعده. بدأت أصولها بنزعات كلامية أخذها الأشعري عن ابن كلاب تدور على مسألة كلام الله تعالى وأفعاله الاختيارية، مع القول بالكسب الذي نشأت عنه نزعة الجبر والإرجاء، ثم تطورت وتعمقت وتوسعت في المناهج الكلامية، انظر: الفرق الإسلامية الكلامية، ص ٢٦٧، فرق معاصرة تنتسب للإسلام (٣/١٢٠٥).

(٤) الصحابي أبو عبد الله سلمان الفارسي رضي الله عنه، له قصة طويلة في سبب إسلامه فيها حرصه على البحث عن الدين الحق، شهد الخندق وما بعدها، وأخى النبي ﷺ بينه وبين أبي الدرداء رضي الله عنهما، توفي سنة ٣٥ هـ رضي الله عنه، انظر: أسد الغابة (٢/٥١٠)، الإصابة (٤/٤٠٢).

(٥) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٨٨-٩١.

النبي ﷺ، وصحابته رضي الله عنهم، بل يكفي أن تكون أصولها معروفة مستمدة من الشرع.

وعليه فإن وصف علم أسباب النزول بأنه علم موضوع، والبحث في أسباب وضعه لا يصح، إذ ينطبق هذا على العلوم الشرعية عموماً.

الثانية: ذكر الدكتور محمد شحرور من أسباب وضع علم أسباب النزول ترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم، وهذا سبب باطل، إذ عدالة الصحابة رضي الله عنهم متحققة بنص الكتاب والسنة^(١)، وليست بحاجة إلى إثبات آخر.

الثالثة: ذكر الدكتور محمد شحرور أن من أسباب وضع علم أسباب النزول «الانتصار المذهبي والطائفي والزعم بفضل واحد من الصحابة بعينه»، وهذا قول من يجهل أسباب النزول لعدة أمور:

الأول: أن غالب أسباب النزول لا تعلق له أصلاً بفضل أحد من الصحابة، وإنما يحكي حدثاً صاحب نزول بعض الآيات المتعلقة بحكم شرعي^(٢).

الثاني: أنه لم يكن هناك نزاع مذهبي أو طائفي بين الصحابة أصلاً ليجتاجوا إلى ترجيح أحد الطرفين بأسباب النزول^(٣).

(١) انظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد (١/٧٦)، صحابة رسول الله ﷺ في الكتاب والسنة، ص ٢٥٩.

(٢) ويكفي النظر والتصفح لكتب أسباب النزول لبيان هذه الحقيقة.

(٣) وما حدث من فتنه القتال بين الصحابين الجليلين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لا تعلق له بنزاع مذهبي أو طائفي، وإنما هو مبني على اجتهاد كل منهما وظنه إصابته للحق، انظر: العواصم من القواصم، ص ١٨٣.

ثانياً: الدكتور بسام الجمل:

أما الدكتور بسام الجمل فإن له كلاماً طويلاً في أسباب النزول لأن له كتاباً مستقلاً في هذا كما مر سابقاً، وفيما يتعلق بنشأة أسباب النزول يقول: «أفضى بنا البحث في العوامل التي أسهمت في تكون علم أسباب النزول وتشكله إلى تعيين ثلاثة عوامل هي: العامل الثقافي والعامل المعرفي، فالعامل الأيديولوجي»^(١).

وهكذا نرى أن الدكتور بسام الجمل يجعل أسباب نشأة أسباب النزول ثلاثة، ويريد بالعامل الثقافي أن يزعم وجود أثر للقصاص ونقله الأخبار في نشأة علم أسباب النزول.

ويريد بالعامل المعرفي ما عبر عنه بالانتقال من التدين العفوي إلى التدين المعقلن! وزعمه أن العلماء وضعوا أسباب النزول لتبرير الأحكام المتعارضة!.

ويريد بالعامل الأيديولوجي أن الانتصار للآراء والفرق كان سبباً لنشأة علم أسباب النزول!.

وهذه الأسباب التي ذكرها سيأتي نقاشها تفصيلاً، ولكن الأمر الذي يحسن ذكره هنا أنه أغفل الأسباب الحقيقية لنشأة علم أسباب النزول، وجمع العلماء لهذه الأسباب، وهو الحرص على حفظ الشرع، ونقل الأسباب التي نزلت الآيات مصاحبة لها لما فيها من بيان معاني القرآن الكريم^(٢).

(١) أسباب النزول، ص ٤٩-٥٠.

(٢) انظر: المحرر في أسباب النزول (٣٨/١)، معرفة أسباب النزول وأثرها ف اختلاف المفسرين والفقهاء، ص ١٥-١٨.

دور القصاص في نشأة علم أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل:

بدأ الدكتور بسام الجمل بالعامل الثقافي، ويريد به دور القصاص ونقله الأخبار، حيث يقول: «وبقطع النظر عن الموقف من القصاص، فإن عملهم أوصل إلى نتيجة نراها بديهية هي تعاظم الهوية الفاصلة بين ما يروى عن تجربة النبي ورسالته في مجالس القصاص والإخباريين من ناحية، وما يقوله القرآن عن النبي وأعماله من باب التصريح أو من باب الإشارة من ناحية أخرى، فكان لامناص للعلماء القدامى من إيجاد فن يتلافى ذلك التباعد ويحرص على تبريره، وهو ما أدى إلى قيام علم إسلامي عقد صلة بين نص المصحف والأخبار التي روجها القصاص عن سيرة النبي ومغازيه. ومن ثم بدأ الاهتمام بأسباب نزول القرآن والحقيقة أن هؤلاء القصاص قد وجدوا في مبحث أسباب النزول فضاء واسعاً لنسج أخبار عديدة حول آيات المصحف. هكذا كان للعامل الثقافي دور حاسم في نشأة علم أسباب النزول في ضوء وجود عوامل أخرى ساعدت على ولادته وتطوره»^(١).

وهكذا نرى أن الدكتور بسام الجمل يجعل الحرص على التوفيق بين أخبار القصاص، وأباطيلهم، وبين القرآن الكريم سبباً لظهور علم أسباب النزول حيث يقول: «فكان لامناص للعلماء القدامى من إيجاد فن يتلافى ذلك التباعد ويحرص على تبريره».

والحق أنه لا علاقة بين علم أسباب النزول من جهة، وبين أخبار

(١) أسباب النزول، ص ٥٦.

القصاص من جهة أخرى، وما وقع من أحاديث وآثار ضعيفة في كتب أسباب النزول لا يعني أن سبب ضعفها وضع القصاص لها، بل لذلك أسبابه المتعددة التي ذكرها نقاد الأحاديث^(١).

وأما قول الدكتور بسام الجمل: «والحقيقة أن هؤلاء القصاص قد وجدوا في مبحث أسباب النزول فضاء واسعاً لنسج أخبار عديدة حول آيات المصحف».

فهو قول مخالف للحقيقة، إذ أسباب النزول محصورة، وليست فضاء واسعاً لنسج الأخبار، وإن وقع فيها ضعف فليس سببه من القصاص كما مر.

العامل المعرفي المؤدي لنشأة علم أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «يتبدى العامل المعرفي الذي ساهم في نشأة علم أسباب النزول في شكلين هما:

* الانتقال من طور (التدين العفوي) إلى طور التدين (المعقلن). ذلك أن التدين العفوي، خاصة في مرحلة النبوة، ينبني على الحماسة والتسليم بالدين من باب الاستجابة لنداء النفس، والضمير^(٢). ومن ثم تغلب على هذا الضرب من التدين التلقائية في القيام بالطقوس

(١) انظر: الوضع في الحديث، ص ٥٩،

(٢) التدين ليس استجابة لنداء النفس والضمير فحسب، ولكنه قبل ذلك استجابة لأمر الله تعالى، ولو خالف أهواء النفس، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وبمختلف أشكال التعبد دون أدنى تساؤل عن مغزاها أو وظيفتها^(١)، بينما يقوم التدين المعقلن على التفكير في حقيقة الدين وإعمال النظر في القرآن^(٢) وقد استوى مصحفاً، أي نصاً مكتوباً ضبطت مادته ضبطاً نهائياً. ولاشك في أن هذا النظر كان يبحث عن عنصر مفقود اندثر مع تدوين القرآن بالشكل الذي ارتضاه القدامى، ويتمثل في تاريخ الوحي وأسباب التنزيل. فقد لاحظ المفسرون وعلماء القرآن أن سور المصحف وآياته لم يترتب^(٣) ترتيباً تاريخياً ولا ترتيباً أغراضياً. وما أقلقهم أيضاً أن النص نفسه لا يحيل على أمكنة وأزمنة إحالة صريحة، ولا يعتد بالمعطيات التاريخية بصفة مباشرة.

وبناء على ما تقدم كان لابد في رأي القدامى من معرفة الأسباب التي أدت إلى نزول الوحي والمناسبات التي تعلق بها. والحق أن

(١) هذا الوصف للتدين العفوي، وأنه يقوم على التسليم دون البحث عن العلل هو مدح بالغ على الحقيقة، وإن ساقه الدكتور بسام الجمل على وجه الذم! ذلك أن الله تعالى مدح أهل الإيمان بالتسليم لحكم الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، والأدلة على هذا المعنى أظهر من أن تحتاج إلى جمع، فحقيقة التدين هي التسليم.

(٢) القول: إن التدين المعقلن قائم على التفكير في حقيقة الدين وإعمال النظر في القرآن، وجعل هذا المعنى في مقابل التدين القائم على التسليم هو جهل بتدين الصحابة رضي الله عنهم الذي كان قائماً على التسليم لأمر الله تعالى، وفي الوقت نفسه كانوا من أحرص الناس على التفكير وإعمال النظر في القرآن الكريم، والحق أنه لا فرق بين التدين العفوي والمعقلن، وإنما هو التسليم لأمر الله تعالى، والتدبر للقرآن الكريم، وإنما هو تفريق أتى به الدكتور بسام الجمل ليتسنى له تقرير ما بعده من كون أسباب النزول نتيجة للتدين المعقلن لا للعفوي!

(٣) هكذا! وكأنه يريد: ترتب.

الإمام بهذه الأسباب لم يكن مطلوباً عند جيل الصحابة بما أنهم عاينوا التنزيل وكانوا شاهدين مباشرين على تلقي الرسول للوحي. وهكذا بدأ الاهتمام تدريجياً بأسباب نزول عدد من الآيات كان إدراك معناها مرتهناً بمعرفة أسباب نزولها.

* محاولة القدامى إيجاد مبرر موضوعي للأحكام المتعارضة في النص الديني^(١).

وهذا الكلام بحاجة إلى عدة وقفات تبين ما فيه من خلل في المقدمات التي قام عليها، وترتب عليه وقوع الخلل في النتائج:

الوقفة الأولى: الزعم أن من أسباب نشأة علم أسباب النزول الانتقال من التدين العفوي إلى التدين المعقلن^(٢) الذي دفع إلى البحث عن تاريخ الوحي وأسباب التنزيل، وأن تاريخ الوحي وأسباب النزول «عنصر مفقود اندثر مع تدوين القرآن» هو جهل بما تحويه النصوص الشرعية في الكتاب والسنة من وصف أحوال الوحي وذكر ما يتعلق به من الدقائق الكثيرة^(٣)، وكذلك الحال فيما يتصل بأسباب النزول، فقد نقلت في الروايات الوارد بعضها مرفوعاً، وبعضها موقوفاً.

وعليه فإن القول بأن هذا الأمر اندثر مع تدوين القرآن - أي إلى

(١) أسباب النزول، ص ٥٦.

(٢) مر قريباً التعليق على عبارتي التدين العفوي والتدين المعقلن بما لا حاجة إلى إعادته.

(٣) وقد سبق في مبحث الوحي من الفصل الأول ذكر كثير من النصوص المؤرخة للوحي من أول نزوله، كحديث عائشة الطويل في بدء الوحي، وغيرها من النصوص.

عهد عثمان رضي الله عنه! - باطل ظاهر، إذ النصوص المقررة للوحي وأسباب النزول معروفة عند الصحابة رضي الله عنهم قبل هذا التاريخ.

الوقف الثانية: يجعل الدكتور بسام الجمل ما وصفه (بالقلق لعدم ذكر القرآن الكريم لأسماء الأمكنة والأزمنة) سبباً في جمعهم لأسباب النزول، فيقول: «وما أقلقهم أيضاً أن النص نفسه لا يحيل على أمكنة وأزمنة إحالة صريحة، ولا يعتد بالمعطيات التاريخية بصفة مباشرة».

والحق أن القلق - كما يعبر الدكتور بسام الجمل - لعدم ذكر أسماء الأمكنة والأزمنة لم يشر إليه أحد من أهل العلم، ولا جعله من أسباب نشأة علم أسباب النزول.

كما أن القول بأن القرآن الكريم لم يذكر أمكنة وأزمنة قول غير صحيح، فقد وردت في القرآن الكريم أسماء عدد كثير من الأمكنة، وكذا أشار القرآن الكريم إلى الأزمنة الماضية، وكان ذكر هذه الأمكنة والأزمنة في القرآن الكريم متفقاً مع مقاصد القرآن الكريم فلا يفصل فيما لا حاجة إلى ذكره، ولا يذكر إلا ما في ذكره فائدة^(١).

الوقف الثالثة: القول بأن «الإلمام بهذه الأسباب لم يكن مطلوباً عند جيل الصحابة بما أنهم عاينوا التنزيل وكانوا شاهدين مباشرين على تلقي الرسول للوحي» هو دعوى يبطلها أن كثيراً من الصحابة رضي الله عنهم لم يكن شاهداً عند نزول كثير من الآيات، ومثل هؤلاء لا يقال: إن إلمامهم بأسباب النزول لم يكن مطلوباً.

(١) وقد أورد ابن عقيلة رحمه الله تعالى نوعاً خاصاً فيما وقع في القرآن الكريم من الأسماء والأماكن، وهو النوع الثالث والثلاثون بعد المائة، انظر: الزيادة والإحسان (٥٤/٧).

ويمكن أن يقال: إن من شهد نزول القرآن الكريم من الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا بحاجة إلى أن تنقل لهم هذه الأسباب لأنهم هم نقلتها إلى غيرهم، ولذا فإن قول الدكتور: «الإمام بهذه الأسباب لم يكن مطلوباً عند جيل الصحابة بما أنهم عاينوا التنزيل» هو من الجهل الظاهر إذ تقدير هذه العبارة: معرفة أسباب النزول أمر غير مطلوب عند من يعرف أسباب النزول! ومثل هذا الكلام لا يضيف معنى مفيداً، إذ هذا ليس في أسباب النزول وحدها، بل كل من عرف أمراً لم يطلب منه معرفة هذا الأمر نفسه.

الوقف الرابعة: يجعل الدكتور بسام الجمل من أسباب نشأة علم أسباب النزول «إيجاد مبرر موضوعي للأحكام المتعارضة في النص الديني»، وهذا السبب مبني على مقدمتين خاطئتين:

الأولى: ظن الدكتور وجود التعارض بين النصوص الشرعية، وعدم إمكان التوفيق بينها.

والثانية: الظن أن العلماء رحمهم الله تعالى لم يستطيعوا التوفيق بين هذه النصوص المتعارضة إلا بواسطة أسباب النزول! وكلتا المقدمتين ظاهر البطلان، إذ الحق أن النصوص الشرعية لا تعارض بينها، وإن حدث ما يوهم التعارض فليست أسباب النزول هي الطريق الوحيد لحل هذا التعارض^(١).

(١) انظر: التعارض والترجيح وأثرهما في الفقه الإسلامي، ص ٢٦٤، ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض عند الأصوليين، ص ٢٣٧.

دور الصراع على السلطة السياسية في نشأة علم أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل:

وأما آخر العوامل التي أسهمت في نشأة علم أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل فهو العامل الأيديولوجي، ويريد به دور الصراع على السلطة السياسية في نشأة علم أسباب النزول، يقول: «العامل الأيديولوجي: أدى الصراع على السلطة السياسية بين المسلمين، إثر موت الرسول، إلى وقوع حروب أهلية زكتها الولاءات القبلية،.....ولعل أهم ظاهرة ترتبت على ما سبق ذكره، أن النظر في النص الديني لم يعد بدافع الفضول المعرفي فقط، وإنما اتخذ التعامل مع هذا النص أداة من أدوات الرد على المخالفين في المذهب والطعن في أطروحاتهم. عندئذ ساد التنازع بين أصحاب الفرق في توجيه دلالات نص المصحف بما يعزز صحة مقالات كل فرقة من فرق الإسلام. على أن هذا التوجيه يستدعي وجود علم يوفر أخباراً أو مادة من خارج النص تسلط عليه دون مراعاة سياق التنزيل ومقتضيات الرسالة ومقاصد الشريعة. وبذلك حقق علم أسباب النزول مبتغى أصحاب الفرق مؤسسين وأتباعاً. فكان العامل الأيديولوجي سبباً من أسباب نشأة هذا العلم»^(١).

وكلام الدكتور بسام الجمل عن دور الصراع على السلطة السياسية في نشأة علم أسباب النزول يتضمن عدداً من الملاحظات:

الأولى: يتناول الدكتور بسام الجمل قضية الصراع على السلطة زمن

(١) أسباب النزول، ص ٥٩-٦٠

الصحابة، وبعد وفاته ﷺ كأنه من المسلمات! يقول: «أدى الصراع على السلطة السياسية بين المسلمين، إثر موت الرسول، إلى وقوع حروب أهلية زكتها الولاءات القبلية».

والحق أنه لم يكن هناك صراع بين الصحابة على السلطة السياسية أصلاً، خاصة إثر وفاته ﷺ، وإنما حدث بعد وفاته ﷺ قتال أهل الردة، وهذا أبعد شيء عن الصراع عن السلطة، وإنما هو قتال المرتدين بطوائفهم.

كما أن ما حدث في زمن عثمان رضي الله عنه لم يكن صراعاً على السلطة، أما من جانب عثمان رضي الله عنه فإنه لم يقاتل ومنع غيره من القتال دفاعاً عنه، وأما من جهة البغاة ممن خرجوا عليه، فقد كانت لهم تأويلات، ولم يكن غرضهم السلطة خاصة^(١).

وهكذا القول زمن علي رضي الله عنه، فإن ما حدث بينه وبين معاوية رضي الله عنه من قتال كان لتأويل عند الطرفين^(٢).

والحاصل أن تناول الدكتور بسام الجمل لمثل هذه القضايا على أنها من المسلمات خطأً يجر إلى أخطاء أخرى سوف يبينها عليه.

الثانية: وصف الصحابة رضي الله عنهم بأنهم اتخذوا «التعامل مع هذا النص أداة من أدوات الرد على المخالفين في المذهب والطعن في أطروحاتهم» هو وصف من يجهل حال ذلك الجيل رضوان الله عليهم، وأنهم أبعد شيء أن يحملهم الرأي أو الرد على المخالف على توظيف

(١) انظر: العواصم من القواصم، ص ٧٧.

(٢) انظر: العواصم من القواصم، ص ١٨٣.

النصوص الشرعية في الرد على المخالف دون أن يكون في هذه النصوص رد على أولئك المخالفين لهم^(١).

الثالثة: بعد أن أسس الدكتور بسام الجمل موقفه من حال الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي ﷺ، وأنه حدث بينهم صراع على السلطة، ونحو ذلك من المقدمات الباطلة جاءت نتيجة المبنية على باطل باطل كذلك، يقول: «وبذلك حقق علم أسباب النزول مبتغى أصحاب الفرق مؤسسين وأتباعاً. فكان العامل الأيديولوجي سبباً من أسباب نشأة هذا العلم».

والحق أن هذا ليس سبباً لنشأة علم أسباب النزول، بل هو كالأسباب التي سبق أن ذكرها الدكتور سبب متكلف لا يعد سبباً على وجه الحقيقة.

ويقول: «ومن المسلم به أن الرسول وصحابته لم يكن لهم اهتمام بأسباب نزول القرآن. فالجيل الأول من المسلمين عاين نزول الوحي وتعرف إلى الظروف الحاقة به، حتى إن عدداً منهم كان سبباً مباشراً من أسباب نزول الوحي. ومن ثم لم تكن هناك حاجة إلى الخوض في أسباب النزول بما أن الدواعي إليه لم توجد بعد»^(٢).

(١) وعلى سبيل المثال فإن موقف ابن عمر رضي الله عنه من القدريّة، وهو في صحيح مسلم، كان مبنياً على بيان موقفهم من القدر، ثم الاستدلال عليهم بالحديث الذي رواه عن أبيه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو حديث جبريل الطويل في السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان، انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسلام والإيمان والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله، (١/٣٦١ رقم ٨).

(٢) أسباب النزول، ص ٦١

نتائج استقلال التأليف في علم أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل:

لا شك أن استقلال التأليف في العلوم الشرعية - ومنها علم أسباب النزول - كان له نفعه العظيم، ودوره في اكتمال تلك العلوم، ولكن للدكتور بسام الجمل موقف مغاير، إذ يرى أن استقلال التأليف في علم أسباب النزول تسبب في بعض النتائج الخطيرة، يقول: «لقد أفضى استقلال علم أسباب النزول بذاته منذ القرن الخامس إلى وضع خطير، في تقديرنا، تمثل في فك الارتباط الذي كان موجوداً بين أسباب النزول وما تفيده الآيات الموافقة لتلك الأسباب من دلالات. ويبدو أن هذا الانفصال ساعد على التلاعب بمادة أخبار أسباب النزول ووفر إمكانات عريضة لاختلاق أسباب نزول عديدة للآيات. ومما يقيم البرهان على ذلك، أن عدد السور المتضمنة لآيات لها أسباب نزول قد تضخم في أقل من قرنين. فإذا كان عدد هذه السور عند الطبري في حدود ٦٥ سورة، فإنه بلغ مع الواحدي ٨٢ سورة!»^(١).

وهكذا نرى أن الدكتور بسام الجمل قد رتب على استقلال علم أسباب النزول بالتأليف نتيجتين:

الأولى: «فك الارتباط الذي كان موجوداً بين أسباب النزول وما تفيده الآيات الموافقة لتلك الأسباب من دلالات».

وهذه النتيجة باطلة ولا تلزم من استقلال أسباب النزول بالتأليف ذلك أن كتب التفسير تورد الآيات مع أسباب نزولها، ولذا فإن

الارتباط المشار إليه في كلام الدكتور بسام إن كان المراد به إيراد سبب النزول مع الآية أثناء تفسيرها فقد فعله أهل التفسير، وأما من أفرد أسباب النزول بالتأليف فقد قصد إلى مزيد الجمع والاستقصاء لها تسهيلاً على طلاب العلم، وتحريرها وتنقيتها مما دخلها من الكذب، كما قال الواحدي رحمه الله تعالى في سبب تأليفه: «وأما اليوم فكل أحد يخترع شيئاً»^(١) ويختلق إفكاً وكذباً ملقياً زمامه إلى الجهالة غير مفكر في الوعيد للجاهل بسبب نزول الآية، وذلك الذي حدا بي إلى إملاء هذا الكتاب الجامع للأسباب، لينتهي إليه طالبوا هذا الشأن والمتكلمون في نزول القرآن، فيعرفوا الصدق، ويستغنوا عن التمويه والكذب، ويجدوا في تحفظه بعد السماع والطلب»^(٢).

وأما إن كان المراد بالارتباط الذي كان موجوداً بين الآيات وأسباب نزولها، وجاءت كتب أسباب النزول فتسببت في إزالته ما يعبر عنه العقلانيون المعاصرون بتاريخية النص، ويريدون من ذلك التوصل إلى أن الآيات الواردة على أسباب نزول لا يجوز العمل بها اليوم^(٣) فهذا ارتباط غير مراد في الآيات التي جاءت للناس كافة.

(١) لا يخفى أن هذه من طريقة العلماء في التحذير لطلبة العلم من التكلم فيما لا يحسنونه، فهم يقولون: كل أحد تجرء على الفتيا، ونحوه، ولا يريدون أن الناس جميعهم تجرؤا على الفتيا، أو على اختراع أسباب النزول، ومن العجب أن بعض العقلانيين المعاصرين فهم هذا الفهم من مثل هذا الكلام فاتهم أهل العلم جميعاً في العصور الفاضلة بالتجرؤ على اختلاق أسباب النزول.

(٢) أسباب النزول للواحدي، ص ٩.

(٣) وقول العقلانيين المعاصرين بعدم جواز العمل بالآيات الواردة على أسباب نزول هو الفارق بينهم وبين من قال من أهل العلم بأن العبرة بخصوص أسباب النزول، إذ لم =

النتيجة الثانية: قوله: «هذا الانفصال ساعد على التلاعب بمادة أخبار أسباب النزول ووفر إمكانات عريضة لاختلاق أسباب نزول عديد الآيات».

وهذا الكلام ظاهر البطلان، إذ استقلال أسباب النزول بالتأليف كان من أهم أغراضه عند العلماء حصر ما له أصل من أسباب النزول وهذا يمنع من إضافة سبب نزول بعد ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كلام الدكتور بسام الجمل فيه تعريض وسوء أدب مع العلماء الذين جمعوا أسباب النزول، وأن هذا الجمع وفر لهم «إمكانات عريضة لاختلاق أسباب النزول»! وهذا كلام من يحسن الظن بنفسه، ويرى أن مثل هذا لا يقع منه، فإذا ذكر أئمة العلم استسهل أن يقع مثل ذلك منهم.

وأما البرهان الذي ذكره الدكتور بسام على دعواه فهو باطل، وذلك أنه من خلال مراجعة رسالة دكتوراه خاصة بأسباب النزول عند الطبري^(١) تبين أن عدد السور التي وردت فيها أسباب النزول عند الطبري هي اثنتان وثمانون سورة، وليست خمساً وستين سورة كما ذكره الدكتور بسام الجمل.

وقد أشار الباحث إلى وجود (١٦١٨) رواية متعلقة بأسباب النزول

=يجعل أولئك العلماء هذه الآيات مما لا يعمل به مطلقاً، ولكنهم أعملوها فيمن كانت حاله حال من نزل فيه سبب النزول، انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٤٨٥.

(١) وهي رسالة: أسباب النزول الواردة في كتاب جامع البيان للطبري جمعاً ودراسة، للباحث الدكتور حسن شبالة، من جامعة أم القرى، ونوقشت عام ١٤١٩هـ.

في تفسير الطبري، الصحيح منها والحسن (٤٥٤) رواية، وعدد الروايات المرسلة التي صحت إلى مرسلها (٣٠٥) رواية^(١).

كما أنه من خلال مراجعة كتاب أسباب النزول^(٢) للواحيدي^(٣) تبين أنه ذكر أسباب نزول ثمانين سورة، وعليه فإن عدد السور التي تكلم الطبري عن أسباب نزولها يزيد عددها عن التي تكلم عنها الواحيدي رحمهما الله تعالى، وهذا خلاف ما أراد الدكتور بسام الجمل التوصل إليه^(٤).

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

شروط قبول أسباب النزول عند الجابري:

يشترط العلماء لقبول مرويات أسباب النزول ما يشترطونه لقبول المرويات عموماً، ومن أهم الشروط: صحة السند، هذا من جهة الاسناد، ومن جهة المتن: عدم معارضتها لمنطوق الآية، وبعد ذلك تأتي المرجحات التي ترجح رواية على أخرى^(٥).

(١) انظر: أسباب النزول في تفسير الطبري، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى لم تطبع، ص ١١٥٩.

(٢) تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان، وهناك تحقيق آخر مطبوع لأسباب النزول للواحيدي، برواية بدر الدين الأرغياني، تحقيق الدكتور ماهر الفحل، وعدد السور التي ذكر الواحيدي أسباب نزولها حسب هذه الرواية (٧١) سورة.

(٣) الواحيدي: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحيدي النيسابوري، من شيوخه: أبو الفضل الصفار، وأبو الحسن علي بن محمد الضرير، ومن تلاميذه: أبو نصر الأرغياني، وأحمد بن محمد الميداني، ومن مؤلفاته: التفسير البسيط، والوسيط، والوجيز، وأسباب النزول، توفي سنة ٤٦٨ هـ رحمه الله تعالى، انظر: البداية والنهاية (١٦/٥٧)، سير أعلام النبلاء (٣٤٢/١٨).

(٤) انظر: أسباب النزول للواحيدي، ص ٤٨٥.

(٥) مثل الترجيح بموافقة السياق، والترجيح بكون الراوي صاحب القصة، وبكونه شهد=

وأما الدكتور محمد عابد الجابري فقد أورد شروطاً أخرى لقبول أسباب النزول، يقول: «ومن هنا نرى ضرورة عدم الاقتصار على ما تعطيه روايات «أسباب النزول» مهما كان سندها. فنقد السند هنا لا يكفي في بناء مصداقيتها، بل لابد من التعامل معها بنظرة نقدية. إن المصداقية في هذا المجال تتحدد في نظرنا بثلاثة عناصر:

الأول: عدم تعارض المعنى الذي يعطيه ما يعتبر «سبباً» لنزول آية معينة مع المعنى الذي يقبله السياق الذي تندرج تحته تلك الآية. إن «أسباب النزول»، كما هي مدونة في التفاسير أو في الكتب الخاصة بها أو في كتب «علوم القرآن»، تحمل الباحث الناقد على الشك في مصداقية كثير منها، خصوصاً عندما تبتعد بالآيات عن سياقها إلى الدرجة التي تحمل على التساؤل عن الهدف من «أسباب النزول»: هل هو ربط كل آية بحادثة تبرر سبب نزولها، أم بيان المناسبات التي تشكل فعلاً سبباً لنزول هذه الآية أو تلك؟ وليس من سبيل للخروج من هذا الإشكال غير اعتبار أولية سياق الآيات وعدم الاعتداء عليه بانتزاع جزء منه والتعامل معه تحت مظلة «أسباب النزول»...

الثاني: التوافق مع ترتيب النزول ومع مسار السيرة النبوية. إن مراعاة «ترتيب نزول السور» قد يساعد كثيراً على التغلب على هذه المسألة، خصوصاً وهناك سور معروفة نزلت مرة واحدة، فضلاً عن ارتباط مضمون بعض الآيات بحوادث وقعت في أوقات معلومة.

=الواقعة، ونحو ذلك من المرجحات، انظر: المحرر في أسباب نزول القرآن (١/ ١٥٧)، معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء، ص ٤٤.

الثالث: التوافق مع معهود العرب، الاجتماعي الاقتصادي والفكري والحضاري^(١).

وفي كلام الدكتور محمد عابد الجابري وقفات:
الأولى: قوله: «ومن هنا نرى ضرورة عدم الاختصار على ما تعطيه روايات «أسباب النزول» مهما كان سندها».

وهذا الكلام ليس خاصاً بأسباب النزول وحدها، ولكنه منطبق على الروايات جميعها، فإن المحدثين قد وضعوا ضوابط لنقدها سنداً ومتناً، ولذا فلا يوجد جديد في كلام الدكتور الجابري هذا.

الثانية: يجعل الدكتور الجابري من شروط قبول أسباب النزول «عدم تعارض المعنى الذي يعطيه ما يعتبر «سبباً» لنزول آية معينة مع المعنى الذي يقبله السياق الذي تندرج تحته تلك الآية»

ولا إشكال في اعتبار هذا الأمر مرجحاً من المرجحات، لكن أن يعتبر ضابطاً لا يقبل سبب النزول الصحيح إلا به، فهذا محل نظر، ووجه ذلك: أن فهم المراد من السياق، ومدى اتفاق سبب النزول مع هذا السياق من الأمور الاجتهادية، فقد يظن بعضهم أن هناك تعارضاً بين السياق وبين سبب النزول، ولا يكون هناك تعارض على الحقيقة^(٢).

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧١-٣٧٢).

(٢) ولهذا فقد وقع الدكتور الجابري في تفسيره في رد عدد من أسباب النزول الصحيحة بدعوى مخالفتها للمعنى المفهوم من السياق، مع أنه لا تعارض بين المعنى وبين سبب النزول، ومن ذلك رده لسبب نزول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الشَّرِيفُ الْكَرِيمُ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، حيث زعم أن السياق يقتضي أنها خطاب=

ثم إن الحديث الصحيح إذا ثبت سنده وعارضه حديث آخر صحيح كذلك لا يعتبر هذا مسوغاً لعدم الأخذ بأحدهما، بل الواجب إعمال قواعد العلماء في الجمع عند التعارض^(١)، فمن باب أولى تعارض سبب النزول الصحيح مع المعنى الذي يقبله السياق - حسب تعبير الدكتور الجابري-.

الثالثة: يجعل الدكتور الجابري من شروط قبول أسباب النزول «التوافق مع ترتيب النزول ومع مسار السيرة النبوية».

واشترط توافق سبب النزول مع ترتيب النزول هو ربط لما صح سنده بما لم يثبت بسند صحيح، بل وتحكيم ما لم يثبت بسند صحيح فيما صح سنده، ومثل هذا بين البطلان.

أما اشتراط التوافق مع مسار السيرة النبوية، فإن كان المراد أن الآيات التي تتعلق بغزوة بدر مثلاً لا يصح أن تأتي أسباب النزول لتجعلها مما نزل في مكة، فهذا حق، ولكنه لم يقع مثله في أسباب النزول حتى نحتاج إلى ذكر هذا الشرط.

الرابعة: يجعل الدكتور الجابري من شروط قبول أسباب النزول «التوافق مع معهود العرب، الاجتماعي الاقتصادي والفكري والحضاري».

=«للنصارى الذين منعوا من منعوا من دخول المسجد بالقدس، فجاءت هذه الآية ترد عليهم!» هذا علماً أن هذا القول لم يقل به أحد من أهل التفسير، ولا علاقة للسياق به من قريب ولا بعيد، ولكن هذا هو معنى السياق الذي تُردُّ به الأسباب الصحيحة عند الجابري، وهذه هي تطبيقاته الموضحة لقاعدته، انظر: فهم القرآن الحكيم (٣/ ٥٤).
(١) انظر لهذه القواعد: التعارض والترجيح وأثرهما في الفقه الإسلامي، ص ٢٦٤، ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض عند الأصوليين، ص ٢٣٧.

ومثل هذا الشرط بحاجة إلى تفصيل:

فإن كان المراد ألا يكون في أسباب النزول إخبار عما لم يكن في جزيرة العرب، أو عما هو مقطوع البطلان، كادعاء وجود بحر في مكة، أو قصور ذهب، ونحوه فهذا حق، ولا شك أن مثل ذلك مخالف للمعهود العربي غير أن مثل هذا لا وجود له في أسباب النزول.

ثم إن مثل هذا لا يحتاج إلى اشتراطه، وإفراذه بالذكر، فهو مندرج ضمن ضوابط قبول المرويات عموماً.

وإن كان المراد ألا تخالف الأخبار الواردة في أسباب النزول عادات العرب فهذا باطل، إذ إنما جاء الإسلام عموماً ليبطل باطل تلك العادات ويقرر التوحيد.

ومما يذكر هنا أن الدكتور الجابري نفسه قد رد على هذا الشرط من حيث لم يشعر، حيث يجعل أسباب النزول من أهم ما يظهر معهود العرب، بل ويقدمها على الشعر، ونحوه، يقول: «وروايات أسباب النزول، تزودنا بعناصر كثيرة من هذا المعهود. فهي من هذه الناحية أحق بأن تعتمد في تصور معهود العرب من المصادر الأخرى، كالشعر وأساطير القصص والموروث الأدبي عامة»^(١).

فإذا كانت أسباب النزول بهذه المنزلة في بيان معهود العرب عند الدكتور الجابري فكيف يقول: إنها قد تتعارض معه!.

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧٩-٣٨٠).

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من رواية أسباب النزول، وموضوعاتها:

أولاً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من رواية أسباب النزول:

لا يشك أحد من أهل العلم في فضل نقلة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن بلغوا الكتاب والسنة، وأفنوا حياتهم في ذلك، ومن هؤلاء: الرواة الذين نقلوا أسباب النزول، فقد أسهموا بصنيعهم ذلك في حفظ باب من أبواب العلم المعينة على فهم كتاب الله تعالى، غير أن طائفة من رجال المدرسة العقلية المعاصرة كان لهم موقف سيء من هؤلاء العلماء، وفيما يلي عرض أهم آرائهم:

أولاً: الدكتور بسام الجمل:

تكلم الدكتور بسام الجمل عن رواية أسباب النزول في فصل كامل من كتابه أسباب النزول^(١)، وقد بدأ بمقدمة قسم فيها رواية أسباب النزول إلى مراتب، ثم تكلم عن أبرز رواية الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، وفيما يلي تفصيل ذلك:

مراتب رواية أسباب النزول عند الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «لقد ورد القسم الأوفر من أخبار أسباب النزول على السنة رواية معروفين، ترددت أسماؤهم في مصادر

(١) أسباب النزول، ص ١٢٩-١٥٥.

مدونتنا النصية^(١) تردداً لافتاً للانتباه. ولذلك حملهم الوجدان الإسلامي مسؤولية معرفة الظروف التاريخية للوحي من ناحية والإمام بالأسباب المباشرة لنزول آيات القرآن من ناحية أخرى^(٢). ورأينا تصنيف الرواة إلى ثلاث مراتب هي:

مرتبة الصحابة^(٣)، ثم مرتبة التابعين^(٤)، وأخيراً رواة من غير هؤلاء وأولئك. ورأينا دراسة نماذج من الرواة نحصي الأخبار التي أسندت إليهم ونقيّم بعدئذ دورهم في رواية أخبار أسباب النزول^(٥).

وهكذا نرى أنه قسّم رواة أسباب النزول إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الصحابة.

المرتبة الثانية: مرتبة التابعين.

المرتبة الثالثة: رواة من غير هؤلاء وأولئك.

وعلى هذا التقسيم ملاحظتان:

(١) المدونة النصية: عبارة تكثر في كلام الدكتور محمد أركون بمعنى القرآن الكريم، يبدو أن

الدكتور بسام الجمل اقتبسها منه بالمعنى نفسه، فهو يتكلم عن مصادر القرآن الكريم.

(٢) الزعم بأن الوجدان الإسلامي. أي العاطفة الإسلامية العامة. هي التي حملت الصحابة

والتابعين وأتباعهم «مسؤولية معرفة الظروف التاريخية للوحي من ناحية والإمام

بالأسباب المباشرة لنزول آيات القرآن من ناحية أخرى» زعمٌ باطلٌ، وفيه التهوين من

حرص الصحابة ومن بعدهم على نقل الدين عامة، ومنه أسباب النزول، والتقليل من

أهمية مرويات أسباب النزول بحجة أن ذلك إنما كان بفعل العاطفة التي تحملهم كل أمر.

(٣) الصحابي: هو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، انظر: الإصابة (١/

١٦).

(٤) التابعي: هو من اجتمع بالصحابي مؤمناً بالنبي ﷺ ومات على ذلك، انظر: الباعث

الحديث، ص ٥٢٠، تدريب الراوي (٢/٦٩٩).

(٥) أسباب النزول، ص ١٢٩.

الأولى: هذا التقسيم لا فائدة منه، إذ الأصل في تقسيمات أهل العلم المتقدمين أنها كانت لحاجة علمية تدعو إليها، ويترتب عليها آثار وفوائد، أما تقسيم الدكتور بسام الجمل فهو فاقد للهدف منه ابتداءً فلا يوجد فائدة حقيقية للتقسيم في مجال أسباب النزول إلى هذه الأقسام، وقد قسم العلماء أسباب النزول حسب السور، أو حسب الصحة والضعف.

الثانية: على فرض أن التقسيم كان نافعاً من جهة التعرف على رواة أسباب النزول، فإن في تعبير الدكتور بسام الجمل عن مراده عجزاً، فقد جعل المرتبة الثالثة: رواة من غير هؤلاء وأولئك، وهذا لا معنى له، إذ هو غير محدد للمراد منه، ويدخل فيه المؤلفون في أسباب النزول من المسندين، كالإمام الواحدي رحمه الله تعالى، مع أن الدكتور بسام الجمل لما جاء إلى التمثيل لهذا القسم حصره في أتباع التابعين، لذا فإن الدكتور بسام الجمل لم يحسن التعبير بعبارة: (أتباع التابعين) واستبدلها بعبارة: (رواة من غير هؤلاء وأولئك)!

موقف الدكتور بسام الجمل من روايات ابن عباس رضي الله عنهما في أسباب النزول:

لا أظن أن هناك حاجة للتقديم بذكر فضائل الصحابي الجليل عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما، فهي أكثر من أن تذكر^(١)، وإن كان كلام العقلانيين المعاصرين لا يراعي في مجمله أقدار الصحابة بل ولا يراعي أقدار الأنبياء، فيتكلم عنهم كأبي أحد، وهنا مثال، وهو موقف

(١) انظر: فضائل الصحابة (٢/١٠٦٦)،

الدكتور بسام الجمل من روايات ابن عباس رضي الله عنهما في أسباب النزول، حيث لم يكن كلامه كلاماً متصلاً بنواح علمية^(١)، بل تعرض فيه للطعن في هذا الصحابي الجليل، يقول: «وإذا استحضرنّا الشروط التي وضعها علماء القرآن لرواية أسباب النزول، فإن ابن عباس قد أخل بها نظراً إلى أن مرويات أسباب النزول التي وردت على لسانه توحى بأنه كان شاهداً على الظروف التاريخية للتنزيل في مرحلتيه المكية والمدنية. فعندما يروي ابن عباس أسباب نزول آيات عديدة من سورة البقرة ٢^(٢) ذاكراً فيها تفاصيل الأحداث ودقائق الأقوال والأحوال، فإن ذلك يستدعي معانيته للأسباب معانية مباشرة. وبما أن جل آيات سورة البقرة ٢ نزلت في السنة الثانية للهجرة، فإن سن ابن عباس وقتئذ لم تتجاوز خمس سنوات. بل إنه روي أسباب نزول آيات مكية، منها سبب نزول الآيات الأربع الأولى من سورة الليل ٩٢، والآية السادسة من سورة الضحى ٩٣، وسبب نزول الآيات الثلاث الأولى من سورة الكوثر ١٠٨... ويعني ذلك كله أن ابن عباس ربما لم يولد بعد عند نزول مثل هذه الآيات»^(٣).

(١) الحديث عن عدد مرويات ابن عباس رضي الله عنهما في أسباب النزول، وتحليل هذه المرويات من حيث الصحة والضعف، ومن جهة موضوعاتها أمر علمي لا يؤثر في مكانة الصحابة، ولكن حين يكون الحديث عن إخلال الصحابة بشروط نقل السنة، أو اتهام الصحابة بإمكان اختلاق مرويات أسباب النزول! فهنا يخرج الحديث من العلمية إلى الطعن.

(٢) هكذا يشير الدكتور إلى ترتيب السورة في المصحف بعد ذكر اسمها مباشرة، وسوف يتكرر هذا الأمر.

(٣) أسباب النزول، ص ١٣٣.



وقال: «والذي نميل إليه، بعد تفحص دور ابن عباس في علم أسباب النزول، أن قسماً من الأخبار، في ما نرجح، قد رواه فعلاً ابن عباس، ولكن دون أن نستطيع تحديده تحديداً دقيقاً. أما القسم الأكبر من تلك الأخبار، فنزعم أنه نسب إليه منذ عصر التابعين، وكرست حركة التدوين في العهد العباسي تلك النسبة. وشيئاً فشيئاً وجدت تلك المرويات - وما يمكن أن يضيفه كل جيل إليها من زيادات - طريقها إلى مدونات التفسير والحديث وعلوم القرآن عموماً. ولذلك فإن أخبار أسباب النزول التي يمكن الطعن في حقيقتها التاريخية، مما ورد على لسان ابن عباس، لا تدل بالضرورة على أنه اختلقها كلها، وإن كنا لا ننزهه عن إمكان اختلاق عدد منها. وهكذا اتخذ العلماء المسلمون من ابن عباس تكأة لتمرير ما اصطنعوه من أخبار أسباب النزول مضافين عليها شرعية معرفية وتاريخية في الوقت نفسه»^(١).

ومع هذه النقول وقفات تبين ما فيها من مآخذ:

الوقفة الأولى: يزعم الدكتور بسام الجمل أن ابن عباس رضي الله عنهما أدخل بالشروط المطلوبة لرواية أسباب النزول، يقول: «وإذا استحضرنّا الشروط التي وضعها علماء القرآن لرواية أسباب النزول، فإن ابن عباس قد أدخل بها». ويعلل كلامه هذا بأن ابن عباس رضي الله عنهما روى ما لم يشهده من أسباب نزول بعض الآيات المدنية أول الهجرة، وبعض الآيات المكية.

ويجاب عن هذا الكلام بجوابين:

(١) أسباب النزول، ص ١٣٥-١٣٦.

الأول: أن العلماء ممن وضعوا شروطاً لقبول المرويات سواء كانت أسباب نزول أو غيرها لم يخاطبوا بشروطهم هذه الصحابة رضي الله عنهم، إذ هم منتهى أسانيد المرويات، وإنما خاطبوا العلماء بهذه الشروط.

وعليه فلا وجه لوصف ابن عباس رضي الله عنهما بالإخلال بالشروط الموضوعه من قبل العلماء في نقله مرويات أسباب النزول.

الثاني: تعليل الدكتور بسام الجمل إخلال ابن عباس رضي الله عنهما في نقل مرويات أسباب النزول بأن عمره كان صغيراً أول الهجرة، ولم يكن ولد في أول الفترة المكية، فكيف يروي أخباراً عن هذه الفترة؟

ومثل هذا التعليل العليل يجاب عنه بأن العلماء يعدون مثل هذه الروايات من قبيل مرسل الصحابي^(١)، ومراسيل الصحابة صحيحة لأنهم لا يروون إلا عن الصحابة.

الوقفه الثانية: زعم الدكتور بسام الجمل أنه لا يمكن تحديد الصحيح مما رواه ابن عباس رضي الله عنهما من الضعيف، حيث يقول: «والذي نميل إليه، بعد تفحص دور ابن عباس في علم أسباب النزول، أن قسماً من الأخبار، في ما نرجح، قد رواه فعلاً ابن عباس، ولكن دون أن نستطيع تحديده تحديداً دقيقاً».

(١) مرسل الصحابي هو: ما يرويه الصحابي عن النبي ﷺ ولم يسمعه منه، إما لصغر سنه، أو تأخر إسلامه أو غيابه عن شهود ذلك، انظر: تدريب الراوي (١/٢٣٤)، فتح المغيث (١/٢٧٠).

ومثل هذا الكلام يجاب عنه بأنه مفضٍ إلى رد المرويات الواردة عن ابن عباس رضي الله عنهما جملة، إذ القول بعدم إمكان تحديد الصحيح منها مع قوله بوقوع الضعف في غالبها يقتضي أن تهمل جميعها درءاً للقبول بالمرويات الضعيفة.

والحق أن مثل هذا الكلام ليس كلاماً علمياً، إذ من المعلوم أن أهل العلم من علماء الحديث قد وضعوا قواعد تبين الصحيح من الضعيف، ولذا فلا يصح القول: إنه لا يمكن تحديد الصحيح من الضعيف، بل قد بذل العلماء جهوداً متعددة في هذا الباب^(١).

الوقف الثالثة: الزعم أن غالب مرويات ابن عباس رضي الله عنهما نسبت إليه في عصر التابعين هو زعمٌ غير مبني على دراسة حديثة لهذه المرويات إذ لا يستقيم القول بأن غالب مرويات ابن عباس رضي الله عنهما في أسباب النزول موضوعة في عصر التابعين حتى تثبت الدراسات الحديثة أن غالب ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في أسباب النزول موضوع في عصر التابعين، وهذا ما لم يحصل حقيقة، وإنما هي دعوى من الدكتور بسام الجمل غير قائمة على أساس علمي.

الوقف الرابعة: أشد ما رأيت في كلام الدكتور بسام الجمل السابق

(١) ومن الجهود المعاصرة في تمييز الصحيح من الضعيف في أسباب النزول: كتاب الصحيح المسند من أسباب النزول للشيخ مقبل بن هادي الوادعي رحمه الله تعالى، والصحيح من أسباب النزول للدكتور عصام الحميدان، كما أن عدداً من محققي المؤلفات في أسباب النزول قد أسهموا في تمييز الصحيح من الضعيف، كما فعل الدكتور عصام الحميدان، والدكتور ماهر الفحل في تحقيقيهما على أسباب النزول للواحدي، وكما فعل الدكتور عبد الحكيم الأنيس في تحقيقه لكتاب العجائب في بيان الأسباب.

هو اتهامه لابن عباس رضي الله عنهما بإمكان اختلاق عدد من أسباب النزول، وهذا الاتهام الباطل ناشئ من عدم تعظيم الصحابة رضي الله عنهم في نفوس العقلانيين المعاصرين، وعدم معرفتهم لأقدارهم.

موقف الدكتور بسام الجمل من روايات ابن مسعود رضي الله عنه في أسباب النزول:

يقول الدكتور بسام الجمل: «وفي ما يخص عدد الآيات التي روى ابن مسعود أسباب نزولها، فإنها أربت على عشرين آية في تفسير الطبري، بينما لم يرو ابن مسعود في كتاب الواحدي إلا أسباب نزول سبع آيات فقط. بل اقتصر الطبرسي^(١) على إثبات أسباب نزول أربع آيات منسوبة إلى ابن مسعود. وتبين هذه النماذج ضعف اهتمامه بنقل أسباب نزول الآيات على الرغم من أنه كان شاهداً على الوحي المحمدي في مرحلتيه المكية والمدنية»^(٢).

وفي هذا الكلام نجد أن الدكتور بسام الجمل ذكر عدداً زعم أنه عدد روايات ابن مسعود رضي الله عنه في أسباب النزول الواردة عند الطبري، والواحدي، وليس الأمر كما ذكر من جهة العدد، ولا من جهة الغرض.

أما من جهة العدد فإن الأعداد التي ذكرها فيها اضطراب، أما

(١) أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، أمين الدين، شيعي رافضي، من مؤلفاته: مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان، ومختصر الكشاف، توفي سنة ٥٤٨هـ، انظر: الأعلام (٥/١٤٨).

(٢) أسباب النزول، ص ١٣٦.

الطبري فقد ذكر الدكتور أن روايات ابن مسعود رضي الله عنه الواردة عنده أربت على عشرين آية، والحق أنها بلغت ٤٦ رواية في أسباب النزول^(١)، موزعة على اثنين وعشرين آية^(٢)، وعليه فإن كلامه سليم فيما يخص روايات ابن عباس في الطبري، ولكنه حين ذكر روايات ابن مسعود رضي الله عنه عند الواحدي جعلها سبع روايات، وهي -على الصواب- ثلاث عشر رواية^(٣).

وأما من جهة الغرض، فما ذكره الدكتور من ضعف اهتمام ابن مسعود رضي الله عنه بنقل أسباب النزول، حيث يقول: «وتبين هذه النماذج ضعف اهتمامه بنقل أسباب نزول الآيات على الرغم من أنه كان شاهداً على الوحي المحمدي في مرحلتيه المكية والمدنية».

والقول بعدم اهتمام ابن مسعود رضي الله عنه بنقل أسباب النزول بناءً على قلة ما روى من أسباب غير صحيح، إذ يمكن القول إنه اكتفى بنقل بقية الصحابة لبقية أسباب النزول التي وقف عليها، أو يقال: إن موته المبكر له أثره في قلة مروياته في أسباب النزول حيث لم تكن الحاجة قائمة لنقلها كلها -لكثرة الصحابة الذين شاهدوا الوحي- كما هي الحاجة بعدئذ.

(١) حسب إحصاء الدكتور حسن شبالة في رسالته: أسباب النزول الواردة في كتاب جامع البيان، ص ١٢٥٤.

(٢) وقد حاولت حصر الآيات التي وردت فيها هذه الروايات من خلال تتبعها في رسالة الدكتور حسن شبالة، واحتساب الروايات الواردة في آية واحدة موضعاً واحداً.

(٣) وقد عد الدكتور ماهر الفحل أربعة عشر رواية لابن مسعود في فهرس الأحاديث، ولعل الذي أوقع الدكتور بسام الجمل في الخطأ أنه بحث عنها باستخدام اسمه واسم أبيه (عبد الله ابن مسعود)، وغالب الروايات إنما تذكره باسمه عبد الله فحسب.

والحق أن ابن مسعود رضي الله عنه من أبرز من اعتنى بأسباب النزول، والمكي والمدني، فقد جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»^(١).

وهذا الأثر ظاهر في اهتمامه رضي الله عنه بأسباب النزول، ووقوفه عليها، وأما نقلها فقد سبقت الإشارة إلى ما يمكن أن توجه به قلة رواياته في ذلك.

ولا بد أن نفرق في مسألة كهذه بين من يتناولها ليتوصل إلى نتيجة علمية، وبين من يذكرها ليتوصل بها إلى الطعن في الصحابة ممن كثرت مروياتهم في أسباب النزول كما صنع الدكتور بسام الجمل الذي انتقد إكثار ابن عباس وعائشة وأبي هريرة رضي الله عنهم من الرواية، ثم تكلم عن ابن مسعود رضي الله عنه متعجباً من قلة روايته مع أنه أكثر مشاهدة للوحي من هؤلاء الصحابة الكرام، ليتوصل بذلك إلى الطعن في رواياتهم.

موقف الدكتور بسام الجمل من روايات عائشة رضي الله عنها في أسباب النزول:

يقول الدكتور بسام الجمل: «وكانت عائشة مشاركة في أسباب نزول بعض الآيات وردت على لسانها من ذلك سبب نزول الآية ٤٣ من

(١) سبق تخريجه.

سورة النساء ٤^(١)، والآية ٦٧ من سورة المائدة ٥^(٢)، والآية ٥١ من سورة الأحزاب ٣٣^(٣). ولئن كنا نرى عائشة - وهي في العاشرة من عمرها عند نزول سورة البقرة ٢ - غير مؤهلة لمعاينة الظروف التاريخية المباشرة لنزول عدد من آيات هذه السورة، فإنه نسبت إليها أخبار مبينة لأسباب نزول آيات مكية مثل الآيتين الأولى والثانية من سورة عبس ٨٠ من جهة، ونزول المعوذتين من جهة أخرى، والحال أن صلتها، وقتئذ، بمحمد معدومة^(٤).

وهكذا نرى أن الدكتور بسام الجمل يكرر ما سبق أن قاله، ويرى أن عدم مشاهدة عائشة رضي الله عنها للأحداث المكية أو المدنية يعني أنه لا يصح ما ترويّه مما له تعلق بأسباب نزول الآيات المكية والمدنية أول الهجرة.

وقد سبق الجواب على مثل هذا بأنه من قبيل مراسيل الصحابة، وهي صحيحة، إذ لا يروون إلا عن الصحابة^(٥).

(١) انظر: أسباب النزول للواحدي، ص ١٤٧.

(٢) انظر: أسباب النزول للواحدي، ص ٢٠٢.

(٣) انظر: أسباب النزول للواحدي، ص ٣٥٧.

(٤) أسباب النزول، ص ١٣٨.

(٥) وقد كرر الدكتور بسام الجمل هذا الأمر عند كلامه عن أبي هريرة رضي الله عنه، حيث يقول: «وإذ كان حضور أبي هريرة بارزاً في رواية الحديث، فإن الأمر لم يكن كذلك في رواية أخبار أسباب النزول. ذلك أن أقصى ما رواه من أسباب نزول كان في حدود ٤٤ آية في كتاب (اللباب) للسيوطي. ولم ينقل كل من الطبري والواحدي والقرطبي أكثر من أسباب نزول عشر آيات. بل لم يتعد ما رواه أبو هريرة أسباب نزول ثلاث آيات في تفسيري الطبرسي والرازي. ولذلك كان دور أبي هريرة باهتاً في نقل أخبار أسباب النزول رغم ما بيناه سابقاً من تلازم مهم بين الحديث النبوي وعلم أسباب النزول. والغريب =

موقف الدكتور بسام الجمل من مرويات أسباب النزول عن كبار الصحابة:

يقول الدكتور بسام الجمل: «هذه إذن نماذج من أهم رواة أسباب نزول القرآن من الصحابة. ولعل ما يمكن ملاحظته أن كبار الصحابة لم يعتنوا برواية أخبار أسباب النزول. وغاية ما عثرنا عليه بعض الروايات المنسوبة إلى عمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ) أو إلى علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ). ثم إن نظرنا في رواة الأخبار من الصحابة أفضى إلى (مفارقة) تتمثل في أن الصحابة الذين كانوا في مناسبات عديدة أطرافاً في نزول الآيات ومعاينة ظروفه التاريخية بشكل مباشر كانوا من المقلين في رواية تلك الأخبار. بينما لم يكن بعضهم - ونعني تحديداً ابن عباس - مشاركاً فعلياً في أسباب النزول. ورغم ذلك أسند إليه عدد ضخم من مروياتها»^(١).

وهكذا نلاحظ أن الدكتور بسام الجمل يحاول أن يقلل من شأن أسباب النزول من خلال قوله إن كبار الصحابة لم يهتموا بها، والحق أنه لا يلزم أن ينقل عن كبار الصحابة الكلام في أمور الدين جميعها،

=حقاً أن تأتي علي لسان أبي هريرة أسباب نزول آيات مكية من قبيل سبب نزول الآية الثانية من سورة (المؤمنون)، والآية ٥٦ من سورة القصص ٢٨، والآيات ٦-١٩ من سورة العلق ٩٦. والمؤكد أن أبا هريرة حين نزلت هذه الآيات لم يكن على دين الإسلام!!، أسباب النزول، ص ١٣٩.

وظاهر من هذا الكلام أنه لجأ إلى تكرار ما قاله في بقية الصحابة هنا، وقد مر الجواب على مثل هذا.

(١) أسباب النزول، ص ١٤١-١٤٢.

بل يكفي أن ينقل الدين أحد الصحابة، سواء كان من كبارهم أو من صغار الصحابة سناً.

ثم إن المقابلة بين روايات كبار الصحابة، وروايات ابن عباس رضي الله عنهما لا يوجد لها فائدة علمية، إذ لا يؤثر في الروايات أن يكون ابن عباس أكثر رواية من كبار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، إذ هذا راجع إلى ما تهيأ له رضي الله عنه من تلقي العلم عن كبار الصحابة، والاشتغال بذلك حتى برز في روايته للسنة^(١).

موقف الدكتور بسام الجمل من رواية التابعين أسباب النزول:

انتقل الدكتور بسام الجمل إلى الكلام عن المرتبة الثانية - حسب تصنيفه - لرواة أسباب النزول، وهم التابعون.

يقول الدكتور بسام الجمل: «بهذا يتضح لنا أن قسماً كبيراً من أخبار أسباب النزول أسند إلى جيل التابعين رغم أنه لم يعاين البتة مرحلة الوحي المحمدي ولم يكن شاهداً مباشراً عليها. والعلة في اهتمامهم بأسباب النزول أنهم افتقدوا ما توفر للصحابة من معرفة الظروف التاريخية للتنزيل لأنهم كانوا فاعلين فيها. ولذلك عظمت حاجة التابعين إلى الإلمام بأسباب النزول حتى يتسنى لهم في ضوئها تفسير نص المصحف والوقوف على مراد الله من وحيه. ولم يكن بحسبهم، ههنا، بمنأى عن ضغوط واقعهم التاريخي واكراهاته الخفية

(١) ويكفي مراجعة سيرته رضي الله عنه لتبين ذلك، انظر: معجم الصحابة للبغوي (٣/٤٨٢)، أسد الغابة (٣/٢٩١)، سير أعلام النبلاء (٣/٣٣١).

والمعلنة من ناحية وعن آفاقهم المعرفية ونفسياتهم وانتماءاتهم
الايديولوجية ونزعاتهم المذهبية من ناحية أخرى»^(١).

وهذا الكلام بحاجة إلى وقفات:

الأولى: الأصل أن صلة التابعين بالروايات عموماً سواء كانت
أسباب نزول أو غيرها، إما أن تكون باعتبارهم رواة في سلسلة السند
المنتهية بالنبي ﷺ أو الصحابة، وإما أن تكون باعتبارهم منتهى
الأسانيد، وهو ما يعرف بالمقطوع^(٢).

ومن خلال كلام الدكتور بسام الجمل يظهر أنه لا يفرق بين
الحالين، حيث يقول: «بهذا يتضح لنا أن قسماً كبيراً من أخبار أسباب
النزول أسند إلى جيل التابعين رغم أنه لم يعاين البتة مرحلة الوحي
المحمدي ولم يكن شاهداً مباشراً عليها».

وهذا لا يؤثر فيما كان من روايات التابعين التي رووها عن الصحابة
أو اتصل سندها إلى النبي ﷺ.

وأما ما كان من قبيل المروي عن التابعي من أسباب النزول، ولم
يسنده إلى النبي ﷺ أو الصحابة رضي الله عنهم أو أسنده إلى النبي ﷺ
دون ذكر الصحابي، وهو المسمى بالمرسل^(٣)، فإن هذه الصور منها
المقبول بشروط والأصل فيها الرد لأنها من قبيل الضعيف عند أهل

(١) أسباب النزول، ص ١٤٧-١٤٨

(٢) المقطوع هو: الموقوف على التابعي قولاً له أو فعلاً، انظر: الباعث الحثيث، ص ١٤٩، فتح المغيث (١/١٩١).

(٣) المرسل هو: ما سقط من آخره من بعد التابعي، انظر: تدريب الراوي (١/٢١٩)، فتح المغيث (١/٢٣٨).

الاختصاص من المحدثين^(١)، ووقوع الضعيف في أسباب النزول الواردة لا يبطل أسباب النزول جملة.

الثانية: يعلل الدكتور بسام الجمل اهتمام التابعين برواية أسباب النزول بأنهم «افتقدوا ما توفر للصحابة من معرفة الظروف التاريخية للتنزيل لأنهم كانوا فاعلين فيها. ولذلك عظمت حاجة التابعين إلى الإلمام بأسباب النزول حتى يتسنى لهم في ضوئها تفسير نص المصحف والوقوف على مراد الله من وحيه».

وهذا سبب من أسباب اهتمام التابعين برواية أسباب النزول، مع أسباب أخرى كحرصهم على تبليغ الدين لمن بعدهم كما تلقوه عن الصحابة رضي الله عنهم.

وقول الدكتور «حتى يتسنى لهم في ضوئها تفسير نص المصحف والوقوف على مراد الله من وحيه» ربما أوهم هذا الكلام أن أسباب النزول هي الطريق الوحيد الذي يفسر من خلاله القرآن الكريم، وهذا غير صحيح، بل هي طريق هام من طرق فهم القرآن الكريم وتفسيره، وهناك طرق أخرى كثيرة.

الثالثة: لا يترك الدكتور بسام الجمل الكلام عن عصر التابعين دون

(١) وقد وجدت كلاماً للسيوطي رحمه الله يتعلق بقبول مرسل التابعي في أسباب النزول إذا كان سنده صحيحاً إلى مرسله، وانجبر بأحد أمرين: أن يكون المرسل نفسه من أئمة التفسير، أو اعتضد بمرسل آخر، يقول رحمه الله: «تنبيه: ما تقدم أنه من قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضاً لكنه مرسل، فقد يقبل: إذا صح السند إليه، وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة، كمجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير، أو اعتضد بمرسل آخر، ونحو ذلك» الاتقان (١/٢٠٩).

أن يطعن في نياتهم في نقل أسباب النزول، وأنهم لم يكونوا «بمنأى عن ضغوط واقعهم التاريخي، واكراهاته الخفية والمعلنة من ناحية، وعن آفاقهم المعرفية، ونفسياتهم، وانتماءاتهم الأيديولوجية، ونزعاتهم المذهبية من ناحية أخرى».

والقول بأن من التابعين من تأثر ببعض الفرق الموجودة آنذاك إن صدق على بعض التابعين فلا يصح إطلاقه على التابعين جميعاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المراد من هذا الكلام هو التهوين من شأن أسباب النزول، والقول بتأثر نقلتها من التابعين بعوامل عديدة تقلل من صدقها، فيكون الدكتور قد جمع في نقده لأسباب النزول بين نقد أسانيدھا لأنها مروية عن التابعين، ونقد متونها بدعوى تأثر أصحابها بمؤثرات عدة، وهذا كله للتوصل إلى القول بعدم الحاجة إليها.

موقف الدكتور بسام الجمل من رواية أتباع التابعين لأسباب النزول:

كرر الدكتور بسام الجمل في كلامه عن أتباع التابعين ما سبق أن ذكره عند حديثه عن التابعين، يقول: «أسندت أسباب نزول عديدة إلى رواية من غير الصحابة والتابعين. وكثيراً ما انفرد هؤلاء الرواة بذكر أسباب لم تكن معروفة أو متداولة لدى الجيلين السابقين»^(١).

(١) وهذا الكلام فيه جانبان: الأول بالأخذ بالمرسل الصحيح إذا عضده آخر، وهذا دل عليه كلام عدد من المتقدمين كالشافعي رحمه الله تعالى، والجانب الآخر: الأخذ بمراسيل أئمة التفسير من التابعين المتعلقة بالتفسير إذا صحت عنهم بإطلاق، وفي هذا إشكال من الناحية الحديثة، إذ لم يذهب إليه أحد من المتقدمين من المحدثين، ولا ينبغي الخلط بين رد هذا الكلام المقتضي قبول مراسيل مفسري التابعين بإطلاق، وما ورد عن=

وقد مثل لأتباع التابعين بشخصين: محمد بن السائب الكلبي^(١)، ومقاتل بن سليمان^(٢)، وذكر بعض الروايات الواردة عنهما في أسباب النزول، ومنزلتهما في التفسير عموماً، وفي أسباب النزول خاصة.

وكلامه من حيث الجملة صحيح، إذ ما ورد من أسباب نزول عن أتباع التابعين فحسب، وليس لها أصل، فهي أسباب نزول ضعيفة لا يعتمد عليها.

يبقى أن وصفه للوارد عن أتباع التابعين بأنه كثير فيه مبالغة، إذ

=العلماء من تفصيل متعلق بأن هذه المراسيل قد يرجح بها، وإذا اعتضدت بأخرى قبلت، فهذا أمر آخر.

وهذا كلام لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى متعلق بأسباب النزول، بين فيه الموقف منها، يقول: «وأما أحاديث سبب النزول فغالبا مرسل ليس بمسند، ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل: «ثلاثة علوم لا إسناد لها»، وفي لفظ: «ليس لها أصل: التفسير والمغازي والملاحم» ويعني أن أحاديثها مرسلة، والمراسيل قد تنازع الناس في قبولها وردّها، وأصح الأقوال أن: منها المقبول، ومنها المردود، ومنها الموقوف، فمن علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل مرسله، ومن عرف أنه يرسل عن ثقة وغير الثقة كان إرساله رواية عن لا يعرف حاله فهذا موقوف، وما كان من المراسيل مخالفا لما رواه الثقات كان مردوداً» منهاج السنة (٤٣٥/٧).

ومثل هذا الكلام هو أقرب ما يقال في المراسيل المتعلقة بأسباب النزول فيما وقفت عليه، وانظر: مقدمة أصول التفسير، ص ٤٠-٤٢، تدريب الراوي (٢٢٢/١). (٩٥٨) أسباب النزول، ص ١٤٩.

(١) أبو النضر محمد بن السائب بن بشر بن عمرو ابن الحارث الكلبي، شيعي متروك الحديث، من مؤلفاته: كتاب في تفسير القرآن، توفي سنة ١٤٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٤٨/٦)، وفيات الأعيان (٣٠٩/٤).

(٢) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، من أعلام المفسرين، ولكنه متروك الحديث، من شيوخه: مجاهد، والضحاك، ومن تلاميذه: الوليد بن يزيد، وعلي بن الجعد، ومن مؤلفاته: التفسير الكبير، ومتشابه القرآن، توفي سنة ١٥٠هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠١/٧)، وفيات الأعيان (٢٥٥/٥).

يقول: «وكثيراً ما انفرد هؤلاء الرواة بذكر أسباب»، وقد راجعت أسباب النزول للواحدي فوجدت أن غالب ما جاء عن الكلبي هو إما من تفسيره للآية، وهذا لا تعلق له بأسباب النزول، وإما من قبيل الأخبار التي يذكرها، إذ هو أخباري مشهور، وهذه الأخبار لا يصح أن تكون أسباب نزول لأنها بلا إسناد، وهكذا الحال في الوارد عن مقاتل بن سليمان في أسباب النزول.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «أما السبيل إلى معرفتها فهو «النقل الصحيح» «عمن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها»، ومن هنا طبقوا على رواية «أسباب النزول» نفس المنهج المطبق في رواية الحديث، فاعتبروا سبب النزول المروي عن الصحابي في مرتبة الحديث المرفوع، والمروي عن التابعي في مرتبة الحديث المرسل. لكن هذا التقييد لم يمنع من تضارب روايات أسباب النزول، كما لم يمنع، لا الحديث ولا غيره من المرويات، من التضخم مع الزمن، ولا من تجنب الأخذ من الإسرائيليات...

ومع ذلك فليس من المعقول التشطيب^(١) عن جميع ما تنقله روايات أسباب النزول^(٢).

(١) لم أجد هذا الاستعمال للتشطيب بمعنى الإلغاء في اللغة، بل مادة (شطب) في العربية تدل كما قال ابن فارس: «الشين والطاء والباء أصل مطّرد واحد، يدلُّ على امتدادٍ في شيء رَخَص، ثم يقال في غير ذلك»، ومنه يقال: الشطبة: السعفة من النخل، والسيف الطويل، والأرض المشطبة التي خط السيل فيها خطأً، انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ١٨٥).

(٢) فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧٠-٣٧١).

وفي كلام الدكتور محمد عابد الجابري وفتات:

الأولى: قدم الدكتور محمد عابد الجابري بمقدمة بين فيها منهج قبول الروايات - ومنها روايات أسباب النزول - وأنه قائم على منهج المحدثين.

لكنه لم يلبث أن استدرك قائلاً: «لكن هذا التقييد لم يمنع من تضارب روايات أسباب النزول، كما لم يمنع، لا الحديث ولا غيره من المرويات، من التضخم مع الزمن، ولا من تجنب الأخذ من الإسرائيليات».

وهذه المأخذ الثلاث التي أخذها الدكتور الجابري مع الجواب عنها فيما يلي:

١ - أن هناك تعارضاً في روايات أسباب النزول، وهذا المأخذ لا يؤثر، إذ ليس قاصراً على روايات أسباب النزول، بل هو في الروايات عموماً، وقد وضع العلماء من المحدثين منهجاً واضحاً للجمع بين الروايات المتعارضة عموماً^(١)، ووضعوا منهجاً للجمع بين روايات أسباب النزول خاصة^(٢).

٢ - أن منهج المحدثين في نقد الأسانيد لم يمنع من استمرار الوضع، وهذا المأخذ كسابقه ليس قاصراً على روايات أسباب النزول، بل هو في الروايات عموماً، وهذا المأخذ إن صح قبل تدوين السنة،

(١) انظر: تدريب الراوي (٢/٦٥٥)، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، ص ١٢٥.

(٢) انظر: الإقتان (١/٢١٠)، مناهل العرفان (١/٩٧)، مباحث في علوم القرآن، ص ٨٢.

فإنه لا يصح بعد أن تم تدوين السنة - بما فيها أسباب النزول - إذ قد استقرت الأحاديث، وتوجهت الجهود إلى الحكم على هذه الأحاديث.

٣ - أن منهج المحدثين لم يمنع من الأخذ بالإسرائيليات، ويجب: بأن الأخذ بالإسرائيليات ليس مذموماً بإطلاق، وقد بين العلماء كيفية التعامل مع الإسرائيليات في كتبهم، وأن منها المقبول والمردود، والمتوقف فيه^(١).

الثانية: موقف الجابري من روايات أسباب النزول متسق مع موقفه العام في مباحث علوم القرآن القائم على الاضطراب، وعدم الوضوح في الرأي، فهو في أسباب النزول يرى أنه «ليس من المعقول التشطيب عن جميع ما تنقله روايات أسباب النزول».

ومثل هذا الكلام يوحي بأن هناك من يرى من أهل العلم عدم قبول روايات أسباب النزول جميعها! وهذا ليس صحيحاً، إذ لا يقول بهذا عالم أصلاً.

كما أن رأيه هذا لا يستفيد منه القارئ موقفاً واضحاً من أسباب النزول، هل يقبل بعضها أو لا^(٢)؟ وما نسبة ما يرده منها؟ غاية ما يفهم من كلامه أن من الخطأ رد روايات أسباب النزول جميعها!!

(١) انظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ٤١، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ص ٨٦.

(٢) يأتي في المطلب الثالث أنه يقبل بعض روايات أسباب النزول بضوابط لا تكاد تنطبق إلا على النادر من الروايات! وأما بقية الروايات فإنه لا يعتد بها في أسباب النزول وإنما يستفيد منها الواقع التاريخي والفكري - حسب تعبيره - للرواة، مما يجعل موقفه من روايات أسباب النزول أشبه شيء بما أنكره من الرد الكلي لها!

ثانياً: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من موضوعات أسباب النزول:

يصعب في النصوص الشرعية تصنيف كل نص منها إلى موضوع معين، إذ النص الواحد -سواء كان آية أو حديثاً - يتضمن أكثر من موضوع، ويفيد أكثر من معنى، ولذا فإن محاولة تصنيف النصوص الشرعية بحاجة إلى جهد كبير، وإشارة إلى المعنى الذي جاء النص لتقريره، والمعاني الأخرى التي تفهم من النص.

وقد حاول الدكتور بسام الجمل تصنيف روايات أسباب النزول إلى موضوعين: أسباب متعلقة بآيات الأحكام، وأسباب متعلقة بآيات الأخبار، وقد نظر في كتب أسباب النزول لتتبع آيات الأحكام وفق ضوابط وضعها^(١).

وأما آيات الأخبار فقد جعل منها الآيات الدالة على: القصص القرآني، والجهاد، والتعامل مع أهل الكتاب، والمنافقين، والسيرة النبوية^(٢).

(١) قام الدكتور بسام الجمل بإحصاء آيات الأحكام في أسباب النزول للواحدي، ولباب النقول للسيوطي، وخلص من بحثه إلى أن نسبة آيات الأحكام في كتاب الواحدي ١٨٪ ونسبتها في كتاب السيوطي ١٧٪، وقد جعل من ضوابط آيات الأحكام أن تكون أوامر أو نواهي مباشرة.

وقد أغفل عدداً من أبواب الفقه فلم يجعلها من أبواب الأحكام، كالبيع، والجهاد، والرق! ولم يعتبر أحكام معاملة أهل الكتاب من الأحكام!

كما كان للضابط الذي ذكره أثره في قلة آيات الأحكام. حسب إحصائه. لأن الأحكام تستفاد من منطوق النص ومفهومه ودلالاته المختلفة، انظر: أسباب النزول، ص ١٦١.

(٢) أسباب النزول، ص ١٦٦.

وغير خاف أن كثيراً مما جعله الدكتور من آيات الأخبار هو من صميم الأحكام، كآيات الجهاد مثلاً، وبقية الموضوعات التي أدرجها في آيات الأخبار لها تعلق واضح بالأحكام، كآيات التي تتكلم عن السيرة، والقصص القرآني، ومعاملة أهل الكتاب.

وقد تكلم الدكتور بسام الجمل عن آيات الأحكام فقال: «النسبة الكبيرة في أخبار أسباب النزول لا علاقة لها بآيات الأحكام. ولهذه الملاحظة دلالة مهمة في تقديرنا. ذلك أن العبارة القرآنية في آيات الأحكام نازعة إلى التعبير المباشر مما يحد من إمكانات تركيب أسباب نزول موافقة لها، أو تضخيم أسباب أخرى لها أصول تاريخية حقيقية. ومن ثم عدل المفسرون وعلماء القرآن عن هذه الآيات إلى غيرها على نحو ما سنراه بعد حين في دراسة آيات الأخبار»^(١).

والأخطاء التي وقعت في كلامه هذا مبنية على غلطه في المقدمات، وبيان ذلك كالتالي:

أولاً: القول بأن «النسبة الكبيرة في أخبار أسباب النزول لا علاقة لها بآيات الأحكام» مبني على الضوابط التي جعلها الدكتور بسام الجمل لأسباب النزول، ومن أهمها: أن تكون على صيغة الأمر أو النهي بصورة مباشرة^(٢)، ولما كان هذا الضابط غير صحيح^(٣) فما قام عليه فهو كذلك.

(١) أسباب النزول، ص ١٦٢.

(٢) انظر: السابق.

(٣) سبقت الإشارة إلى أن الأحكام تستفاد من منطوق النص، ومفهومه، ودلالاته اللفظية المختلفة، وهذا أمر أشبه الأصوليون بحثاً، انظر: المستصفى (٤٠٣/٣)، نزهة الخاطر العاطر، ص ١٧١، شرح الكوكب المنير (٤٧٣/٣).

ثانياً: علل الدكتور بسام الجمل قلة أسباب النزول لآيات الأحكام - حسب زعمه - بأن سبب ذلك «أن العبارة القرآنية في آيات الأحكام نازعة إلى التعبير المباشر مما يحد من إمكانات تركيب أسباب نزول موافقة لها، أو تضخيم أسباب أخرى».

وهذا التعليل غير صحيح، إذ فيه اتهام لرواة أسباب النزول بوضع أسباب نزول الآيات وأنهم عجزوا عن ذلك في آيات الأحكام لدلالاتها المباشرة.

وقال الدكتور بسام الجمل في موضع آخر ملخصاً موقفه من آيات الأحكام والأخبار: «والذي نخرج به بعد نظرنا في آيات الأحكام والأخبار المقترنة بها أسباب نزول نتيجة تبدو في الظاهر غير منتظرة، وهي تعلق ما يربو على ٨٠٪ من أخبار أسباب النزول بآيات الأخبار، على نقيض الانطباع الشائع قديماً وحديثاً المتمثل في أن مادة أسباب النزول مبنية في المقام الأول لآيات الأحكام. وهذا الانطباع رسخه المفسرون وعلماء القرآن بالقول إن علة الحكم في الآية لا يتوصل إليها إلا بمعرفة سبب نزولها التاريخي».

والحق أننا كنا متوقعين هذه النتيجة، إن لم نقل متيقنين منها؛ وعلة ذلك: أن مختلف العوامل المباشرة التي أسهمت في تكون علم أسباب النزول وتشكله من ناحية، وأن المسار التاريخي الذي قطعه هذا العلم والمراحل الثلاث التي تقلب فيها من ناحية أخرى، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تلك النتيجة. فالذين أسسوا لعلم أسباب النزول في بداياته الأولى هم القصاص والأخباريون والمحدثون، وقد ولعوا، أكثر ما ولعوا، بسر مغازي الرسول وسيرته وعلاقته بصحابته. ولذلك لم تكن

تعنيهم كثيراً أسباب نزول آيات الأحكام. وسيلتفت المفسرون، في وقت لاحق، إلى هذا المشغل في ضوء تنامي الاهتمامات الفقهية منذ منتصف القرن الثاني الهجري.

فهل ترانا بعد هذا مخطئين لو قلنا إن علم أسباب النزول حقق مطلباً مهماً في نظر المفسرين وعلماء القرآن وهو عقد صلة بين نص المصحف والأخبار المتعلقة بسيرة النبي ومغازيه؟^(١)

وفي كلام الدكتور بسام الجمل عدد من الملاحظات:

الأولى: النتيجة التي انتهى إليها الدكتور بسام الجمل في موضوعات أسباب النزول، وهي «تعلق ما يربو على ٨٠٪ من أخبار أسباب النزول بآيات الأخبار» مبنية على منهجه في التعرف على موضوعات أسباب النزول، وقد سبق بيان الخلل الموجود في منهجه هذا من جهة، ومن جهة أخرى: بيان أن تصنيف الروايات - ومنها أسباب النزول - حسب الموضوعات أمر بالغ الصعوبة لما يوجد في النص الواحد من موضوعات متعددة.

الثانية: علل الدكتور بسام الجمل كثرة أسباب النزول المتعلقة بآيات الأخبار - حسب زعمه - بقوله: «فالذين أسسوا لعلم أسباب النزول في بداياته الأولى هم القصاص والأخباريون والمحدثون، وقد ولعوا، أكثر ما ولعوا، بسرد مغازي الرسول وسيرته وعلاقته بصحابته. ولذلك لم تكن تعنيهم كثيراً أسباب نزول آيات الأحكام».

(١) أسباب النزول، ص ١٧٣.

وهذا التعليل غير صحيح، إذ لم يؤسس أسباب النزول أحد، بل هي نقل محض للأحوال المصاحبة للتنزيل، وهذه لا يقال فيها: أسسها القصاص أو غيرهم.

وجعل القصاص هم الذين أسسوا علم أسباب النزول مراده أنهم الذين وضعوا تلك الأسباب، وقد سبق الجواب عن هذا^(١).

الثالثة: ذكر الدكتور بسام الجمل نتيجة أو خلاصة توصل إليها من خلال بحثه موضوعات أسباب النزول، وهي أن: «علم أسباب النزول حقق مطلباً مهماً في نظر المفسرين وعلماء القرآن، وهو عقد صلة بين نص المصحف والأخبار المتعلقة بسيرة النبي ومغازيه».

وهذه النتيجة إن أراد بها أن جمع تلك الأسباب أظهر كيف كان القرآن الكريم ينزل مع حدوث أحداث كثيرة من السيرة النبوية فهذا حق.

وإن أراد بها أن علم أسباب النزول وضعه القصاص وغيرهم ليحقق هذه الصلة بين القرآن الكريم والسيرة النبوية، ولم تكن هذه الصلة موجودة لولا هذا الوضع - وهذا في حقيقة الأمر هو حاصل كلامه فيما سبق - فهذا باطل بين البطلان.

(١) سبق بيان ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث، ص ٣٣١.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من فائدة أسباب النزول:

لقد اعتنى العلماء بأسباب النزول جمعاً لها، وحكماً على أسانيدها، وذلك لأن لها فوائد متعددة تتعلق بالتفسير، والفقه، وقد ذكرها العلماء، ومنها:

الأولى: الاستعانة على فهم الآية وإزالة الإشكال عنها:

قال شيخ الإسلام بن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث معرفة المسبب»^(١).

الثانية: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

الثالثة: تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

الرابعة: أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع^(٢).

هذه الحكم، وغيرها كثير هي التي جعلت أهل العلم يحرصون على العناية بأسباب النزول، ويدونونها.

أما العقلانيون المعاصرون فقد اختلفت آراؤهم في فائدة أسباب النزول بناءً على مناهجهم في التعامل مع النصوص.

(١) مقدمة في أصول التفسير، ص ٢٩.

(٢) انظر: البرهان (١/٢٢)، الإتيان (١/١٩٠)، مناهل العرفان (١/٩١).

ومع هذا الاختلاف في المناهج إلا أنهم - من حيث العموم - يقللون من فائدتها، وفيما يلي عرض أبرز أقوالهم، ونقدها:

أولاً: الدكتور حسن حنفي:

يقول الدكتور حسن حنفي: «فماذا تعني أسباب النزول بالنسبة للعصر الحاضر؟

١ - الوحي والواقع:

تعني أسباب النزول أن الوحي لم يفرض على الواقع ابتداءً بل كان نداء للواقع ذاته، وأن الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر يعبر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها وعن زعيم أو قائد يقودها..

٢ - النص والمصلحة:

وتعني أسباب النزول أيضاً أن الواقع يمكن إدراكه بالفطرة، ويمكن للآخرين الاتفاق عليه وموافقته والتصديق به...

٣ - الحديث بدون مناسبة:

وتعني أسباب النزول أننا نختار من الوحي في كل مناسبة ما نجد فيه حلاً لمشاكلنا مآسينا. إن كل محاولة لتفسير القرآن الوحي ككل وأخذه جملة واحدة معارضة لطريقة نزول الوحي في البداية^(١).

وهذه الفوائد المزعومة لأسباب النزول هي أبعد شيء عن فوائد أسباب النزول الصحيحة، بل هي فوائد مفضية إلى هدم الدين، وهذه ثلاث وقفات مع هذا الكلام، وهي:

(١) الدين والثورة (٧/ ٧١-٧٤).

الوقفة الأولى: يزعم الدكتور حسن حنفي «أن الوحي لم يفرض على الواقع ابتداءً بل كان نداء للواقع ذاته، وأن الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر يعبر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها وعن زعيم أو قائد يقودها».

وهذا الكلام بالغ الخطورة، إذ هو مفض إلى إبطال النبوة، والوحي مطلقاً، والزعم أنه طموح شعبي، وإنتاج لتوحيد أبناء جزيرة العرب!

والخطورة تأتي من محاولة جعل أسباب النزول دليلاً على هذا المعنى، فانتقلت أسباب النزول من كونها معينة على فهم الدين إلى أن أصبحت عند الدكتور حسن حنفي أساساً لهدم الوحي والنبوة^(١).

الوقفة الثانية: يرى الدكتور حسن حنفي أن من فوائد أسباب النزول أنها تبين «أن الواقع يمكن إدراكه بالفطرة، ويمكن للآخرين الاتفاق عليه وموافقته والتصديق به».

(١) وقد رد الدكتور إبراهيم عوض على خليل عبد الكريم، وسيد القمني لأنهما جعلتا الحرص على قيام الدولة الهاشمية، ووحدة قبائل جزيرة العرب هو الدافع الذي كان يدفع النبي ﷺ في دعوته، وبعبارة قريبة من تعبير الدكتور حسن حنفي: كان نداء الواقع! هو السبب في دعوته ﷺ، وهكذا نرى أنهم جميعاً يستقون من مصدر واحد، وتختلف عباراتهم في التعبير مع اتحاد معانيهم، وقد رد الدكتور إبراهيم عوض على هذه الفرية رداً علمياً قائماً على نقض الشبه التاريخية التي استدلت بها خليل عبد الكريم، ومن رأى رأيه، وتناول زهد النبي ﷺ في السلطان والجاه قبل البعثة وبعدها، بما فيه مقنع لمن كان باحثاً عن الحق، ولولا أن هذه الفرية التي ذكرها الدكتور حسن حنفي، وجعلها فائدة لأسباب النزول! قد تتابع عليها العقلانيون المعاصرون لم أتكلف الكتابة فيها، إذ هي أظهر من أن تحتاج إلى رد، وانظر: اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة، ص ١٢٧-١٨٣.

وهذه الفائدة عنون لها بالنص والمصلحة، وهذه فائدة باطلة، إذ هي مبنية على فهم خاطئ لمفهوم المصلحة المعتبرة^(١)، يجعل هذا الفهم المصلحة مقدمة على النص، ويمكن للآخرين الاتفاق على ما يرونه صالحاً لهم أياً كان حكمه الشرعي! ويجعل هذا فائدة من فوائد أسباب النزول.

الوقف الثالثة: يستمر الدكتور حسن حنفي في عدّ فوائد أسباب النزول، فيجعل منها «أننا نختار من الوحي في كل مناسبة ما نجد فيه حلاً لمشاكلنا ومآسينا».

وهذا بناءً على ظن الدكتور حسن حنفي أن ما كان ينزل من الآيات القرآنية حين حدوث أمر ما هو انتقاء من آيات القرآن لما فيه حل للمشاكل! وهذا فهم باطل للشرع، وذلك لأن الاستدلال بالقرآن والسنة قائم على الأخذ بهما جملة، والتسليم بكل حكم شرعي كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وأما قول الدكتور حسن حنفي: «إن كل محاولة لتفسير القرآن الوحي ككل، وأخذه جملة واحدة معارضة لطريقة نزول الوحي في البداية». فهو قول باطل مصادم لنصوص الشرع مؤداه أن القرآن يؤخذ

(١) المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع في جلب المنافع ودرء المضار، وتنقسم إلى: معتد بها، وهي: ما اعتبره الشرع، ونص عليه، وملغاة، وهي: ما أبطله الشرع، ومرسلة، وهي: ما لم يدل دليل جزئي على اعتبارها أو إلغائها، ودل الدليل الكلي على اعتبارها، ولموضوع المصالح تفصيلات كثيرة ليس هذا مقام بسطها، انظر: المستصفى (٢/٤٧٨)، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٤١٣.

بعضه دون بعض، وهو الأمر الذي ذم الله تعالى به أهل الكتاب بقوله سبحانه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

يلخص الدكتور محمد شحرور فائدة أسباب النزول بقوله: «إن أسباب النزول - إن صحت - تبين تاريخية الفهم، والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعيننا هذه الأسباب في شيء. لأن النص القرآني كينونة في ذاته^(١)، مغلق ذاتياً، ومكتف ذاتياً. ولأن فهم هذا النص هو التاريخي. أما النص ذاته فلا. ولأن التطور التاريخي غير قادر على إلغاء آية قرآنية أو حكم قرآني تحت شعار تغير الأحكام بتغير الزمان. ولأن النص القرآني مقدس بذاته حي بذاته وكينونة بذاته»^(٢).

نرى من خلال هذا الكلام أن الدكتور محمد شحرور يعتبر فائدة أسباب النزول فهم التاريخ فحسب، إذ أسباب النزول الصحيحة فائدتها تبين «تاريخية الفهم، والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل».

(١) يستخدم الدكتور محمد شحرور مصطلحات مثل الكينونة والسيرونة والسيرونة، وقد شرحها بقوله: «الكينونة هي: بدء الوجود، والسيرونة هي: حركة سير الزمن، والسيرونة هي: ما انتهت إليه الكينونة الأولى بعد مرورها بمرحلة السيرونة» نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٧.

(٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٩٤.

وهذا الكلام محتمل للصواب إن أراد به أن أسباب النزول تبين حرص الصحابة على الأخذ بالنصوص، وهو ما عبر عنه بالتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل.

ولكن هذه الفائدة ليست بحاجة إلى أن تفرد عند تناول أسباب النزول، لأن هذا حال الصحابة مع النصوص الشرعية عموماً.

وقد يحتمل كلام الدكتور شحرور السابق معنى خاطئاً، وهو أن أسباب النزول الصحيحة تعبر عن فهم النبي ﷺ أو الصحابة للقرآن والتفاعل معه، وأن هذا الفهم هو فهم تاريخي، وهو ما عبر عنه بتاريخية الفهم.

وهذا معنى باطل، يؤدي إلى إبطال فائدة أسباب النزول الصحيحة لأنها تتحول بهذا المعنى إلى مجرد حكاية للتاريخ لا أثر لها في فهم القرآن الكريم.

ثم أضاف الدكتور محمد شحرور أن أسباب النزول لا تفيد اليوم، وعلل ذلك بأربع علل، وهي:

١ - أن النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتياً، ومكتف ذاتياً.

وهو يريد بكون القرآن الكريم كينونة في ذاته أن له وجوداً مستقلاً غير مرتبط بالواقع، والدكتور محمد شحرور يرى من خلال هذا التعليل أن ذكر أسباب نزول للقرآن هو نوع من رفض معنى وجود القرآن الذاتي!

كما أن قول الدكتور عن القرآن إنه «مغلق ذاتياً، ومكتف ذاتياً» إن

أريد به عدم الحاجة إلى أسباب النزول في فهمه، فهذا غير صحيح، وهو من الاستدلال بمحل النزاع^(١).

٢ - أن فهم هذا النص هو التاريخي. أما النص ذاته فلا.

وهذا التعليل مبني على الظن أن القول بأسباب النزول يعني أن القرآن تأريخي، وهذا غير لازم، إذ لا زال العلماء من المفسرين والمحدثين يقولون بأهمية أسباب النزول، ومع هذا لم يقل أحد منهم بأن القرآن الكريم كان لفترة تاريخية معينة.

٣ - أن التطور التاريخي غير قادر على إلغاء آية قرآنية أو حكم قرآني تحت شعار تغير الأحكام بتغير الزمان.

٤ - أن النص القرآني مقدس بذاته حي بذاته وكيونة بذاته.

وهذان التعليلان هما في حقيقة الأمر تكرار لما سبقهما بتعبير آخر، ولذا لا حاجة إلى إعادة الكلام في جوابهما.

ثالثاً: الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «إن مختلف القضايا التي أثارناها في فصول هذا العمل تحملنا على القول بأن قسماً كبيراً من أخبار أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر الذي ينشد الحقيقة العلمية عارية من الأحكام المسبقة أو المسلمات المسطرة. فهذه الأخبار ليست

(١) كأنه قال إن القرآن ليس بحاجة إلى أسباب النزول في فهمه لأن القرآن الكريم يفهم بدونها، ويجب أن كون القرآن الكريم يفهم بدون أسباب النزول هو محل النزاع، فيكون قد استدل بمحل النزاع نفسه.

سوى تمثل القدامى لمرحلة الوحي، وهو تمثل متأثر بأحوالهم التاريخية وناطق بهمومهم الثقافية عموماً.

وأقصى ما يمكن قبوله من أخبار أسباب النزول أن قسماً صغيراً منها يمكن أن تكون له أصول تاريخية ليس من الهين تحديدها لعدة اعتبارات منها أولاً الهيئة التي وصلتنا عليها مرويات أسباب النزول وما اعتراها من تداخل واضطراب رواية ومضامين، ومنها ثانياً الصورة التي استقر عليها نص المصحف، وهي صورة قضت على خاصية الخطاب الحي فيه قضاءً نهائياً. ولذلك لم يعد أمامنا اليوم إلا إمكان وحيد، فيما نقدر للتحقيق في أخبار أسباب النزول قد لا يوصل إلى نتائج يقينية في البحث تشفي الغليل المعرفي للدارس وتجعله يطمئن إلى ما روي من أسباب في نزول القرآن. ويتمثل هذا الإمكان في دراسة الأخبار المتعلقة بالآية الواحدة على أساس من المقارنة والمقايسة حتى نضبط ما نرجح أن يكون نواة تاريخية للخبر استناداً إلى معرفتنا، وإن كانت جزئية، بالفضاء الانتروبولوجي^(١) الذي تشكل فيه القرآن بالجزيرة العربية إبان القرن السابع للميلاد^(٢).

ويظهر من هذا النقل أن الدكتور بسام الجمل يرى عدم فائدة أسباب النزول، وذلك واضح في عدد من النقاط في كلامه، وهي:

أولاً: قوله: «بأن قسماً كبيراً من أخبار أسباب النزول غير جدير

(١) سبق تعريفها.

(٢) أسباب النزول ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

بثقة الباحث المعاصر الذي ينشد الحقيقة العلمية عارية من الأحكام المسبقة أو المسلمات المسطرة».

وكون قسم كبير من أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر لا يريد به الدكتور بسام الجمل أن ذلك نتيجة لضعف هذه الأسباب من الناحية الحديثية، أو لتقديم غيرها عليها من ناحية القواعد العلمية، وإنما يريد به عدم قبولها بدعوى أنها موضوعة من قبل القصاص، وأن للخلاف الذي حدث في الأمة أثر في وجودها^(١)، وهذه الأمور ليست من الحقيقة العلمية في شيء.

ثانياً: تعليل الدكتور بسام الجمل عدم قبول أسباب النزول بقوله: «فهذه الأخبار ليست سوى تمثل القدامى لمرحلة الوحي، وهو تمثل متأثر بأحوالهم التاريخية وناطق بهمومهم الثقافية عموماً».

وهذا التعليل هو ربط للأسباب النزول بالتاريخ، وقد مر أن كثيراً من العقلانيين يربطون أسباب النزول بالتاريخ، ويجعلونها أموراً تاريخية لا علاقة لها بالأحكام.

وأسباب النزول نفسها تبطل هذا الكلام، فهي تتضمن كثيراً من الأحكام، ويستفاد منها في فهم النصوص، وليست مجرد أمور تاريخية.

ثالثاً: حين أراد الدكتور بسام الجمل أن يقبل نسبة قليلة من أسباب النزول جعل لقبولها عدداً من الاعتبارات التي يصعب تحديدها - كما يقول الدكتور بسام الجمل - ولا تكاد تتوافر في أسباب النزول أصلاً،

(١) كما سبق كلامه في المطلب الأول من هذا البحث، ص ٣٣٠-٣٣١.

وهذا في حقيقته عدم قبول لأسباب النزول جملة لكن بطريقة غير مباشرة.

رابعاً: يرى الدكتور بسام الجمل أن هناك طريقة وحيدة - أو إمكاناً وحيداً حسب تعبيره - للتحقق من أسباب النزول، وهو «دراسة الأخبار المتعلقة بالآية الواحدة على أساس من المقارنة والمقايسة حتى نضبط ما نرجح أن يكون نواة تاريخية للخبر».

وهذه الطريقة التي يوردها الدكتور على أنها طريقة جديدة لم يعرفها الأوائل هي طريقة ومنهج مطروق في المرويات عموماً، فمن مناهج المحدثين المقررة عند التعارض بين الأخبار النظر والترجيح بينها بمرجحات متعددة منها ما يرجع إلى المتن، ومنها ما يرجع إلى السند، ومنها ما يتعلق براوي القصة^(١).

ويقول الدكتور بسام الجمل أيضاً: «والحاصل مما تقدم أن جل مادة أسباب النزول لا تصلح في رأينا كي تكون معرفة إسلامية موثقاً بها ومؤهلة بحق للإجابة عما طرحه العلماء المسلمون من أسئلة في مباحث السيرة والمغازي والحديث والوحي والفقه والقراءات والتفسير.. الخ. وهكذا، فإن علم أسباب النزول قد أدى عند القدامى وظائف مهمة، وأكد حاجتهم الماسة إلى معارف من خارج النص الديني استأنسوا بها في فهم معانيه وبلوغ مراميهِ»^(٢).

وهذا الكلام هو تلخيص لرأي الدكتور في أسباب النزول، وهو

(١) انظر: فتح المغيث (٣/٤٧٥)، تدريب الراوي (٢/٦٥٥).

(٢) أسباب النزول ص ٤٤٥.

ظاهر في عدم قبوله لأسباب النزول، وأنها لا تصلح أن «تكون معرفة إسلامية موثوقاً بها».

ومثل هذا الكلام بحاجة إلى تساؤل، وهو: ما ضوابط المعرفة الإسلامية الموثوق بها عند الدكتور؟^(١) إذ من المعلوم أن ما صح من الأحاديث معتبر عند أهل العلم، وأسباب النزول من باب النقل الذي ينظر فيه إلى صحة الإسناد، وخلو المتن من الشذوذ^(٢)، والعلة القادحة^(٣).

وعلم أسباب النزول فوائده متعددة سواءً عند المتقدمين أو المتأخرين، لذا لا معنى لحصر الدكتور بسام الجمل فائدته للمتقدمين بقوله: «علم أسباب النزول قد أدي عند القدامى وظائف مهمة، وأكد حاجتهم الماسة إلى معارف من خارج النص الديني استأنسوا بها في فهم معانيه وبلوغ مرامي».

ذلك أن علم أسباب النزول إذا كان قد حاجة ماسة عند المتقدمين فهو حاجة ماسة عند المتأخرين من باب الأولى، لبعدهم عن عصور تنزل القرآن الكريم، وضعف آلات فهم القرآن كاللغة.

(١) من خلال منهجه الذي سلكه في كتابه عن أسباب النزول، وطريقة تعامله معها نعلم أنه لا يتبنى منهجاً محدداً.

(٢) الشاذ: ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه، انظر: فتح المغيث (٥/٢)، تدريب الراوي (٢٦٧/١).

(٣) العلة: سبب خفي غامض قادح مع ان الظاهر السلامة منه، انظر: فتح المغيث (٤٨/٢)، تدريب الراوي (٢٩٥/١).

رابعاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد من أكثر العقلانيين المعاصرين مناداة بتاريخية القرآن، وجدل النص مع الواقع -كما يعبر- وكتابه مفهوم النص ما هو إلا محاولة لجعل مباحث علوم القرآن كلها تدل على علاقة القرآن بالواقع، توصلاً بهذه العلاقة إلى القول بأن القرآن الكريم جاء حلاً لبعض القضايا التاريخية، وفيما يتصل بأسباب النزول يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام.

ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى «أسباب النزول» إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف «أسباب النزول» من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي»^(١).

وفي كلام الدكتور عدد من الملاحظات:

الأولى: القول «إن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص» هو تقليل من فائدة أسباب النزول، إذ هي مع كونها

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١١١.

الأحداث المصاحبة لنزول الآية الكريمة مشتملة على كثير من الأحكام، ومعينة على فهم الآية.

الثانية: القول بإمكان معرفة أسباب النزول من داخل النص كما أمكن معرفتها من خارجه هو جهل بحقيقة أسباب النزول، إذ هي الأحداث المصاحبة لنزول الآيات الكريمة^(١)، وهذه الأحداث إن أمكن معرفة بعضها من خلال الآيات القرآنية كآيات التي تحكي تفاصيل بعض الغزوات مثلاً فإنه لا يمكن معرفة كثير منها بالنظر إلى الآيات القرآنية فحسب، ومن هنا جاء استشكال بعض التابعين لمعاني بعض الآيات حتى سألوا عنها الصحابة فأخبروهم بأسباب نزولها^(٢).

الثالثة: التحويل في القضايا العلمية لا يمت إلى البحث العلمي بصلة، وهو عيب من كل أحد، ويزيد ممن يدعون العلمية والعقلانية في أبحاثهم، وفي الكلام السابق يقول الدكتور: «ولقد كانت معضلة

(١) كما سبق تعريف أسباب النزول.

(٢) ومما يبين هذا ما في الصحيح عن عروة رحمة الله تعالى: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَاجَّ أَلْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة قالت: بش ما قلت يا ابن أختي؛ إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل، فكان من أهل يتخرج أن يطوف بالصفاء والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك قالوا: يا رسول الله إنا كنا نتخرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللَّهِ﴾. الآية، أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة، (٥٩٢/٢) برقم (١٥٦١) ومسلم، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن، (٩٢٨/٢) برقم (١٢٧٧).

القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى «أسباب النزول» إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات.

وهذا من المبالغة الظاهرة، إذ لم يعتبر أحد من العلماء -فضلاً أن تكون معضلة القدماء! - أن البحث عن أسباب النزول فيه إشكال.

خامساً: الدكتور محمد عابد الجابري:

تعرض الدكتور محمد عابد الجابري لموضوع فائدة أسباب النزول من خلال كلام طويل، يقول فيه: «ومع ذلك فليس من المعقول التشطيب عن جميع ما تنقله روايات أسباب النزول. ذلك لأن «أسباب النزول» تفرض نفسها علينا من زاويتين:

أ- فمن جهة لم ينزل القرآن جملة واحدة حتى يمكن التعامل معه كنص مكتمل منذ البداية -بقطع النظر عن اعتبار الظرف الذي نزل فيه أو عدم اعتباره- بل لقد استمر تنزيل القرآن منجماً، مفرقاً، على مدى يزيد عن عشرين سنة:

- كان منه ما أنزل ابتداء كخطاب يشرح العقيدة، أو كقصص أو كنصوص تشريعية، أو أخلاقية الخ. وهذا الصنف لا يتعلق في الغالب بأسباب أو مناسبات خاصة، وبالتالي فهو ليس مما يرجع فيه إلى «أسباب نزول»^(١)، على الرغم عن قول بعضهم «إنه ما من آية في القرآن

(١) هذا التعميم خاطئ، إذ من أسباب النزول ما له تعلق بالآيات المتصلة بالعقيدة، أو القصص، وأما الأمور التشريعية فكثير من أسباب النزول لها تعلق ظاهر بها، لذا فقول الدكتور الجابري: إنها مما لا يرجع فيه إلى أسباب النزول قول خاطئ.

إلا ولها سبب لنزولها»^(١). إن عنصر المبالغة في هذه العبارة واضح! ذلك لأن ما هو متداول من «أسباب النزول» قليل جداً بالنسبة لآي الذكر الحكيم.

- وكان منه ما نزل جواباً عن سؤال طُرح على النبي عليه السلام أو على المسلمين، أو بمناسبة حال خاصة بالنبي وشؤونه الشخصية، أو بصحابي معين أو بأحوال تتعلق بعامة المسلمين زمن النبوة أفراداً أو جماعة. وهنا تطرح أسباب النزول نفسها كمرجع - ضروري أحياناً - لفهم المقصود من هذه العبارة أو تلك.

ب- ومن جهة ثانية إن ما تورده الروايات المختلفة بصدد أسباب النزول يعكس أحد شيئين: إما الواقع التاريخي الذي كانت له علاقة فعلاً بنزول هذه الآية أو تلك، سواء كان من أسباب نزولها أو لم يكن، وهو في الحالتين معاً عنصر في معهود العرب الذي نزل القرآن جملة وتفصيلاً حسب أحواله ومقتضياته، وإما «الواقع» الفكري

(١) هذا القول لم يقل به أحد من أهل العلم، وإنما هو قول طائفة من العقلانيين المعاصرين، ومنهم الدكتور نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: «إنَّ الحقائق الامبريقية [أي: المكتسبة من خلال الملاحظة] المعطاة عن النص تؤكد أنَّه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أنَّ كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً أي دون علة خارجية. قليلة جداً» مفهوم النص، ص ٩٧. وهذا القول باطل تدل كتب أسباب النزول على بطلانه، إذ الروايات الواردة فيها محصورة بعدد يسير، ففي أسباب النزول للواحدي مثلاً ٤٦٢ سبباً، وهو أقل من عشر الآيات القرآنية.

والحق أن آيات القرآن الكريم منها ما نزل ابتداءً، وهو الغالب، ومنها ما نزل بسبب، انظر: الإتيان (١/١٨٩) الزيادة والإحسان (١/٢٩٢).

والإيديولوجي الذي حرك «أصحاب» تلك الروايات للتركيز على سبب معين لكونه يعطي للآية دلالة خاصة تخدم ما يريدون تكريسه في وقت من الأوقات كراي للشرعية. في هذه الحالة تعطي روايات «أسباب النزول» الجواب، لا عن أسئلة طرحت قبل أو حين نزول هذه الآية أو تلك، بل عن أسئلة حاضر «الراوي». والراوي الحقيقي في هذه الحالة قد يكون ذلك الذي ينتهي إليه السند في الماضي (زمن الرسول والصحابة)، كما قد يكون أحد الرواة الذين تتكون منهم حلقات سلسلة السند، ابتداء من الحلقة التي تنتمي إلى «الحاضر»، حاضر جامع أو «واضع» هذا السند. وفي كلتا الحالتين يكون الدافع الإيديولوجي (المذهب الديني، الانتماء السياسي الخ) هو المحرك والموجه^(١). وإلى ذلك لا بد من أن ندخل في حسابنا هنا الجانب الشخصي. فالانتظام في سلسلة الرواة، سواء في مجال الحديث والتفسير أو مجال اللغة والأدب والقصص، مطمح كل من يسعى إلى الشهرة وتخليد الاسم. والسبيل إلى هذا الانتظام هو التقليد، وذلك بإعادة إنتاج نفس «سبب النزول» في قالب آخر ربما «خدمة لقضية»، وربما رغبة في الشهرة. والمسافة الزمنية بين زمن النزول وزمن تدوين روايات أسبابه، مسافة

(١) إحدى الحالتين التي يجعل الدكتور الجابري المحرك فيها هو الدافع الأيديولوجي (المذهب الديني، والانتماء السياسي) هي حالة الراوي الذي ينتهي إليه السند في الماضي (زمن الرسول والصحابة)!

وأقل ما يقال في هذا أنه من سوء الأدب مع النبي ﷺ، والصحابة رضي الله عنهم، إذ يوصفون بأن الدافع الأيديولوجي يحركهم!

طويلة تسمح بهذا النوع من إعادة إنتاج «نفس السبب» في قالب قصصي آخر^(١).

وقد سبق التعليق على كلامه عن عدم إمكان التشطيب على روايات أسباب النزول جميعها، والمهم في هذا الكلام هو كلامه عن فائدة أسباب النزول، أو أسباب الإبقاء عليها دون تشطيب - حسب تعبيره -، وقد ذكر عدداً من الأحوال تظهر فيها فوائد أسباب النزول، وهي كما يلي:

الأولى: «ما نزل جواباً عن سؤال طُرح على النبي عليه السلام أو على المسلمين، أو بمناسبة حال خاصة بالنبي وشؤونه الشخصية، أو بصحابي معين أو بأحوال تتعلق بعامة المسلمين زمن النبوة، أفراداً أو جماعة».

ولا إشكال في كون فهم الآيات في هذه الحالة من فوائد أسباب النزول، ولكن الإشكال في الحصر بهذه الحالات، [جواب السؤال، وأحوال النبي ﷺ الخاصة، أو المتعلقة بعموم الناس زمن النبوة]، والحق أن أسباب النزول متى وردت ولو في غير هذه الحالات فهي معينة على فهم الآيات الكريمة، وإنما كان هذا التنبيه لأن الدكتور قد أشار إلى أن آيات الأحكام التشريعية والقصص والعقائد نزلت ابتداءً ولا فائدة لأسباب النزول في فهمها، وسبق بيان وجه الخطأ في ذلك.

الثانية: أن أسباب النزول تبين الواقع التاريخي، والفكري الذي كان يدعو كما يرى الدكتور الجابري للتركيز على رواية معينة.

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧٠-٣٧١).

وهذه الفائدة المذكورة لأسباب النزول لا تعين في فهم القرآن الكريم في شيء، وإن صحت فائدة فهي فائدة عامة لأسباب النزول لا تعلق لها بالقرآن الكريم، كيف وهذه الفائدة محل إشكال حتى مع استبعاد صلتها بالقرآن الكريم، إذ فيها دعوى أن نقلة الروايات ركزوا على روايات معينة فنقلوها، وأغفلوا أخرى لأغراض فكرية! مذهبية، وهذا باطل سبق بيانه.

الثالثة: من أهم فوائد أسباب النزول عند الدكتور الجابري معرفة الرواة الذين طلبوا الشهرة -على حد زعمه - إذ يدعي الدكتور الجابري أن الانتظام في سلسلة الرواة كان مطمح كل من يسعى إلى الشهرة وتخليد الاسم.

وهذا أمر باطل، إذ قد حفظ العلماء تراجم الرواة وبينوا ورعهم وزهدهم في الظهور.

والأشد من وصف العلماء بطلب الشهرة أن الدكتور الجابري زعم أن شهرتهم تلك أتت من خلال وضعهم لأسباب النزول خدمة لقضية، وطلباً للشهرة.

وهذا الكلام كله مفتقر إلى الموضوعية والعلمية التي يدعي العقلانيون المعاصرون التزامها، إذ الناظر في أحكام العلماء على سلاسل الرواة يعلم أن الموضوعين معدودون، وليسوا بهذه الصورة التي صورها الدكتور الجابري، وجعلها صفة غالبية.

وفي موضع آخر يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «ومع ذلك فلا أحد ينكر خلو روايات أسباب النزول من الفائدة، ذلك أنه إذا كانت

فائدتها قليلة في مجال التشريع (مجال الأحكام)، وفيها ما ذكرنا بصدد مكامن الطعن فيها، مثل ضعف السند وسهولة الوضع والزيادة والنقصان والاهتمام بالغريب العجيب وانتزاع آيات أو أجزاء منها من السياق الذي يعطيها معنى والإطار العام الذي تندرج تحته، إضافة إلى ما ذكرناه أعلاه من ضيق مجال تطبيقها وضرورة اللجوء إلى الاستعانة بمقاصد الشرع... الخ، أقول: ومع مكامن الطعن تلك وهي خاصة بمجال التشريع، فإن فائدتها في مجال «فهم القرآن»، مجال التفسير بكيفية عامة، لا يمكن نكرانها.

ذلك أن استحضار معهود العرب ضروري في هذا المجال، وفي مجال التشريع كذلك. وروايات أسباب النزول، تزودنا بعناصر كثيرة من هذا المعهود. فهي من هذه الناحية أحق بأن تعتمد في تصور معهود العرب من المصادر الأخرى، كالشعر، وأساطير القصاص، والموروث الأدبي عامة. ذلك لأن عنصر التخيل فيها أوسع وأكثر «حرية» منه في روايات «أسباب النزول»^(١).

إن أسباب النزول من هذه الناحية جزء لا يتجزأ من «التاريخ» كما

(١) وصف روايات أسباب النزول بأن عنصر التخيل فيها قليل هو قدح فيها لا مدح، فإن التخيل المراد إن كان في الروايات الضعيفة والموضوعة فهو في روايات غير معتبرة، ولكن العقلانيين المعاصرين يصفون روايات صحيحة في أسباب النزول بأن فيها متخيلاً، بل يصفون ما نص على صحته القرآن الكريم بالمتخيل، وقد جعل الدكتور بسام الجمل من المتخيل في أسباب النزول مثلاً: الحديث عن جبريل عليه السلام، وجعل ما ورد في سبب نزول أول المدثر كله من المتخيل، وكذلك جعل من المتخيل انشقاق القمر نفسه، وهكذا نرى أن مصطلح التخيل يطلق عند الدكتور بسام الجمل على ما هو ثابت على سبيل القطع، انظر: أسباب النزول، ص ٣٧٥-٣٩٧.

كان يكتب في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية الكتابة فيه إلى العصر الحديث. وحتى أولئك الذين انتقدوا تساهل المؤرخين في مجال معقولة الأخبار التي يوردونها، مثل ابن خلدون، لم يستطيعوا تجاوز مرحلة النقد إلى مرحلة التطبيق في مؤلفاتهم التاريخية....

إنها من ناحية التاريخ الاجتماعي مفيدة كثيرا في الاطلاع على بعض مظاهر الوضع الاجتماعي والفكري في محيط النبي عليه السلام، الشيء الذي من شأنه أن يساعد على فهم أفضل للظروف التي كان يتم فيها الانتقال من حال «الجاهلية» التي تتسم بغياب الدولة وسيادة الأعراف^(١) إلى حال الإسلام الذي بنى دولة على أساس عقيدة وشريعة. كما أنها مفيدة من حيث أن كثيرا منها يكشف عن مدى ارتباط القرآن بالواقع الإنساني^(٢).

ولم يزد الدكتور الجابري أن ردد ما قاله غيره من العقلانيين المعاصرين من عدم فائدة أسباب النزول في فهم القرآن الكريم، وإن قال هذا الكلام بأسلوب مختلف، وفي كلام الدكتور الجابري وقفات:

الأولى: يجعل الدكتور الجابري فائدة أسباب النزول في مجال الأحكام قليلة لأن فيها عدداً من المطاعن، وهي كما ذكرها مع الجواب عنها:

(١) ليست هذه هي مشكلة الجاهلية فحسب، بل أهم من هذا أنها كانت بيئة شرك بالله تعالى، وعبادة للأصنام.

(٢) فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧٨ - ٣٨٠).

١ - ضعف السند:

وهذا مطعن خاص بالروايات الضعيفة، وتبقى روايات أسباب النزول التي صحت عند أهل العلم من المحدثين لا يرد عليها هذا المطعن.

٢ - سهولة الوضع:

وهي لا تعني بطلان الصحيح من هذه الروايات، كما أن العلماء قد انبروا لمتون السنة يبينون صحيحها من ضعيفها، والقول بسهولة الوضع في السنة يذكر بقول الامام ابن المبارك رحمه الله تعالى حين سئل عن الأحاديث الموضوعة: «هذه الأحاديث المصنوعة؟ فقال: يعيش لها الجهابذة»^(١).

٣ - الزيادة والنقصان:

والزائد إما أن يكون صحيحاً صح من طريق آخر، أو ضعيفاً، فإن كان صحيحاً فليس هذا من المطاعن في شيء، وإن كان ضعيفاً فهذا مؤثر في الزيادة نفسها، لا في روايات أسباب النزول كلها.

٤ - الاهتمام بالغريب العجيب:

لم يبين الدكتور محمد عابد الجابري مراده بالعجيب الغريب، إذ قد تطلق هذه العبارة ويراد بها إنكار بعض المعجزات ودلائل النبوة التي ثبتت بالنصوص الصحيحة^(٢)، وقد يراد بها بعض الأحاديث الضعيفة أو

(١) انظر: الجرح والتعديل (١٨/٢)، الكفاية في علم الرواية، ص ٣٧، توضيح الأفكار (٢/٧٩).

(٢) وقد كتب وحيد السعفي كتاباً سماه: العجيب والغريب في التفسير تفسير ابن كثير =

الإسرائيليات، فيكون هذا مبطلاً لتلك الرواية نفسها، ولا يلزم اطراده على الروايات كلها.

٥ - انتزاع آيات أو أجزاء منها من السياق الذي يعطيها معنى والإطار العام الذي تندرج تحته:

وهذا غير صحيح، وقد يظن المرء أن سبباً من أسباب النزول ينتزع الآية من السياق الذي هي فيه، ويكون ذلك لقصور فهمه، وقد وقع مثل هذا للدكتور الجابري في تفسيره^(١).

٦ - ضيق مجال تطبيقها:

وهذا المطعن في أسباب النزول مترتب على تضيق الدكتور الجابري نفسه لأسباب النزول، حيث يجعل فائدتها في [جواب السؤال، وأحوال النبي ﷺ الخاصة، أو المتعلقة بعموم الناس زمن النبوة]، ولا يجعل من أسباب النزول ما ورد في العقيدة، والأحكام، والقصص.

٧ - ضرورة اللجوء إلى الاستعانة بمقاصد الشرع:

وهذا من المطاعن التي طعن بها الدكتور الجابري في أسباب النزول ولا تعتبر طعناً أصلاً، إذ القرآن الكريم بحاجة إلى إعمال طرق

=نموذجاً، واعتبر من العجيب الغريب قصة الإسراء والمعراج، كما ذكر ذلك ووافقه على كونها من العجيب والغريب الدكتور بسام الجمل، ولم أفق على كتاب العجيب والغريب رغم بحثي عنه، انظر: أسباب النزول، ص ٣٨١-٣٨٢.

(١) وقد سبق النقل عن الدكتور الجابري رده لسبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِلَيْكَ اللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، حيث زعم أن السياق يقتضي أنها خطاب «للتصاري الذين منعوا من دخول المسجد بالقدس، فجاءت هذه الآية ترد عليهم!» هذا علماً أن هذا القول لم يقل به أحد من أهل التفسير، وهذا مثال للسياق الذي ترد به أسباب النزول عند الدكتور الجابري.

التفسير، ووسائل الفهم المختلفة لفهمه والاستنباط منه، كأسباب النزول، والعلم باللغة، ومقاصد الشريعة، ولا غنى عن أحدها.

الثانية: يجعل الدكتور الجابري فائدة أسباب النزول العلم بمعهود العرب، والاطلاع على بعض مظاهر الوضع الاجتماعي والفكري.

وهذه الفوائد لا تعلق لها بالقرآن الكريم، وذلك لأن الدكتور الجابري يرى عدم فائدة أسباب النزول في فهم القرآن إلا في الحالات القليلة التي ذكرها، لذا يلجأ إلى تعداد فوائد لا صلة لها بالقرآن الكريم.

المطلب الرابع: أثر أسباب النزول في علوم القرآن عند المدرسة العقلية المعاصرة:

هناك صلة بين كثير من مباحث علوم القرآن، ومن ذلك صلة أسباب النزول ببقية مباحث علوم القرآن، فإن العلماء أفردوا لها مباحث مستقلة، وأشاروا إلى فائدتها في بيان المبهمات، والنسخ، والعموم والخصوص، وبيان المكي والمدني، والمناسبات القرآنية، والتفسير، ومفردات القرآن^(١).

وقد تكلم العقلانيون المعاصرون عن أثر أسباب النزول في علوم القرآن، ووقعوا في عدد من الأخطاء، وفيما يلي أقوالهم مع نقدها:

(١) انظر: البرهان (١/١٥٩، ١٩٦)، الإتيان (١/١١٤، ٤٣، ١٨٣٦، ٢٠٢٢).

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يتحدث الدكتور نصر حامد أبو زيد عن أسباب النزول وصلتها بالعام^(١) والخاص^(٢)، ويرى أن تقديم القول بعموم اللفظ على القول بخصوص السبب يتسبب بعدد من النتائج التي يصعب التسليم بها، حيث يقول: «والتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني. إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الأطعمة والأشربة. هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها... إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية عموم اللفظ وخصوص السبب أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص»^(٣).

وهكذا نرى الدكتور نصر حامد أبو زيد يزعم أن هناك نتائج يصعب التسليم بها مع القول بتقديم عموم اللفظ، ومن هذه النتائج:

١ - أن القول بعموم اللفظ «يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الأطعمة والأشربة».

وقضية التدرج بالتشريع في الحلال والحرام إن كان مراده بها

(١) العام: هو اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهيته، انظر: شرح الكوكب المنير (١٠١/٣)

(٢) الخاص: هو اللفظ الدال على ما وضع له دلالة أخص من دلالة ما هو أعم، انظر: شرح الكوكب المنير (١٠٤/٣).

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٤-١٠٦.

التدرج في دعوة غير المسلمين، وإعلامهم بأحكام الحلال والحرام شيئاً فشيئاً فهذا صحيح، وهو ما يعبر عنه بعض المعاصرين بالتدرج في الدعوة^(١)، وأما إن كان المراد التدرج في الحكم نفسه، فيكون الأمر مباحاً فترة من الزمن ثم يقال بتحريمه كما كان عليه التدرج في تحريم الخمر فهذا أمر انتهى بتوقف الوحي، وتبين الحلال من الحرام، وهذا هو ما يتكلم عنه العقلانيون المعاصرون.

٢ - «أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها».

وهذا التهويل غير صحيح، فما المراد بتهديد الأحكام ذاتها؟ هل المراد أن القول بعموم اللفظ يحد من الحالات المندرجة في النص؟ هذا ينطبق على القول بخصوص السبب لا على القول بعموم اللفظ، وقد جعل العلماء من المرجحات للقول بعموم اللفظ: أن تخصيص اللفظ بالسبب الخاص يعني إلغاء الزيادة، والقول بعموم اللفظ فيه اعتبار للزيادة في المعنى، واعتبار الزيادة أولى من إلغائها^(٢).

٣ - «أن القول بعموم اللفظ «يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص».

وهذا التعارض المزعوم بين القول بعموم اللفظ، وبين العلاقة بين

(١) وقد كتب فيه بعض المعاصرين أبحاثاً، ومنها: التدرج في دعوة النبي ﷺ، لإبراهيم بن عبد الله المطلق، طبعت الكتاب وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، وفقه التدرج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، تأليف معاوية بن أحمد سيد أحمد، بحث محكم منشور في مجلة جامعة القرآن الكريم بالسودان، العدد التاسع.

(٢) انظر: المحرر (١/١٣٤).

النص والواقع هو نتيجة مبنية عند الدكتور نصر حامد أبو زيد على مقدمة، وهي أن القرآن الكريم هو منتج من قبل الواقع^(١)، وإذا كان ذلك فإن تعميمه نقل له إلى واقع آخر، وهذا ينافي كونه منتجاً للواقع.

وهذه النتيجة باطلة لبطلان المقدمة التي يقول بها الدكتور نصر حامد أبو زيد، وحاشا القرآن الكريم أن يكون منتجاً للواقع - أو مخلوقاً في الواقع بتعبير آخر - بل هو كلام الله تعالى منه بدأ وإليه يعود^(٢).

ثانياً: الدكتور بسام الجمل:

تحدث الدكتور بسام الجمل عن علاقة أسباب النزول بخمسة أنواع من علوم القرآن، وهي: الوحي، والقراءات، والنسخ، والتفسير، والعام والخاص.

أولاً: علاقة أسباب النزول بالوحي عند الدكتور بسام الجمل:

يلخص الدكتور بسام الجمل موقفه من علاقة الوحي بأسباب النزول بقوله: «والحاصل من ذلك كله أن حديث القدامى عن حال الرسول عند تقبل الوحي استناداً إلى روايات أسباب النزول لا أساس له من الصحة التاريخية. والذي يقوي طعننا في تلك الروايات حجتان:

الأولى: وهي الأهم مفادها أن القرآن نفسه لم يصف البتة حال النبي لحظة نزول الوحي عليه.

(١) يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات» مفهوم النص، ص ٢٤.

(٢) انظر: العقيدة الطحاوية، ص ١٢، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، ص ١٩٣.

والثانية: أن بعض الروايات المندرجة في هذا المبحث قد أسندت بالأساس إلى عائشة وابن عباس. وقد أوضحنا سابقاً أنهما لا يعدان شاهدين حقيقيين علي الوحي المحمدي برمته. ولذلك، فإن ما يقوله ابن عباس عن الرسول عند نزول الآية التسعين من سورة النحل^(١) ليس له قيمة تاريخية بما أن هذه السورة مكية، ولا يمكن، في الأحوال كلها، أن يكون سن ابن عباس عند نزول السورة أكثر من ثلاث سنوات مما يجعله غير مؤهل بالمرة لوصف حال الرسول^(٢).

ونلاحظ أن هناك أخطاء في هذا الكلام، وهي:

الأول: الزعم أن الاستناد إلى روايات أسباب النزول لإثبات بعض

(١) يريد أثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: بينما رسول الله - ﷺ - بفناء بيته بمكة جالساً، إذ مرَّ به عثمان بن مظعون، فكشراً [أي: تبسم حتى بدت أسنانه] إلى النبي - ﷺ - فقال له: «ألا تجلس» فقال: بلى، فجلس إليه مستقبله، فبينما هو يحدثه إذ شخص بصره إلى السماء، فنظر ساعة وأخذ يضع بصره، فأخذ ينغض رأسه كأنه يستفقه ما يقال له، ثم شخص بصره إلى السماء كما شخص أول مرة، فأتبعه بصره حتى توارى في السماء، وأقبل على عثمان كجلسته الأولى، فقال: يا محمد فيما كنت أجالسك وأتيتك ما رأيتك تفعل فعلتك الغداة، قال: «ما رأيتني فعلت؟» قال: رأيتك شخص بصرك إلى السماء ثم وضعته حين وضعته على يمينك، فتحرفت إليه وتركتني، فأخذت تنغض رأسك كأنك تستفقه شيئاً يقال لك، قال: «أو فطنت إلى ذلك؟» قال عثمان: نعم، قال: «أتاني رسول الله جبريل عليه السلام أنفا وأنت جالس» قال: رسول الله؟ قال: «نعم». قال: فماذا قال لك؟ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [النحل: ٩٠] قال عثمان: فذاك حين استقر الإيمان في قلبي، وأحببت محمداً ﷺ، أخرجه أحمد (٨٨/٥ برقم ٢٩١٩)، والطبراني في الكبير (٢٧٤/١٠ برقم ١٠٦٦٨)، وضعفه الألباني في تحقيق الأدب المفرد، باب البغي برقم (٨٩٣).

(٢) أسباب النزول، ص ٢٣١-٢٣٢

أحواله ﷺ عند نزول الوحي غير مقبول تاريخياً، هو زعم باطل، وذلك لورود أحاديث في الصحيحين تعتبر من أحاديث أسباب النزول، وفي الوقت نفسه تبين بعض أحواله ﷺ في أثناء الوحي^(١).

الثاني: يعلل الدكتور بسام الجمل رأيه في عدم الأخذ بروايات أسباب النزول في الوحي بعلمتين:

الأولى: أن القرآن الكريم لم يذكر أحوال النبي ﷺ عند الوحي، وهذا التعليل باطل، إذ قد ورد في القرآن الكريم ما يدل على أحواله ﷺ عند الوحي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿[القيامة: ١٦-١٧].

ومن جهة أخرى يقال: لو لم يرد في القرآن الكريم شيء عن أحواله ﷺ عند نزول الوحي، وأثبتت السنة ذلك فإننا نسبته لإثبات السنة له.

الثانية: أن بعض الروايات المندرجة في هذا المبحث قد أسندت بالأساس إلى عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.

وهذا التعليل لا يؤثر في قبول الروايات المتعلقة بالوحي لأنها من قبيل مرسل الصحابي كما سبق بيانه، ومن جانب آخر فإنه خبر منقول بواسطة زوج النبي ﷺ، وابن عمه رضي الله عنهما، ولا ينقلان عن النبي ﷺ في هذا الأمر العقدي الهام ما لم يكن.

ثم إن هناك روايات منقولة عن كبار الصحابة تبين بعض أحواله ﷺ

(١) ومنها حديث عائشة الطويل في بدء الوحي، فهو يعتبر سبب نزول الآيات الأولى في سورة العلق، وهو في الوقت نفسه مبين لبعض أحواله ﷺ عند نزول الوحي، وقد مرت الإشارة إلى ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

عند نزول الوحي وتعتبر كذلك من أسباب النزول، ومنها حديث جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه وهو يحدث عن فترة الوحي، وفيه مرفوعاً: «بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء، فرفعت بصري، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض، فرعبت منه، فرجعت فقلت: زملوني، زملوني، فأنزل الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ إلى قوله - ﴿وَالزُّجَرْ فَأَهْجُرْ﴾ فحمي الوحي وتتابع»^(١).

ثانياً: علاقة أسباب النزول بالقراءات عند الدكتور بسام الجمل: يقول الدكتور بسام الجمل: «نخلص في خاتمة هذا الفصل إلى جملة من الاستنتاجات:

أولاً: إن تعويل المفسرين وعلماء القرآن على أسباب النزول في التعامل مع مختلف القراءات الموافقة للمصحف العثماني أو المخالفة له معبر عن توظيف مخصوص لتلك الأسباب. فهي عندهم تعلقة لاختيار القراءات المنسجمة مع ما بان لهم من تأويلات رأوها موافقة لمراد الله من كلامه. وفضلاً عن ذلك فإن هذا المنهج في تصور العلاقة بين علم أسباب النزول وعلم القراءات يعكس قصوراً في الإحاطة بمفهومي (الصحة)^(٢) و(الشذوذ)^(٣) ضمن قراءات القرآن. وذلك أنهما مفهومان

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، (١/٥ برقم ٤)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، (١/١٤٣ برقم ١٦١).

(٢) القراءة الصحيحة المقبولة هي المتواترة، وهي: ما صح سندها، ووافقت الرسم، والعربية، ولو بوجه، انظر: الإتيان (٢/٤٩٢).

(٣) القراءة الشاذة هي: القراءة التي لم يصحّ سندها، أو خالفت الرّسم، أو لاوجه لها في العربية، انظر: الإتيان للسيوطي (٢/٥٠٥).

نسيان. فما يعتبره ابن مسعود قراءة صحيحة موافقة للقرآن كما أنزل، ينعته غيره من المفسرين مثل الطبري والرازي والقرطبي بالقراءة الشاذة. ونعتقد أن التمسك بمثل هذه المفاهيم العامة والمعيارية تؤدي إلى أن يتخذ علم القراءات أخبار أسباب النزول تكأة لاختيار قراءات واستبعاد أخرى دون تفحص مدى مناسبة سبب النزول لنص الآية^(١).

وكلام الدكتور بسام الجمل السابق فيه عدد من الملاحظات، وهي:

الأولى: وصف صنيع المفسرين عند إيرادهم أسباب النزول الموافقة لبعض القراءات بأنه: «معبر عن توظيف مخصوص لتلك الأسباب» وبأنه: «تكأة لاختيار قراءات واستبعاد أخرى» هو نوع من الجهل بمناهج المفسرين في ذلك، وذلك أن المفسرين يوردون القراءات الواردة في الآية، فإن كان هناك أسباب نزول تشير لمعنى بعض القراءات الواردة ذكروها كما يذكرون أسباب النزول للآية التي ليس فيها إلا قراءة واحدة، ومن المعلوم أن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات^(٢).

وليس المراد أن أسباب النزول مرجحة لبعض القراءات المتواترة على غيرها، وهذا في القراءات المتواترة، وأما في القراءات الشاذة فشذوذها لا يرفعه موافقتها لأسباب النزول.

الثانية: قول الدكتور عن القراءات: «فهي عندهم تعلقة لاختيار

(١) أسباب النزول، ص ٢٦٤

(٢) انظر: أضواء البيان (١١/٢)، قواعد التفسير (٨٨/١).

القراءات المنسجمة مع ما بان لهم من تأويلات رأوها موافقة لمراد الله من كلامه».

هذا غير صحيح، فلا علاقة لأسباب النزول باختيار قراءة على قراءة، بل هذا أمر متعلق بالرواية، والقراءات المتواترة كلها قرآن لا يقدم بعضها على بعض وافقت أسباب النزول أو لم توافق.

وأما القراءات الشاذة فلا تفيدها موافقة أسباب النزول لها في نقلها إلى التواتر، بل تقدم عليها المتواترة، وعموماً مدار الأمر على توافر شروط قبول القراءة.

الثالثة: يزعم الدكتور بسام الجمل وجود قصور في تحديد مصطلحات الصحة والشذوذ عند علماء القراءات، ويعلل ذلك بقوله: «فما يعتبره ابن مسعود قراءة صحيحة موافقة للقرآن كما أنزل، ينعته غيره من المفسرين مثل الطبري والرازي والقرطبي بالقراءة الشاذة».

وهذا التعليل لا يؤثر، إذ مصطلحات القراءات المعروفة بين القراء والمفسرين من المتأخرين لم تكن مستعملةً بمعانيها المعلومة للمتأخرين عند جيل الصحابة والتابعين، وما قرأ به ابن مسعود رضي الله عنه أو غيره من الصحابة هو اللازم في حقهم، ولكنه إذا لم ينقل بشروط القراءة المتواترة، والتي من أهمها التواتر فلا يعتبر قراءة صحيحة، بل هو من قبيل الشاذ، وينبغي التنبيه إلى أن من قراءات الصحابة رضي الله عنهم ما يراد به: التفسير، وهو المعروف بالقراءة التفسيرية^(١).

(١) القراءات التفسيرية، وهي التي سبقت على سبيل التفسير وهو يشبه من أنواع الحديث المدرج، مثل قراءة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: (وله أخ أو أخت من أم)، انظر: مقدمات في علم القراءات، ص ٧٣.

ثالثاً: علاقة أسباب النزول بالنسخ عند الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «والحاصل من كل ما تقدم أن المفسرين وعلماء القرآن طوعوا مادة أسباب النزول لتدل على مختلف مواقفهم من النسخ. فقولهم بأن آية ما ناسخة أو منسوخة أو محكمة أحوجهم إلى توظيف سبب نزولها نقضاً للنسخ أو إبراماً له. ولذلك لم يبدو أي احتراز مما تناهى إليهم من أخبار أسباب النزول. ولم يخطر ببالهم احتمال أن تكون بعض تلك الأخبار موضوعة أو مبالغاً في محتواها. فقد كانوا محصنين من ذلك كله باعتبارها مروية عن الصحابة والتابعين ممن لا يطعن في علمهم بأسباب النزول. ومما يؤكد، في تقديرنا، وجهة هذا الاستنتاج أنه لم يحدث ألبته تهميش سبب نزول معروف في مبحث النسخ، حتى وإن لم يسعفهم بالتاريخ الدقيق الضابط لأوقات نزول الآيات الناسخة أو المنسوخة»^(١).

ونجد أن كلام الدكتور بسام الجمل هنا فيه عدد من الملاحظات، وهي:

الأولى: يرى الدكتور أن المفسرين حاولوا توجيه أسباب النزول لتوافق رأيهم في النسخ، وأن «قولهم بأن آية ما ناسخة أو منسوخة أو محكمة أحوجهم إلى توظيف سبب نزولها نقضاً للنسخ أو إبراماً له».

وهذا من الدكتور بسام هو عكس لما يحدث علمياً، إذ الأصل أنه لا يصار إلى النسخ إلا بشروط، ومنها معرفة تقدم المنسوخ وتأخر الناسخ، وهذا ما يعرف من خلال أسباب النزول، فتكون الحاجة إلى

(١) أسباب النزول، ص ٣٠٢

معرفة أسباب النزول سابقة للقول بالنسخ، وأما الدكتور فقد عكس الأمر فجعل القول بالنسخ هو الذي أحوج إلى الاستدلال بأسباب النزول.

الثانية: يرى الدكتور بسام الجمل أن المفسرين وعلماء القرآن - هكذا بهذا التعميم - «لم يبدوا أي احتراز مما تناهى إليهم من أخبار أسباب النزول. ولم يخطر ببالهم احتمال أن تكون بعض تلك الأخبار موضوعة أو مبالغاً في محتواها».

وهذا القول فيه نظر، إذ قد تنوعت كتب العلماء المتقدمين، وتنوعت تخصصاتها، فهناك كتب تعنى بجمع الأحاديث والآثار المسندة دون تعرض لبيان أسانيدها، وهناك كتب أخرى عنت بالحكم على الأحاديث وتخريجها، هذا فيما يتعلق بالمتقدمين، وأما المتأخرون فهناك عدد من الباحثين تناولوا أسباب النزول من حيث الصحة والضعف^(١).

الثالثة: يرى الدكتور أنه «لم يحدث ألبته تهميش سبب نزول معروف في مبحث النسخ، حتى وإن لم يسعفهم [أي المفسرون] بالتاريخ الدقيق الضابط لأوقات نزول الآيات الناسخة أو المنسوخة».

وهذا مبني كما سبق على عكسه للعلاقة بين النسخ وأسباب النزول، فبدلاً من أن تكون أسباب النزول متقدمة على مبحث النسخ يرى

(١) ومنهم الشيخ مقبل الوادعي في كتابه الصحيح المسند من أسباب النزول، والدكتور عصام الحميدان في كتابه الصحيح من أسباب النزول، ومن التحقيقات تحقيق الدكتور ماهر الفحل، وغير هؤلاء كثير.

الدكتور أنها متأخرة عنه ناتجة عن استدلال المفسرين للنسخ بأسباب النزول بعد فراغهم من القول بالنسخ.

وعدم معرفة المفسرين للتاريخ الدقيق الضابط لأوقات النسخ والمنسوخ إن أراد به معرفة اليوم أو الشهر فهذا ليس بلازم، وإنما المهم معرفة أن هذه الآية متأخرة وتلك متقدمة بقريئة من القرائن الواردة في الروايات، ولو لم يعرف تاريخ الروايتين على وجه التحديد.

ويقول الدكتور بسام الجمل: «ولئن نعتنا العلاقة بين أسباب النزول والنسخ بالثابت والمتحول، فإن القدامى بدل أن ينعثقوا من سلطان (الثابت) وأن يهرعوا إلى (المتحول) تحقيقاً لمقاصد الشريعة وانجازاً لرهانات الرسالة المحمدية الضمنية والصريحة، فإنهم احتموا بالثابت يقرؤون به المتحول. فحكموا أسباب النزول في النسخ، واطمأنوا إلى صحتها التاريخية وسلموا بموافقتها للتنزيل بإطلاق. ونعتقد أن هذا المنهج ينم عن توظيف براغماتي^(١) لأسباب النزول في علم النسخ والمنسوخ»^(٢).

وهذا الكلام امتداد لسابقه في الصلة بين أسباب النزول بالنسخ، وقد جعل الدكتور بسام الجمل الثابت هو أسباب النزول، والمتحول هو النسخ، ورأى أن القدامى قدموا الثابت على المتحول.

ولا يصح وصف النسخ بالمتحول، إذ هو أمر نقلي إذا ثبت فهو من

(١) البراغماتية هي: قياس الحق والخير والصواب بمقدار ما يحققه للفرد أو المجتمع، انظر: مذاهب فلسفية، ص ١٤٠.

(٢) أسباب النزول، ص ٣٠٥

قبيل الثابت أيضاً - هذا على التسليم الجدلي بهذين المصطلحين - ، ولذا فإننا أمام ثابتين أحدهما أسباب النزول، والآخر النسخ، وقد وضع العلماء قواعد محددة للقول بالنسخ، ولم يكن للأمر علاقة بالثابت والمتحول.

ويدعي الدكتور أن منهج العلماء في النظر التاريخي بين الأدلة قبل القول بالنسخ - ومنه النظر في روايات أسباب النزول - «ينم عن توظيف براغماتي لأسباب النزول في علم الناسخ والمنسوخ».

وهي دعوى باطلة، لقيامها على غير دليل، وسوء الأدب الظاهر فيها تجاه أهل العلم القدامى، والحق أنهم لم يقولوا - وهو الظن بأهل العلم - في النسخ أو أسباب النزول إلا ما يدينون الله تعالى به سواء في ذلك المصيب منهم والمخطئ

رابعاً: علاقة أسباب النزول بالتفسير عند الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «ولعل من أهم النتائج المنجزة عن تحكم أسباب النزول في تأويل آيات المصحف فرض فهم وحيد لها قدر المفسرون مطابقتها للدلالات المقصودة من الوحي، على الرغم من أنهم في أغلب الأحيان يسوقون أكثر من تأويل للآية الواحدة. وعندئذ مثلت أسباب النزول عندهم، وخاصة المتأخرين منهم، سلطة ضاغطة في محاورتهم آيات النص الديني. ذلك أنهم سلموا بحقيقة تلك الأسباب وحدثها في التاريخ من ناحية ووثقوا بأنها بلغتهم من طريق النقل عن شهد التنزيل من ناحية أخرى»^(١).

(١) أسباب النزول، ص ٣٤٢.

نرى من خلال الكلام السابق أن الدكتور بسام الجمل يجعل: «من أهم النتائج المنجرة عن تحكم أسباب النزول في تأويل آيات المصحف فرض فهم وحيد لها قدر المفسرون مطابقتها للدلالات المقصودة من الوحي».

والناظر في كتب المفسرين يعلم خطأ هذا الكلام، إذ لا يجدهم يفرضون فهماً وحيداً للآيات التي لها أسباب نزول، بل يصرحون بخلاف ذلك، وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١).

وقد ذهب الدكتور إلى أن أسباب النزول مثلت عند المفسرين «سلطة ضاغطة في محاورتهم آيات النص الديني».

وهذا التعبير لا ينبغي قوله عن كتاب الله تعالى، ثم إن المراد بالسلطة الضاغطة غير ظاهر، فإن كان مراده أنهم قصرُوا فهم القرآن على ما دلت عليه كما هو حديثه السابق فهذا غير صحيح، بل هم يرون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وإن كان المراد أنهم يفهمون آيات القرآن الكريم بما لا يتعارض وأسباب النزول الصحيحة الواردة للآيات فهذا صحيح، وهو مما يمدحون به، وهو من أبرز فوائد أسباب النزول.

خامساً: علاقة أسباب النزول بالعموم والخصوص عند الدكتور بسام الجمل:

يقول الدكتور بسام الجمل: «إن الذي يبدو لنا أن القول بعموم اللفظ دون خصوص السبب ليس الدافع إليه باستمرار الرغبة في تعميم

(١) انظر: معالم التنزيل (٩/٥)، تفسير القرآن العظيم (٤/٥٣، ١١٧).

الأحكام على ما شابه أسباب النزول من حالات وأحداث، وإنما مثل حلاً ملائماً لظاهرة تعدد أسباب النزول واستوائها في (الصحة) بمعايير القدامى»^(١).

ويقول أيضاً: «واعتقادنا أن التمسك بعموم اللفظ أو بخصوص السبب يترجم عن تعامل نفعي وظرفي مع نص المصحف من ناحية، وعن تبرير لأحكام فقهية أفرزتها أحوال المعاش ونظم الاجتماع من ناحية أخرى. ولا ريب في أن توجيه دلالات النص الديني إلى هذه الوجهة يؤدي إلى الانحراف عن حقيقة الرسالة المحمدية^(٢) وجوهرها»^(٣).

ومن خلال الكلام السابق نجد أن موقف الدكتور بسام الجمل من صلة أسباب النزول بالعموم- والمتمثل في قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب- هو كالتالي:

أولاً: يرى الدكتور بسام الجمل أن القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب «مثل حلاً ملائماً لظاهرة تعدد أسباب النزول واستوائها في (الصحة) بمعايير القدامى».

والصحيح أن العلماء وضعوا قواعد يطبقونها عند تعدد أسباب النزول الصحيحة، وليس منها هذه القاعدة^(٤)، بل إن هذه القاعدة تعمل

(١) أسباب النزول، ص ٣٥٨.

(٢) ما هي حقيقة الرسالة المحمدية، وجوهرها الذي يؤدي الأخذ بعمومات الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة إلى الانحراف عنه!! هذه التعبيرات تبين جهل الدكتور بحقيقة رسالة النبي ﷺ، والتي إن لم تدل عليها ألفاظ الشرع فأى شيء يدل عليها!

(٣) أسباب النزول، ص ٣٦٧-٣٦٨.

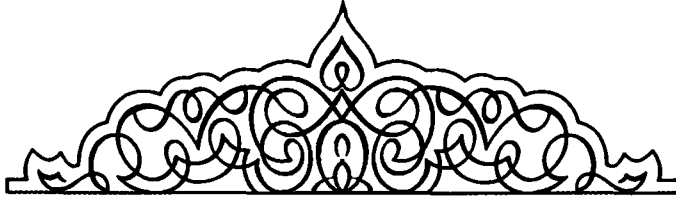
(٤) وقد حاول الدكتور خالد السبت تلخيص طرق الجمع بين الأسباب المتعددة بقوله: «إذا=

عند وجود سبب واحد في الغالب، فيقع النظر هل العبرة بخصوص هذا السبب أو بعموم لفظ الآية.

ثانياً: يرى الدكتور بسام الجمل أن القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب «يترجم عن تعامل نفعي وظرفي مع نص المصحف من ناحية، وعن تبرير لأحكام فقهية أفرزتها أحوال المعاش ونظم الاجتماع من ناحية أخرى».

وهذا نقد من لا يجد نقداً علمياً، إذ كل أحد يسعه أن يصف الآخرين بالتعامل النفعي، وإنما العبرة بالدليل على ذلك، ولا دليل هنا.

=تعددت المرويات في سبب النزول، نظر إلى الثبوت، فاقصر على الصحيح، ثم العبارة، فاقصر على الصريح، فإن تقارب الزمان حمل على الجميع، وإن تباعد حكم بتكرار النزول أو الترجيح قواعد التفسير (١/٦٩)، وانظر تلك القواعد بتفصيلاتها في: البرهان (١/١٢٥)، الإتيان (١/٢١٠)، الزيادة والإحسان (١/٢٩٨).



المبحث الثالث

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من المكي والمدني، ونقده

يعتبر مبحث «المكي والمدني من المباحث المهمة التي يحتاج إليها المفسر لكتاب الله ومن نصب نفسه للاجتهد والفتيا والقضاء كي يمكنهم التوصل إلى الحق والصواب»^(١).

وقد تناول العلماء مباحث متعددة متصلة بعلم المكي والمدني، كأهميته، وفوائده، وطريق معرفته، والسور المكية والمدنية^(٢).

وقد أورد العقلانيون بعض الشبهات في موضوع المكي والمدني، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على

(١) المدخل لدراسة القرآن، ص ٢١٩.

(٢) انظر: البرهان (١/٢٧٣)، الإنشاق (١/٤٣)، الزيادة والإحسان (١/٢٠٤).

مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء. وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي^(١).

ويقول: «النقلة إلى المدينة حولت الوحي إلى رسالة، والفارق بين الإنذار والرسالة أن الإنذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر، والدعوة إلى المفاهيم الجديدة، إن الإنذار بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنهوض من ثم إلى تغييره، والرسالة تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد»^(٢).

هناك عدد من الوقفات مع هذا الكلام السابق، وهي:

الأولى: القول بأن «التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء».

ظاهره أنه يتفق مع منهج أهل العلم في التفريق بين المكي والمدني، ولكنه يحمل خللاً كبيراً، وهو وصف هاتين المرحلتين بأنهما: ساهمتا في تشكيل النص، وهذا يعني أن الدكتور نصر يردد ما قرره في شكل النص عبر الثقافة.

ويزيد أن يعلل ذلك بأنه يدل أن «النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي»، وهذا تأكيد منه أن القرآن الكريم نشأ من خلال الواقع.

وهذا القول معناه أن القرآن الكريم مخلوق تشكل (أي وجد بعد أن

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٧٥.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٧٧.

لم يكن) في المرحلتين المكية والمدنية، وهذا القول باطل ظاهر البطلان^(١).

الثانية: يشير الدكتور إلى فرق آخر بين المكي والمدني، وهو أن المكي جاء للإنذار، والمدني جاء للرسالة، وقد ذكر الدكتور أن الإنذار «يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر، والدعوة إلى المفاهيم الجديدة».

وقوله (على مستوى الفكر) يعني أن القسم المكي ليس فيه كلام عن المنكرات العملية، ولا دعوة للعبادات العملية، وهذا غير صحيح، بل هناك آيات كثيرة في القرآن المكي تبين أنواعاً من العبادات، وتنتهي عن أنواع من المنكرات العملية^(٢).

الثالثة: يصف الدكتور القرآن المدني بالرسالة، ويرى أنها «تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد».

والحق أن بناء المجتمع لم يبدأ من المدينة، بل بدأ في مكة، إذ يشتمل على تقرير العقائد وأصول الأحكام، وقد كانت هذه الأمور في المرحلة المكية كذلك^(٣).

(١) يكفي في بطلانه ما سبق أن ذكر في مبحث موقف المدرسة العقلية المعاصرة من خلق القرآن الكريم، ص ٢٥٤.

(٢) والناظر في كتب أحكام القرآن يجد أن أهل العلم استنبطوا كثيراً من الأحكام من الآيات المكية.

(٣) انظر: مناهل العرفان (١/١٦٦)، مباحث في علوم القرآن، ص ٥٩.

ثانياً: الدكتور هشام جعيط:

يقول الدكتور هشام جعيط: «إن القرآن المكي أقل انغماساً من القرآن المدني في الأحداث التاريخية عينها، لأن الفترة المدنية مليئة بالأحداث والصراعات ولأنها سياسية بامتياز^(١). على أنا نجد فيها عناصر مكية أو آيات تستعيد أموراً وقعت من قبل في مكة، كما نجد آيات مدنية في صلب السور المكية، وهذا شيء تفتن إليه علماء المسلمين القدامى.

القرآن المكي يحوي بالأساس مضمون الدعوة ذاتها، والأفكار التي امتلأت بها في مراحلها المتعددة»^(٢).

والقول بأن «القرآن المكي أقل انغماساً من القرآن المدني في الأحداث التاريخية عينها» هو إشارة إلى أن من الفروق بين السور المكية والمدنية أن السور المدنية متصلة بالأحداث التاريخية الموجودة أكثر من المكية، وهذا فرق لم يذكره أحد من أهل العلم، وقد ذكر المستشرقون نحوه^(٣)، وأرادوا الطعن على القرآن الكريم بأنه تأثر

(١) التعبير عن الفترة المدنية بأنها فترة سياسة هو اختزال مخل، ومقابلة للفترة المكية التي لا سياسة فيها حسب ما يفهم من كلام الدكتور هشام-، وكأن الدكتور هشام يختزل مفهوم السياسة في إقامة الدولة، وهذا قصور، إذ السياسة كما فهمها أهل العلم هي إقامة العدل بين الناس سواء كان هناك دولة أو لا، قال الكفوي رحمه الله تعالى: «السياسة: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجّي في العاجل والآجل» الكليات، ص ٥١٠، وانظر: تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص ٤١،

(٢) تاريخية الدعوة المحمدية، ص ١٨٣.

(٣) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره (٢/٥٨٦-٥٨٧).

بالأحداث، وبالتالي اتسعت موضوعاته، وتناول الأحداث في المدينة أكثر من تناوله للأحداث في مكة.

وهذا باطل، إذ السور المكية والمدنية على حد سواء كلها اعتنت ببيان العقيدة والأحكام التي تقع الحاجة لبيانها، ومعنى القول إن السور المكية كانت أقل انغماساً في الأحداث أنها أغفلت ما كان حقه البيان، وهذا باطل، بل غاية ما هنالك التدرج في تبليغ الشرع.

ثم يقول الدكتور هشام جعيط في أثناء حديثه عن الفترة المدنية: «نجد فيها عناصر مكية أو آيات تستعيد أموراً وقعت من قبل في مكة، كما نجد آيات مدنية في صلب السور المكية، وهذا شيء تفتن إليه علماء المسلمين القدامى».

وفي هذا الكلام خلط بين أمرين منفصلين، وهما: ذكر السور والآيات المدنية لبعض الأمور التي وقعت في مكة^(١)، وورود آيات مكية في أثناء السور المدنية.

وكلا الأمرين وقع في السور المدنية، إلا أن كلام الدكتور هشام جعيط المقابل لذلك هو عن الآيات المدنية في السور المكية مما يفيد أنه كان يريد الكلام عن ورود آيات مكية في السور المدنية فأخطأ، وذهب إلى معنى آخر.

(١) كما ذكرت بعض أمور الجاهلية في بعض الآيات المدنية، كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣].

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «التمييز بين المكي والمدني من السور لم يقع الاهتمام به إلا في المائة الثانية للهجرة، في (عصر التدوين). والذين اهتموا به في ذلك العصر كان مستندهم في الأعم الأغلب جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة لا تسمح باستنتاج يتعدى مجرد الظن والتخمين، نعم لقد ذكر المؤلفون في علوم القرآن - قدماء ومحدثون - معايير عامة للتمييز بين القرآن المكي والمدني، فقالوا إن القرآن المكي يتميز بكون موضوعاته تدور حول أمور العقيدة والآخرة ومجادلة المشركين وقصص الأنبياء، وكون عبارته تتميز بقصر الفواصل وقوة الألفاظ والإيجاز واستعمال عبارة (يأيها الناس)... بينما يتميز القرآن المدني بكونه يدور حول موضوعات أخرى خاصة، منها العبادات والمعاملات ومجادلة اليهود والنصارى والمنافقين، وباستعماله مقاطع طويلة وانفراده بعبارة «يأيها الذين آمنوا... الخ»^(١).

وفي هذا الكلام عدد من الملاحظات، وهي:

الأولى: يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «التمييز بين المكي والمدني من السور لم يقع الاهتمام به إلا في المائة الثانية للهجرة، في (عصر التدوين)».

وهذا الكلام غير صحيح، إذ جاءت الآثار دالة على اهتمام جيل الصحابة بمعرفة المكي والمدني، ومنها:

أثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: «والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ٢٣٧-٢٣٩

كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»^(١).

وأثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما نزلت وأين نزلت وعلى من نزلت! إن ربي وهب لي قلبا عقولا ولسانا طلقاً»^(٢).

وعليه فالقول إن المائة الثانية هي العصر الذي وقع الاهتمام بالمكي والمدني فيه منافٍ لما سبق من آثار.

الثانية: يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «والذين اهتموا به في ذلك العصر كان مستندهم في الأعم الأغلب جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة لا تسمح باستنتاج يتعدى مجرد الظن والتخمين».

والحق أن هناك أدلة وآثاراً تدل على التفريق بين السور المكية والمدنية، ومنها أدلة في السور نفسها^(٣)، وأحاديث تدل على آيات أو سور نزلت في مكة^(٤) أو المدينة^(٥).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٣٣٨/٢)، والبيهقي في القضاء والقدر (ص ٢٦٥ برقم ٣٦٩).

(٣) كآيات المتعلقة بالغزوات، كغزوة بدر وأحد والأحزاب، فهي ظاهرة أنها من الآيات المدنية.

(٤) مثل أثر ابن عباس: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ [الإسراء: ٩١] قال: نزلت بمكة كان رسول الله ﷺ إذا رفع صوته بالقرآن سبه المشركون، ومن أنزله، ومن جاء به، فأنزل الله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ فيسبوا القرآن ومن أنزله ومن جاء به ﴿وَلَا تُخَافُ بِهَا﴾ عن أصحابك بأن تسمعهم حتى يأخذوا عنك القرآن، أخرجه الترمذي (٣٠٦/٥ برقم ٣١٤٥) وصححه الألباني.

(٥) مثل حديث أنس بن مالك رضي الله عنهما: كان أبو طلحة أكثر الأنصار بالمدينة مالا=

وهذه الأدلة ليست وقائع أو أمارات متعارضة كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري.

وكون بعض الأدلة الواردة تفيد الظن لا القطع غير مؤثر، بل الظن الغالب معتبر في الأمور الشرعية^(١).

الثالثة: كلام الدكتور الجابري عن المعايير التي ذكرها العلماء للمكي والمدني بحاجة إلى وقفة، ذلك أن أكثر العقلانيين كما سبق يركزون على المعايير التي تفرق بين المكي والمدني، فيقعون في مغلطات علمية عند عرض هذه المعايير.

وبداية يمكن القول: إن العلماء رحمهم الله تعالى وضعوا عدداً من

=من نخل وكان أحب أمواله إليه بيرحاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان رسول الله ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب قال أنس: فلما أنزلت هذه الآية ﴿لَنْ نَأْثُرَ الْبَرَّ حَتَّى تُفَقَّوْا مِمَّا يُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]. قام أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿لَنْ نَأْثُرَ الْبَرَّ حَتَّى تُفَقَّوْا مِمَّا يُحِبُّونَ﴾. وإن أحب أموالي إلي بيرحاء... الحديث، أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، (٢/ ٥٣٠ برقم ١٣٩٢)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل الصدقة والتفقة على الأقربين، (٢/ ٦٩٣ برقم ٩٩٨).

(١) وقد دلت الأدلة على ذلك، ومنها حديث أم سلمة رضي الله عنها في الصحيح: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها» أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين (٢/ ٩٥٢ برقم ٢٥٣٤)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة (٣/ ١٣٣٧ برقم ١٧١٣)، ووجه الشاهد حصول القضاء بغلبة الظن لا بالقطع.

ولذا قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين» إعلام الموقعين (٦/ ٢١).

الضوابط للتمييز بين المكي والمدني، وهذه الضوابط تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أدلة نقلية تبين المكي من المدني، وقد مرت أدلة تبين شيئاً من ذلك.

النوع الثاني: ضوابط أسلوبية، كقولهم: ما جاء فيه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فهو مدني، وما كان فيه: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ فهو مكي، وهي ضوابط أغلبية غير مطردة^(١).

النوع الثالث: ضوابط موضوعية، كقولهم: كل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية^(٢)، وكل سورة فيها ذكر القرون الماضية فهي مكية^(٣)، وهي كذلك ضوابط مبنية على الاستقراء، وليست قاطعة.

وقد حدث عند المعاصرين إضافات للضوابط الأسلوبية والموضوعية لم يذكرها المتقدمون ممن كتب في علوم القرآن، وقد كانت بعض هذه الإضافات بحسن نية، ولكنها اتخذت منفذا للطعن على القرآن الكريم من قبل المستشرقين وأذئابهم من العقلانيين.

ومن تلك الإضافات الموضوعية القول بأن من سمات القرآن المكي العناية بالعقيدة، وأن القرآن المدني اعتنى بالشريعة^(٤)، فقد اتخذ

(١) قال السيوطي رحمه الله تعالى: «وقال ابن الحصار: قد اعتنى المتشاعلون بالنسخ بهذا الحديث واعتمدوه على ضعفه وقد اتفق الناس على أن النساء مدنية وأولها: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ وعلى أن الحج مكية وفيها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]» الإتيان (١/١٠٧).

(٢) انظر: الإتيان (١/١٠٩).

(٣) انظر: الإتيان (١/١٠٨).

(٤) والحق أن كلا المرحلتين المكية والمدنية قد اعتنت بالعقيدة والتشريع بما يناسب تلك =

المستشرقون والعقلانيون^(١) مثل هذا منفذا للقول إن القرآن الكريم كان متأثراً بالبيئة، ومتأثراً باليهود في المدينة، وما بلغوه من تقدم تشريعي.

ومن الفروق الأسلوبية التي ركز عليها بعض المعاصرين وصفهم الأسلوب المكي بالشديد، والمدني بالهادئ^(٢) وقد اتخذ المستشرقون والعقلانيون مثل هذا مطعناً في القرآن المكي، إذ اعتبروه هجاءً وسباً في الفترة المكي.

ومن جانب آخر فقد جعل العقلانيون المعايير الأسلوبية والموضوعية - سواءً منها المنقولة عن المتقدمين أو التي ذكرها المتأخرون - مقدمة على الأدلة النقلية المبينة للمكي والمدني مع أن الواجب هو العكس، إذ الضوابط الأسلوبية والموضوعية اجتهادية، والأدلة النقلية لا اجتهاد فيها.

ومما يبين تطبيق العقلانيين لموضوع المعايير المتعلقة بالمكي والمدني تطبيقاً خاطئاً قول الدكتور محمد عابد الجابري: «مقياس التميز بين المكي والمدني: أشرنا قبل إلى أن هناك سوراً أدرجت في الترتيب

=المرحلة، وقد يقال: إن هذا الفرق أغلبي كالفرق التي ذكرها المتقدمون وهي أغلبية، ويقال: ليس الإشكال في أغليته، ولكن في استغلال المستشرقين والعقلانيين له، وتوجيهه وجهة أخرى من الطعن في القرآن الكريم.

(١) كما اعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد في مفهوم النص، ص ٧٦ أن الواقع كان مؤثراً في القرآن المكي والمدني، وأن «مقياس التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع».

(٢) والحق أن أسلوب القرآن الكريم كان يراعي حال المخاطب، وحاجته في المرحلتين المكية والمدنية، فمن المخاطبين من يغلظ له القول، كالمنافقين، ومنهم من يخاطب بالموعظة ونحوها، سواء كان المخاطب في مكة أو المدينة لا فرق، وإنما العبرة بحال المخاطب لا بمكان الخطاب.

المعتمد في القرآن المدني مع أن مضمونها وأسلوبها مما ينتمي إلى القرآن المكي، فضلاً عن ورود أقوال ترجح مكيتها، فهذه يجب ضمها إلى السور المكية شريطة أن لا تكون فيها آيات أو إشارات تحتم انتماءها إلى المرحلة المدنية من السيرة النبوية^(١).

وقبل مناقشة كلام الدكتور محمد عابد الجابري لا بد من الإشارة إلى أن ترتيب سور القرآن الكريم حسب نزولها لا يدل له دليل صحيح، وإنما هي آثار ضعيفة نقلت في هذا الأمر، ومثل هذه الآثار لا يستدل بها.

وربما جعل بعضهم هذا الترتيب من قبيل الأمور الاجتهادية، ولم أفهم وجه دخول الاجتهاد في هذا الأمر، إذ يمكن أن يدخل الاجتهاد في تحديد المكي والمدني من حيث الجملة، أما في تحديد ترتيب معين للسور فلا وجه للاجتهاد بل هو أمر نقلي بحت، وقد دلت أدلة على نزول بعض السور إثر بعض.

ثم إن في كلام الدكتور محمد عابد الجابري وقفات:

الأولى: يقول الدكتور: «أشرنا قبل إلى أن هناك سوراً أدرجت في الترتيب المعتمد في القرآن المدني مع أن مضمونها وأسلوبها مما ينتمي إلى القرآن المكي، فضلاً عن ورود أقوال ترجح مكيتها، فهذه يجب ضمها إلى السور المكية شريطة أن لا تكون فيها آيات أو إشارات تحتم انتماءها إلى المرحلة المدنية من السيرة النبوية»

والترتيب المعتمد الذي يتكلم عنه الدكتور الجابري هو ترتيب سور

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ٢٤٥-٢٤٦

القرآن الكريم حسب النزول الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهذا الترتيب على ضعفه سنداً إلا أن الدكتور الجابري لم ينظر إلى هذا الأمر ويجعله سبب رأيه في ضم سور مدنية إلى القرآن المكي، ولكن نظره كان لأن أسلوبها ومضمونها - حسب فهمه - يناسب السور المكية! وهذا منهج خاطئ، ولو أصاب صاحبه في بعض النتائج فإنه ينتقد في منهجه الخاطئ الموصل إلى تلك النتائج.

الثانية: قوله مستثنياً مما يجب ضمه من السور المدنية إلى المكية: «شريطة أن لا تكون فيها آيات أو إشارات تحتم انتماءها إلى المرحلة المدنية من السيرة النبوية» هو استثناء متعلق بالموضوع أو الأسلوب، ولا علاقة له باعتماده للنقل أساساً لهذا الموضوع.

رابعاً: الدكتور حسن حنفي:

تحدث الدكتور حسن حنفي عن سبب نزول الوحي في مكة، فقال: «هبط الوحي في مكة لوجود تجمع سكاني، وقبيلة متضامنة، ولهجة متداولة، وقيم معروفة، وصدارة اجتماعية. فيها الكعبة، كعبة إبراهيم، وعليها المعلقات السبع. وبها أسواق عكاظ للإلقاء الشعري، أقرب إلى الحضر منها إلى البدو بتعبيرات ابن خلدون»^(١).

وما يذكره العلماء من تعليل لنزول الوحي في مكة دون غيرها من الأماكن هو مجرد تلمس للحكمة من نزول القرآن الكريم في مكة، وإلا

(١) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٦٤-٦٥، والمنقول عن ابن خلدون هو من المقدمة، ص ٣٢٨، وفي النقل تحريف، إذ لم يكن سياق كلام ابن خلدون في تعليل نزول الوحي في مكة، وإنما كان عن فضل مكة.

فالأصل أن هذا الأمر لا ينبني عليه عمل، يقول تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

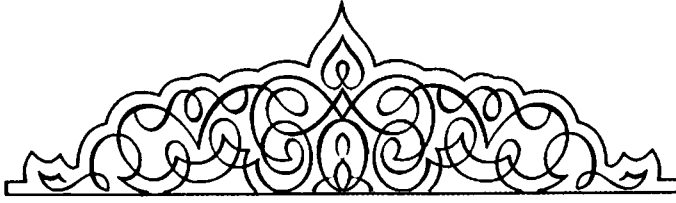
قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾، أي: هو أعلم حيث يضع رسالته، ومن يصلح لها من خلقه»^(١).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «التمييز بين المكي والمدني: نزل القرآن على امتداد ثمانية عشر عاماً، ثمانية بمكة وعشرة بالمدينة. فالنظم والتشريعات أطول من التصورات والعقائد»^(٢).

وهذا القول فيه غلط في تعدد أعوام الوحي، حيث جعلها ثمانية عشر عاماً، والصحيح المعروف أنها ثلاثة، وعشرون عاماً، ومن جانب آخر: يكرر الدكتور حسن حنفي ما سبق أن قاله العقلانيون في تخصيص الفترة المكية بالعقائد، والمدنية بالتشريعات.

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/٣٣٢).

(٢) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٦٥.



المبحث الرابع

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من أول وآخر ما نزل، ونقده

تكلم العلماء عن أول وآخر ما نزل من القرآن الكريم، وقد أفرد بعض العلماء هذا الموضوع بأبواب مستقلة^(١)، وقد تعددت الأقوال في أول وآخر ما نزل، وليس من الأغراض هنا تحرير القول الصحيح في هذا^(٢)، ولكن المراد النظر في كيفية تناول العقلانيين المعاصرين لهذا الموضوع، وذلك من خلال التالي:

(١) ومنهم الزركشي وابن عقيلة المكي رحمه الله تعالى، انظر: البرهان (٢٠٦/١)، الزيادة والإحسان (١٦٥/١).

(٢) قال القاضي أبو بكر في الانتصار: «وليس في شيء من الروايات ما رفع إلى النبي ﷺ، وإنما هو خبر عن القائل به، وقد يجوز أن يكون قال بضرب من الاجتهاد، وتغليب الظن، وبظاهر الحال، وليس العلم بذلك أيضاً من فرائض الدين» الانتصار (١/٢٤٥-٢٤٦)، ولعل الأقرب أن أول ما نزل هو صدر سورة العلق، وأن آخر ما نزل هو قوله تعالى: ﴿وَأَنقُضْهُ يَوْمًا تُجْعَلُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ وقد وردت أقوال أخرى وجهها العلماء في كتبهم، انظر: الزيادة والإحسان (١/١٨٤)، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير (٥٧/٢).

أولاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري بعد أن ساق الخلاف في أول وآخر ما نزل من القرآن الكريم: «لعل القارئ يتساءل: إذا كان مثل هذا الاختلاف- الذي اختصرناه هنا- قد حدث في تحديد آخر ما نزل من القرآن (سورة وآية) والنبى حي يرزق، وكتاب الوحي كثيرون، وحفظه القرآن أكثر من أن يحصوا، فكيف بما نزل قبل ذلك؟ لقد انتبه بعض الذين اهتموا بهذا الموضوع إلى هذا المشكل فالتمسوا له جواباً يراوح بين الشك والتبرير. قال بعضهم: (يجمع بين هذه الاختلافات، إن صحت، بأن كل واحد (من القائلين بها)، أجاب بما عنده)^(١). وقال آخر: (هذه الأقوال ليس فيها شيء مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وكل قاله بضرب من الاجتهاد وغلبة الظن)^(٢). وأضاف السيوطي مبرراً ذلك الاختلاف: (ويحتمل أن كلاً منهم أخبر عن آخر ما سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي مات فيه أو قبل مرضه بقليل، وغيره سمع منه بعد ذلك وإن لم يسمعه هو، ويحتمل أيضاً أن تنزل هذه الآية التي هي آخر آية تلاها الرسول صلى الله عليه وسلم مع آيات نزلت معها فيؤمر برسم ما نزل معها بعد رسمها فيظن أنه آخر ما نزل في الترتيب)^(٣).

وإذا كان من الممكن أخذ هذا التبرير بعين الاعتبار عندما يتعلق

(١) هذا توجيه الإمام البيهقي رحمه الله تعالى، انظر: الإتيقان (١/ ١٨٤).

(٢) هذا توجيه الباقلاني رحمه الله تعالى، انظر: الإتيقان (١/ ١٨٤).

(٣) الإتيقان (١/ ١٨٤).

الأمر بآخر ما نزل، فمن الصعب تماماً إضفاء مقدار كاف من الصدقية والصحة على اللوائح التي تمدنا بجميع سور القرآن مرتبة حسب النزول. خصوصاً وقد رأينا كم كان الاختلاف بينهم كبيراً حول تمييز السور المكية من المدنية»^(١).

وعلى هذا الكلام ملاحظات، وهي:

الأولى: يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «إذا كان مثل هذا الاختلاف- الذي اختصرناه هنا- قد حدث في تحديد آخر ما نزل من القرآن (سورة وآية) والنبي حي يرزق، وكتاب الوحي كثيرون، وحفظه القرآن أكثر من أن يحصوا، فكيف بما نزل قبل ذلك؟».

وهذه الشبهة ليست جديدة، بل قد أشار الباقلاني لمثلها في كتابه الانتصار^(٢)، ومثل هذا الكلام إن كان المراد به الشك في ترتيب نزول السور والآيات كلها لأنه قد حصل خلاف في آخر ما نزل فهو قول باطل، إذ لا يلزم من الخلاف في آخر ما نزل أن يكون هناك خلاف في ترتيب نزول كل ما تقدمه^(٣).

ومن جهة أخرى فإن الخلاف في أول ما نزل وآخر ما نزل لا يترتب عليه ثمرة بعينها، إذ بالنظر إلى الأقوال الواردة في آخر ما نزل لا يوجد في كلها ما يقتضي وقوع نسخ ينبنى على هذا التأخر، وأما أول ما نزل فلا يترتب عليه أمر عملي كما هو ظاهر.

(١) مدخل إلى التعريف بالقرآن، ص ٢٣٧-٢٣٩

(٢) (٢٣٦/١).

(٣) فقد صحت أحاديث في نزول بعض السور والآيات في زمن وأخرى بعدها، وقد سبق ذكر بعض تلك الأحاديث في المكي والمدني.

وقد أشار إلى عدم انبناء أثر على هذه المسألة الباقلاني رحمه الله تعالى بقوله: «وإذا كان ذلك كذلك وكان الرسول لم يكشف ولم يفرض على الأمة علمه، ولا أمره الله سبحانه بإلزامهم ذلك وبيانه لهم، ولا رأى ذلك من مصالحهم ومراشدهم ولا مما تمسهم الحاجة إليه في دينهم: لم يجب أن يظهر ذلك عن الرسول، ولا أن ينقل نقلاً متواتراً، ولا أن لا يختلف فيه ولا يُعمَل الاجتهاد، وتزحم الظنون فيه»^(١).

وعليه فلا معنى لجعل هذا الأمر من المشكل الذي لم يجد حلاً كما قال الدكتور الجابري: «انتبه بعض الذين اهتموا بهذا الموضوع إلى هذا المشكل فالتمسوا له جواباً يراوح بين الشك والتبرير».

الثانية: وصف الأجوبة التي قالها العلماء رحمهم الله تعالى في الخلاف الحاصل في أول وآخر ما نزل بأنها تراوح «بين الشك والتبرير» هو جواب من لم يفهم مسلك أهل العلم في مناقشة الأقوال، إذ من الأقوال ما يراد الوصول فيه إلى صحة قول من الأقوال، لترتب الأثر عليه، ومنها ما لا يترتب عليه اختلاف في الحكم، كهذه المسألة فيكفي أن يبين أن هذه الأقوال ليس فيها مرفوع، وأنها مبنية على الاجتهاد.

الثالثة: النتيجة التي توصل إليها الدكتور محمد عابد الجابري من بحث أول وآخر ما نزل هي أنه: «من الصعب تماماً إضفاء مقدار كاف من الصدقية والصحة على اللوائح التي تمدنا بجميع سور القرآن مرتبة حسب النزول. خصوصاً وقد رأينا كم كان الاختلاف بينهم كبيراً حول

تميز السور المكية من المدنية»، وهذه النتيجة حقيقتها إنكار لكل ما نقل في ترتيب سور القرآن الكريم، وهذا المنقول نوعان:

النوع الأول: ما جاء في ترتيب سور القرآن الكريم كاملاً.

النوع الثاني: ما ورد في ترتيب بعض سور القرآن الكريم.

وإذا صح تضعيف الآثار التي فيها ذكر سور القرآن الكريم كلها مرتبة^(١)، فإن الأحاديث والآثار التي تبين ترتيب بعض سور القرآن، وأن هذه السورة قبل هذه منها ما صح^(٢)، وكلام الدكتور الجابري ينطبق على النوعين، ويجعل حكمهما واحداً.

ثانياً: الدكتور حسن حنفي:

يقول الدكتور حسن حنفي: «أول ما نزل (اقرأ) أي العلم. ليست القراءة الأبجدية بل القراءة العلمية أي المعرفة والفهم وليست الفاتحة أو المدثر أو المزل.

ولا تعني القراءة فعل الأمر القراءة والكتابة بالحروف الهجائية بل العلم والتدبر والمعرفة.

(١) وردت مجموعة من الآثار التي فيها ترتيب سور القرآن الكريم حسب النزول، ومنها أثر عكرمة، وهو مرسل، وأثران عن ابن عباس رضي الله عنه، أحدهما ضعيف، والآخر ضعيف جداً، انظر: الإنقان (١/٥٣-٥٦)، الزيادة والإحسان (١/٢٠٧. ٢١٠).

(٢) ومنها ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه: قال في المتوفى عنها زوجها وهي حامل: أتجعلون عليها التغليظ، ولا تجعلون لها الرخصة، لنزلت سورة النساء القصوى بعد الطولى، [أي نزلت سورة الطلاق بعد سورة النساء]، أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الطلاق (٤/١٨٦٤ برقم ٤٦٢٦).

فالقراءة وسيلة وليست غاية، أداء وليست قصداً. أول ما نزل هو الإعلان الأول^(١).

ونلاحظ أن الدكتور حسن حنفي لم يقل بأن أول ما نزل هو أول سورة العلق كما يظهر للوهلة الأولى للناظر في كلامه، بل هو يقول بقول لم يقله أحد من أهل العلم، وهو أن أول ما نزل العلم، والقراءة العلمية، وهذا قول باطل لم يقل به أحد.

وأما آخر ما نزل فيقول الدكتور حسن حنفي: «آخر ما نزل مرتبط بأوله أي التحقق بعد الإمكان، والمصعب بعد المنبسط، والنهاية بعد البداية، والإعلان عن الكمال والتمام والرضا، واستقلال العقل وحرية الإرادة. ليست النهاية موضوعاً معيناً، حكماً شريعياً أو إحالة إلى رسول أو إشارة إلى اليوم الآخر والاستحقاق بل الإعلان عن الكمال والتمام»^(٢).

وهذا الكلام نوع من التلبيس الموهم أنه يختار قولاً من الأقوال الواردة في ذلك، وهو أن آخر ما نزل هو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وليس الأمر كذلك، فقد ذكر أن آخر ما نزل مرتبط بأوله، وهنا تساؤل، وهو: ما وجه الربط بين آخر ما نزل وأول ما نزل؟ خصوصاً أن أول ما نزل هو العلم والمعرفة العلمية - حسب تعبير الدكتور حسن حنفي - فما هو آخر ما نزل؟

(١) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٨٢.

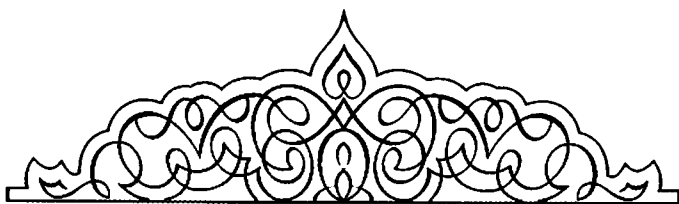
(٢) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٨٢-٨٣.

وقوله واصفاً آخر ما نزل: واستقلال العقل وحرية الإرادة، ما مراده باستقلال العقل الذي جعله آخر ما نزل، وعن أي شيء استقل العقل؟ وكيف كان حاله أثناء الوحي، وقبل ختمه؟
كما أن قوله: «ليست النهاية موضوعاً معيناً» هو من الباطل الظاهر، فإذا لم يكن آخر ما نزل موضوعاً معيناً فماذا يكون؟.

* * *

الفصل الثالث

**موقف المدرسة العقلية المعاصرة
من المحكم والمتشابه والتأويل
والمجاز ، ونقده**



المبحث الأول

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من المحكم والمتشابه، ونقده

المطلب الأول: المقصود بالمحكم والمتشابه، وأهميته عند المدرسة العقلية المعاصرة:

تعددت أقوال العلماء رحمهم الله تعالى في معنى المحكم والمتشابه، وفي المراد بهما^(١)، ومن أقربها أن المحكم ما يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه^(٢)، والمتشابه ما يخلو من الدلالة الراجعة على معناه^(٣).

(١) وهذه الأقوال مذكورة في مظانها، وهي في مجملها تفيد أن المحكم والمتشابه يتعلقان بالمعنى من حيث الوضوح والعدم، وانظر هذه الأقوال في: البرهان (٦٩/٢)، الاتقان (١٣٣٦/٤)، الزيادة والإحسان (١٨/٥).

(٢) انظر: بحوث منهجية في علوم القرآن، ص ١٥٥، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص ١٥٢.

(٣) انظر: بحوث منهجية في علوم القرآن، ص ١٥٥، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص ١٥٢.

وهذه أقوال العقلانيين المعاصرين في موضوع المحكم والمتشابه :

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «يمكن أن نحدد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي: النص، ثم المحكم أو المجمل، ثم العام، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام. ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقل دلالياً إلا في النص المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»^(١).

وفي كلام الدكتور نصر عدد من الملاحظات:

الأولى: تحديد موقع المحكم من الوضوح بالنسبة للدلالات اللفظية بأنه يلي النص، وأن العام يأتي بعده، هو من التحكم، ولا يدل له معنى المحكم، إذ المحكم كما سبق هو الواضح الدلالة سواء كانت دلالاته واضحة بنفسه أو بغيره، ومن أهم ما يندرج ضمن هذا المعنى النص، والمجمل الذي جاء بيانه، والعام، ولا يصح جعل المحكم قسماً لدلالات الألفاظ الأخرى، بل بينه وبينها تداخل.

الثانية: يجعل الدكتور نصر حامد أبو زيد المحكم بمعنى المجمل، وفي هذا خطأ ظاهر، إذ المجمل خصوصاً ما لم يبين بعد هو مثال ما لم تتضح دلالاته، فإذا جاء بيانه فهو من المحكم.

ولذا فقد جعل بعض العلماء المجمل من المتشابه لا من المحكم،

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص ٧٦.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف - العام - كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام وتقييد المطلق فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد وكذلك ما رفع حكمه فإن في ذلك جميعه نسخا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن؛ ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ فإذا عرف الناسخ عرف المحكم. وعلى هذا فيصح أن يقال: المحكم والمنسوخ كما يقال المحكم والمتشابه»^(١).

ويقول الشاطبي^(٢) رحمه الله تعالى: «ظاهر قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يعنى الواضح المحكم والمتشابه المجمل»^(٣).

ومن الملاحظ أن الدكتور نصر لم يجعل المجمل هو المحكم بعد بيانه بل كلامه عن المجمل قبل البيان، ولذا يقول: «وتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل» فهو يعتبر المجمل عموماً محكماً، وتأتي السنة لكشف دلالة!!

وفي هذا خلط في معنى المحكم عند الدكتور نصر حامد أبو زيد،

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٢-٢٧٣).

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، من شيوخه: أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري، ومحمد بن أحمد السبتي، ومن تلاميذه: ابن عاصم الغرناطي، وأبو جعفر أحمد القصار، ومن كتبه: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، توفي سنة ٧٩٠هـ، انظر: معجم المؤلفين (١/ ١١٨)، الأعلام (١/ ٧٥).

(٣) الاعتصام (٢/ ٣٢٧).

فكلامه يفيد بأن المحكم غير واضح الدلالة حتى تكشف السنة عن دلالته، ولم يقل أحد من العلماء إن المحكم غير واضح الدلالة، ولا مستند من جهة اللغة لمثل هذا القول.

الثالثة: يؤكد الدكتور نصر رأيه في كون المحكم مما لا يتضح معناه بنفسه بقوله في آخر كلامه: «الكتاب لا يستقل دلاليّاً إلا في النص المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»، ومعنى هذا أن المحكم هو مما لا يستقل بنفسه في بيان معناه، خاصة وقد سبق أن جعل المحكم مغايراً للنص، ويليه في الوضوح.

والقول بأن المحكم هو مما لا يستقل بالدلالة ينافي وصفه بالإحكام، والمقتضي للوضوح والبيان.

علاقة المحكم والمتشابه بالسياسة عند نصر حامد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «أما ارتباط التأويل بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالاختلافات السياسية من جهة أخرى فيؤكد ما يرويه الطبري عن ابن عباس أيضاً من أنه قد «ذكر عنده الخوارج وما يلقون»^(١) عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»^(٢)، بل إن الطبري نفسه يستغل الآية لمهاجمة كل الفرق الإسلامية وغير الإسلامية ويرى «أن هذه الآية وإن كانت نزلت فيمن

(١) هكذا في طبعة الطبري تحقيق الشيخ أحمد شاكر (٦/١٩٨)، وفي طبعة التركي (٥/٢١٤): يَلْقَوْنَ.

(٢) أخرجه الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما في: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٥/٢١٤)، وصحح إسناده ابن حجر في فتح الباري (١٢/٣٠٠).

ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معنّى بها كل مبتدع في دين الله بدعةً فمال قلبه إليها، تأويلاً منه لبعض مُتشابه آي القرآن، ثم حاجّ به وجادل به أهل الحق، وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات، إرادةً منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك، كائناً من كان، وأيّ أصناف المبتدعة كان»^(١).

ودعوى أن المحكم والمتشابه ارتبطت بالسياسة، ونقد الدكتور نصر للإمام الطبري رحمه الله تعالى، وأنه يجعل الخوارج بفرقهم المتعددة ممن يضلون بسبب اتباع المتشابه يجاب عنه بما يلي:

أولاً: القول بارتباط مباحث المحكم والمتشابه بالسياسة جارٍ على عادة العقلانيين المعاصرين في نسبة القضايا الدينية إلى السياسة، وأنها إنما نشأت نتيجة الخلاف السياسي، وهذا باطل يكفي في بيانه أن الآيات التي تكلمت عن المحكم والمتشابه، وكلام الصحابة عنها كله قبل ظهور الفرق التي ضلت في هذا الباب^(٢).

وأما استناد الدكتور نصر أبو زيد إلى ما نقله الطبري في الخوارج أنهم «يهلكون عند متشابهه»، واعتباره هذا الصنيع مؤكداً للعلاقة بين بحث المحكم والمتشابه، وبين السياسة، فإن هذا جهل بعموم النص الشرعي، فإن كان الخوارج يندرجون ضمن عمومهم فإن ذكرهم لهذا المعنى، وليس لأن السياسة هي سبب ذكرهم.

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١.

(٢) وقد تعرض الباحث سلطان العميري في رسالته: (التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي) لبيان الأهداف التي تدفع هؤلاء لتفسير الأمور الشرعية تفسيرات سياسية، ومن أهم الأهداف: القدح في موضوعية الحقائق العقدية، وومدح الاتجاهات التي يرون فيها مستنداً لأفكارهم، انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية، ص ٤٧-٥٣.

ثانياً: يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن الطبري نفسه يستغل الآية لمهاجمة كل الفرق الإسلامية وغير الإسلامية».

وهذا الكلام فيه سوء أدب مع الإمام الطبري بوصفه باستغلال النصوص لمهاجمة كل الفرق الإسلامية وغير الإسلامية، وماذا بقي إذا كان الإمام الطبري قد هاجم كل الفرق كما يزعم الدكتور؟ وهل تدخل الفرق الناجية في هذا؟.

لا شك أن هذا سوء فهم لكلام الإمام الطبري رحمه الله تعالى، إذ الإمام الطبري يبني كلامه على عموم الآية، وأنها تحتل دخول من يضل عند التشابه ويجعله محكماً من فرق أهل البدع.

ثانياً: الدكتور حسن حنفي:

يقول الدكتور حسن حنفي: «المحكم: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه: ما يحتمل معنيين أو أكثر، وهي تفرقة قرآنية، المحكم في النظم والترتيب على وجه يمتنع إلى تناقض أو اختلاف. والمتشابه احتمال معان مختلفة ويصدق عليها جميعاً أو يكون في بعضها حقيقة وفي البعض الآخر مجازاً. ولا ينبئ الظاهر عن المقصود. ويكثر في علم أصول الدين، ويقل في علم أصول الفقه. فالاعتقادات نظرية يمكن أن يقع فيها التشابه أما الشرعيات فعملية. والعمل يحتاج إلى وضوح»^(١).

وفي هذا الكلام عدة ملاحظات:

(١) من النص إلى الواقع (٢/ ٢٩٠).

الأولى: يعرف الدكتور حسن حنفي: «المحكم ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه ما يحتمل معنيين أو أكثر».

وهذا لا يصح تعريفاً في المحكم ولا في المتشابه، أما المحكم فلأنه هو الواضح بنفسه أو بغيره، ولذا لو احتمل اللفظ معنيين وكان ظاهراً في أحدهما فهو من باب المحكم.

ولا يصح أن يعرف المتشابه بأنه: ما يحتمل معنيين فأكثر، إذ هذا حصر للمتشابه في الألفاظ المجملة، والمتشابه أعم من ذلك، فهو يشمل كل ما لا يتضح معناه.

ومن جهة أخرى فإن ما يحتمل معنيين فأكثر إن كان هناك ما يبين المراد منهما فإنه ينتقل إلى المحكم.

الثانية: قول الدكتور حسن حنفي: «والمتشابه احتمال معان مختلفة ويصدق عليها جميعاً أو يكون في بعضها حقيقة وفي البعض الآخر مجازاً».

في هذا الكلام عن المتشابه حصر للمتشابه في بعض مفرداته، وقد سبق أنه أعم من ذلك إذ يشمل كل ما لم يتضح معناه.

وقال الدكتور حسن حنفي: «المتشابه يمكن معرفته عن طريق منطق الألفاظ. فما فائدة وجوده وهو مجهول، لا يعلمه إلا الله»^(١).

والتعليق على هذا الكلام ببيان طريق معرفة المتشابه، ذلك أن

(١) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٣٤٠.

معرفة المتشابه جاءت برده إلى المحكم، فيتبين معنى المتشابه من خلال تفسيره بالمحكم^(١).

أما ما يعرف عن طريق اللفظ وحده فهذا هو المحكم.

وتساؤل الدكتور حسن حنفي عن فائدة وجود المتشابه، وهو مجهول لا يعلمه إلا الله؟ يجاب عنه من جهتين:

الأولى: بأنه لا يسلم أن المتشابه جميعه لا يعلمه إلا الله، فمنه ما يتضح معناه بعد رده إلى المحكم، ومنه ما يبقى متشابهاً نسبياً في حق بعض العلماء دون بعض، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «والله ورسوله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله بل أمر بذلك ومدح عليه»^(٢).

(١) علماً أن هناك خلافاً بين العلماء في المقصود بإمكان العلم بالمتشابه فيما يمكن العلم به من المتشابه، هل هو: المعنى وحده أو الكيفية؟، وذلك مبني على الخلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ هل المراد تفسيره، أو حقيقة أمره وما يؤول إليه، وفي الأصل يمكن القول كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ولم يقل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضوع فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو. والوقف هنا على ما دل عليه أدلة كثيرة وعليه أصحاب رسول الله ﷺ وجمهور التابعين وجماهير الأمة. ولكن لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره بل قال: ﴿كَتَبَ أَنْزَلَهُ إِلَيْكَ مُبَرِّكٌ لِيَذْبَرَ آيَاتِهِ﴾، وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وما لا يعقل له معنى لا يتدبر» مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٥)، وانظر: الإتيان (٤/ ١٣٣٩)، أضواء البيان (١/ ٣١٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٥).

الثانية: أنه حتى على القول بوجود متشابه لا يعلم معناه إلا الله^(١) فإن هناك فوائد متعددة ذكرها العلماء لوجوده^(٢)، ومنها ما قاله الزركشي رحمه الله تعالى: «وأما إن كان ممن لا يمكن علمه فله فوائد:

منها إنزاله ابتلاء وامتحاناً بالوقوف فيه والتعبد بالاشتغال من جهة التلاوة وقضاء فرضها، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب العمل به اعتباراً بتلاوة المنسوخ من القرآن، وإن لم يعجز العمل بما فيه من المحكم، ويجوز أن يمتحنهم بالإيمان بها حيث ادعوا وجوب رعاية الأصلح.

ومنها إقامة الحجة بها عليهم، وذلك إنما نزل بلسانهم ولغتهم ثم عجزوا عن الوقوف على ما فيها مع بلاغتهم وإفهامهم، فيدل على أن

(١) كما هو قول طائفة قليلة من العلماء، وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن أكثر السلف إمكان العلم بتأويل المتشابه، وبالمقابل فقد نسب السيوطي للأكثر، انظر: مجموع الفتاوى (٣٩٠/١٧)، الاتقان (١٣٤٠/٤)

(٢) ذكر هذه الفوائد لوجود المتشابه الذي لا يعلم معناه في القرآن الكريم من باب سبيل التسليم الجدلي بوجوده لا أن هناك ما لا يمكن العلم بمعناه في القرآن الكريم فعلاً، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «والمقصود هنا: أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان: يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن، وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون، كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معناه قاطعاً على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه» مجموع الفتاوى (٣٩٠/١٧).

الذي أعجزهم عن الوقوف هو الذي أعجزهم عن تكرار الوقوف عليها وهو الله سبحانه»^(١).

وقال الدكتور حسن حنفي: «ومن المتشابه آيات الصفات مثل الاستواء الذي يعني الاستقرار والاستيلاء والصعود والارتفاع والخلق والاعتدال. وكلها معاني حسية..»^(٢).

وهذا القول هو بمثابة النتيجة التي يتوصل إليها كثير ممن خالفوا أهل السنة في باب الأسماء والصفات عند كلامهم عن المحكم والمتشابه، فينتهون إلى أن من المتشابه آيات الصفات.

ولا بد من الإشارة قبل مناقشة هذا القول إلى أن أصحابه لم يلتزموا بقولهم في باب المتشابه من عدم إمكان العلم به، ولا بالقول إنه يمكن العلم به.

أما عدم التزامهم بالقول القائل بعدم إمكان العلم بالمتشابه فلما يوردونه في الصفات كلها من تأويلات تفيد أن المتشابه مما يمكن العلم بتأويله^(٣).

وأما عدم التزامهم بالقول القائل بإمكان العلم بالمتشابه، فلأن للألفاظ دلالات ومعاني تقتضيها، ولم يقفوا عن هذه المعاني بل تجاوزوها وحاولوا تأويلها.

(١) البرهان (٢/٧٥-٧٦)، وانظر: الإتيان (٤/١٣٩٦) الزيادة والإحسان (٥/٢٥).

(٢) علوم القرآن من الحامل إلى المحمول، ص ٣٤١.

(٣) ومن أقرب الأمثلة على ذلك صنيع السيوطي في الإتيان (٤/١٣٥٨).

والحق أن الذي دفعهم إلى ذلك لم يكن هو التشابه في المعاني الواردة في آيات الصفات، وإنما هو ما توهموه من مخالفتها للعقل^(١).

وقد ناقش العلماء القول بأن الصفات من المتشابه، وبينوا بطلانه، ومن أدلة بطلانه براءة السلف من هذا الاعتقاد، وعدم نقله عن أحد منهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «أما الدليل على بطلان ذلك؛ فإنني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل، ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا: إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة، قالوا في أحاديث الصفات: تمر كما جاءت، ونهوا عن تأويلات الجهمية، وردوها، وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه.

ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية، ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك»^(٢).

(١) وقد جعل الرازي العقل هو الأصل الذي ترد إليه النصوص فما وافقها فمحكم، وما خالفها فمتشابه، ورد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بردود كثيرة، انظر:

موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١١٣٧/٣)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩٤-٢٩٥/١٣).

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

تحدث الدكتور محمد عابد الجابري عما أسماه ظاهرة نشوء مفهوم المحكم والمتشابه، واعتبر أن هذا هو المنطلق الصحيح للخوض في هذا الموضوع، ثم تكلم عن تعريف المحكم، والمتشابه.

المدخل الصحيح لموضوع المحكم والمتشابه في رأي الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «وحتى لا نلقي بالقارئ في خضم التعريفات التي كثيراً ما تكون متأثرة بمواقف أصحابها الدينية والسياسية^(١)، نطلق من الواقع الذي تعود إليه ظاهرة نشوء المفاهيم التي نحن بصدددها: واقع الدعوة المحمدية، أعني ظروفها الاجتماعية والثقافية والحضارية العامة. ويهمننا هنا أن نبرز من هذا الواقع الجانب الذي يخص مفهوم المحكم والمتشابه وميدانه الكلام في العقيدة.

كان الخطاب القرآني موجهاً إلى العرب بلغتهم وحسب طرقهم في التعبير وفي إطار معهودهم الثقافي والحضاري العام. وقد جاءهم بعقيدة جديدة أساسها التوحيد، أي القول بإله واحد لا شريك له، في وقت كانوا يؤمنون فيه بآلهة متعددة يجسمونها في تماثيل من الحجر وغيره (الأصنام)^(٢).

(١) إذا كان القول بأن التعريفات متأثرة بمواقف أصحابها الدينية والسياسية ينطبق على المعتزلة مثلاً، فلا يلزم منه أنه منطبق على غيرهم، علماً أن كثيراً من التعريفات المحكية في المحكم والمتشابه هي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) إيمان المشركين بآلهة متعددة هو لاعتقادهم فيها الشفاعة، قال تبارك وتعالى مخبراً=

وهكذا فعندما كان القرآن يخاطب العرب متحدثاً عن الله، عن ذاته وصفاته وأفعاله، فإنه كان يستعمل، ضرورة، ألفاظاً وعبارات وأساليب في التعبير من المعهود اللغوي عند العرب، فكانت لا تثير في عقولهم أي إشكال، فعبارات مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٢٦) ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧]، وقوله: ﴿وَبُيُوتُهُمْ يُؤْمَدُ وَأَعْرُفُ﴾ (٢٢) ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَشْتَغِلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، إلخ، إن مثل هذه العبارات التي جاءت غير متعارضة مع أسلوب العرب في التجوز في الكلام (إستعمال المجاز) لم تكن لتثير في أذهان خصوم الدعوة المحمدية، بله أتباعها، تلك الإشكالات الفكرية التي أثرت فيما بعد حين أصبحت العقائد الدينية موضوع كلام وجدال منذ أواخر العصر الأموي^(١).

والقول بأن المدخل الصحيح لتناول موضوع المحكم والمتشابه هو الواقع قول خاطئ، وذلك لأن موضوع المحكم والمتشابه جاءت فيه نصوص من القرآن الكريم، وهي نصوص قطعية، وأصل في الاستدلال. وأما الواقع فهو عرضة لاختلاف الأفهام، وجعله يدل على هذا

=عنه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]، وإلا فالمشركين يقولون بأن الله تعالى هو الخالق الرازق، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١].

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/ ١٦٥-١٦٦).

القول أو ذاك من خلال طريقة العرض، وهذا الذي فعله الدكتور محمد عابد الجابري، فإنه من خلال استعراضه للواقع توصل إلى أن من الواقع أن آيات الصفات كانت استعمالاً لألفاظ وعبارات حسب المعهود الثقافي للعرب، وغير متعارضة مع أسلوب المجاز!

ولذا فإن المدخل الصحيح لتناول موضوع المحكم والمتشابه هو من خلال فهم الآيات الكريمة التي تتحدث عن هذا الأمر، والله أعلم.

معنى المحكم والمتشابه عند الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «من هنا يتضح معنى الآيات المحكمات: إنها الفعل الإلهي الذي يدل على وجود الله، وعلى وحدته، وقدرته... الخ، والذي يتمثل في خلق السماوات والأرض، وخلق آدم من طين، وخلق الملائكة من نور، وخلق عيسى في رحم مريم»^(١).

ويقول: «ليس المتشابه في اصطلاح القرآن هو اللفظ الملتبس الغامض المعنى، بل هو ظاهرة منسوبة إلى الطبيعة أو إلى الجنة والنار أو إلى تاريخ الأنبياء والرسول، ليست من جملة معهود العرب، تشبه شيئاً أو أشياء من معهودهم، ولكن لا يربطها بها إلا الاشتراك في الاسم (نفخ، تسعة عشر، شجرة..)، والقصد من الاشتراك في التسمية هو إما الترغيب أو الترهيب أو الإقناع أو الإفحام.. الخ»^(٢).

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/ ١٧٢).

(٢) فهم القرآن الحكيم (٣/ ١٧٥).

وينبغي التنبيه قبل مناقشة هذين التعريفين للمحكم والمتشابه أن هذين التعريفين لم يقل بهما أحد من العلماء أصلاً.

وقد ترك الدكتور محمد الجابري ما يتعلق بآيات القرآن والكلام في محكمها ومتشابهها ليتكلم عن الآيات الكونية، وما يتعلق بالجنة والنار، وأمور الآخرة، ويجعل ما كان من ذلك معهوداً^(١) من المحكم، ومالم يكن معهوداً للعرب متشابهاً.

وعليه فإن الدكتور الجابري صرف موضوع المحكم والمتشابه من آيات القرآن الكريم إلى موضوع آخر.

وهنا ترد تساؤلات على هذين التعريفين، وهي:

إذا كانت المحكمات والمتشابهات تتعلق بالآيات الكونية، فما المراد بالكتاب في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُكُمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾؟ وما المراد بقوله تعالى في وصف المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]؟

وكيف يكون اتباع الآيات الكونية المتشابهة؟ وابتغاء تأويلها؟.

والحق أن هذا القول قول باطل ظاهر البطلان، وهو يدل على فساد المنهج المتبع في التوصل إليه.

(١) والظاهر أنه يريد بالمعهود المعلوم الذي كانت تعرفه العرب قبل الإسلام إما مشاهدة كتمثيله بخلق السموات والأرض، وإما تعلماً كتمثيله بخلق آدم من طين والملائكة من نور.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾:

من أهم الأمور المتعلقة بمبحث المحكم والمتشابه تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

وهذه أقوال عدد من العقلانيين في تفسير هذه الآية الكريمة، وخصوصاً ما يتعلق منها بمبحث المحكم والمتشابه.

أولاً: نصر حامد:

سبب نزولها:

تكلم الدكتور نصر حامد أبو زيد عن آية سورة آل عمران، ومن جملة كلامه عنها ذكره سبب نزولها، وترجيحه لهذا السبب في نزولها، يقول: «أما الرواية الثانية فيرويهما الطبري عن الربيع^(١)» قال: عَمَدُوا - يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله ﷺ من نصارى نجران - فخاصموا النبي ﷺ، قالوا: ألسن تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى! قالوا: فحسبنا! فأنزل الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾، ثم إن الله جل ثناؤه: أنزل ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩]^(٢)، وتبدو هذه الرواية

(١) الربيع بن أنس بن زياد البكري، من صغار التابعين، من شيوخه: أنس بن مالك وأبو العالية الرياحي، ومن تلاميذه: الحسين بن واقد، وأبو جعفر الرازي، توفي سنة ١٣٩هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ١٧٠).

(٢) أخرجه الطبري (٥/ ٢٠٥-٢٠٦)، وفي إسناده عدة علل: فهو معضل للانقطاع بين الربيع بن أنس، وبين النبي ﷺ، وفي سنده ابن أبي جعفر، وأبوه، وهما ضعيفان، =

أقرب إلى معنى الآية وإلى سياقها، فالتعبير القرآني في وصف عيسى بأنه كلمة الله^(١) [آل عمران: ٤٥] كان كفيلاً بأن يتخذ النصارى دليلاً لهم - من وجهة نظرهم - يحاجون به النبي، ومن ثم نزلت هذه الآية تفرعهم على تمسكهم بما يحتمل التأويل. ثم نزلت الآية الأخرى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩] لتفسر لهم ما تشابه عليهم بلفظ واضح صريح لا يحتمل اللبس أو التأويل، ولتردهم بمحكم القرآن إلى جادة الحق والصواب^(٢).

والرواية الواردة في سبب نزول الآية ضعيفة، هذا من جهة السند، وأما من جهة المعنى، فقول الدكتور نصر أبو زيد: «وتبدو هذه الرواية أقرب إلى معنى الآية وإلى سياقها» إن كان المراد به أن المعنى الوارد في الرواية الضعيفة هو مما يندرج في عموم النهي عن اتباع المتشابه وترك المحكم فهذا حق، وإن كان المراد حصر المعنى فيما دلت عليه تلك الرواية فهذا تضيق لمعنى الآية، وحصر لها في بعض معانيها.

وهناك كلام آخر للدكتور نصر حامد أبو زيد يفيد أنه يرى حصر معنى الآية في النصارى تبعاً للرواية الضعيفة الواردة في ذلك، حيث يقول: «وإذا كانت الآية قد نزلت في مناسبة الحوار والجدل الذي أثاره النصارى في وجه الرسول ﷺ متأولين لبعض العبارات المجازية في

=انظر: أسباب النزول في تفسير الطبري (١/٢٩٤)، الاستيعاب في بيان الأسباب (١/٢٣٠).

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لَكِ ابْنًا كَلِمَةً مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ الْمُفَرِّقِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٢.

القرآن تأويلاً يريدون به أن يظهروا موافقة الرسول لهم في معتقداتهم، فإن المفسرين قد رفعوها سلاحاً في وجه (كل مبتدع في دينه بدعة مخالفة لما ابتعث به رسوله محمداً ﷺ، بتأويل يتأوله من بعض آي القرآن المحتملة التأويلات)^(١) كما يقول قتادة^(٢) (ت ١١٧هـ) الذي يروي عنه الطبري أيضاً أنه كان يقول حين يقرأ الآية: (إن لم يكونوا الحرورية)^(٣) والسبئية^(٤) فلا أدري من هم^(٥)، ومعنى ذلك كله أن الآية صارت تفسر - على يد قتادة وابن عباس^(٦) قبله كما أشرنا - لمواجهة الجدل الديني للخوارج، والسبئية، واتهامهم بأنهم أصحاب الزيف الذين يتبعون المتشابه^(٧).

والملاحظ أن الدكتور نصر حامد أبو زيد يجعل الآية الكريمة في النصاري فحسب، وينتقد من يقول بعمومها، وهذا وإن كان يتفق مع

(١) هذا قول الطبري، وليس قول قتادة رحمهما الله تعالى كما يوهمه صنيع الدكتور نصر حامد، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٠٦/٥).

(٢) أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عكابة السدوسي البصري، ولد سنة ٥٦١هـ، من شيوخه: عبد الله بن سرجس، وأنس بن مالك، ومن تلاميذه: معمر بن راشد، والأوزاعي، توفي رحمه الله تعالى سنة ١١٧هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٦٩/٥)، البداية والنهاية (٩/٣٦٤).

(٣) الحرورية، من أسماء الخوارج، وقد سموا الحرورية نسبة إلى بلدة قرب الكوفة اسمها حروراء، انظر: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام (٢٣٠/١).

(٤) السبئية من أسماء الرافضة، سموا بذلك نسبة إلى عبد الله بن سبأ، انظر: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام (٣٢٢/١).

(٥) أخرجه الطبري (٢٠٧/٥).

(٦) نلاحظ أن نقد الدكتور نصر حامد لم يقتصر على المصنفين من أهل التفسير، أو مفسري التابعين، بل تجاوزوه إلى الصحابة رضي الله عنهم.

(٧) الإنجاء العقلي في التفسير، ص ١٤٣.

منهجه في القول بخصوص السبب فهو خطأ لمخالفته للصحيح في مسألة العبرة بعموم اللفظ أو خصوص السبب، وهو أن العبرة بعموم اللفظ.

ثناء الدكتور نصر حامد أبو زيد على فهم المعتزلة لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «لقد اعتمد المعتزلة على الآية السابعة من سورة آل عمران التي تقول إن الكتاب - القرآن - ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وصاغوا نظرية في التأويل تعتمد على فهم المتشابه - الغامض - قياساً على مرجعية المحكم، أي الواضح. ومن خلال نظريتهم في المعرفة واللغة حدّدوا عدة مستويات للوضوح، ومثلها للغموض، وصارت نظريتهم في التأويل في قلبها النظري التجريدي الخالص نموذجاً مُحْتَذًى عند خصومهم.

ما هو موطن الخلاف إذن؟ موطن الخلاف أن الآية المشار إليها أثبتت للجميع وجود الواضح ووجود الغامض، لكنها لم تحدّد ما هو الغامض وما هو الواضح - وليس ثمة في القرآن تحديد. لذلك صار من السهل على المعتزلة أن يجعلوا المعرفة العقلية مقياساً: فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضاً معها فهو المتشابه الغامض الذي لا سبيل إلى تقبل دلالته اللغوية المباشرة»^(١).

(١) إشكالية تأويل القرآن، مقال منشور على هذا الرابط:

وهذه وقفات من خلال ثناء الدكتور نصر حامد أبو زيد السابق على فهم المعتزلة للمحكم والمتشابه:

الأولى: يصف الدكتور نظرية المعتزلة في المحكم والمتشابه بأنها: «تعتمد على فهم المتشابه - الغامض - قياساً على مرجعية المحكم، أي الواضح».

وهذا كلام مرسل في الثناء على المعتزلة، يبطله حالهم، وأصولهم الخمسة، إذ من كانت أصولهم تقتضي إنكار الصفات قاطبة، والقول بخلق القرآن، ونحوه من فاسد الأقوال لا يمكن أن يكونوا ممن رد المتشابه إلى المحكم.

الثانية: القول بأن نظرية المعتزلة كانت «نموذجاً مُحْتَذَى عند خصومهم» بحاجة إلى بيان موقف المعتزلة من المحكم والمتشابه، ثم النظر فيمن قال بقولهم، ومن رد عليه.

ومن أقدم من نقل مذهب المعتزلة في المحكم والمتشابه: أبو الحسن الأشعري^(١) في كتابه مقالات الإسلاميين، حيث يقول: «اختلفت المعتزلة في محكم القرآن ومتشابهه، فقال واصل بن عطاء^(٢) وعمرو بن عبيد^(٣): المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن إسحاق الأشعري، ولد سنة ٢٦٠هـ، من شيوخه: أبو خليفة الجمحي، وسهل بن سرح، من مؤلفاته: كتاب تفسير القرآن، ومقالات الإسلاميين، توفي سنة ٣٢٤هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٨٥/١٥)

(٢) أبو حذيفة واصل بن عطاء المخزومي المعتزلي، ولد سنة ٥٨٠هـ، من شيوخه: عبد الله بن محمد بن الحنفية، والحسن البصري، وقد طرده الحسن من مجلسه، ومن مؤلفاته:

كتاب المنزلة بين المنزلتين، انظر: سير أعلام النبلاء (٤٦٥/٥)

(٣) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري المعتزلي، من شيوخه: أبو العالية، والحسن =

كقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣]، وما أشبه ذلك من آي الوعيد، وقوله: ﴿وَأُخْرُ مُتَشَبِّهَةٌ﴾ فيقول: أخفى الله عن العباد عقابه عليها، ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم منه.

وقال أبو بكر الأصم^(١): محكمات يعنى حججا واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنعو: ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التي مضت ممن عاقبها وما يثبت عقابها، وكنحو: ما أخبر عن مشركي العرب أنه خالقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا، وما أشبه ذلك، فهذا محكم كله، فقال: قال الله سبحانه: ﴿إِنَّكَ تُحْكِمُ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ﴾ أي: الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد حق من عند الله سبحانه، ﴿وَأُخْرُ مُتَشَبِّهَةٌ﴾ وهو كنحو: ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر^(٢).

وهكذا نرى من خلال هذا النقل الذي يوثق قول المعتزلة الأوائل في المحكم والمتشابه أنهم أبعد شيء عن كونهم مثالا يحتذى، ذلك أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يريان أن المحكم هو آي الوعيد، وهي على أصلهم تقتضي أن الفساق خالدون في النار^(٣)، أما الأصم

=البصري، ومن تلاميذه: عبد الوهاب الثقفي، وعلي بن عاصم، توفي سنة ١٤٤هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٠٤/٦)، طبقات المفسرين، ص ١٦.

(١) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم المعتزلي، من شيوخه: هشام بن عمرو الفوطي، ومن مصنفاته: كتاب خلق القرآن، وكتاب في التفسير، توفي سنة ٢٠١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٤٠٢/٩)، الوافي بالوفيات (١٠/١٦٩).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/٢٩٣-٢٩٤).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/١٦٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٦٩)، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص ٢٥٦.

فيجعل المحكم والمتشابه خاصاً بخطاب الكفار، فما كان حجة بينة عليهم فهو محكم، وإلا فمتشابه، وهذا قصر للمحكم في بعض أفرادها، ثم إن في أمثلة المتشابه التي ذكرها الأصم ما هو محكم من حيث المعنى كبعث الأموات وقيام الساعة^(١).

الثالثة: يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «موطن الخلاف أن الآية المشار إليها أثبتت للجميع وجودَ الواضح ووجود الغامض، لكنها لم تحدّد ما هو الغامض وما هو الواضح - وليس ثمة في القرآن تحديد».

والزعم أن القرآن الكريم ليس فيه تحديد للمحكم والمتشابه إن أريد به أنه لا يوجد تعريف يقول المحكم هو كذا، والمتشابه كذا فهذا ليس من طرق القرآن الكريم في البيان، وليس في القرآن الكريم كثير من التعريفات، ولكن هذا لم يمنع من استفادة تعريفها من مجموع الآيات الواردة فيها في القرآن الكريم.

وأما إن أريد أن المحكم والمتشابه لا يبين حقيقتهما القرآن الكريم، فهذا باطل، بل استقراء الآيات التي جاء فيها لفظ المحكم والمتشابه ومشتقاتهما تبين استعمال القرآن الكريم لهذين المعنيين، وتعين في تحديد تعريفهما.

الرابعة: يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد ملخصاً منهج المعتزلة في التمييز بين المحكم والمتشابه: «فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته

(١) وإن كان مثل هذا قد يدخله التشابه من جهة الكيفية، ولكن يبقى الخطأ في إطلاق القول بأن بعث الأموات وقيام الساعة من قبيل المتشابه.

اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضاً معها فهو المتشابه الغامض الذي لا سبيل إلى تقبُّل دلالته اللغوية المباشرة».

وهذا المنهج في التمييز بين المحكم والمتشابه يجعل المحكم هو الدليل العقلي لا الكتاب والسنة، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على الرازي في هذا الأمر، فقال: «ثُمَّ جَعَلَ هُوَ^(١) المتشابه ما خالف الدليل العقلي، والمحكم ما لم يخالف الدليل العقلي، فجعل الإحكام هو عدم المعارض العقلي لا صفة في الخطاب، وكونه في نفسه قد أحكم وبُيِّنَ وفُصِّلَ، مع أن المعارض العقلي لا يمكن الجزم بنفيه إذا جُوز وقوعه في الجملة، لا يخرج عن كونه متشابهاً، ولهذا استقر أمره على أن جميع الأدلة السمعية القولية متشابهة لا يحتج بشيء منها في العلميات، فلم يبق على قوله لهذه الآية ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] معنى بحيث يرد التشابه إليها، ولكن المردود إليه هو العقلي فما وافقه أو لم يخالفه فهو المحكم وما خالفه فهو المتشابه وهذا من أعظم الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته»^(٢).

ثانياً: محمد شحرور:

أثار الدكتور محمد شحرور في آية المحكم والمتشابه عدداً من الشبه، حيث يقول: «وقد أوضح في سورة آل عمران أن الكتاب ينقسم إلى موضوعين رئيسيين «كتابين»^(٣) ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ

(١) الكلام عن الرازي.

(٢) بيان تلييس الجهمية (٨/ ٣٨٠-٣٨١).

(٣) يسمى الدكتور محمد شحرور موضوعات القرآن الكريم كتباً، وقد بين خطأ هذه التسمية الدكتور يوسف الصيداوي في كتابه النفيس: بيضة الديك، ص ٢١ وما بعدها.

تُحْكَمَتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ
عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿آل عمران ٧﴾.

١ - الكتاب المحكم أي مجموعة الآيات المحكمات، وقد أعطاها تعريفاً خاصاً بها هو أم الكتاب. ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمَتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وبما أن أم الكتاب هو مصطلح فقد عرف بمجموعة الآيات المحكمات، حيث إن هذا المصطلح جديد على العرب، فالعرب تعرف أم الرأس: «ضربه على أم رأسه» ولكنها لا تعرف أم الكتاب، لذا فقد عرفه لهم، ولمصطلح «أم الكتاب» معنى واحد أينما ورد في الكتاب، أي لا يمكن أن يكون لهذا المصطلح معنى حقيقي وآخر مجازي، بل معناه الوحيد هو ما عرف به، وهو مجموعة الآيات المحكمات. والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ، والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني «الحلال والحرام» أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته.

٢ - وإذا فرزنا مجموعة الآيات المحكمات على حدة، فما تبقى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان أيضاً، وهما: الكتاب المتشابه، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه. وهذا الكتاب الآخر يستنتج من قوله تعالى (وأخر متشابهات) حيث لم يقل «والآخر متشابهات» فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه، وقد أعطى لهذه الآيات مصطلحاً خاصاً بها في سورة يونس، وهو «تفصيل الكتاب» وذلك في قوله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ

أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿يونس: ٣٧﴾. فهذه الآية تدلنا على وجود ثلاثة مواضع هي:

١ - القرآن.

٢ - الذي بين يديه.

٣ - تفصيل الكتاب.

وقد أكد أن تفصيل الكتاب موحى أيضاً من الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

فالكتاب المتشابه هو كل آيات الكتاب ما عدا آيات الأحكام «الرسالة» وما عدا آيات تفصيل الكتاب. وهذا الكتاب المتشابه هو مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي ﷺ، والتي كانت في معظمها غيبات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب والتي تشكل نبوة محمد ﷺ، والتي فرقت بين «الحق والباطل».

فإذا أخذنا الكتاب المتشابه «أي آيات المصحف ما عدا الأحكام وتفصيل الكتاب» نرى أنها تتألف من كتابين رئيسيين وردا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]:

- الكتاب الأول: سبعا من المثاني.

- الكتاب الثاني: القرآن العظيم.

وميزة هذه الآيات أنها إخبارية ولا يوجد فيها أوامر ونواه، ولكن كلها آيات خبرية «أنباء». فمثلاً بعد سرد جزء من قصة نوح في سورة هود قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَذَابَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩] لاحظ قوله «أنباء»

وقوله «غيب». ولاحظ حين سرد قصة آدم قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ﴾ [٦٧] ﴿أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ﴾ [ص: ٦٧-٦٨] وقوله ﴿وَلَنَعْلَمَنَّ نَبَأُ بَعْدَ جِئِكَ﴾ [ص: ٨٨] ^(١).

والمتمامل في هذا الكلام يلحظ أن الدكتور محمد شحرور قد وقع في أخطاء ظاهرة، يمكن استعراضها في النقاط التالية:

الأولى: تعريف الدكتور محمد شحرور للمحكم بأنه أم الكتاب! والمشكلة أنه يعزو هذا التعريف إلى القرآن الكريم! وأنه هو الذي عرف المحكم بهذا! حيث يقول: «الكتاب المحكم أي مجموعة الآيات المحكمات، وقد أعطاها تعريفاً خاصاً بها هو أم الكتاب: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ تُنْكَرَتُ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾».

وهذا الكلام فيه عدد من الأغلاط العلمية، فإن وصف الآيات المحكمة بأم الكتاب هو من قبيل الوصف ولا علاقة له بالتعريف، يقول الإمام ابن جرير رحمه الله تعالى: «ثم وصف جل ثناؤه: هؤلاء «الآيات المحكمات»، بأنهن: «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ». يعني بذلك: أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم» ^(٢).

وهذا النقل يفيد أن المراد بأم الكتاب الوصف لا التعريف للمحكمات كما فهم الدكتور شحرور.

(١) الكتاب والقرآن، ص ٥٥-٥٦.

(٢) جامع البيان (٥/١٨٩).

وقد عد الدكتور شحرور مصطلح أم الكتاب جديداً على العرب وبالتالي فقد عرف القرآن الكريم المحكمات بما لا يمكن أن تعرف به! الثانية: من قبيل التحكم الزعم أن (أم الكتاب) تحتل معنى واحداً في القرآن الكريم حيثما وردت، يقول الدكتور محمد شحرور: «ولمصطلح^(١) «أم الكتاب» معنى واحد أينما ورد في الكتاب، أي لا يمكن أن يكون لهذا المصطلح معنى حقيقي وآخر مجازي، بل معناه الوحيد هو ما عرف به، وهو مجموعة الآيات المحكمات».

وهذا الزعم مبني على عدم تتبع للآيات الكريمة التي ورد فيها هذا التعبير، وهي ثلاث آيات، أحدها آية سورة آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، والثانية قوله تعالى: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد: ٣٩]، والثالثة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤].

وهذه الآيات الكريمة أفادت معنيين لأم الكتاب، المعنى الأول: آيات القرآن المحكمة، وهو الذي تفيده آية سورة آل عمران، والمعنى الثاني: اللوح المحفوظ، وهو الذي تفيده آية سورة الرعد والزخرف^(٢).

وعليه؛ فرأي الدكتور محمد شحرور أن لعبارة: (أم الكتاب) معنى

(١) جعل الدكتور محمد شحرور صفة (أم الكتاب) مصطلحاً، وهذا بناء على اعتباره أنها تعريف للمحكمات، وقد سبق بيان خطئه.

(٢) انظر: جامع البيان (١٣/٥٧٣)، تفسير القرآن العظيم (٤/٤٧١)، معالم التنزيل (٤/٣٢٦).

واحداً حيثما وردت في القرآن الكريم هو رأي باطل يرده النظر في الآيات الكريمة التي وردت فيها هذه العبارة.

وقد كرر الدكتور رأيه هذا في موضع آخر، حيث يقول: «وإني لأعجب تمام العجب كيف كانت أم الكتاب عند المفسرين في سورة آل عمران هي مجموعة الآيات المحكمات فأصبحت في سورة الرعد «اللوح المحفوظ» علماً بأن أم الكتاب هو مصطلح، والمصطلح لا يخضع لظاهرة التشابه لأنه من عادة المصطلح أن يعرف. وقد عرفه الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران ﴿مِنْهُ آيَاتٌ تُخَكِّمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران ٧].

وإني لأعجب كيف كان الكتاب عند المفسرين هو المحكم والمتشابه في سورة آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُخَكِّمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ ... (الآية) (آل عمران ٧). ثم أصبح هذا الكتاب الذي جاء معرفاً في سورة فاطر «الكتاب» ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ﴾ الآية (فاطر: ٣١).

فأصبح هذا الكتاب في سورة فاطر هو اللوح المحفوظ»^(١).

والحق أن الدكتور محمد شحرور هو الذي ينبغي التعجب من صنيعة، إذ جعل السياقات المختلفة للآيات تدل على معنى واحد، وأهدر أقوال سائر المفسرين لينتصر لرأيه.

وزعمه أن أم الكتاب مصطلح سبق بيان خطئه، وأنه وصف للآيات المحكمة لا مصطلح يعرف بها.

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٦٢-١٦٣.

الثالثة: الغريب في كلام الدكتور محمد شحرور أنه جعل مصطلح أم الكتاب - حسب تعبيره - بمعنى الآيات المحكمات، وقد سبق أن جعل الآيات المحكمات بمعنى أم الكتاب! وكفى بهذا خلطاً في التعريفات.

الرابعة: عرف الدكتور محمد شحرور الآيات المحكمات بتعريف آخر مع تعريفه لها بأنه أم الكتاب، يقول: «والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ، والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني «الحلال والحرام» أي العبادات والمعاملات والأخلاق».

والصحيح أن الأحكام الواردة في القرآن الكريم منها ما يدل على المراد منه دلالة ظاهرة فهذا محكم، ومنها ما يدل على المراد منه دلالة مجملة كالألفاظ المشتركة المتعلقة بالأحكام الشرعية، فهذا من المتشابه^(١).

الخامسة: يجعل الدكتور محمد شحرور ما سوى المحكم من الآيات منقسماً إلى قسمين: آيات متشابهات، وتفصيل الكتاب.

وهذا التقسيم مبني على عدم تحرير معنى المحكم والمتشابه، إذ من

(١) ومن أمثلة الآيات المتعلقة بالأحكام والتي هي من قبيل المتشابه الذي يرد إلى المحكمات، قوله تعالى: ﴿أَوْ يَفْقَهُوا الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةُ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، يقول ابن العربي رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿أَوْ يَفْقَهُوا الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةُ الْكِتَابِ﴾ متشابه لاحتتماله الوجهين اللذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده إلى المحكم وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا آلِيسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ يَحْلَةً فَإِنْ طَلَّقَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا مَرِيئًا﴾ انظر: أحكام القرآن (٢/ ١٥٢)، والأمثلة الواردة في كتب أحكام القرآن أكثر من أن تحصر.

يُعرفُهما بأن المحكم: ما دلالته ظاهرة على المراد منه، والمتشابه ما سوى ذلك يعلم أن آيات القرآن الكريم جميعها لا تخرج عن هذين القسمين، فهي إما ظاهرة الدلالة أو غير ظاهرة الدلالة.

وأما القسم الثالث الذي ذكره فهو صفة أخرى للقرآن الكريم محكمه ومتشابهه، يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧] أي: وبيان الأحكام والحلال والحرام، بيانًا شافيًا كافيًا حقًا لا مريّة فيه من الله رب العالمين»^(١).

وقد حاول الدكتور محمد شحرور التمثيل للآيات التي اعتبرها من قسم تفصيل الكتاب، فقال في موضع آخر: «هناك آيات في الكتاب لا محكمات ولا متشابهات، هذه الآيات هي تفصيل الكتاب حيث ورد في الكتاب آيات كثيرة تشرح محتويات الكتاب وأعتقد أن هذه المعضلة وقع فيها الكثير ممن عملوا في علوم الكتاب»^(٢).

وأوضح مثال على ذلك الآية رقم (٧) في سورة آل عمران والتي تقول: إن الكتاب فيه محكم وفيه متشابه في الآيات غير المحكمة. هذه الآية نفسها كيف تصنف: هل هي متشابهة؟ والجواب: لا هي غير متشابهة لأنها هي التي أخبرتنا عن وجود المحكم والمتشابه. والاستنتاج المنطقي أنها آية من الكتاب تشرح محتوياته، هذا النوع من

(١) تفسير القرآن العظيم (٤/٢٦٨-٢٦٩).

(٢) هذه الجرأة في نقد أهل العلم، وأنهم وقعوا في معضلة! هي ديدن الدكتور محمد شحرور، وهي سلاح الضعيف يواجه به الحجة والبرهان.

الآيات تم تصنيفها في الآية رقم ٣٧ من سورة يونس في قوله: ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أي أن الآيات التي تشرح محتويات الكتاب وتصنيفاته هي تفصيل الكتاب وعددها في الكتاب ليس بالعدد القليل.

مثال آخر: الآية (٣٧) من سورة يونس التي تقول إن هناك قرآناً وهناك تصديق الذي بين يديه وهناك تفصيل الكتاب هي نفسها لا محكمة ولا متشابهة وتنتمي إلى زمرة الآيات التي تدخل تحت عنوان تفصيل الكتاب وكذلك الآية ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] ليست أحكاماً وليست قرآناً وليست من السبع المثاني، لأنها تتكلم عن عطف القرآن على السبع المثاني وليست قصصاً فهي شارحة للمتشابه في الكتاب وهو القرآن والسبع المثاني فتدخل تحت بند تفصيل الكتاب. وقد أكد أن تفصيل الكتاب موحى من الله أيضاً وليس من النبي ﷺ في قوله ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧]. هنا جاء تفصيل الكتاب بمعنى شرح محتويات الكتاب لا شرح أحكام الكتاب^(١).

وما ظنه الدكتور محمد شحرور أمثلة على تفصيل الكتاب لا يخرج عن كونه محكماً أو متشابهاً.

فآية آل عمران محكمة في دلالتها على تقسيم آيات القرآن الكريم إلى محكمات ومتشابهات، ومتشابهة في بيان حقيقتهما.

وآية الحجر محكمة في عدد المثاني، ومتشابهة في بيان حقيقة

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٢٠-١٢١.

المراد بالسبع المثاني والقرآن العظيم^(١) بالنظر إليها دون ما يفسرها من النصوص.

فإذا نظرنا إلى هذه الآيات الكريمة مع ما يفسرها من النصوص زال التشابه الموجود فيها، وأصبحت محكمة.

السادسة: يعرف الدكتور محمد شحرور المتشابه بقوله: «وهذا الكتاب المتشابه هو: مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي ﷺ، والتي كانت في معظمها غيبات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب».

وهذا التعريف عليه ملاحظات:

أحدها: أنه تعريف لم يقل به أحد من أهل العلم.

ثانيها: يلزم من هذا التعريف أن الآيات المتعلقة باليوم الآخر والجنة والنار كلها متشابهة، ولو كانت قطعية الدلالة، وهذا ظلال بين.

السابعة: يجعل الدكتور محمد شحرور الآيات المتشابهة تنقسم إلى قسمين: السبع المثاني، والقرآن العظيم.

وهذا التقسيم جارٍ على عادة الدكتور محمد شحرور في التقسيمات المرتجلة التي لا تستند إلى تحرير علمي، فقد اعتبر أن الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] تدل على قسمين للمتشابه! ولم يبين علاقة هذه الآية خاصة بموضوع المتشابه، وما السبب الذي دفعه إلى اختيارها دون سواها؟!.

(١) وما ورد في السنة من بيان للمراد بالسبع المثاني والقرآن العظيم هو من قبيل بيان التشابه الموجود بنص آخر.

والحق أن المراد بالسبع المثاني والقرآن العظيم سورة الفاتحة، ويدل له ما في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أم القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم)^(١).

الثامنة: يقول الدكتور محمد شحرور عن الآيات المتشابهة: «وميزة هذه الآيات أنها إخبارية ولا يوجد فيها أوامر ونواهي».

وهذا باطل، وذلك أن كثيراً من آيات الأحكام ينص العلماء أنها من الآيات المتشابهة، والتشابه والإحكام راجعان إلى الدلالة، فقد يكون في الأوامر أو النواهي ما دللته غير ظاهرة، فيكون من المتشابهة^(٢).

ثالثاً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «وفي الموضوع الذي يهمنا هنا، موضوع المحكم والمتشابه الذي يلقي بظلاله على المناقشات التي عرفها الفكر الإسلامي في موضوع العقيدة خاصة، كانت الآية التي يستمد منها الفرقاء مشروعية ما يقترحونه من آراء على صعيد التأويل هي قوله تعالى بصدد القرآن مخاطباً رسوله الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الحجر، (٤/١٧٣٨ برقم ٤٤٢٧)، وهذا القول في تفسير الآية الكريمة هو اختيار ابن جرير الطبري، والحافظ ابن كثير، والبغوي، انظر: جامع البيان (١٤/١٢١)، تفسير القرآن العظيم (٤/٥٤٦)، معالم التنزيل (٤/٣٩٠).

(٢) كما سبق النقل قريباً عن ابن العربي رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْزُفُوا الَّذِي يَدْرِءُ عُقْدَةُ الْكَافِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

مَا تَشَبَّهَ 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: ٧].

والاختلاف يبدأ من فهم هذه الآية نفسها، ويطل معناها العام كما يطل ألفاظها: المحكم، والمتشابه، أم الكتاب، التأويل، الراسخون في العلم؛ كما يطل الاختلاف أيضاً: أي الآيات هي محكمات؟ وأيها متشابهات؟ ومن هم الراسخون في العلم؟

ومما زاد المسألة تعقيداً، أن المتكلمين ورواة أسباب النزول والمفسرين، يتعاملون في الأعم الأغلب مع هذه الآية، كما ذكرناها، دون ربطها لا بالسياق العام الذي تنتمي إليه ولا بموقعها من ترتيب النزول، ولا بغيرها من الآيات التي تحدثت عن التشابه، مستعملة هذا اللفظ نفسه أو ما في معناه. والذين منهم قاموا بهذا النوع من الربط قالوا بآراء لا شيء يبررها إلا كونها مما يصح أن يفترض، وأدهى من ذلك وأدعى إلى الالتباس أنهم، عندما يتحدثون عن المحكم والمتشابه من الآيات، يقصرون معنى الآية على المعنى الذي يفهم من قولنا آية من القرآن. هذا في حين أن الآية من القرآن كما ترسم في المصحف قد تكون كلمة واحدة مثل الرحمن، وكذا بعض فواتح السور من الحروف المقطعة مثل يس، طه، الم، المص، طسم...، وقد تكون كلمتين مثل: ﴿مُذَاهِمَاتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤]، كما قد تضم الآية الواحدة عدداً من الجمل والعبارات لا تشكل جملة مفيدة بالمعنى النحوي! وبالعكس من ذلك هناك آيات طويلة (وأطولها آية الدين، وتشتمل على ١٣٣ كلمة: البقرة ١٨٢) تتألف من جمل مفيدة عديدة.

وكما بينا في الاستطراد السابق الذي كان موضوعه مسألة الناسخ

والمنسوخ، فإننا لا نعثر في القرآن على استعمال لكلمة آية بمعنى الجزء من نص القرآن، حروفاً وألفاظاً، بل جميع العبارات القرآنية التي ورد فيها لفظ آية إنما تحيل إلى معنى العلامة والحجة والدليل..»^(١).

وما ذكره الدكتور الجابري يتضمن عدداً من الأخطاء، وبيانها من خلال الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: يعتبر الجابري أن الآية الكريمة في سورة آل عمران «كانت الآية التي يستمد منها الفرقاء مشروعية ما يقترحونه من آراء على صعيد التأويل».

وهذا إن حدث فلا يعني صواب آراء هؤلاء الفرقاء، بل الحق واحد، وهو معتقد أهل السنة والجماعة، وما سواه فباطل^(٢)، ولا يكفي أن يقال: إن المتنازعين جميعاً يستدلون بهذه الآية حتى يبين الاستدلال الصحيح من الباطل.

الملاحظة الثانية: يرى الدكتور الجابري أن المفسرين وغيرهم من أهل العلم تعاملوا مع الآية الكريمة دون ربطها بالسياق، وهذا غير صحيح بل حرص العلماء على بيان مناسبة الآية لما قبلها وما بعدها، وهذا هو السياق الذي تربط به.

يقول الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى في بداية تفسيره للآية

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/١٦٧-١٦٨).

(٢) ومثل هذا الحكم ينبغي أن يكون مفروغاً منه من خلال عشرات بل مئات الكتب من كتب عقيدة أهل السنة والجماعة التي بينت تفاصيل معتقدهم وأدلتهم، وإنما أردت التنبيه على ذلك لأن الجهل الذي عمّ جعل طوائف من أهل البدع، ومن العقلانيين خاصة تطالب بالتدليل على البهديات لتشغل طلبة العلم عما هو أولى..

الكريمة: «يعني بقوله جل ثناؤه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ أن الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، هو الذي أنزل عليك الكتاب»^(١).

وفي كلام الإمام الطبري رحمه الله تعالى ربط للآية بما قبلها، وأما المفسرون بعد الطبري رحمه الله تعالى فقد بين كثير منهم المناسبة بين الآية وسياقها^(٢)، وإنما ذكرت قول الطبري رحمه الله تعالى لأنه من أقدم المفسرين، ولأبين أن العناية ببيان مناسبة الآية الكريمة ليست جديدة سبق إليها الدكتور الجابري كما يوهم كلامه.

كما أن هناك تردداً في المقصود بالسياق الذي ينبغي أن تربط به الآية عند الدكتور الجابري، فتارة يجعله السبع الآيات الأولى، وفي هذا يقول: «آية المحكم والمتشابه وبالتحديد (الآيات) التي يتشكل منها السياق الذي يتحدد به وفيه معنى (المحكم والمتشابه) وهي قوله تعالى في مقدمة سورة آل عمران: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان إن الذين كفروا يتأنتوا لله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ

(١) جامع البيان (٥/١٨٨).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (٧/١٨٠)، اللباب في علوم الكتاب (٥/٢٨)، إرشاد العقل السليم

(١/٤٣٨)، التحرير والتنوير (٣/١٥٣).

إِلَّا أَوَّلُوا أَلَّا تَنْبِيْ ﴿١﴾ إن استحضار هذه الآيات السبع ضروري لأنها تشكل كلاً واحداً يؤطر معنى أجزائه. ومثل هذا (الكل) هو ما نقصده بالسياق»^(١).

وتارة أخرى يجعل السياق يمتد ليشمل الآيات الثمانين الأولى، يقول: «واضح مما ذكره ابن إسحاق^(٢) في الجملة الأخيرة^(٣) أن سياق آيات المحكم والمتشابه أكثر اتساعاً من الآيات السبع الأولى التي ذكرنا من سورة آل عمران، فهو يشمل أزيد من ثمانين آية يندرج معظمها في إطار الجدل مع أهل الكتاب عموماً ومع النصاري خصوصاً»^(٤).

وهذا يبين خلل فهمه للسياق، إذ إن السياق يطلق على السباق واللاحق، وتحديده بثمانين آية دون ما سواها تحكم لا دليل عليه، فإن

(١) فهم القرآن الحكيم (٣/١٦٨).

(٢) أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار القرشي المطلبي، ولد سنة ثمانين، من شيوخه: موسى بن يسار، وأبان بن عثمان، ومن تلاميذه: يحيى بن سعيد الأنصاري، وشعبة بن الحجاج، ومن كتبه: السيرة النبوية، توفي سنة ١٥١ هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (٧/٣٣)، البداية والنهاية (١٣/٤٢٤).

(٣) يشير إلى الأثر الوارد في سيرة ابن إسحاق في قصة وفد النصاري، وفيه: «قال ابن إسحاق: وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير، قال: لما قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر عليهم ثياب الحبرات جبب وأردية في جمال رجال بني الحارث بن كعب. قال: يقول بعض من رأيهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ: ما رأينا وفداً مثلهم، وقد حانت صلاتهم فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم فصلوا إلى المشرق... إلى أن قال: فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهم واختلاف أمرهم كله صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها»، انظر: السيرة النبوية لابن هشام (١/٥٧٤-٥٧٦).

(٤) فهم القرآن الحكيم (٣/١٧١).

كان المراد أن السياق هو الآيات التي تكلمت عن النصارى فهي أكثر من ذلك، وإن كان المراد الآيات التي تكلمت عن عيسى عليه السلام خاصة فهي أقل من ذلك، والحاصل أن تحديد السياق بعدد من الآيات يفتقر إلى التدليل^(١).

الملاحظة الثالثة: يجعل الدكتور الجابري من أسباب خطأ المفسرين في فهم الآية الكريمة «أنهم عندما يتحدثون عن المحكم والمتشابه من الآيات، يقصرون معنى الآية على المعنى الذي يفهم من قولنا آية من القرآن» ويضيف بأننا «لا نعثر في القرآن على استعمال لكلمة آية بمعنى الجزء من نص القرآن، حروفاً وألفاظاً».

وكون المفسرين يقصرون معنى الآية عند الحديث عن المحكم والمتشابه على الآيات القرآنية أمر صحيح إذ كلامهم دائر حول القرآن الكريم، وما فيه من الإحكام والتشابه فلا غرابة أن يقصروا حديثهم على القرآن الكريم، وليس هذا من المآخذ التي تؤخذ بل هو مما يحمد لهم.

أما زعم الدكتور الجابري أن استعمال كلمة آية بمعنى الجزء من السورة القرآنية، فهذا يرده أول موضع ورد فيه لفظ آية في القرآن الكريم، وهو قوله سبحانه: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ

(١) وقد يقع الاستدلال على أن السياق ثمانون آية بالأثر الوارد في سيرة ابن إسحاق، وفيه: «فأنزل الله في ذلك من قولهم واختلاف أمرهم صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منه»، وهذا الاستدلال لا يصح، لأن الأثر ضعيف، وخاصة إذا استدل به من لا يرى من العقلانيين صحة الاستدلال بأحاديث الصحيح، انظر: أسباب النزول الواردة في جامع البيان، ص ٢٩٢.

مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة: ١٠٦﴾، فهذه الآية الكريمة ظاهرة في أن المراد بالآية الجزء من السورة، وبهذا فسرهما أهل التفسير^(١).

المراد بالمحكمات والمتشابهات في آية آل عمران عند الدكتور الجابري:

يتوصل الدكتور الجابري بعد كلام طويل إلى النتيجة التي يريد بيانها، وهي معنى المحكمات والمتشابهات، يقول الدكتور الجابري: «من هنا يتضح معنى (الآيات المحكمات) أنها: الفعل الإلهي الذي يدل على وجود الله، وعلى وحدته وقدرته... الخ والذي يتمثل في خلق السماوات والأرض، وخلق آدم من طين، وخلق الملائكة من نور، وخلق عيسى في رحم مريم»^(٢).

ويقول في بيان معنى المتشابهات: «أما المتشابهات فهي: العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدق نبوتهم، مثل كون عيسى ولد من دون أب، وكونه يصنع من الطين مثال الطير فينفخ فيه ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]»^(٣).

وهذه وقفات مع هذين التعريفين:

(١) انظر: جامع البيان (٢/٣٨٨)، تفسير القرآن العظيم (١/٣٧٥)، معالم التنزيل (١/١٣٣).

(٢) فهم القرآن الحكيم (٣/١٧٢).

(٣) فهم القرآن الحكيم (٣/١٧٣).

الأولى: تعريف المحكمات بأنها الفعل الإلهي الذي يدل على وجود الله، وعلى وحدته وقدرته ينقل المحكم من مجال الدلالة إلى باب آخر هو أفعال الله تعالى، وهذا لم يقل به أحد من العلماء المفسرين للآية الكريمة من جهة، ولا وجه لجعل الأحكام في الآية الكريمة بأفعال الله تعالى خاصة، إذ لفظ الآية لا يساعد عليه، يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، فالآية الكريمة تدل أن المحكمات والمتشابهات من جملة ما أنزل من الكتاب على النبي ﷺ، فكيف يكون إنزال (الفعل الإلهي) حسب تعريف الدكتور الجابري للمحكمات.

الثانية: يجعل الدكتور الجابري المتشابهات في الآية الكريمة هي: «العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدق نبوتهم».

وهذا التعريف للمتشابهات لا يختلف عن تعريف المحكمات عند الدكتور الجابري، فإن إرادة الله تعالى إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه هو من جملة الفعل الإلهي الذي سبق للدكتور الجابري أن عده من المحكمات، فيكون قد جعل الفعل الإلهي تارة من المحكمات، وتارة من المتشابهات.

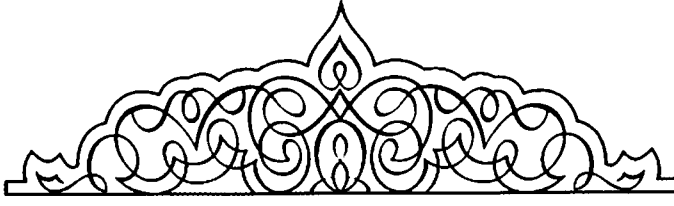
ثم إن محصل كلام الدكتور الجابري هو أن المتشابهات على قسمين: أفعال الله تعالى التي جاءت على خلاف معهود الناس كخلق عيسى عليه السلام من أم بلا أب، ومعجزات الأنبياء كصنع عيسى عليه السلام مثال الطير من الطين.

أما القسم الأول، وهو أفعال الله تعالى المخالفة لمعهود الناس، فإن وصفها بالمتشابهات لم يقل به أهل العلم، ومن جهة أخرى: لا يمكن أن تدل اللغة على هذا المعنى، فإن المتشابه في اللغة المماثل، والذي يشبه بعضه بعضاً^(١)، وأفعال الله تعالى المخالفة لمعهود الناس لا يمكن وصفها بالمتشابه ولو من جهة اللغة.

وكذلك القسم الثاني، وهو معجزات الأنبياء، فجعلها من المتشابه لم يقل به أهل العلم، ولا تساعد عليه اللغة.

* * *

(١) انظر: تهذيب اللغة (٥٨/٦)، لسان العرب (٥٠٣/١٣).



المبحث الثاني

موقف المدرسة العقلية المعاصرة من التأويل ، ونقده.

من المهم قبل الدخول في مبحث التأويل أن نتعرف على معاني التأويل إجمالاً، ذلك أن التأويل يأتي مرادفاً به ثلاثة معاني بينها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بقوله: «لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان:

أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله، أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقترب به، وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها، وهل ذلك محمود أو مذموم أو حق أو باطل؟.

الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن...

الثالث: من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: ٥٣] فتأويل ما في القرآن

من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به مما يكون، من القيامة والحساب والجزاء، والجنة والنار، ونحو ذلك»^(١).

وقد تعرض العقلانيون المعاصرون للتأويل في كتاباتهم، وفي هذا المبحث استعراض لكلامهم في التأويل من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: المراد بالتأويل عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقده:

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

التأويل في اللغة عند أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «يهما في الدلالة اللغوية الإشارة إلى أنها تتضمن بعدين قد يبدوان متعارضين، وهما في الحقيقة متكاملان. البعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته. ومعناها العودة والرجوع، ورد في اللسان: (آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع) ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية، وهكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل - تأويل الأحاديث - اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث - أو الموضوع - قبل أن يتشكل في صور حُلمية. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحاً لدلالة الأحداث والوقائع أو بالأحرى شرحاً لعللها وأسبابها الخفية. والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى

الوصول إلى الغاية - غاية الشيء - بالرعاية والسياسة والإصلاح: (وَأَلَّ مَالَهُ إِيلَالَةً: إِذَا أَصْلَحَهُ وَسَاسَهُ وَالْإِئْتِيَالُ: الْإِصْلَاحُ وَالسِّيَاسَةُ)»^(١).

وفي كلام الدكتور نصر حامد أبو زيد عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لم يستوعب الدكتور نصر حامد أبو زيد معاني التأويل في اللغة، بل ركز على معنى الرجوع والوصول إلى الغاية^(٢)، وقد ذكر علماء اللغة معاني أخرى مثل التفسير^(٣)، واجتماع الأمر^(٤)، فيكون تعريف الدكتور نصر حامد أبو زيد غير مستوف للمعاني المندرجة في التأويل.

الملاحظة الثانية: اعتبر الدكتور أن التأويل بمعنى الرجوع يندرج فيه ما ورد «في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل - تأويل الأحاديث - اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث - أو الموضوع - قبل أن يتشكل في صور حُلُمِيَّة».

والدكتور نصر حامد أبو زيد يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْهِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٦].

(١) نقد الخطاب الديني، ص ١٤٠.

(٢) وقد ذكر هذه المعاني علماء اللغة، انظر: مقاييس اللغة (١/١٥٨)، لسان العرب (١١/٣٢).

(٣) قال الفيروز آبادي رحمه الله تعالى: «وأول الكلام تأويلا وتأوله: دبره وقدره وفسره» القاموس المحيط، ص ١٢٤٤.

(٤) في لسان العرب لابن منظور رحمه الله تعالى: «وقال بعض العرب أَوَّلَ اللهُ عَلَيْكَ أَمْرَكَ أَي جَمَعَهُ»، لسان العرب (١١/٣٢).

وقد جعل الدكتور نصر معنى تأويل الأحاديث في الآية اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث، وردّه إلى معنى الرجوع، وهنا أمران:

الأول: يعتبر أهل العلم من المفسرين هذه الآية الكريمة مثلاً على التأويل بمعنى ما يؤول إليه الأمر ويصير، يقول البغوي رحمه الله تعالى: «﴿وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يريد تعبير الرؤيا، سمي تأويلاً لأنه يؤول أمره إلى ما رأى في منامه، والتأويل ما يؤول إلى عاقبة الأمر»^(١). فهي بهذا الاعتبار أقرب إلى المعنى الثاني الذي أورده الدكتور نصر، وهو غاية الأمر من المعنى الأول، وهو الرجوع.

الثاني: اعتبار تأويل الأحاديث اكتشافاً للمعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث قبل أن يتشكل في صورة حُلمية كما ذكره الدكتور نصر حامد أبو زيد هو تفسير باطل لتأويل الرؤيا، وذلك أنه مبني على معنى الرجوع، والتأويل للأحاديث هو بيان ما تؤول إليه الأحاديث وتصير، قال الإمام الطبري رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يقول: ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس، عما يروونه في منامهم. وذلك تعبير الرؤيا»^(٢).

لماذا كانت دلالة التأويل غير حسنة:

يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن التأويل اكتسب دلالة غير حسنة، ويرد ذلك إلى عوامل متعددة، يقول: «مصطلح «التأويل»

(١) معالم التنزيل (٤/٢١٤).

(٢) جامع البيان (١٣/١٥).

اكتسب دلالتَه غير الحسنة تدريجيًّا، ومن خلال عمليات التطور والنموّ الاجتماعيّين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي^(١).

ولا شك أن التأويل بالمعنى اللغوي وبالمعنى الاصطلاحي الذي دلت عليه اللغة لم يكن مثار خلاف، ولا اكتسب دلالة غير حسنة، ولكن حين دخل في التأويل ما ليس من معناه، ولا تدل عليه اللغة، وذلك هو التأويل كما يعرفه المتأخرون^(٢) فقد أنكره العلماء لما يترتب عليه من تفسير النصوص بغير مرادها، ومنه تحريف صفات الله سبحانه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ويراد بلفظ التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا لا يوجد الخطاب به إلا في اصطلاح المتأخرين وأما خطاب الصحابة والتابعين فإنما يوجد فيه الأولان»^(٣).

وقال كذلك: «فالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتزن بذلك، فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلاً على اصطلاح هؤلاء؛ وظنوا أن مراد الله تعالى بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلاً يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله ولا يعلمه المتأولون.

ثم كثير من هؤلاء يقولون: تجري على ظاهرها فظاهرها مراد، مع

(١) إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً، ص

(٢) وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقتزن به.

(٣) الصفدية (٢٨٩/١)، ويريد شيخ الإسلام ابن تيمية بالمعنيين الأولين: عاقبة الأمر، والتفسير.

قولهم: إن لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله، وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السنة: من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم^(١).

وبهذا يتبين أن الخلاف في معنى التأويل، أو اكتسابه دلالة غير حسنة بتعبير الدكتور نصر حامد أبو زيد ليس نتيجة للنمو الاجتماعي، والتطور، والصراع الفكري كما ذكر الدكتور، ولكنه كان بقصد إيجاد مسوغ للخروج عن ظواهر النصوص الدالة على صفات الله تعالى.

تفسير الصحابة هو من قبيل التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة ابن عباس الذي نُظِرَ^(٢) إليه على أنه ترجمان القرآن - لا يتجاوز إطار التأويل؛ فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في المرويات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يرد فيها على تأويلاتهم، بل يؤول بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أساس أن المقصود بها الخوارج»^(٣).

وإذا كان المراد بالتأويل التفسير أو عاقبة الأمر، فلا إشكال في

(١) الحموية، ص ٢٨٧.

(٢) هذا من سوء الأدب مع الصحابة رضي الله عنهم، فإن الذي وصف ابن عباس رضي الله عنهما بترجمان القرآن هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، كما في مصنف ابن أبي شيبة (٥١٩/٧).

(٣) فلسفة التأويل، ص ١٢-١٣.

اعتبار تفسير الصحابة ومنهم ابن عباس رضي الله عنهما من قبيل التأويل بهذا المعنى.

ولكن الإشكال يأتي إذا كان مراد الدكتور أن تفسير الصحابة رضي الله عنهم كان من قبيل صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح لدليل، وهو الذي يفيد تمثيله بالآيات التي ذكر ابن عباس رضي الله عنهما أن المقصود بها الخوارج^(١)، والحق أن هذه الآيات التي فسرهما الصحابة رضي الله عنهم بالخوارج مرادهم بذلك دخول الخوارج في عمومها^(٢).

ثانياً: الدكتور محمد شحرور:

تعريف التأويل عند محمد شحرور:

يقول الدكتور محمد شحرور: «فالتأويل هو ما تنتهي إليه الآية «أي ما تؤول إليه» من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة.

(١) بحث كثيراً عن آثار لابن عباس رضي الله عنهما فيها تفسيره لآية من الآيات بالخوارج فلم أجد، ولكنني وجدت عدداً من الآيات قال بعض الصحابة والتابعين بدخول الخوارج في عمومها، وهذا لا يعتبر حصراً لمعناها في الخوارج ولكنها تشملهم، كما قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «عن مصعب بن سعد، قال: سألت أبي فقلت: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٧] إلى آخر الآية، فقال: هم الحرورية. وهذا الإسناد إن صح عن سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه، فهو تفسير على المعنى، لا أن الآية أريد منها التنصيب على الخوارج، الذين خرجوا على عليّ بالنهروان، فإن أولئك لم يكونوا حال نزول الآية، وإنما هم داخلون بوصفهم فيها مع من دخل؛ لأنهم سموا خوارج لخروجهم على طاعة الإمام والقيام بشرائع الإسلام» تفسير القرآن العظيم (١/٢٠٩).

(٢) كما يدل له كلام ابن كثير رحمه الله تعالى المذكور في التعليق السابق.

ف لدينا الآيات التي جاءت بصيغة نظرية، وعندما نؤولها نستنتج منها قانوناً ينطبق مع العقل والحقيقة أي علينا أن نفهم القاعدتين التاليتين:

أ - أن الوحي لا يناقض العقل.

ب - أن الوحي لا يناقض الحقيقة.

ومن هنا ننطلق، إن كل ما أوحى إلى محمد ﷺ هو من عالم الحقيقة ومن عالم المعقولات حيث لا يوجد شيء في الوجود المادي غير قابل لأن يعقل ولكن هناك عجزاً وقصوراً للعقل، وبالتالي لا يوجد آية من آيات الكتاب غير قابلة أن تعقل الآن أو في المستقبل. فبدلاً من أن نكيل الاتهامات للقرآن بأنه غير قابل أن يعقل من الناس، علينا أن نتهم أنفسنا بالقصور عن فهم آياته.

وفي معنى التأويل جاءت الآيات التالية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُودُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] أي: الراسخون في العلم يعلمون ما هي النظريات والحقائق العلمية التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية، كل حسب اختصاصه وحسب الأرضية المعرفية لعصره. وحيث يمكن استنتاج نظريات علمية جديدة تعتبر قفزات هائلة في المعرفة الإنسانية مثل نظرية النشوء والارتقاء لداروين لأنها تعد نموذجاً حياً ممتازاً للتأويل^(١).

- ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩] هنا لاحظ كيف أنهم استعجلوا بتكذيب القرآن ولم يؤول بعد.

(١) هذا من أخطاء الدكتور محمد شحرور الكبيرة، حيث يعتبر نظرية داروين نظرية متميزة ومثالاً للتأويل، وقد فصل ذلك في كتابه القصص القرآني قراءة معاصرة، ص ٢٧١.

- ﴿وَقَالَ يَتَابَتِ هَذَا تَوَابِلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠].

هذه الآية من سورة يوسف أعطتنا معنيين هامين جداً: المعنى الأول هو معنى التأويل والمعنى الثاني معنى الحق»^(١).

وفي كلام الدكتور محمد شحرور أخطاء عديدة يمكن تقسيمها إلى أخطاء في التأصيل لموضوع التأويل، وأخطاء في التطبيق على الآيات القرآنية، وذلك يتبين بالملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: قول الدكتور محمد شحرور: «فالتأويل هو ما تنتهي إليه الآية «أي ما تؤول إليه» من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة».

وهذا التعريف للتأويل من أغرب التعريفات، فلم يقل به أحد، والعلماء الذين ذكروا من معاني التأويل ما يؤول إليه الأمر لم يجعلوا هذا المعنى في كل تأويل، ومن جهة أخرى لم لا وجه للربط بين القوانين العقلية، والحقائق النظرية وما تؤول إليه الآية مما قد يكون في يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَعْمَلٌ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٣].

الملاحظة الثانية: يرى الدكتور محمد شحرور أن الآيات القرآنية منها ما جاء بصيغة نظرية، ويمكن استخراج قانون منها، فيقول: «فلدينا

الآيات التي جاءت بصيغة نظرية، وعندما نؤولها نستنتج منها قانوناً ينطبق مع العقل والحقيقة، أي علينا أن نفهم القاعدتين التاليتين:

أ - أن الوحي لا يناقض العقل.

ب - أن الوحي لا يناقض الحقيقة.

وهذا التفريق بين آيات بصيغة نظرية، وأخرى بصيغة عملية، ثم ترتيب استنتاج قوانين على ذلك، ووضع قواعد لذلك هذا كله كلام يفتقد العلاقة بين أجزائه، فما صلة وجود آيات نظرية بإمكانية استنتاج قوانين منها، وما علاقة ذلك بأهمية فهم القواعد المذكورة؟.

والحق أن الآيات القرآنية عامة يمكن أن تؤول إذا قصدنا بالتأويل التفسير، ومنها آيات يمكن تأويلها ويكون عند وقوع ما أخبرت به إذا قصدنا بالتأويل ما تؤول إليه، وعاقبة الأمر.

الملاحظة الثالثة: يفسر الدكتور محمد شحرور قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران ٧]، حيث يقول: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران ٧] أي الراسخون في العلم يعلمون ما هي النظريات والحقائق العلمية التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية، كل حسب اختصاصه وحسب الأرضية المعرفية لعصره».

وهذا التفسير مبني أولاً على أن الوقف في الآية الكريمة على آخر قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: ٧]^(١)، ولكن الدكتور يجعل الراسخين في العلم هم علماء العلوم

(١) وقد اختلف المفسرون في الوقف في الآية الكريمة، ومن أحسن الأقوال في ذلك ما =

التطبيقية، ويجعل تأويل الآيات هو النظريات والحقائق العلمية التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية.

وهذا التفسير مخالف لتفسير العلماء للآية الكريمة، ولم يقل به أحد منهم^(١).

المطلب الثاني: ضوابط التأويل عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقدها:

أولاً: قواعد التأويل عند الدكتور محمد شحرور:

تكلم الدكتور محمد شحرور عن قواعد وضوابط التأويل، وذكر منها ست قواعد، وسأورد كل قاعدة منها، ثم مناقشتها.

=حكاه ابن كثير رحمه الله تعالى، حيث قال: «ومن العلماء من فصل في هذا المقام، فقال: التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان:

أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿رَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْتِيَنَّ هَذَا تَأْوِيلُ رُءُوسِ يَوْمٍ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠] وقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقوف على الجلالة؛ لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عز وجل، ويكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مبتدأ و﴿يَقُولُونَ﴾ مأمراً به. خبره.

وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والتعبير والبيان عن الشيء كقوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٦] أي: بتفسيره، فإن أريد به هذا المعنى، فالوقوف على: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه» تفسير القرآن العظيم (١١/٢).

(١) انظر: جامع البيان (٢١٧/٥)، معالم التنزيل (١٠/٢)، أضواء البيان (٣١٣/١).

القاعدة الأولى عند الدكتور محمد شحرور: التقيد باللسان العربي :

يقول الدكتور محمد شحرور: «ضوابط التأويل أو قواعده: القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي على الأسس التالية:

أ- إن اللسان العربي لا يحتوي خاصية الترادف، بل بالعكس اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى مثل فعل: أمر.

ب- إن الألفاظ هي خدم المعاني، وأن المعاني هي المالكة سياستها^(١) (الجرجاني^(٢)).

ج- إن الأساس عند العرب هي المعاني، فإذا حصلوها تساهلوا في العبارة عنها (ابن جني^(٣)).

د- لا يفهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية أو العقل فقط «الاستقراء» فيما يتعلق بالأمور التي ما تزال في الغيبيات.

هـ- الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل «عبد» و«خفي». وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات مثل «علق-قلع» «كتب-بتك» «ضاف-فاض» أي ضرورة معرفة فقه اللغة^(٤).

(١) انظر: أسرار البلاغة، ص ٨.

(٢) سبق ترجمته.

(٣) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، ولد قبل سنة ٣٣٠هـ، من مشايخه: أبو علي الفارسي، ومن تلاميذه: عمر بن ثابت الثماني، وعبد السلام بن الحسين البصري، من كتبه: الخصائص، وسر الصناعة، توفي سنة ٣٩٢هـ رحمه الله تعالى، انظر: البداية والنهاية (٣٣١/١١)، سير أعلام النبلاء (١٧/١٧).

(٤) الكتاب والقرآن، ص ١٩٦.

وهذه القاعدة تحوي عدداً من الأخطاء، وهي:

أولاً: خص الدكتور محمد شحرور أساساً جعلها بمثابة قواعد التعامل مع لسان العرب، ومردها إلى إنكار الترادف، والاهتمام بالمعاني، وفهم النصوص اللغوية على مقتضى العقل.

ولا وجه لاختيار هذه الأسس تحديداً، والأصل أن يقال: إن التقيد باللسان العربي معتبر في التأويل، ويدخل في هذا كل ما له تعلق بهذا اللسان، والتخصيص بغير وجه تحكم.

ثانياً: يجعل الدكتور محمد شحرور من الأسس التي ينبغي التقيد بها أن: «اللسان العربي لا يحتوي خاصية الترادف».

ومن المهم هنا أن ينبه إلى وجود خلاف كبير بين علماء اللغة في وجود الترادف^(١)، وأن من أنكر الترادف من أهل العلم المتقدمين يقولون: الشيء له اسم واحد، وما عداه صفات، وأما الدكتور محمد شحرور ومن قال بقوله في إنكار الترادف فإنهم يريدون به معنى باطلاً لم يقل به منكروا الترادف أصلاً، وهو أن المترادفين متغايران، وعليه بنى الدكتور محمد شحرور عنوان كتابه «الكتاب والقرآن» على أن الكتاب شيء غير القرآن^(٢).

(١) انظر: الفروق اللغوية، ص ١٩، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص ٣٧.

(٢) وممن نقد فهم الدكتور محمد شحرور للترادف الأستاذ يوسف الصيداوي، انظر: بيضة الديك، ص ٦٠-٦٥.

ثالثاً: جعل الدكتور محمد شحرور من الأسس المتعلقة باللغة أن الألفاظ خدم المعاني وأن الأصل هو المعنى.

وهذا الكلام حق في نفسه، ولكن إirاده هنا مشكل من جهة أن مبحث التأويل متعلق بدلالات الألفاظ في الأصل، ولذا فمن المناسب أن يكون التركيز فيه على ما يتصل بالألفاظ المحتملة وغير المحتملة.

رابعاً: يقول الدكتور: «لا يفهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية أو العقل فقط «الاستقراء» فيما يتعلق بالأمور التي ما تزال في الغيبات».

وهذا الكلام غير صحيح، ولا يلزم أن يكون كل نص لغوي مطابقاً لمقتضى العقل في عموم الكلام، فقد يكون النص من الناحية اللغوية في غاية الجودة والوضوح، وإن كان مخالفاً لمقتضى العقل، هذا فيما سوى النصوص الشرعية.

أما إن كان الكلام عن القرآن الكريم، فإن كل آية فيه لا تخالف مقتضى العقل الصحيح، وهذا معتقد أهل السنة قاطبة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «السمع دلالة معلومة متفق عليها، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالة معلومة متفقا عليها بل فيها نزاع كثير، فلا يجوز أن يعارض ما دلالة معلومة باتفاق العقلاء بما دلالة المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء».

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس

الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل»^(١).

أما القول بأن أي نص لغوي يفهم بالعقل فقط فيما يتعلق بالأمور التي ما تزال في الغيبات، فهو قول بين البطلان، إذ للعقل حدود ينتهي إليها، والغيبات الأصل فيها التسليم بمقتضى النص، «ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل، فافتضت رحمة العزيز الرحيم أن بعث الرسل به معرفين، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ومن خالفهم منذرين»^(٢).

القاعدة الثانية عند الدكتور محمد شحرور: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل:

يقول الدكتور محمد شحرور: «القاعدة الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل حيث أن هذا الفرق يعتبر من أسس نظرية المعرفة الإنسانية، أي العلاقة بين الوجود الموضوعي: التنزيل، والوعي الإنساني لهذا الوجود: الإنزال»^(٣).

وقد مر الجواب على شبهة الدكتور محمد شحرور في التفريق بين الإنزال والتنزيل بما لا حاجة إلى إعادته هنا^(٤)، يبقى أن هذا الأمر

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٠).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ١٥٠)، وانظر لمزيد بيان مسألة حدود العقل: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٢٧٦) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٣٧٧/١).

(٣) الكتاب والقرآن، ص ١٩٦.

(٤) وحاصل الجواب أن تفريقه هذا مرتجل لا دليل عليه، بل الأدلة تفيد أن الإنزال والتنزيل معاً متعلقان بالقرآن الكريم.

سواء كان هناك فرق بينهما أو لم يكن هناك فرق لا صلة له بمبحث التأويل فضلاً أن يكون قاعدة من قواعده.

القاعدة الثالثة عند الدكتور محمد شحرور: الترتيل:

يقول الدكتور محمد شحرور: «القاعدة الثالثة: الترتيل: ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤]: بما أن مواضيع القرآن متفرقة في السور، فمثلاً موضوع آدم موجود في سورة البقرة والأعراف وطه وسور أخرى. وكذلك قصة نوح موجودة في سورة نوح وهود والأعراف والمؤمنون. وكذلك قصة موسى موجودة في كثير من السور فكيف نفهم هذا الموضوع إذا لم يتم ترتيله؟

والترتيل هنا هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض. والرتل في اللسان العربي هو: الصف على نسق معين. ولا يقصد بالترتيل التلاوة ولا التنغيم، كما ذكرنا.....إلى أن قال: إن قاعدة الترتيل لم تتبع إطلاقاً في التفاسير التاريخية المتوفرة بين أيدينا»^(١).

وفي هذا الكلام ملاحظات:

الملاحظة الأولى: هناك تداخل بين الترتيل وهو: (أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض)، وبين القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية، وهي أخذ آية أو موضع دون بقية المواضع في القرآن الكريم.

الملاحظة الثانية: اعتبار الترتيل بالمعنى المذكور عند الدكتور

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٩٦ - ١٩٨.

شحرور، وهو: (أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيبها بعضها وراء بعض)، من قواعد التأويل وضوابطه له وجه صحيح وهو الجمع بين النصوص، ولكن الدكتور محمد شحرور وقع في أخطاء متعلقة بمفهوم الترتيل نفسه، وهل طبقه العلماء أو لا؟.

الملاحظة الثالثة: وقع الدكتور محمد شحرور في الغلط في تعريف الترتيل لغة واصطلاحاً، وبيان ذلك كالتالي:

الترتيل لغة: مصدر مأخوذ من قولهم: رتل فلان كلامه إذا أتبع بعضه بعضاً على مكث، وفي لسان العرب: «وَرَتَلَ الكلامَ أحسن تأليفه وأبأنه وتمَهَّلَ فيه والترتيلُ في القراءة التَّرسُّلُ فيها والتبيين من غير بَغْيٍ وفي التنزيل العزيز ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ٤]»^(١).

ووجه الغلط في التعريف اللغوي عند الدكتور محمد شحرور أنه لم يجعل التلاوة من المعاني الداخلة في الترتيل بل قصره على: الصف على نسق معين، بينما اللغة تفيد أن الترتيل تدخل فيه التلاوة دخولاً أولياً.

وأما من جهة الاصطلاح، فقد بنى الدكتور محمد شحرور على الغلط اللغوي غلطاً اصطلاحياً، حيث جعل معنى الترتيل: «أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيبها بعضها وراء بعض».

وهذا التعريف للترتيل لم يقل به أحد من العلماء، بل أقوالهم في الترتيل تدور على معنى الإبانة عن الحروف عند التلاوة.

(١) لسان العرب (١١/٢٦٥)

قال الطبري رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ٤]، يقول جلّ وعزّ: وبين القرآن إذا قرأته تبييناً، وترسل فيه ترسلاً»^(١).

وقال ابن كثير رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ٤]، أي: اقرأه على تمهل، فإنه يكون عوناً على فهم القرآن وتدبره»^(٢).

وقد أفادت السنة النبوية هذا المعنى للترتيل، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص^(٣) رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «يقال لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا فإن منزلك عند آخر آية تقرؤها»^(٤).

الملاحظة الرابعة: يقول الدكتور محمد شحرور: «إن قاعدة الترتيل لم تتبع إطلاقاً في التفاسير التاريخية المتوفرة بين أيدينا».

وإذا تذكرنا أن الدكتور محمد شحرور يرى أن معنى الترتيل هو أخذ الآيات المتفرقة في موضوع ما وجمعها في مكان واحد، فإنه يمكن أن

(١) جامع البيان (٢٣/٣٦٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٨/٢٥٠).

(٣) هو الصحابي أبو محمد عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، من المكثرين في الحديث، توفي سنة ٦٥ هـ رضي الله عنه، انظر: أسد الغابة (٣/٣٤٥)، الإصابة (٦/٣٠٨).

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الوتر، باب استحباب الترتيل في القراءة، (١/٥٤٧ برقم: ١٤٦٦)، وأخرجه الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب، (٥/١٧٧ برقم: ٢٩١٤)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٥/٢٠٥ برقم ١٣١٧).

يقال: إن الناظر في كتب التفاسير يجدها اعتنت بإيراد الآيات التي لها تعلق بالموضوع، سواء كانت مفسرة للآية الواردة، أو من نظائرها^(١).

ولكن هذه التفاسير لم تلتزم تفسير الآيات المتعلقة بموضوع ما في موضع واحد على غرار كتب التفسير الموضوعي اليوم، وسواء اعتنت التفاسير القديمة بأسلوب التفسير الموضوعي أو لم تعتن فإن ذلك لا يعتبر قدحاً فيها، ولا في أصحابها.

القاعدة الرابعة عند الدكتور محمد شحرور: عدم الوقوع في التعضية:

يقول الدكتور محمد شحرور: «القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية لقوله تعالى: ﴿كَمَا أُنزِلْنَا عَلَى الْمُقَسِّمِينَ﴾ (٩٠) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر ٩٠-٩١]، فالتعضية جاءت من «عضن»^(٢) وقد شرحها النبي ﷺ بقوله: «لا تعضية لوارث»^(٣) «الزمخشري»^(٤) فعل عضن»^(٥).

والتعضية هي قسمة ما لا ينقسم^(٦). فإذا ورث ذكران من أبيهما سيفاً

(١) ومن التفاسير التي يظهر فيها العناية بجمع الآيات التي لها تعلق بالآية المفسرة: تفسير

القرآن العظيم لابن كثير، وتفسير أضواء البيان للشنقيطي رحمهما الله تعالى.

(٢) هذا خطأ، والتعضية من (عضي) لا من عضن، انظر: أساس اللغة (١/٦٦١).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/١٣٣ برقم: ٢٠٢٣٣)، وأعله ابن أبي حاتم بالإرسال، انظر: علل الحديث لابن أبي حاتم (٣/٦٦٦)

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) هذا خطأ، فقد جعل الزمخشري رحمه الله التعضية من (عضي) لا من عضن، انظر:

أساس اللغة (١/٦٦١).

(٦) عرف ابن فارس التعضية فقال: «العين والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على

تجزئة الشيء. من ذلك العضو والعضو. والتعضية: أن يعضي الذبيحة أعضاء»، مقاييس

اللغة (٤/٣٤٧).

وحصاناً وسيارة فالتعضية هي قطع السيف إلى قطعتين وكذلك الحصان والسيارة، وفي هذه الحالة يفقد السيف والحصان والسيارة أية قيمة لها. والتعضية في القرآن تعني أن الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فقرة من موضوع كامل. وبعد الترتيل مثل آيات آدم وخلق الكون، ونظرية المعرفة الإنسانية فإن جمع كل مواضيعها مع بعضها يخرج الموضوع الكلي كاملاً^(١).

وهذه القاعدة تابعة لما قبلها في المعنى، وهو النظر إلى آيات القرآن الكريم مجتمعة، وعدم تجزئتها، والإيمان ببعضها والكفر ببعض، وهذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾.

قال البغوي رحمه الله تعالى: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» جزؤوه فجعلوه أعضاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه^(٢).

ويبقى أن هذا الأمر، وهو النظر إلى الآيات المتعلقة بالموضوع حتى يفهم ليس قاصراً على الآيات المتعلقة بخلق الإنسان أو الآيات التي تتحدث عن الأمور الكونية كما يمثل الدكتور محمد شحرور، بل المطلوب النظر في الأدلة كلها في أبواب الشريعة المختلفة.

القاعدة الخامسة عند الدكتور محمد شحرور: فهم أسرار مواقع النجوم:

يقول الدكتور محمد شحرور: «القاعدة الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم: لقوله تعالى: ﴿فَلَا أُفْسِدُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ (٧٥) وَإِنَّهُ لَفَسُّدٌ لِّوَعَالِمُونَ

(١) الكتاب والقرآن، ص ١٩٨.

(٢) معالم التنزيل (٤/٣٩٣).

عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٥﴾ [الواقعة ٧٥-٧٦-٧٧] إن القرآن قوانين لأحداث موضوعية^(١). والموضوع الواحد جاء في عدة آيات «أي قسم إلى عدة آيات» فمثلاً ﴿وَالْفَجْرِ﴾ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ ﴿٥﴾ [الفجر ١-٥]. لناخذ الآيات الأربع الأولى: كان من الممكن أن تصاغ كما يلي: أي آيتين عوضاً عن الأربع: والفجر وليال عشر* والشفع والوتر والليل إذا يسر).

فإذا أخذنا قاعدة عدم التعضية وهي أن الآية قد تحمل فكرة متكاملة فكانت الفكرة في آية ﴿وَالْفَجْرِ﴾ ثم ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ فتصبح ﴿وَالْفَجْرِ﴾ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ لذا قال بعد ذلك ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ﴾ أي أن هذا التقسيم للآيات مهم جداً لكل ذي حجر.

إن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله، وهي الفواصل بين الآيات، لا مواقع النجوم في السماء، هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله، حيث أن مواقع النجوم جاءت بين آيات الكتاب كله، وبالتالي فكل آية من آيات الكتاب تحمل فكرة متكاملة. فإذا نظرنا إلى آيات الكتاب والفواصل بينها رأينا أموراً عجيبة، ويزول العجب إذا فهمنا مبدأ الفكرة المتكاملة^(٢).

(١) وصف القرآن الكريم بأنه: قوانين لأحداث موضوعية إن أراد بالقوانين جمع قانون على الاصطلاح المعاصر، وهذا الظاهر من كلامه، فيه نظر من جهة أن آيات القرآن الكريم ليست قوانين، بل منها ما يدل على التوحيد وإبطال الشرك، ومنها ما جاء فيه الحلال والحرام، ومنها مواظ وغير ذلك، وكلها لا يصدق عليها مسمى القانون في الاصطلاح المعاصر، وإن لم يكن كلام الدكتور محمد شحرور جارياً على اصطلاح ما، فليس هناك سبيل لنقاشه، وهذا باطل، فبقي أن يناقش على وفق الاصطلاح.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ١٩٨ - ١٩٩.

والتعليق على هذا الكلام من خلال التالي :

أولاً: مرد هذه القاعدة إلى القاعدتين قبلها، وهذا يبين أن ما قام به الدكتور محمد شحرور هو تكثير القواعد لا أكثر، ولو كان بإعادتها بأسلوب آخر.

ثانياً: يجعل الدكتور محمد شحرور معنى مواقع النجوم المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٥-٧٦] «هي الفواصل بين الآيات، لا مواقع النجوم في السماء، هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله».

وهذا التفسير لمواقع النجوم هو أحد تفسيرين ذكرهما أهل التفسير، وهما:

الأول: نجوم القرآن التي نزل بها الملك على النبي ﷺ نجماً فنجماً.

الثاني: منازل النجوم في السماء ومطالعها ومغاربها^(١).

وقد رجح الإمام الطبري أن مواقع النجوم منازلها، قال رحمه الله تعالى: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: فلا أقسم بمساقط النجوم ومغايبها في السماء، وذلك أن المواقع جمع موقع، والموقع: المفعِل، من: وقع يقع موقعاً^(٢)، فالأغلب من معانيه

(١) انظر: جامع البيان (٣٥٩/٢٢)، معالم التنزيل (٢٢/٨)، تفسير القرآن العظيم (٧/

٥٤٤)، البحر المحيط (٢١٣/٨)، أضواء البيان (٧/٧٤٤).

(٢) انظر: مقاييس اللغة (١٣٤/٦) لسان العرب (٨/٤٠٢).

والأظهر من تأويله ما قلنا في ذلك، ولذلك قلنا: هو أولى معانيه به»^(١).

وأياً كان الراجح من القولين فإن هذا لا يجعل الاستدلال بالآية الكريمة على قاعدة من قواعد التأويل سائغاً، لأن الكلام هو عن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر بدليل، وهذا لا تعلق له بفهم الآية بناء على جمع الآيات المتعلقة بموضوعها.

ثالثاً: ذكر الدكتور محمد شحرور مثلاً على ما ذهب إليه من فهم أسرار مواقع النجوم، وهو الآيات من أول سورة الفجر، وأتى بما لا يفيد شيئاً، والذي يهم من كلامه، وله أورد هذه الآيات قوله: «قال بعد ذلك: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ أي أن هذا التقسيم للآيات مهم جداً لكل ذي حبر».

وهذا التفسير للآية الكريمة يجعل القسم في الآية بمعنى التقسيم وهذا غير صحيح، بل القسم في الآية الكريمة كما قال البغوي رحمه الله تعالى: «﴿هَلْ فِي ذَلِكَ﴾ أي فيما ذكرت ﴿قَسَمٌ﴾ أي: مقنع ومكتفى في القسم ﴿لِذِي حِجْرٍ﴾ لذي عقل»^(٢).

القاعدة السادسة عند الدكتور محمد شحرور: قاعدة تقاطع المعلومات:

يقول الدكتور محمد شحرور: «القاعدة السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات: تقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله

(١) جامع البيان (٢٢/٣٥٩).

(٢) معالم التنزيل (٨/٤١٧).

في التعليمات وفي التشريعات. فمن هذه القاعدة تم فهم الإنزال والتنزيل^(١) حيث تم مقارنة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل، وتم فهم معناهما بحيث انطبق على الآيات كلها، وتم فهم الفرق بينهما. وكذلك إذا أردنا أن نفهم الآية ٣١ من سورة النور وهي آية الزينة^(٢)، فعلينا أن نقاطع المعلومات الواردة فيها مع المعلومات الواردة في آيات المحارم في سورة النساء^(٣)، وعند ذلك نفهم معنى الزينة بشكل ينطبق مع العقل والواقع، وبشكل لا يناقض بعض الآيات بعضها الآخر^(٤).

وفي هذا الكلام ملاحظات:

(١) مر بيان معنى التنزيل والإنزال عند الدكتور محمد شحرور والرد عليه.
(٢) يريد قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

(٣) يريد قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأَهْنُتُكُمْ أَلْفَتِي أَرْضَعْتُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ الرُّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ أَلْفَتِي فِي هُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ أَلْفَتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبَائِكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَحِيمًا (٢٣) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَإِلَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا رَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: ٢٣-٢٤].

(٤) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٣.

الأولى: انتفاء التعارض بين آيات القرآن الكريم أمر مقرر لا مرية فيه، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْقَرَأْنَّ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

غير أن الخلل يتطرق لهذه القاعدة كسابقاتها من جهة أنها لا تعلق لها بموضوع التأويل ومن جهة أخرى، وهي: الأمثلة التي مثل بها كموضوع الفرق بين الانزال والتنزيل، وآيات الزينة مع آيات المحارم.

الثانية: التمثيل بآية الزينة^(١) مع آيات المحارم، وأنه لا بد من الجمع بينهما لفهم الزينة على وجهها الصحيح، أو كما عبر الدكتور محمد شحرور: «فعلينا أن نقاطع المعلومات الواردة فيها مع المعلومات الواردة في آيات المحارم في سورة النساء، وعند ذلك نفهم معنى الزينة بشكل ينطبق مع العقل والواقع، وبشكل لا يناقض بعض الآيات بعضها الآخر».

وقد تناول الدكتور محمد شحرور موضوع الزينة واللباس في كتابه نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين^(٢)، والغريب أنه ذكر آية سورة النور، ولم يشر إلى كيفية الجمع بينها وبين آية سورة النساء -التي زعم أنه لا بد من تقاطع المعلومات بينهما- في بحثه الذي بلغ خمسين صفحة، ويكفي لتصور الخلط الموجود عند الدكتور محمد شحرور في هذا الموضوع أن أنقل خلاصة بحثه فيه كما كتبه هو، حيث يقول: «وفيما يتعلق بلباس المرأة فلها الحالات التالية:

(١) لم أجد من سمى الآية الكريمة بهذا الاسم (آية الزينة) وكذلك آيات المحارم، وأحكام الزينة والمحارم تؤخذ من مجموع النصوص في الكتاب والسنة.

(٢) انظر: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص ٣٢٩-٣٧٩.

أ - لا تظهر المرأة عارية إلا أمام زوجها وبدون حضور أي شخص آخر.

ب - تستر المرأة جيوبها السفلية (الفرج، والإليتين) وهو الحد الأدنى للباس، وهو ما يسمى بالعورة المغلظة أمام المذكورين في الآية ٣١ من سورة النور، بما فيهم بعلمها، والمحارم المذكورون في هذه الآية هم نصف المحارم وليس كلهم.

ت - الحد الأدنى للباس المرأة بشكل عام هو: تغطية الجيوب العلوية (الثديين وتحت الإبطين) بالإضافة إلى الجيوب السفلية، وهو ليس لباس الظهور الاجتماعي، وما مفهوم السرة والركبة إلا مفهوم اجتماعي فقهي بحت.

ث - لباس الخروج الاجتماعي للمرأة هو ابتداءً من الحد الأدنى، وهو حسب أعراف المجتمع الذي تعيش فيه، وحسب ظروف الزمان والمكان، بحيث لا تتعرض للأذى الاجتماعي، ويتدرج حتى يبلغ حده الأعلى بإظهار الوجه والكفين فقط.

ح - غطاء الرأس بالنسبة للرجل أو المرأة ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان، وهو يتبع أعراف المجتمع بشكل كامل^(١).

ومن خلال هذا الكلام يتبين فهم الدكتور محمد شحرور المبني على جمعه الآيات كما يزعم، وكيف انتهى إلى أن للمرأة أن تكشف جميع بدنها ما عدا ما أسماه الجيوب العلوية والسفلية.

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٣٧٨.

طرق تطبيق التأويل عند الدكتور محمد شحرور:

تكلم الدكتور محمد شحرور عن طرق تطبيق التأويل، وقد مضت القواعد التي اعتبرها في التأويل، وعليه فإنه سيرا على طرق تطبيق التأويل أن تكون طرقاً لتطبيق قواعده الموضوعية للتأويل، وسأورد الفقرات التي أوردها الدكتور محمد شحرور مع مناقشة كل فقرة بعدها.

يقول الدكتور محمد شحرور: «بعد أن شرحنا قواعد التأويل، نتساءل كيف يمكن أن نطبقها بشكل عملي ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين الميلادي وفي بداية القرن الخامس عشر الهجري؟ نطبق هذه القواعد طبقاً للمنهج التالي:

١ - علينا أن نعتبر أن النبي ﷺ توفي حديثاً، وجاءنا الكتاب بالترتيب الذي هو عليه الآن، حيث أن ترتيب الآيات في الكتاب توقيفي. وأن القرآن جاء لنا ولمن بعدنا. هذا إن كنا نعتقد حقيقة لا تشدقاً ونفاقاً أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأن القرآن حوى الحقيقة المطلقة والفهم النسبي بآن واحد^(١)، ونعتقد أن الرسالة صالحة لكل زمان ومكان لسبب آخر غير التشابه^(٢).

(١) القول بنسبية الفهم يراد به الطعن على فهم أهل العلم للنصوص الشرعية قرآناً وسنة، بزعم أن كلام العلماء في بيان معاني هذه النصوص هو فهمهم وهو نسبي يحتمل الصواب والخطأ، والحق أن بيان العلماء لمعاني النصوص لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يكون بياناً لنص لا يحتمل لغة ولا يحتمل وفق قواعد العلم معنى آخر، فهذا المعنى لا يصح القول إنه فهم نسبي، بل هو معنى النص ليس له معنى سواه.

الثاني: أن يكون كلام العلماء بياناً لنص مشترك يحتمل أكثر من معنى وليس في النصوص الأخرى ما يحصل به القطع بإرادة أحد النصين، وهذا يرى كل قائل فيه بقول من أهل العلم أن قوله هو الصواب بناء على ما وقف عليه من أدلة.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٣.

وهذه الطريق لتطبيق قواعد التأويل لا علاقة لها عند التأمل بقواعد التأويل، مع ما فيه من إطلاق القول بنسبية الفهم.

واعتبار أن النبي ﷺ توفي حديثاً لا يزيد في التمسك بالنص الشرعي إلا عند من لم يفقه وظيفته ﷺ، فهو مبلغ للشرع والرسالة أدى الأمانة وبلغ الرسالة ﷺ، ولا يتأثر هذا الاعتقاد بافتراض وفاته حديثاً، مع ما في هذا الافتراض من مخالفة الواقع.

ويقول الدكتور محمد شحرور: «٢ - نستنتج نظرية في المعرفة الإنسانية مباشرة وتصاغ. وصياغة هذه النظرية يعتبر من أهم الأمور إلحاحاً بالنسبة للعرب والمسلمين. وصياغة هذه النظرية هي من اختصاص الفلاسفة»^(١).

وهذا في الحقيقة ليس من طرق تطبيق التأويل، ولكنه يفيد أن الدكتور محمد شحرور ليس عنده طرق لتطبيق التأويل، بل هو يطالب باستنتاج نظرية في المعرفة الإنسانية، وصياغتها ليتم التأويل بعد ذلك.

ويلاحظ أنه يتكلم عن طرق تطبيق التأويل، ويجعل صياغة النظرية المعرفية - كما سماها - من اختصاص الفلاسفة، وهذا باطل، إذ في مقام الحديث عن طرق تطبيق التأويل في نصوص شرعية، فإن المعنى بتقعيد ما يتعلق به هم علماء الشريعة.

ويقول الدكتور محمد شحرور: «٣ - فهم الآيات القرآنية المراد

(١) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٣.

تأويلها من قبل العلماء، وكل حسب اختصاصه بحيث تصبح ضمن المعقولات أولاً، حيث أن القرآن كله قابل لأن يدخل ضمن المعقولات ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]»^(١).

وهذه الفقرة متضمنة لأخطاء:

أولاً: أنه يطالب العلماء بمختلف تخصصاتهم بالفهم لنصوص القرآن الكريم، ثم تأويلها، وهذا باطل، بل التأويل مبحث شرعي يرجع فيه لأهله من علماء الشريعة الملمين بقواعدها.

ثانياً: قوله: إن القرآن كله قابل لأن يدخل ضمن المعقولات، سبق الكلام عنه، وأن أمور الغيبيات الواردة في الكتاب والسنة مردها إلى التسليم ولا مدخل للعقل فيها.

واستدلّاه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ استدلالاً غير صحيح، فإنه بناء على أن المراد لعلكم تدركون القرآن بالعقل، والصحيح أن معنى ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي: تعقلون معانيه وما فيه من أحكام وعقائد ومواعظ، يقول الإمام الطبري رحمه الله تعالى: «﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ يقول: إنا أنزلناه قرآنا عربيا بلسان العرب، إذا كنتم أيها المندرون به من رهط محمد ﷺ عربا ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يقول: معانيه وما فيه من مواعظ، ولم ينزله بلسان العجم، فيجعله أعجميا، فتقولوا نحن: نحن عرب، وهذا كلام أعجمي لا نفقه معانيه»^(٢).

(١) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٣.

(٢) جامع البيان (٢٠/٥٤٥)، وانظر: معالم التنزيل (٧/٢٠٢)، تفسير القرآن العظيم (٧/٢١٨).

ويقول الدكتور محمد شحرور: «٤ - مطابقة ما توصل إليه العلم الموضوعي من انجازات علمية، وكل حسب اختصاصه، وهذا ما نسميه: المدرك من عالم المحسوسات، مع الفهم العقلاني للآيات المراد تأويلها، أي مطابقة المحسوس بالمعقول مطابقة كاملة مثل كروية الأرض ودورانها وحركة الموجودات وقوانين الجدل. وفي حال المطابقة الجزئية، مثل آيات خلق البشر، فقد تم تأويلها في هيكلها العام من قبل العالم الكبير تشارلز داروين^(١). لكن هذه النظرية غير كاملة لاشتمالها على حلقة مفقودة. ففي هذه الحالة يتم التأويل بتصحيح النظرية إن كان فيها أخطاء وإتمامها إن كان فيها نواقص»^(٢).

وهذا الطريق لتطبيق التأويل لا تعلق له بالتأويل بالمعنى الشرعي، ويتعلق بعدم تعارض العلوم التطبيقية المعاصرة مع الشرع، ولا بد من التأكيد على أن العلوم التطبيقية المرادة هنا لا بد أن تكون قد بلغت رتبة الحقائق العلمية، وبهذا يتبين بطلان المثال الذي أورده الدكتور محمد شحرور، وهو نظرية داروين، فإنها نظرية علمية أثبت الباحثون بطلانها^(٣).

(١) تشارلز داروين، باحث انجليزي، ولد سنة ١٨٠٩م، نشر في سنة ١٨٥٩م كتابه أصل الأنواع، وقد ناقش فيه نظريته في النشوء والارتقاء معتبراً أصل الحياة خلية كانت في مستنقع آسن قبل ملايين السنين. وقد تطورت هذه الخلية ومرت بمراحل منها، مرحلة القرد، انتهاء بالإنسان. توفي سنة ١٨٨٢م انظر: الموسوعة الميسرة (٢/ ٩٢٥).

(٢) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٣.

(٣) ومن أحسن من أبطل هذه النظرية الباحث التركي هارون يحيى في عدد من كتبه، ومنها: خديعة التطور ناقش نظرية التطور في أكثر من ٢٥٠ صفحة، معجزة خلق الإنسان، حيث أفرد نظرية التطور بمبحث عنوانه: ضلال نظرية التطور ص ١٦١- ١٨٥.

ويقول الدكتور محمد شحرور: «٥ - بالنسبة للآيات ذات المواضيع التي لم تدخل حيز العلم الحسي نهائياً، يمكن تأويلها بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحلياً، بحيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس.

٦ - تؤول آيات الساعة والصور والبعث واليوم الآخر والجنة والنار، بحيث تدخل ضمن عالم المعقولات، ويتم تأويلها ضمن نظرية كونية شاملة، بحيث تدخل كلها ضمن المعقولات، فبداية الكون يمكن أن تدخل ضمن المعقولات والمحسوسات معاً، أما نهايته فتدخل ضمن نظرية شاملة مع بدايته ضمن المعقولات، بحيث تدخل حين قيام هذه الأحداث ضمن المحسوسات.

فالتأويل الحسي للساعة هو حدوثها فعلاً. ولكن يمكن أن تؤول تأويلاً عقلياً قبل حدوثها. وعندما تدخل هذه المصطلحات ضمن المحسوسات تتحقق الآية: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]»^(١).

وهذان الطريقتان لتطبيق قواعد التأويل لا يختلفان عن سابقهما في أنه لا تعلق لهما بالتأويل بمعناه الشرعي، وقد وقع الدكتور محمد شحرور في غلط كبير لم يقع فيه إلا الباطنية الذين أولوا حقائق الدين عامة، إذ ذهب إلى أنه «تؤول آيات الساعة والصور والبعث واليوم الآخر والجنة والنار بحيث تدخل ضمن عالم المعقولات ويتم تأويلها ضمن نظرية كونية شاملة بحيث تدخل كلها ضمن المعقولات».

وهذا القول هو عين تأويل الباطنية الذي ذمه العلماء، حتى قال عبد

(١) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٤.

القاهر البغدادي^(١) رحمه الله تعالى: «إن الباطنية لما تأولت أصول الدين على الشرك احتالت أيضاً لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى متحدثاً عن الباطنية: «ثم إن كثيراً منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهي عنها: لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون من الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء على الرسل - صلوات الله عليهم - وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه وإلحاد في آيات الله وقد يقولون الشرائع تلزم العامة دون الخاصة فإذا صار الرجل من عارفهم ومحققهم وموحيدهم: رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له المحظورات وقد يدخل في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب وهؤلاء الباطنية: هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى»^(٣).

(١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، من شيوخه: إسماعيل بن نجيد، وأبي عمرو محمد بن جعفر بن مطر، ومن طلابه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، ومن مؤلفاته: الفرق بين الفرق، والناسخ والمنسوخ، توفي سنة ٤٢٩هـ رحمه الله تعالى، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٧٢)، الأعلام (٤٨/٤).

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٢٥٠.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ٤٨-٤٩.

والحاصل أن تأويل الدكتور محمد شحرور للبعث والحساب وأحوال الآخرة باطل محض لا يشبهه إلا ما حكاه العلماء عن الباطنية. ويقول الدكتور محمد شحرور: «٧ - علينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤولها في عهدنا قابلة للتطور أو النقص على مر السنين لأن تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة. وهذا هو أهم بند علينا أن لا ننساه وعلينا أن نؤكد عليه للأجيال القادمة لكي لا تتحجر ولا تتزمت، ولكي تكون روح المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة هي المهيمنة على أجيالنا المقبلة»^(١).

وهذا الكلام يبين خطورة مسلك الدكتور محمد شحرور ومن سلك مسلكه في التأويل، لأنهم فتحوا الباب على مصراعيه لأنواع التأويلات الضالة، بدعوى نسبية الحقيقة، وأن تأويلاتنا قابلة للنقص والتطور.

والصحيح أن التأويل إذا كان وفق قواعد العلماء وضوابطهم، فإنه تأويل صحيح يلزم من استبان له أن يأخذ به، إلا إذا ظهر دليل بطلانه، ولا تعلق لهذا الأمر بتطور التأويلات ولا بنسبية الحقيقة، وإنما هو أمر علمي مرده البحث والنظر من أهل العلم في دلالات النصوص الشرعية بغية الوصول إلى الصواب فيها.

ويقول الدكتور محمد شحرور: «٨ - علينا أن نسحب القرآن- قبل أن يفوت الأوان- من أيدي السادة الوعاظ المعروفين بالعلماء الأفاضل، أو رجال الدين حيث يجب أن يكون موقف هؤلاء «العلماء الأفاضل» من القرآن هو كموقف العامة تماماً: التسليم، لأن معلوماتهم

(١) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٥.

بالنسبة للقرآن لا تزيد عن معلومات العامة بتاتاً^(١). وإن كان لهؤلاء الناس دور فدورهم وعظمي بحث^(٢).

وهذا لا تعلق له بالتأويل بحالٍ، ولكنه دعوة ليتكلم في كتاب الله تعالى كل من هب ودب بدعوى سحب القرآن من أيدي الوعاظ.

والتأويل وغيره من علوم متعلقة بالشرع لها أهلها الذين يقومون بها، فإن التأويل «يلجأ إليه لدرء التعارض بين الأدلة الشرعية المختلفة، بالجمع والتوفيق بينها، وذلك بالتأويل أي حمل أحد الدليلين على أحد الوجوه السابقة.

وهو لذلك يأتي في مكان الذروة من الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي؛ لأن معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية، عامها وخاصها، مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه المجاز، وكيفية رفع التعارض والترجيح بوجوه الترجيح المختلفة أمر لا يتسنى للكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه؛ لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها وعادات العرب في استعمالهم للألفاظ والأساليب، يضاف إليه ضرورة الإحاطة بالفقهية بالنصوص من الكتاب والسنة^(٣).

(١) التسليم بما في القرآن الكريم هو موقف المسلم الصادق عالماً كان أو غير عالم، والتأويل الذي يقوم به العلماء بناء على قرائن رجحت التأويل لا ينافي التسليم، ولذا فقول الدكتور محمد شحرور: إن على العلماء التسليم، وقد ساقه في مساق الذم، هو في الحقيقة مدح لا ذم، وزعمه أن معلومات العلماء في القرآن الكريم لا تزيد عن معلومات العامة بين البطلان، ومن كان كذلك فليس من أهل العلم.

(٢) الكتاب والقرآن، ص ٢٠٥.

(٣) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، ص ١٢٧.

وبهذا يتبين خطورة إقدام من لم يتمكن من العلوم الشرعية على التأويل لنصوص الشرع.

ثانياً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

لا يختلف الدكتور نصر حامد أبو زيد عن الدكتور محمد شحرور في عدم وجود ضوابط حقيقية للتأويل عنده، فهو يعتبر أن «التأويل وحمل الكلام على غير ظاهره مرفوض رفضاً قاطعاً من جانب أتباع المذهب الظاهري»^(١).

والحق أن أتباع المذهب الظاهري كغيرهم من أهل العلم يرفضون التأويل إذا لم يكن عليه دليل صحيح، ويقبلونه إذا قام عليه دليل، يقول ابن حزم رحمه الله تعالى: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرَح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»^(٢).

ويقول: «إن الأحكام المختلف فيها فرض علينا تتبعها وابتغاء تأويلها وطلب حكمها الحق فيها والعناية بها والعمل بها»^(٣).

وفي موضع آخر يجعل الدكتور نصر حامد أبو زيد مجال التأويل متسعاً لكل أقسام النص، فيقول: «مجال التأويل يتسع لكل أقسام

(١) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٢٠٠.

(٢) الإحكام (٤٣/١)

(٣) الإحكام (٥٢١/٤)

النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية»^(١).

وهذا التأويل الذي يتسع لكل أقسام النص ليس هو التأويل عند أهل العلم، فإن التأويل عندهم إنما يكون كما مر في اللفظ الظاهر بصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر لدليل^(٢)، ولذا، فإن التأويل لا يدخل فيما لا يحتمل إلا معنى واحداً.

وفي موضع ثالث يجعل الدكتور نصر حامد أبو زيد تفريق علماء علوم القرآن بين التأويل المباح وغيره موقف مبني على العقيدة لا على قواعد التأويل وضوابطه، يقول: «لقد قلنا: إن علماء القرآن تقبلوا بعض القراءات الصوفية للقرآن، وأدخلوها دائرة المباح في حين أنهم نفوا القراءة الشيعية ووضعوها في إطار المذموم، ولاحظنا أن هذه التفرقة تفرقة مشروعة من حيث المغزى المعرفي، وإن اعتمدت في سياقها التاريخي على موقف أيديولوجي»^(٣).

وهذا الكلام غير صحيح من الناحية العلمية، فلم يقبل العلماء تفاسير صوفية تخالف اللغة والشرع، ولا ردوا تفاسير الشيعة لأنها تفاسير شيعة، ولكنهم ردوا ما كان مخالفاً لمقتضى النصوص الشرعية سواء كان من تفاسير الصوفية أو الشيعة أو غيرهم، وقبلوا ما كان موافقاً للشرع واللغة، لأنه كذلك أيّاً كان قائله.

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٢٣٧.

(٢) انظر تعريف التأويل فيما سبق.

(٣) نقد الخطاب الديني، ص ١٤٥.

المطلب الثالث: علاقة التأويل بغيره عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقده:

يتعلق التأويل ببقية مباحث اللغة وعلوم القرآن ودلالات الألفاظ في أصول الفقه باعتباره أحد هذه المباحث التي تساعد بمجموعها في الوصول إلى فهم صحيح للكتاب والسنة.

وفيما يلي بيان لكلام العقلانيين المعاصرين في تعلق التأويل بغيره من المباحث:

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

تكلم الدكتور نصر حامد أبو زيد عن علاقة التأويل بعدد من المباحث المتعلقة بعلوم القرآن وأصول الفقه، كالمحكم والمتشابه، والاجتهاد، والاجماع، وفيما يلي بيان ذلك:

علاقة التأويل بالمحكم والمتشابه والخلافات العقدية عند أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «منذ فترة باكرة جداً ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالخلافات السياسية والعقائدية من جهة أخرى»^(١).

وعلاقة التأويل بالمحكم والمتشابه ظاهر من الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٧].

مع أهمية التنبيه أن التأويل الوارد في الآية ليس هو التأويل بالمعنى الاصطلاحي، أي حمل اللفظ على معنى مرجوح بدليل، بل إن حمل التأويل في الآية الكريمة على هذا المعنى كان سبباً في ضلال بعض الطوائف، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وتم طائفة ثالثة كثرت في المتأخرين المنتسبين إلى السنة يقولون ما يتضمن أن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل عليه من القرآن، كآيات الصفات؛ بل لازم قولهم أيضاً: أنه كان يتكلم بأحاديث الصفات ولا يعرف معانيها، وهؤلاء مساكين، لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أن الوقف التام عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وافقوا السلف وأحسنوا في هذه الموافقة؛ لكن ظنوا أن المراد بالتأويل: هو معنى اللفظ وتفسيره، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول، وهو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به، فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء، فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه.

ولما سمعوا قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن معناه هو معنى لفظ التأويل في كلام هؤلاء، فلزم من ذلك أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلا الله، لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما؛ بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في

القرآن، من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته، وهو لا يعرف معنى ذلك أصلاً»^(١).

وأما قول الدكتور نصر حامد أن التأويل ارتبط منذ فترة باكرة جداً بالخلافات السياسية والعقدية فهو جارٍ على منهج العقلانيين المعاصرين في اعتبار الخلافات العلمية والشرعية ذات خلفية سياسية، وكان المنبغي أن يثبتوا دعواهم هذه لأنها خلاف الأصل في المسائل العلمية والشرعية، وأن الخلاف فيها علمي لا سياسي^(٢).

علاقة التأويل بالاجتهاد عند الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث إنه يعتمد على حركة العقل للتنفاذ إلى أعماق النص، وإذا كان الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافاً من قبيل الرحمة والتخفيف عن هذه الأمة، فإن اختلاف التأويل في أقسام النص الأخرى يجب النظر إليه من نفس المنظور»^(٣).

والتأويل في باب العقيدة الذي أشار الدكتور نصر إلى أنه اجتهاد هو التأويل المذموم عند أهل العلم، والذي وقع فيه طوائف من المبتدعة ما بين مقل، ومستكثر.

واعتبار الدكتور نصر حامد أبو زيد أن التأويل في باب العقيدة هو

(١) مجموع الفتاوى (٣٥٨/١٧)

(٢) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، ص ٩٣.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٢٣٨-٢٣٩.

من الاجتهاد، ومن قبيل الرحمة والتخفيف غير صحيح، بل هذا التأويل من قبيل التحريف في الدين، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأما التأويل المذموم والباطل: فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه على غير تأويله ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك»^(١).

والاجتهاد له مجاله المتعلق باستنباط الأحكام ولا مدخل للاجتهاد في العقيدة، بل مبناها على التسليم.

علاقة التأويل بالإجماع عند الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي»^(٢) شعبي حقيقي بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار مصلحة الأغلبية»^(٣).

وهذا الكلام يتضمن عدداً من الأخطاء:

أولاً: أنه يشترط الإجماع لصحة التأويل وهذا لم يقل به أحد من العلماء.

ثانياً: وصف الدكتور نصر حامد أبو زيد للإجماع يخالف حقيقة

(١) مجموع الفتاوى (٦٧/٣).

(٢) الديمقراطية هي: نظام من أنظمة الحكم الذي يكون الحكم فيه أو السلطة أو سلطة إصدار القوانين والتشريعات من حق الشعب أو الأمة أو جمهور الناس، ويقوم على مبدأ المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم في صنع التشريعات، انظر: الموسوعة السياسية (٧٥١/٢).

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٢٤١.

الإجماع عند العلماء، وخاصة علماء الأصول، إذ الإجماع هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور^(١)، ولم يقل أحد إن الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة إجماع، وأن الإجماع يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي.

ثانياً: الدكتور محمد عابد الجابري:

يكرر الدكتور محمد عابد الجابري ما يقوله العقلانيون المعاصرون عن أثر السياسة في التأويل، يقول: «بكلمة واحدة: التأويل عملية سياسية، أو قل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه، وفي زمن ومجتمع لم تكن لغة السياسة قد استقلت بعد، بمصطلحاتها وقضاياها، فإن التأويل للنصوص الدينية، أعني فرض نوع معين من الفهم لها، كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكرياً وأيديولوجياً، ضداً على الخصم السياسي، دولة كان أو معارضة»^(٢).

وهكذا يتحول التأويل من مصطلح شرعي ورد في الكتاب والسنة يحمل دلالات لها تعلق بالنصوص الشرعية إلى عملية سياسية عند الدكتور الجابري.

وبالرجوع إلى كتب علوم القرآن وكتب أصول الفقه في مبحث التأويل يستطيع الباحث أن يجزم أن هذا المبحث شأنه شأن بقية

(١) انظر: المستصفى (٢/٢٩٤)، شرح الكوكب المنير (٢/٢١١)، إرشاد الفحول (١/٣٤٨).

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٧٦.

مباحث العلوم الشرعية إنما كان دافع العلماء لتناوله الوصول إلى فهم الشرع والعمل به، لا علاقة للممارسة السياسية في فهم الدين بالأمر.

المطلب الرابع: التأويل والمناهج الحديثة في فهم الخطاب عند المدرسة العقلية المعاصرة:

لا يكاد التأويل يذكر إلا وجاء ذكر المناهج الحديثة في فهم اللغة وتأويل الكلام^(١)، وممن أكثر في كتاباته من ترديد هذه المناهج وتطبيقها: الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمد أركون.

وقد حاولت المناهج الحديثة في فهم اللغة أن تضع بعض المناهج للتعامل مع التوراة والانجيل مثل الهرمينوطيقيا^(٢)، والسيمياثيات^(٣)، واللسانيات^(٤).

وقامت هذه المناهج على أسس تؤدي إلى هدم اللغة في محصلتها،

(١) نسميها مناهج تأويل جرياً على اصطلاح أهلها في التعبير عنها، وإن كانت في حقيقتها مناهج تحريف للنصوص الشرعية تستر بمسمى التأويل.

(٢) الهرمينوطيقيا: منهج تأويل النصوص الدينية والقواعد التي يجب على المفسر اتباعها لفهم النص الديني، وقد استخدم أول استخدام لتفسير التوراة والانجيل، انظر: اشكاليات القراءة، ص ١٣، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٧٥.

(٣) سبق التعريف بها ص ٣٢٨.

(٤) سبق التعريف بها ص ٣٢٨.

مثل: القول بلا نهائية المعنى، وأن النص ليس له حدود، بل يجد كل قارئ فيه ما يريده^(١).

ومن خلال النقول التالية يتبين لنا أن العقلانيين المعاصرين قد حاولوا تطبيق هذه المناهج على القرآن الكريم، وحاولوا استغلال مبحث التأويل لتطبيق هذه المناهج التي هي في الحقيقة لا تمت بصلة إلى التأويل^(٢).

أولاً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

لا يكتفي الدكتور نصر حامد أبو زيد باعتبار التأويل متسعاً شاملاً كل أقسام النص -حسب تعبيره- بل يزيد على ذلك أن المؤول والقارئ له دور وأثر في التأويل.

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أو حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي.

ويظل عقل القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعياً أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ غير فقيه»^(٣).

وهذا الذي يقرره الدكتور نصر ليس هو التأويل بالمعنى

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٧٠٣-٧١١.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٤١٩، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٩.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ٢٤١.

الاصطلاحي، ولكنه التأويل الغربي المنفلت الذي يتحول فيه عقل القارئ إلى صاحب دور أساسي في التأويل.

وفي موضع آخر يجعل الدكتور نصر فلسفة الهرمينوطيقا الغربية هي التي ستضيء لنا بعض جوانب القصور في ثقافتنا، حيث يقول: «نتعرض لفلسفة الهرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث أملين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة»^(١).

والهرمينوطيقا منهج وضعه أهله لفهم نصوص التوراة والانجيل المحرفتين، وتأويلها بما يتفق مع العلوم الحديثة، وذلك للأخطاء العلمية المتعلقة بالعلوم التطبيقية التي وجدها اليهود والنصارى في كتبهم، وأما القرآن الكريم فلا يتعارض مع العلوم الحديثة الثابتة بالحقائق العلمية، وعليه فلا معنى لتطبيق هذه المناهج عليه أصلاً^(٢).

ثانياً: الدكتور محمد أركون:

يعتبر الدكتور محمد أركون من أبرز من طبق مناهج التحليل السيميائي، والقراءة الألسنية على النصوص، وفي قيمة هذه المناهج يقول: «إنني لا أزال مصراً على موقفي، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى»^(٣).

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٤.

(٢) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٩، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٧٥.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣٤-٣٥.

وهكذا نرى الدكتور محمد أركون بدلاً من أن يعتمد العلوم الشرعية المتعلقة بفهم النصوص الشرعية يدعو للاهتمام بالتحليل السيميائي. وفي موضع آخر يقول: «سوف نرى كيف أن نصاً متميزاً كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لا محدودة»^(١).

وقد سبق أن القراءة الألسنية ليست من آلات فهم النصوص الشرعية، بقي أن القراءة الألسنية إذا كانت ستفتح بطريقة لا محدودة - حسب تعبير الدكتور أركون- فهذه هي الفوضى عينها، وللدكتور محمد أركون كلام يفيد أنه يسعى لهذه الفوضى، حيث يقول: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية»^(٢)، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً.

إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع^(٣) في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة»^(٤).

وهكذا يتحول التعامل مع النصوص القرآنية إلى فوضى لا ضابط لها، بدعوى التحرر في القراءة.

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١٢.

(٢) سبق التعريف بهذه المصطلحات، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٣) يستخدم الدكتور أركون ألفاظاً كهذه في أثناء حديثه عن قراءة النصوص الشرعية، ومثل هذه الألفاظ أقل ما فيها سوء الأدب، وقد تصل بصاحبها إلى الكفر عياداً بالله إذا قصد الاستهزاء بنصوص الشرع.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦.

وقد قدم الدكتور محمد أركون نماذج لهذا التسكع في القراءة في كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ومن ذلك: قراءته لسورة العلق^(١)، وسورة التوبة^(٢)، وسورة الفاتحة^(٣)، وسورة الكهف^(٤).

والناظر في تلك النماذج للقراءة الألسنية أو التسكع في القراءة - حسب تعبير أركون- يجد أنها لا تحمل مضموناً حقيقياً.

ويمكن أن نختار مثال ذلك من كلام الدكتور محمد أركون عن سورة العلق، حيث يقول في أول حديثه عن السورة وسبب نزولها^(٥): «ونمتلك في هذه القصة رواية أدبية عن العملية المستخدمة لنقل الوحي من الله إلى الناس عبر محمد»^(٦).

وحين أراد الدكتور أركون البدء في قراءته الألسنية لسورة العلق قال: «إن سورة العلق نفسها توحى لنا بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفية التركيبة اللغوية أو التمثيل اللغوي لخطابه. فالله يبتدي وكأنه الذات الفاعلة الأساسية. فهو الذي ينظم الخطاب نحوياً، وبلاغياً، ومعنوياً الخطاب كله. ولكن يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في

(١) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣٠-٣٣.

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٤٩-٧٠.

(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١١١-١٤٤.

(٤) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٤٥-١٧٥.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣٠.

الساحة: الأول هو النبي الذي وجه إليه الأمر، والثاني هو الإنسان الذي يمثل الهدف النهائي والمخاطب الأخير^(١).

وانتقل الدكتور محمد أركون للحديث عن الضمائر في سورة العلق، فقال: «إن البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدل على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية: أي بين نحن، لك أو خاصتك (محمد)، أنتم (أي المؤمنين)، هم (أي الناس)، أو هو (أي الإنسان). إن شبكة الضمائر هذه والعلاقات الكائنة بينها هي التي تؤسس الفضاء الأساسي المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره^(٢)».

وفي هذه النقول عدد من الملاحظات:

أولاً: قول الدكتور محمد أركون إن سبب نزول سورة العلق قصة رواية أدبية جارٍ على عادة العقلانيين المعاصرين في إنكار السنة الصحيحة.

ثانياً: قول الدكتور محمد أركون: «إن سورة العلق نفسها توحى لنا بالموضوعات الكبرى للوحي».

لم يبين الدكتور ما الموضوعات الكبرى للوحي؟ وكيف حوتها سورة العلق؟ وهذا منهجه في قراءته الألسنية عموماً، أن يقول المعلومة ولا يدلل عليها.

والحقيقة أن في احتواء السورة على الموضوعات الكبرى للوحي

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣١.

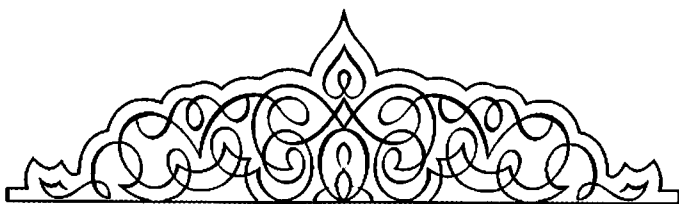
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣١.

نوع من التكلف، إذ موضوعات القرآن متعددة، ومنها ما يتعلق بالأمر والنهي، ومنها ما يتعلق بتقرير التوحيد، ومنها ما يتعلق بالقصاص القرآني^(١).

ولا شك أن سورة العلق احتوت على مقاصد عظيمة، عددها أهل العلم، ومن ذلك قول ابن عاشور رحمه الله تعالى: «أغراضها: تلقين محمد ﷺ الكلام القرآني وتلاوته إذ كان لا يعرف التلاوة من قبل، والإيماء إلى أن علمه بذلك ميسر لأن الله الذي ألهم البشر العلم بالكتابة قادر على تعليم من يشاء ابتداءً، وإيماء إلى أن أمته ستصير إلى معرفة القراءة والكتابة والعلم، وتوجيهه إلى النظر في خلق الله الموجودات وخاصة خلقه الإنسان خلقاً عجيباً مستخرجاً من علة فذلك مبدأ النظر، وتهديد من كذب النبي ﷺ، وتعرض ليصده عن الصلاة والدعوة إلى الهدى والتقوى، وإعلام النبي ﷺ أن الله عالمٌ بأمر من يناوئنه وأنه قامعهم وناصر رسوله، وتثبيت الرسول على ما جاءه من الحق والصلاة والتقرب إلى الله، وأن لا يَغْبَأُ بقوة أعدائه لأن قوة الله تقهرهم»^(٢).

(١) فمن السور ما ركز على أحد هذه المواضيع.

(٢) التحرير والتنوير (٤٣٤/٣٠).



المبحث الثالث

موقف المدرسة العقلية المعاصرة

من المجاز في القرآن الكريم، ونقده.

المجاز في اللغة: من الجواز، وهو: العبور والانتقال.

قال ابن فارس رحمه الله تعالى: «الجيم والواو والزاء أصلان:

أحدهما: قطع الشيء، والآخر وسط الشيء. فأما الوسط فجوز كل شيء وسطه. والجوزاء: الشاة يبيض وسطها. والجوزاء: نجم، قال قوم: سميت بها لأنها تعترض جوز السماء، أي وسطها. وقال قوم: سميت بذلك للكواكب الثلاثة التي في وسطها.

والأصل الآخر: جزت الموضع سرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته. وأجزته نفذته»^(١).

وفي الاصطلاح: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة^(٢).

(١) مقاييس اللغة (٤٩٤/١)، وتهذيب اللغة (١٠٢/١١)، لسان العرب (٣٢٧/٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٨٢/٣)، مختصر التحرير (١٥٣/١)، إرشاد الفحول (٦٣/١).

والمجاز من أكثر مباحث علوم القرآن التي تناولها العلماء؛ وتعددت أقوالهم فيها؛ بين مجيز للمجاز في القرآن الكريم؛ واللغة العربية؛ ومانع للمجاز في القرآن الكريم؛ واللغة العربية ومجيز للمجاز في اللغة لا في القرآن^(١).

ولكن خلافهم في الحقيقة والمجاز كانت له قواعده العلمية؛ وضوابطه المنهجية التي يسرون عليها.

وأما المدرسة العقلية المعاصرة فقد تنوعت أقوال رجالها في المجاز؛ ولم يلتزموا بقاعدة يسرون عليها؛ ومن هنا فإنني حريص فيما

(١) اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في القول بالمجاز على ثلاثة أقوال:
القول الأول: وقوع المجاز في القرآن واللغة، وبه قال جمهور العلماء.
القول الثاني: إنكار المجاز في اللغة والقرآن، وبه قال الإسفرائيني، وابن خويز منداد، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.
القول الثالث: إنكار المجاز في القرآن، وإثباته في اللغة العربية، وهو قول داوود الظاهري.

والخلاف في المجاز له تعلق بمسائل أخرى مهمة، مثل: هل اللغة توقيفية أو وضعية؟، وهل يمكن معرفة الوضع الأول للغة إن كانت وضعية، وهل يمكن الجزم بأن هذا هو الاستعمال الأول، هذا من جهة الأسباب اللغوية، وأما من جهة الأسباب المتعلقة بالعقيدة، فمنها: أن المجاز باب لتأويل الأسماء والصفات، ومدخل للفلاسفة لإنكار شرائع الإسلام عامة بحجة أنها من المجاز.

وتبقى مسألة الخلاف في المجاز عند أهل العلم أياً كانت أقوالهم مبنية على أدلة ومنهجية مطردة في التعامل معه، خلافاً للعقلانيين المعاصرين ممن لا يستقيم قولهم في المجاز على أي قول من أقوال العلماء المتقدمة، بل خلاصة قولهم في المجاز: الهوى والتحكم في النصوص الشرعية بدعوى أنها مجاز، انظر: البحر المحيط (٨٢/٣)، مختصر التحرير (١٥٣/١)، مختصر الصواعق المرسل (٦٩٠/١)، إرشاد الفحول (٦٣/١)، المذهب في أصول الفقه (٤٩٣/٢)، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص ١١٠.

يأتي أن أبين أن خلافهم في المجاز ليس مع العلماء القائلين بمنع وقوع المجاز فحسب؛ بل هم يخالفون العلماء قاطبة؛ من يرى وقوع المجاز ومن يرى منعه؛ وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: محمد أركون:

ويعتبر ممن تناول موضوع المجاز في عدة مواضع من كتبه؛ فهو يعتبر من جهة بيانه لمنزلة المجاز أن القول بالمجاز هو الحل لخلافات المذاهب الإسلامية (السنة والشيعة): فقد سأله مترجم كتبه هاشم صالح قائلاً: لا يمكن للمذاهب الإسلامية أن تتصالح ما دامت نائمة على مواقعها التقليدية منذ قرون وقرون..

فأجاب: قلت لك بأنه يمكنها أن تتصالح، أو أن تفهم بعضها بعضاً، بدأ من اللحظة التي تقبل فيها بأن تفكر بمسألة المجاز والدور الكبير الذي يلعبه في النص الديني (سواء أكان هذا النص توراة أم إنجيلا أم قرآناً)، ماذا يعني هذا الكلام؟.

إنه يعني أن النص الديني يحيل بالمجاز، أو قل: يخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه، وهنا تكمن نقطة التمفصل الأساسية بين النص الديني، وتمايزه في نقاط أخرى أساسية أيضاً عن النص الشعري.

والمجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد، من هنا بالضبط نتجت المذاهب الإسلامية، أو قل تفرعت عن الأصل نفسه (القرآن).

ومشكلة التفسير الكلاسيكي (أو الوعي الديني الكلاسيكي) هو أنه لا يعي المجاز، وإنما يأخذه كحقيقة، وهكذا يجمد المجاز في قالب

قسري، أو في تفسير أحادي الجانب، هذا في حين أن المجاز حرٌّ، منبجسٌ، موج بالاحتمالات المعنوية (انظر المجازات القرآنية الرائعة التي خلبت الأبصار وسحرت حتى المكيين المعادين لمحمد...)، وإذن فبما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النص الديني الواحد يولد عدة خطوط، أو عدة مذاهب^(١).

وهكذا نلاحظ أن الدكتور محمد أركون وقع في عدد من الأخطاء المفيدة قصور تصوره عن المجاز فضلاً عما ترتب على هذا التصور القاصر من أحكام قاصرة على الخلاف الحاصل بين الفرق الإسلامية؛ وبيان ذلك:

أولاً: قول الدكتور محمد أركون أن الفرق الإسلامية (والتي يعبر هو عنها بالمذاهب): «يمكنها أن تتصالح، أو أن تفهم بعضها بعضاً، بدأ من اللحظة التي تقبل فيها بأن تفكر بمسألة المجاز والدور الكبير الذي يلعبه في النص الديني».

هذا تحميل للمجاز ما لا يحتمله؛ ذلك أن المجاز ليس هو سبب الخلاف الوحيد، ولا الأكبر بين الفرق الإسلامية؛ بل هناك عدد من الأسباب التي أدت إلى الخلاف بين المذاهب الإسلامية؛ ومن أبرزها:

١ - الخلل في منهج التلقي والاستدلال.

٢ - الجهل والظلم.

٣ - إتباع الهوى والشبهات.

(١) الإسلام أوروبا الغرب، ص ١٩٤-١٩٥.

وغيرها من الأسباب التي عددها أهل العلم؛ والتي تساعد معرفتها في وضع المجاز في مكانه؛ وعدم جعله هو السبب الوحيد للخلاف^(١).

ثم إن الدكتور محمد أركون قد جعل المجاز سبباً للتصالح بين الفرق الإسلامية؛ وهو سبب كبير من أسباب الخلاف بين الفرق؛ حتى عدّه الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى أحد الطواغيت التي هدم بها أهل التأويل معاقل الدين^(٢).

ثانياً: قول الدكتور محمد أركون: «النص الديني يحيل بالمجاز أو قل يخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه؛ وهنا تكمن نقطة التمفصل الأساسية بين النص الديني وتمايزه في نقاط أخرى أساسية أيضاً عن النص الشعري».

هذا قول جاهل بالمجاز؛ وذلك أنه حتى على قول من يرى بوقوع المجاز في القرآن واللغة؛ فهم لا يرونه بهذه المثابة؛ يخترق النص من أقصاه إلى أقصاه؛ بل يعتبرون أن الحقيقة هي الأصل؛ والمجاز عارض.

وأما اعتبار الدكتور محمد أركون أن المجاز هو الفارق بين النص الديني (المحتوي للمجاز كما يفيد كلامه) والنص الشعري؛ فهذا غلط آخر؛ إذ من المعروف أن وقوع المجاز في النصوص الشعرية - عند من يقول بالمجاز - أكثر من وقوعه في القرآن الكريم؛ ومن هنا فقد وقع الخلاف بين مثبتي المجاز هل هو في القرآن واللغة؛ أو في اللغة

(١) انظر: دراسات في الأهواء والبدع؛ ص ٢٨٩-٣٨٣.

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (١/٦٩٠).

وحدها^(١)؟ وهذا مفيد أنهم - أعني المثبتين للمجاز - لا يختلفون في وقوعه في اللغة وخاصة الشعر؛ مع قول بعضهم بعدم وقوعه في القرآن الكريم.

ثالثاً: قول الدكتور محمد أركون: «ومشكلة التفسير الكلاسيكي (أو الوعي الديني الكلاسيكي) هو أنه لا يعي المجاز وإنما يأخذه كحقيقة. وهكذا يجمد المجاز في قالب قسري، أو في تفسير أحادي الجانب. هذا في حين أن المجاز حرٌّ، منبجسٌ، موحٍ بالاحتمالات المعنوية».

هذا القول مفيد أنه يعتبر المجاز هو أصل الكلام؛ ولذا ينكر على من يأخذ بحقيقة اللفظ؛ وهذا إخلال بالقواعد التي وضعها أهل العلم القائلون بإثبات المجاز؛ ومن أهمها: أنه لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذر القول بالحقيقة^(٢).

بينما قول الدكتور محمد أركون يجعل الأمر بالعكس؛ فالأصل هو المجاز؛ ولا يقال بغيره مع إمكانه لأنه - حسب تعبيره - حرٌّ؛ منبجس^(٣).

رابعاً: قول الدكتور محمد أركون: «بما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النص الديني الواحد يولد عدة خطوط، أو عدة مذاهب». هذه هي الخلاصة للتصالح بين الفرق الإسلامية عند الدكتور؛

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠٠/٧)، إرشاد الفحول (٦٧/١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥٩/٣)، إرشاد الفحول (٦٧/١).

(٣) والملاحظ أن مثل هذه العبارات: حرٌّ؛ منبجسٌ؛ وأمثالها كثير يتردد في كلام الدكتور محمد أركون؛ وأمثاله؛ هي كلمات بعيدة عن التعبير العلمي المفترض عند تناول مجالات علمية شرعية؛ أو لغوية متخصصة.

والحق أن وجود الاحتمال في النص؛ وتردده بين أكثر من معنى؛ إن كان في الفروع الفقهية فهو سائغ؛ وأما في العقائد فلا يقع؛ بل ترد النصوص المتشابهة إلى المحكمات؛ ويزول الاحتمال

عدم وجود نظرية مجاز:

يرى الدكتور محمد أركون في كلام آخر له أننا - المراد العرب المسلمون كما يظهر من سياق كلامه - «لا نمتلك حتى الآن نظرية متكاملة عن المجاز والرمز تتيح لنا أن نفهم المنشأ اللغوي البحت للمعنى وللمكانة الفلسفية للمعنى المتولد بهذه الطريقة. والجانب التعسفي والاعتباطي للتحديدات الثيولوجية التقليدية يكمن في أنها تفترض مسبقاً وجود حل لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الديني. فهي تعتقد أن عمل المجاز يتمثل، فقط، في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يحيل مباشرة على الأشياء، والجواهر والكيانات العقلية المسماة بأسماء علمها الله ذاته»^(١).

وفي هذا الكلام عدة أمور:

أولاً: الملاحظ أن الدكتور يقرن في حديثه بين المجاز والرمز؛ وبينهما فرق؛ إذ ليس المراد من المجاز عند القائل به التعمية على القارئ والرمزية؛ وإنما اعتباره لأنه يتبادر إلى ذهن القارئ مع احتمال اللفظ والقرينة وعدم إمكان القول بالحقيقة^(٢).

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٦.

(٢) هذه بعض ضوابط المجاز عند أهله؛ وانظر: البحر المحيط (٣/٥٩)، إرشاد الفحول (٦٧/١).

كما أن القول بعدم امتلاك نظرية متكاملة للمجاز تتيح فهم المنشأ اللغوي للمعنى والمكانة الفلسفية له؛ هذا القول يفيد عدم فهم المراد من المجاز؛ فليس المراد من بحث المجاز تقرير أصل الكلمة؛ ومنشأها؛ بل هذا بحث آخر؛ وهو: أصل اللغات^(١).

ثانياً: يجعل الدكتور محمد أركون أقوال العلماء^(٢) في باب المجاز: «تعتقد أن عمل المجاز يتمثل، فقط، في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني».

وعند الرجوع إلى أقوال العلماء المثبتين للمجاز نجد أنهم لا يرنه مجرد زينة جمالية شكلية كما يعبر الدكتور محمد أركون؛ بل يعتبرونه في مواضع كثيرة طريقاً إلى فهم النص؛ وإدراك معناه.

وحتى من نفى المجاز من أهل العلم؛ إنما نفاه لأنه يترتب عليه معنى؛ وتأويل للنص؛ لا لكونه زينة جمالية شكلية فحسب.

المفسرون القدامى رفضوا القيمة المجازية:

يقول الدكتور محمد أركون: «من السهل أن نبين كيف أن المفسرين القدامى رفضوا كلياً القيمة المجازية الواضحة لتعابير من مثل: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ (١٥) نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿الزَّانِيَةَ﴾... وهي كلها

(١) وهذا المبحث في حقيقة الأمر؛ وإن لم يكن هو مبحث المجاز عينه إلا أن له ارتباطاً بموضوع المجاز؛ من جهة أن معرفة أصل الكلمة يتيح معرفة حقيقتها اللغوية التي أطلقت عليها أول مرة؛ وهذا الأمر متعذر؛ وقد فضل القول فيه الامام ابن القيم رحمه الله تعالى في الصواعق المرسله؛ انظر: مختصر الصواعق (١/٦٩٠) وما بعدها.

(٢) ومن باب التقليل من أقوال واختيارات أهل العلم- وهذا دأب رجال هذه المدرسة- فقد وصفها بأنها «الجانب التعسفي والاعتباطي للتحديدات التولوجية التقليدية».

تعبيرات واردة في السورة التي تهمنا هنا: أي سورة العلق. ولكن هناك
تعبيرات كثيرة غيرها في أماكن أخرى متفرقة من القرآن.

فكيف يمكن أن نقرر ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه
الآيات، وما هي تلك التي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها؟

كان التيار الباطني في التراث الإسلامي قد ولد أدبيات ضخمة أو
هائلة عن كلمات مثل «القلم»، و«الله الذي يرى»، و«زبانية الجحيم»
الواردة في السورة المشار إليها. ولكن هذا يرينا فقط كيف أن الخطاب
القرآني كان قد استخدم ولا يزال يُستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجل
الاستغراق في التأمّلات التجريدية الغنوصية^(١). ثم إنه يُستخدم بالطبع
كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. وهي
تبين لنا مدى إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني^(٢).

وهذا الكلام فيه عدد من الملاحظات:

الأولى: أن من يقول بالمجاز من أهل العلم كانت لهم ضوابط
وقيود يقبلون بمقتضاها المجاز أو يرفضونه؛ ولذا فإن رفضهم للمجاز
في بعض الآيات جارٍ على أصولهم في أن الأصل هو القول بالحقيقة؛
ولا يصار إلى القول بالمجاز إلا مع تعذر القول بالحقيقة؛ وإنما النكير
على من يقول بالمجاز بلا ضوابط ولا قيود.

(١) الغنوصية: نزعة فكرية ترمي إلى مزج الفلسفة بالدين وتشتمل على طائفة من الآراء
المضنون بها على غير أهلها وتطلق خاصة على جماعة من المفكرين في القرنين الأول
والثاني للميلاد، انظر: المعجم الوسيط (٢/٦٦٤).

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٣٣.

الثانية: قول الدكتور محمد أركون: «فكيف يمكن أن نقرر ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات، وما هي تلك التي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها».

هذا الكلام جاء في سياق النكير على المفسرين الذين لم يقولوا بالمجاز في بعض الآيات؛ وليس في سياق الاستفهام؛ وبينهما فرق؛ ففي سياق الإنكار على المفسرين يكون الكلام مراداً به أنه لا توجد قواعد وضوابط تبين متى يقال بالمجاز ومتى لا يقال به - عند من يقول بالمجاز من أهل العلم - وهذا غير صحيح؛ بل هناك ضوابط أوردها القائلون بالمجاز في مضانها.

الثالثة: حديث الدكتور محمد أركون عن التيار الباطني وتأويلاته للنصوص الشرعية على أنه مثال على استعمال المجاز؛ وأن ذلك يبين «مدى إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني».

هذا خلط بين أهل العلم القائلين بالمجاز بضوابط وقيود؛ وبين أقوال الباطنية وتأويلاتهم التي لا قيد لها سوى الهوى؛ ولا يصح أن تكون مثل هذه الأقوال حاکمة على كلام أهل العلم؛ وإنما يمكن أن يؤكد على أهمية الاحترازات المصاحبة للقول بالمجاز حتى لا يقع أهله فيما وقع فيه الباطنية من تأويلات لا تدل عليها لغة ولا تسير على قاعدة علمية.

ثانياً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

تناول الدكتور نصر حامد أبو زيد مباحث المجاز في عدد من كتبه^(١)؛ وبيان ذلك فيما يلي:

(١) تناول الدكتور نصر في رسالته للماجستير موضوع: الاتجاه العقلي عند المعتزلة دراسة=

المصطلح المستعمل للتعبير عن المجاز في القرآن الكريم عند الدكتور نصر حامد أبو زيد:

يرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أن مصطلح المجاز لم يرد في القرآن؛ وإنما ورد مصطلح بديل عنه؛ وهو المثل؛ وفي هذا يقول: «وإذا كان المصطلح نفسه لم يرد في القرآن؛ لا بمعناه اللغوي أو الاصطلاحي؛ فقد كان مصطلح (المثل) هو المصطلح البديل في مرحلة نشأة التفسير الذي ارتبط بالخلاف حول تأويل النص القرآني بين الفرق المختلفة. وكان ورود هذا المصطلح بكثرة في القرآن بمثابة إعطاء شرعية له ليستخدم في الدلالة على عدم إرادة المعنى الحرفي للفظ أو العبارة»^(١).

واعتبار مصطلح المثل هو المصطلح البديل للمجاز؛ أو المصطلح المؤسس لمصطلح المجاز غير صحيح؛ إذ استعملات (المثل) في القرآن الكريم ليس منها استعمال مماثل للمقصود بالمجاز^(٢).

=في قضية المجاز في القرآن؛ مما يفيد عنايته بهذا الموضوع.
مع ملاحظة أن رسالته تلك ركزت على الجانب العقدي في مباحث المجاز؛ فاعتمدت السرد التاريخي لنشأة المعتزلة؛ ثم لأصل اللغات؛ ومفهوم المعرفة؛ والعلاقة بين المجاز والتأويل والمحكم والمتشابه.
ولما كانت تلك الرسالة في مرحلة مبكرة من حياته العلمية؛ وهي الماجستير؛ لم يكن تناوله لموضوع المجاز بالوضوح نفسه الذي أظهره في مؤلفاته الأخر؛ لذا نقلت من تلك المؤلفات عدة نقول تبين موقفه؛ ولم أنقل من رسالته لعدم وقوفي على كلام واضح فيها؛ بل جلها كلام منقول للقاضي عبد الجبار والجاحظ والرماني لا يكاد يضيف فيها شيئاً.
(١) الاتجاه العقلي في التفسير؛ ص ٢٤٣.
(٢) انظر: الأمثال في القرآن الكريم؛ ص ١٤١.

فالمثل يستعمل في القرآن الكريم بمعنى الصفة^(١)؛ والعبرة والعظة^(٢)؛ ونحوها؛ ولم يرد استعماله بمعنى المجاز أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ وعليه فإن كلام الدكتور نصر أنه المصطلح المستعمل في القرآن بدلاً من المجاز غير صحيح.

المجاز وأحوال الآخرة:

يرى الدكتور نصر أن أحوال الآخرة الواردة في الكتاب والسنة من قبيل المجاز؛ يقول: «وفيما يتعلق بقضية المجاز نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً - سواء في أجهزة الإعلام الرسمية كالإذاعة والتلفزيون؛ أو في المساجد ومنابر الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية- ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة المجاز نفياً تاماً وكاملاً.

ولأنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ الأسطورة^(٣) لا على مستوى المعتقد الديني فقط؛ بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك^(٤).

ونسبة نفي المجاز عن أحوال الآخرة الواردة في النصوص الشرعية قرآناً وسنة إلى الخطاب الديني الرسمي كما يعبر الدكتور نصر هو نوع

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا نَارٌ عَلَى عِوَجٍ الَّذِينَ أَتَقَوْا وَعُقُوبَةُ الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ [الرعد: ٣٥]؛ انظر: جامع البيان (١٦/٤٦٩)؛ تفسير القرآن العظيم (٤/٤٦٤).

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦]؛ انظر: جامع البيان (٢١/٦٢٤)؛ تفسير القرآن العظيم (٧/٢٣٣).

(٣) وصف أحوال الآخرة بالأسطورة فيه مشابهة للكفار الذين جعلوا الدين أساطير كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا اسْتِطْلَ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].

(٤) النص السلطة الحقيقة؛ ص ٢١١.

من المغالطة العلمية؛ إذ إثبات أحوال الآخرة على حقائقها هو مقتضى النصوص؛ وعليه أهل العلم قاطبة.

وفي كلام آخر للدكتور نصر متعلق بكلامه السابق يقول: «إن ربط مركبة اللغة والمجاز بقاطرة الدين والعقيدة هو المسؤول دون شك - كما اتضح من دراستنا تلك - عن حالة الارتباك والتشوش في فهم الظاهرة»^(١).

وهو بهذا الكلام يعتبر أن إثبات أحوال الآخرة فيه نوع إرباك وتشوش؛ وهذا غير موجود عند من تأمل نصوص القرآن الكريم؛ والسنة النبوية؛ فهي جارية على مقتضى اللسان العربي؛ والنصوص المتعلقة باليوم الآخر نصوصٌ صريحةٌ في إثباته لا وجه لوقوع الارتباك من خلال النظر فيها؛ إلا حين يكون النظر في نصوص الكتاب والسنة مع استصحاب طرائق فهم منافية لهما؛ كافتراض المسبق بمجازية أحوال الآخرة.

ثالثاً: الدكتور حسن حنفي:

يرى الدكتور حسن حنفي أن موضوع المجاز يمكن أن يتعدى إلى صفات الله تعالى؛ وهو بهذا يوافق المعتزلة الذين يعدون الصفات من قبيل المجاز

يقول الدكتور حسن حنفي مجيباً على سؤال هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على المجاز أم في الله على المجاز وفي

(١) النص السلطة الحقيقة؛ ص ٢١١.

الإنسان على الحقيقة؟ بعد أن أورد عدداً من الاحتمالات: «لم يبق إذن إلا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لأن الإنسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الإنسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم؛ ويدفعها إلى حد الإطلاق»^(١).

وهذا الاحتمال الذي اختاره الدكتور حسن حنفي هو قول نفاة الصفات^(٢)، ولم يقتصر الدكتور حسن حنفي على تعليل نفاة الصفات لقولهم^(٣) على بطلان ذلك التعليل - وإنما زاد تعليلاً غاية في الباطل؛ وهو: «يسقط الإنسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم؛ ويدفعها إلى حد الإطلاق».

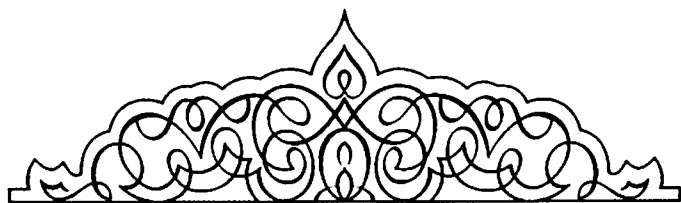
فجعلَ الدكتور حسن حنفي الإنسان أصلاً والخالق جل وعلا فرعاً - والعياذ بالله-^(٤).

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/٥٥٣).

(٢) والمراد بهم: الجهمية والمعتزلة؛ انظر: الملل والنحل (١/١٩٣)؛ الصفات الإلهية؛ ص ٩١.

(٣) فهم يعللون قولهم بنفي الصفات بأنه إثباتها يستلزم مشابهة المخلوق؛ وتعدد الخالق انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال؛ ص ١٠٣؛ شرح الطحاوية (١/٢٥)

(٤) ولذا كان العنوان الفرعي لكتابه من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل.



فهرس الموضوعات

٥	تقديم
٧	المقدمة
٨	أسباب اختيار الموضوع
٩	الدراسات السابقة في الموضوع
١٦	حدود البحث
١٧	خطة البحث
٢٢	المنهج المتبع في البحث
٢٤	شكر وتقدير
٢٥	التمهيد: التعريف بالمدرسة العقلية المعاصرة
٢٧	المبحث الأول: نشأة المدرسة العقلية المعاصرة، وجذور أفكارها
٢٨	المطلب الأول: أثر الاستشراق في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة
٣٥	المطلب الثاني: أثر الحركات الاشتراكية في نشأة المدرسة العقلية المعاصرة .
٣٩	المطلب الثالث: علاقة المعتزلة بالمدرسة العقلية المعاصرة
٤٦	المطلب الرابع: تأسيس رابطة العقلانيين العرب

- المبحث الثاني: أبرز رجال المدرسة العقلية المعاصرة ٥٥
- أولاً: نصر حامد أبو زيد ٥٦
- ثانياً: محمد عابد الجابري ٦٣
- ثالثاً: محمد شحرور ٦٦
- رابعاً: محمد أركون ٦٨
- خامساً: حسن حنفي ٧٠
- سادساً: جمال البنا ٧٣
- المبحث الثالث: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الدين ٧٧
- المطلب الأول: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في العقيدة ٧٧
- المطلب الثاني: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الحديث ٨١
- المطلب الثالث: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في الفقه والأصول .. ٨٦
- المطلب الرابع: أهم آراء المدرسة العقلية المعاصرة في السيرة ٨٩
- المبحث الرابع: أهم مؤلفات المدرسة العقلية المعاصرة ٩٣
- المطلب الأول: المؤلفات المحتوية على مباحث متعددة من علوم القرآن وأصول التفسير ٩٤
- المطلب الثاني: المؤلفات المختصة بنوع من أنواع علوم القرآن ١٠١
- المطلب الثالث: المؤلفات المحتوية على مباحث متصلة بعلوم القرآن ووردت ضمن مباحث أخرى عامة ١٠٣



- المبحث الخامس: أهداف المدرسة العقلية المعاصرة ١٠٩
- المطلب الأول: الأهداف العامة للمدرسة العقلية المعاصرة ١٠٩
- المطلب الثاني: الأهداف التي نص عليها بعض أفراد المدرسة العقلية المعاصرة ١١٥
- المبحث السادس: أثر المدرسة العقلية المعاصرة ١٢١
- المطلب الأول: إنشاء المؤسسات الساعية لنشر آراء المدرسة العقلية المعاصرة ١٢٢
- المطلب الثاني: المشاركة في وسائل الإعلام المختلفة ١٣٠
- المطلب الثالث: التعليم الجامعي والعالي ١٣٣
- الفصل الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الوحي والقرآن، ونقده . ١٣٥
- المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الوحي، ونقده ١٣٧
- المطلب الأول: منهج تناول مباحث الوحي عند المدرسة العقلية المعاصرة ... ١٣٨
- المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف الوحي، ونقده .. ١٤٧
- المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من مرحلة بدء الوحي . ١٥٩
- المطلب الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أنواع الوحي، ونقده ... ١٧٨
- المطلب الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حقيقة الملك
- الموكل بالوحي ١٨٥
- المطلب السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من حال النبي ﷺ
- عند مجيء الوحي، ونقده ١٩٠
- المطلب السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من فوائد الوحي، ونقده .. ١٩٨

المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن،

وآداب تلاوته، وموضوعاته، ونقده ٢٠١

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تعريف القرآن

الكريم، ونقده ٢٠١

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من آداب تلاوة القرآن

الكريم، ونقده ٢١٣

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من موضوعات القرآن

الكريم، ونقده ٢١٧

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن،

وأوصافه، ونقده ٢٣١

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسماء القرآن الكريم ... ٢٣٢

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أوصاف القرآن الكريم .. ٢٥١

المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من جمع القرآن، ونقده ٢٥٥

المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن النبي ﷺ ٢٥٧

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن أبي بكر

رضي الله عنه ٢٦٣

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية من جمع القرآن في زمن عثمان بن

عفان رضي الله عنه ٢٧٤



- المطلب الرابع: مقترح محمد أركون لجمع القرآن الكريم ٢٩٢
- المبحث الخامس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من ابتداء نزول القرآن، ونقده ٢٩٩
- المطلب الأول: تقرير المدرسة العقلية المعاصرة قول المعتزلة بخلق القرآن،
وثناءهم عليهم ٣٠١
- المطلب الثاني: علاقة مسألة خلق القرآن بالسياسة عند رجال المدرسة العقلية
المعاصرة ٣١٦
- المبحث السادس: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من غريب القرآن، ونقده .. ٣٢٣
- المطلب الأول: أسباب اهتمام العقلانيين المعاصرين بدراسة غريب القرآن ... ٣٢٣
- المطلب الثاني: وسائل فهم غريب القرآن عند العقلانيين ٣٢٨
- المبحث السابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القراءات القرآنية،
والأحرف السبعة، ونقده ٣٣٥
- المطلب الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من القراءات القرآنية .. ٣٣٥
- المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من الأحرف السبعة ... ٣٥٢
- الفصل الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من نزول القرآن، ونقده ٣٦٣
- المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المراد بنزول القرآن
والفرق بين النزول، والإنزال، ونقده ٣٦٧
- المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أسباب نزول القرآن، ونقده ٣٨١
- المطلب الأول: نشأة أسباب النزول عند العقلانيين المعاصرين ٣٨٢

- المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من رواة أسباب النزول،
وموضوعاتها ٤٠٨
- المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من فائدة أسباب النزول ٤٣٣
- المطلب الرابع: أثر أسباب النزول في علوم القرآن عند المدرسة العقلية
المعاصرة ٤٥٥
- المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المكي والمدني، ونقده . ٤٧١
- المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من أول وآخر ما نزل، ونقده . ٤٨٥
- الفصل الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المحكم والمتشابه
والتأويل والمجاز، ونقده ٤٩٣
- المبحث الأول: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المحكم والمتشابه، ونقده ٤٩٥
- المطلب الأول: المقصود بالمحكم والمتشابه، وأهميته عند المدرسة
العقلية المعاصرة ٤٩٥
- المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من تفسير قوله تعالى:
﴿وَمِنْهُ آيَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أَمْ أَلْكَتِبِ وَأَخْرُ مُتَشَبِهَةً﴾ ٥١٠
- المبحث الثاني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من التأويل، ونقده ٥٣٧
- المطلب الأول: المراد بالتأويل عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقده .. ٥٣٨
- المطلب الثاني: ضوابط التأويل عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقدها . ٥٤٧
- المطلب الثالث: علاقة التأويل بغيره عند المدرسة العقلية المعاصرة، ونقده .. ٥٧٣



المطلب الرابع: التأويل والمناهج الحديثة في فهم الخطاب عند المدرسة العقلية

المعاصرة ٥٧٨

المبحث الثالث: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من المجاز في القرآن

الكريم، ونقده ٥٨٥