

أضواء على النصّ القرآني

أضواء على النصّ القرآني

د. محمد الهادي الطاهري

المحتويات

9	 المقدمة
19	 الفصل الأول: تاريخ القرآن
19	 تمهيد
21	 I. تاريخ القرآن من منظور إسلامي
21	 1. المنظور الإسلامي القديم
24	 1. 1. سياقات النصّ القرآني
27	 1. 2. مكونات النصّ القرآني
29	 1. 3. جذور النصّ القرآني
31	 2. المنظور الإسلامي الحديث
32	 2. 1. أصداء الاستشراق
33	 2. 2. نقد الاستشراق
35	 II. تاريخ القرآن من منظور استشراقي
35	 1. الاستشراق القديم
38	 • نولدكه وقصة الأخطاء اللغوية في القرآن
41	 • لولينغ وقصة «القرآن الأصلي»
44	 • وانسبروغ (John Wansbrough): القرآن كتاب لا صلة بين وحداته النصّية
46	 • لوكسينبرغ (Christoph Luxenberg) المزيّف وقصة الأصل السرياني / الآرامي للقرآن
48	 2. الاستشراق الجديد
53	 الفصل الثاني: تكوين القرآن
53	 تمهيد
54	 1. خلاصة النقد الاستشراقي
57	 2. القرآن مرجعاً لذاته
59	 3. النصّ الظاهر
63	 4. النصّ المكوّن

70	5. حدود المقاربة التكوينية
79	الفصل الثالث: القرآن في متون الحديث النبوي: صحيح البخاري نموذجًا ..
79	تمهيد
83	I. كتاب التفسير
83	1. موضوع التفسير
86	2. مرجعيات التفسير
91	3. أدوات التفسير
92	3. 1. اللغة
94	3. 2. الأخبار
99	II. كتاب الفضائل
99	1. في معنى الفضائل
100	2 تاريخ القرآن
105	3. المفاضلة بين آيات القرآن وسوره
107	4. فضل القرآن على قارئه
111	الفصل الرابع: النصّ القرآني في التلقي البلاغي القديم
111	تمهيد
112	1. في معنى الخطاب الديني
118	2. نظرية الإعجاز
119	2. 1. مذهب الرماني
122	2. 2. مذهب الباقلاني
124	2. 3. تبلور نظرية النظم
129	3. نظرية أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي
135	الفصل الخامس: النصّ القرآني في التلقي الكلامي
135	تمهيد
137	1. الجبر والاختيار
140	2. الإرجاء والوعيد
143	3. التشبيه والتنزيه
145	4. الحدوث والقدم
151	الفصل السادس: قوانين تأويل القرآن في التفكير الأصولي الفقهي
151	تمهيد
153	1. ضبط المدونة الأصولية
155	2. أقسام الخطاب

161	3. أقسام اللفظ
165	أ. أقسام اللفظ من المنظور النحوي
165	ب. أقسام اللفظ من المنظور الأصولي الفقهي
167	4. أحوال الألفاظ المتعارضة
168	4. 1. درجات اللفظ
169	4. 2. درجات المعنى
175	الفصل السابع: حدود التأويل بين الغزالي وابن رشد
175	تمهيد
177	1. مشروع الغزالي: نحو بناء آخر لسلطة المعرفة الدينية
183	✓ التقديس
184	✓ التصديق
184	✓ الاعتراف بالعجز
185	✓ السكوت
187	✓ الإمساك
188	✓ الكفّ
189	✓ التسليم لأهل المعرفة
	2. مشروع ابن رشد: من أجل أن تكون سلطة المعرفة الدينية للفيلسوف
193	العارف
209	الفصل الثامن: النص القرآني بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني
209	تمهيد
211	1. أشكال التعبير في سورة الرحمن: محاولة تصنيف
212	1. 1. تصنيف وتحليل
214	2. سورة الرحمن في التفسير الظاهري
214	2. 1. أصول التفسير الظاهري
215	2. 2. الشرح اللغوي
218	2. 3. التحليل البلاغي
222	2. 4. التأويل الدلالي
222	2. 4. 1. ذات الله وصفاته
224	2. 4. 2. قصّة الخلق
227	2. 4. 3. قصّة البعث والحساب
230	2. 4. 4. عالم الجنة الموعودة
232	3. سورة الرحمن في التأويل الباطني
234	3. 1. أصول التأويل الباطني

236	3. 2. من الظاهر إلى الباطن
241	3. 3. ما وراء التأويل الباطني
249	الفصل التاسع: الاستخدام الطلسمي للقرآن
249	تمهيد
250	1. التصنيف في الطلاسم
255	2. الطلسم من هوامش الفكر الإسلامي إلى مركزه
257	3. الدر التنظيم: الشكل والبنية
257	3. 1. الشكل
261	3. 2. البنية
263	4. الدر التنظيم: المنهج والرؤية
263	4. 1. المنهج
264	4. 1. 1. التماثل
265	4. 1. 2. الاستعارة
268	5. الرؤية
275	الفصل العاشر: القرآن في النقد الأدبي الحديث
275	تمهيد
276	I. التصوير الفني في القرآن أو نظرية الإعجاز مرة أخرى
278	1. نقد المنظور الإسلامي القديم
281	2. محاولة لتأسيس جماليات الخطاب القرآني
283	2. 1. المفاهيم النقدية
284	2. 2. من التناسب إلى التناقض
287	II. من الإعجاز إلى علمنة الخطاب القرآني
290	1. النقد الأسلوبي
295	2. النقد الدلالي
301	الخاتمة
311	قائمة المصادر والمراجع

المقدمة

حقيقة القرآن محلّ نزاع قديم جديد، فقد اختلف المسلمون الأوائل حول القرآن اختلافاً شديداً حتّى نما فصار صراعاً بين اتجاهات كثيرة. ولئن خَلَفَ ذلك الصراع آثاراً سلبية في حياة الناس لما شهده التاريخ الإسلامي في فترات عدّة من حروب بين المذاهب، فقد كان في واقع الأمر سبباً في نشأة علوم إسلاميّة كثيرة عمّقت النظر في تاريخ القرآن ولغته ومعانيه ودلالاته ووظائفه. ويكاد يكون لكلّ علم من علوم المسلمين القدامى صلة ما بالقرآن، قد تكون مباشرة وهذا حال ما يُعرف بعلوم القرآن وهي على الأشهر القراءات والتفسير والإعجاز، وقد تكون غير مباشرة كعلوم الحديث والفقه والأصول والكلام.

وبظهور العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة المعاصرة وتسربّها إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر صارت حقيقة القرآن محلّ نزاع آخر بين الباحثين في ما بات يُعرف بالدراسات القرآنيّة. فقد بدأ المستشرقون منذ قرنين أو يزيد بالتنقيب في تاريخ القرآن وأثاروا أسئلة عدّة أربكت المثقّفين المسلمين وحملتهم على إعادة النظر في ما كانوا يطمئنّون إليه من آراء وأفكار واعتقادات، ولكنّها من جهة أخرى أغرت عدداً منهم فبادروا إلى التفكير فيها بجدّ متسلّحين بما وفّرتّه العلوم الإنسانيّة المعاصرة من أدوات فهم وتحليل. ونتج من ذلك كلّ معنى آخر لحقيقة القرآن هو أيضاً محلّ نزاع بين تيّارات شتى تنهل من علوم إنسانيّة متداخلة فيما بينها.

وهذا الكتاب بفصوله العشرة أبعد ما يكون عن الانخراط في سؤال الحقيقة القرآنيّة سواء كانت حقيقة وجود أو حقيقة معنى لأنّه ببساطة كتاب يفكر في تاريخ هذه الحقيقة. وليس التفكير في الحقيقة كالتفكير في تاريخها لأنّ التفكير في الحقيقة والبحث عنها والكشف عن الطرق المؤدّية إليها شأن يختصّ به أصحاب الديانات والمذاهب الفلسفيّة، أمّا التفكير في تاريخ الحقيقة والبحث في مظهراتها وأشكال التعبير عنها فعمل يقتضي تحليلاً دقيقاً لكلّ خطاب يعتقد أنّه يقول الحقيقة أو يكشف عنها. ولهذا فلا يتعدّى عملنا في هذا الكتاب أن يكون تحليلاً لخطابات عديدة نشأت حول القرآن تريد الكشف عن حقيقته، وهي خطابات تنتمي إلى حقول معرفيّة متنوّعة، بعضها ينتمي إلى الفقه وأصوله وبعضها إلى الكلام والفلسفة وبعضها إلى الحديث والتفسير وبعضها إلى اللغة والبلاغة. وهي أيضاً خطابات ظهرت في لحظات تاريخيّة متفاوتة، بعضها يعود إلى القرون الإسلاميّة الأولى، وبعضها إلى ما بعد عصور الازدهار، وبعضها إلى العصور الحديثة.

كلّ هذه الخطابات الناشئة حول القرآن يعتقد أصحابها أنّهم يمتلكون المفاتيح اللازمة والضروريّة لاكتشاف ما ينطوي عليه النصّ القرآني من حقائق وأسرار ومنافع وفوائد. وبغضّ النظر عن قيمة تلك الحقائق والأسرار والمنافع والفوائد التي تمّ استخراجها على امتداد التاريخ، فما يعنينا تحديداً هو أن نقف على تمثّلات المسلمين القدامى لكتابهم المقدّس وأن نستكشف الأدوات والمفاهيم والرؤى التي تمّ توظيفها في معالجة النصّ القرآني لفهمه وتفسيره أو لاستخدامه في وجوه الحياة الدينيّة والدينيّة. ولإدراك تلك التمثّلات المختلفة وما بنته في أذهان المسلمين من صور للنصّ القرآني، كان من الواجب علينا أن نتابع النشاط الثقافي العربيّ الإسلاميّ حول القرآن في محطّاته الرئيسيّة وفي منعرجاته التاريخيّة الهامّة، وهذا ما جعلنا نتابع تاريخ التفكير في حقيقة النصّ القرآنيّ ونرصد أبرز تيّاراته وأهمّ لحظاته

من خلال ما وضعه علماء كثيرون من تصانيف نعتقد أنّها تهدف على اختلاف مشاربها وتفاوت درجاتها وتباعد مراحلها إلى تمكين المسلمين من التقنيات اللازمة للانتفاع بكتابهم المقدّس في مختلف وجوه حياتهم الفرديّة والجماعيّة، الروحيّة والماديّة.

إنّ الذين جمعوا ما جاء من الأخبار والآثار عن القرآن وفضائله، ورووا قصّة نزوله وجمعه وتأليفه كانوا يهدفون أساساً إلى بيان القواعد والآداب الواجب الالتزام بها عند التعامل مع القرآن مادياً ومعنوياً. والذين وضعوا التفسير الضخمة لا يختلفون عمّن صنّف رسائل قصيرة في مشكل القرآن وغريبه لأنّهم كانوا يهدفون جميعاً إلى صناعة مفاتيح تفكّ ما استغلق على الناس من ألفاظ القرآن، والذين كتبوا في إعجاز القرآن وأسراره كان قصدهم أن يكشفوا عمّا في النص المقدّس من بديع الكلام وعجيب التأليف ليحملوا الناس على الانصياع والامتثال له، والذين اجتهدوا في بيان أحكام القرآن وتوسّعوا في ضبط قوانين تفسيره وحدود تأويله كانوا يهدفون إلى تقنين الفهم وتأسيس التأويل على قواعد مضبوطة لمنع الفوضى واجتناب ما يترتب عليها من تشويش على الناس، والذين اجتازوا حدود الظاهر إلى الباطن كانوا يهدفون إلى استكشاف ما وراء النصّ القرآني من أسرار الوجود، والذين كتبوا في جماليات القرآن وفي عبقرية ما جاء به النبيّ محمّد من المفكرين المحدثين كانوا يهدفون إلى بيان ما في القرآن من أسرار خافية لم يتسنّ للأسلاف الكشف عنها والانتفاع بها.

كلّ هؤلاء كانوا على مرّ التاريخ منشغلين بالنصّ القرآنيّ بمختلف مكوّناته وأبعاده لا بغية فهم معانيه فحسب بل بغية الكشف عن وجوه الانتفاع به في الحياة الدنيا، وهذا ما جعلنا نعتبر المصادر التي اشتغلنا عليها في هذا الكتاب نصوصاً مفاتيح، وهي أشبه ما

يكون بالأدلة المنهجية وضعها أصحابها ليسّروا على الناس خاصّتهم وعامّتهم سبل الانتفاع بالقرآن وطرق استعماله في وجوه الحياة. فالمحدّثون مثلاً جمعوا من الأخبار والآثار ما يكفي لتدريب المؤمنين على التعامل مع كتاب الله بما يليق به، والأصوليون توسّعوا في بيان درجات ألفاظه ومعانيه ليسهّلوا على الفقهاء سبل الوصول إلى المراد منه وليضمنوا استنباط الأحكام الشرعية على الوجه اللائق، والمتكلّمون استخدموا القرآن لإثبات رأي وإبطال آخر وجاء من جمع حججهم ورّبها فظهر له منها ما به يكون القرآن سلاحاً في أيدي الجميع، به يتنازعون وفيه يختصمون وكلّ بما لديهم فرحون. وانكبّ المفسّرون على القرآن فاختلق منه البعض حكايات عن بدء الخليقة وأخرى عن الجنة والنار، واختلق منه آخرون نظام سلوك وعرفان وجاء من جعله سنداً للاستدلال على كلّ رأي ومذهب. أمّا المُطلسمون فقد وضعوا كتباً تعين الناس على أن يجعلوا من القرآن شفاء من كلّ داء وسبباً لتحصيل ثروة أو حيازة سلطة أو الفوز بلذّة.

ولئن اعتنى باحثون كثيرون بهذا التراث الضخم الناشئ حول القرآن وانكبّوا عليه بالدرس والتحليل، فقد كانوا في الغالب منشغلين بما في طيّاته من معارف لغوية وفقهية ولاهوتية وأخلاقية، ولم نجد منهم من التفت إلى هذا التراث باعتباره تفكيراً في وجوه الانتفاع بالقرآن. وحين ينصرف البحث عن التفكير في هذا التراث قصد الوصول إلى ما فيه من معارف شتّى إلى التفكير في هذا التراث نفسه بغية الكشف عن الهواجس والمخاوف والآمال والرغبات التي تحكّمت فيه، نكون قد انتقلنا من طور الانشغال بما يسمّى عقلاً عربياً أو إسلامياً إلى طور الانشغال بما تحت هذا العقل من مشاعر تختلط فيها الرغبة بالرهبة، ويمتزج فيها الخوف بالأمن واليأس بالأمل. وللكشف عمّا في هذا التراث الناشئ حول القرآن من مشاعر كان لابدّ

من اجتياز الحدود التي توقّف عندها التحليل المعرفي لهذا التراث بما فيه من كشف عن أنظمة العقل العربيّ أو الإسلاميّ كي نصل إلى ما تحت هذا العقل وأنظّمته من مشاعر.

إنّ العقل العربيّ أو الإسلاميّ بكلّ مسمّياته السائدة (اللغويّ واللاهوتيّ والفقهيّ والسياسيّ والأخلاقيّ) قد تمّ التعامل معه باعتباره نظام معرفة أو نظام تفكير، وقد أدّى ذلك إلى اكتشاف ما تحت المعارف العربيّة الإسلاميّة من آليات إنتاج وتوزيع وفهم وتأويل توسّع الباحثون فيها واختلفوا في ما بينهم، ولكنّهم لم ينفذوا إلى ما تحت هذا العقل بأنظّمته وآلياته من مخاوف ورغبات هي في اعتقادنا القاع الذي ينبت فيه «العقل الدينيّ» وهو عقل العقول كلّها لما له من سلطان عليها. وحين نلتقط هذا التراث الناشئ حول القرآن من هذه الزاوية ونفكر فيه على أنّه مُنتج من مُنتجات عقل دينيّ يعمل بأنظمة الرغبة والرغبة قبل أن يعمل بأنظمة المعرفة، يسهل علينا أن نُعيد القرآن إلى معترك الحياة وأن ننظر إليه أداة في أيدي الناس عليه يتصارعون وبه يديرون صراعاتهم.

وليس البحث في ما تحت هذا التراث من رغبات ومخاوف كالبحث في ما ينطوي عليه من معارف، وليست أنظمة الرغبة والرغبة من جنس أنظمة المعرفة، لأنّ أنظمة المعرفة تعمل بمعزل عن الوجود الحيّ وفوق ما يعتمل فيه من صراع مع العدم، مقابل ذلك تعمل أنظمة الرغبة والرغبة في صلب هذا الوجود وتدير الصراع بينه وبين العدم. قد تستدعي الرغبة والرغبة المعرفة بعقلنة الصراع وبناء الخطط الضرورية لتحصيل أمن أو لذة أو سلطة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ المعرفة هي من يبني سيرورة الوجود، فما يتحكّم فيه حقّاً هو الرغبات والمخاوف. قد يعجز العقل عن السيطرة على هذه المخاوف والرغبات ولكنّه يظلّ يعمل باستمرار على فهمها والإحاطة بها لعلّه

يبتكر من القيم ما ينفع في توجيه تلك الرغبات والمخاوف الوجهة التي تناسبه.

أنظمة الرغبة والرغبة الكامنة تحت أنظمة المعرفة هي إذن مدار هذا الكتاب في مختلف فصوله، وقد سعينا إلى الكشف عنها قدر المستطاع، واخترنا أن نطلّ عليها من نوافذ متعدّدة فوجدناها في قاع كلّ مبحث من مباحث «علوم القرآن» توجّه الإخباريين والبلاغيين كما توجّه الفقهاء والأصوليين، وتقود الفلاسفة كما تقود المتكلمين، وتتحكّم في المفسّرين كما تتحكّم في الحكماء المطلسمين، ويستوي أمامها أرباب الثقافة العالمية وأعيان الثقافة الشعبيّة. وهي إلى ذلك أنظمة راسخة في الأذهان يُظهرها العمل ويهملها النظر، وهي بهذا الوصف حاضرة أبداً ومن فرط حضورها لا يكاد الناظر يُبصرها فإذا اختفت افتقدها الناس وراحوا يعملون على إظهارها من جديد. ولأنّها ممّا يُحتاج إليه بعد فقده، بدت أغلب النصوص التي اشتغلنا عليها مندفعة نحوها متعلّقة بها كأنّ أصحابها يريدون لها أن تكون مفاتيح لاستخراج المفتاح الأكبر المخفيّ في نصّ القرآن. إنّهُ مفتاح الحياة كلّها، الحياة الدنيا والحياة الآخرة، حياة الفرد وحياة الجماعة.

ولا تبتعد دراسات المستشرقين كثيراً عن التراث العربيّ الإسلاميّ الناشئ حول القرآن، فهي وإن نصبت لنفسها هدفاً واضحاً وهو تحقيق معرفة علميّة بالقرآن فقد كانت كما يقول بعض المستشرقين المعاصرين ترمي إلى بناء جسر يضمن الوصول إلى معرفة دقيقة بالكتاب المقدّس (التوراة والأنجيل). لقد نشأت الدراسات القرآنيّة في سياق الدراسات التوراتيّة والإنجيليّة لتكون وسيطاً بين الحضارة الغربيّة الحديثة والمعاصرة وبين التراث الدينيّ اليهوديّ / المسيحيّ وهو ما يجعلها فرعاً من فروع علم غربيّ يريد لنفسه أن يؤسّس وعياً جديداً بماضيه الغابر. ولهذا يصحّ أن نقول إنّ الخطاب الاستشراقي

حول تاريخ القرآن ولغته ورؤيته للوجود ومنزلة الإنسان فيه خطاب تقوده هواجس الوجود الحضاري الغربي ويعمل بأنظمة الرغبة والرغبة التي تحكمت في أنظمة المعرفة الغربية الحديثة والمعاصرة. والشاهد الأكبر على ذلك أن اللحظة المعرفية الحديثة المبنية على قيم النقد التاريخي قد بدأت عملياً مع نقد الكتاب المقدس وأن أبرز نتيجة توصلت إليها هي جعل الكتاب المقدس وبالتالي الوجود الديني في يد الإنسان يصوغه بنفسه ولنفسه دون وسيط.

وقد خیرنا أن نفتح هذا الكتاب بتحليل الخطاب الاستشراقي حول تاريخ القرآن ولغته ومسار تكوينه لنبرز للقارئ أن هذا الخطاب بما أثاره من أسئلة وما انتهى إليه من نتائج حول القرآن قد فتح لنا الباب لإعادة النظر لا في تاريخ القرآن ومسار تكوّنه بل في حقيقة النصّ القرآني بأبعادها المادية والتاريخية والروحية والدلالية. وهذا يعني مبدئياً الكشف عن حقيقة النصّ القرآني الوجودية انطلاقاً من مجمل الخطابات التراثية والحديثة الناشئة حوله سواء لإثبات حقيقة وجوده كنصّ ديني أو لإثبات حقيقة ما يقوله هذا النصّ وكذلك حقيقة فعله في النفوس والأبدان. وساقنا البحث، فصلاً بعد فصل، إلى ارتياد عوالم فكرية متنوعة وسياقات ثقافية مختلفة ولكنها متصلة فيما بينها، إذ ظلّ النصّ القرآني بكلّ مستوياته مدار نظر مستمرّ رغم تباعد الأهداف والمقاصد واختلاف الدوافع والعوامل. وإذا كانت القاعدة الأشهر في فهم ما نشأ حول النصّ القرآني من معارف هي اعتبار هذه المعارف تلبية لحاجات ملموسة يفرضها الواقع، فقد رأينا أن نوسّع دائرة هذه الحاجات لتتجاوز حدود الشروط الموضوعية (السياسية والاجتماعية خصوصاً) لتشمل حاجات أخرى ليست أقلّ شأنًا من متطلبات الواقع السياسي والاجتماعي، ونعني بذلك حاجة الأفراد والجماعات إلى شيء من

الأمن والاطمئنان يضمن القدرة على مواجهة ما يهدّد الوجود من مخاطر. وقد تسنّى لنا بفضل ذلك أن نتخلّص من حدود النقد التاريخي الكلاسيكي وآفاقه الضيقة وأن نثريه بكلّ نقد ممكن، فاجتمعت لدينا أدوات عمل متنوّعة وتشكّلت مقاربات مختلفة ولكنّها تتكامل فيما بينها لحيازة معرفة مرضيّة بتاريخ النصّ القرآني وتاريخ حقيقته في سياق الفكر العربيّ الإسلاميّ القديم والحديث.

ولقائل أن يقول ما بال هذا الكتاب يغضّ النظر عن آخر ما كُتب حول القرآن في الثقافة العربيّة المعاصرة، ويهمل ما أنجزه مفكّرون كبار في منزلة محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد ويوسف الصديق ومحمّد الطالبي وأبي يعرب المرزوقي وغيرهم كثير؟ والردّ على ذلك هو أنّ جميع هؤلاء وإن تناولوا النصّ القرآني بما يكفي من التحليل والفهم مستعينين بما وفّره العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة من مناهج، فقد بدت لنا أعمالهم ومشاريعهم الضخمة من جنس آخر غير الجنس الذي تنتمي إليه أعمال من توقّفنا عندهم. فكلّ التراث الإسلاميّ الناشئ حول القرآن، القديم والحديث، تراث يعتقد أنّه يمتلك المفتاح اللازم لاستخراج كنوز النصّ القرآني ويبشّر بفتح ما استغلق على الناس لينتفعوا به، وكلّ التراث الاستشراقيّ، القديم والجديد، تراث يعتقد أنّ الوصول إلى سرّ الكتاب المقدّس وبالتالي إلى قاع الثقافة اليهوديّة/المسيحيّة يمرّ حتمًا عبر الكشف عن حقيقة النصّ القرآني، وهي حقيقة مطلوبة لغير ذاتها وجسر عبور يربط حاضر الثقافة الغربيّة بغابرها. أمّا الذين ذكرناهم فقد بدت لنا أعمالهم لا تفصح عن هذا الانهماك الوجودي بالنصّ القرآني إلّا قليلًا رغم حرص أصحابها أحيانًا على اقتحام النصّ القرآني واستخراج ما يروونه مفيدًا لإعادة بناء الوجود الحضاريّ.

ولعلّ السبب الرئيسي الذي جعلنا نسكت في هذا الكتاب عن أعمال هؤلاء المفكرين الكبار فلا نتناولها بالدرس والتحليل هو أنّها في اعتقادنا أعمال نشترك معها في هاجس البحث عمّا في التراث الناشئ حول القرآن من معارف شتى تقودها أنظمة معرفيّة مختلفة وتتحكّم فيها شروط موضوعيّة كثيرة، وهي لذلك أدوات بها نفكّر وعليها نعتمد لإنجاز مهمّتنا. وقد تكون في مناسبة أخرى موضوع نظر آخر رغم كثرة ما كُتب حولها.

الفصل الأول

تاريخ القرآن

تمهيد

تاريخ القرآن موضوع بحث قديم تكاد نشأته تقترب بظهور القرآن نفسه، وقد ظلّ يتنامى ويتفرّع على امتداد التاريخ الإسلامي ويُطرق في شتى مجالات المعرفة العربيّة الإسلاميّة ناهيك عن علوم القرآن. وهو إلى اليوم موضوع يجذب إليه الباحثين من مختلف مجالات المعرفة الدينيّة والتاريخيّة والأدبيّة، وتوظّف فيه مناهج بحث متنوّعة ويُعالج من وجهات نظر متباعدة تمتزج فيها علوم التاريخ والاجتماع والنفوس والثقافة بالفيلولوجيا والانتروبولوجيا بمختلف فروعها. ومن الطبيعيّ، أمام هذا الحشد الهائل من الأفكار التي تراكمت حول القرآن وتاريخه وتباينت فيما بينها وذهبت في أمره مذاهب شتى، أن يجد الباحث نفسه عُرضة لمؤثرات كثيرة بعضها ينبع من كثافة المعلومات التي وقّرها القدامى وأودعوها مصنّفات ضخمة يجتمع فيها التاريخ بالتفسير والحديث والكلام، وبعضها الآخر ينبع ممّا أدخلته الدراسات الحديثة والمعاصرة على تلك المعلومات القديمة من إرباك حتّى غدت في الكثير من الأحيان محلّ نقد وتمحيص إن لم تكن محلّ شكّ. وهذا في ذاته مدعاة إلى إعادة النظر في موضوع «تاريخ القرآن» لضبط مسأله من جديد على ضوء ما وقّرتة البحوث الجديدة من أدوات بحث وتحليل وما ترتّب على ذلك كلّ من أسئلة وإشكالات تُقلق

الباحثين في الإسلاميات والدراسات القرآنية فضلاً عن عموم المثقفين المنشغلين بقضايا التراث والهوية والدين والثقافة.

إنّ قلقاً كهذا يشترك فيه عوامّ الناس وخواصّهم كاف وحده، دون أن نضيف إليه عوامل أخرى سياسية وحضارية ونفسية، أن يدفع المنشغلين بالإسلاميات أو بالدراسات القرآنية أو بكليهما إلى الانكباب مجدّداً على «تاريخ القرآن» لاستقراء ما انتهى إليه الأقدمون والمعاصرون واستخلاص ما يجب استخلاصه سواء فيما يتعلّق بمنهج البحث وقضاياها أو فيما يتعلّق بمضمون البحث ومحتواه أو حتّى بالمقاصد التي يرنو الباحثون إلى تحقيقها. وقد رأينا أن يكون البحث في تاريخ القرآن الإضاءة الأولى في سياق الأضواء التي نعتمد تسليطها على النصّ القرآني في إطار هذا الكتاب لسببين اثنين. أمّا السبب الأوّل فيعود إلى أسبقية منهجية تخصّ مشكلة «التاريخ» دون غيرها من المشكلات الأخرى، وهي مشكلة تتعلّق بأصل النصّ القرآني وقصّة تشكّله ابتداء من لحظة الوحي الأولى وصولاً إلى اللحظة الختامية التي بات فيها للنصّ القرآني وجود مادّي ملموس يعترف به جميع المسلمين في مختلف أصقاع الأرض تاركين وراءهم كلّ خلافاتهم السطحية والعميقة. أمّا السبب الثاني فيعود إلى راهنية هذا المبحث وانتشار مسأله في دوائر المثقفين والمفكرين في العالمين العربي الإسلامي والغربي المسيحي، وما العودة القويّة إلى الأسئلة القديمة التي أثارها المستشرقون الأوائل حول النصّ القرآني في الجامعات الألمانية والفرنسية خصوصاً إلّا دليل على هذه الراهنية. وهي عودة قد تدلّ من جهة على تشبّث المستشرقين الجدد بالنتائج التي توصّل إليها أسلافهم ودعمها بما بات لديهم من معلومات جديدة لم تكن للسابقين بفضل ما وفّرت علوم الإنسان المعاصرة من مكتشفات وحقائق تاريخية، وقد تدلّ من جهة أخرى على رغبة الاستشراق الجديد في تجاوز الإرث الاستشراقي القديم وإعادة بناء الموضوع على ضوء فلسفة أخرى يكون

فيها للنصوص المقدسة منزلة غير المنزلة التي وضعتها فيها فلسفة الاستشراق القديم.

وبالتالي، سنعالج في هذا الفصل «تاريخ القرآن» من زاويتين رئيسيتين وهما الزاوية الإسلامية بفرعيها القديم والجديد، والزاوية الاستشراقية بفرعيها القديم والجديد. وإذا كان العمل يقتضي منهجياً أن نفصل بين الزاويتين لانفصالهما الموضوعي في التاريخ والفكر، فهذا لا يوجب أن نُسقط الخيوط المنهجية والمعرفية التي يتشكل من تشابكها موضوع «تاريخ القرآن» باعتباره موضوع نظر علمياً متجدداً لا باعتباره موضوع جدل كلامياً قديماً أو إيديولوجياً جديداً.

I. تاريخ القرآن من منظور إسلامي

1. المنظور الإسلامي القديم

«تاريخ القرآن» في الفكر الإسلامي القديم مشكلة اختصّ بها المسلمون السنة، ولم يكن لدى علماء الشيعة إشكال يتعلّق بتاريخ القرآن وجمعه وتدوينه. وهذا في ذاته مدعاة إلى التفكير في ما وراء «تاريخ القرآن» من رؤى ومواقف عقائدية. وأن يختصّ أهل السنة بالتأليف في «تاريخ القرآن» والكشف عمّا لحق النصّ المقدّس من تغييرات بسيطة أحياناً معقّدة أحياناً أخرى فهذا يعني مبدئياً أنّ أهل السنة قد بادروا منذ زمن مبكّر إلى إثارة إشكال معرفي عقائديّ يستوجب منطقياً زعزعة الأساس الذي بُنيت عليه الجماعة العربية الإسلامية وهو كتابها المقدّس. ولكنّ التاريخ يثبت خلاف ذلك إذ حافظت تلك الجماعة على موقعها في التاريخ وظلّت تؤمن بقدسيّة النصّ القرآني وسلامته من كلّ أنواع التحريف التي تعتقد أنّها لحقت الكتب المقدّسة الأخرى. وهنا تحديداً تظهر لنا سلسلة من المعتقدات الإسلامية السنية المتباينة والمتناقضة أحياناً، كأن تؤمن الجماعة بأنّ

القرآن نصّ تحفظه العناية الإلهية من ناحية، وتعتقد من ناحية أخرى أنّ هذا النصّ نفسه قد تعرّض طوال تاريخه إلى شيء من الزيادة أو النقصان. قد يكون ذلك من وجهة نظر ابستمولوجية علامة على ما يميّز به العقل الإسلاميّ السنّي من ازدواج في فهم الشأن الدينيّ ومعالجة قضاياها من منظور يختلط فيه الدينيّ بالدينيّ، ولكنّه في اعتقادنا علامة على أنّ هذا العقل يفكر في الدين في حدود التاريخ وينظر إلى كتابه المقدّس من منظور دنيويّ، لذلك لم يجد من حرج في إثارة «تاريخ القرآن» رغم ما في هذه الإثارة من خطر على الجماعة الإسلامية الناشئة وعلى أمنها الروحيّ خصوصاً.

خلاف ذلك، كان «تاريخ القرآن» موضوعاً غائباً في المصنّفات الشيعة، ولم يُطرح عندهم للمعالجة بل للردّ على المرويّات السنية وما تتضمّن من اضطراب وارتباك قد يعصفان بالحياة الدينية ويقوضان أركانها. والمعتقد عندهم على امتداد العصور أنّ القرآن الذي نزل به جبريل على النبيّ محمّد «هو ما بين الدفتين، وهو في أيدي الناس» كما يقول ابن بابويه القميّ (ت: 381هـ)، وأنّه كان في عهد النبيّ «مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن» وأنّه كان «مجموعاً مرتّباً غير منشور ولا مبثوث» كما يقول الشريف المرتضى، وأنّ القول بالزيادة فيه أو النقصان منه «مما لا يليق به» كما يقول محمّد بن الحسن الطوسي (ت: 360هـ)⁽¹⁾.

وما يمكن تسجيله بخصوص المعلومات الإسلامية السنية القديمة حول «تاريخ القرآن» هو أنّها معلومات متفرّقة في مصادر متعدّدة

(1) راجع أقوال الشيعة في تاريخ القرآن وردودهم على أقوال السنّة في: علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم المقدّسة، إيران، ط1، 1418هـ.

ومتباعدة في الزمان، تناقلها مصنفون من مشارب علمية وعقائدية مختلفة وفي فترات تاريخية متباعدة تمتد بين القرنين الأول والتاسع للهجرة. وقد كتب في هذا الموضوع الإخباريون وعلماء الحديث كما كتب فيه المفسرون والمنشغلون بعلوم القرآن على اختلافها وتنوعها. ولا يمكن في هذا السياق إلا أن نستند إلى الموسوعة القرآنية الضخمة التي أعدها أحد أبرز العلماء المسلمين بين القرنين التاسع والعاشر للهجرة وهي «الإتقان في علوم القرآن» للعلامة جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، لما في «الإتقان» من إحاطة بأهم ما صنّفه المسلمون السنة على امتداد تسعة قرون في ما يُعرف بعلوم القرآن. ولئن كان الكثير ممّا صنّف في هذا الباب قد فُقد أو مازال مخطوطاً لم يُكتب له أن يُحقّق ويُنشر فقد أسعفنا صاحب الإتقان بملخصات مفيدة تكفي مبدئياً لتكوين وجهة نظر متينة حول «تاريخ القرآن من منظور إسلامي»⁽¹⁾. وبغض النظر عمّا قاله المستشرقون القدامى ويردّده الكثيرون من بعدهم حول الرواية الإسلامية لتاريخ القرآن، وهو ما سنعرض له في الفقرة التالية، فما يعيننا في هذه الفقرة تحديداً هو أن نستعرض هذه الرواية الإسلامية وأن نفهم تاريخ تشكّلها وكيفية بنائها معتمدين على ما في «الإتقان» من معلومات وما خلف تلك المعلومات من أفكار وآراء تعكس تمثّل المسلمين لتاريخ كتابهم المقدّس.

من المعلوم أنّ «الإتقان» يشتمل على نقد وتوثيق لكلّ ما أُلّف في علوم القرآن تقريباً، وليس «تاريخ القرآن» سوى مبحث من جملة مباحث أخرى تفوقه قيمة في تاريخ المعرفة الإسلامية، وبالتالي فما

(1) يذكر السيوطي أنّه استند في وضع كتابه إلى مصادر إسلامية في معارف شتى أهمّها ما صنّف في الأخبار والتواريخ والحديث والمسانيد والقراءات واللغات والأحكام والبلاغة والتفسير... راجع مقدّمة الإتقان.

يعنيها من «الإتقان» خصوصًا هو الأبواب التي نعتقد أنّها على صلة مباشرة بما نسمّيه اليوم «تاريخ القرآن» وهي الأبواب السبعة والعشرون الأولى من جملة ثمانين بابًا تقريبًا. وحين يخصّص السيوطي ما يزيد عن ثلث كتابه لهذا الموضوع فهذا يعني أنّ لموضوع «تاريخ القرآن» في المصنّفات الإسلاميّة حضورًا بارزًا في مختلف المصادر القديمة وخصوصًا منها ما كُتب في التاريخ والحديث والقراءات واللغات والأحكام والبلاغة والتفسير، وهو حضور يعكس عناية المسلمين الفائقة بتاريخ كتابهم المقدّس كما يعكس اختلافهم فيه على نحو من الأنحاء. رغم ذلك يحتاج الباحث إلى ضبط المعنى المقصود من عبارة «تاريخ القرآن» في مصنّفات القدامى ليسهل عليه بعد ذلك فرز المعلومات التي يسوقها السيوطي من مصادره المختلفة لبنني بواسطتها تمثّل المسلمين لتاريخ كتابهم المقدّس. وبالعودة إلى ما جاء في عناوين الأبواب المشار إليها سابقًا يمكن أن نبني حقلاً دلاليًا يتمركز حول ألفاظ النزول والجمع والترتيب وينتشر في اتجاهات شتى تعكس وعي المسلمين بتاريخ القرآن.

1.1. سياقات النصّ القرآني

إنّ الحديث عن الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي نزلت فيها آيات القرآن وعن أحوال النبيّ الماديّة والنفسيّة التي تلقّى فيها الوحي نواة لبناء السياق العام الذي حفّ بالقرآن لحظة تشكّله، وهذا ما يظهر بالخصوص في الأبواب الستّة الأولى من «الإتقان» حيث ينقل السيوطي عن مصادره معلومات يستفاد منها أنّ آيات القرآن منها ما هو حضريّ (نزل على النبي وهو مقيم) ومنها ما هو سفريّ، ومنها ما هو أرضيّ ومنها ما هو سماويّ، ومنها الليلي ومنها النهاري، ومنها الفُرَاشيّ ومنها النوميّ، ومنها المكيّ ومنها المدنيّ... وهذا يعني أنّ

المصادر قد تتبعت لحظات الوحي الأولى ورصدت التفاصيل الدقيقة لما يمكن أن نسّميه بسياقات النص القرآني الزمانية والمكانية والحالية. إلا أن هذا الرصد الدقيق للحظة الولادة لا يعني بالضرورة إجماع المصادر على وصف تلك اللحظة وعلى تصوير ملابساتها، فقد تتعارض الروايات فيما بينها وقد تختلف جزئياً أو كلياً وقد تتفاوت فيما بينها في حجم المعلومات وفي أسانيدھا. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في باب «المكي والمدني» حيث أثبت السيوطي عدداً غفيراً من الأخبار تتفاوت في القصر والطول وتتباين فيها المعلومات حول تصنيف السور والآيات بين خانتي المكي والمدني، وهو تباين يعكس أقوالاً متضاربة حول معني «المكي» و«المدني» كما يعكس تعارضاً بين الأخبار في تواريخ النزول وفي ترتيب السور وفق هذا المعيار، وأن تروي بعض المصادر عن سورة الفاتحة مثلاً أنها مكية وتروي مصادر أخرى أنها مدنية ويذهب آخرون إلى اعتبار الاختلاف فيها بسبب تكرّر نزولها، فهذا يعني من وجهة نظر تاريخية أننا أمام نصّ قرآني شهير لا نملك حول ملابسات نشوئه معلومات يقينية من شأنها أن تساعدنا على تمثّل واضح للحظة الوحي الأولى، تلك اللحظة الحية التي كان فيها القرآن كلاماً إلهياً يعبر السماوات إلى الأرض ليرسم لمن فيها حدود وجودهم الديني الفردي والجماعي. ولعلّ في ما جاءت به الأخبار من روايات متباينة عن مكي القرآن من مدنيّه وعن حضريّه من سفريّه وعن نهاريّه من ليليّه ما يُثبت استحالة الوصول إلى يقين تاريخي، ولكنّ هذا اليقين التاريخي المستحيل لم يكن مدعاة للشكّ أو حتّى للسؤال عمّا وراء المعلومات المتعارضة من وجهات نظر دينية وربّما اجتماعية تحكّمت في بناء السياق العام لظهور النصّ القرآني.

قد يكون اليقين التاريخي المستحيل في المنظور الإسلاميّ السنّي خصوصاً غير دافع للتفكير في معنى السياق وفي أثره البليغ في بناء

النصّ وتشكيل معانيه مادام النصّ في ذاته قائماً، ولكنّ هذا لا يُلغي تباين المصادر حول النصّ المقدّس نفسه، ومن الأمثلة على ذلك أنّ بعض المصاحف مثل مصحف عبد الله بن مسعود يخلو من سور الفاتحة والناس والفلق. وفي المقابل، من المصاحف مثل مصحف أبيّ بن كعب ومصحف ابن عباس ما يضمّ سورتين أخريين وهما سورة الحفد وسورة الخلع⁽¹⁾. ومن الأمثلة الأخرى أنّ من المصاحف ما يجعل الأنفال والتوبة سورة واحدة ومنها ما يفصل بينهما، ومنها ما يجمع بين سورتَي الفيل وقريش ومنها ما يفرّق بينهما. ولئن عُدّ الخلاف في هذه الحالة شكلياً فهو في تقدير بعض اللغويين القدامى جوهرى والدليل عليه أنّ الفراء وسفيان بن عُيينة يعتبران سورة قريش جزءاً من سورة الفيل فيكون التقدير «فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش...»⁽²⁾. ولا يستقيم المعنى النحوي في أوّل سورة قريش عندهما إلّا بضمّها إلى سورة الفيل.

تلك هي أهمّ الأفكار التي كوّنتها الرواية الإسلامية حول السياق العام، بعناصره الزمانية والمكانية والحالية التي حقّت بولادة النصّ القرآني، وهي كما نرى أفكار تختلف في الجزئيات وتشارك في الكلّيات إذ إنّها تصدر عن اعتقاد مشترك في مصدر القرآن الإلهي وهذا

(1) في رواية الطبراني أن الحفد هي «اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكافرين ملحق» وأنّ الخلع هي «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونشني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك» وفي رواية البيهقي عن سفيان الثوري أن الحفد هي «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نهبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى نقمتك إن عذابك بالكافرين ملحق» وأنّ سورة الخلع تفتح بالبسملة. قال ابن جريج «حكمة البسملة أنّهما سورتان في مصحف بعض الصحابة». وللسورتين رواية أخرى في مصحف ابن عباس.

(2) ابن خالويه أبو عبد الله الحسين بن أحمد، كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، مؤسسة الإيمان، بيروت، 1360 هـ.

أمر طبيعيّ لكون الرواية الإسلامية ليست في النهاية سوى رواية لاهوتية لا يسعها أن تقدح في إلهية النص القرآني رغم توافر الكثير من الأسباب الداعية إلى ذلك، وهي الأسباب التي التقطها الاستشراق في العصور الحديثة ليعتمدها في بناء تمثّل دنيويّ «تاريخي» للقرآن.

1. 2. مكونات النصّ القرآنيّ

أما المستوى الثاني من «تاريخ القرآن» في الرواية الإسلامية فيتعلّق بترتيب القرآن وجمعه، وهي مسألة شغلت علماء المسلمين زمنًا طويلاً واستطاع صاحب «الإتقان» أن يحيط بأهمّ الأقوال فيها فنقل لنا عن مختلف المصادر وفي مختلف العصور التي سبقت عصره روايات كثيرة هي أيضًا، كالروايات المتعلقة بالسياق العام لظهور القرآن، روايات متباينة وقد تكون متعارضة. ولتوضيح هذه المسألة يحسن أن نشير إلى المعنى المقصود من عبارتي «الجمع والترتيب» المتداولتين في الرواية الإسلامية. أما الجمع فيُفهم منه التأليف، قال الحاكم في المستدرک: «جُمع القرآن ثلاث مرّات إحداها بحضرة النبيّ» وعلّق البيهقيّ قائلاً: «المراد تأليف ما نزل من الآيات المتفرقة في سورها وجمعها فيها بإشارة من النبيّ»، وعن عليّ بن أبي طالب أنّه قال لأبي بكر قبل أن يبايعه: «رأيت كتاب الله يُزاد فيه فحدّثت نفسي ألاّ ألبس ردائيّ إلاّ لصلاة حتّى أجمعه» فقال أبو بكر: «فإنّك نعم ما رأيت» قال محمّد: «فقلت لعكرمة: ألّفوه كما نزل الأوّل فالأوّل». والمستفاد من هذه الأخبار أنّ الجمع يعني التأليف أي أن توضع الآيات في سورها التي نصّ عليها النبيّ قبل وفاته وأن تُرتّب السور حسب تاريخ نزولها.

وقد يُفهم من الجمع الكتابة لا التأليف إذ جاء عن الليث بن سعد في كتاب المصاحف لابن أشته أن «أوّل من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد وكان الناس يأتون زيد بن ثابت فكان لا يكتب آية إلاّ بشاهدي عدل

وأنّ آخر سورة براءة لم توجد إلّا مع خزيمة بن ثابت فقال اكتبوها فإنّ رسول الله جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب، وإن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحده». من الواضح في هذا الخبر أنّ الجمع يعني الكتابة وهو خبر يتعارض مع ما ينقله الخطابي حين يقول: «قد كان القرآن كُتب كلّ في عهد رسول الله لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرّتب السور». ومهما يكن من أمر فالثابت عندنا أن رواية من بين الروايات تشهد بأنّ الجمع يعني الكتابة أي تدوين آيات القرآن وسوره على محامل مادّية كالرقاع والعسب واللحاف بعدما كانت في صدور الناس. وإذا صحّت هذه الرواية وخصوصًا ما جاء فيها من اعتراض على آية الرجم لغياب الشاهدين يكون قد ضاع من القرآن شيء. وممّا يدلّ على أنّ الجمع هو الكتابة ما ذهب إليه المحاسبي حين قال: «المشهور عند الناس أنّ جامع القرآن عثمان وليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهدته من المهاجرين والأنصار لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات. . . أمّا السابق إلى الجمع من الحملّة فهو الصديق». وبهذا يكون الجمع بمعنيين، فجمع أبي بكر كتابة بمعنى التدوين على محامل مادّية لما في التدوين من نقل للنصّ من الشفوي إلى المكتوب وهذا هو عين ما ذهب إليه المحاسبي في قوله: «الجمع من الحملة»، أمّا جمع عثمان فاختيار لقراءة دون غيرها من القراءات وحمل الناس عليها.

مرّة أخرى تبدو الرواية الإسلامية السنيّة غير متجانسة وكان بمقدورها أن تكون كذلك ولكنّها أبقت على الخبر ونقيضه واحتفظت بما يميّزها من تنوّع واختلاف أو تعارض رغم حرص السلطة السياسيّة على ترويج صيغة واحدة ونهائيّة للقرآن. ولكنّ ذلك لم يكن مدعاة إلى القدح في قدسيّة النصّ القرآني ومصدره الإلهي، فالروايات

المتعارضة سواء فيما يتعلّق بالسياق العام الحافّ بنزول القرآن أو فيما يتعلّق بمكوّنات القرآن نفسه (الآيات والسور) روايات منقولة عن مصادر موثوق بها وبأسانيد صحيحة معترف بها عند عموم المسلمين، ولكنّ هذا التعارض وما يترتّب عليه من استنتاجات كان من المفترض أن يقود إلى بلبلّة وإلى شكّ وربّما إلى قدح في قُدسيّة القرآن وفي مصدره الإلهي، ولكنّ شيئاً من هذا لم يقع إذ احتفظت الرواية الإسلامية في مختلف مراحلها إلى جانب ذلك كلّه باعتقادها الراسخ في أنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو الذي جاء به النبيّ من عند الله وأنّه محفوظ من كلّ زيادة أو نقصان. وهذا في ذاته ظاهرة تستحقّ أن تكون موضوع تفكير للمشغلين بقضايا العقل الدينيّ عمومًا والإسلاميّ خصوصًا لما في بنية هذا العقل من قدرة على استيعاب المتناقضات والجمع بينها دون الشعور بأدنى حرج منطقيّ، ولعلّ ذلك علامة من بين علامات أخرى تميّز الخطاب الدينيّ من غيره من الخطابات الأخرى⁽¹⁾.

1. 3. جذور النصّ القرآنيّ

لم ينف الاعتقاد في مصدر القرآن الإلهي الاختلاف بين الروايات الإسلاميّة القديمة في تاريخ القرآن، فقد رأينا تباينات عديدة بين الإخباريين والمفسّرين والمتكلّمين سواء في السياقات العامّة التي حفّت بظهور القرآن أو في مكوّناته الداخليّة، وهي كما قلنا اختلافات في حدود الدنيويّ أي ما هو متّصل بالعمل البشريّ والوقائع التاريخيّة ولا تمسّ الأصل المقدّس. ومن هذه المسافة بين الدنيويّ والمقدّس استطاعت الرواية الإسلاميّة القديمة أن تنفتح على ما قبل تاريخ القرآن

(1) أشرنا هذه المسألة في مقال لنا بعنوان «الإسلام بين المسارين الشمولي والتعدّدي»، مجلّة الإنسانيات، العدد 1، 2015، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بالكاف، جامعة جندوبة، تونس.

وأن تبتكر له جذورًا عريقة في الكتب السماوية السابقة، إذ أخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أنه قال في السورة 87 ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ كلها في صحف إبراهيم وموسى، ولما نزلت سورة النجم (53) قال هذه السورة في صحف إبراهيم وموسى وأخرج ابن أبي حاتم الحديث نفسه بلفظ آخر فيه «هذه السورة نسخ من صحف إبراهيم وموسى»، وأخرج ابن الضريس وغيره عن كعب قال: «فُتحت التوراة بالحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، وخُتمت بالحمد لله الذي لم يتخذ ولدًا إلى قوله وكبره تكبيرًا»، وعنه أيضًا أن فاتحة التوراة فاتحة الأنعام، وخاتمتها خاتمة هود، وأخرج أبو عبيد أن أول ما نزل في التوراة عشر آيات من سورة الأنعام، وقال الحاكم عن ميسرة في الآية الأولى من سورة الجمعة إنها مكتوبة في التوراة بسبعمئة آية، وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب القرظي حديثًا فيه أن النبي يوسف رأى ثلاث آيات من كتاب الله وذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف، الآية: 24].

هذه الأخبار وغيرها مما نقله السيوطي توضّح بما فيه الكفاية اعتقادًا راسخًا في أذهان المسلمين بأن كتابهم المقدّس لم يأت به النبي من عنده وأن النبي لم يسبق إليه وأن منه ما نزل على أنبياء الله السابقين من إبراهيم إلى موسى وسليمان ويوسف. ومما يؤكّد ذلك أن الإخباريين لم يرووا ما اختصّ به النبي محمّد دون غيره من الأنبياء سوى عدد قليل من الآيات كالفاتحة مثلاً، وأن «بسم الله الرحمن الرحيم» لم يشركه فيها غير النبي سليمان. وهذا في اعتقادنا دليل على أن الرواية الإسلامية لتاريخ القرآن وما قبله لا ترى حرجًا في نسبة الكثير من أجزاء النص القرآني إلى نصوص مقدّسة سابقة ولا تمانع في أن تجد للقرآن جذورًا ضاربة في القدم، وهي عندهم دليل على أن كتابهم المقدّس من عند الله تمامًا كما كانت التوراة وغيرها من كتب

الله. رغم ذلك تظلّ هذه الرواية الإسلامية القديمة رواية لاهوتية غير تاريخية لأنّ الاعتقاد الذي انبنت عليه اعتقاد لا يمكن أن يتسرّب إليه الشكّ، فالقرآن عندهم نصّ إلهي محفوظ نزل من السماء السابعة إلى السماء الدنيا دفعة واحدة وظلّ يتنزل على النبيّ محمّد مدّة البعثة كلّها ولم يسقط منه شيء بعد وفاته لأنّه كان محفوظاً في صدور الناس ومكتوباً في صحف شتى ولم يفعل أبو بكر وعثمان من بعده شيئاً سوى أنّهما ألفا ما كان مفرّقاً ورتّباً ما كان مبعثراً. أمّا حكاية المصاحف التي اختلفت فلا يعدو اختلافها أن يكون سطحيّاً وأنّ ما حسبه البعض من القرآن لا يعدو أن يكون دعاء كان النبيّ يدعو به كالفاتحة والناس والفلق في تقدير عبد الله بن مسعود، أو الحفد والخلع في تقدير غيره.

2. المنظور الإسلامي الحديث

نعني بالمنظور الإسلامي الحديث الرواية التي تجاوز بها أصحابها حدود الرواية الإسلامية القديمة ليعيدوا النظر في «تاريخ القرآن» من زاوية جديدة تستلهم ما انتهى إليه البحث التاريخي الحديث من معلومات لم تكن في متناول المسلمين القدامى، ومن شأنها أن تبني تمثلاً تاريخياً ينفصل عن التمثّل اللاهوتيّ القديم. وبالا اعتماد على دراسة مرتضى كريمي نيا (Morteza Karimi - Nia)⁽¹⁾ يمكن أن نصنّف الباحثين في موضوع تاريخ القرآن من الكتّاب المسلمين في القرن العشرين إلى صنفين اثنين. أمّا الصنف الأوّل فيضمّ المفكرين المسلمين المتأثرين بما انتهى إليه المستشرقون الكبار أمثال الألمانى نولدكه (Theodore Nöldeke) في كتابه «تاريخ القرآن» (Geschichte

(1) Morteza Karimi - Nia, The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke, in: *Journal of Qur'anic Studies* 15. 1 (2013): 46 - 68.

(des Qorâns)⁽¹⁾، والفرنسي بلاشير (Régis Blachère) في كتابه (Introduction au Coran)⁽²⁾ ويضمّ الصنف الثاني المفكرين الذين استثمروا ما كشف عنه النقد التاريخي من معلومات وما وفّره من أدوات تحليل لإعادة بناء الموضوع نفسه ولنقد النتائج التي توصل إليها نولده وفريقه استنادًا إلى مصادر لم يقف عليها.

2. 1. أصداء الاستشراق

لقيت قراءة نولده لتاريخ القرآن صدى واسعًا في مختلف أرجاء العالمين العربيّ والإسلاميّ منذ بدايات القرن العشرين، وتلقّفها عدد من المفكرين أولهم **أبو عبد الله الزنجاني** (1892 - 1941) وهو عالم دين إيرانيّ نشر كتابًا بعنوان «تاريخ القرآن»⁽³⁾ وُصف في دراسة مرتضى كريمي نيا بأنّه محاكاة لكتاب نولده في بنيته وفي مضامينه، ولا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لأفكار نولده ولطريقته في تحليل الأخبار والروايات، وقد كان لمعرفته الواسعة باللغات الأوروبيّة وخصوصًا منها اللغة الألمانية دور كبير في نقل أفكار نولده بما يشبه أن يكون ترجمة عربيّة لها. ومنهم **محمد عبد الله درّاز** (1894 - 1958) وهو أزهريّ في الأصل ولكنّ سفره إلى فرنسا مكّنه من لقاء لويس ماسينيون (Louis Massignon) فأعدّ تحت إشرافه أطروحتين إحداهما في علوم التفسير، واستغلّ فترة إقامته بفرنسا ليتشبع بأفكار عدد من المستشرقين المشهورين أمثال نولده وشوالي (Shwally) وجفري (Jeferry) ولامانس (Lammens)، ومن الأزهريّين أيضًا **صباحي**

(1) 1 نقله إلى العربيّة جورج تامر تحت عنوان تاريخ القرآن وطبع في بيروت سنة 2004.

(2) Paris, 1977.

(3) نُشر بالقاهرة في 1935.

الصالح (1925 - 1986) وقد انتقل إلى السوربون وأعدّ رسالة بعنوان «مباحث في علوم القرآن» بإشراف مباشر من ريجيس بلاشير.

كلّ هؤلاء وغيرهم ممّن ورد ذكرهم في دراسة مرتضى كرمي نيا تلقّفوا ما توصّل إليه المستشرقون المتخصّصون في الدراسات القرآنيّة وأبدوا إعجابهم بها وراحوا يكرّرون ما وجّهه أساتذتهم من نقد شديد للرواية الإسلاميّة القديمة وتشكيك في أسانيدها وفي متونها متسلّحين بما حقّقه البحث التاريخي الحديث من تقدّم في أدوات التحليل ومناهج البحث. ولمّا كان هؤلاء في الغالب من أصول أزهريّة ومنفتحين على مكتسبات المعرفة التاريخيّة الحديثة فإنّ مؤلّفاتهم لم تلق صعوبة في الرواج بين المثقّفين العرب والمسلمين لاندراجها في سياق عصر النهضة ورهاناته التحديثيّة.

2.2. نقد الاستشراق

لا نكاد نعثر على من توجّه إلى نقد الاستشراق وروايته لتاريخ القرآن غير عدد من المفكرين الإيرانيين التقليديّين والمجدّدين أمثال **السيد حسين محمد الطباطبائي (1892 - 1982)** و**أبي القاسم الخوئي**، وهما من رجال الدين الشيعة الذين استعانوا بما وجّهه المستشرقون من نقد للرواية الإسلاميّة الرسميّة (السنّيّة) ليستمرّوا في إنكار جميع الأخبار التي تقول إنّ أبا بكر هو من جمع القرآن ولتردّ حديث الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن. ولكنّ ذلك لم يمنعهم من الاعتراض على الخلفيّة التي ينطلق منها المستشرقون في تأويلهم لتاريخ القرآن وتمسّكوا بما جاء في المرويات الشيعيّة القديمة من أخبار لم تتضمّن المصادر التي نقدها المستشرقون وبنوا على ما فيها من ثغرات تاريخاً جديداً للقرآن. ومن هذا المنطلق نفسه ألف **محمّد راميار (1922 - 1984)** كتابه «تاريخ القرآن» سنة 1967 لينتقد الرواية

الاستشراقية وبيّن تقصيرها في الإحاطة بالمصادر الإسلامية القديمة، وواجه استنتاجات نولده حول قائمة القرّاء وكتبة الوحي الذين قضوا في حروب الردّة بما ذكره البلاذري في فتوح البلدان وأنساب الأشراف وبيّن من ذلك تقصير المستشرقين في فحص المصادر الإسلامية رغم التنويه بجهودهم في قراءة تلك المصادر. أمّا محمد هادي معرفت (1930 - 2008) وهو من تلامذة الخوئي فقد كان متخصصاً في الدراسات القرآنية والتفسير وانكبّ على نقد المصحف العثماني وبيّن ما تسرّب إليه من أخطاء في الرسم أصبحت بمرور الوقت جزءاً من النصّ، واعتمد في نقده هذا على التراث الشيعي القديم والاستشراقي الحديث وعلى معرفته بتاريخ الخط العربي ومراحل تطوّره فأعاد بذلك صياغة تاريخ القرآن من زاوية إسلاميّة معاكسة تستنير بمكتسبات البحث التاريخي الحديث ولا تكتفي بها. والإيراني الأخير الذي ساهم في بلورة تاريخ القرآن مستفيداً من أدوات التحليل التاريخي الحديث انطلاقاً من رؤية حضاريّة إسلاميّة هو مهدي بازركان في كتابه «سيرة تطوّر القرآن» الذي اقترح فيه ترتيباً لسور القرآن وفق قاعدة التطوّر التركيبي والدلالي لآيات القرآن معتمداً بالخصوص على بعض المصاحف التي رُتبت فيها السور حسب تواريخ النزول مثل مصحف علي بن أبي طالب مستنيراً بما جاء في ترتيب نولده التاريخي المبني على معادلة الشكل والمضمون، فالسور القصيرة هي في الغالب ذات مضامين عقائديّة وهي الأسبق في النزول، والطوال من السور ذات مضامين تشريعيّة وأخلاقيّة وهي في الغالب تنتمي إلى الفترة الثانية من الوحي، وقد اقتضت هذه المعادلة تقسيم بعض السور إلى أجزاء كما هو شأن البقرة مثلاً لما في آياتها من تداخل بين العقيدة والتشريع ومراوحة بين القصر والطول.

لقد ساهم النقد الاستشراقي دون شك في إعادة بناء «تاريخ القرآن» على ضوء المنهج النقدي التاريخي، ودرّب الكثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث على معالجة المعلومات الواردة في المصادر القديمة معالجة نقدية وعدم التعويل عليها وحدها لمعرفة تاريخ القرآن على نحو علمي مقبول دون المس بقدسية النص القرآني لأنّ المقدّس في ذاته لم يعد خارج التاريخ بقدر ما هو مكوّن من مكوّناته.

II. تاريخ القرآن من منظور استشراقي

1. الاستشراق القديم

إذا تجاوزنا النصوص الاستشراقية المبكرة وما جاء فيها من تهجّم على نبيّ الإسلام وكتابه، الأمر الذي جعلها في نظر الكثير من المستشرقين اللاحقين بعيدة كلّ البعد عن النظر العلميّ الدقيق، فإنّ كبار المستشرقين المشهود لهم بالعلم قد عملوا على نقل المنهج النقديّ التاريخي المطبّق على الكتاب المقدّس من مجال الدراسات التوراتيّة والإنجيليّة إلى مجال الدراسات القرآنيّة. وممّا يسّر عليهم مهمّة النقد التاريخي للقرآن انطلاقتهم في دراسته من خبرة الدراسات التوراتيّة والإنجيليّة التي دشّنها فلاسفة وعلماء لاهوت في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد وانخرط فيها عدد غير قليل من رجال الدين والقائمين على المعاهد الكاثوليكيّة خصوصًا. يضاف إلى ذلك ما وجده هؤلاء المستشرقون في المصادر الإسلاميّة من معلومات تُشجّع على ممارسة النقد التاريخي للقرآن وتدعمها بالكثير من الشواهد والأدلة. ولهذا فقد تميّزت الدراسات القرآنيّة في التراث الاستشراقيّ بتمحورها حول موضوع «تاريخ القرآن» ولم تكد تتجاوزه طوال القرنين التاسع عشر والعشرين حيث ظلّ المستشرقون الألمان والفرنسيّون ومن

تبعهم منشغلين بالقرآن في علاقته بالكتب المقدّسة وفي رحلته من لحظة النزول إلى لحظة التدوين، وكانت أسئلتهم تدور عمومًا حول ما لحق هذا النصّ من تغييرات شكلية أو جوهريّة على يد القراء والنسّاحين من جهة، وحول ما يربطه من جهة أخرى بنصوص التوراة والإنجيل⁽¹⁾. ولئن سمحت أسئلة القراءة والنسخ والتدوين بمناقشة العديد من القضايا اللغويّة والتاريخيّة فقد سمحت أسئلة الإرث اليهودي المسيحيّ بمناقشة بعض القضايا العقائديّة والتشريعيّة، ولكن لا هذه الأسئلة ولا تلك سمحت للنقد التاريخيّ بالعبور من مدار التحليل التاريخيّ الفيلولوجي إلى مدارات التحليل الأسلوبي والدلاليّ. لقد توقّف الدرس الاستشراقي القديم حول القرآن عند حدود الأسئلة التاريخيّة واللغويّة، ولم يلامس المشكلات الأسلوبية والدلالية بفرعها العقائدي والتشريعيّ إلّا قليلاً الأمر الذي جعل جان - بيار ديغار (Jean - Pierre Digard) يرى في ما أنجزه الاستشراق من دراسات حول الإسلام عمومًا والقرآن خصوصًا لا يتعدّى حدود الفيلولوجيا، بل المستشرق في نظره باحث يفكّر في موضوعه من خلال ما جاء في المصادر الرسميّة وحدها وهو ما جعله يردّ كلّ مظاهر الحياة الدينيّة إلى زمن البدايات كأنّ التاريخ قد توقّف وكأنّ شيئاً لم يطرأ على الإسلام والمسلمين منذ تلك اللحظة الأولى، وهو من هذه الزاوية لا يختلف في شيء عن علماء الإسلام القدامى لأنّه استمرّ في تقديم

(1) انظر التفاصيل في: جبرئيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت / بغداد، ط1، 2012. وهو كتاب يضمّ البحوث التي قدّمها عدد من المستشرقين المشاركين في مؤتمر نوتردام حول القرآن وصلته بالعصور القديمة المتأخّرة، وقد قسّمها جبرئيل سعيد رينولدز إلى ثلاثة أقسام: الدليل اللغوي التاريخي، والسياق الديني في العصور القديمة المتأخّرة، والدراسة النقديّة للقرآن والتراث التفسيري الإسلامي.

روايتهم وفي البناء عليها للوصول إلى استنتاجات أخرى يُفهم منها أنّ الإسلام وكتابه المقدّس نسخة أخرى من الأديان السابقة وكتبها المقدّسة⁽¹⁾. وفي ما يلي عرض وجيز لما انتهت إليه المقاربة الفيلولوجية التاريخية.

بعد مُضيّ أكثر من قرنين على النقد الاستشراقي للقرآن ولغته، ما تزال الأسئلة الأولى التي طرحتها المقاربة الفيلولوجية بلا أجوبة قطعية، ولم يقدر المستشرقون جيلاً بعد جيل على الوصول إلى ما يشبه الإجماع حول ما قدّموه من أجوبة عن الأسئلة الأساسية التي طرحوها. وتعكس أجوبتهم خلافاً حاداً في موضوع القرآن ولغته. ولا يعني الأمر هنا خلافاً في الرأي ولا اجتهادات متباينة بقدر ما تعني شيئاً آخر يسمّيه فريد دونر (Fred Donner) تناقضاً غريباً بين باحثين مدرّبين ومتمرسين وذوي خبرات عالية وعزم صادق على فهم القرآن ومعانيه من ناحية وغياب تامّ لأدنى علامات الاتفاق على المسائل الأساسية في موضوع بحثهم وهو القرآن ولغته. إنّ البحث في لغة القرآن ينعقد أساساً حول غريب اللفظ فيه وما يعنيه من تنقيب عن أصول هذا الغريب لاستكشاف جذوره وبيان ما اكتسبه من معان في رحلته الطويلة من اللغات القديمة واللهجات السائدة إلى اللغة العربية بعد أن استنبط النحاة قواعدها وبيّنوا أنظمتها الصرفيّة والصوتيّة والتركيبية. وقد احتاج المستشرقون على امتداد القرنين السابقين إلى التسلّح بمعارف تاريخيّة ولغويّة كثيفة كما احتاجوا إلى معارف أثرية (أركيولوجية) وإناسيّة (انثروبولوجية) لمعرفة لغة القرآن وما تنطوي عليه من معان دينيّة وتمثّلات للوجود الإنساني، ولكنهم بعد مرور كلّ هذا

(1) Digard Jean - Pierre, Perspectives anthropologiques sur l'Islam. In: Revue française de sociologie. 1978, 19 - 4. pp. 497 - 523.

الوقت وبعد صرف كلّ تلك الجهود لم ينتهوا إلى نتائج تضمن الحد الأدنى لاستمرار هذا الفرع من فروع الدراسات الإسلامية (أي الدراسات القرآنية) والدليل على ذلك هو «أنّ الدراسات القرآنية كحقل بحث أكاديمي تبدو اليوم في حالة فوضى» كما يقول دونر⁽¹⁾.

وبالاعتماد أساساً على أشغال مؤتمر جامعة نوتردام «نحو قراءة جديدة للقرآن» المنعقد في شهر نيسان/أبريل من سنة 2005، سنحاول في هذه الفقرة الكشف عمّا انتهى إليه النقد الاستشراقي الفيلولوجي للقرآن ولغته من نتائج كان البحث الأكاديمي يراهن عليها لبناء معرفة علمية بلغة القرآن ومحمولاتها الدينية فإذا بها تقود حقلاً علمياً برمته إلى حالة من الفوضى لا يكاد يكون لها مثيل. وهي حالة تدعو المنشغلين بالقرآن ولغته من غير المستشرقين إلى مراجعة موضوع بحثهم والتفكير في مقاربات بديلة تحلّ محلّ المقاربة الفيلولوجية ومازقها لتجنّب الوقوع في «الفوضى» التي انتهت إليها هذا العلم من ناحية، ولضمان انطلاقة أخرى له بعيداً عن تخيّلات المستشرقين وأحلامهم.

● نولدكه وقصّة الأخطاء اللغوية في القرآن

لتودور نولدكه وزن ثقيل في تاريخ الاستشراق عمومًا وتاريخ الدراسات القرآنية خصوصًا، وقد كان لكتابه «تاريخ القرآن» أثر بارز في أعمال من جاء بعده من المستشرقين وخصوصًا منهم من كان يعوّل على منهجية النقد الفيلولوجي لفهم القرآن في علاقته بمحيطه اللغوي

(1) فريد دونر، القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، (ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، 2012، ص ص: 59 - 90).

والتاريخي. والنقطة الأبرز في ما انتهى إليه نولدكه من استنتاجات هي اعتقاده أنّ القرآن قد حفظ اللغة العربيّة بنظائميها الصرفي والصوتي، وحفظ بالتالي قدرًا هامًا من اللغة الساميّة باعتبارها اللغة الأمّ التي تعود إليها العربيّة. في هذا الاعتقاد كما نرى ما يزيح الستار عن المقصد الأسمى من دراسة القرآن ولغته عند نولدكه وهو الوصول إلى معرفة كافية بالساميّة عبر وسيط موثوق به وهو عربيّة القرآن من أجل معرفة أدقّ بالكتاب المقدّس. ولكنّ هذا الوسيط في اعتقاد نولدكه تسرّب إليه جملة من الأخطاء قد تجعله وسيطًا غير قادر على مدّ الجسور بين العربيّة والساميّة. فما هي هذه الأخطاء؟ وأي أثر لاعتقاد نولدكه في غيره من المستشرقين؟

بالعودة إلى ملاحظات نولدكه على لغة القرآن⁽¹⁾ نقف على نوعين من الأخطاء المحتملة فيه. أمّا النوع الأوّل فيضمّ أخطاء تخترق النظامين الصرفي والصوتي في اللغة العربيّة، ويضم النوع الثاني أخطاء تخترق النظام التركيبي في الجملة العربيّة. ومن الأمثلة على ذلك رفع الاسم المعطوف على اسم منصوب ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ﴾ [المائدة: 69] ونصب ما حكمه الرفع [البقرة: 124] ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، والإحالة على اسم مفرد بضمير جمع [البقرة: 17] ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ والإحالة على الاسم المثنى بضمير الجمع [الحج: 19] ﴿هَٰذَانِ خَصَمَانِ أَحْضَمُوهُمَا فِي رَيْبِهِمَا﴾...

لقد وجد نولدكه في هذه الأمثلة وغيرها ما يتنافى مع قواعد العربيّة، واستنتج من ذلك استنتاجات عدّة يتّصل أغلبها بقضايا تاريخ

(1) T. Nöldeke, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, traduit par G. H. Bousquet, Paris, 1953.

القرآن ورحلته من زمن الرواية إلى زمن التدوين وما تبع ذلك من تعدّد القراءات واختلاف بعضها عن بعض، وقضايا العربيّة وما فيها من تداخل بين اللهجات المحكيّة واللغة الأدبيّة. والأهمّ من ذلك كلّ هو البرهنة على أنّ النبيّ محمداً لم يكن في لغته وأسلوبه على درجة عالية من الفصاحة وأنّ نصّ القرآن لا يرقى إلى المرتبة التي وضعه فيها البلاغيّون العرب القدامى وأنّ الرؤية البلاغيّة القديمة انطبعت إلى حدّ بعيد بالطابع اللاهوتي.

وبغضّ النظر عن ردود المسلمين على نولده واستنجاههم بالتراثين البلاغي والنحويّ لتعليل هذه الاستعمالات القرآنيّة، فقد لقيت ملاحظات نولده انتقادات شديدة من داخل المنظور الاستشراقي الفيلولوجي نفسه، إذ رأى فيها كارل فولليرس (Karl Vollers) مغالطات علميّة لا تليق بنولده وثقافته الفيلولوجيّة والتاريخيّة، والدليل عنده أنّ العربيّة الكلاسيكية التي قاس عليها نولده لغة القرآن تمّ تقعيدها وتقنينها في عصر لاحق عن العصر الذي ظهر فيه القرآن، وهذا يعني أنّ القرآن كتب بلهجة محلّية لا تحتكم إلى القواعد التي بناها النحاة ابتداء من القرن الثاني للهجرة. أمّا وانسبورغ فقد هاجم الفرضيّة التي بنى عليها نولده ملاحظاته وهي أنّ للعربيّة زمن ظهور القرآن نظاماً نحويّاً يمثّل إليه مستعملوها، ورأى في المقابل أنّ اللحظة التي كتب فيها نصّ القرآن هي نفسها اللحظة التي شرع فيها النحاة بوضع قواعد العربيّة، واستند في ذلك إلى حفريّات يهودا نيفو (بحث في النقائش الدينيّة). وإلى جانب هذه الردود المباشرة على نولده وملاحظاته، بحوث أخرى تنسف نظريّته ونظريّات من ردّ عليه وهي بحوث تتأسّس على قواعد البحث التاريخي الفيلولوجي نفسه ولكنها تقود إلى نتائج مختلفة تماماً عن نتائج غيرها من البحوث، فهذا روبرت هويلاند في دراسة له بعنوان «الكتابات المنقوشة والخلفيّة

اللغوية للقرآن» يؤكّد بالدليل النقشيّ كما يقول أنّ للعربيّة القديمة شكلاً قائماً منذ الألف الأوّل قبل الميلاد، وأنّها كانت لغة منطوقة على نحو واسع خلال القرن السابع للميلاد وأنّها استخدمت في التعبير الديني والتعبير الأدبي فترة طويلة متحدّياً بذلك كلّ من قال إن العربيّة القديمة لم تستخدم في غير الشعر المنقول شفويّاً⁽¹⁾.

وما يعنينا نحن تحديداً هو أن أنفسنا أمام علماء يبنون معرفتهم بالأدوات نفسها وينظرون إلى موضوع معرفتهم من منظور واحد ويفكّرون في مسأله بعقل واحد هو العقل الفيلولوجي التاريخي، ولكنّهم لا ينتهون إلى نتائج متقاربة ولا يكشفون عن وجوه عدّة لحقيقة واحدة، وأقصى ما أجمعوا عليه هو نفس اليقينيّات القديمة والعجز عن بناء يقينيّات جديدة يحتاج إليها العلم ليكون علماً وهذا الملمح الأكبر من ملامح الفوضى التي يعيشها حقل الدراسات القرآنية بعد قرنين من النقد التاريخي والفيلولوجي.

● لولينغ وقصّة «القرآن الأصلي»

ينتمي غونتير لولينغ (Günter Lüling) إلى ما يُعرف بتيّار المستشرقين التنقيحيّين، وهم مجموعة من المستشرقين الجدد يعتقدون أنّ الرواية الاستشراقية الكلاسيكية حول القرآن ولغته لا تختلف كثيراً عن الرواية الإسلامية التقليدية، وهي في اعتقادهم رواية تستند إلى معلومات متداولة في المصنّفات الإسلامية السنيّة وخصوصاً ما صنّف في «علوم القرآن». ورغم حرص المستشرقين الكلاسيكيّين على نقد هذه المتون وتحري ما تنقله من أخبار، فقد رأت جماعة التنقيحيّين أنّ الرواية الإسلامية القديمة غير جديرة بالثقة وأنّ الرواية الاستشراقية

(1) روبرت هويلاند، الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية للقرآن (القرآن في محيطه التاريخي، ص ص: 91 - 109).

الكلاسيكية تحتاج إلى تنقيح. وفي إطار هذا المسعى تنتزّل جهود لولينغ الرامية إلى البحث عن «أصل القرآن» أو ما يسمّيه هو بالقرآن الأصلي. والفرق بين العبارتين كبير، فالبحث عن أصل القرآن يعني الكشف عن الجذور التي يعود إليها نصّ القرآن وعن المنابع التي نهل منها، وهذا يقتضي حتما ربطه بنصوص مقدّسة يهودية ومسيحية استلهم منها القرآن تشريعاته ورؤيته للعالم والكون بأسره. أمّا العبارة الثانية فتعني أنّ نصّ القرآن المتداول في الثقافة الإسلامية منذ قرون نصّ غير أصيل تمّ تأليفه على امتداد القرون الثلاثة الأولى، وبالتالي فلا بدّ من البحث عن «القرآن الأصلي». فكيف تسنّى للولينغ الاهتداء إلى «القرآن الأصلي» وأين عثر عليه؟

تبنّي فرضيّة القرآن الأصلي عند لولينغ على فكرة محوريّة مفادها أنّ نصّ القرآن المتداول يتكوّن من أربع طبقات وهي: الأولى طبقة النصّ الأصلي ويتألّف من مجموعة ترانيم مقطّعة كتبها جماعة مسيحية مكيّة هي مزيج من المثلثين وغير المثلثين، والثانية طبقة النصّ المعدّل ويتألّف من تلك الترانيم نفسها بعد إجراء تنقيحات عليها لتناسب مع المبادئ العامّة للإسلام زمن النبي، والثالثة طبقة النصّ المؤلّف زمن النبي وتنفرد عن الطبقتين السابقتين بما فيها من معان إسلاميّة خالصة من كلّ أثر مسيحي، والطبقة الرابعة وهي السطحيّة تعود إلى ما بعد زمن النبي في ما يُعرف بقصّة جمع القرآن وتأليفه من زمن الخليفة الثالث إلى أن باتت للخط العربيّ صيغة نهائيّة. وللعثور على طبقات القرآن السفليّة وخصوصاً منها الطبقة الأولى عدّل لولينغ المنهج الفيلولوجي ليقترّب من الأركيولوجيا ومضى يحفر في ما تحت البنية السطحية لمفردات القرآن الغريبة (لفظ الزبانية مثلاً) فاكشف مثلاً أن سورة العلق هي في السطح كلام يدعو فيه الله النبيّ محمداً ليقراً ما نزل به جبريل من الوحي، ولكنّها في العمق ترنيمة مسيحيّة يحرض

فيها أحد المؤمنين جماعته على الصلاة، والقرينة الدالة على ذلك هي كلمة زبانية وما فيها من إحالة على كلمة ربّوني الآرامية بمعنى سيّد. وأمّا عبارة المشركين الكثيرة الدوران في القرآن فلم تفهم على أنّها تسمية قرآنية لوثنّيّة مكّة بل فهمت على أنّها صفة للمسيحيّين المثلّثين ألصقها بهم المسيحيّون غير المثلّثين بعد أن أشركوا مع الله المسيح وروح القدس. وعلى هذا النحو يمكن أن نعتبر القرآن نصّاً ظاهراً (phéno - texte) يخفي في طيّاته نصّاً مكوّناً (géno - texte)، وأن نعتبر أهل مكّة في نهاية القرن السادس للميلاد جماعة دينيّة مسيحيّة منقسمة على نفسها، وأنّ هذا الانقسام قادها إلى صراع عقائديّ كانت الغلبة فيه لغير القائلين بالتثليث، وأنّ نبيّ الإسلام اقتنص هذه اللحظة التاريخيّة الحاسمة فعّدل العقائد المسيحيّة وأعاد صياغتها بما يناسب روح العصر ثمّ أضاف إليها من عنده لينشأ بعد ذلك كلّ دين جديد ذو قيم ومعان جديدة.

في هذه القراءة الفيلولوجيّة التاريخيّة ما يغري، فهي تنبني على نظريّة في تاريخ الأديان تفترض لكلّ ظاهرة أصلاً تعود إليه وتعتقد أنّ لكلّ معنى دينيّ ناشئ منبثّاً منسياً لا بدّ من الكشف عنه. وقد أغرت باحثين كثيرين فراحوا يبحثون عن منابت أخرى نسيها لولينغ ومن تبعه من المستشرقين ومنهم من أوغل في الماضي السحيق ليعثر على الأصل الأوّل للقرآن والأنجيل والتوراة في نصوص الشرق القديم وحضارات بلاد الرافدين⁽¹⁾.

(1) ستكون هذه المنهجيّة التاريخيّة المفتونة بالبحث عن الأصل الذي ليس قبله أصل موضوع الفصل التالي من هذا الكتاب، وهو في الأصل مقال لنا عن أعمال منذر صفر بعنوان: القرآن في النقد الاستشراقي الجديد، مجلّة دراسات فلسفيّة، الجزائر، العدد 1، أكتوبر 2013.

● وانسبروغ (John Wansbrough): القرآن كتاب لا صلة بين وحداته النصّية

لا يختلف وانسبروغ عن لولينغ كبير اختلاف، فهما ينتميان إلى تيّار المستشرقين التنقيحيين ويعتمدان المنهجية نفسها في معالجة الأصول التي يعود إليها نصّ القرآن. والفرق الجوهريّ بينهما هو أنّ لولينغ يبحث عن أصول القرآن في النصوص المقدّسة التي سبقته وخصوصاً منها الكتابات المسيحية واليهودية، بينما يبحث وانسبروغ عن أصل النصّ القرآني في اللحظة التاريخية التي بات فيها هذا النصّ مكتوباً ومقنّناً على نحو قياسي. وبالتالي فقد تمسك وانسبروغ بالوقائع التاريخية الثابتة والشواهد المادية الملموسة التي تؤكّد وجود القرآن باعتباره كتاباً دينياً مقدّساً تؤمن به جماعة دينية سياسية وتبني لنفسها من خلاله هويّة خاصّة وتاريخاً قومياً يفصلها عن غيرها من الجماعات الدينية. وبلاستناد إلى هذه المنهجية انتهى وانسبروغ إلى اعتبار القرآن نصّاً دينياً تمّ إنتاجه في بلاد الرافدين لا في الحجاز وفي القرن التاسع للميلاد لا في القرن السابع كما تقول الرواية الإسلامية والكثير من الروايات الاستشراقية الكلاسيكية. وهذا يعني عنده أنّ ما جاء في السير من أخبار عن نبوة محمّد ودعوته في مكّة ثم في المدينة لا يعدو أن يكون موادّ أسطورية اختلقها الإخباريون في زمن كانت فيه الجماعة العربية المسلمة في حاجة إلى هويّة دينية وإلى تاريخ خاصّ لمصارعة الجماعات الإثنية والدينية المستقرّة في العراق منذ قرون عدّة. أمّا الدليل على ذلك فهو لغة القرآن وبنائه النصّي، إذ يعتقد وانسبروغ أنّ كتاب المسلمين المقدّس يتكوّن من فقرات أو شذرات لا رابط بينها في إشارة منه إلى ما في سور القرآن من خلط بين مواضيع شتى وازدحام دلالي لا مبرّر له. إنّ هذا التبعر الدلالي وما يترتب عليه من تشويش في وحدات القرآن النصّية (السور) هو في اعتقاد وانسبروغ العلامة الأبرز على أنّ كتاب المسلمين وُضع على عجل وفي سياق

تاريخي مضطرب دفع الجماعة العربية الإسلامية إلى بناء هويتها الدينية والثقافية ليستقيم لها وجود سياسي خاص.

لم تلق هذه الأفكار ترحيباً واسعاً في دوائر الاستشراق رغم أنّ صاحبها يصدر فيها عن أصول النقد التاريخي التي بها يفكر أغلب المستشرقين في أغلب المدارس، والسبب في عدم رواجها على نطاق واسع هو أنّها أفكار لا تتناسب مع الهدف المركزي للخطاب الاستشراقي، ففي الوقت الذي يعمل العقل الاستشراقي على ردّ القرآن إلى أصول يهودية مسيحية وفهم الإسلام في حدود هاتين الثقافتين، تأتي أفكار وانسبروغ لتقول إنّ القرآن إنتاج عربي خالص تمّ في اللحظة التاريخية التي بات فيها للعرب وجود ديني وسياسي خاصّ بهم وللعربية نظام نحويّ يخصّها. ومن هذا المنطلق تحديداً تصدّى وانسبروغ إلى ملاحظات نولدكه على ما في القرآن من «أخطاء لغوية». أمّا قضية التبعر الدلالي وانعدام الروابط الدلالية بين العناصر المكوّنة لوحداث القرآن النصية فتعكس تمثلاً كلاسيكياً لمفهوم النصّ وتمسّكاً بنظرية الانسجام في صيغتها القديمة، وهي نظرية تفكر في النصّ باعتباره واحداً لا متعدّداً، ولا تميّز اللغة الدينية عن غيرها من اللغات ولا تعي أنّ الاستعمال الدينيّ للغة ينبني أساساً على ما يسمّيه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) جمعاً بين ما لا يجتمع وتألّيفاً بين ما لا يأتلف⁽¹⁾.

(1) يعكس الاستعمال الدينيّ للغة أشكالاً من الخطاب متنوّعة ومتقابلة إن لم تكن متناقضة أحياناً. وليست هذه الأشكال الخطابية المتنوّعة عند ريكور مجرد أدوات لتصنيف الخطاب الدينيّ لأنّها قبل كلّ شيء أدوات لإنتاجه أي إنّها قوالب يتشكّل فيها النصّ الدينيّ. انظر:

Paul Ricœur, *la philosophie et la spécificité du langage religieux*. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, N°1, 1975. pp: 13 - 26.

● لوكسينبرغ (Christoph Luxenberg) المزيّف وقصّة الأصل السرياني / الآرامي للقرآن

رَدُّ القرآن إلى أصول سريانيّة / آراميّة فكرة قديمة في الخطاب الاستشراقيّ، ويمكن أن نعتبر بحوث ألفونس مينغانا (A. Mingana) حول التأثير المسيحي السرياني في لغة القرآن ومضامينه الدينيّة نواة أولى لهذه الفكرة التي لم تسقط من الخطاب الاستشراقي رغم وجود أفكار أخرى مناقضة لها تمامًا وتذهب في اتجاه مخالف يعتبر القرآن نتاج محيطه التاريخي المباشر كما يقول وانسبروغ. لقد قدّر مينغانا أنّ أكثر من ثلثي الألفاظ الأعجميّة في القرآن يعود إلى السريانيّة والآراميّة الفلسطينيّة واستنتج من ذلك أنّ القرآن ينهل من تراث لغوي دينيّ قديم هو التراث المسيحيّ السريانيّ. ورغم تشعّب الدراسات القرآنيّة وما نتج من ذلك من «فوضى»، فقد ظلّت فكرة الأصل السرياني الآراميّ متّقدة تحت ركام هائل من الأفكار المتناقضة إلى أن ظهر في كتاب ينسب إلى فيلولوجي ألمانيّ من أصل لبنانيّ يستعير لنفسه اسم كريستوف لوكسينبرغ (Christoph Luxenberg) يحمل عنواناً يختزل رهاناته المنهجية وهو «Lecture syro - araméenne du Coran: une contribution pour décoder la langue du Coran» وقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة لا لما فيه من أفكار حول الأصل السرياني الآرامي للقرآن، لأنّها أفكار قديمة ومعروفة في دوائر الاستشراق العلميّة، بل لعناية وسائل الإعلام الواسعة الانتشار به، وبفضل ذلك خصوصًا تحوّلت فكرة الأصل السرياني الآرامي للقرآن من نظريّة تثير نقاشاً علمياً إلى موضوع جدل شعبيّ عام في الشرق والغرب على السواء.

لم يكتف لوكسينبرغ بإحياء فكرة الأصل السرياني / الآرامي للقرآن في صورتها الفيلولوجيّة الأولى المبنيّة على التحليل الجذري لما

في القرآن من غريب اللفظ قصد الوصول إلى أصل محتمل في اللغات القديمة، بل تجاوز ذلك ليجعل من التحليل الفيلولوجي أداة لتفسير أجزاء واسعة من القرآن ظلّت في اعتقاده عصيّة على أفهام المفسّرين المسلمين القدامى وعلى أفهام الكثير ممّن عكفوا على ترجمة القرآن إلى اللغات الأوروبية الحديثة وهم من كبار المستشرقين. وبذلك تحوّل النقد الفيلولوجي للقرآن من بحث عن جذور اللفظ القرآني الغريب في اللغات الساميّة للاستدلال على أنّ القرآن مستلهم من الكتب المقدّسة التي سبقته، إلى مدخل لإعادة تفسير القرآن. الرهان إذن هو أن تكون الفيلولوجيا أداة لبناء معنى ديني آخر غير المعنى الدينيّ الذي بناه علم التفسير الإسلاميّ بشقّيه الظاهري والباطنيّ، وظلّت الترجمات تردّده دون وعي بالحجب التي وضعها هذا التفسير لطمس المعنى الدينيّ الأصيل.

ذلك هو الإطار النظري والمنهجي الذي يتنزّل فيه عمل لوكسينبرغ. أمّا النتائج التي انتهى إليها فقد اعتبرت عند الكثير من العلماء خطرًا على التفسير في ذاته لأنّها مبنية في الغالب على تلاعب باللغة وعلى براعة فائقة في قولبة المادّة اللغويّة في صيغ معجميّة محتملة انطلاقًا من ظواهر إملائيّة وإيتيمولوجيّة دون التفات إلى السياق التاريخي والثقافي العام. وهذا يعني كما يقول (Sidney Griffith) أنّ القراءة التي قدّمها لوكسينبرغ لبعض الألفاظ القرآنيّة لم تتجاوز المظهر اللفظي للقرآن وتفتقر إلى سند فكريّ يدعمها.

لقد أردنا من هذا العرض الوجيز للمقاربة الفيلولوجية أن نبين حالة الفوضى التي تشهدها الدراسات القرآنيّة كفرع من فروع الاستشراق، وأن نقف على المخاطر المحدقة بهذا الحقل المعرفي العريق لتجنّب الوقوع فيها. وقد تبين ممّا ذكرناه اختصارًا أنّ النقد

الاستشراقي للقرآن ولغته مبنيّ في أصل تكوينه على فكرة تلغي الخصوصية الدينيّة واللغويّة وتثبت معنى مركزيًا واحدًا للتاريخ الدينيّ يعود أصله إلى المركّب اليهودي/المسيحيّ. وفي إطار هذه الفكرة نشأ النقد الفيلولوجي للقرآن ولغته وما ترتّب عليه من نظريّات متباعدة متناقضة لا يكاد يجمع بينها شيء سوى أنّها تهدف جميعًا إلى الإقناع بأنّ القرآن في لغته وفي مضامينه الدينيّة يعود إلى ثقافة أخرى غير الثقافة العربيّة، وهذا يعني إدماج القرآن في تاريخ دينيّ عامّ هو التاريخ اليهودي / المسيحيّ الذي تستند إليه الثقافة الغربيّة المعاصرة.

إنّ المعرفة بالآخر تقتضي نظريًا الاعتراف به، ولكنّ المعرفة الاستشراقيّة بالقرآن ولغته تأسست على عدم الاعتراف به آخر مستقلًا، لذلك كان كلّ همّها أن تردّه إليها وأن ترى فيه مرآة تعكس صورتها الأولى التي تحنّ إليها رغم كلّ ما في المرآة من عيوب. وقد دفع هذا المأزق الذي انتهى إليه النقد الاستشراقيّ الكثير من المستشرقين الجدد إلى مغادرة الخلفيّة النظرية والمنهجية التي استند إليها الدرس الاستشراقي القديم والبحث عن خلفيّة نظرية مغايرة للتخلّص من المهوى اللاتاريخيّ الذي انحدر فيه الاستشراق. فما هي الرؤية التي بناها الاستشراق الجديد حول القرآن وتاريخه؟ وبأيّ منهج وأدوات تحليل توصل إليها؟

2. الاستشراق الجديد

يمكن أن نعتبر أعمال ماكسيم رودنسون (M. Rodinson) حول الإسلام ونبيّه بداية التحوّل في المنظور الاستشراقي، إذ شرع من خلال بحوثه حول ظهور الإسلام في نقل الدرس الاستشراقي من حيّز النصوص الضيق إلى آفاق الواقع الواسعة، ومن الفيلولوجيا إلى السوسيولوجيا. وقد تجلّى ذلك بوضوح في كتابه عن النبيّ محمّد

الذي خصّصه لتقديم تفسير مادّي تاريخيّ مُطعّم بالتحليل النفسي لظهور الإسلام ولشخصيّة نبيّه، واستخلص من دراسته تلك أنّ الظاهرة الإسلاميّة ممثّلة في القرآن والنبيّ محمّد كانت نتيجة حتميّة لجملة الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي شهدتها الجزيرة العربيّة بين القرنين السادس والسابع للميلاد، وأنّ القرآن في لغته ومضامينه العقائديّة والتشريعيّة صورة عمّا وصلت إليه الحياة الفكريّة والدينيّة في ذلك العصر من تطوّر في البنى التحتيّة يقتضي حتمًا تطوّرًا في البنى الفوقيّة. وعلى هذا الأساس فقد كان القرآن في نظره إعلانًا عن تغيير يعكس حاجة المجتمع العظمى إلى «الدولة» بعد أن كان يقاومها ويمنع ظهورها في فترات التاريخ السابقة⁽¹⁾. لقد عالج رودنسون في مواقع مختلفة من كتابه عن النبيّ محمّد لغة النصّ القرآني ومضامينه وانتهى في جميع الحالات إلى اعتبار القرآن نصًّا من إنتاج النبيّ محمّد يشبه في مرحلته الأولى ما كان يُعرف بسجع الكهّان ولكنّه يختلف عن هذا الفنّ في مضامينه، ثمّ اكتسب مع مرور الوقت وتغيّر الوضع طابعًا خاصًا في المستويين الأسلوبي والدلاليّ فتخلّص من أثر السجع وباتت الآيات فيه أكثر طولًا وأقلّ إيقاعًا وهو ما يعني في نظره تحوّلًا مهمًّا من مرحلة العفويّة والتلقائيّة إلى مرحلة التفكير الرصين أو بعبارة النقاد العرب من طور الطبع إلى طور التكلّف. هذا من حيث الأسلوب أمّا من حيث المضمون فقد مرّ القرآن من سرد قصّة الخلق وقصص الأنبياء من قبله، ومن الحديث عن الجنّة والنار، إلى التشريع ووضع القوانين الضروريّة لتسيير الدولة الناشئة في المدينة. لقد ساعدت هذه المنهجية المادّيّة التاريخيّة صاحبها على اكتشاف البعض من وجوه العلاقة بين القرآن وواقع عصره وانتهت به إلى اعتبار القرآن استجابة لحاجات العرب المادّيّة والمعنويّة في نهاية القرن السابع الميلادي

Rodinson Maxime, **Mahomet**, Seuil, Paris, 1994.

(1)

وهي على الأخصّ الحاجة إلى نظام اجتماعيّ جديد يلغي النظام القبليّ المبنيّ على قاعدة الحرب ويفسح في المجال لظهور دولة تحكّر العنف والثروة وتُلزم رعاياها بالانقياد لسلطة القائد الأوحد وهو النبيّ. وهي في تقديرنا منهجيّة منعت صاحبها من السقوط في ما سقط فيه المستشرقون حين راحوا يبحثون عن أصل القرآن فاخترعوا له جذورًا يهوديّة وأخرى مسيحيّة وأخرى يمتزج فيها اليهوديّ بالمسيحيّ، بل منهم من مضى إلى أبعد من ذلك حين اعتبر القرآن نصًّا يستعيد مجمل التراث الدينيّ في الشرق الأوسط القديم. لم يكن «الأصل» في الاعتقاد المادّي التاريخيّ موضوع بحث لائق لأنّ التفكير فيه سيكون حتمًا ضربًا من ضروب الميتافيزيقا، لذلك انصبّت جهود رودنسون على الواقع المعيش واكتفت به ولزمت حدوده وانتهت إلى أنّ تاريخ القرآن هو جزء من تاريخ العرب في نهاية القرن السابع.

لقد قطعت السوسولوجيا صلتها بالفيلولوجيا فقطعت الأمل في العثور على أصل القرآن خارج بيئته وخارج عصره، ودفعت نحو التفكير في القرآن باعتباره مُنتجًا من مُنتجات الظروف الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسيّة والفكريّة التي شهدتها بلاد العرب في تلك المرحلة من مراحل التاريخ. ولكنّ هذه المنهجية لم تستوعب مجمل الظاهرة واكتفت في تحليل النصّ القرآنيّ ببعديه اللغوي والدلالي برده إلى عصره، واكتفت في تحليل الشخصية المحمّديّة بالوقوف عند أعراض الوحي عليه وما كان ينتابه منه من أحوال، ولم تقدر على التفكير في تجربة محمّد النبيّ باعتبارها تجربة دينيّة قبل أن تكون تجربة سياسيّة أو تجربة نفسيّة أو تجربة أدبيّة، وهذا يقتضي وجوبًا أدوات تحليل أخرى غير ما توفّره السوسولوجيا. ولكنّ الدرس الاستشراقي حول القرآن لم ينتبه إلى ذلك كما لم ينتبه إلى ما أحرزه الدرس السوسولوجي من تقدّم نحو الكشف عن حقيقة القرآن في

حدود عصره، وظلّ متمسكًا بفكرة الأصل مستعينًا في السعي إلى بلوغها بما وفّرت العلوم الإنسانية المعاصرة من أدوات ومناهج. ويظهر هذا التقليد الاستشراقي بالخصوص في الأعمال التي قدّمت في مؤتمر نوتردام سنة 2005 وطُبعت بعد ذلك في كتاب بعنوان «القرآن في محيطه التاريخي»، وهي عمومًا أعمال تعكس حرص المستشرقين على التشبّث بالمقاربة الفيلولوجية للقرآن أملاً في العثور على جسر متين يصل القرآن بالكتاب المقدّس وبالتالي يصل الإسلام عقيدة وشرعية باليهوديّة والمسيحيّة.

ولكن هذا لم يمنع الكثير من الباحثين العرب من استئناف السؤال الاستشراقي القديم عن تاريخ القرآن ولغته ورؤيته الدينيّة للكون فسعى بعضهم إلى اجتياز فكرة الأصول اليهودية المسيحية للإسلام والحفر عميقًا في تاريخ الشرق القديم أملاً في العثور على النواة الأولى للديانات الثلاث. وهذا ما سنعرض له في الفصل التالي.

الفصل الثاني

تكوين القرآن

تمهيد

استندت الإسلاميات الكلاسيكية⁽¹⁾ في دراستها للإسلام وتراثه إلى المنهج التاريخي. وكان من نتائج هذا المنهج أن توافرت للدارسين جملة من المعلومات التاريخية الدقيقة تفيد الباحثين معرفة بالظروف التي حقّت بظهور الإسلام ونشأة الحضارة الإسلامية وتطوّرها وما عرفته من علوم ومعارف في شتى الميادين. وقد لقي هذا المنهج رواجاً في الجامعات ومؤسّسات البحث الأوروبية، وتمّ تطبيقه على مجمل النصوص الإسلامية الكبرى بما في ذلك نصّ القرآن نفسه. ولعلّ أعمال المستشرق الألماني نولدكه والمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير أكبر دليل على ذلك. ولم يكن هذا المنهج وفقاً على المستشرقين، فقد سار على خطاهم عدد غفير من الباحثين العرب، واستثمروا ما جمعه المستشرقون من معلومات تاريخية وما دوّنوه من ملاحظات لغوية حول القرآن والحديث النبويّ خصوصاً ليشيروا بشيء من التفصيل طائفة من القضايا المتّصلة بالنبويّ محمّد وبنصّ القرآن وتاريخه⁽²⁾. ولئن بات المنهج التاريخي تقليداً استشراقياً وجزءاً من

(1) تسمية أطلقها محمّد أركون على جملة المباحث الاستشراقية المتعلقة بالإسلام وتراثه وهي في العموم مباحث ذات طابع تاريخي فيلولوجي.

(2) راجع: خالد بن مبارك الوهبي، نقد نظرية تاريخية النص القرآني، جريدة عمان، =

ماضي الإسلاميات الكلاسيكية، بعد أن تعرّض الاستشراق للنقد الفلسفي والمعرفي على يد محمّد أركون وإدوارد سعيد وغيرهما، فمن الباحثين اليوم من يزال متمسكاً بالمنهج التاريخي وتقاليدته وآفاقه المعرفية وإشكاليّاته مثل الكاتب التونسيّ منذر صفر⁽¹⁾.

لقد أحيا هذا الكاتب تقاليد المنهج التاريخي وجمع في كتابين أهمّ ما تداوله المستشرقون الكبار من أفكار حول الإسلام والقرآن وأعاد ترتيب المسائل التي شغلت الإسلاميات الكلاسيكية على نحو يغني الباحثين عن العودة إلى ما كتبه نولدكه وبلاشير وغيرهما. لذلك اخترنا أن نبحت في القرآن من منظور النقد التاريخي انطلاقاً ممّا صنّفه منذر صفر في كتابيه المذكورين دون أن نهمل العودة إلى ما انتهى إليه النقد الاستشراقي من قبل كلّما دعتنا الحاجة إلى ذلك.

1. خلاصة النقد الاستشراقي

يمثّل النقد الاستشراقي قاعدة نظرية منها ينطلق منذر صفر وإليها

= الثلاثاء 13 سبتمبر 2011، فقد تعرّض في مقاله هذا إلى مجمل المراحل التي مرّت بها نظرية تاريخية النصّ القرآني بدءاً من أعمال المستشرقين وصولاً إلى الباحثين العرب أمثال محمد أركون ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد والصادق بلعيد وحسن حنفي...

(1) مفكّر تونسيّ مقيم بفرنسا منذ أكثر من عقدين، وهو أستاذ بجامعة السوربون بباريس متخصص في الدراسات الفلسفية وباحث في مجالي الانترنتولوجيا وتاريخ الأفكار. معروف لدى التونسيّين بنشاطه الحقوقي ومعارضته للنظام القديم، أسس في المهجر بمعية ناشطين تونسيّين رابطة المطالبين باستقالة بن علي منذ 1993. عاد إلى تونس بعد ثورة 2011، وله حول الثورة وأسئلتها السياسية والثقافية تعليقات كثيرة تداولها الصحف والمواقع الالكترونية. صدر له في 1998 كتاب بعنوان *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* (منشورات صفر، باريس) كما صدر له سنة 2000 عن الدار نفسها كتاب بعنوان *Lecoran est-il authentique?* وأعيد طبعه مرتين الأولى سنة 2006 والثانية سنة 2010. والكتابان منشوران على الإنترنت في الموقع التالي <http://classiques.uqac.ca>.

يستند في قراءته التاريخية للقرآن. وقد أشار إلى ذلك بوضوح حين أشاد بالمدرسة الألمانية التي دشنت في نظره مشروع النقد التاريخي للقرآن، إذ أخرج نولده كتابه «تاريخ القرآن» سنة 1860، وأعيد نشره سنة 1909 في طبعة منقّحة من قبل المستشرق فريدريك شوالي (Friedrich Schwalli)، ثم أخرج غوتهالف برغستراسر (Gotthelf Bergstrasser) الجزء الثاني من «تاريخ القرآن» سنة 1938 إلى أن ظهرت المقدمة الشهيرة التي وضعها ريجيس بلاشير لترجمة القرآن سنة 1950.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت طائفة من الدراسات الاستشراقية الجديدة تميّزت عن الاستشراق الكلاسيكي في نقطة مفصلية، فقد اعتنى المستشرقون الأوائل في دراستهم لتاريخ القرآن بجملة من المسائل تتعلق أساساً بتاريخ نزوله وجمعه وما جرى في العمليتين من اضطراب في تواريخ السور وترتيبها، ولئن جمع هؤلاء المستشرقون كمّاً هائلاً من المعلومات التاريخية واللغوية مهّدت السبيل لمن جاء بعدهم من المستشرقين، فقد كانوا يميلون في الغالب إلى اعتبار القرآن نصّاً فريداً في بيئته الثقافية عموماً والدينية خصوصاً، وهو اعتقاد ناجم عن رؤية سطحية للتاريخ لما فيها من تقصير في فهم الحياة الدينية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام⁽¹⁾. أمّا الاستشراق

(1) يعتقد منذ صفر أن هذه الرؤية الاستشراقية القديمة رؤية بسيطة وسطحية لأنها تنظر إلى العرب زمن النبوة على أنهم شعب متخلف ثقافياً ودينياً، وهم في الواقع قد ورثوا عن أجدادهم من البابليين والساميين حياة دينية وثقافية وسياسية بالغة التعقيد والثراء. والعرب في تقديره لم يفقدوا الصلة بتأثراً بحضارات الشرق القديم وكانوا على اتصال دائم بها سواء عن طريق الحروب أو عن طريق المبادلات التجارية، وقد ظلت اللغة أكبر رابط يشدّ عرب الصحراء بتلك الحضارات. انظر:

الجديد فقد وسّع مفهوم تاريخ القرآن فلم يعد يعني تاريخ نزوله وتاريخ تدوينه وجمعه في المصاحف، ولا ما جرى فيه من نسخ، بل صار يعني بحثاً في أصوله الدينيّة القديمة أو في ما يسمّيه محمد أركون البنية السيميائية واللسانية العامة التي يندرج ضمنها القرآن وهي التي تشترك فيها نصوص الوحي الكبرى أي التوراة والأنجيل والقرآن. وقد كانت سلسلة المقالات التي نشرها المستشرق الألماني وانسبروغ (J. Wansbrough) في مجلّة «العالم الإسلامي» (The Muslim World) تحت عنوان «The Qur'ân as Scripture» فاتحة طور جديد في الدراسات القرآنيّة لدى المستشرقين لما تضمّنته من تحليل لأنماط الخطاب في القرآن ومقارنتها بأنماط الخطاب في التراث الديني اليهودي، وكانت النتيجة أنّ القرآن باعتباره خطاباً محكم البناء لا يمكن أن يكون قد ظهر من فراغ، والأرجح أنّه خلاصة سنن عريقة في الكتابة تعود إلى حضارات الشرق القديم⁽¹⁾.

لم يعد تاريخ القرآن إذن تاريخ نزوله ولا تاريخ تدوينه وجمعه ولا تاريخ المصاحف وما بينها من اختلافات سطحيّة أحياناً عميقة أحياناً أخرى، بل هو تاريخ ما قبله من نصوص دينيّة نشأت في حضارات الشرق القديم. وقد تحوّل المنهج الاستشراقي بداية من منتصف القرن العشرين من منهج تاريخيّ إلى منهج تكوينيّ يبنّي أساساً على التمييز بين نصّين في القرآن وهما النصّ الظاهر والنصّ المُكوّن بالمعنى الذي وضعته جوليا كريستيفا (J. Kristeva) لهذين المصطلحين.

ومن هذا المنظور الاستشراقي بلحظتيه القديمة والجديدة تناول منذر صفر الخطاب القرآني فعالج جملة من المسائل وهو يفكّر في

(1) Mondher SFAR, *Le Coran est - il authentique?*: Les Éditions Sfar, Paris, 2010. Édition numérique réalisée le 12 janvier 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. P: 13. <http://classiques.uqc.ca/>.

القرآن باعتباره نصًّا ظاهرًا (phéno - texte) وعالج جملة من المسائل الأخرى وهو يفكر في القرآن باعتباره نصًّا مكوّنًا (géno - texte). وبالجمع بين هاتين المقاربتين يكون منذر صفر قد أمسك بطرفي النقد الاستشراقي القديم والجديد في سعي منه إلى إعادة بناء المقاربة التاريخية للقرآن ومن ثم إعادة ترتيب مسألها مضيّفًا إليها مدخلًا آخر لم يتعوّده المستشرقون إلّا قليلًا وهو أن نفكر في تاريخ القرآن من داخل القرآن نفسه باعتباره نصًّا يحيل على نفسه باستمرار أو هو نصّ ذاتيّ المرجع (autoréférentiel) كما يقول كلود جيلوت (Claude Gilliot)⁽¹⁾. وقد قاد هذا المدخل أصحابه إلى اعتبار النبيّ محمد قارئًا أعاد صياغة الموروث اللغوي الدينيّ القديم في لغة عربيّة على درجة عالية من الأدبيّة.

2. القرآن مرجعًا لذاته

اعتمد منذر صفر هذا المدخل لينفي أن يكون القرآن هو النصّ الإلهيّ الأصليّ الموجود في اللوح المحفوظ قبل أن يتنزل على النبيّ محمد، وليثبت أنّه نصّ مقتبس من غيره استنادًا إلى ما يقوله القرآن عن نفسه بنفسه. هذه هي الأطروحة المركزيّة التي خصّص لها الكاتب كتابه «هل القرآن نصّ أصيل؟» (Le Coran est - il authentique?). وللبهرنة على هذه الأطروحة، اختار منذر صفر أن يفتح سيرورة الحجاج في كتابه بحجج من نصّ القرآن الذي نزل على النبيّ محمد وثبت في المصاحف بعد ذلك، واختار عددًا من الآيات تشير بشيء من التأويل إلى أنّ القرآن يتحدّث عن نفسه على أنّه نسخة من كتاب سماويّ في

Claude Gilliot, Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive..., (1) Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, en ligne: <http://remmm.revues.org>. (mis en ligne le 05 - 01 - 2012).

لوح محفوظ بين أيدي الملائكة، ومن المفترض أن تكون مختلفة عن الأصل⁽¹⁾. ولتوضيح هذه الفرضية عمد الكاتب إلى التمييز بين مجموعة من الألفاظ تعود المسلمون اعتبارها أسماء عدّة لمسمّى واحد وهي ألفاظ «الكتاب» و«القرآن» و«الذكر»، فلفظ «الكتاب» يشير في القرآن إلى نصّ أصل يوجد في اللوح المحفوظ بينما يشير لفظ «القرآن» إلى خطاب تنزل على النبي محمد عن طريق الوحي وهو خطاب يُتلى ويُقرأ مشافهة. أمّا لفظ «الذكر» فهو اسم لجملّة من القصص المأخوذة من اللوح المحفوظ. وبالتالي، فنصّ الوحي المنزل على النبي محمد ما هو في الواقع سوى جزء من كتاب أكبر في لوح محفوظ في السماء فيه علم بتاريخ الكون ومستقبله تمامًا كما جاء في سورة طه حين قال فرعون لموسى «فما بال القرون الأولى؟» فقال له موسى «علمها عند ربّي في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى»⁽²⁾.

ومن الأدلّة الأخرى التي يسوقها منذر صفر للبرهنة على أنّ الوحي الذي نزل على محمد لم يكن هو النصّ الإلهيّ الأصيل وأنّه مقتبس من كتاب سماويّ في لوح محفوظ، هو ما جاء فيه من قول صريح بسقوط عدد من آياته إمّا عن طريق النسخ وإما عن طريق النسيان، وقد توسّع المسلمون في مسألة النسخ والمنسوخ في القرآن وصنّفوا رسائل عدّة تكشف للقارئ اختلافًا واضحًا في الآيات المنسوخة وفي الآيات التي نسختها⁽³⁾. يضاف إلى هذا كلّ ما يعرف بالآيات الشيطانيّة التي تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنّ نصّ الوحي

(1) *Le Coran est - il authentique?*, p: 15.

(2) راجع سورة طه، الآيتان 51 - 52.

(3) قارن مثلاً «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» لابن حزم الظاهري، برسالة «نواسخ القرآن» لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. والرسالتان على شبكة الإنترنت في الموقع التالي: www.al-moslafa.com

المنزل على النبي محمد كان عرضة للاختراق من قبل الشياطين وأن ذلك الاختراق كان بعلم الله وتقديره ليختبر قدرة محمد على التمييز بين ما يأتيه من الله وما يأتيه من غيره.

قد تكون هذه الملاحظات مقبولة لدى المؤمنين بنبي الإسلام وقرآنه لأنها مستوحاة من داخل المنظومة العقائدية التي يؤمنون بها، ولأنها تشير بشكل واضح إلى بعض العناصر الأساسية في المخيال الإسلامي وهي الاعتقاد بوجود عالم غيبي تسكنه الملائكة وبلوح محفوظ نقش عليه كلمات الله، وأن الوحي المنزل من ذلك اللوح على الأنبياء المرسلين مأخوذ من ذلك الكتاب الأصلي. اعتقاد إسلامي، نعم، ولكنه اعتقاد قديم يرتد إلى حضارة السومريين الذين كانوا يعتقدون بدورهم بوجود كتاب في السماء عنه أخذ الملوك الشرائع والقوانين. إلا أن المقصد الذي يرمي إليه منذر صفر أبعد ما يكون عن ترسيخ هذا المعتقد لأنه يقصد أساساً إلى خلخلة اعتقاد شائع لدى عامة المسلمين وخاصتهم وهو أن القرآن هو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل أبداً. وبخلخلة هذا الاعتقاد من الداخل يكون الكاتب قد فسخ في المجال نفسياً لتقبل نقد آخر هو أقوى من هذا النقد الداخلي لأنه لا يتعلق بتأويل البعض مما جاء في القرآن من حديث عن اللوح المحفوظ وعن كتاب عند الله فيه علم الأولين والآخرين.

3. النصّ الظاهر

النصّ الظاهر في اصطلاح جوليا كريستيفا (J. Kristeva) هو جملة الظواهر الصوتية والتركيبية والدلالية التي تتضافر فيما بينها لتؤلف عملاً لغوياً يحتمل معنى⁽¹⁾. وقد تعامل منذر صفر مع القرآن

J. Kristeva & J.C. Coquet, Sémanalyse, in: Semiotica, N° 4, 1974.

(1)

باعتباره عملاً لغوياً تمّ التلقّظ به شفويّاً في حياة النبيّ محمّد على امتداد ثلاث وعشرين سنة كما تمّ تدوينه في مصاحف شتّى ثمّ جمع بعد ذلك في مصحف واحد هو المعروف اليوم بالمصحف العثماني نسبة إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفّان.

ولئن جرت العادة في تحليل النصّ الظاهر أن ينشغل الناقد فيه بدراسة بنياته اللفظية والإيقاعيّة والتركيبية والدلالية على نحو ما هو مألوف في التحليل البنيويّ التقليديّ، فقد انصرف منذر صفر عن هذا التقليد ليعتني بما يمكن أن نسّميه التركيب الدلالي في وحدات القرآن النصّية الكبرى أو الصغرى المعروفة بالسور والآيات. وقد لاحظ عند القراءة أنّ تلك الوحدات النصّية لا ترقى في الكثير من الأحيان إلى مستوى الانسجام التام بين أجزائها ومكوّناتها، الأمر الذي يجعلها في تقديره علامة بارزة على أنّ نصّ القرآن المثبت في المصحف قد اعتراه شيء من الاضطراب عند جمعه وتدوينه. فمن الثابت أنّ القراء قد تفرّقوا في الأمصار وأن عدداً كثيراً منهم قد مات أو قتل قبل أن يأمر عثمان بن عفّان بجمع المصاحف ونسخها في مصحف واحد هو المعتمد إلى اليوم، ومن شأن هذه المهمّة العسيرة أن تعترضها مصاعب كثيرة كان من نتائجها أن تفرّقت بعض الآيات وفقدت صلتها بأخواتها فحلّت في مواقع أخرى لا تناسبها في عدّة وجوه. ولمّا كان همّنا أن نركّز على ما يعتبره الكاتب خللاً في التركيب الدلالي في بعض الوحدات النصّية، فقد خيرنا أن نقف عند بعض الأمثلة التي توضّح مظاهر الخلل المنطقيّ في تلك الوحدات النصّية.

في الآيات 153 - 162 من سورة البقرة حديث عن المؤمنين الذين قتلوا في سبيل الله وطمأنّة لمن بقي حيّاً منهم وتوعّد للكافرين. وهذا موضوع مألوف في القرآن فعادة ما يتّصل الوعد بالوعيد، وهما معنيان متلازمان في الخطاب منسجمان في العقل لما

بينهما من ترابط. ولكن الآية 158 الواردة في صلب هذا المقطع تتضمن حديثاً في موضوع مختلف وغريب عن سياق الوعد والوعيد لأنها تعلقت بحكم من أحكام الحج: ﴿إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾، كما أنها تشدّد عن سياقها لانفرادها بفاصلة مغايرة وهي الميم في عليم بدل النون في الآيات المحيطة بها. وهذا يعني أنها آية فقدت موقعها الأصليّ وتسربت إلى هذا الموقع سهواً من كتبة الوحي والقراء.

وفي الآية 92 من سورة آل عمران حثّ للناس على الإنفاق ممّا يحبّون، وهذا معنى شائع في القرآن ولكنّه ورد في سياق لا يناسبه تماماً إذ إن الآيات السابقة لا تتضمن إشارة إلى هذا المعنى أو إلى أضداده كالبخل، وقد جاءت عموماً في الحديث عن الكافرين وكيف أنّ الله لا يقبل توبتهم، كما أنّ الآيات اللاحقة لا تتضمن هي الأخرى شيئاً من معنى الحثّ على الإنفاق لأنّ موضوع الخطاب فيها متعلّق ببني إسرائيل وما جاءهم في التوراة من أحكام. وبالتالي فهذه الآية في غير موضعها ويُحتمل أيضاً أن تكون قد سقطت من موضعها الأصليّ وحلّت في هذا السياق عن طريق السهو ومن باب الخطأ في تدوين القرآن.

وفي الآية 61 من سورة النور ذكر للأعمى والأعرج والمريض وكيف أنّه لا حرج عليهم جميعاً كما لا حرج على الناس أن يأكلوا من بيوتهم أو من بيوت أقربائهم كالآباء والأمّهات والإخوة والأخوات مجتمعين، وقد ذكرت عبارة ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ في الآية 17 من سورة الفتح مقترنة بموضوع آخر وهو المشاركة في الحرب، وبالمقارنة بين الموقعين اللذين حلّت فيهما هذه العبارة ينتهي منذر صفر إلى اعتبار سياقها في سورة الفتح

أُلقي بها من سورة النور، فالأعمى والأعرج والمريض غير مطالبين شرعاً بالمشاركة في قتال العدو لمانع بدني كما هو واضح، ولكن رفع الحرج عن العميان والعرجان والمرضى في مقام الاختلاط بالأهل ومشاركتهم في الطعام أمر غير منطقي في تقديره.

هذه بعض الأمثلة التي ساقها الكاتب ليبين من خلالها ما سمّاه تبديلاً أو تحريفًا لنصّ القرآن الأصليّ، وهو تبديل ناشئ حتمًا عن المسافة الزمنية الفاصلة بين لحظة نزول الوحي ولحظة تدوينه وجمعه في مصاحف شتّى ثم في نسخة موحّدة بعد مرور سنوات عدّة على وفاة النبيّ محمّد. وإذا سلّمنا أنّ هذا التبديل في التركيب الدلالي ناجم عن سهو أو خلط في أذهان من دوّنوا الوحي ومن جمعه في مصحف واحد بعد وفاة النبيّ، فقد جاءت الأخبار بما يفيد أنّ هذه الظاهرة بما توحى به من نسيان أو خلط كانت شائعة في حياة النبيّ. من ذلك أنّ النبيّ سمع بعض أتباعه وهو في المسجد يقرأ شيئًا من القرآن على نحو غير معهود فتوجّه إلى عمر بن الخطاب ودعاه إلى أن يقرأ المسلمون القرآن رطبًا كما نزل. ومن هذا الخبر وأمثاله يستنتج الكاتب أنّ للقرآن زمن النبيّ صيغتين مختلفتين في الشكل والمحتوى، صيغة أصليّة هي التي بها نزل الوحي على النبيّ، وصيغة أخرى هي التي يتداولها القرّاء وفيها اختلافات بينهم لا في مستوى الإعراب وحده بل في مستويات أخرى قد تمسّ العبارة برمتها، ففي مخطوط اسطنبول تقول الآية 82 من سورة يونس «فَغَلَبُوا هَذَا الْحَقَّ» ولكنها في المصحف المعروف عند عموم المسلمين تقول «وَيُحَقِّقُ اللَّهُ الْحَقَّ» وهذا في تقدير الكاتب دليل على أنّ كلمات الوحي كانت تخضع لنوع من التبديل طبقًا لما يقتضيه المقام أحيانًا، ففي رواية مخطوط اسطنبول إشارة إلى أنّ سحرة فرعون تغلبوا على موسى، أمّا الرواية الأخرى فتشير إلى انتصار موسى على السحرة بتأييد من الله، وقد استوجب

المقام تغيير العبارة لتكون أكثر طمأنة للمؤمنين ما دام الحق هو الغالب في النهاية.

ما نستخلصه من كلّ هذا هو أنّ للقرآن تاريخاً طويلاً يمتدّ من زمن النزول إلى زمن التدوين النهائي. وبين اللحظتين جرت أمور كثيرة أشهرها تعدّد المصاحف وما بينها من اختلافات طفيفة ولكنّها معبرة لأنّها تشير إلى ضياع النصّ الأصليّ بين نصوص كثيرة، إضافة إلى ما في النص النهائي من بعض الارتباك في وحداته النصّية على نحو ما تمّ شرحه سابقاً. وهذا التاريخ الطويل يعكس من ناحية جهوداً جبّارة قام بها المسلمون الأوائل للحفاظ على كتابهم المقدّس ولكنّه يعكس أيضاً ما لحق هذا الكتاب المقدّس من تشويش في بعض الكلمات وبعض المواقع، وهذا في عرف العقل التاريخي النقدي دليل على أنّ الكتب المقدّسة منتجات بشريّة تاريخيّة تتحكّم فيها ظروف نفسية وسياسية وتقنيّة وفكريّة لم يفكر فيها منذ صفر لأنّ الهاجس الأكبر الذي ظلّ يسكنه هو أن يثبت للناس كيف أن القرآن لم يكن هو النصّ الإلهيّ الأصيل وأنّه في أحسن الأحوال نسخة منه تمّ تداولها مشافهة فلحقها ما لحقها من تبديل واختلاف حتّى دوّنت في المصحف.

4. النصّ المكوّن

النص المكوّن في اصطلاح جوليا كريستفا هو ما يفرض على المؤلّف جملة من العمليّات الذهنيّة المطلوبة لبناء موضوع تأليفه. وهذا يعني أنّ كلّ مؤلّف يفكر في موضوع تأليفه انطلاقاً من منطق عامّ يمثّل مرجعاً يستمدّ منه النص الظاهر دلالاته⁽¹⁾. ومن هذا المنطلق ينفصل التحليل السيميائي عن التحليل البنيويّ لأنّه يفسح في المجال

(1) J. Kristeva & J.C. Coquet, Sémanalyse, in: Semiotica, N° 4, 1974,

لتجاوز حدود النصّ الظاهر إلى ما قبله وهو الذهنية التي أنتجته بما فيها من أبعاد فكرية ونفسية واجتماعية وسياسية معقدة.

وقد وجدنا في كتاب *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* أو «القرآن والكتاب المقدس والشرق القديم»⁽¹⁾، ما يسمح لنا أن نعتبره تفكيراً في المنطق العام الذي تحكم في إنتاج النصّ القرآني وفي بناء دلالاته، فقد خصّصه صاحبه لتبيان الأصول الفكرية والمنهجية التي يعود إليها القرآن باعتباره خطاباً دينياً نشأ في شبه الجزيرة العربية وظلّ المستشرقون إلى عهد غير بعيد يعتبرونه خطاباً منقطع الصلة ببيئته الثقافية عموماً والدينية خصوصاً وأقصى ما وصلوا إليه أنه خطاب يشترك في الكثير من مستوياته مع التوراة والأنجيل.

إلا أنّ لمنذر صفر رأياً آخر ليس بالغريب تماماً عمّا انتهت إليه القراءة الاستشراقية الكلاسيكية، ولكنّه يدفع تلك القراءة إلى أبعد مدى لها فيتجاوز الطبقة السفلية الأولى في تاريخ الفكر الديني عند العرب، وهي طبقة الموروث الديني اليهودي المسيحي، إلى طبقات أخرى ترتدّ إلى الموروث الديني الشرقي القديم، وتحديدًا إلى الحضارات السومرية والبابلية والآشورية في بلاد الرافدين. لقد حرص المؤلف في هذا الكتاب على مناقشة كمّ هائل من المسائل التي تعود المستشرقون إثارتها من وجهات نظر كثيرة، وهي في العموم مسائل أقرب إلى علم الأديان المقارن من أيّ علم آخر وإن كانت في الأصل ممّا أثاره المستشرقون في باب الدراسات القرآنية. نقول هذا لأنّ منذر صفر أعاد جملة هذه المسائل إلى البحث ولكن من وجهة نظر

(1) *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* Édition numérique réalisée le 23 novembre 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.. <http://classiques.uqc.ca/>.

الدراسات المقارنة ووفق الإستراتيجية التي وضعها الاستشراق لنفسه من قبل وهي البحث عن أصول غير عربيّة وغير إسلاميّة لمختلف ما أنتجته الحضارة العربيّة والإسلاميّة من أفكار ومؤسّسات سواء تعلّق الأمر بالدين والأدب والفلسفة والعلم والأخلاق أو تعلّق بالدولة وأنظمة الحكم والإدارة. وقد كانت هذه الأصول المفترضة فارسيّة حيناً يونانيّة أحياناً رومانيّة أحياناً ثالثة. وفي إطار هذا الهاجس المستمرّ في البحث عن أصول يرتدّ إليها الفكر الدينيّ في الحضارة الإسلاميّة، سلك منذر صفر طريقاً مختلفاً قاده إلى «اكتشاف» منبع آخر غير المنابع الفارسيّة واليونانيّة والرومانيّة وهو المنبع الشرقيّ القديم الذي يرتدّ إليه مجمل الفكر الدينيّ اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ. فما هو هذا الشرق القديم؟ وكيف يمكن اعتباره منبعاً نهل منه القرآن كما نهلت منه التوراة والأنجيل من قبل؟

يتمثّل الشرق القديم عند منذر صفر في ما يسمّيه أجداد العرب القدامى وهم سكّان بلاد الرافدين وبلاد الشام والهلال الخصيب والصحراء العربيّة الممتدّة من شواطئ البحر الأحمر إلى جنوب العراق، ففي هذا المجال الجغرافيّ نشأت حضارات تعود إلى الألفية الرابعة قبل الميلاد، وانقسم السكان فيها بين بدو وحضر وكانوا رغم ذلك وعلى امتداد القرون في تفاعل مستمرّ عبر وسائط عدّة كالمبادلات التجارية والحروب والهجرات. وفي هذا المجال أيضاً نشأت ممالك وحواضر كبرى مثل تيماء وبابل ودمشق ومكّة، وتشكّلت جماعات دينيّة ولغويّة وعرقية متعدّدة ولكنّها في واقع الأمر جماعات يأخذ بعضها عن البعض الآخر إذ جرت بينها تفاعلات شتّى على امتداد قرون طويلة. ورغم الفروق الكثيرة بين البدو والحضر، وبين الجماعات والممالك، وبين اللغات والثقافات، إلّا أنّ مجالاً حضاريّاً خاصّاً قد تشكّل مع مرور الزمن وتعاقب القرون، وتمّ التعبير عنه في

كلّ فترة من فترات التاريخ الطويل بهذه اللغة أو تلك، وبهذه الديانة أو تلك، وبهذا النظام السياسي والاجتماعي أو ذاك. مجال حضاريّ متنوّع وحيويّ يختلط فيه البدو بالحضر، ويمتزج فيه البابليّون بالسومريّين والآشوريّين وتختلط فيه الساميّة بالنبطيّة والعبريّة والسريانيّة والعربيّة، وتتقاطع فيه ديانات شتى منها الوثنيّة ومنها التوحيدية.

هذا هو الشرق القديم. وهو شرق قد تلتحق به مصر القديمة أحياناً لتزيده تعقيداً في اللغة والدين والثقافة والعرق، ومع ذلك كلّه يبدو في نظر منذر صفر كياناً حضاريّاً واحداً تولّدت منه الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحيّة والإسلام، ومنه استمدّت التوراة والأنجيل والقرآن رؤاها لله والعالم والإنسان ومنزلته فيه. هو كيان حضاريّ متعدّد الأعراق واللغات والأديان تكوّن على امتداد آلاف السنين، ولكنّه رغم كلّ ذلك واحد في تعدّده لأنّه كان شبكة من الخيوط المترابطة فيما بينها مادّيّاً ورمزيّاً عبر الطرق التجارية والهجرات السكانيّة وعبر الحروب والصراعات الدينيّة والسياسيّة.

صورة تمّ تأليفها انطلاقاً من سلسلة بحوث متخصصة في ثقافات الشرق القديم وأديانه ولغاته تعتمد في الغالب على منهج المقارنة وتؤمن بمبدأ المراكمة والتواصل في الحضارة الإنسانية خلافاً لفكرة القطيعة التي هيمنت على الدراسات الاستشراقية التقليدية. إلّا أنّ هذه المنهجية القائمة على المقارنة والمؤمنة بالتراكم والتواصل قد اقترنت عند منذر صفر بعقليّة استشراقية تاريخيّة تلزم نفسها باختلاق أصل ترتدّ إليه الفروع، أي بإيجاد نقطة في الزمان وفي المكان هي مبدأ كلّ شيء في التوراة والإنجيل والقرآن. فما هي هذه النقطة؟ وهل توجد خلفها نقاط أخرى؟ وإذا كانت قد تشكّلت فجأة وبلا تاريخ تستند إليه فهل كان تشكّلها على درجة من الاكتمال حتّى أنّ جميع ما جاء بعدها لم يكن سوى صورة من صورها أو ظل من ظلالها؟

ليست هذه النقطة من المفهوم الهندسي في شيء، فهي كما قلنا سابقاً ممتدة في الفضاء وفي الزمان على السواء، إلا أن المنهج التاريخي، التقليدي في جوهره الجديد في مظهره، يحنّ أبداً إلى أصل هو الأول، لذلك رحل بصاحبه في طيات التاريخ الغابر بحثاً عن تلك النقطة التي يُفترض أن تكون هي الأصل، وقد تمّ العثور عليها في ديانات الشرق القديم وفي ديانات بلاد الرافدين تحديداً. فكيف تحكّمت تلك الديانات الشرقيّة القديمة في الكتب السماويّة المقدّسة، أي في التوراة والأنجيل والقرآن؟ وكيف كانت من منظور النقد التاريخي المتسلّح بعلم الأديان المقارن وعلوم اللغة المقارنة، منبعاً منه استوحى القرآن نظرتَه إلى الله والعالم والإنسان.

أسّس منذر صفر مجمل بحثه في «القرآن والكتاب المقدّس والشرق القديم» على ما يسمّيه نظريّة لاهوتيّة سياسيّة في الوجود الإنسانيّ يختصّ بها الشرق وبها تتميّز حضاراته المتعاقبة عن الحضارات الهندو - أوروبية. وهي نظريّة تقوم على ثلاثة أركان (السيادة والغواية والعدالة) تعكس رؤية الشرق القديم، وربّما رؤية الشرق عمومًا، للشأن الدينيّ في علاقته بالشأن السياسيّ وما يترتّب على ذلك من فهم للإنسان ومنزلته في الكون. فالله هو صاحب المُلْك يقدرّ للناس حياتهم ومماتهم ويقدرّ لهم معاشهم ومعادهم ويسطرّ لهم ما يشاء، وهذا هو معنى «السيادة». والله هو الذي اختار في البدء أن يكون من الناس مؤمنون وكافرون ولو شاء لجعلهم أمة واحدة ولكنّ كلمته قضت أن يكون في الأرض كفّار ومؤمنون، وهذا هو معنى «الغواية» أي إنّ خطايا البشر بتدبير من الله، فإذا أخطأ الناس عدّوا عند الله من الكافرين فاستحقّوا العذاب فحكم عليهم بالعذاب وهذا هو معنى «العدالة».

فإذا جاء في القرآن ما يفيد أنّ الإنسان صنّعة القدر المحتوم،

وأنّ الله بيده كلّ شيء فلائ Nabû الإله في بلاد الرافدين كان مقدّر الأقدار، ولأنّ آلهة بابل كانوا يجتمعون في رأس كلّ سنة ليسطّروا أقدار البشر ويكتبوها في ألواح محفوظة لا تضيع، فابتكر البشر الكهانة لعلّهم يطلعون على ما سطر لهم الآلهة⁽¹⁾. وإذا جاء في القرآن ما يُفهم منه أنّ الله يومًا أو أيّامًا فيها ينتقم من المجرمين فلائ في تاريخ بلاد الرافدين ما يشير إلى أنّ لآلهة الآشوريين ديوانًا فيه تُسجل أيّامهم وفيه تُخلّد حروبهم على أعدائهم⁽²⁾.

هكذا يستمرّ الكاتب في تأويل ظواهر القرآن وفهمها على نحو يجعلها صياغة عربيّة لما تمّ التعبير عنه منذ آلاف السنين في ديانات الشرق القديم، فقد جاء في القرآن ما يفيد أنّ الله قد خلق الجنّ والإنس ليعبدوه تمامًا كما جاء في الآثار الآشوريّة أنّ الآلهة خلقت العالم ليسبّح باسمها آناء الليل وأطراف النهار، وجاءت في القرآن قصص كثيرة تروي صراع الأنبياء مع أقوامهم وكانت الغلبة فيها لأنبياء الله، وهي قصص رأى الكاتب في أسلوبها وفي مضمونها ما يذكر بدفاتر الحرب عند الآشوريين. كلّ ما في القرآن إذن من حديث عن خلق الكون وخلق آدم وقصّة هبوطه إلى الأرض مع إبليس، ومن حديث عن يوم الحساب وما فيه من عذاب، ومن حديث عن ذلك الصراع المستمرّ بين الإيمان والكفر مقتبس في جوهره من الملاحم البابليّة والآشوريّة التي تصوّر الآلهة في صورة المحاربين، وهي الصورة التي يرسمها القرآن في أذهان القراء عن الله. إنّ الله بهذا التأويل ملك محارب يرسل جنوده من البشر والملائكة ليقاتلوا أصحاب القرى وليغنموا ثرواتها وليكون الملك كلّ الله.

في القرآن إذن صور كثيرة عن الله وعن الإنسان وعن العالم

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien, p: 34.

(1)

(2) نفسه، ص: 57

وتاريخه الطويل من يوم الخلق إلى يوم الدين، وهي عمومًا صور قد وجد لها النقد الاستشراقي الجديد مراجع في ديانات البابليين والآشوريين والسريانيين. وخلف كل هذه الصور رؤية سياسية لها بدورها جذور في ديانات الشرق القديم وتستحق أن نقف عندها لنبين العلاقة بين الديني والسياسي في القرآن وكيف أن لهذه الإشكالية التي يختصم الناس حولها اليوم تاريخ طويل جعلت منذر صفر يعتبرها السمة الأبرز للحضارة الشرقية.

لئن بدا الله في القرآن ملكًا محاربًا كسائر الآلهة في ديانات الشرق القديم، فقد بدا في عموم الخطاب القرآني ملتزمًا بقانون أو عهد لا رجعة فيه تمامًا كما كان الآلهة القدامى عند البابليين والآشوريين. إنّه مالك الملك يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء، ولكنّه إلى جانب ذلك يتعامل مع عباده وفق قانون ثابت. فهو لا يعذب قومًا حتّى يبعث رسولًا نذيرًا، ولا يكلف الناس شيئًا حتّى يبين لهم الحق من الباطل، ولذلك التزم بإرسال الأنبياء واحدًا بعد واحد لتكون على الناس حجة فلا يظلمهم. النبوة إذن رسالة من الله إلى عباده، ولذلك كان الأنبياء على مرّ العهود مبعوثين ليأخذوا من الناس ميثاقًا وعهدًا يلتزمون فيه بطاعة الله مقابل الأمن على أنفسهم وعلى أموالهم، فمن أسلم منهم أي أذعن وأعلن الدخول في العهد كان له الأمن في الدنيا والآخرة، ومن ولّى واستكبر كان الله له بالمرصاد.

ومن هذه الزاوية تحديدًا يتجلّى المعنى السياسي للتجربة الدينية في القرآن كما في الديانات الشرقية القديمة، فالقرآن وفق التحليل الذي ارتآه منذر صفر يستعيد الجوهر السياسي للممارسة الدينية كما فهمها البابليون والآشوريون وغيرهم من سكّان الشرق القديم. إنّه يستعيد ذلك عبر الوظيفة المركزية التي جعلها الله لأنبيائه وهي أن يحكموا بين الناس بما أنزل الله، ولذلك كان لكلّ نبيّ منهم شريعة

وكان لكلّ أمة أو جماعة دينيّة شرعة ومنهاج. ولا يختلف نبيّ الإسلام عن سائر الأنبياء في هذا المجال الحضاريّ العريق، فقد أرسله الله مبشّراً أهل مكّة بملك عظيم إن أطاعوه ومنذراً بعقاب شديد إن كفروا به.

الدخول في دين الله إذن ليس إلّا دخولاً في طاعة حاكم الحاكمين، وقبولاً بشروطه طوعاً أو كرهاً لأنّه كما سبق القول ملك محارب. وعلى هذا النحو يكون الشأن الدينيّ في الحضارة الشرقيّة شأنًا سياسيًا دنيويًا، وهذا ظاهر جليّ من خلال ما يوصف به الله وما يوصف به أنبياءه وما يوصف به الدين والقيّمون عليه بعد النبيّ، وليس الشأن الدينيّ إذن شأنًا خاصًا يتّخذ له في المجتمع ناحية معزولة عن دنيا الناس.

ذلك هو الشرق القديم الذي ترتدّ إليه الديانات التوحيدية الثلاث، وهو، كما يبدو، النصّ المكوّن والمنبع الذي تستقي منه اليهودية والمسيحيّة كما يستقي منه الإسلام معنى العالم ومعنى الوجود الإنسانيّ وخصوصاً منه الوجود السياسيّ. إنّه في الخلاصة المصدر الأساسيّ للقرآن باعتباره كتاباً مقدّساً، فمنه أخذ النبيّ محمّد تلك الرؤية العامّة لله وللكون والإنسان ومنزلته فيه، وعن نصوصه الكبرى نقل النبيّ محمّد، فكان القرآن في أجزاء منه نسخة مكرّرة ممّا قاله البابليّون والآشوريّون منذ آلاف السنين.

5. حدود المقاربة التكوينية

لقد ورث منذر صفر في كتابيه عن القرآن مجمل التقاليد التي دأب عليها النقد الاستشراقيّ، فوجّه كلّ معارفه التاريخيّة والانتروبولوجية واللغويّة ليبيّن للناس أنّ القرآن نصّ دينيّ عربيّ في لغته ولكنّه في مستوى مضامينه وفي رؤيته لله والكون والإنسان لا

يختلف في شيء عن النصوص الدينية الشرقية القديمة، بل إنَّ الكاتب ينتهي ضمناً إلى أنَّ النبيَّ محمدًا لم يكن سوى ناقل عمَّن سبقه، وأنَّ نصَّ القرآن المتداول اليوم بين المسلمين هو في أحسن الأحوال اقتباس من نصوص دينية قديمة تتعدى الديانتين اليهودية والمسيحية إلى ديانات الشرق القديم.

وإذا أجرينا مقارنة سريعة بين ما جاء في الكتاب الأول «القرآن والكتاب المقدس والشرق القديم» وما جاء في الكتاب الثاني «هل القرآن نصَّ أصيل؟»، لاحظنا اختلافاً ظاهراً في هذه المقاربة التي اعتمدها منذر صفر كما اعتمدها كثير من المستشرقين. فقد تمَّ التركيز في الكتاب الأول على أنَّ القرآن نصَّ تتردَّد فيه أصداء نصوص دينية شرقية قديمة، وهي أصداء يرددها شكل الخطاب كما يرددها مضمونه، وتمَّ التركيز في الكتاب الثاني على أنَّ هذا القرآن نفسه كان على امتداد حياة النبيَّ يتغيَّر لما جرى فيه من نسخ وتبديل، بل إنَّ البعض من مقاطعه ساهم أصحاب النبيَّ في إنتاجها إذ كان محمد يأتى بصدر الآية فيأتي عمر بن الخطَّاب أو غيره ممَّن حضر بعجزها فيصادق النبيَّ على ذلك كما لو كان وحياً يوحى.

والظاهر من خلال هذه المقارنة هو أنَّ الأطروحة الأولى تتأسَّس على اعتبار القرآن نسخة من نصوص دينية قديمة، وهذا يعني أنَّ النبيَّ وجماعته الدينية الناشئة لم يكونوا سوى ناقلين عن أسلافهم الشرقيين القدامى. أمَّا الأطروحة الثانية فتقول إنَّ القرآن نصَّ أُنتج على امتداد عقود، من زمن البعثة إلى زمن التدوين، وبجهود النبيَّ وأصحابه. وبين الأطروحتين كما نرى تباعد واضح إن لم نقل تضارباً وتناقضاً، فأن يكون القرآن نسخة منقولة من نصوص غابرة هو غير أن يكون منتجاً شارك في إنتاجه النبيَّ والقراء والناسخون. وليس من جامع بين

الأطروحتين سوى أنّ القرآن ليس من وحي السماء، فهو إمّا أن يكون من تراث الشرق القديم وإمّا من إبداع العرب.

يضاف إلى ذلك أنّ المقاربة التاريخية التي عوّل عليها منذ صفر لفهم القرآن لم تلتزم أصول المنهج التاريخي المعتمد عادة في تاريخ الأديان أو في تاريخ الأفكار، فبدأت في الكثير من الأحيان مقارنة سطحيّة لم تراع منطق التاريخ نفسه، وهو منطق مبنيّ على قاعدتي التراكم والطفرة. إنّ تاريخ البشريّة الطويل، بما في ذلك تاريخ الأفكار، عبارة عن تجارب وخبرات متراكمة تدفع دومًا نحو تطوّر نوعي، وهذا ما لم نلاحظه في ما كتبه منذ صفر، فبدأ التاريخ عنده ساكنًا لا يتحرّك، وبدأ الخطاب الدينيّ عند الشرقيّين خطابًا واحدًا، من حضارات الشرق القديم إلى أن ظهر النبيّ محمّد، يعيد نفسه بلغات شتّى وفي أزمنة متباعدة⁽¹⁾. ومن بدائه الأمور أن أحوال الحضارة قد تغيّرت وأنّ الجماعة غير الجماعة وأنّ اللغة غير اللغة وأنّ المعنى هو غير المعنى، ولكنّ هذه البدائه كلّها لم يحفل بها منذ صفر كما لم يحفل بها المستشرقون من قبل.

من المعلوم أنّ التاريخ، وتاريخ الأفكار خصوصًا، طفرات نوعيّة ناتجة من خبرات متراكمة. هذا ما يقرّره أشهر من كتب في تاريخ الأفكار والمفاهيم الدينيّة، ونعني به مرسيا إلياد Mircea

(1) عوّل الكاتب في الكثير من الأحيان على بعض الملاحظات اللغوية الشائعة عند المستشرقين دون أن يعير إلى حركة التاريخ المعقّدة وإلى تاريخ اللغات الشرقية القديمة ما تستحقّه من تراث. وللوقوف على جوانب من تاريخ العربيّة وأصولها الشرقيّة القديمة وما في هذه الإشكاليّة من أسئلة وفرضيات لم ترق إلى مستوى الحقائق العلميّة الموثوق بها يمكن العودة إلى:

Mansour Sayah, Racha Nagem, Henda Zaghouni - Dhaouadi, *La langue arabe, histoire et controverses*, Synergies Espagne n° 2, 2009, pp. 63 - 78. *gu arabe, histoire et controverses*.

Eliade. صحيح أنّ الأفكار الدينيّة في تقديره لا تموت، ولكنّ هذا لا يعني أنّها لا تخضع لقانون التطوّر، هي تهاجر من بيئة إلى بيئة ومن ثقافة إلى أخرى، وتأخذ لها في كلّ مرّة صيغة غير صيغتها الأولى ويطرأ عليها في رحلتها الطويلة الكثير من التغير والتبديل. ومن أبرز الأمثلة الشاهدة على ذلك أنّ جميع الأديان في مختلف أنحاء الأرض تناضل حسب إلياتها في سبيل أن تحوز الإنسانيّة ما به تكون قادرة على قهر العدم والموت، وقد تمّ التعبير عن ذلك بصيغ مختلفة، إذ كانت الديانات القديمة تعبّر عن رغبة الإنسانيّة في حيازة المطلق والأبدية بتجسيد المقدّس وجعله حالاً في الدنيويّ فعبد الناس الأحجار والأشجار والأنهار والكواكب، وكانت الديانات التقليديّة بعد ذلك تستعيد الفكرة نفسها ولكنّها كانت تعبّر عنها بصيغة أخرى من صيغ التديّن إذ جعلت المقدّس في نظام الطبيعة نفسها كتعاقب الفصول وتعاقب الليل والنهار فعبد الناس الشمس والقمر وعبدوا المواسم. وظلّت الفكرة نفسها قائمة في الديانات التاريخيّة كاليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ولكنّ المقدّس لم يعد حالاً في النبات والحيوان والجماد ولا في نظام الطبيعة بل في التاريخ. فكان الإله اليهودي فاعلاً في حركة التاريخ يقوده بنفسه ويرسم مساراته، وكان الإله عند المسيحيّين كامناً في روح الإنسان، وكان الله عند المسلمين ممسكاً بزمام التاريخ يحركه كما شاء وفق كتاب سطر منذ الأزل⁽¹⁾. وإذا كان العقل يقبل منطقياً أن يكون للنصّ الدينيّ ماض عريق منه يستمدّ وجوده ومنه تتولّد لغته وتتشكل دلالاته، فإنّ هذا العقل نفسه يأبى أن تكون النصوص

(1) راجع مثلاً:

Cézar Enia, *La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon**Mircea Eliade*, Laval théologique et philosophique, vol. 62, n° 2, 2006, p.

319 - 344.

الخالدة، والقرآن منها، نسخة من نصوص مبعثرة في الزمان والمكان أو ضرباً من ضروب التلفيق بين أجزاء من النصوص تنتمي إلى أحقاب تاريخية تفصل بينها آلاف السنين، وبلغات شتى تتباين فيما بينها المعاجم والصيغ والتراكيب.

ومن المعروف بعد ظهور «حفريات المعرفة» لميشيل فوكو، أن المنهج التاريخي الكلاسيكي يفكر في موضوعه اعتماداً على أربعة مفاهيم أساسية وهي مفهوم العادة أو السنة (tradition) ومفهوم التأثير والتأثير (influence) ومفهوم التطور (évolution) ومفهوم الروح أو العقلية (esprit / mentalité). فبمفهوم العادة أو السنة تتحول كل الظواهر التاريخية على اختلافها وتنوعها إلى ظاهرة واحدة يعاد إنتاجها في كل مرحلة من مراحل التاريخ الطويل، وبمفهوم التأثير والتأثير يختلق المنهج التاريخي سببية يفسر بها ما بين الظواهر من تشابه أو تقارب، وبمفهوم التطور يبتدع مبدأ واحداً يتحكم في مختلف الظواهر والأحداث، وبمفهوم الروح أو العقلية ينشئ هذا المنهج معنى مشتركاً يجمع عدداً من الظواهر والوقائع في حقبة واحدة من أحقاب التاريخ تسمى روحاً لتلك الحقبة أو عقلية تتحكم في كل ما يجري فيها⁽¹⁾.

رغم ذلك لم نجد في التحليل الذي قدمه منذر صفر للقرآن التزاماً بأصول هذا المنهج التاريخي كلّها، فلم يفكر في القرآن سوى ببعض المفاهيم دون غيرها وأطنب في تشغيل مفهومي العادة والتأثير دون مفهومي التطور والعقلية. وإذا كان حديثه عن خاصية تمتاز بها الحضارات الشرقية عن الحضارات الهندوأوروبية يوهم بمفهوم العقلية فإنّ هذا المفهوم يقتصر في المنهج التاريخي على حقبة من أحقاب

(1) راجع تفاصيل ذلك في:

Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

التاريخ محدودة لا تتجاوز بضعة قرون من الزمان، أمّا منذر صفر فقد ابتكر لآلاف السنين عقلية واحدة لم يطرأ عليها تغيير. وهذا يعني أنّه لم يفكر في القرآن وعلاقته بالشرق القديم بمفهوم التطور لأنّه لم يبحث عمّا بين الخطاب القرآني والخطاب الديني في الشرق القديم من اختلافات بل كان يبحث عمّا بين هذا وذاك من تشابه فسره في أغلب الأحيان بمفهوم العقلية وهو لا يجدي نفعاً إذا كانت المدة الفاصلة بين ظهور القرآن وحضارات الشرق القديم تُعدّ بآلاف السنين.

هذا إذا سلّمنا مع الكاتب بنظرية التواصل في التاريخ، أمّا إذا كنّا نعتقد أنّ في التاريخ، وتاريخ الأفكار خصوصاً، انقطاعات فهذا يوجب علينا أن نعيد نظرتنا إلى موضوع تفكيرنا على نحو يتعد بنا عن تقاليد النقد التاريخي الكلاسيكي ويقرّبنا أكثر فأكثر من تلك الانقطاعات لعلّ ذلك يكون مدخلاً لفهم ما ينفصل به الخطاب القرآني عن بقية الخطابات الدينية في الشرق.

استنتاجات

تأسست المقاربة التاريخية للنصّ القرآني على قاعدة عقلانية حديثة تتناقض في جوهرها مع القاعدة الإيمانية التي انبنت عليها المقاربة الإسلامية القديمة. ولما كان الاستناد إلى منطق العقل الحديث غير الاستناد إلى منطق الإيمان، فقد كان من البديهي أن تقود المقاربة التاريخية للنصّ القرآني إلى نتائج بعيدة كلّ البعد عمّا كشفته المقاربة البلاغية القديمة. فالقرآن الذي صوّره النقد البلاغي في صورة النصّ الأرقى لغة والأجود عبارة والأحكم بناء والأبلغ أثراً في النفوس، أظهرته المقاربة التاريخية في صورة أخرى. ومن أبرز ما يمكن الاحتفاظ به أنّ النصّ القرآني المتداول في المصاحف اليوم خلاصة عمل تاريخي ونتيجة جهود جبّارة قام بها جمع غفير من القراء

والكتبة على امتداد قرنين تقريباً، وبالتالي فلا يمكن للعقل التاريخي أن يعتبره نصّاً مطابقاً لما يعتقد المسلمون أنّه الوحي الذي نزل به جبريل على النبيّ محمّد. ومن جهة أخرى، يستعيد النصّ القرآني الرؤية الشرقيّة القديمة لله والكون والإنسان، ولا يختلف معناه إذن عمّا تردّد في ديانات الشرق القديم. وهو بهذا مثله مثل التوراة والأنجيل نصوص دينيّة ترتدّ إلى حضارات الشرق القديم. كما أنّ القرآن هو غير الكتاب المحفوظ في السماء، والذكر قصص منقولة من تراث الشرق القديم، وللكثير من أصحاب محمّد دور في إنتاج البعض من أجزائه بدليل ما جاءت به الأخبار.

لهذه الأطروحة ذات الأصول الاستشراقيّة التقليديّة ما يعزّزها في الكثير من الروايات الإسلاميّة وفي الكثير من آيات القرآن نفسه، وقد اعتمدها أصحاب هذه المقاربة لدعم كلّ ما من شأنه أن ينفي عن القرآن مصدره الإلهي أولاً، وصحّة نسبته إلى النبيّ محمّد ثانياً، وسلامته من التبديل والتحريف ثالثاً. ومن هذه الأهداف التي نصبها النقد التاريخي لنفسه نتيّبين حرص أصحابه على تأسيس قواعد جديدة لدراسة القرآن وفهمه تختلف عن قواعد الدرس البلاغي والدرس الكلامي ومجمل التراث التأويلي. ولئن كان النقد التاريخي مقدّمة لازمة لتأسيس الدراسات القرآنيّة على أصول عقلانيّة تحرّرها من النزعة الإيمانيّة، فقد بدا لنا هذا النقد التاريخي في الكثير من نواحيه مفتقراً إلى تلك الأصول المطلوبة، وبدل أن يضع مكان الاعتقادات والأساطير حقائق وضع اعتقادات وأساطير جديدة. والسبب في ذلك كلّهُ أنّ هذا النقد التاريخي الطامح إلى إلحاق الدراسات القرآنيّة بالدراسات التوراتيّة والإنجيليّة تورّط في الكثير من الأحيان في مآزق ميتافيزيقيّة تبعده عن منطلقات النقد العلمي. ولا أدلّ على ذلك من

تلك الأسطورة التي انتهى إليها منذر صفر حين بنى مجمل كتابه «القرآن والكتاب المقدس والشرق القديم» على افتراض نصّ دينيّ شرقيّ قديم يقبع خلف القرآن كما يقبع خلف التوراة وخلف الإنجيل.

لا شكّ أنّ ديانات الشرق القديم قد أثّرت في الإسلام كما أثّرت في اليهوديّة والمسيحيّة من قبل، ولكن أن تكون ديانات الشرق القديم على امتداد آلاف السنين ثابتة لا تتغيّر، وأن تكون اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام نسخًا تكرّر ديانات غابرة فهذا ما لا يقبله منطق التاريخ نفسه.

الفصل الثالث

القرآن في متون الحديث النبوي صحيح البخاري نموذجًا

تمهيد

جمعُ الحديث الصحيح وتدوينه مشروع معرفيٌّ تطلّب إنجازَه مدّة من الزمن جاوزت القرن تقريبًا، وكان القصد منه تحديدًا توفير السندات المنهجية والبيداغوجية اللازمة في كلّ علم من العلوم الإسلامية، لذلك حرص حفاظ الحديث النبوي على تبويب الأحاديث طبقًا لما استقرّ من العلوم كالفقه والكلام والتفسير والأدب أو الأخلاق. ويُعدّ صحيح البخاري من أهمّ ما صُنّف في الحديث لالتزام صاحبه فيه بخدمة العلماء وتوفير ما يحتاجون إليه من الحديث الصحيح ليكون لهم سندًا في فكّ ما يعرض لهم من المسائل. وقد وضع البخاري للمنشغلين بالقرآن وعلومه قدرًا كافيًا من الآثار والأخبار تُلزمهم بمعالجة مسائلهم وفقًا لما جاء في الحديث من ضوابط وقواعد ويظهر ذلك بالخصوص في كتابين اثنين (كتاب فضائل القرآن وكتاب تفسير القرآن) حيث جمع في الكتاب الأوّل ما صحّ من الحديث في فضل القرآن وجمعه وتدوينه وفي آداب تلاوته ووجوه الانتفاع به، وجمع في الثاني ما صحّ من الآثار والأخبار في تفسيره وأسباب نزوله. والكتابان معًا يقدّمان في اعتقادنا الأدوات المعرفيّة والمنهجية اللازمة لفهم القرآن ووجوه التعامل معه لا باعتباره نصًّا

أصلياً منه تُستنبط الأحكام وتُستوحى العقائد وتُستلهم العبر والآداب فقط بل باعتباره فوق كلّ ذلك نصّاً نافعاً يحتاج إليه المؤمنون لجلب الخير ودفع الشر. ويهدف البحث في مسألة «فضل القرآن وتفسيره في الحديث النبوي» إلى الوقوف على ما في صحيح البخاري من أحاديث ضبطت القواعد الأساسية الأخلاقية والعلمية للتعامل مع القرآن ووضّحت وجوه استعماله في الحياة كما وجّهت المفسرين خصوصاً وتحكّمت في ما أنجزوه من تفاسير وبنّت لهم ولغيرهم من العلماء مجالاً دقيقاً لا يجوز لهم أن يتعدّوه. وعليه يتكوّن هذا الفصل من قسمين اثنين: قسم نتناول فيه «كتاب تفسير القرآن» بالتحليل لاستكشاف معنى التفسير فيه وأدواته ودلالاته، وقسم نعرض فيه لما جاء في كتاب «فضائل القرآن» من أحاديث وضعت الأسس الأولى لما بات يُعرف بخواص القرآن وأسراره، وهو علم من علوم القرآن يتعدّى حدود التفكير في القرآن باعتباره مصدرًا للمعرفة الدينية إلى التفكير فيه باعتباره نصّاً يمكن الانتفاع به على نحو خاص. فمن هو البخاري؟ وما قيمة العمل الذي أنجزه في «الجامع الصحيح»؟

محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي ولاء، البخاري مولداً، هو واحد من أبرز أعيان القرن الثالث للهجرة، ولد في 194هـ وتوفي في 256هـ. كان والده إسماعيل بن إبراهيم من علماء الحديث، لقي الإمام مالك بن أنس في 179هـ في موسم الحج، ونقل عنه الحديث عدد غير قليل من علماء العراق.

في هذه البيئة نشأ الإمام البخاري فأخذ عن والده العلم بالحديث النبوي ورجاله، وهذا ما ينعكس بوضوح في مصنّفات، فقد ذكر له المؤرّخون كتاب التاريخ الكبير وهو كتاب في التعريف بنقّلة الحديث النبوي بدءاً بصحابة النبي وتابعيهم وصولاً إلى رجال الحديث وشيوخه الذين عنهم روى وبهم اقتدى في معرفة الحديث وأسانيده،

كما ذكر له المؤرّخون أيضاً كتاب التاريخ الصغير وهو مختصر من تاريخ النبيّ والمهاجرين والأنصار والتابعين، وفيه معلومات عن منازلهم وأنسابهم وكناهم وتواريخ وفياتهم. هذا فضلاً عن كتب أخرى هي في الجملة على صلة بالحديث النبويّ ورجاله.

أمّا «الجامع المسند الصحيح من حديث رسول الله وسنّته وأيّامه» المعروف اختصاراً بصحيح البخاري⁽¹⁾ فهو أشهر مصنّفات على الإطلاق، إذ أقبل على تصنيفه بدعوة من بعض شيوخه لما وجدوه فيه من معرفة واسعة بأخبار النبيّ وصحابته وتابعيه ومن علم دقيق بالحديث ورجاله. ولم يكن اختيار البخاري من قبل شيوخه في حضرة جمع من علماء عصره صدفة، فقد كانوا على وعي بحاجة علماء الدين من فقهاء ومفسّرين ومتكلّمين إلى مصنّف يجمع الصحيح من حديث النبيّ وسنّته فلا يختلط بما يُروى من أخبار الصحابة والتابعين.

لهذا يمكن أن نعتبر صحيح البخاري ترجمة لمشروع علميّ ضخم فكّر فيه علماء الحديث وأنجزه البخاري على امتداد ستّة عشر عاماً قضاها في الجمع والفرز والتدوين. ويتمثّل ذلك المشروع العلميّ في تمييز الحديث النبويّ من أقوال الصحابة والتابعين وأخبارهم أولاً وتخريج الصحيح من الحديث وحده دون المنكر أو الضعيف ثانياً. ويحتاج هذا المشروع بالضرورة إلى معرفة شاملة بما يتناقله الإخباريون من حديث النبيّ وأقوال الصحابة والتابعين، كما يحتاج إلى علم واسع بالرواة ومنازلهم وهذا ما أجمع شيوخ البخاري على توافره فيه فكلفوه تلك المهمّة. وقد بنى جامعه الصحيح على ما كان متداولاً من معارف إسلاميّة شتّى كالفقه والتفسير والكلام والسير والأدب. ولئن كان الفقه قد حظي باهتمام واسع في صحيح البخاري

(1) تحقيق عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، 2003.

إذ خصّص له أقسامًا كثيرة⁽¹⁾ فقد جمع من الحديث ما يتّصل بمسائل علم الكلام ويظهر ذلك خصوصًا في كتاب الإيمان الذي افتتح به مصنّفه وفي كتاب التوحيد الذي جاء في آخر القائمة، كما جمع من الحديث ما يتّصل بالسّير فخصّص كتاب المناقب لرواية أحاديث شتّى في فضل الصحابة. أمّا القرآن فقد أفرد له البخاري كتابين وهما كتاب تفسير القرآن تتبّع فيه سور القرآن وما جاء في آياتها سورة بعد سورة من أحاديث، وكتاب فضائل القرآن وفيه جمع البخاري أخبارًا كثيرة تتعلّق بتاريخ القرآن من بدء الوحي إلى جمعه في المصاحف، وأخبارًا كثيرة أخرى تفيد الباحثين معرفة بالقيمة المنفعيّة التي أضفتها الجماعة الإسلامية على كتابها المقدّس.

ولفضائل القرآن في اعتقادنا أهميّة بالغة تفوق كتاب التفسير لما فيه من معلومات تتّصل بالسياقات التي احتضنت القرآن فمناخه وظائف اجتماعية ونفسية وتربويّة متعدّدة تتعلّق بحياة المؤمنين. وعند هذين الكتابين تحديدًا سنتوقّف مليًا لنستخلص منهما ما يمكن أن يساعدنا على فهم القرآن وتفسيره عند أهل الحديث خصوصًا. نقول ذلك لأنّ البخاري في اعتقادنا قد وضع هذا المصنّف بمختلف كتبه سندًا لحملة العلم في الإسلام يستنيرون بما فيه من صحيح الحديث كلّما تصدّوا لمسائل علومهم، وقد خصّص كتاب التفسير من الجامع الصحيح ليكون دليلًا به يستهدي المفسّرون ومرشدًا يعينهم على تفكيك ما بدا لهم من غوامض المسائل في علمهم سواء تعلّقت تلك المسائل بالألفاظ والمعاني أو تعلّقت بآلات الفهم والتفسير أو حتّى بمنهج

(1) نعني بذلك كلّ ما يتّصل بمسائل الفقه وأبوابه وهي في الجملة كتب تتعلّق بفقه العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والحجّ والزكاة وأخرى بفقه المعاملات كالبيع والعقود والالتزامات. وقد فاق الاهتمام بالفقه ومساائله جميع محتويات الكتاب الأخرى.

التفسير في ذاته، وخصّص كتاب الفضائل ليكون دليلاً به يستهدي المؤرّخون والمؤدّبون لبناء ما يمكن أن نسمّيه ذاكرة الجماعة الإسلامية ومستقبلها في الوقت نفسه.

I. كتاب التفسير

1. موضوع التفسير

نظّم البخاري مادّته الإخباريّة في هذا الكتاب وفق تسلسل سور القرآن كما وردت في المصحف أي بدءاً بالفاتحة وصولاً إلى سورة الناس، ولنا أن نشير إلى أنّ المفسّرين الكبار الذين وصلتنا تفاسيرهم أمثال الطبري ومن جاء بعده قد اعتمدوا هذه الخطّة في مصنّفاتهم فتخلّصوا من طريقة المفسّرين الأوائل من الصحابة والتابعين إذ كانوا في الغالب لا ينشغلون بسور المصحف كلّها بل يتوقّفون عند آيات من سور عدّة هي في نظرهم موضوع اختلاف بين المنشغلين بمسائل لغويّة أو فقهية أو عقائدية أو غير ذلك. بل إنّ هؤلاء المفسّرين، إن صحّت تسميتهم بذلك، كثيراً ما كانوا قرّاء أو محدّثين أو ممّن تصدرّوا في مجالس الإفتاء. وعليه فقد التفتوا إلى آيات بعينها كثر تداولها بين المختلفين لأسباب سياسيّة أو عقائدية أو فقهية، ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى ما ذكره المؤرّخون من كتب لمقاتل بن سليمان هي في نظرنا خير دليل على منهجية الأوائل في التعامل مع موضوع التفسير، إذ لم يكن القرآن كلّ موضوع تفسير بل نزر قليل منه يمكن أن نسمّيه الآيات المتشابهات⁽¹⁾.

(1) للمزيد من المعلومات حول هذه المسألة انظر: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 1996، وانظر خصوصاً الفصل الثاني (مفهوم المجاز) والفصل الثالث (المجاز والتأويل).

وعلى عكس هذه المنهجية التي اقتضاها الخلاف العقائدي الفقهي المبكر، مال البخاري في تدوين الأحاديث التي تفسر آيات القرآن إلى نسق آخر لا تحكمه الخلافات بل يحكمه الحرص على بلورة موضوع علم التفسير نفسه، فهو بتبّعه لسور القرآن كلّها حسب نظام ترتيبها في المصحف قد وضع اللبنة الأولى لموضوع هذا العلم فجعله علما ينأى بنفسه عن علوم أخرى متاخمة له. وإذا كان المفسرون الأوائل من اللغويين والمتفقيين والمتكلمين المبتدئين يقفون بالتفسير عند حدود ما يهتمهم من المعارف اللغوية والفقهية والعقائدية فإنّ البخاري بجمعه الحديث النبوي المفسر للقرآن يتجاوز مواضيع التفسير القديم في اتجاهين اثنين، اتّجاه نحو الشمول تجاوزاً لمن وقف عند آيات مختارة تفي بحاجات معرفية لا تهتمّ التفسير بالدرجة الأولى بل تهتمّ علومًا أخرى هي بصدد التكوّن شيئاً فشيئاً، واتّجاه نحو التأصيل تجاوزاً لمن جعل من آيات القرآن حججاً للبرهنة على اختياراته الفقهية أو العقائدية أو اللغوية. لقد كان البخاري مدوّناً يجمع صحيح الحديث من أفواه الرواة ليصنع منه ما يكون مقدّمة يبنى عليها صاحب كلّ علم علمه. وفي ما يخصّ علم التفسير تحديداً، مكّن البخاري المفسرين من مرجع إليه يحتكمون في بناء مسائلهم وحلّها وهو الصحيح من الحديث النبوي المفسر للقرآن، وبعبارة أخرى تفسير النبي. مرجع سيكون من رهاناته الكبرى ضبط علم التفسير منهجاً وموضوعاً ورؤية تماماً كما كانت الأحاديث المروية في أبواب الفقه والتوحيد والأخلاق أو الأدب بعبارة البخاري مراجع تضبط مواضيع تلك العلوم ومناهجها ورؤاها.

تلك هي بنية الكتاب الخارجية، أمّا بنيته الداخلية فلنا أن نقرأها من تفاصيل ما تضمّنته مكوّناته الكبرى، فقد قسّم البخاري كتاب التفسير أقساماً بعدد سور القرآن ووزّع هذه الأقسام إلى أبواب بأسماء الآيات التي ورد فيها تفسير مروي عن النبي. وحين ننظر في

هذه الأبواب نلاحظ موضوع التفسير النبوي كما تعكسه الأحاديث المروية عنه في هذه المدونة، ذلك أن هذا التفسير لم يشمل كل آيات الكتاب وإن شمل كل سورة، ففي سورة محمد مثلاً ثمان وثلاثون آية لم يرو من الحديث في تفسيرها سوى ما تعلق بالآية الثانية والعشرين وهي قوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ وكذلك الشأن بالنسبة إلى باقي السور وإن تفاوت عدد الآيات المفسرة فيها من سورة إلى أخرى، ولكن الثابت أن البخاري لم يرو في كل آية حديثاً يفسرها، وهو ما يعني أن موضوع علم التفسير لم يشمل بعد كل آيات القرآن وأن النص القرآني كان مفهوماً لدى المسلمين الأوائل على نحو ما فلم يحتاج النبي إلى تفسيره عدا عدد من آياته كانت بالنسبة إليه تحتاج إلى بيان. هذا فيما يخص النبي ومن كان معه، أما في زمن البخاري أي لحظة تدوين الحديث فمن المرجح أن أكثر المسلمين لا يفهمون كل المراد من آيات القرآن⁽¹⁾ ولكن البخاري لم يلتفت إليهم لأنه لم يكن مفسراً بل كان محدثاً يجمع صحيح الحديث ليفيد به أهل العلم في كل مجال من مجالات العلوم الإسلامية في عصره.

ولا تعود هذه المنهجية في التعامل مع موضوع التفسير إلى الخطة المعرفية التي يشغلها البخاري باعتباره محدثاً فقط، بل تعود كذلك إلى ما يشبه الإجماع على أن الخطاب القرآني ينقسم إلى قسمين، قسم يحتاج إلى بيان وتفسير وقسم لا يحتاج إلى ذلك لأن معانيه بيّنة بذاتها. هذا ما أثبتته الإمام الشافعي في مستهل رسالته ولم يعترض عليه معترض، وبالتالي فقد أكد جمع الحديث النبوي هذه الفرضية وبيّن

(1) عاش البخاري في القرن الثالث للهجرة وفي هذا القرن مسلمون من كل جنس وأمة منهم الفرس والترك والزنج والبربر، ومن قبله تنبّه اللغويون إلى ما لحق العربية من لحن فأسرعوا إلى صيانة اللغة وبيان قوانينها وأحكامها.

للمنشغلين بالتفسير أنّ القرآن لا يحتاج كلّهُ إلى التفسير وإنّما يحتاج إلى ذلك قسم منه دون قسم. وهذا القسم نفسه ينقسم إلى فرعين، فرع ورد عليه تفسيره إمّا في القرآن نفسه وإمّا في ما روي عن النبيّ من حديث، وفرع لم يرد عليه تفسيره. حينئذ لا يكون عمل البخاري تقديم المساعدة للمفسّرين بتمهيد السبيل أمامهم وإطلاعهم على ما قال النبيّ في سورة سورة، بل رسم حواجز أمامهم كي لا يتعدّوها. إنّ الآيات المذكورة في كتاب التفسير هي من منظور البخاري آيات مفسّرة وبالتالي لا يجوز للمفسّرين أن يقولوا فيها غير ما قيل من قبل. ولم يبق للمفسّرين إذن غير الاشتغال على ما لم يُفسّر من القرآن، وهذا يعني أنّ البخاري وإن كان قد قدّم للمفسّرين منهجية جديدة في التعامل مع موضوع التفسير وهي تتبّع القرآن سورة بعد سورة حسب نظام ترتيبها في المصحف فهو لم يوسّع موضوع علم التفسير بل ضيّقه، هذا إذا ما قورن بموضوع التفسير كما نراه في كتب المفسّرين الكبار أمثال الطبري ومن جاء بعده. أمّا إذا ما قورن بموضوع التفسير كما تشكّل عند المفسّرين الأوائل فهو بالتأكيد أوسع منه لأنّ أولئك المفسّرين توقّفوا عند حدود ما اعتبروه متشابهاً أو مشكّلاً. وفي كلمة، لم يكن البخاري في صحيحه يقصد إلى ضبط موضوع التفسير لأنّه كان يقصد أوّلاً إلى ضبط ما لا يجب أن يُفسّر أو يؤوّل لأنّ تفسيره قد ورد عليه في الحديث النبويّ. وهذا كما نرى عمل ينخرط في سياق معرفيّ همّه الأوحّد أن يرسم حدود العقل الإسلاميّ ومرجعياته صدّاً لكلّ من شرع في اجتياز الحدود نحو آفاق مجهولة.

2. مرجعيّات التفسير

في كتاب تفسير القرآن من صحيح البخاري مرجعيّات متعدّدة تتفاعل فيما بينها وينوب بعضها عن بعض في أحيان كثيرة. وعلى

تعدّها يمكن حصرها في مرجعيتين اثنتين وهما النبي من ناحية، وصحابته وتابعوهم من ناحية أخرى. وإذا كان من المفهوم أن يروي البخاري تفسيراً عن النبي فمن غير المفهوم أن يروي تفسيراً عن صحابته وتابعيهم. نقول هذا لأنّ البخاري كُلف في أوّل الأمر تصنيف جامع صحيح يلتزم فيه برواية ما صحّ عن النبي فلا يخلطه بما روي عن الصحابة والتابعين من أخبار. ويظهر هذا الخروج عن الشرط الذي اشترطه عليه جمع من العلماء حين كلفوه تدوين الصحيح من حديث النبي وسننه، في عودته كلّ مرّة إلى غير النبي من الصحابة والتابعين لينقل ما قاله هذا أو ذاك في شأن هذه الآية أو تلك، ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما جاء في تفسير سورة الذاريات (السورة 51) إذ نقل البخاري عن عليّ بن أبي طالب أنّه قال في تفسير كلمة الذاريات هي الرياح ونقل عن مجاهد أنّه قال في تفسير الذنوب هي السبيل وعن ابن عباس أنّه فسّر الحُبْك في قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْحُبُكِ﴾ [الآية: 7] بالاستواء والحسن، كما نقل عن مراجع أخرى لم يذكرها واكتفى بأن قال «قال غيره... قال بعضهم...»⁽¹⁾ ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، ففي تفسير هذه السورة بالذات تختلط المراجع على القارئ فلا يعلم عمّن ينقل البخاري وهذا نصّ التفسير كاملاً يشهد بتشابك المرجعيّات وغموضها:

«قال عليّ عليه السلام: الذاريات الرياح، وقال غيره: تذروه تفرّقه. وفي أنفسكم أفلا تبصرون: تأكل وتشرب في مدخل واحد ويخرج من موضعين. فراغ: فرجع. فصكّت: فجمّعت أصابعها فضربت جبهتها. والرميم نبات الأرض إذا يبس وديس. لموسعون أي لذووا سعة. وكذلك على الموسع قدره يعني القويّ. زوجين: الذكر والأنثى واختلاف الألوان حلو وحامض فهما زوجان. ففرّوا إلى الله: من الله

(1) راجع تفسير سورة الذاريات، ص: 1027.

إليه. إلّا ليعبدون: ما خلقت أهل السعادة من الفريقين إلّا ليوحدون. وقال بعضهم: خلقهم ليفعلوا ففعل بعض وترك بعض، وليس فيه حجة لأهل القدر. والذنوب: الدلو العظيم. وقال مجاهد: ذنوباً سبيلاً، صرة صيحة، العقيم التي لا تلد. وقال ابن عباس: الحبك استواؤها وحسنها. في غمرة في ضاللتهم يتمادون. وقال غيره: تواصلوا: تواطؤوا، وقال مسومة معلمة من السيمة. قتل الإنسان: لعن.

في هذا النص كما نرى مرجعيّات متعدّدة بعضها معلوم كابن عباس وعليّ ومجاهد وبعضها مجهول أشار إليه البخاري بعبارات مبهمة (غيره، بعضهم) وبعضها الآخر مجهول لم يصرّح به ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد. وهذا النوع الثالث بالتحديد يثير ضرباً من الغموض فلا يعلم القارئ من فسّر ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، أهو الإمام عليّ كما يوحي بذلك مطلع النصّ أم هو غيره كما يظهر في الجملة الثانية أم هو مفسّر آخر لا هو عليّ ولا هو غير عليّ المشار إليه دون تعيين. والإشكال نفسه يمكن أن يثار من جديد مع بقية الجمل. ومن شأن هذا الإبهام في الإحالة على المراجع أن يولّد تردّداً في ذهن القارئ بين رأي يدفعه إلى اعتبار البخاري يروي تفسيراً عن النبيّ تحديداً وما أسماء مثل عليّ وابن عباس ومجاهد سوى أسانيد، ورأي يدفعه إلى اعتبار هذه الأسماء مراجع في ذاتها وبالتالي فما روي عنها من تفسير يعود إليها ولا صلة له بالنبيّ، ومن جهة أخرى يمكن أن نعتبر تلك المراجع التي لم يسمّها واكتفى بالإشارة إليها شخصيّات أخرى من صحابة النبيّ مثلها مثل عليّ وابن عباس. ولكن ما الداعي إلى السكوت عنها؟ أعني ذلك أنّ ذكرها لا يفيد القارئ في شيء؟ أم المقصود تحديداً هو المتن بغض النظر عن إسناده؟ وكيف نقبل ذلك والبخاري محدّث بالدرجة الأولى والإسناد من أشدّ مطالبه إلحاحاً عليه؟

كلّ هذه الأسئلة وغيرها تدفعنا إلى اعتبار البخاري مفكراً يعمل على بناء مرجعية عامّة تتكوّن من عناصر مختلفة (النبوي، الصحابة، التابعون)، ولهذه المرجعية عنصر محوريّ وهو النبيّ ومن حوله تدور سائر العناصر. ولئن اختفى العنصر المحوريّ في تفسير سورة الذاريات فقد نابت عنه العناصر الثانوية في أداء وظيفته لأنّ هذه العناصر تحتلّ منزلة عليا في ذاكرة الجماعة الإسلاميّة، ذلك أنّ رجلين مثل عليّ بن أبي طالب وابن عبّاس تحديداً كانا على درجة عالية من التقدير في أذهان المسلمين جميعاً بمختلف مذاهبهم لا لقرابتهم المباشرة بالنبيّ فقط بل لما عُرف عنهما، مذ كان الإسلام في طوره الأوّل، من فطانة ونبوغ، ولعلّ ما نقله البخاري من مناقبهما في كتاب أصحاب النبيّ يشهد بذلك ويدعمه فقد روى في فضل عليّ قول النبيّ يخاطبه «أنت منّي وأنا منك» وقوله وهو يخاطبه أيضاً «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى؟» وروى في ابن عبّاس قول النبيّ يدعو له «اللهم علّمه الحكمة» وفي حديث آخر «اللهم علّمه الكتاب»⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك أنّ بنية الخطاب في هذا النص وأشكال الترابط بين جملة يسمحان لنا أن نعتبر التفسير في هذا الشاهد تحديداً من تأليف البخاري نفسه، وما الأسماء التي يحيل عليها سوى حجج تدعم تفسيره، ويبرز هذا الاتجاه بالخصوص في تواتر الشروح دون الإحالة على مرجع، بل قد يكون استدعاء المرجع دليلاً على اختلاف بين تفسير البخاري وتفسير غيره كقوله مثلاً «الذنوب: الدلو العظيم، وقال

(1) راجع «فضائل أصحاب النبيّ» ضمن صحيح البخاري، ص ص: 761 - 786. والحقيقة أنّ عليّاً وابن عبّاس لا يزيدان قيمة عند البخاري عمّن ذكرهم من الصحابة في هذا الكتاب بل لعلّهما أقلّ منزلة عنده من غيرهم مثل أبي بكر وعمر ابن الخطاب وعثمان ومصعب بن الزبير... وهذا يعني عندنا أنّ البخاري وأهل الحديث من ورائه يريدون أن يصنعوا من صحابة النبيّ كلّهم مرجعية تنوب عنه إذا لم يجدوا له حديثاً في نازلة من النوازل أو مسألة من المسائل.

مجاهد ذنوباً سبيلاً». إنّ كلمة الذَّنوب تعني عند أشهر اللغويين الدلو⁽¹⁾ ولكنّ مفسراً لغوياً مثل مجاهد يرى فيها معنى آخر. هنا يكون المرجع الذي يحيل عليه البخاري قد دُعي لأداء وظيفة أخرى غير وظيفة الاستدلال لأنّه موظّف في هذا السياق لبيان معنى لم يتمّ الإجماع عليه وإن شئنا قلنا معنى غير متداول بين عامّة العرب أو هو شاذّ لكنّه في سياق السورة أقرب إلى المعنى المراد. وما قلناه في تفسير الذاريات ينطبق تماماً على تفسير سور أخرى، إذ يخلو تفسيرها أيضاً من الإحالة على النبيّ ويكتفي البخاري بما نقله عن مجاهد وابن عبّاس والضحاك والحسن وقتادة وغيرهم⁽²⁾.

وإذا كان تفسير سورة الذاريات مثلاً لا يكشف عن تفسير يرويه البخاري عن النبيّ في مصنّف وضع أصلاً لتدوين الحديث النبوي، ففي مواقع أخرى من الكتاب تنكشف لنا أقوال النبيّ في القرآن. ففي تفسير سورة الرحمن مثلاً يثبت البخاري للنبيّ وصفاً في بيان الجنّتين المذكورتين في الآية 62، حيث يقول: «جنّتان من فضّة آتيتهما وما فيهما، وجنّتان من ذهب آتيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربّهم إلّا رداء الكبر على وجهه في جنّة عدن»⁽³⁾. فهذا الحديث كما نرى تفصيل للفظ مجمل أو هو بعبارة الأصوليين تخصيص لما جاء من عموم في لفظ الجنّتين، إذ الجنّة في العموم البستان حين تكثر أشجاره فتخفي عن الأنظار من كان به، وليس هذا هو المراد من الجنّتين المذكورتين لأنّ كلّ ما فيهما إنما هو من ذهب

(1) راجع مادة (ذ ن ب) في المعاجم القديمة مثل لسان العرب والقاموس المحيط والصحاح.

(2) انظر مثلاً ما جاء في تفسير سورة ق أو سورة الرحمن، على أنّ ما روي عن النبيّ في تفسير الرحمن لا يزيد عن حديثين يتضمّنان وصف الجنّتين المذكورتين في السورة إجمالاً.

(3) انظر الحديثين 4878 و4879 ص ص: 1032 - 1033.

أو من فضة، وبالتالي فالله لم يعد المؤمنين ببستانين كما هو مفهوم من عموم اللفظ بل وعدهم بجنتين واحدة من فضة وأخرى من ذهب كما هو واضح من تفسير النبي وما فيه من تخصيص للعموم.

ولا يتعد ما جاء في تفسير سورة الواقعة عن هذا السياق، فقد روى البخاري في تفسير الظل الممدود (الآية 30) أن النبي قال «إنّ في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلّها مائة عام لا يقطعها وأقروا إنّ شتم وظلّ ممدود»⁽¹⁾. في هذا الحديث كما نرى تفسير لا هو من باب الشرح اللغوي ولا هو من باب تخصيص العموم ولا هو من باب تعميم الخصوص لأنّه تفسير يقوم على التضخيم إذ عمد النبي إلى تضخيم الظل المعروف فجعله في الحديث ظلاً يمتدّ على مسيرة مائة عام وهو في الواقع ظلّ لا يتعدّى بضعة أمتار مهما كانت الشجرة عالية. ومن هذين المثالين لنا أن نقول إنّ النبي في كتاب التفسير من صحيح البخاري مرجع في التفسير كلّما كانت اللغة القرآنية مطيّة لتخيّل العالم الأخرى، بخلاف الصحابة والتابعين فهم مراجع في التفسير كلّما كانت المفردات في تلك اللغة مستعملة على وجوه عدّة. وبعبارة أوضح، يستدعي البخاري المرجعية النبوية لبناء معاني الألفاظ القرآنية المستعملة في وصف المعاد ويستدعي مرجعية الصحابة والتابعين لبناء معاني الألفاظ المستعملة في وصف المعاش. مرجعتان تتقاسمان الأدوار فتختصّ الأولى بمعرفة عالم الغيب وتختصّ الثانية بمعرفة عالم الشهادة.

3. أدوات التفسير

يلتزم البخاري في تفسير كلّ سورة بخطة واحدة تقوم على مرحلتين متتاليتين، مرحلة أولى يهتمّ فيها بشرح ما في السورة من

(1) الحديث 4881، ص ص: 1033 - 1034.

ألفاظ غامضة مستنداً في شرحه إمّا إلى الشائع من كلام العرب وإمّا إلى ما ذكره المفسّرون الأوائل كمجاهد وابن عباس وعليّ بن أبي طالب، وفي المرحلة الثانية يروي ما يتّصل ببعض آيات القرآن من الأخبار، وهي في الغالب إمّا أخبار تروي المناسبة التي نزلت فيها هذه الآية أو تلك، وإمّا أخبار تنقل ما قاله النبيّ أو بعض صحابته في تلك الآيات. ومن هذه الخطة المنهجية التي اتبعها البخاري في كتاب التفسير، نقف على أداتين رئيسيتين في التفسير وهما اللغة والأخبار.

3. 1. اللغة

للشرح اللغوي في تفسير البخاري طرائق متعدّدة، فهو إمّا شرح معجمي يتناول الألفاظ المفردة ويقوم على ضبط المراد من اللفظ المفرد بذكر ما يرادفه من الألفاظ، وإمّا هو شرح صرفي يتناول أحوال اللفظ في بنيات مختلفة وما ينجرّ عن ذلك من غموض في المعنى، أو هو شرح دلالي يتناول ما وضع له اللفظ في الأصل، أو هو شرح بلاغي يتناول معاني الألفاظ المركبة وما يطرأ عليها من الغموض بسبب الحذف والإضمار وما جانس ذلك من الأساليب.

ومن الأمثلة على شرح الألفاظ المفردة بذكر مرادفاتها ومعانيها في لغة العرب تفسير العصف في سورة الرحمن بورق الحنطة والتبن وأوّل ما يكون من النبات وبقل الزرع إذا قطع منه شيء قبل أن يدرك. ومن الأمثلة على الشرح الصرفي تفسير لفظ الصلصال في السورة نفسها بقوله: «يريدون به صلّ كما يقال صرّ الباب عند الإغلاق وصرصر مثل كبكبته يعني كببته»⁽¹⁾. ومن شأن هذا التفسير أن يزيل ما لحق اللفظ من غموض من جهة بنيته الصرفية بخلاف ما لحق اللفظ

(1) راجع الصفحة 1032.

من غموض من جهة الترادف أي أن يكون اللفظ الواحد قد وضع لأكثر من معنى كلفظ العصف مثلاً. ومن الأمثلة على الشرح الدلالي قوله في تفسير الأكواب والأباريق في سورة الواقعة: «والكوب لا آذان له ولا عروة، والأباريق ذوات الآذان والعري»⁽¹⁾. ومن هذا النوع أيضاً تفسير الرُّوح بالجنة والرخاء وتفسير الريحان بالرزق. أمّا الشرح البلاغي فمن أمثلته البارزة تفسير الآية 91 من سورة الواقعة وهي قوله تعالى: ﴿فَسَلِّمْ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ إذ جاء في تفسيرها «فسلام لك أي مُسَلِّمٌ لك إنَّك من أصحاب اليمين، وألغيت إنَّ وهو معناها كما تقول أنت مصدِّق مسافر عن قليل إذا كان قد قال إنِّي مسافر عن قليل. وقد يكون كالدعاء له كقولك فسقيا من الرجال إن رفعت السلام فهو من الدعاء».

يبدو البخاري من خلال هذا الشاهد تحديداً أنه اجتاز المراحل الأولى في التفسير اللغوي، معجمياً كان أو دلالياً أو صرفياً، إلى مرحلة لا يبحث فيها عن المعنى المراد فحسب بل يبحث فوق ذلك عن مسوغاته المنطقية. ولا أدلّ على ذلك من تجاوز بنية الجملة السطحية في الآية المذكورة للوصول إلى بنيتها العميقة حيث نعثر في قاع الجملة على الناسخ الحرفي إنَّ يتصدّر قوله ﴿مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ وهنا تحديداً تكون الآية مركّبة من جملتين، جملة دعاء في قوله «فسلام لك» وجملة خبرية حذف منها ضمير الخطاب والناسخ الذي دخل عليه فلم يبق منها غير الخبر وهو قوله: ﴿مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾. لقد احتاجت العبارة القرآنية إلى هذا النوع من التفسير ليزول عنها الغموض الناشئ من تنالي الجملتين الدعائية والخبرية وما لحق ذلك من الحذف حتّى ظنّ البعض أنّ أصحاب اليمين يلقون السلام على

(1) تفسير سورة الواقعة، ص: 1033.

النبيّ والحال أنّ الكلام يفيد تهنئة المخاطب بالفوز وإعلامًا به⁽¹⁾.

3. 2. الأخبار

يتعلّق التفسير اللغوي بما في ألفاظ القرآن، مفردة أو مركّبة، من غموض يستدعي بيانًا. وهو تفسير يأتي دائمًا في أوّل القسم، وقد لا يعقبه شيء كما هو الحال في تفسير سورتي الحديد والمجادلة حين توقّف البخاري في تفسيرهما عند شرح مفردات قليلة⁽²⁾. ولئن كان هذا التفسير، المرويّ عن بعض المفسّرين من الصحابة والتابعين أو المستوحى من أحكام العربية وعادات أهلها، تفسيرًا يقصد إلى إزالة الغموض عن معاني الألفاظ المفردة أو المركّبة، فالتفسير بالأخبار المنقولة عن النبيّ وأصحابه وتابعيهم لا يتعلّق بمعاني الألفاظ القرآنية بقدر ما يتعلّق بالمناسبات التي نزلت فيها بعض الآيات (أسباب النزول) أو بما جدّ في شأنها بعد غياب النبيّ من خلاف حول ما فيها من أحكام أو بما تعلّق بها من الحديث النبوي. وتشكّل جملة هذه الأخبار ما يمكن أن نسّميه نصًّا موازيًا للقرآن ولد بمولده وظلّ ينمو بعد أن توقّف الوحي بغياب النبيّ، وهو نصّ يتضمّن كمًّا لا بأس به من المعارف التاريخية والفقهية والكلامية التي تكوّنت حول النص القرآني. وقد عمد

(1) يبتعد الفخر الرازي كثيرًا عن هذا التأويل فيرى الناسخ المحذوف في الآية متعلّقًا بضمير الغائب الجمع المذكّر ليصبح الكلام في تأويله تسليّة لقلب النبيّ كأن الله يقول له «سلام لك يا محمّد منهم فإنّهم في سلامة وعافية لا يهّمك أمرهم...». ومرجع هذا الظن الاعتقاد في المخاطب في قوله سلام لك إنّما هو النبيّ رغم أنّ السياق لا يسمح بمثل هذا الاعتقاد لأنّ النبيّ في درجة أعلى من درجة أصحاب اليمين، والأرجح أن المخاطب هنا عامّ أريد به العام كأن الله يخاطب عموم المؤمنين ويهنّئهم بالسلامة والفوز بالجنّة. راجع تفاصيل ذلك في: فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، ط4، 2001، المجلد 10، ص ص: 438 - 439.

(2) انظر الصفحة: 1034.

البخاري إلى تدوينها في تفسيره لتكون أداة في يد المفسرين يستعينون بها على فهم القرآن تماماً كما جمع لهم قبل ذلك كمّاً من المعارف اللغوية المساعدة على فهم اللغة القرآنية. وفي ما يلي نعرض أمثلة من هذه الأخبار لنبيّن مضامينها وما أدّته من وظائف.

روى البخاري في تفسير الآية الثامنة من سورة النور ﴿وَيَذَرُهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَذِبِينَ﴾ الملابسات التي حَقَّتْ بنزول هذه الآية وما جاء قبلها (الآيتان السادسة والسابعة من سورة النور)، فقد جاء النبيّ رجل يستفتيه في أمر زوجة له وجد عليها رجلاً أيقتلها فيحقّ عليه القتل أم يتركها وهي زانية وله خائنة فأمره النبيّ بأن يأتي بالبينة وهي أربعة شهود فإن لم يأت بها أقام عليه الحدّ وهو أن يُجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل منه شهادة أبداً، فطلب الرجل من النبيّ أن ينزل الله آية تضمن للزوج حقه إن لم يكن له شاهد غير نفسه فنزل جبريل بهذه الآية فقرأها النبيّ وأرسل إلى الزوجة فجاءت ودعاها أن تشهد أربع شهادات بالله إن زوجها من الكاذبين وأن تشهد في الخامسة أن غضب الله عليها إن كان هو من الصادقين، فشهدت المتهمة الشهادات الأربع الأولى فلمّا جاءت إلى الخامسة تلکأت ونكصت، فعلم النبيّ ومن معه أنّها زانية ولكنّه لم يقم عليها الحدّ وأرجأ الأمر حتّى تضع مولودها فلمّا وضعت تبين له صدق زوجها في ما اتّهمه بها ولكنّه التزم بما نزل في أمرها من القرآن فلم يقم عليها حدّ الجلد واكتفى بأن يتلاعنا ثم فرّق بينهما.

في هذا الخبر كما نرى معلومات تاريخيّة تدقّق السياق الذي نزلت فيه آيات الملاعنة، ومن شأن هذه المعلومات أن تفيد الفقهاء والقضاة ليحكموا في قضیة زنى لا شهود فيها إلّا المدّعي نفسه بخلاف الحكم المنصوص عليه إذا جاء المدّعي بالبينة وهي أربعة شهود. وبغضّ النظر عمّا في الخبر من اختلاف في اسم الرجل الذي

رفع هذه الدعوى إلى النبيّ، إن كان هلالاً بن أميّة في الخبر المتعلّق بالآية الثامنة أو كان عويمراً في الخبر المتعلّق بالآية السادسة أو كان رجلاً آخر كما في الخبر المتعلّق بالآية التاسعة، فمن الواضح أنّ جميع هذه الأخبار وما فيها من إضاءات تاريخيّة تنفع الفقهاء والقضاة لما فيها من تمييز بين النوازل المتشابهة، إذ ليس الحكم في الزنى واحداً ويختلف باختلاف الأحوال والحيثيّات، وأن يكون لمن ادّعى الزنى على قرينه أربعة شهود هو غير أن لا يكون له شاهد سوى نفسه، ويبطل بالتالي حكم الجلد ثمانين جلدة.

وفي التعقيب على الآيتين الرابعة والخمسين والخامسة والخمسين من سورة الأحزاب يروي البخاري حديثاً عن عائشة فيه خبر عن رجل يدعى «أفلح» وكيف استأذنها في الدخول عليها فلم تأذن له وكانت تأذن لأخيه أبي القُعيس لأنّ زوجته أمّ لها بالرضاعة واستشارت النبيّ في أمره فدعاها أن تأذن له لأنّه في منزلة عمّها، وكيف استفادت عائشة من ذلك قاعدة فقهية وهي «حرّموا من الرضاعة ما تحرّمون من النسب». قاعدة فقهية تضمّنّها الخبر المرويّ عن عائشة تعقيباً على آية تسمح للمرأة أن تأذن للأب والابن والأخ وابن الأخ أو الأخت بالدخول عليها، وهؤلاء كلّهم من المحارم، ولكنّ الآية لم تتضمّن إشارة إلى من كان أخاً أو أباً أو عمّاً من الرضاعة فجاء الخبر ليعمّم الحكم فيشمل الرضاعة كما شمل النسب. وبالتالي يأتي الحديث وما فيه من الخبر ليوّسع دائرة الحكم الشرعي ويتجاوز ما نصّت عليه الآية. قد نتعامل مع هذه الآية على أنّها نصّ صريح يحرم على المرأة أن تأذن بالدخول عليها لمن لم يشملها النصّ وهذا ما قامت به عائشة وتصرفت على أساسه فلم تأذن لأفلح لأنّه لم يكن بمنزلة الأب أو الأخ، ولكنّ النبيّ قاس أفلح على العمّ وهو من

المحارم ولم يرد له ذكر في الآية، فتبين من ذلك أنّ الآية تشير إلى المحارم عمومًا وإن لم تنصّ عليهم جميعًا. ولهذا النوع من الأخبار دور مهمّ في بيان المعنى، إذ به علمنا أنّ ألفاظ الأب والابن والأخ وابن الأخ أو الأخت من الخاصّ الذي يراد به العامّ، إذ يدخل في معنى الأب زوج المرضعة، ويدخل في معاني الأب والابن والأخ كلّ المحارم أي العمّ والخال والجدّ، وإذا شملت ألفاظ النسب معنى التحريم قاسوا عليها ما كان في منزلتها من ألفاظ الرضاع.

وفي تفسير سورة غافر (يسمّيها البخاري سورة المؤمن) خبر عن العلاء بن زياد وكيف كان إذا جلس يعظ الناس جعل يذكرهم بالنار وعذابها فجاءه رجل وقال له أراك تقنط الناس في رحمة الله. فقال العلاء: كيف أقنط الناس والله يقول ﴿قُلْ يَعْبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 53] ويقول: ﴿وَأَنْتَ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [غافر: 43] ثم قال «ولكنكم تحبّون أن تُبشّروا بالجنة على مساوئ أعمالكم وإنّما بعث الله محمّداً مبشّراً بالجنة لمن أطاعه ومنذراً بالنار لمن عصاه». في هذا الخبر كما نرى إحالة على سياقات تداول القرآن بين الناس، فمنهم من يكتفي بتداول ما يستبشر به من آيات كهذا الذي جاء يحتجّ على العلاء بن زياد في مجلس وعظه ومنهم من يكتفي بتداول ما في القرآن من آيات الترهيب كما كان يفعل العلاء إذا جلس يعظ، وبنقل الخبر وما فيه من جدل بين الرجلين يضع البخاري مستخدم القرآن أمام حقيقة لا سبيل للقفز عليها وهي أنّ القرآن كتاب فيه من التبشير بقدر ما فيه من الإنذار وأنّ النبيّ كان مبشّراً ونذيراً في الوقت نفسه، ومن أخذ بهذا دون ذلك فقد أساء الاستخدام. في الخبر إذن تنبيه إلى ما ينجرّ عن استخدام القرآن في السياق التداولي من غفلة عن جوامع أغراضه ومعانيه، وهو تنبيه مهمّ من شأنه أن يمنع استخدام بعض القرآن دون بعضه الآخر

لأغراض كلاميّة أو سياسيّة أو أخلاقيّة. وهو إلى جانب ذلك خبر يضع المفسّرين في مواجهة نصّ حيّ يتجاوز حدود المصحف ليحلّ في مقامات وسياقات متنوّعة تتفاوت في بيان معانيه كما تتباين في كفيّة استخدامها لتلك المعاني وفي المقاصد منها.

وفي تفسير سورة «فصّلت» خبر عن ابن عبّاس إذ جاءه من يسأل عن آيات اختلفت عليه لما بينها من تناقض كما يظهر ذلك بين قوله تعالى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [المؤمنون: 101] وقوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: 27] فربط ابن عبّاس انتفاء السؤال بين الناس في الآية الأولى بمقام النفخة الأولى وربط إقبال الناس بعضهم على بعض بالسؤال بالنفخة الثانية وأزال ما بين الآيتين من اختلاف. لم يتضمّن الخبر كما نرى حلاً لمشكلة الاختلاف بين الآيتين رغم ما فيه من تمييز بين لحظتين مختلفتين وهما لحظة النشور عند النفخة الأولى ولحظة الحساب عند النفخة الثانية، والظاهر من تفسيره أنّ الناس لا يملكون في اللحظة الأولى وعياً بالانتماء إلى هذه الجماعة دون تلك، وهم في اللحظة الثانية يعون تمام الوعي إلى أيّ فريق ينتسبون فقد علموا أنّهم من أهل الجحيم فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون كما جاء في الآية 27 من الصافات، أو علموا أنّهم من أهل النعيم فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون كما جاء في الآية 25 من سورة الطور، والآيتان بلفظ واحد في موقعين مختلفين ولكنّ آية الصافات تتعلّق بالكافرين وتتعلّق آية الطور بالمؤمنين.

وفي الخبر نفسه ما يشير إلى وعي المفسّرين الأوائل بما بين آيات القرآن المتناثرة في سور متباعدة من روابط لغويّة ومنطقيّة، فقد تكون الآية بلفظ واحد في سورتين أو أكثر ولكنّ هذا لا يوجب أنّها بمعنى واحد فقد دلّت آية ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ في سورة

الصفات على الكفار يتلاومون، ودلت في سورة الطور على المؤمنين يتذكرون نعمة الله عليهم ويذكرون حالهم في الدنيا مقارنة بما هم فيه من النعيم في الآخرة. وفي الخبر أيضًا سؤال دقيق عن قصة خلق السماء والأرض، فقد جاء في سورة الشمس ما يفيد أن خلق السماء سابق على خلق الأرض وجاء في سورة فصلت ما يفيد خلافه أي إن الله خلق الأرض ثم خلق السماء، ولكن التفسير يرفع هذا اللبس بالعودة إلى معنى الدحو في اللغة فقد ذكر ابن عباس أن الله خلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ثم سواهن سبع سماوات في يومين، ثم عاد إلى الأرض ليخرج منها الماء والمرعى وهذا معنى دحاها.

II. كتاب الفضائل

1. في معنى الفضائل

يتألف كتاب الفضائل من عدة أبواب يكاد كل باب منها ينفرّد بموضوع لا صلة له بمواضيع الأبواب الأخرى، فمن حديث عن بدء الوحي وأول ما نزل منه عن جمع القرآن وتأليفه وعن القراء، إلى حديث عن فضل القرآن على سائر الكلام وفضل بعض الآيات أو السور على بعضها الآخر، إلى حديث عن القرآن وكيف يُتلى وما يلحق من يتلوه من الغبطة والسكينة. رغم ذلك يمكن أن نصنّف الأحاديث الواردة في هذا الكتاب إلى ثلاثة أصناف رئيسية: أحاديث تدرج ضمن ما بات يعرف بتاريخ القرآن وهي التي تروي أخبارًا عن بدء الوحي وجمع القرآن وتأليفه، وأحاديث تكشف عمّا في القرآن من آيات وسور بعينها لها منازل خاصّة في قلب النبي وفي تجربته الروحية، وأحاديث ثالثة ترسم للمؤمنين نظامًا تأديبيًا يلزمهم بالتعامل مع القرآن على نحو خاصّ تلاوة واستماعًا وتعليمًا.

وبهذا ينكشف المراد من «فضائل القرآن»، إذ ليس فضله في ما فاق به سائر الكلام فحسب كما فهم ذلك البلاغيون خصوصاً،⁽¹⁾ وليس فضله في ما له من أثر في الأبدان والنفوس كما فهم ذلك الكثير من المتأخرين حين جعلوا من كلماته شفاء لمن به صرع ومفتاحاً لمن طلب رزقاً أو متاعاً فسُدَّت في وجهه أبواب الدنيا،⁽²⁾ ولكن فضله في ما حازه من عناية المؤمنين به حفظاً وجمعاً وتدويناً وتعليماً. وحين يلتفت البخاري ونقله الحديث عمومًا إلى ما حظي به القرآن من عناية فائقة يكون قد التفت إلى خطاب أخذ مجراه في حياة الجماعة الروحية والفكرية وبات له تأثير صريح فيها. ويترتب على هذه المقاربة تناول مختلف للخطاب القرآني، فهذه الأخبار التي تميظ اللثام عمّا حَفَّ بالقرآن ورافقه من ممارسات اجتماعية ستكون حتمًا مدخلًا مفيدًا لفهم فائض القيمة التاريخي الذي اكتسبه الخطاب القرآني حين تجاوز حدود اللغة واحتلّ صميم الوجود الديني والاجتماعي كما سنبيّن ذلك في الفقرات التالية.

2 تاريخ القرآن

خصّص البخاري عدّة أبواب تتعلّق بما يُعرف في الدراسات القرآنية بتاريخ القرآن، وقد شكّلت هذه الأخبار وما كان في معناها مادة تاريخية وظّفها المستشرقون ومن تابعهم لبناء السياق التاريخي الذي يتنزّل فيه القرآن. ولئن كانت الدراسات القرآنية تهدف من وراء

(1) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(2) لأبي محمّد عبد الله بن أسعد بن علي اليمني الشافعي (توفي في 768 هـ) كتاب بعنوان «الدّرّ النظيم في خواص القرآن العظيم» (دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2010)، جمع فيه أخبارًا تروي وجوها عدّة لاستخدام القرآن في حياة الناس الخاصة. وسنفرد لهذا الموضوع فصلاً خاصاً في هذا الكتاب نتناول فيه بالدرس الاستخدام الطلسمي للقرآن.

ذلك إلى بناء وعي تاريخي بالقرآن فقد كان المحدثون وعموم الإخباريين يرمون إلى غاية أخرى لا صلة لها بمثل هذا «الوعي التاريخي» لأن هدفهم الأسمى من ذلك هو الكشف عما حظي به القرآن من عناية بشرية فضلاً عن العناية الربانية به.

وقد أحاطت هذه الأخبار بالقرآن من جوانب عدة فبيّنت المدة التي ظلّ القرآن يتنزل فيها على النبي وهي عشرون سنة، عشر سنوات منها في مكة ومثلها في المدينة (الحديث 4979)، وأنّ الوحي ظلّ يتنزل على النبي حتى وفاته وأنّ أكثر الوحي كان في أواخر حياته (الحديث 4982)، وأنّ الوحي قد انقطع عن النبي ليلة أو ليلتين ثمّ تتابع نزوله بعد ذلك فلم ينقطع عليه حتى توفي. ومن الأخبار ما يشير إلى اقتران الوحي بمشاغل الناس وهواجسهم اليومية، فإذا جاء من يسأل النبي حكماً في ما عرض له من حوادث ولم يكن للنبي علم بما طُلب منه نزل الوحي استجابة لذلك الطلب (الحديثان 4985، 4990، 4992). ومن الأخبار ما يتضمّن معلومات تاريخية عن جمع القرآن في حياة النبي وبعد وفاته والأسباب التي دعت المسلمين إلى ذلك وما لقيه زيد بن ثابت من العناء في جمعه وتدوينه في المصاحف بسبب الاختلاف بين القراء في اللغات والحروف أو في متون السور التي يحفظونها (الأحاديث 4984، 4987، 4988)، وما نتج من ذلك من ارتباك نجح زيد بن ثابت ومن معه في تجاوزه لما كان له من قدرة على الحفظ والتذكر والمقارنة بين الروايات والمخطوطات.

في كلّ هذه الأخبار كما نرى ما يساعد على تبيين السياقات التي تشكّل فيها القرآن، من ذلك أنّ نصّ الوحي في غالب الأحيان استجابة مباشرة لما يطرأ على المؤمنين من حوادث فيكون جواباً لمستفسر أو ردّاً على مُنكر أو تبييناً لمذهب نطق به أحد الصحابة،

وما يفهم من ذلك باختصار هو أنّ القرآن نصّ تفاعليّ تشكّل على امتداد عشرين سنة وانخرط في مجريات الواقع وعمل على التحكّم فيها ليُنتج عالمًا بديلاً، ولعلّ في ما روته عائشة عن تأليف القرآن ما يؤكّد هذا المعنى إذ كانت سورة الأولى في ذكر الجنة والنار حتّى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. هذا من جهة الأغراض والمضامين، أمّا من جهة اللفظ فهو نصّ على سبعة أحرف تختلف باختلاف اللغات، ولئن حرص زيد بن ثابت على تدوينه بلغة قريش كلّما وجد اختلافاً بينه وبين مُساعديه امتثالاً لأمر عثمان، فقد ظلّ هذا النصّ في نظر المحدّثين على سبعة أحرف والحرف في علم القراءات ما وقع الاختلاف فيه بين القراء من كلّ القرآن سواء كان اسماً أو فعلاً أو حرفاً. ولكنّ الحديث عدد 4992 المرويّ عن عمر بن الخطاب وقصّته مع هشام بن حكيم، لما سمعه يقرأ سورة الفرقان «على حروف كثيرة»، لا يفيد ما ذهب إليه المحقّقون في علم القراءات، ففي هذا الحديث ما يشير صراحة إلى سورة بأكملها يقرؤها هشام «على حروف كثيرة» ويقرؤها عمر على نحو مختلف فإذا اختصما وتحاكما إلى النبيّ قال النبيّ لهشام بعد الاستماع إليه «كذلك أنزلت» ثمّ قال لعمر بعد أن سمعه «كذلك أنزلت» وختم بقوله: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه». وإذا ربطنا هذا الحديث بالحديث عدد 4991 حيث يقول النبيّ: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتّى انتهى إلى سبعة أحرف» تبين لنا معنى آخر غير المعنى الشائع في علم القراءات، فالحروف عندهم ألفاظ القرآن يختلف الناس في النطق بها بالزيادة والنقصان والتخفيف والإمالة والإثبات والإهمال والضمّة والفتحة والكسرة والسكون، ولكنّ قوله: «اقرؤوا ما تيسر منه» وقوله قبل ذلك «لم أزل أستزيده ويزيدني حتّى انتهى إلى سبعة أحرف» يفهم منهما أنّ الحرف هو الغرض أو الموضوع (Thème) بدليل الاستزادة والزيادة

في الحديث 4991، وقراءة ما تيسر من القرآن وهو على سبعة أحرف في الحديث 4992. في هذين الحديثين كما نرى إشارة إلى زيادة وتيسير، زيادة في أحرف القرآن يطلبها النبي من جبريل فيستجيب له، وتيسير على القارئ فيكتفي من القرآن بما تيسر له. وهذا يعني أن عمر سمع هشاماً يقرأ من سورة الفرقان آيات كثيرة لم يتيسر له أن يحفظها أو يسمعها من النبي، وأنّ السورة «أنزلت كذلك» في مناسبتين مختلفتين فنزل منها جزء علمه عمر وحفظه ثم نزلت أجزاء أخرى لم يكن له بها علم حتى سمع هشاماً يصلّي بها. ومما يعزّز هذا الرأي أنّ الكثير من علماء المسلمين القدامى كانوا يحملون لفظ الحرف في عبارة «على سبعة أحرف» في الحديث 4992 على معنى الغرض، ومن هؤلاء مثلاً أبو بكر الباقلاني حين تحدّث عمّا في القرآن من أغراض وهي القصص والمواعظ والاحتجاج والحكم والأحكام والإعذار والإنذار والوعد والوعيد والتبشير والتخويف والأوصاف والتعليم.

ومن الصوفيّة من ذهب إلى اعتبار الأحرف السبعة إشارة إلى الأنوار الإلهية السبعة، وهي حرف النبوة وحرف الرسالة وحرف الآدميّة وحرف الروح وحرف العلم وحرف القبض وحرف البسط، فحرف النبوة ما كانت الآية فيه آمرة بالصبر دالة على الحقّ مزهّدة في الدنيا وشهواتها، وحرف الرسالة هو أن تكون الآية متعلّقة بالدار الآخرة ودرجاتها ومقامات أهلها، وحرف الآدميّة أن تكون الآية متعلّقة بالنبيّ محمّد، وحرف الروح تتعلّق فيه الآيات بالله وصفاته ولا ذكر لمخلوق فيها، وحرف العلم هو أن تتعلّق الآية بأخبار الأمم الغابرة وما في ذلك من القصص والمواعظ والحكم، وحرف القبض تكون فيه الآية متعلّقة بأهل الكفر وما يترتب على ذلك من وعيد واستهزاء بهم وبما يقولون، وحرف البسط فيه ذكر لما أنعم به الله على الناس. ولمحمّد أركان كلام في هذا المعنى إذ قسّم الخطاب القرآني إلى سبعة أنماط وهي النمط الحكمي والنمط القصصي والنمط

الترتيلي والنمط التشريعي والنمط الإقناعي والنمط الجدالي والنمط الاستهزائي. فإذا عدنا إلى سورة الفرقان التي نشأت حولها الخصومة بين عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم وجدناها تدور على محاور القرآن الكبرى، وهي أصول الإيمان وحقيقة التوحيد والإخلاص، ودلائل النبوة وحقائق البعث ومشاهد القيامة والوعد والوعيد وموازين العدل والقصص والتشريع وكلّ هذا في اعتقادنا علامة على أنّ الأحرف السبعة إنّما هي مدارات الخطاب القرآني وأغراضه الرئيسية. ولئن تفاوتت في العدد من باحث إلى باحث فكانت سبعة أو دون ذلك أو أكثر منه فهذا يعني أنّ لفظ السبعة لا يعني العدد بعينه بل يشير إلى التعدّد والكثرة.

كلّ هذا لا ينفى في واقع الأمر حقيقة الاختلاف بين القراء في النطق ببعض الكلمات ولكنه اختلاف يظلّ ثانويّاً، ولا يشكّل خطراً على الفهم والتأويل، أمّا حصر هذا الاختلاف في سبع قراءات والاعتقاد في أنّ الأحرف السبعة هي القراءات السبع فمما لا يثبت ولا دليل عليه لأنّ القراءات كثيرة تكاد تكون ضعف ما أثبتوه، ولم يبق حينئذ إلا أن تكون «الأحرف السبعة» عبارة تنوع في أغراض القرآن تنقص وتزيد من سورة إلى سورة، وتنقص وتزيد في السورة الواحدة تبعاً للمدة التي تنزلت فيها. نقول هذا لأنّ الثابت أنّ ما من سورة نزلت دفعة واحدة عدا البعض من السور القصصار، والثابت أيضاً أنّ النبيّ محمّداً كان يراجع القرآن مرّة كلّ سنة وهذا يعني أنّه كان يعيد ترتيب آياته ويوزّعها على السور وفق ما يأمره به جبريل كما جاء في الأخبار.

فضل القرآن إذن أنّه نصّ تشكّل في سياق الواقع بمختلف أبعاده الماديّة والمعنويّة، وأنّه نصّ تفاعليّ تتسع أغراضه وتضيق وفق ما تقتضيه الحاجة، وهو إلى ذلك نصّ مشترك شائع بين عدد لا يكاد

يحصى من الحفاظ والكتبة ولا بدّ لمن أراد الإحاطة به أن يحيط بما في صدور الناس وألواحهم وهذا ما اجتهد زيد بن ثابت ومن كان معه في إدراكه.

3. المفاضلة بين آيات القرآن وسوره

للمفاضلة في هذا السياق معنيان، الأول تكون بمعنى القيمة الدلالية أي أن يكون القليل من القرآن دالاً على ما دلّ عليه الكثير منه ويكفي عندئذ أن نقرأ القليل لنكون قد أحطنا بالكثير، وهذا يعني أنّ في القرآن ذرى دلالية ومنابع للمعنى تناسب في كلّ اتجاه. وقد أورد البخاري في هذا الباب بضعة أحاديث فيها تنصيب على ما في بعض الآيات والسور من فضل على غيرها، من ذلك أنّ سورة الفاتحة وحدها بمنزلة القرآن العظيم كلّ (الحديث 5006) وأنّ من قرأ الآيتين الأخيرتين من سورة البقرة في ليلة كان ذلك كافياً (الحديث 5008)، وأنّ سورة الإخلاص وحدها تعدل ثلث القرآن (الأحاديث 5013، 5014، 5015). إنّ هذه الأحاديث تمثل في تقديرنا خارطة لقراءة القرآن وتدبر معانيه لأنها ترسم الطريق الأسرع للإلمام بما جاء في القرآن من معان كثيرة متفرقة متكررة، فالفاتحة أمّ الكتاب وهي القرآن العظيم أي إنّها كلام تجتمع فيه كلّ أغراض القرآن، والإخلاص على قصرها سورة تعدل ثلث القرآن في إشارة إلى أنّ غرض التوحيد وما يتفرّع منه من نفي للشرك والتجسيم يساوي ثلث ما جاء في القرآن من أغراض، وآخر آيتين من البقرة في ليلة تكفيان للإحاطة بما أمر به القرآن ونهى عنه وهو الإيمان بما أنزل الله على رسوله والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والاجتهاد في إتيان الخير واجتناب الشر قدر المستطاع والإقرار بالعبودية لله وطلب العفو والمغفرة منه في كلّ حين.

أما المعنى الثاني للمفاضلة فيبتعد بنا عن أغراض القرآن ومعانيه ويخرجنا من بنيته الدلالية إلى وظائفه الوجودية، فآية الكرسي من سورة البقرة مثلاً تحمي من قرأها ليلاً وتحفظه من شرّ الشياطين حتّى مطلع الفجر (الحديث 5010)، وسورة الفاتحة رقية لمن أصابه أذى، تبعد عن الجسم ما به من علّة (الحديث 5007)، والمعوذتان تنفعان من كان بجسمه سقم إذا قرأهما ونفث في كفيه ومسح جسمه بهما. وإذا كانت الأحاديث الأولى تعيّن المواقع الأغزر دلالة والأكثف معنى في القرآن، فهذا الصنف من الأحاديث يمنح بعض آيات القرآن وظائف وجودية غير الوظيفة التعبديّة أو الوظيفة التأملية. وحين يستعمل الناس القرآن لحفظ أجسادهم من العلل ولحفظ نفوسهم من الشياطين يكون القرآن قد كفّ عن كونه مجرد كتاب يستلهم منه الناس الحكم والمواعظ والأحكام والحجج لأنّه بات يُستعمل في ما بعد المعرفة والعلم أي في الوجود الخاصّ، وجود الروح والجسد على السواء، وهو حصن لهذا الوجود من العدم الذي يهدّده باستمرار.

قد يكون هذا التوظيف مدخلاً للحديث عمّا تسرّب إلى الإسلام من اعتقادات قديمة لها صلة بالسحر، ولكنّه في تقديرنا العلامة الأبرز على أنّ النبيّ ومن معه كانوا يستعملون القرآن استعمالاً دينياً فكانوا به يتعبّدون وبه يحصّنون وجودهم ومنه يستمدّون الشجاعة لمواجهة ما يحلّ بهم من الآفات والكوارث، وهذا يعني أنّهم لم يفهموا القرآن في حدود ما يوجبه العقل فقط بل في حدود ما يوجبه الوجود ببعديه الخاصّ والمشترك، ولهذا كانوا يعتقدون أنّ للقرآن نوراً لا بالمعنى المجازي فحسب بل بالمعنى الحقيقي أيضاً، هو للعقل نور به يستضيء لمعرفة الحق من الباطل والخير من الشرّ، وهو إلى ذلك سبب في نزول الملائكة من السماء إلى الأرض ليغمروها بالسكينة إذ كان أحدهم في ليلة يتلو سورة البقرة فرفع رأسه فرأى في السماء مثل الظلّة فيها أمثال المصاييح فكفّ عن القراءة وجاء النبيّ مستفسراً فقال

له «تلك الملائكة دنت لصوتك ولو قرأت لأصيحّت ينظر الناس إليها لا تتوارى منهم» (الحديث 5018). هنا يكتسب القرآن معنى آخر ووظيفة أخرى إذ لم يعد كتاباً يرسم للناس حدود الخير من الشر وحدود الحق من الباطل وحدود الحلال من الحرام فقط بل هو فوق ذلك سلاح في يد المؤمنين به أفراداً أو جماعات يحميهم ممّا يهدّد وجودهم الروحيّ والمادّي، وبهذا ينكشف البعد الأصليّ للقرآن باعتباره نصّاً دينيّاً قبل أن يكون نصّاً تشريعياً أو أخلاقياً أو أدبيّاً أو تاريخياً.

4. فضل القرآن على قارئه

تندرج تحت هذا الصنف طائفة من الأحاديث تتعلّق في مجملها بمن يقرأ القرآن ويُقرئه لغيره، ويعرض البخاري من خلالها إلى ما يجب على القارئ والمقرئ التزامه من الآداب لتكون قراءته محمودّة سواء تعلّق الأمر بالقارئ نفسه أو بمن جلس إليه لسمع ما يُتلى عليه من القرآن. وقد كانت هذه الأحاديث في جملتها مقدّمة لنشأة ما بات يعرف بآداب التلاوة وما فيها من قواعد فنيّة اجتهد المقرئون في بلورتها على مرّ التاريخ. وما يعيننا من هذه الأحاديث تحديداً ما تتضمّن من شروط إذا ما التزم بها قارئ القرآن واستوفاه تهيّأت له ولمن حوله من السامعين أحوال العبادة، فالقرآن بهذه الشروط كلام يتعبّد به الناس ربّهم ولا بدّ للتعبّد من طقوس تظهر خصوصاً في أزمان القراءة وكيفيّاتها وما يرافقها من مشاعر وأحاسيس.

أمّا زمن القراءة فقد أشار إليه الحديثان 5025 و5026 بلفظين متشابهين، إذ جاء في الحديث الأوّل قوله: «لا حسد إلّا على اثنتين رجل أتاه الله الكتاب وقام به آناء الليل، ورجل أعطاه الله ما لا فهو يتصدّق به آناء الليل والنهار» وجاء في الحديث الثاني قوله: «ورجل

أعطاه الله مالاً فهو يتصدّق به آناء الليل والنهار لا حسد إلا على اثنتين رجل علّمه الله القرآن فهو يتلوّه آناء الليل والنهار... ورجل آتاه الله مالاً فهو يُهلكه في الحقّ» والظاهر من النصّين أنّ زمن القراءة يكون ليلاً كما يكون نهاراً دون مفاضلة بينهما، ولكنّ هذا لا ينفي الفرق بين قراءة الليل وقراءة النهار، فقد عبّر الحديث الأوّل عن القراءة بالقيام وهذا يعني أنّ قراءة الليل فعل تعبدي آخر وهو الصلاة وهذا هو معنى أن يقوم المؤمن الليل، أمّا الحديث الثاني فعبر عن القراءة بالتلاوة وهي الجهر بالقراءة خارج أوقات الصلاة سواء كان ذلك ليلاً أو نهاراً. وبهذا نميّز بين قراءة في سياق القيام وقراءة في سياق التلاوة، فالأولى شرط من شروط الصلاة فرضاً أو نافلة، والثانية عمل تعبدي مستقلّ بذاته يكون ليلاً كما يكون نهاراً، وهذا هو المقصود أصلاً من الحثّ على قراءة القرآن أي على تلاوته بصوت مسموع. وإذا كان النبيّ قد رغب في ذلك فهذا يعني أنّه دعا أتباعه إلى تلاوة القرآن آناء الليل والنهار خارج الصلاة فتكون التلاوة في ذاتها عملاً تعبديّاً.

ولهذه التلاوة كميّات إذ لا بدّ أن تكون تغنيّاً كما جاء في الحديثين 5023 و5024. ولئن فُسّر لفظ التغنيّ تارة بالجهر وتارة بالاستغناء فالأرجح أن يكون المقصود من لفظ التغنيّ في قوله «ما أذن الله لشيء ما أذن للنبيّ أن يتغنّى بالقرآن» بدليل ما جاء في أحاديث أخرى من تفاصيل تثبت أنّ النبيّ كان يمدّ في قراءته مدّاً (الحديثان 5045 و5046)، وأنّه كان يقرأ قراءة ليّنة وهو يرجع (الحديث 5047)، وأنّه قال لبعض أصحابه لمّا سمعه يقرأ القرآن بصوت حسن «لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود» (الحديث 5048). لا بدّ في التلاوة إذن من تغنٍّ أي من صوت حسن فيه مدّ وترجيع، وهذا يعني أن تكون التلاوة جهرّاً ليسمع القارئ صوته

ويُسمعه من حوله، والمستفاد من ذلك كله أن التلاوة طقس تعبدي جماعي يقوم أساساً على الإنشاد لما في الإنشاد من تلذذ وإلا فماذا يعني النبي من قوله لعلي بن أبي طالب «إني أشتهي أن أسمع من غيري»؟ (الحديث 5055). شروط في التلاوة تنقل القرآن من كلام صامت بين دفتين إلى كلام حي يتداول في المجالس ويقرع الأسماع آناء الليل وأطراف النهار فينشأ عن ذلك كله جو احتفالي مفعم بالموسيقى يثير النفوس ويحرك مشاعرها، وهذا هو معنى أن تكون التلاوة عملاً تعبدياً.

تعيد القراءة بهذا المعنى إلى الأذهان تلك اللحظة الدينية الأولى التي كان فيها القرآن كلاماً تتعبد بتلاوته الجماعة، وهي لحظة لا يمكن تخيلها دون أن نستحضر حلقات الذكر ومجالس الإنشاد الصوفي لما فيها من حضور مكثف للغناء التعبدي. وليس هذا في تقديرنا سوى علامة ساطعة على أن القرآن كتاب للعبادة قبل أن يكون كتاباً للمعرفة، نقول هذا لأنّ التعبد يشترط في الكلام المتعبد به أن يكون موقعاً على نحو ما، وأنّ المعرفة تقتضي تدبراً للمعاني وهذا لا يكون في الأجواء الاحتفالية التي تصنعها التلاوة. ولئن توسّع العلماء المسلمون في تدبر معاني القرآن فقد أهملوا كون القرآن نصّاً يُتعبد به فضاعت تلك اللحظة الدينية الأولى لأنها لحظة تعاش ولا توصف، وليس لنا أن نستعيدها إلا في صور الحياة الدينية التي حفظتها حلقات الصوفية ومجالس الإنشاد الديني.

استنتاجات

جمعت متون الحديث النبوي أخباراً متفرقة تتصل بالقرآن من قريب أو من بعيد، وهي أخبار يستفيد منها الباحث معرفة بالقرآن من عدة وجوه أهمها أن القرآن في أصل تكوينه نصّ يُتعبد به، وأنّ التعبد

يقتضي طقوساً خاصّة جمعها الحديث النبوي وفصل القول فيها. وقد وجدنا في القرآن سوراً وآيات تعدل جميع سوره لما تضمّنته من معان تدور سائر السور حولها. وهذا يعني أن بعض القرآن يجزي عن بعضه سواء تعلّق الأمر بالعبادة أو بالعلم. لقد كان النبيّ يستخدم القرآن استخداماً طليسياً فجعل بعض آياته رقية بها يعالج ما يصيبه من الأذى، وجعل بعضها حصناً له ولأتباعه من شرّ الشياطين، وجعل البعض الآخر لجلب الخير والطمأنينة. يضاف إلى ذلك أنّ للقرآن تاريخاً أوّله بدء الوحي وآخره ما بين الدفتين، وأنّ هذا التاريخ يمتدّ من زمن البعثة إلى زمن التدوين، وبين الزمنين مسافة تتقلّص حيناً فيكون آخرها وفاة النبيّ، وتمتدّ أحياناً لتبلغ زمن الخليفة الثالث. ولئن فسّر النبيّ لأصحابه ما غمض عليهم من ألفاظ القرآن ومعانيه وهو في الجملة قليل جدّاً لمعرفتهم بلسان العرب وأساليبهم في أداء الكلام، فإنّ تفسير القرآن في متون الحديث النبوي لم يتعدّ حدود الشرح اللغوي وما جاء من أخبار تتعلّق بأسباب النزول ومناسباته، وما ثبت عن النبيّ وصحابته من تفصيل لما جاء مجملاً.

الفصل الرابع

النصّ القرآنيّ في التلقّي البلاغيّ القديم

تمهيد

اهتمّ البلاغيّون العرب بالقرآن اهتماماً يعكس مختلف قضايا عصرهم الكلاميّة والجماليّة على السواء، وكان لجهودهم المتواصلة في الكشف عن مظاهر الإعجاز في القرآن دور في بناء ما يمكن أن نسمّيه نظريّة في جماليّات الخطاب القرآنيّ قد تكون مدخلاً لفهم الكثير من قضايا النقد الأدبيّ عند العرب. وهي في اعتقادنا قضايا ظلّت على امتداد القرون غامضة أو مفهومة على نحو غير دقيق لأنّ أغلب المنشغلين بجماليّات الخطاب الأدبيّ في التراث النقديّ العربيّ منصرفون إلى ما كُتب في نقد الشعر أساساً.

والبحث في القرآن من منظور البلاغيّين العرب القدامى يهدف أساساً إلى الكشف عن دور الدرس البلاغيّ العربيّ القديم في بلورة ما يمكن اعتباره نظريّة في نقد القرآن ظلّت مهيمنة على العقول قروناً طويلة وفرضت عليها جملة من التصورات والمفاهيم نعتقد أنّها شكّلت رؤية أدبيّة بلاغيّة حول نصّ دينيّ بادر منذ بدأ النزول على النبيّ إلى تقديم نفسه على أنّه وحي يوحى وليس هو من الشعر أو السجع أو الأساطير في شيء.

رغم ذلك نلاحظ أنّ البلاغيّين العرب ظلّوا متمسّكين في دفاعهم عن القرآن وبيان مظاهر الإعجاز فيه بأدوات فهم وتحليل هي

أليق بالخطاب الأدبيّ منها بالخطاب الدينيّ. وسنحاول في هذا الفصل الكشف عن رؤية البلاغيّين للقرآن وكيف نظروا إليه من زاوية أدبيّة بلاغيّة ساهمت في تطوير النقد الأدبي عند العرب ولكنها من ناحية أخرى لم تمهّد السبيل للكشف عن خصوصيّات الخطاب القرآني باعتباره، أوّلاً وأخيراً، خطاباً دينياً. وقبل الشروع في عرض هذه الرؤية البلاغيّة وبيان حدودها يجدر بنا أن نقدّم للقارئ المقصود من عبارة الخطاب الدينيّ والمقوّمات الرئيسيّة التي تفصل هذا الخطاب عن غيره من الخطابات الأخرى وخصوصاً منها الخطاب الأدبيّ.

1. في معنى الخطاب الدينيّ

يتبادر إلى الذهن، بمجرد التفكير في المقصود من عبارة الخطاب الدينيّ الذائعة الصيت في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، كتابان رئيسيّان. الأوّل بعنوان «نقد الخطاب الدينيّ» للمفكّر المصريّ نصر حامد أبو زيد⁽¹⁾. والثاني بعنوان «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ» للمفكّر الفرنسيّ الجزائريّ الأصل محمّد أركون⁽²⁾.

ولكنّ القارئ لا يجد في هذين الكتابين ما يساعده على تبين القصد العلميّ من عبارة «الخطاب الدينيّ» رغم كونها عبارة ظاهرة واختيرت لتكون جزءاً من العنوان في الكتابين. وإذا تتبّعنا ما يقوله نصر حامد أبو زيد في نقد الخطاب الدينيّ وجدناه يتحدث على امتداد الكتاب عن الخطاب الإسلاميّ المعاصر بصورتيه التقليديّة والتجديديّة، أو المتطرّفة والمعتدلة. لقد عقد الفصل الأوّل من الكتاب لنقد ما سمّاه الخطاب

(1) منشورات دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1992، والطبعة الثانية 1994.

(2) ترجمه إلى العربيّة هاشم صالح، ونشرته دار الطليعة ببيروت في مناسبتين: الطبعة الأولى 2001، والثانية 2005.

الديني المعاصر واعتنى فيه خصوصاً بأدبيّات التيّار الإسلاميّ المتشدّد داخل الأزهر وخارجه، واهتمّ في الفصل الثاني بما سمّاه تأويلاً أو تلويحاً للتراث في قراءة حسن حنفي. ويشترك الخطaban في تقديره في جملة من الخصائص أشهرها التوحيد بين الدين والفكر الدينيّ⁽¹⁾.

إنّ هذا المأخذ الذي يسجّله أبو زيد على الخطاب الإسلاميّ المعاصر بشقيّه المتطرّف والمعتدل والذي يسمّيه توحيداً بين الدين من ناحية والفكر الدينيّ من ناحية أخرى، يوحي للقارئ بوجود مسافة في ذهن الكاتب تفصل الدين عن الفكر الدينيّ، ويتأكّد هذا المعنى حين يشير أبو زيد بعد ذلك إلى تمييز ضروريّ بين النصوص الدينيّة الأصليّة كالقرآن والحديث النبويّ والنصوص الدينيّة الثانويّة التي وضعها الفقهاء والمتكلّمون والمفسّرون على امتداد العصور الإسلاميّة. ولئن أظهر أبو زيد حرصاً معرفياً ومنهجياً على بناء وعي علميّ تاريخيّ بالنصوص الدينيّة، فقد كانت قراءته في هذا الكتاب خصوصاً قراءة تفتقر إلى الوضوح والصراحة في مستوى المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها، إذ يتحدّث في الوقت نفسه عن الخطاب والنصّ والفكر دون تحديد لما بين هذه المفاهيم في العلوم الإنسانيّة المعاصرة من فروق جوهرية. وإذا كان الظاهر من استعماله لمفردة الخطاب الدينيّ أنّه يقصد الأدبيّات الإسلاميّة، فقد تحدّث عن القرآن بوصفه نصّاً دينيّاً تارة وبوصفه خطاباً تارة أخرى، بل إنّ عبارة الخطاب الدينيّ عنده لا تشمل القرآن لذلك نراه يتحدّث في نهاية الفصل الثالث عن الخطاب الدينيّ والخطاب القرآنيّ باعتبارهما خطابين متميّزين، والمقصود عنده أن يميّز القرآن بما هو نصّ تأسيسيّ أو أصليّ عمّا صنّفه الفقهاء والمتكلّمون والمفسّرون لاحقاً.

(1) انظر: نقد الخطاب الدينيّ، الصفحة 67 وما بعدها.

أمّا محمد أركون،⁽¹⁾ فقد تحدّث في مقدّمة كتابه عن الخطاب القرآنيّ باعتباره خطاباً دينيّاً ثمّ باعتباره خطاباً نبويّاً مشيراً إلى البنيتين اللسانية والدلالية اللتين يندرج ضمنهما. وأشار كعادته إلى حاجة الباحثين في مجال الإسلاميات عمومًا والدراسات القرآنيّة خصوصًا إلى التزوّد بما يكفي من مناهج العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة وما تتيحه للباحثين من أدوات تحليل لتكون قراءاتهم على درجة مقبولة من العلميّة. ولكنّه لم يقدّم للقارئ العربيّ والمسلم تعريفًا يوضّح معنى الخطاب الدينيّ رغم أنّ هذا القارئ البعيد عن منجزات اللسانيّات والسيميائيّات في حاجة ملحة إلى أن يتدرّب شيئًا فشيئًا على استعمال هذه المفاهيم العلميّة المعاصرة استعمالًا سليمًا فلا يقع في ما وقع فيه نصر حامد أبو زيد مثلاً، وهو من هو، من خلط بين الخطاب والنصّ والفكر. لم يفكّر أركون في ذلك رغم إحاطته الواسعة بمصطلحات العلوم اللسانية والسيميائيّة وغيرها من

(1) يبدو أن محمّد أركون قد وُظف ما جاء في متون الحديث النبوي من نصوص في فضائل القرآن ليني تصوّرًا سيميائيًا دلاليًا لأنماط الخطاب في القرآن. فقد أورد ابن كثير في رسالة له بعنوان «فضائل القرآن»، (توجد نسخة منها مصوّرة ضمن موقع مكتبة المصطفى الإلكترونية) جملة من الأحاديث النبويّة أهمّها أنّ القرآن «فيه نبأ من كان قبلكم وفصل ما بينكم وخبر ما هو كائن بعدكم» (رواه أحمد)، وفي حديث آخر عن ابن مسعود «أن القرآن زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال»، وذكر ابن جرير أنّ معاني القرآن أمر ونهي وترغيب وترهيب وقصص وأمثال، وذهب ابن عطية إلى أنّ معاني القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد وقصص ومجادلة وأمثال. ومن هذه الأحاديث استخلص أركون أنّ أنماط الخطاب في القرآن هي النمط الحكمي والنمط القصصي والنمط الترتيلي والنمط التشريعي والنمط الإقناعي والنمط الجدالي والنمط الاستهزائي، وهذا في تقديره يشكّل البنية السيميائية العميقة التي توجّه كلّ مستويات المعنى الخاصّة بكلّ وحدة نصيّة في القرآن. راجع كتابه: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص: 36.

العلوم الإنسانية المعاصرة، وكان عليه، وهو الحريص الدائم على تنوير جمهور القراء في البلدان الإسلامية، أن يقدّم لهم في فاتحة كلّ كتاب من كتبه الكثيرة شرحاً كافياً لما يعنيه مثلاً من عبارة الخطاب الديني وإن كانت عبارة مستوحاة من السيميائيات أو من اللسانيّات أو الهرمونيوطيقا أو غير ذلك من العلوم المعنيّة بتحليل الخطاب والكشف عن أنماطه ووظائفه⁽¹⁾.

وسعيّاً منّا إلى سدّ هذه الحاجة المنهجية سنعمل في الفقرة التالية على شرح عبارة الخطاب الدينيّ وبيان مدلولها العلميّ الدقيق انطلاقاً من مقال للمفكر الفرنسيّ بول ريكور (Paul Ricœur) وضعه خصوصاً لرفع الكثير من الغموض على عبارة شاع استعمالها دون الوعي بمدلولها اللسانيّ والتأويليّ وهي عبارة الخطاب الدينيّ⁽²⁾.

يشير ريكور في البدء إلى أنّ اللسانيّات والهرمونيوطيقا أو التأويليّة يعتقدان معاً أنّه من الممكن بناء معرفة بالدين بما هو تجربة إنسانية انطلاقاً من الخطاب لأنّ الدين من هذا المنظور لا يخلو من معنى إذ

(1) يمثّل الخطاب موضوع بحث مشتركاً بين علوم إنسانيّة كثيرة أشهرها العلوم اللسانية والسيميائيّة والاجتماعية والانتروبولوجية، ولكلّ واحد من هذه العلوم منهجه الخاصّ في تصنيف الخطاب وتحليل مكوّناته وبيان وظائفه، ويكفي هنا أن نشير إلى:

Sonia Branca - Rosoff, *Types, modes et genres: entre langue et discours*.

In: Langage et société, n°87, 1999. Types, modes et genres de discours.

pp. 5 - 24.

En ligne: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lisoc_0181-4095_1999_num_87_1_2851.

فقد تضمّن هذا البحث عرضاً دقيقاً لمختلف أصناف الخطاب من منظورات عدّة وقدم تفسيراً لتباين الباحثين المعاصرين في فهمهم لأجناس الخطاب ووظائفه.

(2) Paul Ricœur, *la philosophie et la spécificité du langage religieux*. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, N°1, 1975. pp: 13 - 26.

هو ينطوي على شيء ما ويعبر عما لا تعبر عنه تجارب إنسانية أخرى بطريقة مختلفة وبخطاب مختلف أيضاً. ويضيف إلى ذلك أنّ للخطاب في التصنيف اللسانيّ أشكالاً متعدّدة ومتميزة منها الخطاب العادي والخطاب العلميّ والخطاب الشعريّ والخطاب الدينيّ⁽¹⁾. . . وإذا كانت الفلسفة معنيّة بدراسة هذا الخطاب الدينيّ لأنّه خطاب دالّ قد يساعدها على أن تكتشف من خلاله أبعاداً أخرى للحقيقة، فاللسانيات والهرمونيوطيقا علماّن ينشغلان بهذا الخطاب لضرورة منهجيّة وهي الحاجة إلى تحليل الخطاب بمختلف أشكاله وصيغه الممكنة. ولمّا كانت اللسانيّات علماً يتعلّق خصوصاً بالأقاويل أو الملفوظات (énoncés)، فقد توقّفت في تحليل الخطاب الدينيّ عند الخطاب اللاهوتيّ وهو من وجهة نظر ريكور خطاب دينيّ من الدرجة الثانية لا يعكس حقيقة الخطاب الدينيّ بل هو أبعد ما يكون في خصائصه وفي طريقة استعماله للغة عن الخطاب الدينيّ الأصيل Le discours religieux originaire الذي يظهر من خلال جملة من الصيغ اللغوية تستعملها الجماعات الدينيّة للتعبير عن تجربتها الوجوديّة الخاصّة ولتعرّف غيرها بنفسها وبرؤيتها إلى العالم. وليست هذه اللغة الدينيّة عند ريكور من الخطاب اللاهوتي في شيء لأنّ الخطاب اللاهوتي باعتباره بناء عقليّاً لمعنى العالم الدينيّ يستعمل اللغة استعمالاً مجرداً مثله في ذلك كمثل الخطاب الفلسفيّ أو الخطاب العلميّ أو الخطاب

(1) لهذا التصنيف خلفيّة لسانية سوسولوجية، فاللسانيات تميّز بين هذه الأصناف انطلاقاً من طبيعة المؤسسة الاجتماعيّة التي يصدر عنها الخطاب، ولمّا كان المجتمع من المنظور السوسولوجي مجموعة مؤسسات متميزة تشارك فيما بينها لبناء نظام عام، كان من الطبيعي أن تتقاسم تلك المؤسسات الأدوار فتنهض المؤسسة الدينيّة بإنتاج الخطاب الديني، وتنهض المؤسسة العلميّة بإنتاج الخطاب العلمي وتنهض المؤسسة التشريعية بإنتاج الخطاب القانوني. راجع:

التشريعيّ أو القانونيّ. أمّا اللغة الدينيّة أو الاستعمال الدينيّ للغة فيعكسان أشكالاً من الخطاب متنوّعة ومتقابلة إن لم تكن متناقضة أحياناً كالقصص (أخبار عن الماضي) والأنباء أو التنبؤات (أخبار عن المستقبل) والأمثال والوعد والوعيد... وليست هذه الأشكال الخطابية المتنوّعة عند ريكور مجرد أدوات لتصنيف الخطاب الدينيّ لأنّها قبل كلّ شيء أدوات لإنتاجه أي إنّها قوالب يتشكّل فيها الخطاب الدينيّ ليكون عند ولادته أثراً دينياً (œuvre religieux).

ما نستخلصه من هذا العرض هو أنّ الخطاب الدينيّ مجموعة من أشكال التعبير المتنافرة يتمّ التآليف بينها لتكوّن خطاباً كلياً هو عبارة عن نسيج من الوحدات الدلالية المترابطة. ولتحليل هذا الجنس من الخطاب يقترح ريكور أن نضع في اعتبارنا أنّ اللغة الدينيّة لغة دالة أي إنّها تعبّر عن بعد من أبعاد الحقيقة، وأنّ نبين عند التحليل كيف انتظمت الدلالات ووفق أيّ صيغة من صيغ التمثيل الخاصة بأشكال الخطاب، وأنّ نلتزم بقراءة أشكال التعبير وقد ضُمت بعضها إلى بعض لنكتشف ما يجري بينها من تفاعلات ولنقف عمّا تشير إليه في تنافرها وتناغمها من معان. وعند هذه النقطة تحديداً يجوز أن نتحدّث عن النصّ الدينيّ باعتباره نصّاً متعدّد الأصوات يتولّد من أشكال تعبير متنافرة لكنّ بعضها يصبّ في البعض الآخر ليصاغ المعنى مراراً وتكراراً وبكلّ ما أمكن من وجوه العبارة. وهو بهذه الصفة نصّ يمتّ إلى النصّ الشعريّ بصلة فكلاهما يرمي إلى هدف واحد وهو أن يعيد الإنسان صياغة الوجود. وبالتالي، فالخطاب الدينيّ مصطلح لا يشمل الخطاب اللاهوتي، فهذا عبارة عن محاولة لتشكيل المعنى الدينيّ في لغة مجرّدة هي في النهاية فرع من فروع الفلسفة التأملية.

تساعد هذه المنهجية التي يقترحها ريكور على التمييز بين صنفين من الخطاب الدينيّ إذ نجد من ناحية ما يسمّيه الخطاب الدينيّ

الأصيل وهو جملة الآثار التي تركها الأنبياء فيما يعرف بالكتب المقدّسة كالطورا والأناجيل والقرآن، ونجد من ناحية أخرى الخطاب اللاهوتي. وقد حرص ريكور على التمييز بين هذين الصنفين ليفصل الخطاب اللاهوتي باعتباره خطاباً يستعمل اللغة استعمالاً فلسفياً عن الخطاب الدينيّ باعتباره خطاباً يستعمل اللغة نفسها استعمالاً خاصاً هو الاستعمال الدينيّ.

كما تساعدنا هذه المنهجية على إدراك السمات العامة للخطاب الدينيّ، فهذا الخطاب يعيد صياغة الوجود ويبيّن له في الأذهان معنى خاصاً متوسّلاً عدّة صيغ قد تبدو متنافرة من حيث الشكل مبعثرة من حيث المحتوى ولكنّها تنتظم في تنافرها وتبعثرها لتشير إلى معنى ما هو في النهاية معنى الوجود الدينيّ.

2. نظرية الإعجاز

إذا كان الخطاب الدينيّ في أصل تكوينه جملة من أشكال التعبير المختلفة يتداخل فيها السرد بضرب الأمثال وتختلط فيها أخبار الماضي بأنباء الآتي، ويجتمع فيها الوعد بالوعيد، فالبلغيون القدامى لم ينظروا إلى القرآن من هذا الجانب لأنّهم لم يتناولوا أغراض القرآن ومعانيه ولم يفكّروا فيه تفكير من يبحث له عن معنى أو غرض بل تناولوا القرآن باعتباره معجزة. وكان بإمكان هذه النظرية أن تقود أصحابها إلى الوقوف على الفرق الجوهرية بين الاستعمال القرآني للغة، وهو استعمال دينيّ، وبين وجوه استعمالها عند الشعراء والخطباء والكهّان. ولكنّهم صرفوا جهودهم للبرهنة على سلامة الخطاب القرآني من عيوب الاختلال والتناقض وذلك هو المعجز فيه حسب نظرهم.

لقد تكوّن الدرس البلاغي العربيّ من أجل الدفاع عن معجزة

النبيّ العربي وهي القرآن ضدّ من رأى فيه تناقضًا واختلالًا، لذلك كانت أشهر الكتب المصنّفة في هذا الموضوع من وضع المتكلّمين. وكان لهذا الإطار العقائدي الذي احتضن أعمال البلاغيّين دور فعّال في تكثيف الجهد للكشف عمّا يعتبرونه إعجازًا في القرآن⁽¹⁾. فقد ترك هؤلاء المفكّرون مصنّفات في إعجاز القرآن تعكس وعي البلاغيّين العرب على اختلاف مدارسهم الكلاميّة بما في القرآن من قدرة على التأثير في النفوس لا نظير لها في ما يعرفون من ألوان الكلام كالشعر والسجع والخطابة. فكيف فهم هؤلاء البلاغيّون الخطاب القرآني؟ وإلى أيّ حدّ يمكن لأعمالهم أن تساعدنا على فهم الخطاب الدينيّ وإدراك خصائصه ومقوماته؟

2. 1. مذهب الرّماني

يعتقد الرّماني في رسالته «النكت في إعجاز القرآن»⁽²⁾ أن القرآن معجز من سبعة وجوه وهي «ترك المعارضة مع توفّر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدّي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكلّ معجزة»⁽³⁾، ويمكن أن نميّز في الوجوه السبعة بين مجموعتين، فمن جهة نجد وجوهًا من الإعجاز تتّصل بالنصّ في ذاته، ونجد من جهة ثانية وجوهًا لا تتّصل به في ذاته بل تخرج عنه لتتعلّق بما وراءه. أمّا مظاهر الإعجاز

(1) سنكتفي هنا بالوقوف عند أربعة نماذج من كتب الإعجاز لعلماء من أشهر من صنّف في هذا الفرع من فروع البلاغة وهم علي بن عيسى الرّماني (ت: 386هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت: 403 هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت: 415 هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت: 471 هـ)،

(2) نشرت ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق وتعليق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، د. ت.

(3) المصدر نفسه، ص: 101.

المتعلّقة بالنصّ في ذاته فمنها ما هو أسلوبيّ كالبلاغة ونقض العادة ومنها ما هو دلاليّ كالأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، وأمّا مظاهر الإعجاز المتّصلة بما وراء النصّ فمنها ما هو غيبيّ كالصرفة ومنها ما هو تاريخيّ كترك المعارضة ومنها ما هو سياقيّ مثل تحدّي الكافّة والقياس بكلّ معجزة.

يمكن أن نشير انطلاقاً من هذا التصنيف إلى حرص الرّماني على تكثيف دلائل الإعجاز في القرآن سواء كان الدليل من النصّ أو من خارجه. وبغضّ النظر عن كثرة هذه الوجوه وما فيها من تداخل بين النصّ وتاريخه وسياقه، فهي في أغلبها على صلة ما بنصّ القرآن. فترك المعارضة مقترن بتحدّي الكافّة إذ جاء في القرآن ما يثبت تحدّيه الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل ما جاء به النبيّ أو ببعض منه ولو كان ذلك افتراء⁽¹⁾، كما أنّ شواهد التاريخ تظهر أنّ العرب سواء منهم الذين شهدوا نزول القرآن أو الذين جاؤوا من بعده لم يتجرّؤوا على معارضة القرآن وتأليف أقوال في أغراضه وعلى طريقته. وهذا يعني أنّ القرآن قدّم نفسه منذ البداية على أنّه نصّ لا مثيل له ولا يمكن لأحد من الإنس أو الجنّ أن يأتي بمثله وإن أراد. ويأتي الوجه الرابع من وجوه الإعجاز وهو الصرفة ليبين أنّ هذا النصّ تحرسه قوّة غيبيّة تمنع الناس من معارضته وتضمن تفوّقه على كلّ نصّ على مرّ الدهور. ولئن تنبّه اللاحقون إلى ما في الصرفة من معان تنسف جميع مظاهر الإعجاز فقد كانت في اعتقاد الرّماني الدليل الأقوى على كون القرآن معجزة، فإنّ يقدّم نصّ ما نفسه على أنّه مستحيل على الناس أن يأتوا بمثله وإن شاؤوا هو أن يزرع في أوهامهم اعتقاداً راسخاً لا سبيل إلى فسخه وهو أن يذعنوا له ويكفّوا عن معارضته ويعترفوا به.

(1) انظر الآيتين 23 و24 من سورة البقرة، والآية 38 من سورة يونس.

أمّا قياس القرآن بكلّ معجزة فوجه من وجوه الإعجاز متّصل بسياق النبوّات ومعجزات الأنبياء السابقين، ويفهم من هذا الوجه أنّ القرآن حدث فريد في تاريخ النبوة لأنّه نقل الاستدلال على صحّة النبوة من نسق إلى نسق، فالأنبياء كانوا من قبل يبرهنون على صدق نبوّاتهم بخرق نظام الطبيعة كأن تتحوّل العصا إلى حيّة تسعى أو أن تكون لها القدرة على شقّ طريق يابس في البحر، أو كأن تتحوّل النار التي من طبعها أن تحرق إلى برد وسلام على إبراهيم، وكأن يولد عيسى من امرأة لم يمسسها رجل قطّ، وأن يكون بعد ذلك قادرًا على الكلام وهو في المهد رضيع، وبعدها على إحياء الموتى... تاريخ النبوّات إذن تعطيل مستمرّ لنظام الطبيعة وخرق دائم لقوانينها، وجاء القرآن فتحوّل الدليل على صحّة النبوة من دليل نراه في اختراق نظام الطبيعة إلى دليل نراه في اختراق نظام اللغة، وتحوّلت المعجزة من مجال الطبيعة إلى مجال الثقافة ومن عالم الأعيان إلى عالم الأذهان. هذا ما يومئ إليه الرّماني، وبه يكون على وعي بالقطيعة التي أحدثها القرآن في تاريخ المعجزات أوّلاً وفي تاريخ اللغة العربيّة ثانيًا. فالقرآن معجز في نظره لأنّه نقض عادة العرب في إنشاء الكلام وجاء على صورة غير معهودة في تاريخ القول، وهو بهذا المعنى حدث لغويّ يكسر أبنية الكلام العربيّ تمامًا كما كانت المعجزات من قبل تكسر أنظمة الطبيعة، وأن يكون القرآن قد نقض العادة يعني أنّه تخلّص من حدود البنية النصّية السائدة في عصره بل وخارج كلّ بنية نصّية أخرى سابقة أو لاحقة على نحو ما يبيّنه الجرجاني في الرسالة الشافية حين اشترط في نقض العادة أن يعمّ الأزمان كلّها⁽¹⁾.

(1) عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 123.

ولئن اجتهد الرماني ومن جاء بعده من البلاغيين في الكشف عما كان به النصّ القرآني خارج المألوف والمعتاد حتّى لم تسعه بنية نصّية، وقدموا من الشواهد على ذلك ما يطول ذكره، فقد ظلّ وعيهم بالعادة ونقضها متّصلاً بتاريخ اللغة العربيّة وما فيه من فنون الكلام كالشعر والسّجع والخطابة، وكان من المفترض أن يقيسوا القرآن بما هو من جنسه أي النصوص الدينيّة المتداولة كالتوراة والأنجيل. نقول هذا لأنّ القرآن لم يكن ضرباً من الشعر أو الخطابة ولا هو فنّ من فنون السجع المعروفة عند العرب، بل كثيراً ما كان يقول عن نفسه أنّه أبعد ما يكون عن ذلك وأنّ محمّداً لم يكن شاعراً أو ساحراً بل كان نبياً. ومن هذا الحدّ بالذات ينفصل القرآن عن الشعر والسجع والخطابة ليتّصل بتراث الأنبياء، ولكن علماء البلاغة من المتكلّمين توقّفوا عند المقارنة بين القرآن من جهة وسائر فنون القول المعروفة عند العرب من جهة أخرى فبدا لهم القرآن نقضاً للعادة أي كسرًا لبنية نصّية سائدة، وهذا ما جعلهم يحدّدون اهتمامهم بمظاهر الإعجاز في البلاغة والنظم أي في شكل الخطاب على نحو ما سنراه في نظريّة الباقلاني.

2.2. مذهب الباقلاني

تقلّصت مع الباقلاني وجوه الإعجاز فلم يبق من الوجوه السبعة التي ذكرها الرّماني سوى اثنين وهي الإخبار عن الغيوب والبلاغة. ويضاف إليهما وجه آخر لم يذكر من قبل وهو سير الأنبياء المذكورة في الكتب السماوية⁽¹⁾. كنّا نتوقّع أن ينفّث الباقلاني على الكتب السماوية التي هي من جنس القرآن ليكتشف بنية النصّ الدينيّ العامّة،

(1) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، فصل «في جملة وجوه الإعجاز» ص ص: 83 - 99.

وهي البنية التي ينتمي إليها النصّ القرآنيّ، ولكنّه ظلّ متمسّكاً بالأطروحة التي وضعها الرّمانيّ من قبل فمضى يقارن بين القرآن من جهة ونصوص الشعر العربيّ الأكثر شهرة من جهة أخرى، وانتهى تمامًا كما فعل سلفه إلى اعتبار القرآن نصّاً يتفوّق على أعرق نصوص الشعر والخطابة لأنّه نصّ «عجيب التّأليف متناه في البلاغة إلى الحدّ الذي يعلم معه عجز الخلق عنه»⁽¹⁾. استنتاج خلص إليه الباقلانيّ انطلاقاً من تلك المقارنة المستمرّة بين القرآن ومختلف فنون الكلام البديع المعروفة عند العرب وهي أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه والكلام الموزون غير المقفّى والكلام المعدّل المسجّع والكلام المعدّل الموزون غير المسجّع والكلام المرسل⁽²⁾.

من الواضح إذن أنّ نظريّة الإعجاز البلاغيّ تنبني في جوهرها على فكرة المقارنة بين كلام الله من ناحية وكلام العرب من ناحية أخرى، وقد أدّت هذه المقارنة إلى التركيز على بلاغة القرآن وتحليل مختلف مظاهرها ومستوياتها اللفظية والتركيبيّة والدلاليّة. ولئن ساهمت هذه النظريّة في بلورة الكثير من المفاهيم البلاغيّة وقدمت أدوات ملموسة لتذوّق العبارة الأدبيّة، فقد نأت بنفسها عن إدراك الخصائص التي تميّز الخطاب الدينيّ من الخطاب الأدبيّ أو الخطاب الإلهي من الخطاب البشريّ. لذلك ظلّ البلاغيّون العرب على اختلاف مدارسهم الكلاميّة متمسّكين بالمقارنة بين القرآن وعيون الشعر والأدب وكان من الأجدر أن يلتفتوا إلى جنس الخطاب الذي ينتمي إليه القرآن، وهو الخطاب الدينيّ.

لقد كان الباقلانيّ، كغيره من البلاغيّين، يعلم أنّ أغراض

(1) المصدر السابق، ص: 86.

(2) نفسه، ص: 86.

الخطاب الديني⁽¹⁾، تختلف عن أغراض الشعر كما تختلف عن أغراض السجع والخطابة وسائر فنون الأدب ولكنه لم يلتفت إلى ذلك فظلّ مشدوداً إلى المظهر البلاغي في القرآن يقيّمه انطلاقاً ممّا استقرّ عند نقّاد الأدب من أدوات ومفاهيم، فلم ينته إلّا إلى أن يعتبر بلاغة القرآن أرفع وأسمى من بلاغة الشعر وبلاغة النثر. وإذا كان الرّماني قد اعتبر القرآن كلاماً معجزاً بما فيه من تشبيهات واستعارات وفواصل، فقد رأى الباقلاني في هذه المقالة وجهاً من الفساد لأنّ هذه الظواهر البلاغية ممّا يمكن تعلّمه وحذقه بالدربة والمران، والقول بأنّها معجزة قول فاسد في نظره والصحيح عنده هو أن يكون القرآن معجزاً بكلّ وجوه البلاغة المذكورة حين تقع مقترنة في نظمه المحكم، وبهذا النظم وحده يخرج القرآن عن عوائد البلغاء من الشعراء والخطباء. إنّ هذه الرؤية، على ما فيها من معرفة بأصول الكلام الفنيّ، تظلّ في اعتقادنا رؤية لا تستوعب اللغة القرآنية ولا تدرك الفرق بين أن تُستعمل اللغة استعمالاً أدبيّاً وأن تُستعمل استعمالاً دينيّاً أو علميّاً أو فلسفيّاً أو حتّى استعمالاً عاديّاً. وأقصى ما انتهى إليه الباقلاني هو أن يضع بلاغة القرآن فوق بلاغتي الشعر والخطابة، وهذا يعني أنّ القرآن لا ينفصل عن الشعر والخطابة إلّا من جهة الدرجة، فهو كلام أرقى في البلاغة ويأتيه رقيّه من نظمه المحكم وانعدام الاختلال بين أجزائه.

2. 3. تبلور نظرية النظم

انطلق الباقلاني إذن من مقالة الرّماني ليستثمرها ويردّ عليها، فدفع نظريّة الإعجاز اللغوي خطوة باتجاه الكشف عن سرّ القرآن المعجز وهو

(1) ضبطها الباقلاني في القائمة التالية: القصص والمواعظ والاحتجاج والحكم والأحكام والإعذار والإنذار والوعد والوعيد والتبشير والتخويف والأوصاف والتعليم. راجع ص: 87.

النظم البديع. ولكنّ أبا هاشم الجبّائي يعترض على هذه الفكرة وحقّته على ذلك أنّ الكلام يكون فصيحاً «لجزالة لفظه وحسن معناه..» وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأنّ الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزيّة في الفصاحة»⁽¹⁾.

يجادل الجبّائي بنصّه هذا مقالة الأشاعرة التي عرضها الباقلاني فينتصر إلى ما ذهب إليه الرّماني ويستبعد أن يكون القرآن معجزاً بنظمه لأنّ فضل الكلام على الكلام لا يكون سوى في ما يسمّيه فصاحة وهي جزالة اللفظ وحسن المعنى. إلّا أن القاضي عبد الجبّار تفتّن إلى الخطوة التي رجع بها الجبّائي، فقد ثبت له أنّ صورة تركيب الكلام أساسيّة وأنّ البلاغة تتعدّى الألفاظ والمعاني إلى ما سمّاه الباقلاني نظماً وتأليفاً اقتداء بما ذهب إليه أبو عثمان الجاحظ من قبل. ومن هذه اللحظة السالبة في فكر الجبّائي يؤسّس القاضي عبد الجبّار نظريّته في الفصاحة ومقاييس المباينة بين الكلام فيرى «أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإنّ يجب أن يكون الذي يُعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبر بها عنها. فإذا صحّت هذه الجملة فالذي تظهر به المزيّة ليس إلّا الإبدال الذي تختصّ به الكلمات أو التقدّم والتأخّر الذي يختصّ به الموقع، أو الحركات التي يختصّ بها الإعراب، فبذلك تقع المباينة»⁽²⁾.

في هذا النصّ كما نرى شرح لما كان غامضاً ومجماً في فكرة النظم أو التأليف عند الباقلاني، وفيه إلى ذلك توضيح لمقاييس المفاضلة بين أصناف الكلام البديع. وهو نصّ يعكس في تقديرنا

(1) ذكره القاضي عبد الجبّار في الجزء 16 من المغني في أبواب العدل والتوحيد المسمّى إعجاز القرآن، منشورات وزارة الثقافة، مصر، د ت، ص: 197.

(2) المصدر نفسه، ص: 199.

إحساس صاحبه بالحاجة إلى نظرية في الفصاحة تكون أداة في يد البلاغيين بها يميزون القرآن من سائر فنون الكلام البديع المعروفة عند العرب. ولكنه يظلّ رغم ذلك نصّاً متمسكاً بالفكرة الرئيسية التي انبنت عليها نظرية الإعجاز في التراث البلاغي وهي النظر إلى القرآن باعتباره ضرباً من ضروب الكلام البديع لا باعتباره كلاماً دينياً، وستظلّ هذه الفكرة متحكّمة في عقول البلاغيين العرب المهتمين بمظاهر الإعجاز القرآني على نحو ما نراه لدى عبد القاهر الجرجاني.

بعدّ دلائل الإعجاز في نظرنا، كما في نظر الدارسين عموماً، النصّ الأكمل في تراث الإعجاز القرآني لما فيه من تفصيل لنظرية النظم على نحو لم نجده في المصنّفات التي سبقته. لقد ظلّ التفكير البلاغي في القرآن محتاجاً إلى نظرية واضحة في المصطلح والمنهج والرؤية، وبمجيء الجرجاني تبلورت تلك النظرية، وكان من علامات تبلورها أن ضبط التفكير البلاغي في القرآن مجاله وأن حدّه حدّاً بيناً لأنّ «النظر في إعجاز القرآن» ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن وأمرًا لا يوجد في غيره ولم يُعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك وجب أن يُعلّم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة... «ولا يجوز أن يكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة»⁽¹⁾.

يضبط الجرجاني من خلال هذا النصّ موضوع علم الإعجاز القرآني وهو في تقديره موضوع نظر جديد وغير مألوف قبل نزول القرآن، ولمّا كان القرآن في حقيقته اللغوية لفظاً ومعنى، وهذا أمر قديم سبق نزوله، وجب أن لا يكون الإعجاز فيهما لأنّ الإعجاز لا يكون إلّا في ما نقض العادة، والقرآن نصّ معجز لأنّ فيه أمرًا ما غير

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر، د ت، ص: 271.

الكلم المفردة ومعانيها لا نجده في سائر فنون الكلام البديع . وحين يقصي الجرجاني الكلمة المفردة ومعانيها التي وضعت لها من مجال التفكير البلاغي في القرآن يكون قد دفع هذا العلم نحو التفكير في الكلام بدل الكلمة أو في الألفاظ المركّبة بدل الألفاظ المفردة وهو النظم، إذ النظم عنده هو «أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه».

ولئن قادت هذه النظرية صاحبها إلى أن يتجاوز حدود الجملة النحوية وأن يدرس فقرات أو جملاً متوالية من القرآن ليظهر صورة التركيب فيها وطريقة نظمها من خلال الفصل والوصل والإظهار والإضمار والتقديم والتأخير، فقد ظلّت رغم ذلك نظرية متمسّكة بالأصل الذي انبنى عليه التفكير البلاغي في القرآن وهو أنّ القرآن فنّ من فنون الكلام البديع والحال أنّه خطاب دينيّ أي أنّه يستعمل اللغة استعمالاً دينيّاً يختلف في جوهره عن الاستعمال الأدبيّ . ومن الطبيعيّ أن تكون المسافة بين الخطاب الأدبيّ والخطاب الدينيّ مسافة بعيدة لأنّ لكلّ واحد منهما خصائصه ومميّزاته، ولكلّ واحد منهما منشأ خاصّ وبنية نصّية سائدة ينتمي إليها وتشكيلة خطابيّة يندرج تحتها .

انتهت نظريّة الإعجاز إذن إلى اعتبار النظم آية الإعجاز الكبرى في القرآن . وليس النظم من منظور الجرجاني سوى أنّ لكلّ كلام بديع صورة بها يختلف عن غيره، ولنا في النص التالي ما يوضّح هذه الفكرة . يقول الجرجاني : «اعلم أنّ قولنا الصورة إنّما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نعلمه بأبصارنا، ولمّا رأينا البينونة بين آحاد الناس تكون من جهة الصورة فكان بينُ إنسان من إنسان بخصوصيّة تكون في صورة هذا لا في صورة ذاك . . . ثمّ وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقاً عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا للمعنى في هذا صورة غير

صورته في ذلك. واعلم أنّه لو كان المعنى في أحد البيتين يكون على هيئته وصفته في البيت الآخر وكان التالي من الشاعرين يجيئك به معادًا على وجهه لم يُحدث فيه شيئًا ولم يغيّر له صفة لكان قول العلماء في شاعر إنّهُ أخذ المعنى من صاحبه فأحسن وأجاد وفي آخر إنّهُ أساء وقصّر لغوًا من القول من حيث كان محالًا أن يحسن ويسيء في شيء لا يصنع به شيئًا، وكذلك كان جعلهم البيت نظيرًا للبيت ومناسبًا له خطأ منهم لأنّه محال أن يناسب الشيء نفسه وأن يكون نظيرًا لنفسه. وأمر ثالث هو أنّهم يقولون في واحد إنّهُ أخذ المعنى فأظهر أخذه وفي آخر إنّهُ أخذه فأخفى أخذه، ولو كان المعنى يكون معادًا على صورته وهيئته وكان الأخذ له من صاحبه لا يصنع شيئًا غير أن يبدّل لفظا مكان لفظ لكان الإخفاء فيه محالًا لأنّ اللفظ لا يخفي المعنى وإنّما يخفيه إخراجه في صورة غير التي كان عليها⁽¹⁾.

اكتشاف النظم في الكلام البديع واعتباره صورة أو هيئة أو صفة للمعنى بها يقع التباين بين المعنيين في القولين المختلفين، اكتشاف مهمّ في علم البلاغة من شأنه أن يضع في متناول البلاغيين أدوات دقيقة بها يفضّلون النصوص الأدبية بعضها على بعض، ولكنّه لا يقدّم فائدة كبرى للباحث في القرآن باعتباره خطابًا دينيًا، نقول هذا لأنّه اكتشاف يخدم الخطاب الأدبيّ ويوفّر لقارئه مقاييس دقيقة بها يتذوّقه فيستحسنه أو لا يستحسنه.

قد نجد في هذه القراءة البلاغيّة ما يساعدنا على اكتشاف أمر ما في القرآن جعل العرب يستعذبونه لما في آياته وسوره من حلاوة وطلاوة، وقد نجد فيها أيضًا ما يساعدنا على اكتشاف أسرار الكلام القاهر الباهر، ولكنّها تظلّ رغم كلّ ذلك قراءة بلاغيّة لم تنظر إلى

(1) المصدر السابق، ص: 355 وما بعدها.

القرآن إلّا باعتباره كلامًا بديعًا أي فنًا أدبيًا يمتاز عن فنون الأدب المعروفة بنظم خاصّ. أمّا أن تكون هذه القراءة مدخلًا لفهم الخطاب القرآنيّ باعتباره خطابًا دينيًّا، فأمر غير ممكن لأنّ جميع علماء الإعجاز من علي بن عيسى الرّماني إلى عبد القاهر الجرجاني لم يفكّروا في القرآن من حيث هو خطاب دينيّ يختلف في جوهره عن الخطاب الأدبيّ وإن كان بين الخطابين بعض تشابه.

3. نظرية أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي

لم تكن هذه المقاربة البلاغيّة المقاربة الوحيدة التي فكّرت في الخطاب القرآني وما له من سلطان على الأسماع والأفئدة والعقول وإن كانت هي المقاربة الأكثر شهرة بين الناس. فقد كان من البلاغيّين من اعتنى بالبحث في ما يُحدثه القرآن في سامعيه من أثر عميق، ومن هؤلاء نذكر حمد بن محمد الخطابي (ت: 388 هـ)، فقد كان يعتقد أنّه رأى في إعجاز القرآن «وجهًا آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلّا الشاذّ من آحادهم وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا أو منثورًا إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور حتّى إذا أخذت حظّها منه عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق وتغشّاها الخوف والفرق. تقشعرّ منه الجلود وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس ومضمّراتها وعقائدها الراسخة فيها»⁽¹⁾.

فضلنا أن نفصل نصّ الخطابي هذا عن نظرية الإعجاز القرآني

(1) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ص: 24.

التي شغلت البلاغيين، وأن نضعه في دائرة أخرى لأنّه ينبني في اعتقادنا على أساس مغاير للأساس الذي انبنت عليه تلك النظرية، فقد رأينا في الفقرات السابقة كيف ظلّ الإعجاز القرآني من المنظور البلاغي منحصراً في فكرتي النظم والفصاحة، وكيف قادت الفكرتان البلاغيتين إلى المقارنة بين صورة المعنى في القرآن وصوره في سائر فنون الكلام البديع. ولئن ظلّت هذه المنهجية حاضرة في ذهن الخطابي فقد تغيّر موضوع المقارنة عنده، ذلك أنّه استبدل مقارنة النظم القرآني بالنظم في الشعر والسجع والخطابة بمقارنة بين التأثير الذي يحدثه القرآن في سامعيه وبين تأثير سائر الكلام البديع في النفوس. وفي هذه المقارنة الجديدة ما يشير إلى انكشاف بعد جديد في الكلام غير بعده البلاغي النحوي الذي أفرط البلاغيون في العناية به، ويتمثل هذا البعد الجديد في ما يحدثه الكلام في المستقبل من آثار نفسية عميقة لم يكن مأتاها بديع النظم وعجيب التأليف بل ذلك الانتقال المستمرّ من غرض إلى غرض. إنّ الخطابي حين يتحدّث عمّن يسمع القرآن وكيف تعثره أحوال متناقضة يختلط فيها الانشراح بالانزعاج والاستمتاع بالارتياح لم يشر في الواقع إلى العوامل الكامنة خلف هذه الأحوال المتناقضة، ولكنّ ظاهر كلامه يشير إلى أمر ما في النصّ غير البلاغة والفصاحة والنظم، وهو جملة الأغراض المتداخلة التي تتناولها سور القرآن مهما كانت، طويلة أو قصيرة. وبالانتقال من الاشتغال على المظهرين البلاغي والنحوي في النصّ إلى الاشتغال على مظهره الدلالي ينتقل الخطابي إلى مدار مختلف في النصّ وهو العوالم التي يحمل القرآن سامعيه إليها حتّى ينفصلوا عن عالمهم الحقيقيّ فينسبون أنفسهم أو حتّى يحول القرآن بينها وبين مضميراتها وعقائدها الراسخة فيها.

من الواضح أنّ الخطابي ينظر إلى المسألة من زاوية مغايرة، فقد اكتشف في القرآن مكمناً للسرّ غير مطروق، وطرق باباً غير مألوف إذ جرت العادة عند الحديث عن إعجاز القرآن أن ينصرف المهتمّون بهذا الشأن إلى قيمة جماليّة كلاسيكيّة وهي أنّ مكمّن الجمال في كلّ شيء في تناسب أجزائه وتلاحمها، أمّا نصّ الخطابي فيبتعد عن هذه الفكرة الجماليّة المنطقيّة الكلاسيكية ليأخذ بفكرة مغايرة تماماً وهي هذا الانتقال المفاجئ من عالم إلى عالم ومن موضوع إلى موضوع، انتقالاً رأى فيه الخطابي تقليباً للسامعين ذات الشمال وذات اليمين من شأنه أن يجعلهم بين ارتياح وانزعاج واستبشار وخوف.

والقرآن من هذا المنظور المختلف معجز لا بما فيه من بديع النظم وعجيب التآليف بل بما فيه من تداخل بين أغراض متنافرة تجعل السامع ينتقل من حال إلى حال حتّى ينفصل عن مضمراته وعقائده الراسخة فيه. هنا يقف الخطابي على سمة جوهرية في القرآن تنفصل به عن الخطاب الأدبيّ وتجعلنا ننظر إليه باعتباره جنساً من الخطاب مختلفاً عن الشعر والسجع والخطابة وغيرها من فنون القول البديع التي ذكرها الباقلاني من قبل، فهذا الخطاب المختلف أي غير الأدبيّ خطاب متعدّد الأغراض ولا حدود فيه بين غرض وغرض، يتناولها مجتمعة ويمزج بينها مزجاً غريباً قد يكون في الظاهر على «غير منهج» وعلى «غير نظام»، ولكنّه على نظام غير النظام الأدبيّ وعلى منهج غير المنهج الشعري لأنّه ببساطة خطاب ينتظم بناء على ما يقتضيه الاستعمال الديني للغة ومن هذا النظام نفسه يأتي أثره العميق في النفوس.

هذا أولاً، ومن جهة ثانية نلاحظ حرص الخطابي على إبراز الوضعيّة التواصلية التي يتمّ فيها تلقّي القرآن. فمن الواضح، عند الحديث عن قرآن يقرع السمع فيخلص منه إلى القلب ما يخلص من

اللذة والحلاوة حيناً والروعة والمهابة أحياناً، أنّ الخطابي يشير إلى نصّ يتلوه مُقرئ بصوت يقرع الأسماع وفق قواعد معروفة، وهذا يعني أنّنا إزاء مجلس يتألف من قارئ وجمع من المنصتين يقلّ عددهم أو يزيد. لا يختلف الأمر هنا عن الشعر إذ كان الشاعر ينشد شعره في مجلس مفتوح لعوامّ الناس وخواصّهم، كما لا يختلف عن الخطابة إذ كان الخطيب لا يلقي خطبته إلّا على جمع من الناس يعظّمهم أو يحرّضهم أو يوصيهم، فجميع فنون الأدب المعروفة عند العرب كانت فنوناً شفويّة بما في ذلك الحكايات والمناظرات. رغم ذلك نعتقد أنّ الخطابي أعادنا إلى اللحظة الأولى التي كان القرآن فيها كلاماً يجتمع الناس لسماعه حول قارئ، وهي لحظة تعبديّة خالصة تختلف في جوهرها عن مجلس الإنشاد الشعري وعن مجلس الخطيب. يلتقي الناس حول الشاعر ليمتّعوا الأسماع بالأوزان وليستفيدوا حكمة أو مثلاً ولتميل قلوبهم نحو هذه القيمة أو تلك، ويلتقون حول الخطيب ليملؤوا نفوسهم حماسة أو ليستفيدوا موعظة أو ليشهدوا وصيّة، ولكنّهم إذا التقوا حول قارئ يتلو القرآن فليتعبدوا.

لقد أمسك الخطابي بالخيط الفاصل بين الشعر والخطابة من ناحية والقرآن من ناحية أخرى فأعاد إلى الأذهان الوعي بالطبيعة التعبديّة للقرآن وأنّه نصّ ديني يتمّ تلقّيه وفق طقوس معروفة فخرج بذلك عن عادات البلاغيين ووضع القرآن في الموضع الذي يجب له وهو أنّه خطاب ديني ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن نتعامل معه كما نتعامل مع الخطاب الأدبي وإن كانت بينهما وجوه شبه كثيرة.

استنتاجات

لقد تأسّست المقاربة البلاغيّة القديمة على فكرة المقارنة بين القرآن من جهة ومختلف فنون الكلام البديع من جهة أخرى، وقد

انجرّ عن ذلك أن تعامل البلاغيّون العرب القدامى مع القرآن تعاملهم مع الخطاب الأدبيّ فركّزوا في الحديث عن مظاهر الإعجاز فيه على المظهرين النحوي والبلاغي، وأدركوا بفضل ذلك ما بين القرآن وسائر فنون الكلام البديع من فروق في ما سمّي عندهم تأليفاً أو نظماً أو صورة أو مخرجاً، وهي كلّها تسميات تتّصل بالهيئة التي يكون عليها المعنى. وقد دفعت هذه الرؤية أصحابها إلى نتائج مفيدة في المجال البلاغيّ فاكشفوا في بحثهم عن مظاهر الإعجاز ما به يكون التفاضل بين النصوص الأدبيّة فاجتازوا ثنائية اللفظ والمعنى التي حكمت أذهان النقاد واللغويّين إلى فكرة النظم فكانت أداة ناجعة لقيس درجات الأدبيّة في النثر والشعر على السواء.

ولئن تعامل أغلب البلاغيّين القدامى مع القرآن كما لو كان خطاباً أدبيّاً، فقد أسرفوا في العناية بمظهره النحوي والبلاغيّ وأهملوا مظهره الدلاليّ حتّى حجبوا عن الوعي كونه في الأصل خطاباً دينيّاً لا يجوز لمن أراد أن يكشف سرّه أن يقيسه على خطاب آخر ليس من جنسه. كما هيمن الوعي البلاغي بالقرآن على أغلب المتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة، فتضافرت جهودهم لبناء نظريّة في الإعجاز اللغوي تصلح أن تكون مفتاحاً لفهم الكثير من قضايا النقد الأدبيّ ولكنّها لا تفيد معرفة دقيقة بالخطاب الدينيّ ومقوماته وخصائصه. وعن هؤلاء البلاغيّين شدّ أبو سليمان الخطابي حين نقل موضوع الإعجاز من البلاغة والفصاحة والنظم إلى ما يحدثه القرآن عند سماعه من أثر في النفوس بما فيه من انتقال من غرض إلى غرض فأعاد الخطاب القرآنيّ إلى مجاله الدينيّ التعبّدي وأدرك الفرق الحقيقيّ بينه وبين الشعر والخطابة، وهو أنّه خطاب يحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها لما فيه من انتقال بالسامعين من حال إلى حال.

الفصل الخامس

النص القرآني في التلقي الكلامي

تمهيد

ليس التفكير في القرآن كالتفكير به . فأن يكون القرآن موضوع تفكير هو أن ينظر العقلاء فيه ليستنبطوا منه حكماً من أحكام الشريعة في ما يطرأ من حوادث الأيام، وهذا شغل الفقهاء وعلماء أصول الفقه خصوصاً، أو أن ينظروا فيه لاستخلاص عبرة أو موعظة كما كان يفعل الزهاد والوعاظ، أو أن ينكبّ عليه اللغويون لشرح ما فيه من غريب الألفاظ وأن يتأمل فيه البلاغيون لبيان ما فيه من وجوه البيان والفصاحة، أو أن يتعقب المفسرون سوره وآياته لبيان المراد منها وبسط القول فيها لمن تعذر عليه الفهم.

أما أن يكون القرآن أداة تفكير فهو أن يستعمله العقل حجة لدعم فكرة أو مقالة أو للردّ على مذهب يُعتقد أنه مخالف للصواب. ومن أشهر من فكّر بالقرآن واستعمله وسيلة للدفاع عن رأي يراه أو لدحض مذهب لا يؤمن به علماء الكلام. فقد عُرِفَت هذه الفئة من حملة العلم في الإسلام أكثر من غيرها بتوظيف القرآن وجعله حجة للدعم حيناً وللدحض أحياناً.

وقد لَخَّصَ أبو الفضائل أحمد بن محمّد بن المظفّر بن المختار الرازي الحنفي (توفي بعد 630 للهجرة) في كتابه «حجج القرآن»⁽¹⁾ ما

(1) أبو الفضائل أحمد بن محمّد بن المظفّر بن المختار الرازي الحنفي، =

ذهب إليه أصحاب الفرق من مذاهب في العقيدة خصوصاً، ورصد حججهم من القرآن، ورتّبها ترتيباً يراعي مسائل الكلام بفرعيتها الجليل والدقيق. ولئن بدا الكتاب في ظاهره لا يعدو أن يكون تخريجاً لما جاء في مصنفات المتكلمين من شواهد قرآنية، فقد رأينا فيه جهداً كبيراً ينم عن معرفة واسعة بمذاهب المتكلمين من جهة، وبطريقتهم في التعامل مع القرآن من جهة أخرى. فقد كان فهم القرآن في نظره السبب الرئيسي في اختلاف المسلمين لما تضمّنه من أدلة متعارضة جعلت المسلمين يتفرّقون مذاهب شتى، بل إنّه يعتقد «أنّ هذه الأدلة ما تعارضت إلّا ليقضي الله أمراً كان مفعولاً»⁽¹⁾.

ولم يكن أبو الفضائل يهدف إلى شرح مقالات المتكلمين والتوسّع فيها لبيان ما فيها من الصواب أو الخطأ، بل كان يهدف إلى الكشف عمّا في القرآن من أدلة متعارضة كانت بعد ذلك مدخلاً لتفرّق المسلمين وما تبعه من صدامات وحروب وفتن على امتداد القرون. ومن هذه النقطة تحديداً رأينا أن نبحت في ما سمّاه أبو الفضائل حجج القرآن لنستكشف منطق التضادّ في بنية النصّ القرآني المفهوميّة.

ولئن كان الأصوليون قد اجتهدوا في بناء منهج لتجاوز ما يسمّونه تعارض الأدلة في نصوص القرآن والسنة⁽²⁾، فقد كان أبو الفضائل يفكّر في هذه المسألة من زاوية أخرى، فهو لا يرمي إلى التماس مخرج يخلّص العقل من مأزق التعارض بقدر ما يرمي إلى إنشاء وعي مختلف بهذه البنية المنطقية القائمة في الأصل على التعارض والتضادّ. ويظهر ذلك خصوصاً عند حديثه عن أصحاب

= **حجج القرآن**، طبعه أحمد عمر المحمصاني الأزهري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1986.

(1) المصدر نفسه، ص: 8.

(2) انظر الفصل التالي، الفقرة 5: أحوال الألفاظ المتعارضة.

الفرق وكيف كان لكل طائفة منهم علماء نحارير فضلاء، وكيف كان كل واحد منهم يؤول دليل صاحبه على حسب عقيدته ويعتقد «أنّه هو المحقّ السعيد وأنّ مخالفه في ضلال بعيد»⁽¹⁾.

لقد رتب أبو الفضائل كتابه ترتيبين مختلفين، ترتيباً خارجياً يقوم على ما بين الفرق الإسلامية من تضادّ ثنائي كالجبريّة التي تضادّ القدرة، والشيعيّة التي تضادّ الخوارج، والمرجئة التي تضادّ الوعيدية، وترتيباً داخلياً يقوم على تتبّع مسائل الكلام وفق منازلها في مقالات المتكلّمين، فيعرض في البدء مسائل الكلام الجليل ويعرض بعد ذلك مسائل الكلام الدقيق. وعلى هذا الترتيب الثاني سنعمل لأنّه يبرز أكثر من غيره بنية النص القرآني المنطقيّة وما يكمن في أعماقها من تضادّ. وإذا كان أبو الفضائل قد توقّف عند حدود الكشف عن التضاد والتعارض بين الأدلّة، فلا بدّ لنا من تتبّع أصول هذا التضاد وفهم دلالته وأبعاده لعلّ ذلك يمهد السبيل لمعرفة أدقّ بخصوصيّات الخطاب القرآني خصوصاً والخطاب الدينيّ عموماً.

1. الجبر والاختيار

رصد أبو الفضائل مائة وعشرين آية من آيات القرآن استدللّ بها أصحاب القدر ليثبتوا أنّ الإنسان مُخيّر في ما يأتيه من الأفعال ولينفوا عن الله أن يكون خالقاً للظلم والشرّ. ورصد في المقابل مائتي آية استدللّ بها الجبريّة ليثبتوا أنّ كلّ ما يأتيه العبد من أفعال هو من عند الله بما في ذلك أفعال القبح والشرّ. وقد ترتّب على هذا الخلاف العميق بين القدرة والجبريّة خلافات فرعيّة تتعلّق كلّها بمبدأي الجبر والاختيار، فقالت الجبريّة إنّ الإرادة كلّها لله وسلبت عن العبد أن يكون مريدًا لما يصدر عنه من فعل، وقالت إنّ الهدى

(1) حجج القرآن، ص: 8.

والضلال من الله فهو يهدي من يشاء ويُضِلّ من يشاء، وأثبتت الله الغواية والإغراء. وذهب القدرية مذهباً مضاداً فقالوا إنّ للإنسان أفعالاً يأتيها باختياره وهو مسؤول عما كسبت يدها، وقالوا إنّ إرادة الله لا تكون إلّا خيراً ورحمة بالعباد ونفت عنه أن يريد الظلم والشرّ وأثبتوا للشيطان الغواية والإغراء فهو الذي يزيّن للناس القبح والشرّ وهو الذي يدفعهم إلى ذلك.

مذهبان في العقيدة متضادّان، ولكلّ مذهب منهما نصوص من القرآن تشهد له وتؤيّد ما يراه. ولا شكّ أن التقارب بين حجج الجبرية وحجج القدرية المأخوذة من القرآن (200 لمصلحة الجبرية مقابل 120 لمصلحة القدرية) يجعل عوامّ المسلمين في حيرة من أمرهم، ففي القرآن اعتقادان متجاوران يشير أولهما إلى مذهب الجبر ويشير الآخر إلى مذهب القدر، وهذا ما جعل قارئاً معاصراً من غير العوامّ يبني فهمه لله والكون والإنسان في القرآن على مذهب الجبرية،⁽¹⁾ متغافلاً عمّا في القرآن من آيات كثيرة تضاهي في العدد تلك الآيات الدالة على عقيدة الجبرية.

ومما يزيد الأمر تعقيداً أنّ هذه الآيات وتلك متفرّقة في سور القرآن، فقد أحصى أبو الفضائل آيات المشيئة التي استدلّ بها الجبرية فوجدها في خمس وعشرين آية وهي سورة البقرة الآية 253 وسورة الأعراف الآيتان 89 و188 وسورة المائدة الآية 48 وسورة الأنعام الآيات 35 و80 و111 و112 و137 و149، وسورة النحل الآيتان 9 و93، وسورة الشورى الآيتان 8 و24 وسورة يونس الآيات 16 و49 و99، وسورة هود الآية 118، وسورة الرعد الآية 31، وسورة السجدة الآية 13، وسورة الشعراء الآية 4، وسورة الحديد الآية 29،

(1) - Mondher SFAR, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, chapitre1, pp: 30 - 41.

وسورة المدثر الآية 56 وسورة الإنسان الآية 30، وسورة التكوير الآية 29.

وحين ترد هذه الآيات في القرآن على هذا النحو يكون الاعتقاد الجبري مبثوثاً في القرآن كله تقريباً، وهذا يعني أولاً أنّ القرآن ظلّ على امتداد فترة الوحي يردّد هذا المعتقد دون أن يجري عليه تغييراً أو تعديلاً، ويعني ثانياً أنّ من جمع القرآن من صدور القراء وعرضه على كتبة الوحي لتدوينه في مصحف واحد لم يجر تعديلاً في الاعتقاد الجبري رغم علمه بوجود عدد هائل من الآيات التي تعارضه وهي التي استدلّ بها أصحاب القدر، وهي بدورها مبثوثة في مختلف السور ولم يطرأ عليها أيّ تعديل.

ولئن اعترف المؤرّخون الجدد بغياب ترتيب زمني دقيق لما نزل من الوحي واجتهدوا في ترتيب سور القرآن حسب نزولها، فإنّ هذا الذي جاؤوا به لا يساعد على حلّ هذه الإشكالية لأنّ الاعتقاد الجبري منساب في نصّ القرآن سواء راعينا ترتيب السور في المصحف أو ترتيبها في الزمن⁽¹⁾. وسيزداد الأمر تعقيداً إذا ما فكّرنا في الوقت نفسه في تلك الآيات التي تؤسّس لاعتقاد قدري، فهذا الاعتقاد الثاني منساب هو أيضاً في الزمان وفي المكان. صحيح أنّ التورخ كما يقول هشام جعيط تساعد على فهم معاني القرآن وتطوّرها كما تساعد على فهم فعاليّات الدعوة وكيف تمّ تقبّلها، ولكنّها لا تساعدنا على فهم ما بين الاعتقادين الجبري والقدري من تجاوز في بنية النص القرآني رغم أنّهما على طرفي نقيض. وغاية ما يمكن أن نقوله هنا هو أن القرآن يلتبس فيه الاعتقاد الجبري بالاعتقاد القدري،

(1) انظر الترتيب الذي افترضه نولدكه لسور القرآن حسب تواريخ نزولها وقارنه بالترتيب الذي اقترحه بلاشير في: هشام جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص ص: 185 - 194.

وهو نصّ ينبني منطقيًا على الجمع بين معان متضادة تتعلق بالإنسان ومنزلته في الكون كما تتعلق بالله ومنزلته في الطبيعة والتاريخ. لقد بدا الله من خلال الاعتقاد الجبري ممسكًا بالإنسان يقلّبه كيفما شاء، فإن شاء هداه وإن شاء أغواه وأغراه، وإن شاء يسّره ليسرى وإن شاء يسّره للعسرى، ولكن الله نفسه في الاعتقاد القدري بريء مما يقترفه الناس في حياتهم من آثام وشرور، وهو لا يهدي إلّا إلى سواء السبيل، والإنسان له ما كسب وعليه ما اكتسب. هكذا نكون إزاء نصّ تتجاوز فيه الأضداد على نحو غير مفهوم وتزاحم فيه الاعتقادات المتعارضة على نحو محير ومربك حتّى أنّ المؤمنين به وجدوا أنفسهم بعد غياب النبيّ عنهم فرقًا شتّى يكفر بعضها البعض الآخر. هل نقول هو نصّ يزرع للفتنة أصولًا؟ نعم هو كذلك إلى أن يجد العقل المفتون بالانسجام والتماثل والتجانس والخائف أبدًا من التناقض مخرجًا له من مبدأ عدم التناقض.

2. الإرجاء والوعيد

تمثّل ثنائية الإرجاء والوعيد علامة أخرى من علامات بنية النصّ القرآني المنطقية القائمة على التضادّ، وقد أحصى أبو الفضائل تسعًا وستين آية استدللّ بها المرجئة على مذهبهم في مرتكب الكبيرة، وأحصى في المقابل سبعًا وأربعين آية استدللّ بها القائلون بالوعيد على مذهبهم في المسألة نفسها. وقد ذهبت المرجئة استنادًا إلى حجج القرآن إلى اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنًا لا يجوز تكفيره ويستحقّ المغفرة من الله كما يستحقّ رحمته وجنته التي وعد بها المؤمنين، وهو في مذهبهم لا يستحقّ الوعيد بخلاف الكافر. وذهبت الوعيدية مذهبًا مضادًا لمذهب المرجئة واستدلّت بآيات كثيرة من القرآن على أنّ مرتكب الكبيرة لا يمكن أن يكون مؤمنًا ويستحقّ الوعيد الذي توعدّ به الله الكافرين ويحقّ عليه أن يكون في النار أبدًا.

وكما كان الاعتقاد الجبري والاعتقاد القدري اعتقادين منسايين في النصّ القرآني لا يختصّ واحد منهما بمرحلة من مراحل الوحي دون أخرى ولا مجال للحديث عن تدرّج من اعتقاد إلى آخر، فقد كان اعتقاد الإرجاء واعتقاد الوعيد في مرتكب الكبيرة اعتقادين مبثوثين في مختلف مراحل الوحي. ولتوضيح هذا التشابك بين الاعتقادين في صلب القرآن يكفي أن نشير إلى أنّ الآيات التي احتجّ بها المرجئة وردت في سور مكية ومدنية كثيرة كالبقرة وآل عمران والأنعام والنساء وغافر والشورى والأحزاب والتوبة والحجرات، وأنّ الآيات التي احتجّ بها الوعيدية وردت بدورها في سور مكية ومدنية متفرقة كالبقرة والمائدة والنساء والأعراف ويوسف والنحل والأحزاب والممتحنة...

تشابك من شأنه أن يجعل التضادّ بين الاعتقادين في صميم النصّ القرآني، ولا يمكن أن نردّه إلى منطق التدرّج الذي فسّر به الفقهاء التعارض بين بعض الأحكام الشرعية وما فيها من التحليل والتحریم. لقد وجد الفقهاء في الناسخ والمنسوخ ما يساعدهم على رفع التناقض بين بعض الأحكام وعلّلوا ذلك بما يسمّونه المصالح، إذ كان المشرّع في تقديرهم يراعي مصلحة المكلفين لذلك كانت بعض الأحكام قد نسخت وحلّت محلّها أحكام جديدة مثل النهي عن المسكرات عند الصلاة أوّلًا ثمّ الحكم بتحريمها بعد ذلك. أمّا التضادّ الحاصل في الاعتقادات فلا يمكن لمبدأ النسخ أن يفكّه لأنّه كما قلنا تضادّ بنويّ يكمن في صميم النصّ وفي نسيجه الدلالي.

وقد ترتّب على هذا التضادّ البنيويّ أن تفرّق المسلمون أيّام الفتنة الكبرى واختلفوا في مرتكب الكبيرة كأن يقتل المسلم أخاه المسلم أو أن يستبيح ماله وعرضه، وثار الجدل حول الحدّ الفاصل بين الإيمان والكفر وطرحَت مسائل ثانوية كثيرة في سياق هذا الجدل فميّز البعض بين الإيمان والإسلام، واشترط البعض في الإيمان العقد والقول والعمل، ورأى آخرون التصريح بالشهادتين كافيًا ليكون المؤمن

مؤمنًا وإن لم يعتقد ذلك بينه وبين نفسه. وانتهى الجدل إلى حروب وصراعات ذهب ضحيّتها خلق كثير، ولكل فريق حجّته من القرآن ومن صحيح الحديث النبوي أيضًا⁽¹⁾.

مرّة أخرى نجد أنفسنا أمام نصّ يقول الشيء ونقيضه، ويرسّخ في أذهان المؤمنين ضروريًا من الاعتقادات المتنافرة لا يمكن أن تجتمع في قلب واحد. نقول هذا لأنّ أغلب الآيات التي احتجّ بها المرجئة أو التي احتجّ بها الوعيدية صريحة لا تحتمل التأويل إلّا النادر منها، وكذلك الشأن في الآيات التي احتجّ بها الجبرية أو الآيات التي احتجّ بها القدرية. وهي في الغالب نصوص صريحة ومعانيها في ظواهر ألفاظها، وهذا يعني أنّ الاختلاف بين المسلمين لم ينشأ عن تباين في الفهم والتأويل بل نشأ عن اختلاف أصلي بين آيات القرآن. يضاف إلى ذلك أنّ ما يسمّيه الفقهاء تعارضًا بين الأدلّة عادة ما يكون لاختلاف في تقدير العلة التي أوجبت الحكم، أو لاختلاف في طبيعة العمل إن كان مندوبًا أو واجبًا، أو لاختلاف في تقدير اللفظ والمراد منه فقد يكون عامًّا والمراد منه عامًّا عند البعض خاصًّا عند البعض الآخر، وقد يكون خاصًّا والمراد منه خاصًّا عند فريق عامًّا عند فريق آخر..⁽²⁾

وإذا ثبت أنّ هذه الاعتقادات المتضادة التي اعتقدها المسلمون فانقسموا وتفرّقوا ليست ناجمة عن اختلاف في الفهم والتأويل، وأنّها

(1) التزم أبو الفضائل بأن يذكر في خاتمة كلّ باب حججًا من صحيح الحديث النبوي تؤيّد ما ذهب إليه هذا الفريق أو ذاك.

(2) للمزيد من التفاصيل حول أسباب الاختلاف بين الفقهاء في تقدير الأدلّة وما بينها من تعارض انظر: أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2002.

موجودة أصلاً في صلب القرآن قبل ظهور الفرق والمذاهب، وأنها ظاهرة بيّنة لا تحتاج إلى جهد عقلي كبير لتبيّن معانيها، وأنّ التضادّ بينها لم يكن نتيجة نسخ أو نتيجة تدرّج في إرساء منظومة العقائد القرآنية كما هو الشأن في التدرج في إرساء منظومة الشرائع القرآنية، فلم يبق إلا أن نعتبرها سمة جوهرية من سمات البنية المنطقية التي انبنى عليها القرآن باعتباره خطاباً دينياً، ولنجازف أكثر نقول إنّ الميزة الأساسية التي يختصّ بها الخطاب الديني هي أنّه خطاب متعدّد اللغات، متعدّد الأشكال، متعدّد الرؤى والمفاهيم. وليس التعدّد فيه ناتجاً من لغة إيحائية تحتل المعنى وخلافه أو نقيضه فحسب، بل هو ناتج قبل ذلك من اجتماع أشكال من التعبير المتنافرة ومن تشابك سلسلة من المفاهيم والرؤى. وباختصار ليس التعدّد في معاني الخطاب الدينيّ نتيجة غموض وإبهام وإيحاء فحسب بل هو نتيجة خلط بين المفاهيم والتصورات أيضاً.

3. التشبيه والتنزيه

خلافًا للاعتقادات السابقة، يبدو هذان الاعتقادان ناجمين عمّا في اللغة القرآنية من ضروب المجاز. وقد توقّف المتكلّمون والمفسّرون طويلاً عند ألفاظ العرش والفوق والوجه واليد، فحُمِلت عند البعض على المجاز وعند البعض الآخر على الحقيقة، ونتج من ذلك أن ذهب فريق إلى التشبيه والتجسيم أحياناً فتصوّروا الله في صورة الإنسان حيناً وفي صورة من له وجه ويدان وعرش عليه يستوي وقالوا كما قال الإمام مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول، وذهب آخرون إلى التنزيه فأثبتوا لله صفات الحياة والعلم والإرادة ونفوا عنه سائر الصفات المادية. ولكلّ فريق منهما حجج من القرآن، فقد استدلّ أصحاب التشبيه بإحدى وثلاثين آية، عشر آيات منها تضمّنت

لفظ الوجه مضافاً إلى الله، وفي عشر آيات أخرى لفظ اليد مفرداً ومثنىً وجمعاً، وفي خمس آيات أضيف لفظ العين لله، وفي ست آيات أخرى أضيفت لله صفات حسية غير اليد والوجه والعين. كما استدّلوا بإحدى وخمسين آية أخرى، سبع منها في الاستواء على العرش، وثلاثون في جهات شتى مثل السماء وفوق وعند وإلى. مقابل ذلك استدّل أصحاب التنزيه بثلاث وعشرين آية تنفي عن الله أن يكون كمثل شيء، ثلاث منها في نفي الجهة، وخمس في تأويل قرب الله من عباده على أنه قرب ذاتي . . .

ومن المعلوم أنّ النصوص التي استدّل بها الصفاتية على مذهبهم قد جعلتهم عرضة لحملات انتقاد واسعة حتّى اتّهموا في الكثير من الأحيان بالكفر حيناً وبالجهل أحياناً، فقد تجنّد عدد غير قليل من علماء المسلمين لتنزيه الله عن كلّ تشبيه فتناولوا هذه النصوص بالتأويل وكشفوا عمّا في ألفاظها من ضروب المجاز. ولا نبالغ إن قلنا إنّ مدار التأويل الأوّل في الإسلام كان حول هذه النصوص تحديداً.

رغم ذلك، في القرآن أكثر من ثمانين آية تحتل معنى التشبيه ويجوز أن يفهم منها ما فهمه الصفاتية، ولا أدلّ على ذلك من توقّف عالم في منزلة الإمام مالك في هذه المسألة فلم يجزم فيها برأي صريح واكتفى بأن أمر أصحابه بترك البدع، فلمّا سئل عن البدع قال «أهل البدع الذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عمّا سكّت عنه الصحابة والتابعون بإحسان»⁽¹⁾. وفي القرآن أيضاً أكثر من عشرين آية تنفي التشبيه نفياً صريحاً. وحين

(1) الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي، عقيدة الإمام مالك، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دت، ص: 96.

يجتمع في كتاب واحد، يدعو إلى إله واحد ويقاوم الشرك وعبادة الأصنام والأوثان، كمّ من النصوص المتضادة في لغة تحتمل المعنى الظاهر كما تحتمل معنى آخر غير ظاهر يستفاد بالتأويل، نكون إزاء خطاب مريب. نقول هذا لأنّ موضوع هذه الآيات تحديداً يستوجب انفصلاً تاماً عن المخيال الديني الوثني وتأسيساً لمخيال ديني بديل يكون فيه لله في أذهان الناس وجود مختلف عن وجوده في المخيال الوثني. أمّا أن يستمرّ القرآن في الحديث عن الله بذلك الأسلوب وما يحتمله من معاني التشبيه فهذا يعني أن اعتقاداً قديماً بات يعبر عن نفسه بصيغة أخرى. بل إن كثافة الآيات التي تحتمل عقيدة التشبيه مقابل عدد قليل من الآيات التي توجب عقيدة التنزيه يجعلنا نميل إلى اعتبار هذين الاعتقادين المتضادين في القرآن علامة أخرى على أنّ القرآن نصّ تتشابك فيه الرؤى والمفاهيم ويختلط بعضها ببعض على نحو ما بيّناه سابقاً.

4. الحدوث والقدم

تتصل هذه الشائبة الضدية الأخيرة بالقرآن نفسه، فقد أحصى أبو الفضائل خمساً وعشرين آية يستفاد منها أنّ كلام الله أصوات وحروف وأنّ المسموع منه هو عينه، وأنّ هذا الكلام، والقرآن منه، قديم غير مخلوق. وأحصى في المقابل أربع عشرة آية يستفاد منها أنّ القرآن مخلوق وأنه حادث يطرأ عليه التبدل لأنّ الله جعله قرآناً عربياً بعد أن لم يكن كذلك، كما يستفاد من ظاهر بعض الآيات أنّ القرآن قول رسول كريم وما هو بقول شاعر كما جاء في الآية الأربعين من سورة الحاقة، وأنّ قول رسول كريم ذي قوّة عند ذي العرش مكين كما جاء في سورة التكوير. وبحضور هاتين المقالتين المتضادتين في القرآن يتأكّد أنّه خطاب يشرّع لما يسمّيه البعض تفكيراً ازدواجياً (double

(pensée) وهو نمط من التفكير يفرض على أصحابه أن يحتفظوا في الوقت نفسه بمعتقدين متناقضين وبمقتضاه يكونون عاجزين تمام العجز عن فكّ الترابط بين تلك المتناقضات⁽¹⁾.

لقد فتح القرآن المجال لنشوء هذين الاعتقادين المتضادين في نفوس المسلمين، كما فتحه لنشوء سلسلة طويلة من الثنائيات العقدية المتضادة (الجبر الاختيار، التشبيه التنزيه، الإرجاء الوعيد، القدم الحدوث، الخلود الفناء...) وأنشأ في الأذهان نظام اعتقاد من أهم سماته اللعب على المعنى وضده، وكان هذا شرطاً لازماً لبناء جماعة مؤمنة تنقاد إلى زعيمها وتندفع بكلّ قواها نحو ما يُطلب منها ولكنه كان في الوقت نفسه مدخلاً عريضاً لنشأة فكر رماديّ تختلط فيه المفاهيم وتتداخل الرؤى وتلتبس فيه المعاني بعضها ببعض، وليس هذا نقيصة أو عيباً لأنه سمة جوهرية تميّز الخطاب الدينيّ. إنّ التناقض والانتقال الدائم من النقيض إلى النقيض لبناء مجال دلاليّ ضبابيّ قانون ثابت في الخطاب الديني لأنّ الهدف الأسمى الذي يرمي إليه هو أن يمنع المتلقّي من التفكير في المعنى من جهة واحدة وأن يحمله على العمل.

وبالاستناد إلى ما وُصفت به اللغة الشمولية أو اللغة الدينية في المرجع المشار إليه سابقاً، يمكن القول إنّ الخطاب القرآنيّ، باعتباره خطاباً دينياً، يعمل باستمرار على جعل المتلقّي عاجزاً تمام العجز عن التفكير بطريقة أخرى غير الطريقة التي يفكر بها النصّ نفسه، كما يجعله غير قادر على تمثّل أيّ معنى للوجود خارج التناقض الذي

(1) للتوسّع في هذه الفكرة يستحسن الرجوع إلى:

Fusco Marie - Claude, *Langue totalitaire, Langue du religieux*, Topique, 2006/3, n° 96, pp: 125 - 133. En ligne: <http://www.caim.info/revue-topique>.

يفرضه عليه لأنّ الخطاب الديني، ككلّ خطاب يهدف إلى إنتاج قوّة اجتماعيّة فاعلة مثل الخطاب السياسيّ والإيديولوجيّ، لا يتوجّه إلى الإنسان الفرد بل يتوجّه إلى حشود الناس، ولا يخاطب عقول الأفراد بل يخاطب مشاعرهم وعواطفهم، والسبب في ذلك كلّ أنّ الخطاب الدينيّ لا يقصد إلى بناء معرفة بل يقصد إلى حمل الحشود على الإيمان به والانقياد له.

استنتاجات

لم يتوقّف أبو الفضائل عند الثنائيات الضديّة السابقة فقط، بل ذيلها بطائفة كثيرة من الأضداد الثانوية ليرز المدى البعيد الذي رمى القرآن فيه بالمسلمين، فقد احتجّ الخوارج بعدد غفير من آيات القرآن لبناء مقالاتهم في الإمامة ومقالاتهم في الإيمان والكفر وفي الثواب والعقاب، واحتجّ الشيعة بغير ما احتجّ به الخوارج من القرآن. وكان للقائلين بحجّة الإجماع في القرآن مستند إليه يستندون كما كان لنفاة الإجماع دليلهم من القرآن. ولئن سكّ أبو الفضائل عن حجج القائلين بالقياس وحجج من اعترضوا عليه، فلنا إن شئنا التوسّع أن نرصد حجج هؤلاء وهؤلاء وأن نستخرج من القرآن ما يشهد لهذا الفريق وما يشهد لخصومه في الوقت نفسه، وإذا تجاوزنا حدود الأصول والفروع إلى الأخلاق وجدنا فريقاً ينتصر للفقر وقيمه ويحتجّ لذلك بالقرآن، وفريقاً ينتصر للغنى والمال وله في القرآن شاهد ويزيد.

إنّ هذه الانقسامات الحادّة بين المسلمين في أصول الدين كما في فروعها، وفي كبريات المسائل كما في صغرياتها، وفي الأخلاق كما في العقيدة، لم تكن في الحقيقة سوى نتيجة مباشرة لتلك التناقضات الصريحة التي تشقّ بنية الخطاب القرآني المنطقيّة. ولئن ذهب الكثير من الباحثين المسلمين في العصر الحديث إلى تعليل ما

أصاب المسلمين من تشتّت ووهن بالابتعاد عن القرآن، فقد ذهب أبو الفضائل في مطلع القرن السادس إلى اعتبار ذلك الانقسام وما ترتّب عليه من حروب وفتن وصراعات مستمرّة نتيجة لما في الخطاب القرآنيّ من تعارض الأدلّة، بل إنّ التعارض في تقديره كان لازماً ليقضي به الله أمراً كان مفعولاً.

هنا تفتح أمامنا كوة جديدة نرى من خلالها الأمور على نحو مختلف تماماً، فقد قضى الله أن يختلف الناس وأن لا يكونوا أمة واحدة، وختم رسالاته بالنبيّ محمّد ومعه القرآن المجيد ليكون للناس من بعده دليلاً، وقضى أن يكون هذا الدليل حمّال أوجه، محيطاً بكلّ شيء أي يحتمل المعنى وخلافه. فهل يكون القرآن تبعاً لذلك تقويضاً لمنطق الواحد وتأصيلاً لمنطق المتعدّد؟ وإذا كان كذلك، فهل كانت الدعوة المحمّديّة دعوة لتقويض منطق الشمول وتأصيلاً لمنطق الاختلاف؟

لقد سمح لنا أبو الفضائل بالتفكير في القرآن من زاوية مختلفة حين نبّهنا إلى تلك التناقضات المفهوميّة التي تنتشر في سطوحه فلا يكاد المرء يقف عليها لشدة ظهورها. وأعاد بكتابه للقرآن ما كاد يغفل عنه العقل لغلبة وعي مسكون بها جس التوحيد يخشى التناقض كما يخشى الوجود العدم. وقد حاولنا في مجمل الفقرات السابقة أن ندفع فكرة التعارض بين الأدلّة في القرآن إلى أبعد مدى ممكن لعلّنا نقف على نظام الاعتقاد الذي يبنيه القرآن في الأذهان، وقد تبين لنا بتفحص جملة من الثنائيات الضديّة أنّ الخطاب القرآني خطاب ذو بنية منطقيّة انقساميّة تأبى أن يكون للوجود معنى لا ينتقض. ولتحقيق هذا الهدف اجتمعت في لغته المتناقضات كلّها وانبنى حقل دلاليّ غائم تختلط فيه المعاني فلا تتمايز فيما بينها. هي لغة تريد لذاتها أن تكون محيطية بكلّ شيء ليكون لكلّ شيء فيها أصل. ولا تعني هذه الإحاطة

في اعتقادنا نفيًا للتناقض بما فيه من صراع حيويّ، بل هي على العكس من ذلك تمامًا إحاطة ترمي إلى إقرار التناقض شرطًا للمعنى وللوجود على السواء، ولكنّ الجماعات والفرق أرادت لتلك اللغة أن تكون واحدة كما أرادت للمعنى أن يكون واحدًا وللحقيقة أن تكون واحدة، فظلت تقتتل وامتنع المعنى أن يكون واحدًا لأنّه في الأصل متعدّد. وامتنعت الحقيقة أن تكون في حوزة دون حوزة لأنّها في الأصل مشاعة، ولكل جمع فيها نصيب.

الفصل السادس

قوانين تأويل القرآن في التفكير الأصولي الفقهي

تمهيد

يرى محمد عابد الجابري أنّ التأويل في الفكر العربي الإسلاميّ يخصّ الخطاب القرآنيّ أساساً⁽¹⁾ ولذلك كان التفكير في قوانين التأويل وحدوده مهمّة تخصّ طائفتين من العلماء وهما علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين. أمّا علماء أصول الفقه «فقد اهتمّوا أكثر من غيرهم بوضع قوانين التأويل»، وأمّا علماء أصول الدين فقد انشغلوا «أكثر من غيرهم بوضع حدود التأويل»⁽²⁾.

يتبيّن من هذه القسمة أنّ الجابري يميّز بوضوح بين ركنين من أركان نظريّة التأويل في الفكر العربي الإسلاميّ القديم وهما القوانين والحدود، فالتفكير في القوانين شغل يخصّ علماء أصول الفقه، بينما يختصّ علماء أصول الدين بالتفكير في حدود التأويل. وقبل الشروع في الكشف عن جهود الأصوليّين في بلورة منهج لفهم الخطاب القرآنيّ وبالتالي في بناء نظرية التأويل في الفكر العربي الإسلاميّ القديم لا بدّ

(1) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص: 60.

(2) المرجع نفسه، ص: 61.

من شرح مصطلح القانون ليتسنى لنا أن نفهم تفكير الأصوليين في الخطاب القرآني وفي آليات تأويله.

القانون في اصطلاح المنطقة «كّليّ منطبق على جميع جزئياته التي يتعرّف أحكامها منه كقول النحاة الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور»⁽¹⁾ والظاهر من هذا التعريف الذي وضعه الشريف الجرجاني أنّ البحث في قوانين علم ما إنّما هو بحث في جملة الأحكام العامّة والقواعد الثابتة واستخلاصها من جزئيات الموضوع الذي ينشغل به ذلك العلم، فعلماء النحو مثلاً استخلصوا من دراسة كلام العرب حكمًا كليًا مفاده أنّ الفاعل في كلام العرب حكمه الرفع وأنّ المفاعيل حكمها النصب وأنّ المضاف إليه حكمه الخفض. وما نستنتجه من ذلك أنّ القوانين في أيّ علم من العلوم هي الحصيصة النظرية التي يستخلصها العالم من دراسة موضوع علمه، ولهذه القوانين فائدة عملية فمستعمل العربية مثلاً عليه أن يلتزم بتلك القوانين فيرفع الفاعل وينصب المفعول ويخفض المضاف إليه لأنّ تلك هي أحكام العربية ولا يجوز له بالتالي أن يغيّرها أو يفسدها، وكذلك الطبيب في معالجته لأبدان الناس عليه أن يلتزم بقوانين الطب وهي أحكام الأدوية فلكلّ داء حكمه أي دواؤه. وعليه فإنّ علماء أصول الفقه حين اهتموا بوضع قوانين التأويل فقد فكّروا في ما يجب على المؤوّل أن يتقيّد به من أحكام كي يكون تأويله سليمًا. ولما كان التأويل قد اتّخذ في الفكر العربيّ الإسلامي من خطاب الشارع موضوعًا له فإنّ قوانين التأويل هي بالضرورة جملة أحكام ذلك الخطاب. وهذا يعني أنّ المؤوّل مدعوّ إلى معرفة أحكام خطاب

(1) الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1988،

الشارع قبل تأويله. ولذلك نلاحظ تمييزاً دقيقاً بين علمين أو بين خطّتين من خطط المعرفة العربيّة الإسلامية: خطّة معرفيّة أولى يشغلها علماء أصول الفقه وهي استخلاص أحكام الخطاب القرآني وخطّة ثانية يشغلها المؤوّلون وهي استخلاص أحكام الشريعة فالمؤوّلون هم المجتهدون الذين يستنبطون أحكام الشريعة من أدلّتها الشرعيّة (القرآن والحديث النبوي أساساً) وبالتالي فأحكام الشريعة مبنية على أحكام الخطاب أي إنّ نظام حياة الناس مؤسّس على نظام الخطاب. إنّ المؤوّل، وفقاً لمرتبه في سلّم المعرفة العربيّة الإسلاميّة، هو المشرّع لحياة الناس والضابط لأنماط سلوكهم وطرائق عيشهم وأصناف معاملاتهم، ولكنّه في الوقت نفسه خاضع لسلطة الأصوليّ فهو من يُبيّن له أحكام الخطاب الذي يؤوّل وهو من يضع في حوزته لوازم التأويل وآلاته الممكنة. لهذا السبب تحديداً على كلّ بحث في نظريّة التأويل وتطبيقاتها في الفكر العربي الإسلاميّ أن يقدّم البحث في قوانين التأويل عن البحث في نماذجه وأمثله ليرى بعد ذلك إلى أيّ مدى كان التأويل عند المفكرين العرب المسلمين خاضعاً لتلك القوانين التي وضعها الأصوليون خصوصاً.

1. ضبط المدوّنة الأصوليّة

استند الجابري في تحليل إشكاليّة اللفظ والمعنى إلى مصادر كثيرة ومتنوّعة منها ما هو في البلاغة والبيان ومنها ما هو في أصول الفقه ومنها ما هو في أصول الدين. واختار كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري مصدراً أصولياً أساسياً لتحليل ما سمّاه «قوانين تفسير الخطاب» في الثقافة العربيّة الإسلاميّة داخل دائرة العقل البياني، وبرّر اختياره لهذا المصدر دون غيره بأنّ واضعه معتزليّ وأنّ المعتزلة في نظره «كانوا أكثر البيانيّين اهتماماً بوضع قوانين للتأويل ورسم حدود

له»⁽¹⁾. ومن هذا المنطلق نفسه اختار القاضي عبد الجبار مصدراً لتحليل حدود التأويل التي اجتهد المتكلمون في وضعها على امتداد القرون. ونحن لن نكرّر ما قام به الجابري بل سنعتمد على كتاب «المحصول في علم أصول الفقه» لفخر الدين الرازي لسببين. أمّا السبب الأوّل فهو أنّ هذا الكتاب يُعدّ في نظر الكثير من الباحثين خلاصة لما انتهى إليه التأليف في علم أصول الفقه بين المعتزلة والأشاعرة لأنّ الرازي اعتمد في تصنيفه على «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وعلى «المستصفى» لأبي حامد الغزالي⁽²⁾. والسبب الثاني هو أنّ لحظة الرازي في تاريخ المعرفة العربيّة الإسلاميّة كانت لحظة اكتمال خلافاً للحظة البصري التي كانت لحظة تأسيس، ولذلك فمن الأجدر أن نعود، إذا أردنا البحث في نظريّة الخطاب القرآني وتأويله عند الأصوليين، إلى مصادر وضعت في زمن الاكتمال لا إلى مصادر من زمن البدايات. وما يدعم هذا التوجّه أنّ الرازي قد اجتهد في تجاوز الفروق بين المعتزلة والأشاعرة في مسائل الفقه وأصوله وهو ما يظهر بالخصوص في الجمع بين البصري وعبد الجبار من جهة والجويني والغزالي من جهة أخرى وهذا ما يرشّحه لأن يكون في تقديرنا خير معبر عن نظريّة التأويل في مستوى ركنها الأوّل وهو ركن القوانين. وقد فضّلنا، استناداً إلى هذه الاعتبارات التاريخيّة والمنهجية، الرجوع إلى كتاب «المحصول في علم أصول الفقه» لاستجلاء قوانين التأويل في الفكر العربي الإسلامي القديم. يضاف

(1) بنية العقل العربي، ص: 62.

(2) يرى جابر فياض العلواني محقّق المحصول أنّ الرازي قد اعتمد في تأليف كتابه هذا على أهمّ أربعة كتب في أصول الفقه وهي كتاب البرهان للجويني، وكتاب المستصفى للغزالي وكتاب العمدة للقاضي عبد الجبار وكتاب المعتمد للبصري. راجع مقدّمة المحقّق ضمن المحصول، 1992، ص: 48.

إلى ذلك أنه من أضخم ما صُنّف في علم أصول الفقه ومن أدقّها ترتيباً وتبويباً وأكملها نضجاً ووضوحاً لأنّه حصيلة ما كُتب في هذا العلم، بل هو حصيلة لأهمّ أربعة كتب لأشهر الأصوليين من المعتزلة والأشاعرة. ولا تأتي قيمة المحصول من قيمة مصادره ولا من قيمة لحظته التاريخية فحسب بل تأتي فوق ذلك من قيمة مادّته العلميّة. رغم ذلك ظلّ هذا المصنّف الضخم إلى وقت قريب بعيداً عن المنشغلين بتحليل المعرفة الإسلامية، فالجابري مثلاً لم يذكره في معرض تحليله لإشكالية اللفظ والمعنى إلّا في إحدى الإحالات القليلة حين ذكر قول ابن خلدون في أهمّ كتب أصول الفقه، وكذلك سالم يفوت في كتابه «حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة»⁽¹⁾. وإذا كان للجابري أعذاره إذ كان يهدف أساساً إلى تفكيك بنية العقل العربي في لحظتي التكوين والتأسيس، فنحن لم نجد لسالم يفوت من عذر منهجيّ لأنّ المحصول يناقش أهمّ المسائل التي تصدّى لها هذا الباحث بالدرس والتحليل وهي مسائل التعليل الفقهي.

2. أقسام الخطاب

تندرج أغلب المسائل المتعلّقة بموضوع قوانين التأويل في كتاب «المحصول» ضمن أبواب الجزء الأوّل وفصوله جريباً على عادة الأصوليين، فهم عادة ما يمهّدون لدراسة أصول الفقه بمدخل لغويّة يوضّحون فيها أصناف اللفظ وأقسامه وكيفيّات دلّالته على المعنى. وما يهّمنا نحن تحديدًا ذلك القسم الخاصّ بالحديث

(1) اكتفى سالم يفوت بالإحالة على الجزء الثاني من المحصول في 16 مناسبة فقط وأكثر في المقابل من الإحالة على مصنّفات الجويني والغزالي والشوكاني والآمدي وعلى مصنّفات أخرى هي في الغالب شروح ومختصرات وضعها أصحابها لتنقيح المحصول وشرحه واختصاره. راجع كتابه: **حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990.

في اللغات،⁽¹⁾ وبدرجة أقلّ تلك الأقسام التي خصّصها الرازي للحديث عن المجمل والمُبين والخصوص والعموم⁽²⁾. وسيقتضي التحليل بالضرورة أن نعود إلى أقسام أخرى من الكتاب لتعميق فكرة أو توضيحها.

لقد تبيّن، بعد فحص هذه الأقسام، أن الرازي يفكّر في مسائل اللفظ من زاويتين أساسيتين استقرّ النظر منهما في مسائل اللفظ ودلالته على المعنى، وهما زاوية النظر إلى اللفظ باعتبار ما وُضع له من معنى، ومنها تُعالج مسائل الخصوص والعموم والاشتراك، وزاوية النظر إلى اللفظ باعتبار ظهور معناه أو خفائه، ومنها تُعالج مسائل المحكم والمتشابه والنص والظاهر والمؤوّل والمجمل... وقبل الشروع في تفاصيل هذه المقاربة وما يترتب عليها من نتائج تتعلّق بأقسام اللفظ وأنواع الدلالة وكيفيات الوقوف عليها، تحسن الإشارة إلى أن الرازي يميّز بين صنفين من الخطاب وهما خطاب لا يحتاج إلى بيان، وخطاب يحتاج إلى بيان و«الخطاب المحتاج إلى بيان ضربان: أحدهما ما له ظاهر قد استعمل في خلافه، والثاني ما لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشاركة»⁽³⁾.

وبمقتضى هذا التمييز يكون أوّل قانون من قوانين التأويل هو أن يدرك المؤوّل موضوع تأويله فليس خطاب الشارع كلّّه يحتاج إلى تأويل، وهذا يعني أنّ قسمًا من ذلك الخطاب واضح جليّ فلا حاجة إذن إلى أن يكون موضوع تأويل لتقصّي معانيه. ولنا أن نستخلص خصائص هذا القسم من خصائص القسم الثاني المحتاج إلى البيان وهو عند الرازي إمّا خطاب له ظاهر قد استعمل في خلافه أو هو

(1) نجد ذلك في الجزء 1.

(2) ورد الحديث عنها في الجزء 3 خصوصًا.

(3) المحصول، الجزء 3، ص: 187 / 188.

خطاب لا ظاهر له. ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا التعريف أنّ المدار كلّ في الخطاب المحتاج إلى بيان حول درجة خفاء المعنى، فالخطاب وفقاً لتعريف الرازي إمّا أن يكون له ظاهر وإما أن لا يكون له ظاهر. فإن كان له ظاهر فقد يُستعمل فيه وقد يُستعمل في خلافه، فإن استُعمل فيه لم يحتج إلى تأويل لأنّه بيّن واضح وإن استعمل في خلافه احتاج إلى بيان وتأويل وأصبح حكمه كحكم ما لا ظاهر له في الأصل. ويعكس هذا التصنيف حرص الرازي على تجنّب ثنائية الظاهر/ الباطن واستبدالها بثنائية ما له ظاهر/ ما لا ظاهر له. وهذا التزام منه بالجهاز المصطلحي الخاص بالأصوليين تفادياً للانسياق في مسائل أخرى اختصّ بها الشيعة والمتصوّفة وهو ما يخرج عن دائرة العقل البياني ويدخل في دائرة العقل العرفاني كما أوضح ذلك الجابري⁽¹⁾. وقد ساعده هذا الجهاز المصطلحي على تحديد موضوع دقيق للتأويل يكون المفسّر بموجبه مدعوّاً إلى الاشتغال في حدود خطاب بعينه وهو الخطاب الذي لا ظاهر له أو الخطاب الذي له ظاهر قد استعمل في خلافه. وبهذا المخطط تنحصر دائرة التأويل وتتمايز أقسام الخطاب على النحو التالي:

ما لا ظاهر له ما لا يحتاج إلى بيان	ما له ظاهر استعمل في خلافه ما يحتاج إلى بيان: دائرة التأويل
الخطاب القرآني	

إنّ هذه القسمة، وما فيها من تمييز بين خطاب يحتاج إلى البيان والتأويل وخطاب آخر لا يقبل ذلك ولا يحتاج إليه، تعود في الحقيقة

(1) يرى الشيعة الإسماعيليّة خصوصاً أنّ لكلّ شيء ظاهراً وباطناً، ويعتقد المتصوّفة أنّ ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن. راجع على سبيل المثال: القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، ص: 61. وانظر أيضاً: تفسير ابن عربي، دار صادر، دت بيروت، الجزء 1، ص: 3.

إلى الأصوليين الأوائل إذ كان الشافعي قد قسّم الخطاب أو البيان كما يقول هو على النحو نفسه⁽¹⁾. وإذا كنّا قد أوضحنا خصائص الخطاب المحتاج إلى البيان فلنوضّح خصائص الخطاب الآخر ذلك الذي يسمّيه الرازي «الخطاب الذي يكفي نفسه في إفادة معناه»⁽²⁾. ففي القسم الخاصّ بمسائل المُجمل والمُبَيّن مجموعة من التعريفات الدقيقة ترسم حدودًا واضحة بين مصطلحات متقاربة كالبيان والمُبَيّن والمفسّر والنصّ والظاهر والمؤوّل والمجمل، وهي في جملتها أسماء لأقسام الخطاب حسب درجة ظهور المعنى أو خفائه. فالبيان هو «الذي دلّ على المراد بخطاب لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد»، والمُبَيّن هو «ما احتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانه»، أو هو «الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان» والمفسّر هو «ما احتاج إلى التفسير وقد ورد عليه تفسيره»، والنصّ «كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه» والظاهر «ما يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره»⁽³⁾. تكشف هذه التعريفات في تقديرنا عن حقيقة الخطاب الذي يعتبره الرازي وسائر الأصوليين خطابًا لا يحتاج إلى بيان أو تأويل. إنّه خطاب لا يقبل أن يكون موضوع تأويل أو تفسير إمّا لأنّه مستغن عن التأويل أصلًا لوضوح معناه أو لأنّه خطاب ورد عليه بيانه وتفسيره، فالخطاب المستغني عن البيان خطاب مستقلّ بنفسه بخلاف الخطاب الذي ورد عليه بيانه أو تفسيره إذ يبقى خطابًا غير مستقلّ ولا يكتفي بنفسه في

(1) توسّع الجابري في مسألة البيان وأقسامه عند الشافعي في الفصلين الرابع والخامس من كتابه «تكوين العقل العربي» ثمّ عاد إلى ذلك في الصفحة 111 من كتابه «بنية العقل العربي»، لذلك لا نجد فائدة في الحديث عن تفاصيل هذه المسألة، ومن شاء التوسّع في ذلك فله أن يعود إلى المرجعين المذكورين.

(2) المحصول، الجزء 3، ص: 173.

(3) راجع هذه التعريفات وغيرها في المحصول، الجزء 3، ص: 150 وما بعدها.

إفادة معناه لأنّه احتاج إلى خطاب غيره يورد عليه بيانه وتفسيره. ولا بدّ أنّ هذا الخطاب الآخر الذي أحتيج إليه خطاب واضح المعنى وفيه ما يدلّ على أنّه تفسير لغيره أو بيان له.

من الواضح أنّ دائرة التأويل وفق هذا التقسيم تسير نحو المزيد من الانحسار، فهذه التعريفات وإن كانت تصنيفاً لما لا يحتاج إلى البيان والتأويل فهي في الحقيقة اقتطاع لبعض عناصر الخطاب المحتاج إلى بيان وتأويل مثل المبيّن والمفسّر فهما في الأصل يندرجان ضمن ما يسمّيه الرازي خطاباً محتاجاً إلى بيان أو خطاباً محتاجاً إلى تفسير⁽¹⁾، وبالتالي فلم يبق من الخطاب المكتفي بنفسه في إفادة معناه غير النصّ والظاهر والمحكم. وحين يعمد الرازي كسائر الأصوليين إلى إلحاق المبيّن والمفسّر بما لا يحتاج إلى البيان والتفسير لأنّ بيانه وتفسيره قد ورد عليه فهو ينتزع من دائرة التأويل منطقتين مهمّتين يمكن للمفسّر أن يمارس فيهما تأويله واجتهاده. وبقدر ما في هذا الانتزاع من تضيق على المفسّر وحصر لمجال اجتهاده فيه علامات على التفكير العميق تكشف عن منهجية أصولية دقيقة في تأويل الخطاب. ذلك أنّ هذه التصنيفات ليست في نهاية المطاف إلّا شكلاً من أشكال التأويل لأنّ تحليل الخطاب إلى مكوّناته وأقسامه وتحديد خصائص كلّ صنف سواء من حيث البناء أو من حيث طريقة التعبير عن المعنى أو من حيث درجات ظهور المعنى وخفائه فيه، ليس إلّا محاولة لفهم الخطاب والكشف عن آليات إنتاج المعنى وتوزيعه فيه. يضاف إلى ذلك أنّ البحث عن ذلك الخطاب الذي يُبيّن ما احتاج إلى بيان ويُفسّر ما احتاج إلى تفسير ما هو في الحقيقة إلّا الخطوة الأولى في كلّ مشروع تأويلي. فالمنهج العلمي في

(1) راجع تعريف المبيّن والمفسّر في المحصول، الجزء 3، ص: 150.

فهم الظواهر والأشياء يقوم أساسًا على تحليل الظاهرة إلى مكوناتها وردّ بعضها إلى البعض الآخر لبيان العلاقات الممكنة بينها، وبذلك يتسنى للباحث إدراك حقيقة تلك الظاهرة ونظام اشتغالها وآليات عملها، وما فعل الأصوليون في هذا الباب من أبواب أصول الفقه غير أن قدّموا للمفسّرين آليات الخطاب القرآني وأن وصفوا لهم بنيته بتفكيك عناصره ومكوناته ورصد علاقات بعضها ببعض.

تلك هي الخطوة الأولى في اتّجاه الأصوليين إلى رصد قوانين التأويل، فالقانون الأوّل كما ظهر الفقرات السابقة هو الالتزام ببنية الخطاب وآلياته وكيفية اشتغاله. والحقيقة أنّ الرازي وسائر الأصوليين لم يقصدوا في الأصل أن يحلّلوا بنية الخطاب وآليات عمله لأنّ ذلك هو شغل علماء الإعجاز من البلاغيين خصوصًا فهم الذين استكشفوا مظاهر البيان القرآني ومظاهر النظم فيه، أمّا الأصوليون فقصدوا إلى بناء مجال التأويل ورسم حدوده وهو المجال الذي منه تُستنبط أحكام الشريعة. قصد له مبرراته الإيديولوجية والنظرية، فالخطاب الإلهي في اعتقاد المؤمنين به محلّ تقييم فيه الحقيقة المطلقة وعليها تُبنى الأحكام والشرائع ولذلك لم يسمح الأصوليون بأن يكون التأويل حرًّا بلا ضوابط فيأتي على «كلّ آية وكلّ حرف» كما فعل الشيعة والمتصوّفة. إنّ تأويلًا كهذا هو في اعتقاد الأصوليين مدعاة إلى ضياع الحقيقة والشريعة معًا وسبيل إلى القول بكلّ شيء ولذلك اتهموا الباطنية من الشيعة والمتصوّفة وقاوموها واعتبروها بدعًا وضلالات وزندقات⁽¹⁾.

(1) راجع مثلاً: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تعليق جمال محمود ومحمد سيد، دار الفخر للتراث، القاهرة، ط1، 1999، الجزء1، الصفحات: 55 - 59. وانظر أيضًا: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تعليق محمد طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2000، الصفحات: 172 - 205.

لقد ساعد قسمة الخطاب إلى «ما يحتاج إلى بيان» و«ما لا يحتاج إلى بيان» على تمثّل المجال النصّي الممكن التفكير فيه، ولمزيد التدقيق في حدود هذا المجال ننظر في أقسام اللفظ التي أوضحها الأصوليون لنرى كيف ساهمت في بناء قوانين التأويل عندهم.

3. أقسام اللفظ

استقرّ الأمر في تراث أصول الفقه على تقسيم الألفاظ وفق ثلاثة معايير أساسية وهي معيار الوضع ومعيار خفاء المعنى وظهوره وعيار طريقة اللفظ في الدلالة على المراد⁽¹⁾، ولكنّ النظر في باب تقسيم الألفاظ (المحصول، الجزء الأول) يلاحظ منهجية دقيقة تستدعي وقوفاً مطوّلاً عندها. فقد افتتح الرازي هذا الباب بتمييز ثلاثة أنواع من الدلالة وهي دلالة المطابقة ودلالة التضمّن ودلالة الالتزام⁽²⁾ واعتبر دلالة المطابقة هي الدلالة الوضعية المقصودة في الدرس اللغويّ الأصوليّ الفقهي، ثمّ عمد إلى تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة إلى مفرد ومركّب، وقسم المفرد تقسيمات شتى بعضها نحويّ كالاسم والفعل والحرف، وبعضها منطقيّ كالكلّي والجزئيّ والذاتيّ والعرضيّ وبعضها الآخر دلاليّ وهذا هو ما يعيننا تحديداً في سياق بحثنا عن قوانين التأويل. وهو تقسيم يقوم في مختلف تفرعاته على مبدأ العلاقة بين اللفظ والمعنى وهي على أربعة أشكال: الشكل الأول أن يكون اللفظ واحداً والمعنى واحداً ويسمّى اللفظ حينئذ علماً أو متواطئاً أو

(1) يحتفظ المعنّون بشرح أصول الفقه من المعاصرين بهذه المعايير، ولنا في زكيّ الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، جامعة قار يونس، ليبيا، ط4، 1979، وفي محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 53 وما بعدها، ما يؤكّد ذلك.

(2) راجع هذه المفاهيم في المحصول، الجزء 1، ص: 219 - 220.

مُشَكِّكًا. أمّا العَلَم فهو لفظ يمنع الشركة في معناه مع غيره، وأمّا المتواطئ فلا يمنع الشركة مع غيره في المعنى تمامًا كالمشكك مع فرق دقيق بينهما وهو أنّ المتواطئ يُسَوِّي في الذهن بين معانٍ متعدّدة في حين أنّ المشكك لا يُسَوِّي بينهما. **والشكل الثاني** أن يكون اللفظ كثيرًا والمعنى كثيرًا وهذا هو المتباين. **والشكل الثالث** أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى كثيرًا وهو المترادف. وتسمّى الألفاظ المندرجة تحت هذه الأشكال الثلاثة نصوصًا لأنّها تخرج عن الاشتراك أي إنّ لكل لفظ منها معنى واحدًا وهذا هو حال الألفاظ المتباينة والأعلام والأسماء المتواطئة أو المُشَكِّكة، أو أنّ لعدد كثير من الألفاظ معنى واحدًا مثل الألفاظ المترادفة. ولمّا كانت وحدة المعنى لا تثير مشكلة في تبيين المراد من اللفظ سُمِّي هذا النوع من الألفاظ نصوصًا.

والشكل الرابع هو أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى كثيرًا ويمثّل هذا الشكل معضلة في فهم المراد، لذلك توسّع الرازي في تحليله بحثًا عن الأسباب التي جعلت من اللفظ الواحد المتعدد المعنى لفظًا معضلاً يتوقّف عليه كلّ تأويل، وقد بيّن الرازي هذه المعضلة حين صرّح أنّ الخلل في فهم مراد المتكلّم ينبني على الاحتمالات التالية وهي احتمال الاشتراك واحتمال النقل العرفي أو الشرعي واحتمال المجاز واحتمال الإضمار واحتمال التخصيص وعلل ذلك بأنّ اللفظ إذا لم يحتمل الاشتراك أو النقل كان موضوعًا لمعنى واحد، وإذا لم يحتمل المجاز والإضمار كان المراد منه ما وضع له في الأصل فلم يبق عندئذ خلل في الفهم. وما يهّمنا نحن من هذا التعليل الجزء الأوّل منه لأنّ الحالات التي يكون فيها اللفظ واحدًا والمعنى كثيرًا هي حالات الاشتراك والنقل العرفي أو الشرعي، فاللفظ المشترك وضع لمعنيين اثنين على السوية ولا يعلم السامع أيّ المعنيين أراد المتكلّم، وتزداد المعضلة تعقّدًا إذا كان اللفظ موضوعًا لمعان عدّة.

إنّ هذا النوع من العلاقة بين اللفظ ومعناه تجعله في تصنيف الرازي لفظاً مجملاً تدرج تحته الألفاظ المنقولة نقلاً عرفياً أو شرعياً أو نقل مجاز، والمجمل يدخل بدوره تحت جنس يسميه الأصوليون المتشابه مقابل جنس آخر هو المحكم. وإذا كان المتشابه جنساً يتفرّع منه نوعان (المجمل والمؤول) فالمحكم جنس يتفرّع منه نوعان أيضاً وهما النصّ والظاهر. فما هو الظاهر؟ وما هو المؤول؟

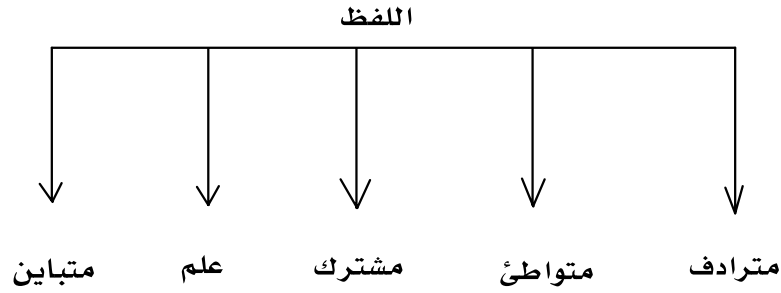
يبدو من التقسيمات التي يقدمها الرازي أنّ الظاهر خلاف النصّ لأنّ النصوص كما سبقت الإشارة إلى ذلك هي الألفاظ المتواطئة والمترادفة والمتباينة إضافة إلى العلم والمشكك. أمّا الظاهر فهو فرع من فروع اللفظ الواحد المتعدّد المعنى أي أنّه ينتمي منطقياً إلى فئة المجمل والمشارك والمنقول والمجاز ولكنّه يمتاز عنها بأنّه لفظ يُرجّح إفادة أحد المعاني الممكنة على الأخرى وهو بذلك نقيض المؤول وهو حسب تعريف الجرجاني «ما ترجّح من المشترك بعضُ وجوهه بغالب الرأي»⁽¹⁾.

يكون اللفظ، بناء على هذه التقسيمات الدلالية، محكماً أو متشابهاً، ويتفرّع المحكم إلى نوعين هما النصّ والظاهر، ويتفرّع المتشابه إلى المجمل والمؤول. ويدخل تحت النصّ المتواطئ والمتباين والمترادف، ويدخل تحت الظاهر المنقول عرفاً أو شرعاً أو مجازاً، ويدخل تحت المجمل المشترك والمنقول. ولكنّ المتممّن في هذه التقسيمات يلاحظ ضرورياً من التداخل، فالرازي يدرج الظاهر

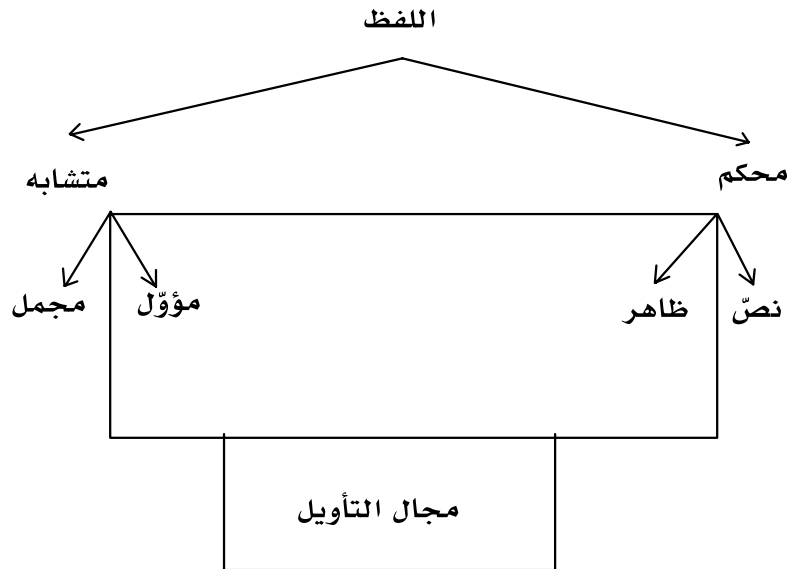
(1) يعرف الجرجاني المجمل بقوله: «هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ... سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية... أو لغرابة اللفظ... أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم...» راجع: **التعريفات**، ص: 204.

ضمن اللفظ الواحد المتعدد المعاني تمامًا كالمؤول ولكن مع فرق بينهما وهو أنّ الظاهر كما يقول «ما إفادته لأحد مفهوميّه أرجح من إفادته للثاني». إلّا أنه يعود في نهاية التقسيم فيعتبر الظاهر نوعًا تحت جنس المحكم ويعتبر المجمل والمؤول نوعين تحت جنس المتشابه. وإذا كان القول بالأجناس والأنواع يقتضي فصلًا منطقيًا ووجوديًا بين الظاهر والمجمل وفصلًا مماثلًا بين الظاهر والمؤول فإنّ الشبكة التي يقدّمها لنا الرازي شبكة هي أشبه بالمتاهة لما فيها من خلط وتشابك، والسبب في ذلك حسب اعتقادنا هو أنّ الرازي قد وضع هذه الشبكة وهو يفكر في الوقت نفسه بواسطة مفاهيم نحويّة (المشترك، المترادف، المتباين...) ومفاهيم أصوليّة (النص، الظاهر، المؤول، المحكم، المتشابه...)، وقد تزيدنا هذه الشبكة تيهًا إذا حاولنا أن نبحث فيها عن موقع للخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد والمفسّر والمُبيّن. لذلك فكلّ محاولة لاستخلاص صورة تجسّم خريطة اللفظ ومواقع كلّ صنف منه فيها ستكون حتمًا محاولة فاشلة إذ يكفي أن نفكر في موضع للظاهر حتّى نقف حائرين متردّدين، نحاول وضعه ضمن المحكم متعلّلين بقول الرازي إنّ نوع تحت هذا الجنس، فإذا بالرازي يقول إنّ فرع من فروع المجمل وهذا نوع تحت جنس المتشابه. ولا يمكن أن نتحرّر من هذه المتاهة إلّا إذا عزلنا المفاهيم النحوية عن المفاهيم الأصوليّة وفكرنا في أقسام اللفظ بجهاز مصطلحيّ واحد لأنّ الخطاب منظوريًا إليه بمنظار النحويّين هو غير الخطاب منظوريًا إليه بمنظور الأصوليّين، والشكلان التاليان يوضّحان ذلك:

أ. أقسام اللفظ من المنظور النحوي

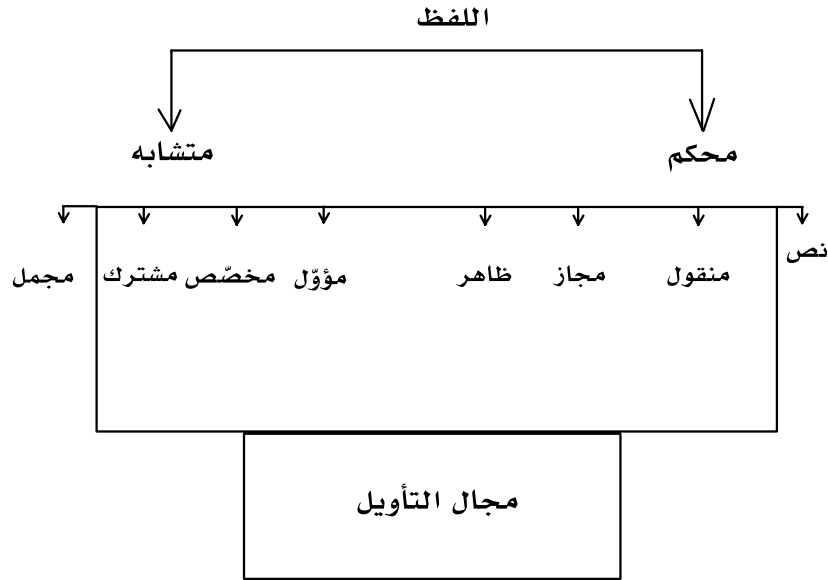


ب. أقسام اللفظ من المنظور الأصولي الفقهي



لقد حاول الرازي أن يدمج آليتين مختلفتين تنتمي كلّ واحدة منهما إلى حقل معرفي مختلف عن الآخر، ولكن محاولته عقدت المسائل أكثر ممّا وضّحتها، لذلك كان لابدّ من أن نعزل تصوّر النحوي لدلالة الخطاب عن تصوّر الأصولي حتّى يتسنى لنا أن ندرك دائرة التأويل التي يجتهد الأصوليون في توضيح معالمها. وإذا انطلقنا من الشكّلين السابقين وأجرينا تفاعلات بين المفاهيم النحوية

والمفاهيم الأصوليّة دون أن نخلط بينها اتّضحت لنا دائرة التّأويل . إنّ الخلل في فهم الخطاب ناتج كما قال الرازي من وحدة اللفظ وكثرة المعنى ، وهذا حاصل في الألفاظ المشتركة باصطلاح النحويّين كما هو حاصل في الظاهر والمجمل والمؤوّل باصطلاح الأصوليّين ، وعليه ، تكون دائرة التّأويل محصورة في المسافة الفاصلة بين النصّ من جهة والمجمل من جهة أخرى حيث يقع المنقول عرفاً أو شرعاً أو مجازاً بين النصّ والظاهر ، ويقع المشترك والمضمّر والخاصّ بين المؤوّل والمجمل ، نقول هذا لأنّ الرازي يعتبر المجاز والنقل العرفي والشرعي والاشتراك والتخصيص من دواعي الخلل الحاصل في فهم المراد من الكلام . وبهذا نستطيع أن نعود إلى الشكّلين السابقين لبنني منهما صورة تؤلّف بين تقسيمات الرازي على النحو التالي :



يظهر من خلال هذا الشكل أنّ دائرة التّأويل قد اتّسعت خلافاً لما بدا لنا حين حلّلنا أقسام الخطاب في فقرة سابقة . فمن المحكم أصناف كثيرة تحتاج إلى بيان مثل الحقيقتين العرفيّة والشرعيّة والظاهر

والمجاز، ومن المتشابه عناصر كثيرة لا بدّ من تأويلها مثل المؤول والمخصّص والمشارك، فلم يبق خارج دائرة التأويل غير المجمل وهو على ما يبدو ما لا يجب تأويله أو هو الممنوع التفكير فيه لأنّه «ما استأثر الله بعلمه» كما يقول ابن السبكي. أمّا النصّ فهو ما يمنع من تغيير مراده أو تبديله. منطقتان محظورتان على التأويل، الأولى هي منطقة النصّ لثبات وضوحها وجلاء معناها، والأخرى وهي منطقة المجمل لخفاء المعنى فيها. وبين هاتين المنطقتين حركة مدّ وجزر أو أخذ وردّ تبلغ حيناً درجة من الوضوح والجلء فتقارب النصّ في المسافة الممتدة ما بين المنقول والظاهر، وتبلغ أحياناً درجة من الخفاء والغموض في المسافة الممتدة ما بين المؤول والمشارك. وتخضع الحركة في هاتين المنطقتين لقوانين ثابتة سنعرض لها في الفقرة التالية.

4. أحوال الألفاظ المتعارضة

تبدو دائرة التأويل، انطلاقاً من تقسيمات الرازي ومما انتهى إليه التراث الأصولي الفقهي، دائرة غير مستقرّة إذ تنحصر أحياناً فلا تتعدّى حدود «ما لا ظاهر له» و«ما له ظاهر استعمل في خلافه» أي المنقول والمجاز والمتواطئ والمشارك، وتبدو أحياناً أخرى منتشرة تمتدّ ما بين النصّ والمجمل. ويعني عدم الثبات عند حدود واضحة أنّ فعل التأويل باعتباره بياناً للمراد من الكلام فعل متعدّد الأشكال، ذلك أنّ تأويل الظاهر لن يكون كتأويل المخصّص والمشارك أو غيرهما من أقسام اللفظ، كما يعني أنّ الأحكام التي يسعى المفسّر إلى تخريجها هي في أغلبها أحكام ظنيّة تقوم على الترجيح، وهذا يعني في النهاية أنّ التأويل في عموميه بحث تقريبي وأنّ أقصى ما يمكن أن يبلغه المفسّر هو أن يظنّ. ولكي تكون الظنون أقرب إلى

الحقيقة الغائبة، وهي حقيقة الخطاب القرآني، لا بدّ من التحري والتحقيق والنظر، ولن يكون ذلك ممكناً إلا باعتماد قواعد والانطلاق من مبادئ ثابتة. وللكشف عن هذه القواعد والمبادئ المفترضة، نتولّى النظر في المسائل التي عالجها الرازي في البابين السابع والتاسع من الجزء الأوّل من المحصول، وهي مسائل تعالج نظام أقسام اللفظ التي عرضنا إليها سابقاً وتوضّح منهجية التعامل مع تلك الألفاظ حسب درجة وضوح المعنى وسلامة الفهم، وفيها إلى ذلك معالجة لنظام المعنى وأقسامه وسبل الكشف عنه وآلات بها يقيس المفسّر إن كان المعنى المراد هو المعنى الظاهر أو هو غير الظاهر.

4. 1. درجات اللفظ

أشرنا في فقرة سابقة إلى أنّ الخلل الحاصل في فهم المعنى المراد من الكلام يعود حسب الرازي إلى الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص. كما أشرنا إلى أنّ مجموع هذه الألفاظ الواقعة بين النصّ وبين المجمل هي التي تكوّنت منها دائرة التأويل، ونضيف هنا أنّها موزّعة بين منطقتي الظاهر والمؤوّل على النحو التالي:

النص المخصّص		المجاز	الإضمار	المنقول	المشترك	المجمل
الظاهر		المؤوّل				
محكم المحكم		مجال التأويل				
المتشابه		المحكم		المتشابه		

الخطاب القرآني

تلك هي بنية الخطاب القرآني من منظور الأصوليين تماماً كما أوضحها الرازي ووفقاً للمنهجية التي اقترحها لحل ما يطرأ بين أقسام اللفظ من تعارض. وقد بين أن أول درجات التشابه تبدأ مع المنقول لتتعدّد بعد ذلك مع المشترك والمجمل، كما بين أن أضعف درجات المحكم تبدأ مع المجاز والإضمار ثم تقوى مع التخصيص والنص. لذلك تشتدّ عملية التأويل على صاحبها كلما تحرّك في المجال المرسوم أعلاه من اليمين إلى اليسار. وما نستنتجه من ذلك كله أن معاني الخطاب المراد تحصيلها في التأويل مبنية على التراتب، وأن النص أصل لجميع ما بعده. ولكن هذا التراتب (نص/مجاز وإضمار/منقول/مشترك/مجمل) يثير مشكلة، فالمنقول من الألفاظ ينتمي إلى ما اصطلح عليه حقيقة، وهي على ثلاثة أضرب (حقيقة لغوية، حقيقة عرفية، حقيقة شرعية)، ومن المعلوم الواضح أن الحقيقة أوضح معنى من المجاز، فكيف سمح الرازي لنفسه بأن يضع المنقول في طبقة التشابه وأن يضع المجاز في طبقة المحكم؟ وتزداد هذه المشكلة تعقيداً إذا سمعنا الرازي يقول بعد ذلك «إن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز»⁽¹⁾. فكيف لنا أن نحل هذه المشكلة؟

4. 2. درجات المعنى

ينقسم الخطاب كما أشرنا في فقرة سابقة إلى صنفين: ما له ظاهر وما ليس له ظاهر. وهذا يعني أن المعاني، عند نسبتها إلى الخطاب، قسمان: معان ظاهرة وأخرى غير ظاهرة. ولكنها عند نسبتها إلى المتكلم فهي إما معنى مراد وإما معنى غير مراد. وبالتالي

(1) المحصول، الجزء 1، ص: 409.

يمكن أن يكون المعنى ظاهرًا مرادًا أو ظاهرًا غير مراد، أو مرادًا غير ظاهر أو مرادًا ظاهرًا وغير ظاهر في الوقت نفسه. من الواضح أنَّ مهمّة المفسّر تتعقّد شيئًا فشيئًا لأنّه بات في مواجهة خطاب متعدّد الطبقات من جهة، ومتكلّم يقصد من خطابه مقاصد غير معلومة، ولأنّه مدعوّ في الوقت نفسه إلى تفسير الخطاب وتعليل ما يحسب أنّه المعنى المراد من ذلك الخطاب. هنا ينتقل المفسّر من مرحلة التحليل ومدارها الألفاظ وطريقة دلالتها على معانيها، إلى مرحلة التعليل وهي المرحلة التي يكون فيها المفسّر مطالبًا بإثبات ترجيح ظنّه في ما حسبه المراد من الخطاب. ولتقديم براهينه على رجاحة ما ذهب إليه، على المفسّر أن يصدر في البدء من مسلمة تقضي بامتناع أن يتكلّم الله بشيء دون أن يعني به شيئًا⁽¹⁾. وفي هذه المسلمة كما نرى إقرار بوجود معنى مراد ولا بدّ إذن من تخريجه وتتبع القرائن الدالة عليه. وفي هذا المعنى تحديدًا يقول الرازي «لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية إلّا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت مشاهدة أو منقولة»⁽²⁾، وهذا يعني أنّ التأويل في المنظور الأصوليّ الفقهيّ عمليّة لاستخراج المعنى الراجح المظنون أنّه المراد لا تتمّ دون تجميع القرائن العقلية والنقلية أو المشاهدة والمنقولة. وإذا علمنا أنّ الخطاب القرآنيّ قسمان، قسم يحتاج إلى البيان وقسم لا يحتاج إليه، وأنّ المحتاج إلى البيان قسمان أيضًا، قسم له ظاهر استعمل في خلافه وقسم لا ظاهر له، تبين أنّ التأويل مبنيّ على جملة من المعاني الأصول أو على فهم حاصل نجده في ما يسمّيه الأصوليون خطابًا غير محتاج إلى البيان وهو النصّ. وهذا القسم الجوهريّ من الخطاب

(1) نفسه، ص: 358.

(2) نفسه، ص: 408.

يكون المعنى فيه ظاهراً مراداً وغير ظاهره غير مراد باتفاق الأصوليين، لذلك يعتبرونه أصلاً تبني عليه سائر أقسام الخطاب. ولكن، من يعين هذه النصوص؟ ومن حكم بأن هذا الخطاب من القرآن نصّ وبأنّ غيره ليس نصّاً؟

هنا ندرك أنّ تأويلاً ما سبق التأويل وهو الآن يقوده ويتحكم فيه ويدفعه نحو ما يجب أن يفهم وما يجب أن لا يفهم. تأويل سابق هو تأويل الجماعة الدينيّة لحظة تشكّلها ووعيها بذاتها حين نشأ علم الأصول وأقام دليلي الإجماع والقياس معاً. فالإجماع هو الدليل الأوّل الذي به ثبت القرآن وثبتت السنّة النبوية، وهو الذي حكم بعد ذلك بأنّ هذا الخطاب نصّ وعليه القياس. حينئذ يكون التأويل محكوماً بسلطة الجماعة الدينيّة واختياراتها النظرية وحاجاتها الروحية والماديّة، وهي التي تبني عالمها وتختار منزلتها فيه وتؤسّس معارفها تبعاً لتلك المنزلة التي اختارتها. وإذا كان من المعلوم أن نظام العقل يحكمه نظام الخطاب، فإنّ نظام الخطاب يحكمه نظام الجماعة، فالجماعة هي من أنتج الخطاب وهي من صنّفه وهي بالتالي من يمنحه المعنى المراد، وهي من رأى أوّل مرّة أنّ هذا الخطاب يحتاج إلى بيان وأنّ غيره لا يحتاج إليه.

النصّ إذن هو المصدر والمورد، وإليه تعود سائر أقسام الخطاب القرآني ليفهم المفسّر المعاني ويرتبها ويميّز المراد من غير المراد. عملية تتمّ تحديداً في ذلك الخطاب الذي يسمّيه الرازي خطاباً لا يمكن حمله على ظاهره، وهو خطاب قد يكون خاصّاً وقد يكون عاماً، والمعتمد في تأويله قرينة أو أكثر ترجّح معنى على معان أخرى ممكنة، معانٍ خطرت على ذهن المفسّر وتواردت عليه فلا يعلم المراد منها من غير المراد إلّا بتلك القرائن فهي التي تدلّ على أنّ المعنى المراد هو الظاهر أو هو غير الظاهر. فإذا ثبت بالقرائن

أنّ المراد هو الظاهر توقّف التأويل عند هذه الدرجة، وإذا ثبت أنّ المراد هو غير الظاهر حُمل الخطاب على المجاز. ولتأويل المجازات عند الأصوليين قوانين وقواعد توسّع الدارسون في شرحها⁽¹⁾. فقد كان القاضي عبد الجبار مثلاً يرى أنّه لا بدّ من دلالة تدلّ على المراد لأنّه لا يجوز في اعتقاده أن تكون جميع وجوه المجاز مراداً لتعذر حصرها وهذا ما يوافقه عليه الرازي في محصولة ليؤسّس عليه منهجه في تأويل الخطاب الخاصّ الذي لا يمكن حمله على ظاهره، والوقوف على معناه المراد مشروط بوجود الدليل أو القرينة. فإن وُجد الدليل تعيّن المعنى المراد، وإن لم يوجد تساوت المعاني المتواردة على الذهن وكانت كلّها مقبولة. ولكن هذه الدرجة من التأويل لا يُسمح بالوصول إليها قبل التحقق من غياب القرينة الدالة على أنّ هذا المعنى هو المراد أو على أنّ المراد هو هذا المعنى وغيره من المعاني والوجوه الممكنة.

أمّا الخطاب العام الذي لا يمكن حمله على ظاهره فلا يشكّل غياب القرينة فيه عائقاً لأنّه عامّ يصحّ حمله على العموم، وإذا توافرت فيه القرينة بات تأويله عسيراً بخلاف الخاصّ، لأنّ القرينة إمّا أن تدلّ على أنّ المعنى المراد هو الظاهر وغير الظاهر في الوقت نفسه، وإما أن تدلّ على أنّ المعنى المراد يمكن أن يكون هو الظاهر ويمكن أن يكون غير الظاهر على الفصل بينهما، أو أن تدلّ على أنّ المراد هو بعض الظاهر لا كلّ، أو أنّ بعض الظاهر غير مراد.

وعليه، يكون المعنى المراد تارة معنى نتوصّل إليه باعتماد

(1) راجع على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط3، 1996.

القرائن، ويكون تارة أخرى معنى عامًّا لا نقدر على تعيينه ولا يمكن أن نجزم بأنّه عين المراد ولا مراد سواه، لأنّه مساو لمعان أخرى لا يترجّح بعضها عن البعض الآخر. وبالجمع بين أحكام الخاص والعام من الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره، نستنتج أنّ المعاني مرتّبة في التأويل على هذا النحو: معان تسندها القرائن فتقوّيها وأخرى لا تسندها القرائن فتظلّ غير متعيّنة. ولا يفهم من عدم تعيّنهما أن نذهب في التأويل مذاهب بعيدة، فلتلك المعاني أساس تعود إليه وهو النصّ والظاهر الراجح الذي لا ينتقض.

وبهذا يكون التأويل من المنظور الأصولي الفقهيّ محكومًا بعدد كبير من القوانين والضوابط وهي كما تبين سابقًا قوانين الخطاب وقوانين الجماعة. أمّا قوانين الخطاب فقد عرضنا لها بشيء من التفصيل، وأمّا قوانين الجماعة فقد أشرنا إليها بإشارات عرضيّة حين حديثنا عن ذلك التأويل السابق الذي أنتج قوانين الخطاب وأنتج مفاهيم النصّ والظاهر والمجمل والمحكم والمتشابه. وسيكون لنا في الفصل التالي حديث مفصّل عنها.

استنتاجات

نظر الأصوليون إلى الخطاب القرآنيّ بمنظار لغويّ فقسموا اللفظ فيه إلى محكم ومتشابه، وقسموا المحكم إلى نصّ ومنقول ومجاز وظاهر، وقسموا المتشابه إلى مؤوّل ومخصّص ومشارك ومجمل، وكانت تقسيماتهم علامة على تحليل الخطاب الدينيّ تحليلًا لغويًا يهدف إلى تنظيم التأويل ورسم قوانينه. وكانت نظرية التأويل عندهم محكومة في الوقت نفسه بقوانين الخطاب التي وضعتها الجماعة الدينيّة الأولى وهي السلف.

وقد بدا لنا من مجمل ما جاء في أقسام الخطاب القرآني وفي

أقسام اللفظ فيه وفي درجات المعنى وسبل التمييز بين المراد وغير المراد أن الأصوليين قد حرصوا تمام الحرص على الإمساك بقوانين الخطاب القرآني وقوانين الكشف عن معانيه، فتيسّر لهم أن يبنوا نظرية في الخطاب الدينيّ خاصّة وأنظمة التدليل فيه. ولكنّ جهودهم لم تتوقّف عند حدود الكشف عن بنية الخطاب القرآني وأنظمة الدلالة فيه، بل تعدّت في الكثير من الأحيان إلى إثارة جملة من الإشكاليّات المتّصلة بعملية التلقّي نفسها، منها إشكالية المعنى بين مراد المتكلّم وما حصل في ذهن السامع، ومنها إشكالية تساوي المعاني المتواردة على ذهن المتلقّي وما يجده من صعوبة في التمييز بين المراد منها وغير المراد. وكان لهم بفضل ما وضعوه من آليات لتقسيم الخطاب وتفكيك أنظمة التدليل فيه أن يبتكروا وسائل بدت في تقديرنا على غاية من الدقّة وقد مكّنتهم من بناء ما يمكن أن نسّميه نظرية في إنتاج المعاني وبنائها وتحصيلها.

ولمّا كان الخطاب القرآني عند الأصوليين أصلاً رئيسياً من أصول الفقه منه تُستمدّ الأحكام الشرعيّة فقد لزمهم أن يحذروا كلّ الحذر وهم يفكّرون في استنباط الأحكام لأنّ المعنى المطلوب بيانه معنى تتوقّف عليه حياة الناس ومصالحهم. ولهذا السبب تحديداً كانت نظريّتهم في الخطاب القرآني وفي شروط فهمه على غاية من الدقّة.

الفصل السابع

حدود التأويل بين الغزالي وابن رشد

تمهيد

اخترنا للبحث في هذه المسألة مجموعة من المصادر الأساسية تعود إلى عَلمين من أبرز الأعلام في الفكر الإسلامي القديم اعتنينا بشكل واضح ودقيق بالتأويل وحدوده، ونعني بذلك الغزالي وابن رشد. ولا يخفى على أحد أن هذين المفكرين قد اعتنينا بمسائل التأويل وما بين المنقول والمعقول من علاقات متشابهة، وكان لكل واحد منهما طريقته الخاصة في معالجة هذه المسائل الجوهرية التي استحوذت على اهتمامات المفكرين المسلمين في مختلف المراحل. وسنتولّى في هذا الفصل البحث في ما للغزالي وابن رشد من أفكار حول التأويل وحدوده مركزين بالخصوص على القواسم المشتركة بينهما وعلى المنهجية العامة التي سيّرت وجهات النظر عندهما وهما يفكران في حدود التأويل وأصوله وأحكامه. وقبل الشروع في بيان ذلك كلّه وما كان له من دور في بلورة الشروط اللازمة لتأويل القرآن وبيان معانيه نودّ أن نشرح معنى الحدّ لعلّ ذلك يكون تمهيداً مفيداً لفهم ما قدّمه الغزالي وابن رشد من أفكار حول القرآن وشروط تأويله.

للحدّ في اصطلاحات العلماء معان كثيرة، فهو في اصطلاح المنطقيّين «قول دالّ على ماهية الشيء» وفي اصطلاح الصوفيّة هو

«الفصل بينك وبين مولاك كتعبّدك وانحصارك في الزمان والمكان المحدودين» وفي اصطلاح الفقهاء «عقوبة مقدّرة وجبت حقاً لله»⁽¹⁾. وترتدّ كلّ هذه التعريفات إلى المعنى اللغويّ إذ الحدّ في اللغة هو المنع وهو الجزء الموضوع بين «المقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر ولا بدّ أن يكون مخالفاً لهما» كما جاء في تعريفات الجرجاني. لذلك يكون تفكير علماء أصول الدين في حدود التأويل تفكيراً في الخطوط الفاصلة بين التأويل وغيره من الأعمال الذهنية والمعرفيّة الأخرى، فالمتكلمون يضعون للمؤوّل موانع وحواجز يقف عندها فلا يتعدّاها فإن فعل بطل أن يكون عمله تأويلاً. وبالتالي فعلم أصول الدين، بما هو علم يبحث في ما يكون به المرء مؤمناً وما به يكون كافراً أو فاسقاً أو ظالماً لنفسه، يضع للمؤوّل حدوداً لا يتجاوزها ويرسم له مجال تصرّفه في تأويل الخطاب الإلهيّ أو النبويّ فإن تعدّاه صار تأويله خطيئة يُعاقب عليها وهذا ما يعني أن التأويل في الفكر العربي الإسلاميّ نشاط معرفيّ يخضع لسلطة المتكلم أي رجل الدين. وإذا وضعنا في الاعتبار ما شرحناه في الفصل السابق نستطيع أن نعتبر تأويل القرآن نشاطاً معرفيّاً محاصراً بسلطتين مختلفتين: سلطة علماء أصول الفقه، تلك السلطة العلميّة التي تنتج قوانين المعرفة ولوازمها كما تمّ بيانه، وسلطة علماء أصول الدين وهي السلطة اللاهوتيّة التي تنتج قرارات وأحكاماً في حقّ المؤوّل فتحكم عليه بالإيمان فيكون عمله عملاً صالحاً ويحشر في زمرة المؤمنين، أو هي تحكم عليه بغير الإيمان فتحشره في زمرة الكافرين أو الفاسقين. وعلى هذا الأساس يكون التأويل في أدنى درجات سلّم المعرفة الإسلامية، وهو في اعتقادنا سلّم هرميّ مؤلّف من ثلاث درجات:

(1) راجع ذلك كلّ في تعريفات الجرجاني، ص: 83.

درجة التأويل وهي قاعدته الأكثر اتساعاً، ودرجة علم أصول الدين وهي قمّته الأكثر ضيقاً، وما بينهما درجة علم أصول الفقه.

1. مشروع الغزالي: نحو بناء آخر لسلطة المعرفة الدينية

يعتقد مصطفى ناصف أنّ في «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي ثورة في فهم الكلمات، وأنّ الأسئلة الجوهرية التي أثارها هذا الكتاب تتمحور حول الإشكال القديم الذي أرّق المفكرين المسلمين وهو «كيف نستطيع أن نوفق بين المستوى الحرفي والمستوى الرمزي» في الخطاب القرآني خصوصاً⁽¹⁾. وأهمّ ما في رؤية مصطفى ناصف لكتاب الإحياء هو تحديد إطاره النظري والتاريخي، فقد كان هذا الكتاب بحقّ مساهمة في بناء مشروع فكري يرمي إلى التوفيق بين طريقتين في فهم الخطاب الدينيّ وهما طريقة أهل الظاهر الحرفيّة وطريقة أهل الباطن الرمزية. أمّا الإطار التاريخي الذي احتضن الإحياء فقد لخصه مصطفى ناصف في قوله: «لقد أشاع الغلاة مبدأ المستوى الرمزي وأراد الغزالي وغيره شيئاً آخر». وأوّل ما توحى به هذه اللحظة التاريخية/المعرفيّة التي شهدت ميلاد مشروع لإحياء علوم الدين أنّ أعمال الغزالي ستكون أوّلاً وأخيراً منخرطة في سياق التصديّ للغلوّ في المستوى الرمزي من الخطاب الدينيّ، وهذا بيّن مكشوف في انكباب الغزالي المفرط على إبطال مذاهب الفلاسفة والباطنية في كتابيه «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية».

يقتضي تحليل هذا المشروع الفكري أن نبدأ بالكشف عن طريقة الغزالي في التوفيق بين النزعة الظاهرية الحرفيّة والنزعة الباطنية الرمزية

(1) مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتأويل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 193، يناير 1995، ص: 79.

من نقطة مركزيّة وهي منزلة علم التفسير بين العلوم الإسلاميّة في تقدير الغزالي. فالعلوم عنده تنقسم وفق معيار شرعيّ إلى علوم شرعيّة محمودّة وعلوم غير شرعيّة مذمومة، وتنقسم العلوم الشرعيّة إلى علوم أصول وعلوم فروع ومقدّمات وامتّمات. أمّا العلوم الأصول فهي كتاب الله وسنّة رسول الله وإجماع الأئمّة وآثار الصحابة، وأمّا العلوم الفروع فهي ما يُفهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبّه إليها العقول وتتّسع بها الأفهام⁽¹⁾. وتنقسم هذه العلوم الفروع بدورها إلى نوعين، علوم بمصالح الدنيا ينهض بها علماء الدنيا وهم الفقهاء خصوصًا، وعلوم بمصالح الآخرة سيتولّى الغزالي تأسيسها وهي علوم أحوال القلب أو علوم التصوّف.

يظهر من خلال هذا التصنيف أنّ علوم الفقه وما يتّصل بها من قضاء وإفتاء علوم دنيويّة لأنّها تعالج مصالح الناس في حياتهم الدنيا وتبيّن لهم ما به تستقيم أقوالهم وأفعالهم وتوضّح لهم الحدود الفاصلة بين الحلال والحرام. أمّا علوم التصوّف التي يسمّيها الغزالي علوم أحوال القلب فهي علوم رويّة (أخروية) تقرّر شروط الفوز بالسعادة الأبديّة. وبالمقارنة بين هذين النوعين من العلوم الشرعيّة يبدو النوع الأوّل منها متّصلاً بالمستوى الظاهري من الدين، ويبدو النوع الثاني متعلّقًا بالمستوى الباطنيّ منه. تلك إذن هي الخطوة الأولى من مشروع التوفيق بين النزعة الظاهريّة الحرفية والنزعة الباطنيّة الرمزيّة. وهي الخطوة التي مهّدت السبيل لاحتواء التيّار الصوفي في الإسلام وجعله مكوّنًا من مكوّنات الجماعة السنيّة بعد أن كان قد نشأ في أحضان الجماعة الشيعيّة.

أمّا الخطوة الثانية فتظهر في تلك المنزلة التي أدرج فيها الغزالي

(1) راجع: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفخر للتراث، القاهرة، ط1، 1999، الجزء1، ص: 31.

علم التفسير. فإذا كانت أصول العلوم عنده هي الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة، وكانت فروعها علوم الفقه الظاهري وعلوم الفقه الباطني، فإنّ مقدّماتها هي علوم اللغة والنحو، وامتّماتها هي علم القراءات وموضوعه ألفاظ القرآن، وعلم التفسير وموضوعه معاني القرآن، وعلم أصول الفقه وموضوعه أحكام القرآن. علم التفسير إذن علم مستقلّ بذاته ينفصل عن الفقه بضريبه الظاهري والباطني، بعيد عن أصول الفقه فهذا علم مداره أحكام الخطاب القرآني والتفسير علم مداره معاني ذلك الخطاب. وهو بمنزلته في درجة المتّمّات علم محكوم بالعلوم الأصول والعلوم الفروع والعلوم المقدّمات، أي إنّهُ منتج من منتجاتها مثل علم أصول الفقه، ولهذا قلنا في الفصل السابق إنّ قوانين التأويل التي وضعها الأصوليون حين درسوا أحكام الخطاب كما يقول الغزالي ما هي إلّا نتاج تأويل سابق هو تأويل الجماعة. وها هو الغزالي يُفصح عن ذلك التأويل فيسمّي العلوم الأصول والعلوم الفروع والعلوم المقدّمات، وهذا يعني أن الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة وفقه الظاهر وفقه الباطن وعلوم اللغة كلّها مراجع إليها يرتدّ التفسير كما يرتدّ إليها علم أصول الفقه.

وأما الخطوة الثالثة في مشروع التوفيق بين الظاهرية والباطنية الذي خصّص له الغزالي كتابه الإحياء فتبدو خطوة لتصحيح المعاني المقصودة ممّا يسمّيهِ الغزالي ألفاظ العلوم، وهي ألفاظ تمّ تحريفها عن معانيها الصحيحة في نظره وعليه أن يعيد إليها تلك المعاني التي ضاعت وتمّ استبدالها بمعان أخرى هي أبعد ما يكون عن الصواب. ومن هذه الألفاظ الفقه والعلم والتوحيد والذكر والحكمة. لقد تتبّع الغزالي جملة ما طرأ على هذه الألفاظ من تغييرات واستخلص أنّها تحوّلت عن معانيها الأولى التي كانت لها في زمن «السلف الصالح». وما يعيننا نحن على وجه التحديد تلك

التغييرات الطارئة على لفظ «الذكر»، فقد بيّن الغزالي أنّ الوعّاظ نقلوا معنى الذكر السلفي الأصيل ليصبح عندهم لفظاً دالاً على «القصص والأشعار والشطح والطامات»⁽¹⁾، وعرف الشطح بأنّه ضرب من الكلام أحدثه بعض الصوفيّة وله في نظره صيغتان، فقد يكون في صيغة دعاء طويل وقد يكون كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وعبارات هائلة ولا طائل فيها، وعرف الطامات بأنّها صرف لألفاظ الشريعة عن ظواهرها المفهومة⁽²⁾.

صرف ألفاظ الشريعة عن ظواهرها المفهومة طامة في تقويم الغزالي، وهذا لا يعني سوى أن يكون التأويل كارثة اجتماعيّة ما لم تكن له «ضرورة تدعو إليه من دليل العقل»، والتأويل طامة كبرى لأنّ «الباطن لا ضبط له» ولأنّ الخواطر تتعارض فيه و«يمكن تنزيله على وجوه شتى» وبالتالي فهو «من البدع الشائعة العظيمة الضرر». وللبهرنة على ذلك، يقدّم الغزالي أمثلة من هذا التأويل الطامة، وهي كلّها تأويلات صوفيّة باطلة في نظره لأنّها تنبني على ما يسمّيه صرفاً لألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة. وبالتالي، فمن قال إنّ فرعون الذي أمر موسى بالذهاب إليه هو إشارة إلى القلب الغافل عن ذكر الله، ومن اعتبر العصا في قصّة موسى إشارة إلى كلّ ما يتوكأ عليه الناس سوى الله وعلينا إذن أن نطرحها كما أمر موسى بإلقائها، فهو في نظر الغزالي مفسّر قد تجاوز حدوده وصرف ألفاظ الشرع عن معانيها الظاهرة المفهومة فدخل في مدار كارثيّ. ويبدو الغزالي من خلال هذه الأمثلة حريصاً على رسم حدود التأويل كي لا يتعدّها المفسّرون لأنّ التأويل لا يكون إلّا في نطاق الظاهر المفهوم ولا موجب له غير

(1) إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص: 55.

(2) راجع هذه المعاني في الصفحات: 57 - 59 من الجزء 1 من الإحياء.

الدليل العقلي. وبالتمعّن في ما أثبتته الغزالي في هذا الباب نلاحظ نزعتين مختلفتين، فهو يعالج من ناحية مشكلة التأويل معالجة ابستمولوجية ويستخلص أنّ التأويل علم متمم يرتكز على علوم أصول وأخرى فروع ويشغل بأدوات معلومة وهي اللغة والنحو، وهذا هو ما يضمن كونه علماً شرعياً محموداً. ويعالج من ناحية ثانية المشكل نفسه معالجة لاهوتية فيميّز التأويل المقبول والمحمود من التأويل المنبوذ والمذموم، ولهذا يسمّي التأويل، إذا تجاوز ظواهر الألفاظ المفهومة، طامة فيلحقه بالشرور والآثام والخطايا العظيمة، ففي اجتياز الظاهر المفهوم يكفّ التأويل عن كونه نشاطاً ذهنياً أو خاطراً من خواطر الفكر ليصبح في اعتقاد الغزالي سلوكاً اجتماعياً يعاقب عليه القانون لأنّه سلوك غير سويّ يتضمّن اعتداء على أخلاق الجماعة وقيمها. لذلك كثيراً ما نرى الغزالي يحكم على هذا النوع من التأويل بأنّه شرّ أو بدعة عظيمة الضرر أو بأنّه طريق إلى هدم الشريعة.

إلى هنا، يمكن أن نقول إن الغزالي قد رسم للتأويل حدّين، حدّ معرفيّ / نظريّ يكون التأويل بموجبه علماً متمماً يعمل انطلاقاً من أصول واضحة (الكتاب، السنة، الإجماع، آثار الصحابة) وفروع معلومة (فقه الظاهر، فقه الباطن) وبأدوات وآلات معروفة (اللغة، النحو)، وحدّ فقهيّ / قانونيّ يكون التأويل بموجبه عملاً من أعمال الجوارح يثاب عليه المرء أو يعاقب، وهذا ما جعل الغزالي يحكم بقطع الرقبة على من رأى في الشرع ما لم يوافق عقله فحمله على محمل العقل⁽¹⁾.

ويضاف إلى هذين الحدّين حدّ ثالث يمكن أن نسمّيه حدّاً

(1) راجع: الغزالي، قانون التأويل، ضمن مجموعة الرسائل، تنقيح وتصحيح مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 2000، ص: 581.

لاهوتياً، يظهر بالخصوص في الفصل الثاني من كتاب «قواعد العقائد»، وهو أحد كتب الإحياء. فقد عقد الغزالي فيه فصلاً لبيّن مخاطر علم الكلام فقاس الخوض في دقائقه على الخوض في دقائق القرآن التي لا يفهمها أكثر الناس لأنّهم إذا فهموها حسبوها شعوزات كما يقول. ووجه الشبه بين الخوض في دقائق الكلام والخوض في دقائق القرآن هو أنّ العلوم في منظور الغزالي صنفان، علوم جليّة وعلوم خفيّة، والظاهر والباطن في الشرع واحد ولكنّ أفهام الناس متفاوتة، وعلى المفسّر إذن أن يفصل الظاهر عن الباطن فلا يجوز له أن يقول كلّ ما علمه من التأويل اقتداء بسيرة السلف حين امتنعوا عن إفشاء أسرار التأويل واكتفوا بالقدر الضروريّ المناسب للعامة وعقولهم⁽¹⁾. بل إنّ أسرار التأويل أو أسرار الدين جزء من أسرار الربوبية كما يقول بعض المتصوّفة. ثلاثة حدود تحيط بالتأويل وتحاصره، فهو من جهة علم مؤسّس على الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة، متمّم لما في علوم الفقه بنوعيه الظاهري والباطني، يعمل بما يتيحه النحو واللغة من إمكانيات، وهو من جهة أخرى عمل أو نشاط اجتماعي يخضع لجملة من الترتيبات والقواعد لأنّه مدعوّ إلى دعم الدين لا إلى هدمه، وهو من جهة ثالثة نشاط نخبويّ لا يتجاوز نطاق أهله وهم الراسخون في العلم أو خاصّة الخاصّة وإن خرج عن هذا النطاق كان فتنة للناس، والفتنة أشدّ من القتل كما هو معلوم.

وتزداد هذه الحدود وضوحاً في رسالة «إلجام العوام عن علم الكلام». فقد اشترط الغزالي في تأويل النصوص التي لا يمكن حملها على معانيها الظاهرة لما فيها من تشبيه وتجسيم، عدداً من الشروط وهي:

(1) جاء في الأخبار أنّ ابن عباس سكت عن تفسير بعض الآيات وقال: «لو ذكرت تفسيره لرجتموني» وقال أبو هريرة في السياق نفسه: «لو بثثته لقطّع هذا الحلقوم». انظر الخبرين في إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص: 143.

✓ التقديس

وهو أن يلتزم المفسّر في تأويل هذا النوع من النصوص بعقيدة التنزيه فينفي عن الله الجسميّة وتوابعها بأن يُعرض عن المعاني الظاهرة في ألفاظ اليد والصورة والفوق والجلوس والنزول، وأن يدرك المسافة بين المعنى الظاهر والمعنى الخفيّ. لقد وُظف الغزالي هذا المعتقد كما وُظف مفاهيم بلاغيّة عديدة كالمجاز والكناية ليراقب التأويل ويدعم عقيدة التنزيه في الوقت نفسه. فالمفسّر مُطالب بأن يعلم مثلاً «أنّ اليد تُطلق لمعنيين أحدهما الموضع الأصليّ... وقد يستعار هذا اللفظ لمعنى آخر ليس بجسم أصلاً»، وكذلك الشأن بالنسبة إلى ألفاظ أخرى يستفاد من معانيها الأصليّة غير ما يستفاد من معانيها البلاغيّة. رغم ذلك، يبدو الغزالي في دفاعه عن عقيدة التنزيه وهجومه على المجسّمة والمشبهة حذراً إذ نراه يقف عند حدود ما لا ينبغي اعتقاده لما فيه من تجسيم ولا يجتاز هذه العتبة العقائديّة لبحث عن المعنى الثاني أي ما لا يستفاد منه تشبيه أو تجسيم، لهذا يظلّ المعنى المراد في مثل هذه الألفاظ خفياً غير معلوم بل هو في اعتقاده ممّا لا يجب التفكير فيه. ولتأكيد هذا المنع يتحوّل الغزالي إلى فقيه يحظر على المفسّرين تأويل هذا الصنف من النصوص ويمنعهم من تجاوز الحدود العقائديّة والمثال على ذلك قوله: «فليعتقد المؤمن قطعاً أنّ الأوّل (يعني الظاهر) غير مراد وأنّه على الله محال... وإذا عرف نفى هذا المُحال فلا عليه إن لم يعرف لماذا أُطلق وماذا أريد»⁽¹⁾. تلك هي المنطقة الممنوعة التي لا يجب التفكير فيها لأنّه مدعاة إلى هدم عقائد الجماعة وهو أمر أخطر بكثير من هدم الشريعة بصرف ألفاظها عن ظاهر مفهوماتها وهي طريقة الباطنيّة من الشيعة والمتصوّفة. وفي

(1) إجماع العوام عن علم الكلام (ضمن رسائل الغزالي)، ص: 304.

النتيجة يرسم الغزالي للتأويل منطقتين ممنوعتين وهما صرف ألفاظ الشريعة عن ظواهرها المفهومة والوقوف عند ظواهر الألفاظ التي يفهم منها معنى التشبيه. الأولى ممنوعة لأنها طريق إلى هدم الشريعة، والثانية ممنوعة لأنها طريق إلى هدم العقيدة.

✓ التصديق

لا يقود الإعراض عن المعنى الظاهر حتمًا إلى تكذيب تلك النصوص، فالغزالي يُجبر المفسّر على القطع بأنّ هذه الألفاظ أُريد بها معنى يليق بجلالة الله وأنّ النبيّ صادق في ما وصف حين قال مثلاً: «إنّ الله خمر طينة آدم بيده» أو حين قال: «إنّي رأيت ربّي في أحسن صورة». وبهذا الإلزام يضع الغزالي التأويل بين حدّين لاهوتيين، حدّ أوّل يتمثّل في عقيدة التنزيه ويتّصل بمسألة الذات والصفات، وحدّ ثان يتمثّل في عقيدة التصديق ويتّصل بمسألة النبوة والوحي. ولهذا السبب تحديدًا كَفّر الغزالي الفلاسفة لأنّهم في رأيه وإن أقرّوا بوجود الله المتعالّي المنزّه فقد وصفوا ما يرويه الأنبياء بأنّه «ذكر الشيء على خلاف ما هو وهذا عين الكذب»⁽¹⁾.

✓ الاعتراف بالعجز

وهو أن يُقرّ المفسّر بأنّ معرفة المراد من تلك النصوص ليست على قدر الطاقة وهو ما يوجب على المُفسّر أن يقرّ بالعجز إذا لم يتسنّ له أن يدرك كنه المعاني الظاهرة أو أن يعرف تأويلها والمراد بها. حينئذ يتوقّف المفسّر ويكفّ عن البحث عمّا لا حقيقة نهائية له لأنّ المُضَيّ في هذا الطريق مدعاة إلى الوقوع في مهالك القول بالحلول والاتحاد أو في مهالك القول بالعصمة، وكلّ ذلك بدع

(1) راجع: قانون التأويل (ضمن رسائل الغزالي)، ص: 581.

وزندقات و«الراسخون في العلم من الأولياء إن جاوزوا في المعرفة حدود العوام... فما بقي لهم ممّا لم يبلغوه بين أيديهم أكثر بل لا نسبة لما طوي عنهم إلى ما كُشف لكثرة المطويّ وقلة المكشوف»⁽¹⁾. ورغم ما في هذا الكلام من قول بنسبيّة الحقائق ومحدوديّة المعرفة البشريّة إلّا أنّه في تقديرنا كلام بعيد كلّ البعد عن هذا المذهب الإنسانيّ لأنّه بُني على أساس لاهوتيّ صريح يؤمن بوجود الحقيقة المطلقة ويمنع أصنافاً من البشر من التفكير فيها والسعي إليها في ما يتيح لأصناف آخرين الفرصة للبحث عنها أو لاكتشافها. وإذا كان التأويل في أصله عملاً من أعمال العقل يقصد إلى نفي الخرافة والوهم عن الدين فإنّ الغزالي وغيره ممّن فكّر في حدود التأويل كابن رشد من بعده والمعتزلة من قبله قد أوجبوا على التأويل أن يحتفظ بما في الدين، خطاباً أو ممارسة، من مظاهر اللامعقول حين ألزموا المفسّرين بتصديق ما يقوله الأنبياء وإن كان في قولهم ذكر للشيء على خلاف ما هو عليه. فهل يعني هذا موقفاً من الرمز والمجاز والكناية والاستعارة؟ إنّ في تقديرنا موقف من ذلك التيار الذي انطلق ممّا في الكلام من وجوه البلاغة المذكورة ليعتقد أنّ الخطاب الدينيّ برمّته خطاب رمزيّ إشاريّ وأنّ الممارسة الدينيّة بدورها عمل رمزيّ يشير إلى معان بعيدة لا بدّ من العثور عليها، والمقصود من ذلك التيار طبعاً التيار الباطنيّ في صيغتيه الصوفيّة والإسماعيليّة.

✓ السكوت

وهو قانون يلزم العوامّ ويمنعهم من الاستفسار عن معاني الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره. والعوامّ عند الغزالي هم الأديب والنحويّ والمحدّث والمفسّر والفقيه والمتكلّم «بل كلّ عالم

(1) إجماع العوامّ عن علم الكلام، ص: 305.

سوى المتجرّدين لعلم السباحة في بحار المعرفة» كما يقول. واضح أنّ الغزالي قد وسّع بتعريف العوامّ دائرة الممنوع التفكير عليهم في أسرار الخطاب الدينيّ لتشمل جميع حملة المعرفة في الحضارة الإسلاميّة، وهو بهذا يُلزم الأدباء والنحاة والمتكلّمين والفقهاء والمحدّثين بالسكوت، أي بالكفّ عن السعي إلى معرفة مكنونات الخطاب الدينيّ وأسراره لأنّها ببساطة أمر لا يعنيههم أو لأنّ معرفتها مدعاة إلى أن يكونوا عرضة لما لا يطاق. فمن يحقّ له أن يطلب هذه المعرفة؟ ومن بمقدوره أن يطيق هذه الحقيقة؟ إنّهم الراسخون في العلم وهم العارفون من الأولياء والصديقين المتجرّدون لعلم السباحة في بحار المعرفة. موقف يحتكر الحقيقة الدينيّة ويحتكر الطريق الموصل إليها وهو التأويل في طبقة من الناس تعلو طبقة العوامّ وهي طبقة الراسخين في العلم. طبقة تضمّ في الوقت نفسه النبيّ والسلف الصالح والأولياء العارفين، وهذا واضح في قول الغزالي «على العامّي أن يعتقد أنّ ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطويًا عن رسول الله وعن الصديق (يعني أبا بكر) وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين». هؤلاء إذن هم أهل المعرفة الدينيّة، سلسلة من العارفين توارثوا العلم جيلاً بعد جيل من النبيّ إلى أكابر الصحابة وأكابر التابعين وصولاً إلى الوليّ العارف أبي حامد الغزالي. رؤية لا تختلف في بنيتها وجوهرها عن رؤية الشيعة وما فيها من الاعتقاد في عصمة الأئمّة والاعتقاد في توارث علم الباطن عن عليّ بن أبي طالب وأبنائه. وإن كان موقف الشيعة منسجماً مع مقالته في الإمامة والعصمة ومقاتلته في الظاهر والباطن، فإنّ موقف الغزالي يبقى في تقديرنا موقفاً عارياً من أي غطاء لاهوتيّ قد يستمدّه من عقائد أهل السنة والجماعة، كما يبقى في اعتقادنا دائماً موقفاً انفعالياً يكشف عن تأثر الغزالي بتيار الباطنيّة من الشيعة والصوفيّة، إذ لا معنى لعبارة أهل المعرفة التي أوضحناها من كلامه سوى أنّه بات

يفكر في الشأن الديني بمنطق عرفاني راج في عصره وتداولته الشيعة الإسماعيلية خصوصًا. ولئن تجرّد الغزالي في الكثير من مؤلفاته لمقاومة هذا التيار، فقد اعترف في «المنقذ من الضلال» بأنّه جمع كلام الباطنية (أي الشيعة الإسماعيلية) ورتبه ترتيبًا محكمًا حتى أنكر عليه بعض أصحابه ذلك وقال له هذا سعي إليهم. رغم ذلك، لا يبدو الغزالي ظلًا من ظلال الدعوة الباطنية والأرجح أن تكون نظريته في التأويل وحدوده مقدّمة لازمة لاحتواء التيار العرفاني في صيغته الصوفية والإسماعيلية والسطو على منهجه في إنتاج المعرفة الدينية وتوزيعها، وهو المنهج الذي نجح في تأسيس جماعات دينية محكمة التنظيم استطاعت أن تربك الجماعة السنية ودولتها أيام المستظهر بالله العباسي الأمر الذي دعا هذا الخليفة إلى تكليف الغزالي الاطلاع على كتب الباطنية والردّ عليهم.

✓ الإمساك

وهو أن يكفّ المفسّر عن التصرّف في ألفاظ النصوص بالتفسير (أي الشرح اللغوي) والتأويل والتصريف والقياس أو بجمع ما تفرّق منها وتفريق ما اجتمع. فالألفاظ في اعتقاد الغزالي لا تُفسّر بألفاظ أخرى تقوم مقامها، ولا تؤوّل بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى تحتملها. التأويل بالشرح اللغوي ممنوع لذاته لأنّ الألفاظ لا يقوم بعضها مقام بعض وإن ترادفت أو تقاربت، وهذا رفض للقياس في اللغة كما نرى، والتأويل بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله ممنوع لا لذاته بل لغيره لأنّ تأويل العوامّ (وهو اللغويون والفقهاء والمتكلّمون والمحدّثون) حرام. لم يبق إذن غير تأويل العارفين أو الراسخين في العلم وللمعنى المراد فيه أحكام ثلاثة وهي أن يكون مقطوعًا به وحكمه الاعتقاد، أو أن يكون مشكوكًا فيه وحكمه التوقّف، أو أن يكون مظنونًا فيه أي بين المشكوك فيه

والمقطوع به وحكمه الاعتقاد في ما قطع به والتوقّف عن المشكوك فيه. يبدو، من خلال هذه الأحكام التي ضبطها الغزالي، أنّ الرقابة على التأويل لا تشمل التأويل باعتباره فناً لإنتاج الحقيقة الدينية وتوزيعها بما سلّط عليه من أحكام التقديس والتصديق والإقرار بالعجز والسكوت، بل تتعدّى ذلك إلى التأويل باعتباره خاطراً من خواطر العقل يطرأ على الراسخ في العلم «مع نفسه في سرّ قلبه بينه وبين ربّه» كما يصرّح بذلك الغزالي. رقابة على الحياة العقلية العامة والخاصة وعلى هواجس العارفين من شأنها أن تجعل من سلطة الفقيه الجديد (بالمعنى الذي ضبطه الغزالي للفقه الباطني وهو العلم بأحوال القلوب) سلطة ممتدّة تطال القلوب والخواطر لتمنع على المرء في سرّه أن يخطر بباله خاطر وهو يتلقّى رسالة السماء. لم يعد التأويل بموجب هذه الأحكام ممنوعاً في حدود الجماعة الدينية فقط بل هو ممنوع في حدود كلّ فرد من أفراد تلك الجماعة. وهل أخطر من هذه الفتوى ضرراً بأمن الأفراد في خلواتهم؟ خطر عظيم حقاً ولكنه شرط لازم لميلاد مؤسسة دينية شاملة تقود الجماعة السنية هي مؤسسة الولاية التي أرادها الغزالي بديلاً عن مؤسسة العلماء التقليدية حين باتت عاجزة لكثرة الفاعلين فيها من فقهاء ومتكلّمين ومحدّثين عن التصديّ لمؤسسة الإمامة التي أثبتت قدرتها على بناء الجماعة الشيعية حتّى باتت لها دولة عظمى اجتاحت أطراف الدولة العباسية وصارت قاب قوسين أو أدنى من مركزها.

✓ الكفّ

هو أن يمتنع الباطن عن التفكير في كلّ خطاب ديني لا يمكن حمله على ظاهره. هنا يحاصر الغزالي المنشغلين التقليديين بفهم الخطاب الديني بل يطردهم من حوزة التأويل فلا يجوز للأدباء والفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين والوعاظ والمفسّرين أن ينشغلوا بعد

اليوم بالحقيقة الدينية ولهم في المقابل أن ينشغلوا بأمور أخرى كاللغة والنحو والحراثة والحياسة واللهو واللعب فكلّ هذا خير لهم من أن يخوضوا في بحر بعيد غوره عظيم خطره كبير ضرره، ولو انشغل هؤلاء العلماء التقليديون بالمعاصي لكان أسلم لهم من الانشغال بالتأويل لأنّ عاقبة المعاصي الفسق أمّا عاقبة التأويل فشرك⁽¹⁾. لم يبق من أفراد الجماعة السنيّة من هو أهل للتأويل غير من سمّاهم الغزالي بأهل المعرفة أي أولئك الذين توارثوا العلم عن النبيّ جيلاً بعد جيل دون أن يفشوه في الناس فظلّ سرّاً بينهم. ومرة أخرى تطلّ الجماعة الشيعيّة ويطلّ معها التيار العرفانيّ لا بمنهج في المعرفة فحسب بل في تنظيمه للحياة الدينيّة أيضاً.

✓ التسليم لأهل المعرفة

بهذا الحكم السابع والأخير تكتمل نظريّة الغزالي لتكشف عن مشروع لبناء مؤسسة دينيّة جديدة في حياة الجماعة السنيّة، إذ لم تعد السلطة في أيدي الفقهاء والمتكلّمين والمفسّرين والمحدّثين بل باتت في أيدي الأولياء العارفين. مؤسسة دينيّة جديدة أرادها الغزالي بديلاً عن مؤسسة العلماء السنيّة ونظيراً لمؤسسة الإمامة الشيعيّة لعلّ ذلك يكون طريقاً نحو بناء آخر لسلطة المعرفة الدينيّة في الإسلام.

قد يثير هذا الاستنتاج في أذهان المنشغلين بالغزالي أسئلة كثيرة فيعترضون علينا ويحتجّون بما قاله في الإحياء حين عقد الباب الرابع من كتاب «آداب تلاوة القرآن» لفهم القرآن وتفسيره بالرأي دون نقل. حقّاً، لقد أظهر الغزالي انتصاراً لهذا المذهب وهاجم مذهب من منع التفسير بالرأي، ولكنّ هجومه كان في الواقع تقويضاً لسلطة المحدّثين

(1) انظر إجماع العوام عن علم الكلام، (ضمن رسائل الغزالي)، ص: 308.

والمفسّرين خصوصاً وتمهيداً لميلاد سلطة الوليّ العارف، إذ أبدى الغزالي انحيازه الصريح إلى التيار المساند للتأويل في الحضارة الإسلامية وانتقاده العنيف لكلّ من اعترض على إعمال الرأي في القرآن وهم في الغالب جمهور أهل الحديث ومن هذا حذوهم من المفسّرين. ويتجلّى انحيازه إلى العقل ضدّ النقل في تجميع جملة من الآثار التي ترغّب في تدبّر القرآن وفهم معانيه الخفيّة وعدم الاكتفاء بتلاوته من غير تفهّم أو بترديد ما تناقله المفسّرون، وهي آثار جعلها ردّاً أصيلاً على آثار أخرى تحذّر من استعمال الرأي في القرآن أشهرها الحديث الوارد في سنن الترمذي عن ابن عبّاس أنّ النبيّ قال: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار».

لا يشكّ الغزالي في صحّة هذا الحديث، ولكنّه ينفي أن يكون المراد منه أن لا يتكلّم أحد في القرآن إلّا بما سمعه، وهو يعترض بهذا على تيّار النقل والسماع المتمثّل في المحدثين خصوصاً، ويستدلّ على ذلك بشواهد التاريخ كاختلاف الصحابة في تفسير القرآن تفسيراً مسموعاً من النبيّ ومسنداً إليه. وبشوت الاختلاف بين الصحابة في التفسير يبطل أن يكون التفسير مسموعاً من النبيّ ولهذا فالأرجح أن يكون الصحابة قد فسّروا القرآن بالرأي لا بالنقل والرواية عن النبيّ، ولهذا أيضاً فالتفسير بالرأي جائز. ومن البراهين الأخرى التي أثبت بها الغزالي جواز التفسير بالرأي ذلك الحديث المنسوب إلى النبيّ يدعو فيه لابن عبّاس أن يفقهه الله في الدين وأن يعلّمه التأويل وقد اختار الغزالي من روايات هذا الحديث رواية الإمام أحمد بن حنبل وأسقط رواية البخاري التي لم يرد فيها قوله «وعلّمه التأويل». كما استدلّ بما جاء في القرآن من آيات كثيرة تحثّ على تدبّر القرآن أشهرها قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ وينتهي من كلّ هذه البراهين والشواهد التاريخية والنصّية إلى

اعتبار كلّ من فسّر القرآن قد قال بما ظهر له باستنباطه وهذا كاف لإبطال شرط السماع في التأويل⁽¹⁾.

نستنتج من منهجية الغزالي ومن النتيجة التي توصل إليها أنّ هدفه المركزيّ لم يكن في الحقيقة إثبات فهم القرآن بالرأي بل كان في واقع الأمر إبطال شرط السماع في التأويل، وهذا يعني أنّ مقصده الأسمى من كلّ تلك البراهين هو أن يواجه سلطة أهل الحديث ليفسح في المجال أمام سلطة جديدة وهي سلطة الوليّ العارف التي عمل على أن تكون هي السلطة الوحيدة الموكول إليها التأويل كما بيّنا ذلك في فقرات سابقة.

لم يتضمّن الباب الرابع من كتاب «آداب تلاوة القرآن» من الإحياء تشريعاً لحقّ المؤمن في تفسير القرآن برأيه فحسب، بل تضمّن إلى جانب ذلك جملة من الشروط الواجب توافرها عند كلّ تفسير منها أنّه لا يجوز تفسير القرآن بظواهر العربيّة وأنّ المفسّر مدعوّ إلى ترك أهوائه كي لا يكون التأويل خدمة لها، ويضرب على ذلك أمثلة من التأويل كان الغرض منه خدمة للمصالح الخاصّة مثل تأويلات الوعّاظ وتأويلات الباطنيّة فقد كانت في نظره لتغريّر الناس والإيقاع بهم وتضليلهم. وتعكس الأمثلة التي يسوقها حرصه على التصديّ للتيار الباطني في صيغتيه الصوفيّة والشيعة، وهي في تقديرنا العلامة الأبرز على أنّ مقصد الغزالي الحقيقيّ لم يكن التشريع للتفسير بالرأي بل كان تشريعاً لميلاد سلطة الوليّ العارف، سلطة سيكون من أبرز مهامّها أن ترث سلطة المحدثين والمفسّرين والفقهاء والمتكلّمين وأن تتصدّى لسلطة الإمام المعصوم، وهذا ما يجعلها سلطة منوط بعهدتها أن تحتكر التأويل ليكون في حوزة مرجعيّة دينيّة واحدة وليُقطع الطريق

(1) راجع: إحياء علوم الدين، الجزء 1، ص: 309 وما بعدها.

على كلّ مظهر من مظاهر التعدّد والتنوّع والاختلاف في الدّين لأنّه مدخل لتشتّت الجماعة وانهايار الدولة، وهي سلطة منوط بعهدتها أيضًا أن تضمن للجماعة وحدتها بأن يكون لها مرجع واحد في الدين هو الوليّ العارف، وبهذه السلطة وحدها تكون الجماعة قديرة على مواجهة ما يهدّد وجودها لأنّ العدو، وهو الدعوة الإسماعيلية الباطنية، منظم ويقاوم تحت راية الإمام المعصوم.

كان الغزالي، وهو يفكر في مسائل التأويل، يبني مشروعًا سياسيًا وإيديولوجيًا غايته البعيدة هي أن يعيد بناء السلطة الدينية على نحو جديد يمحو كلّ مظاهر التعدّد والتنوّع والاختلاف فيها. وكان من نتائج ذلك أن وُلدت مؤسّسة الولاية لتجمع في وظائفها مختلف الأدوار التي كان ينهض بها علماء الدّين من الفقهاء والأصوليين والمتكلّمين والمحدّثين والمفسّرين والمتصوّفة. وإذا نظرنا في المراحل التاريخية التي تلت عصر الغزالي أدركنا أن مؤسّسة الولاية قد وسّعت أجهزتها الفكرية والاجتماعية وهذا ظاهر بالخصوص في الانتشار الواسع للطرق الصوفية مشرقًا ومغربًا حتّى جاء الشاطبي فقاوم هذه المؤسّسة ومنتجاتها الفكرية والأخلاقية واجتهد في إحياء سلطة العلماء القديمة⁽¹⁾.

(1) في الموافقات جهد علمي يرمي إلى أن تكون الأحكام الشرعية مقطوعًا بها لا مظلونًا فيها، وهذا يعني مبدئيًا التفكير في أن تكون الحقيقة الدينية حقيقة لا خلاف فيها تمامًا كما كان يفكر الغزالي ولكن من منطلق فقهيّ أصولي لا من منطلق عرفاني صوفي. وفي «الاعتصام» مقاومة لمختلف أنواع البدع، وهذا دليل آخر على أنّ الشاطبي كان يفكر في بناء ما بات يُعرف بعد ذلك بمشروع العودة إلى الإسلام النقي، إسلام السلف الصالح. للتوسّع في هذا الموضوع انظر: **موافقات الشاطبي**، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004. وكذلك **الاعتصام**، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2000.

2. مشروع ابن رشد: من أجل أن تكون سلطة المعرفة الدينية للفيلسوف العارف

ظهر ابن رشد في سياق سياسي وثقافي مختلف عن سياق الغزالي. وإذا كان أبو حامد قد جاء في لحظة تاريخية تفاقمت فيها الدعوة الباطنية فقد نشأ ابن رشد في مجتمع هيمن عليه فقهاء المالكية وكاد يخلو من مظاهر الصراع المذهبي الذي عاشته حواضر المشرق بين الحنابلة والمعتزلة ثم بين المعتزلة والأشعرية إلى أن ظهر أمر الباطنية فصارت الخصومة بينها وبين أيمة الأشاعرة مثل الجويني والغزالي والفخر الرازي. وإذا كان مشروع أبي حامد الغزالي يتلخص في مقاومة التيار الإسماعيلي بالتنظير لمؤسسة دينية جديدة يقودها الولي العارف فقد كان مشروع ابن رشد كما لخصه الجابري محاولة لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع⁽¹⁾.

ذلك هو الإطار النظري الذي تنتزل فيه معالجة ابن رشد لمسائل التأويل، أما إطارها التاريخي فيتمثل خصوصاً في تنامي تيار فقهي متشدد مناوئ للفلسفة وعلم الكلام على السواء⁽²⁾. رغم ذلك لم يكن ابن رشد يهدف من تأليف «الكشف عن مناهج الأدلة» و«فصل المقال» إلى مجرد التوفيق بين الشريعة والفلسفة، بل كان يهدف بالأساس إلى أن يثبت شرعية الفلسفة وأن يتصدى بالخصوص إلى كل تأويل يوظف النصوص الدينية لاستمالة الجمهور على نحو ما بينه الجابري. وتكفي

(1) انظر المقدمة التحليلية التي وضعها محمد عابد الجابري لكتاب ابن رشد «فصل المقال»، تحقيق عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص: 50.

(2) هاجم فقهاء الأندلس كتاب الإحياء للغزالي وأمروا بحرقه سنة 503 للهجرة. قبل أن يهاجموا ابن رشد ويحرقوا كتبه بعقود. راجع: عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب، بيروت، 1978، ص: 252 وما بعدها.

إطالة سريعة على «مناهج الأدلة» لنتبين وجهة هذا الرأي، فقد تعرّض ابن رشد في هذا الكتاب إلى عدد كبير من الفرق بالنقد وكيف تدّعي كلّ واحدة منها أنّها على الشريعة الأولى وأنّ من خالفها كافر أو مبتدع، وهي في العموم أربعة: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية، وتشترك في أنّها اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشريعة عن ظاهرها⁽¹⁾.

ويهدف ابن رشد من وراء هذا النقد إلى الدفاع عن الفلسفة بإثبات شرعيّتها وإلى الطعن في مقالات الفرق الإسلامية، والأرجح من هذا أن نقول إنّ كان يبحث للفيلسوف العارف كما يسمّيه عن موقع قياديّ في المؤسسة الدينية لن يتسنى له الحصول عليه ما دام لعلماء الدين سلطان قائم. لذلك لا بدّ أن تكون الخطوة الأولى نحو الاعتراف بموقع الفيلسوف في المؤسسة الدينية متمثلة في تفويض سلطة العلماء القائمة على الشبه المزيفة والبدع المضلّة كما ينعكس ذلك بوضوح في عنوان كتابه كاملاً «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلّة». تأويلات المتكلمين إذن بدع مضلّة كان من نتائجها أن غضب الفقهاء على علم الكلام والفلسفة معاً، وكانت مدينة قرطبة زمن ابن رشد تغرق في موجة التشدد الفقهيّ المناهض للفلاسفة والمتكلمين على السواء، وهذا يعكس في تقديرنا جوهر الأزمة التي انتهت إليها العلاقة بين أجهزة المؤسسة الدينية في بلاد المغرب والأندلس أي بين الفقهاء والمتكلمين والمتصوّفة، فقد كانت كلّ فئة من هؤلاء العلماء تحاول أن تحتكر الحقيقة الدينية وكانت تتهم غيرها بالبدعة والضلالة. وأمام هذه الفوضى الفكرية التي عمّت بلاد المشرق والمغرب نتيجة ما قام به الغزالي من خلط بين الفقه والتصوّف

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) المكتبة المحمودية، القاهرة، 1968، ص: 71.

والفلسفة أو بين البيان والبرهان والعرفان بعبارة الجابري⁽¹⁾ كان من الواجب على مفكر مثل ابن رشد ذي المعرفة الفلسفية والفقهية الواسعة أن يتدخل لإعادة بناء المعرفة الدينية والمدخل الأسلم هو أن يضع نظرية في قوانين التأويل وحدوده. ولمواجهة تلك المخاطر التي باتت تهدد الشريعة والمجتمع لجأ ابن رشد إلى الربط بين الشائين المعرفي والاجتماعي. فالتأويل، باعتباره الآلة الوحيدة لإنتاج الحقيقة الدينية وتوزيعها بعد توقف الوحي، لابد أن يخضع للمراقبة كي يتم التحكم في نظام عمله وفي تداعياته الاجتماعية. وتظهر هذه الخطة الرشدية بوضوح في المنهجية التي اختارها فيلسوف قرطبة لمعالجة التأويل ومسائله، وهي منهجية تقوم على الربط بين مستويين اثنين لأزمة واحدة وهما المستوى المعرفي والمستوى الإيديولوجي. وعلى هذا الأساس سنحلل نظرية التأويل عنده وكيف كانت في مجملها مشروعاً من أجل أن تكون سلطة المعرفة الدينية للفيلسوف العارف.

لقد افتتح ابن رشد كتابه «فصل المقال» بالبحث عن موقع للفلسفة داخل الدين وحاول أن يستدل على ذلك ليثبت أن الفلسفة باعتبارها نظراً في الموجودات واجب شرعي، وانطلق في استدلاله على هذه الأطروحة من مقدمتين، مقدمة أولى تتضمن تعريفاً للفلسفة نظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، ومقدمة ثانية تقول إنَّ الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. لقد أجرى ابن رشد على مفهومي الفلسفة والاعتبار توسيعاً، فالفلسفة بالمعنى اليوناني وبالتحديد الأفلاطوني خصوصاً هي «تأسيس الوجود الجماعي للأفراد على الحقيقة»⁽²⁾ وهو ما يعني أنَّ الفلسفة في أصل تكوينها مقاومة

(1) راجع: **بنية العقل العربي**، القسم الرابع، الفصل 1، ص: 503 وما بعدها.

(2) راجع:

لمختلف أشكال الوهم كالخرافة والأسطورة بما في ذلك الشعر والبيان لأنّهما من الأقاويل المبنية على الزخرفة والخيال، لكنّ ابن رشد أضاف إلى هذا المفهوم بعداً دينياً إذ لم تعد الفلسفة عنده نظراً في الوجود الجماعي للأفراد لتأسيسه على الحقيقة بدل الخيالات والأوهام بل هي نظر الموجودات من جهة دلالتها على الصانع. الفرق واضح كما يبدو بين الرهانيين، الرهان الأفلاطوني الذي يجعل الفلسفة أو النظر العقلي نظراً يهدف أولاً وأخيراً إلى تأسيس حياة الناس على الحقيقة، والرهان الرشدي الذي جعل من الفلسفة نظراً عقلياً يهدف أولاً وأخيراً إلى إثبات وجود الصانع، وهو ما يجعلها في النتيجة لا تختلف في شيء عن اللاهوت أو علم الكلام كما عرفه العرب المسلمون.

قد تكون هذه التوسعة في معنى الفلسفة ناجمة عن اكتفاء ابن رشد بأرسطو إذ الفلسفة في الاصطلاح الأرسطي هي تمامًا كما قال ابن رشد نظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، ولكن بالعودة إلى «فصل المقال» ندرك أن هدف ابن رشد يتعدّى حدود الرهان الأرسطي ويعيد للنظر الفلسفي رهانه الأفلاطوني حين أثبت للفلسفة وظيفة اجتماعية، فالفيلسوف العارف عنده هو البديل عن المتكلّم لأنّه الأصلح لتأويل الخطاب الديني وبالتالي فهو الأجدر بإعادة بناء المعرفة الدينية لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع.

ينتهي ابن رشد من المقدّمتين السالفتين إلى أنّ الفلسفة واجب شرعيّ، وهذا يعني أنّها أبعد من أن تكون أمرًا محظورًا لأنّ الدين أوجب «النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها» وليس الاعتبار شيئاً سوى أنّه استنباط المجهول من المعلوم وهذا هو القياس العقليّ فواجب إذن «أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» كما يقول. لقد اختار ابن رشد هذا المدخل لأنّ هدفه يتعدّى في واقع الأمر مجرد التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول ذلك لأنّ هاجس

التوفيق الذي رافق الفلاسفة العرب من قبل لم يتعدّ المسافة الفاصلة بين الفلسفة والشريعة وأقصى ما بلغوه هو «أنّ الفلسفة حقّ لكنّها ليست من الشريعة في شيء والشريعة حقّ لكنّها ليست من الفلسفة في شيء» كما روى التوحيدي عن أبي سليمان المنطقي⁽¹⁾. أمّا هاجس ابن رشد فهو أن يمحو المسافة الفاصلة بين الحكمة والشريعة ولن يكون ذلك ممكناً حتّى تجد الفلسفة موقعاً لها داخل الشريعة نفسها وتصبح واجبا شرعياً شأنها شأن سائر الواجبات الشرعيّة الأخرى.

ولكن هل يكفي هذا لتكون للفيلسوف سلطة على المعرفة الدينيّة؟ يبدو أنّ ابن رشد قد قسّم الأدوار على مختلف الفاعلين في إنتاج المعرفة الدينيّة وتوزيعها، فالفقهاء منوط بعهدتهم أن يبيّنوا للناس حدود الحلال من الحرام، وللمتكلمين أن يبيّنوا حدود الإيمان من الكفر، وللفلاسفة العارفين أن يبيّنوا حدود الحقّ من الباطل وهذا هو مدار الدين كلّ، والأداة الناجعة لفرز الحقّ من الباطل هو القياس العقليّ. توزيع أدوار يعكس رغبة في بناء المؤسّسة الدينيّة على نحو لم يتسنّ لها من قبل أن تكون عليه، فما إن مات النبيّ حتّى سارع أصحابه إلى الاستيلاء على وظائفه فكان من بعده الأيّمة والدعاة وقادة الجيوش والمشرّعون والعبّاد الزهّاد، والقضاة بين الناس، وكانت كلّ فئة من هذه الفئات تدّعي لنفسها الحقّ الكامل في أن ترث النبيّ في جميع وظائفه، لذلك ظلّ الصراع بينها محتدماً إلى أن جاء ابن رشد فأراد أن يكون جميع الفاعلين في الشأن الدينيّ شركاء في ما بينهم وأن يقف كلّ طرف من هذه الأطراف عند حدّه الموكول إليه فلا يتعدّى وظيفته إلى وظائف غيره من الفاعلين. والطريف في هذا

(1) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت،

المشروع أن فاعلاً جديداً هو الفيلسوف جاء ليكون على رأس الفاعلين كلّهم. تلك هي الخطوة الأولى في مشروع ابن رشد، وهي كما أوضحنا إقرار موقع للفيلسوف داخل المؤسسة الدينيّة. أمّا الخطوة الثانية فتتعلّق بالوظيفة التي سيشغلها الفيلسوف في هذه المؤسسة فقيم تتمثّل وظيفته؟

لَمَّا كان النظر البرهاني يقود حسب ابن رشد إلى معرفة الموجودات، ولَمَّا كانت الأشياء إمّا مسكوتاً عنها في الشريعة وإمّا منطوقاً بها، فإنّ العلاقة بين الفلسفة والشريعة لابدّ أن تكون علاقة بين طرفين أحدهما أشمل من الآخر أي أنّ ما سكّنت عنه الشريعة لا يُعدّ في نظر ابن رشد مشكلة لأنّ الفلسفة تجيب عنه فهي المرجع ولا تعارض بينها وبين الشريعة مادامت الشريعة لم تتضمن تلك الأشياء ولم تنطق بها. أمّا إذا نطقت «فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان أو مخالفاً»⁽¹⁾ فإن وافق الشرع البرهان فلا قول هنالك «وإن كان مخالفاً طُلب تأويله». ولتوضيح هذه الفكرة نقترح الرسم التالي:

مختلف فيه	متفق عليه	
منطوق به	مسكوت عنه	
الخطاب الديني		

يتّضح من هذا الرسم أنّ مجال النظر البرهاني هو مطلق الموجودات، وأنّ للفيلسوف نظراً في كلّ الموجودات ومعرفة تحصل بالقياس العقليّ اليقينيّ، وأنّ هذه المعرفة تتّسع لتشمل مجال الشريعة أو الخطاب الدينيّ بأكمله، وهذا يعني أنّ الخطاب الدينيّ في تصوّر

(1) فصل المقال، ص: 96.

ابن رشد لا يتعلّق بكلّ الموجودات وليس فيه علم بكلّ شيء كما يظهر من خلال بعض الآيات التي اتخذها الأصوليون سنداً ليقولوا إنّ في القرآن علماً بكلّ شيء. لا نعتقد أنّ ابن رشد كان غافلاً عن ظاهر تلك الآيات ولكنّه ينطلق، في بيان العلاقة بين الشريعة والفلسفة، من تأويل سابق يؤسّس عليه حدود التأويل اللاحق، والتأويل السابق الذي نعنيه إنّما هو مذهب الفلاسفة في الله وصفاته وخصوصاً منها صفة العلم، فإذا كان الغزالي قد كفرهم لأنّهم يقولون إنّ الله لا يعلم الجزئيات فإنّ ابن رشد قد دحض هذه التهمة ودافع عنهم موضّحاً مقالتهم وهم في تقديره يرون أنّه يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا على حدّ قوله⁽¹⁾.

لا يهّمنا من هذا الدفاع محتواه الفلسفي بقدر ما يهّمنا موقعه في سياق «فصل المقال»، فرغم أن صاحبه قد ردّ على الغزالي في كتاب خاصّ وأفرد لهذه المسألة تحديداً ما تستحقّه من عناية إلّا أنّه عاد في «فصل المقال» ليشيرها من جديد، ومجرّد تجديد المسألة في سياق البحث عن موقع للفلسفة في الشريعة يعني في تقديرنا اقتناع ابن رشد بمقالة الفلاسفة في الله. ورغم حرصه على التقريب بين هذه المقالة وبين مقالات المتكلّمين إلّا أنّ تقريبه ظلّ ضرباً من ضروب التأويل. إنّّه يعمل على إقناع الجمهور بأنّ الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة وأنّ مقالات الفلاسفة لا تتعارض مع مقالات الإسلاميين من المعتزلة والأشاعرة، وكلّ هذا لضمان موقع للفلسفة داخل المؤسسة الدينيّة تماماً كما سعى الفلاسفة الإسماعيليّون وفلاسفة المتصوّفة إلى القول بأنّ مذاهبهم في الباطن لا تعني إلغاء ظاهر الشريعة.

(1) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، قدّم له وعلّق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001، ص: 102.

إذن، يُعيد ابن رشد طرح مسائل حُسمت في قرون سابقة لا لإعادة تأسيس العقل العربيّ كما يذهب إلى ذلك الجابري وتلامذته فحسب، بل لأسباب تتّصل بسلطة المعرفة الدينيّة ومؤسّستها التي ظلّت على امتداد القرون في حاجة إلى تنظيم. لقد كانت النبوة مؤسّسة دينيّة يشغل فيها النبيّ جميع الوظائف التشريعيّة والأخلاقيّة والمعرفيّة والسياسيّة والعسكريّة، وبوفاته وجد المسلمون أنفسهم طوال قرنين تقريبًا متردّدين بين اختيارين، فإمّا أن يוכלوا أمر تلك المؤسّسة إلى مؤسّسة بديلة تخلفها وتكون بقيادة الإمام وهذا ما ذهب إليه فرق الشيعة قاطبة، وإمّا أن توزّع وظائف النبيّ على أصحابه من بعده فيكون منهم المشرّع والداعية والمتكلّم والأمير والإمام، وهذا ما ذهب إليه أهل الجماعة والسنة. وكانت لحظة الغزالي، كما ذكرنا، محاولة لبناء سلطة المعرفة الدينيّة في العالم السنّي تكون على غرار نظيرتها في العالم الشيعي، فكانت الولاية نظيرًا للإمامة في مشروعه الرامي إلى مركزة المعرفة الدينيّة في الوليّ العارف. وها هو ابن رشد يعمل بعد الغزالي بقرنين تقريبًا على أن يكون الفيلسوف العارف رئيسًا لتلك المؤسّسة الدينيّة دون أن يحتكر بيده وظائف الفقهاء والمتكلّمين والوعاظ والمتألّهين. ولأجل ذلك، نراه في «الكشف عن مناهج الأدلّة» يحمل على مقالات المتكلّمين ويعتبرها من البدع المضلّة، ونراه في «فصل المقال» يجتهد في البحث عمّا يقرب مقالات المتكلّمين من مقالات الفلاسفة. إنّه، بهاتين الخطوتين المتناقضتين، يعمل على تجاوز الإطار المعرفي الدينيّ التقليدي نحو بناء إطار جديد يكون فيه للفيلسوف موقع الرئاسة، فبغير هذا الموقع لن يكون لأهل البرهان تأثير في العوامّ وهم الغالبية الساحقة في المجتمع. إنّها باختصار معركة حول الفوز برئاسة المؤسّسة الدينيّة، خاضها الشيعة والمعتزلة من قبل فلم يفوزوا

بها إلّا بمقدار، وخاضها الغزالي فلم يكتب له من ذلك شيء، وها هو ابن رشد يخوضها من بعدهم، ولم يكن حظّه منها سوى أن أحرقت كتبه وفرّ هارباً بجلده من الفقهاء وأتباعهم.

لم يكن البحث عن شرعية الفلسفة وعن استبدال الأقيسة الخطابية والجدلية بالقياس البرهاني سوى مقدمة لنظرية ابن رشد في التأويل. فقد أدّى الاستدلال على كون النظر البرهاني أو الفلسفة واجباً شرعياً إلى نتيجة تبدو في الظاهر مخالفة لما يسعى إليه ابن رشد ولكنها في الواقع داعمة له. فإذا كان المقصد هو أن يكون للفيلسوف موقع معترف به في المؤسسة الدينية، فإنّ القول بأنّ الفلسفة والشريعة صنفان من الحقّ متعاضدان «والحقّ لا يُضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له» أمر بعيد جدّاً عن مجرد التفكير في موقع للفيلسوف ضمن سلطة المعرفة الدينية، والفرق واضح كما نرى بين أن تكون الفلسفة واجباً شرعياً وبين أن تكون نظراً برهانياً يؤدّي إلى معرفة الحقّ، ففي الحالة الأولى تبدو الفلسفة نظراً عقلياً بأمر من الدين وبالتالي فهي جزء منه، وفي الحالة الثانية تبدو الفلسفة نسقاً موازياً يختلف عن الدين وإن كان لا يضادّه. وبهذا تتحدّد العلاقة بين الشريعة والفلسفة في المنظور الرشديّ، إذ لم تعد الفلسفة من جملة ما أمر به الدين فقط بل هي السلطة التي نحتكم إليها لتمييز الحقّ من الباطل، وبهذا نصل إلى تمييز بين معنيين للفلسفة في خطاب ابن رشد، معنى يكون لفظ الفلسفة بموجبه دالّاً على النظر البرهاني أو القياس العقليّ، ومعنى آخر يشير إلى حكمة القدماء ومعارفهم في الطبيعة والأخلاق والنفس. أمّا الفلسفة باعتبارها قياساً عقلياً فهي آلة للتفكير بها يستنبط العقل المجهولات من المعلومات وهذا هو الذي اعتبره ابن رشد واجباً دينياً واعتباراً بلغة القرآن، وأمّا الفلسفة باعتبارها حكمة فهي جملة ما تركه

الحكماء من علوم ومعارف. ويبدو ابن رشد من وراء ذلك راسخ الاعتقاد في صحّة تلك المعارف المتولّدة من طريق القياس العقليّ أو النظر البرهانيّ، وهي عنده معارف يقينيّة تقول الحقّ ولا بدّ إذن من أن تكون مرجعاً للعارفين. ورغم ما في هذا الموقف المنحاز إلى الحكمة الفلسفيّة باعتبارها يقيناً لا شكّ فيه إلّا أنّ العقل البشريّ يظلّ دوماً في حاجة إلى ثوابت و يقينيّات وإلّا بطل العمل أصلاً. وابن رشد، حين اختار المعرفة الفلسفيّة يقيناً لا شكّ فيه وحقّاً لا يدحضه باطل، إنّما كان يحتكم إلى العقل وقيمته العلميّة في عصره، وعلوم الأوائل أصل إذن لا بدّ من إرجاع الفروع إليه. حينئذ يصبح الخطاب الدينيّ محمولاً، لمن أراد فهمه وتأويله، على المعرفة الفلسفيّة وبالتالي فالنقل، أي القرآن والحديث والأخبار والآثار، محمول على العقل، أي على الحكمة.

خطوة تجعل الخطاب الدينيّ في منظور ابن رشد موضوعاً للنظر البرهانيّ أي موضوعاً للتأويل. وهو موضوع يتألّف، حسب التقسيم الذي أشرنا إليه سابقاً، من ثلاثة أصناف وهي المسكوت عنه والمظنون به الموافق لما أدّى إليه النظر البرهانيّ، والمنطوق به المخالف للعقل. أمّا المسكوت عنه فلا إشكال فيه لأنّ الفلسفة ستملاً هذا الفراغ الحاصل في الخطاب الدينيّ وسيكون الاجتهاد إذن بما يوفّره القياس العقليّ من أدوات وبما توفّره الحكمة من حقائق ومعارف. وأمّا المظنون فيه الموافق لما أدّى إليه النظر البرهانيّ فلا إشكال فيه أيضاً لأنّه يطابق الحقيقة العليّة فلا يُؤوّل. لم يبق إذن من موضوع للتأويل سوى المنطوق به المخالف للعقل، فكيف سيتمّ تأويله وما هي حدود ذلك التأويل؟

تنبني نظرية ابن رشد في التأويل على جملة من المقدّمات بعضها يتعلّق بالخطاب وبعضها يتعلّق بالمتلقّي وبعضها الآخر بتاريخ

التأويل. أمّا ما يتعلّق بالخطاب فنلمسه في تمييزه بين صنفين وهما الظاهر وهو «الأمثال المضروبة، والباطن وهو «المعاني التي لا تنجلي إلّا لأهل البرهان»⁽¹⁾ وفي تمييزه بين ثلاث طرائق في الإبلاغ وهي الخطابيّة والجدليّة والبرهانيّة، والبرهانيّة على أربعة أصناف كما يقول، صنف تكون المقدمات فيه يقينيّة عرضاً رغم كونها مشهورة أو مظنونة، وأن تكون النتائج المترتبة على تلك المقدمات دون مثالات و«هذا الصنف من الأقاويل الشرعيّة ليس له تأويل» وصنف ثان تكون فيه المقدمات يقينيّة مع كونها مشهورة أو مظنونة ولكن نتائجها مثالات و«هذا يتطرّق إليه التأويل»، وصنف ثالث تكون مقدماته مشهورة مظنونة ونتائجه «هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها» وهو صنف تُؤوّل مقدماته ولا تُؤوّل نتائجه، وصنف أخير تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة ونتائجه مثالات وهذا يجب على الخواصّ تأويله وعلى الجمهور الوقوف عند ظاهره»⁽²⁾.

يكشف هذا التصنيف عن رؤية في الخطاب الدينيّ تختلف جوهريّاً عن رؤية الأصوليين، إذ لم يعد الخطاب في المنظور الرشديّ يُصنّف بأدوات اللغويّين ولم يعد في أفقه مجال لمفاهيم الخاصّ والعامّ والمشارك والمترادف والمحكم والمتشابه والظاهر والمفسّر والمؤوّل وغير ذلك ممّا عرضنا له في الفقرة المتعلّقة بقوانين التأويل عند الأصوليين كما وضّحها الرازي. لقد استبدل ابن رشد الجهاز

(1) فصل المقال، ص: 109 - 110.

(2) المثال على المقدمات اليقينيّة عرضاً رغم كونها مشهورة الحكم بحسن إفشاء السلام وصلة الرحم والصدق في القول والعدل في الحكم، والحكم بقبح الأذية... والمثال على المقدمات اليقينيّة عرضاً رغم كونها مظنونة «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا». راجع تفاصيله وأمثله في: أبو حامد الغزالي، معيار العلم وفنّ المنطق، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

المصطلحيّ الذي أنتجه اللغويّون والأصوليون بجهاز مصطلحيّ آخر وهو جملة المفاهيم والمصطلحات المنطقيّة، وبالتالي باتت الأقاويل، أي العبارات أو القضايا، عنده مدار النظر عوضاً عن اللفظ، وهي أقيسة تختلف باختلاف المقدمات والنتائج، وليس هذا الجهاز المصطلحيّ الجديد مجرد علامة على سعي ابن رشد إلى إخضاع الخطاب الدينيّ لتحليل المنطقيّ بدل التحليل اللغوي/الأصولي، بل هو علامة على قراءة جديدة للخطاب الدينيّ لا من جهة العلاقة بين اللفظ والمعنى كما فعل الأصوليون بل من جهة نظام الاستدلال فيه. ومن الطبيعيّ أن تقود هذه القراءة إلى تحليل الخطاب الدينيّ اعتماداً على بنيته المنطقيّة. إنّ ابن رشد يبحث في هذا الخطاب عن نظام التفكير فيه وعن أسلوبه في الإقناع بينما يبحث الأصوليون والبلاغيّون عن طريقة التعبير فيه وعن أسلوبه في الإمتاع.

لقد يَسّر هذا المدخل على ابن رشد أن يرسم الحدود الفاصلة بين ما يجب تأويله وما لا يجب تأويله في الخطاب الدينيّ. فما يجب تأويله هو المثالات في النتائج وهو ما يسمّيه باطن الخطاب أو باطن الدّين لأنّ حمله على الظاهر يؤدّي إلى مناقضة ما أدّى إليه النظر البرهانيّ. وما يجب أن يؤخذ على ظاهره دون تأويل هو النتائج المقصود بها ذوات الأشياء دون تمثيل أو تشبيه أو تخيل، وبين هاتين المنطقتين مجال تردّد يشمل «ما يتطرّق إليه التأويل» و«ما تؤوّل مقدماته ولا تؤوّل نتائجه». ولتوضيح هذه الرؤية نقترح الرسم التالي:

المثالات في النتائج	المقدمات الظنية	النتائج التمثيليّة	النتائج بلا تمثيل
ما يجب تأويله	ما يتطرّق إليه التأويل		ما يمنع تأويله
الخطاب الديني			

تلك هي أقسام الخطاب الدينيّ وأحكامه، أمّا فيما يتعلّق بالمتلقّي فقد ميّز ابن رشد بين ثلاثة أصناف ممّن قصد الدين إلى مخاطبتهم وهم الجمهور والجدليّون والبرهانيّون أو الفلاسفة العارفون. أمّا الجمهور أو العامة فعليهم إمرار الخطاب الدينيّ على ظاهره فلا ينبغي لهم تأويله مهما كانت الأقاويل فيه، وأمّا الجدليّون وهم عند ابن رشد الفقهاء والمتكلّمون والأدباء والوعّاظ فيجوز لهم قدر من التأويل «إذا كان دليل التأويل أتمّ إقناعاً من دليل الظاهر»⁽¹⁾ وأمّا البرهانيّون فهم أهل التأويل اليقينيّ الذي لا يدرك إلّا بالبرهان وعليهم أن يؤوّلوا ما يجب تأويله دون أن يصرّحوا بذلك لأهل الجدل فضلاً عن العوامّ لأنّه يقود إلى البدعة والخروج من الملة.

لقد حرص ابن رشد على التشدّد في التأويل فمنع الجمهور من ذلك وجوّز للجدليّين قدرًا منه شرط أن تكون فيه مصلحة ومنع البرهانيّين من إفشاء تأويلهم لمن هم دونهم معرفة لما في ذلك من الضرر، وهو تشدّد يكشف عن آفاق المشروع الرشديّ وما فيه من تراتب في التعامل مع الشأن الدينيّ في المجتمع، فالدين عند العامة موضوع عمل لا موضوع نظر، وهو موضوع نظر عند الخاصّة وحدها. ماذا يعني ذلك؟ ألا يعني التأسيس لسلطة كهنوتيّة تحتكر فهم الدين وأسراره في دين يقول عنه أصحابه أن لا رهينة فيه؟ أليس هذا مقدّمة لنشأة فئة قليلة تحتكر الحقيقة الدينيّة وتقتصد في توزيعها؟

نتيجة قد لا ترضي أتباع ابن رشد ولكنها تعبّر عن انخراط فيلسوف قرطبة في الصراع حول الشأن الدينيّ الذي ميّز التاريخ الإسلامي. لقد فسّر ابن رشد هذا الاختيار الذي ذهب إليه بما عاشه

(1) فصل المقال، ص: 118.

المجتمع الإسلامي من فتن وحروب ونزاعات منشؤها التأويلات، والفرق الدينيّة التي تبادلت تهمة الكفر والبدعة نشأت بسبب التأويل لذلك «كفر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً فأوقعوا الناس في شأن وتباغض وحروب ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كلّ فريق»⁽¹⁾.

مبرّران اثنان سمحا لابن رشد أن يمنع التأويل على أغلب الناس فجعله حكراً على «العلماء»، وهما وحدة الأمة وتوحيد الشرع، باحتكار التأويل وحجب أسرارهِ عن العامّة ينتفي النزاع وتكون الأمة واحدة، وبه أيضاً يكون الدين واحداً لأنّه في الخلاصة موضوع عمل لا موضوع نظر عموميّ. قراءة ظاهريّة للدين يتقلّص فيها التأويل إنتاجاً وتوزيعاً، ويتحوّل الدين في مستواه المعرفي إلى أسرار لا يجوز الاطلاع عليها إلّا لفئة قليلة من الناس هم العارفون (الفلاسفة، الأولياء، الأئمة المعصومون، الراسخون في العلم...).

مدخل مهمّ للتعبير عن مشروع فكريّ يعيد ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع ويؤسّس في الوقت نفسه سلطة للمعرفة الدينيّة في الإسلام تأسيساً مختلفاً عن التأسيس الشيعيّ وعن التأسيس الصوفيّ كما أراده الغزالي. وهو مشروع يستوجب تحقيقه استبعاد رجال الدين التقليديين في الفضاء السنيّ لأنّهم لم ينجحوا في قيادة المجتمع نحو مواجهة التيار الشيعيّ الإسماعيليّ والقضاء على دولتهم التي اقتطعت ممالك كثيرة من دولة العبّاسيين المتهاكّة. ولما كان المنطلق الأوّل عند ابن رشد هو التقريب بين الفلاسفة والفقهاء المتحاملين عليهم، يمكن أن نقول إنّّه كان يعمل في الواقع على إقناع الفقهاء بأنّ الخطر الذي يهدّد المجتمع الأندلسيّ وقتئذ إنّما هو خطر المتكلّمين أصحاب الفرق، أمّا الفلاسفة فهم كالفقهاء يتشدّدون في التأويل ويقاومون

(1) فصل المقال، ص: 121 / 122.

تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والباطنيّة وما انجرّ عنها من تفكّك اجتماعي وسياسي. حينئذ يصبح مشروع ابن رشد انطلاقاً من نظريّته في التأويل وفي سلطة المعرفة الدينيّة خطوة نحو تحالف الفلسفة والفقه في الأندلس والمغرب لوقاية هذا المجتمع ممّا تعرّض له في إفريقيّة ومصر والشام والعراق وغيرها من بلاد المسلمين من هزّات اجتماعيّة بسبب المتكلّمين أصحاب المذاهب. تحالف بين الفلسفة والفقه أو بين الحكمة والشرعية من شأنه أن يلغي طبقة علماء الدين ليكون للفقهاء تقرير أصول العمل ولل فلاسفة تقرير أصول النظر وذلك هو معنى ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال⁽¹⁾.

استنتاجات

صدر الغزالي في معالجته للتأويل ومسائله عن رؤية مختلفة لرؤية الأصوليين، وكان يهدف إلى مقاصد غير مقاصدهم، إذ تركّز جهده على التشريع لسلطة معرفيّة دينيّة جديدة هي سلطة الولي العارف، وهي سلطة تختلط فيها طريقة المتكلّمين بطريقة الفلاسفة. وكان يريد من وراء ذلك أن يعيد بناء المعرفة الدينيّة على أساس مفهوم الولاية بدل مفهوم السلف، وهي عنده مؤسّسة لإنتاج الحقائق الدينيّة وتوزيعها وقيادة المجتمع بها، وهذا يعني في الأخير أنّ النظر في الشأن الدينيّ بات عند الغزالي أمراً يخصّ الأولياء العارفين، كما يعني تماماً أنّ الشأن الدينيّ عنده يتحكّم في الشائنين السياسيّ والمجتمعيّ خلافاً لما تشير إليه نظريّة التأويل عند الأصوليين.

(1) إذا علمنا أنّ ابن رشد تتلمذ في الفقه على أبي بكر بن العربي الفقيه المالكي المتشدّد صاحب كتاب «قانون التأويل» ظهر موقف هذا الفيلسوف من التأويل خصوصاً وثبت ما ذهبنا إليه حين اعتبرنا المشروع الرشدي محاولة للتقريب بين الفقه والفلسفة تفادياً لخطر المتكلّمين على الدين والمجتمع.

وكان مشروع ابن رشد في واقع الأمر تصحيحاً لمشروع الغزالي الرامي إلى بناء سلطة المعرفة الدينيّة، فهو يتّفق معه في اعتبار المتكلّمين أصحاب المذاهب هم الذين أفسدوا الدين وفرّقوا الناس، ولكن الحلّ لا يكمن في مزج طريقة المتكلّمين بطريقة الفلاسفة لإنشاء سلطة الوليّ العارف بل يكمن في التمييز بين الدين باعتباره موضوع عمل يقرّر الفقهاء أصوله، وبين الدين باعتباره موضوع نظر يقرّر الفلاسفة أصوله.

ولم يرق التأويل إلى أن يكون مبحثاً أصولياً فلسفياً إلا في بداية القرن السادس للهجرة، وهذا يعني أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ قد اتّجه إلى تقنين التأويل وضبط حدوده حين بدأ الوعي بما آلت إليه الحضارة من تفكّك وانحيار بسبب التأويل الذي لم ينتج شيئاً غير أن أفسد الدين وفرّق الناس، كما يعني أيضاً أنّ لحظة التفكير في قوانين التأويل وحدوده كانت لحظة تمهّد لميلاد فئة قليلة تحتكر أسرار الدين وهي فئة الأولياء العارفين بتعبير الغزالي، وفئة الفلاسفة العارفين بتعبير ابن رشد، من أجل أن يكون الدين واحداً وتكون الأمة واحدة.

وكلّ هذا في اعتقادنا وعي سنّي متأخّر عن وعي شيعيّ مبكّر بضرورة أن يرث الإمام المعصوم جميع وظائف النبوة كي لا تكون فتنة ويكون الدين كلّّه واحداً لتكون الأمة كلّها على كلمة سواء. نقول هذا لأنّ الجماعة السنيّة مالت بعد تجربة القرون الخمسة الأولى في فهم الدين ووظائفه إلى الرؤية الشيعيّة حتّى أنّ مفكّريها بدؤوا بالتنظير لظهور طبقة رجال الدين التي سيكون لها وحدها الحق في تأويل الخطاب الدينيّ وفي فهم الدين وبناء سلطته.

الفصل الثامن

النص القرآني بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني

تمهيد

لسنا في حاجة إلى التذكير بما بين الظاهريّة والباطنيّة من فروق في المنهج والرؤية، فقد باتت معلومة لدى الباحثين المنشغلين بتاريخ الفكر الدينيّ عمومًا والفكر الإسلاميّ خصوصًا، ولكنّ هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى أنّ المقصود من صفتي الظاهريّ والباطنيّ في عنوان هذا الفصل هو التمييز بين منهجين اثنين في فهم النصّ القرآني والإبانة عن معانيه وهما منهج أهل الظاهر المتمسّك بقوانين التأويل العربيّ كما حدّدها الأصوليون، ومنهج أهل الباطن «المتمرّد» على التأويل العربي وقوانينه. ويحسن بنا في البداية أن نشير إلى أنّ تفسير القرآن ظلّ على امتداد العصور الإسلاميّة القديمة المجال الأكثر تمثيلًا لما بين النزعتين الظاهريّة والباطنيّة من فروق في المنهج والرؤية ومن صراعات حول الحقيقة الدينيّة وطرائق الوصول إليها. ومساهمة منّا في استكشاف حقيقة النصّ القرآني بين التفسير الظاهريّ والتأويل الباطنيّ، فقد اخترنا الاشتغال على معاني سورة الرحمن انطلاقًا من تفسير متمسّك بقوانين التأويل العربي وهو تفسير فخر الدين الرازي وتأويل متمرّد عليه وهو تفسير ابن عربي. ولهذا الاختيار مبررات عديدة منها ما يتعلّق بسورة الرحمن ومنها ما يتعلّق بالرازي وتفسيره ومنها ما

يتعلّق بابن عربي وتفسيره. أمّا سورة الرحمن فقد وقع اختيارنا عليها لأنّها تشتمل في اعتقادنا على أبرز أنماط العبارة الدينيّة في النصّ القرآني وهي كما لخصّها محمّد أركون النمط الحكمي والنمط القصصي والنمط الترتيلي والنمط التشريعي والنمط الإقناعي والنمط الجدالي والنمط الاستهزائي، وتشكّل هذه الأنماط في مجموعها البنية السيميائية العميقة التي توجّه كلّ مستويات المعنى الخاصّة بكلّ وحدة نصّية في القرآن⁽¹⁾. وأمّا اختيار الرازي وتفسيره فيعود أساساً إلى قيمة اللحظة المعرفيّة التي وضع فيها الرازي تفسيره الكبير المسمّى «مفاتيح الغيب»، وهي لحظة وُصفت في الكثير من الدراسات باللحظة التي مال فيها العقل العربي الإسلاميّ إلى التفكير في إعادة بناء معارفه على نحو يضمن الحدّ الأدنى من التوفيق بين تياراته المتصادمة⁽²⁾. أمّا اختيارنا لمحيي الدين بن عربي وتفسيره فيعود أساساً إلى كونه أحد أعلام التصوّف الإسلاميّ القليلين الذين وضعوا تأويلاً إشارياً لمجمل سور القرآن وآياته، إضافة إلى أنّه ينتمي إلى اللحظة التاريخيّة والمعرفيّة التي ينتمي إليها فخر الدين الرازي وهي لحظة لإعادة بناء المعارف الإسلاميّة كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إنّ الرازي وابن عربي في تقديرنا علما اثنان من أعلام الفكر الإسلاميّ القديم يمثلان أبرز تيارين في تاريخ الإسلام عموماً وفي تاريخ التأويل خصوصاً وهما تيار الظاهريّة وتيار الباطنيّة. وأنّ يضع ابن عربي تفسيره للقرآن في اللحظة المعرفيّة التي وضع فيها الرازي تفسيره فهذا يعني من وجهة

(1) انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص: 36.

(2) Arnaldez Roger, L'œuvre de Fakhr al - Dîn al - Râzi, commentateur du Coran et philosophe. In: Cahiers de civilisation médiévale, 3ème année (n°11), Juillet - septembre 1960. pp. 307 - 323.

نظر تاريخ الأفكار أنّ صراعاً قديماً بين تيارين في الإسلام يتصارعان حول حقيقة النص القرآني قد بلغ ذروته وأفضى بكلّ تيار منهما إلى إعادة بناء فهمه للقرآن انطلاقاً من إعادة ترتيب تراثه التأويلي.

وتبعاً لاختياراتنا المعلن عنها سيكون هذا الفصل مؤلفاً من ثلاث فقرات: فقرة أولى نخصّصها للكشف عن أبرز أشكال التعبير الديني في سورة الرحمن استناداً إلى بول ريكور (Paul Ricœur) في دراسة له عن خصائص الخطاب الديني وما به ينفصل عن أنواع الخطاب الأخرى. ونتولّى في الفقرة الثانية الكشف عن مقومات التفسير الظاهري للقرآن انطلاقاً ممّا جاء في «مفاتيح الغيب» من تعليقات وبيانات حول سورة الرحمن. أمّا الفقرة الثالثة فنخصّصها للكشف عن مقومات التفسير الباطني للقرآن انطلاقاً ممّا ذكره ابن عربي في تفسير السورة نفسها. وقد فضلنا الفصل بين التفسيرين، رغم ما تقتضيه المقارنة من مراوحة بين أوجه الاختلاف وأوجه الائتلاف بين التفسير الظاهري والتفسير الباطني، لأنّ عملنا في الحقيقة ليس عملاً مقارناً بقدر ما هو عمل حفريّ يرمي إلى الكشف عن اللحظة الأولى التي بدأت فيها الهوة بين التفسير الظاهري والتفسير الباطني بالتشكّل حتّى باتت مع الرازي وابن عربي هوة عميقة لا يمكن ردمها أو تناسيها.

1. أشكال التعبير في سورة الرحمن: محاولة تصنيف

ذكرنا في معالجتنا للنصّ القرآني في التلقّي البلاغي القديم أنّ الخطاب الديني من وجهة نظر بول ريكور صنفان متميزان، أمّا الأوّل فهو **الخطاب الدينيّ الأصيل** وهو خطاب يستعمل اللغة استعمالاً دينياً ويعيد بواسطتها صياغة الوجود ويبني له في الأذهان معنى خاصاً متوسّلاً عدّة صيغ قد تبدو متنافرة من حيث الشكل مبعثرة من حيث

المحتوى ولكنها تنتظم في تنافرها وتبعثرها لتشير إلى معنى ما هو في النهاية معنى الوجود الديني. وأمّا الثاني فهو **الخطاب اللاهوتي** وهو خطاب ديني ثانوي أو لاحق يستعمل اللغة استعمالاً فلسفياً مبنياً على قواعد البيان والاستدلال المعروفة في البلاغة والمنطق. فما هي أشكال التعبير الديني المستعملة في سورة الرحمن؟ وأين تبدو مظاهر التبعر والتنافر بينها؟ وكيف انتظمت فيما بينها لتشير إلى معنى الوجود الديني؟

1.1. تصنيف وتحليل

يسهل على كل من يستمع إلى قارئ يتلو سورة الرحمن وعلى كل من يقرأها بينه وبين نفسه أن ينتبه إلى ما في هذه السورة من ترجيع (refrain) ناتج من ترديد آية ﴿فَإِيَّاءِ الْآءِ رِيكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وقد فاق ترديدها كل ترديد في القرآن وهذا ما يجعل سورة الرحمن أكثر السور تمثيلاً لما يسميه أركون بالنمط الترتيلي وهو نمط من أنماط العبارة الدينية يتميز بخفة في الإيقاع تجعله يقبل أن يكون موضوع إنشاد ديني. ولسنا مدعوين في هذا السياق إلى تحليل السورة تحليلاً إيقاعياً ولكن الإشارة إلى هذه الظاهرة الإيقاعية اللافتة للانتباه ضرورية لفهم ما في السورة من أشكال تعبير متعددة منها العبارة الإيقاعية أو النمط الترتيلي. هذا من جهة الشكل، أمّا من جهة المحتوى فقد عبّرت اللازمة عن معنيين متلازمين وهما الوعد والوعيد. وقد صيغت هذه العبارة المتكررة في قالب استفهام يشير إلى عدّة معان بلاغية كالنهي عن التكذيب بنعم الله، والأمر بالإقرار بها وبالتالي الإقرار بوجود الله، وإنكار كل قول أو فعل يستفاد منه أن صاحبه يجحد نعمة الله عليه، والإخبار بما كان عليه الإنس والجنّ من جحود وإنكار. أمّا لاستفهام في ذاته وبغض النظر عما يُستفاد منه من معان بلاغية فيجعل السورة بأكملها خطاباً مباشراً من الله إلى الإنس والجنّ، وهذا يعني

أنَّ السورة قد خرجت من النمط الترتيلي إلى النمط الإقناعي، وأنَّ الانتقال من وضع الإلقاء بالإنشاد إلى وضع التلقّي يعيدنا إلى وضعيّة التواصل الأولى بين المُخاطَب (الله) والمُخاطَب (الإنس والجن)، إذ يبدو المخاطَب ناهياً آمراً ويبدو المخاطَب منهياً مأموراً. ولكن بأيّ حُجج سيُقنع المخاطَب مخاطبه بالامتثال إلى موضوعي النهي والأمر؟

بالنظر في ما أحاط بهذه اللازمة من أشكال التعبير نتبيّن غلبة العبارة السردية على السورة، وهي في العموم عبارة تتنقّل بالمخاطَب بين ثلاثة عوالم متخيّلة في ثلاث لحظات وجوديّة متباعدة وهي لحظة البدء الأولى ولحظة البعث ولحظة الجزاء. أمّا لحظة البدء الأولى فقد تمّ التعبير عنها بصيغة الإخبار وهي صيغة لسرد ما وقع في الزمن الماضي أو الزمن الأوّل وهو زمن الخلق (خلق الإنسان، وخلق الجنّ، وخلق السماوات والأرض). وأمّا لحظة البعث ولحظة الجزاء فقد تمّ التعبير عنهما بصيغة الإنباء وهي صيغة لسرد ما سيقع في الزمن المستقبل أو اليوم الأخير. إنّ السرد بصيغتي الإخبار والإنباء لم يؤت به لمجرّد القصّ رغم ما في القصّ من معانٍ مقصودة لذاتها بل جيء به ليكون أداة لإقناع المخاطَب بواجب الامتثال لأمر الله ونهيه أي الكفّ عن التنكّر له والاعتراف به رحماناً. وقد بنى السرد بصيغة الإنباء خصوصاً عالمين متناقضين: عالماً يبدو فيه الله شديداً قاسياً جباراً وهذا ما يظهر في صورة يوم البعث وفي صورة المجرمين في جهنّم، وعالماً يبدو فيه الله نفسه رؤوفاً رحماناً رحيماً وهذا ما يظهر في صور أصحاب الجنّة وهم ينعمون بشتّى صنوف اللذة. لقد تجمّعت في السورة إذن أنماط خطاب عدّة منها الترتيلي ومنها الإقناعي ومنها السردية، كما تجمّعت فيها أشكال تعبير عدّة منها العبارة الطلبية والعبارة الخبرية ومنها القصّ بصيغة الخبر والقصّ بصيغة النبأ وما في الصيغتين من مراوحة بين الوعد والوعيد. وقد تمّ الجمع بين مختلف

هذه الأنماط والأشكال على ما بينها من تباعد في قالب واحد هو قالب الحجاج ومن أجل مقصد واحد وهو واجب الامتثال لأمر الله ونهيه. فكيف عالج الرازي في تفسيره هذه السورة؟ وما هي المعاني التي توصل إليها؟ وبأيّ طريقة توصل إلى ذلك؟

2. سورة الرحمن في التفسير الظاهري

2. 1. أصول التفسير الظاهري

لا يفوّت الرازي على نفسه أيّ فرصة سانحة لإعلان تمسّكه بقوانين التأويل العربيّ وأهمّها قانون الالتزام بحدود الظاهر من المعاني وترجيحها على غيرها دون المضيّ في ما وراء اللفظ من معان بعيدة. والدليل على ذلك أنّه ما انفكّ يُذكّرنا من حين إلى آخر بأنّ «في كلّ كلمة من كلمات الله فوائد لا يحيط بها علم البشر إلّا ما ظهر»⁽¹⁾. وقد التزم بهذه القاعدة في مواقع عدّة فتوقّف في تفسير الآية 29 من سورة الرحمن ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ عند ضمير «هو» وعلى من يعود وعرض تأويلين اثنين أحدهما «منقول معقول وفيه إشكال وهو أنّه يفضي إلى التناقض» والثاني «أنّه ابتداء كلام وهو أظهر»⁽²⁾. واستدلّ على ذلك باتفاق المفسّرين وبحديث مرويّ عن النبيّ، وانتهى إلى أنّ «الله تعالى يكون في كلّ يوم ووقت في شأن» على المشهور من التفاسير. وعليه فالظاهر عند الرازي ما كان مشهوراً ومحلّ اتفاق بين المفسّرين. وله معنى آخر وهو ما كان مناسباً للسياق، ففي تأويل لفظ «القاصرات في الآية 56 يقول: «قاصرات الطرف من القصر وهو المنع... أو من القصور... والظاهر أنّه من القصر إذ القصر مدح والقصور ليس كذلك». تلك هي

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، المجلد 10، ص: 344.

(2) نفسه، ص: 357.

الخلفيّة النظرية التي يستند إليها الرازي في معالجة السورة وبيان معانيها، وهي كما نرى مستوحاة من تراث تأويلي قديم يعود إلى أوائل المفسّرين، وعاداتهم في التعامل مع لغة القرآن «أن لا يبالغ الإنسان في استخراج الأمور البعيدة في كلام الله تمسّكاً بقول عمر رضي الله عنه حيث قال مع نفسه عند قراءة سورة عبس: كلّ هذا قد عرفناه فما الأبّ، ثم رفع عصا كانت بيده وقال هذا لعمر الله التكليف وما عليك يا عمر أن لا تدري ما الأبّ ثم قال: اتّبعوا ما بيّن لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه»⁽¹⁾. فما هي المسائل التي أثارها الرازي في تفسير «الرحمن»؟ وإلى أيّ حد تكشف عن النزعة الظاهرية في التفسير؟ يمكن تصنيف المسائل المثارة في هذه السورة إلى ثلاثة أنواع وهي: ما ينتمي إلى اللغة لفظاً وتركيباً وما ينتمي إلى البلاغة نظماً وترتيباً وما ينتمي إلى الكلام بفرعيه الجليل والدقيق.

2.2. الشرح اللغوي

أمّا ما كان من اللغة لفظاً وتركيباً فالأمثلة عليه كثيرة جداً منها ما قيل في تفسير لفظ الرحمن في أوّل السورة والفرق بينه وبين لفظ «الله»، إذ افتتح الرازي تعليقه على الآية الأولى بالإشارة إلى كثرة الأبحاث في لفظ الرحمن ونستخلص من أبحاثه أن لفظ الرحمن وصف غالب في حق الله يصير كالاسم بعد الاسم الأوّل لكثرة الاستعمال وهذا ما يُخرج الصفة من الوصفية إلى العلميّة، ولذلك لا يجوز للبشر أن يسمّوا أبناءهم بالرحمن ولا بالرحيم وعليهم أن يقدّموا لفظ العبد فيكون الاسم عبد الرحمن أو عبد الرحيم، ويجوز أن نسمّي الكريم والودود والعلة في ذلك أن من أسماء الله ما يحمل معنى قائماً في ذاته كالخالق والبارئ والأوّل والآخر والباقي والدائم

(1) نفسه، ص: 348.

والقادر، ومنها ما لا يحمل معنى قائماً في ذات الله وهي التي يجوز أن يسمّى بها غيره.

بدأت هذه المسألة في أوّل الأمر لغويّة خالصة ولكن الرازي سرعان ما استبدل عقله اللغوي بعقله الكلامي فمضى يميّز أسماء الله من أسماء غيره استناداً إلى مقالات المتكلّمين ومضى يرتّب الأمر على قاعدة كلاميّة شهيرة وهي المعاني القائمة في ذات الله تعالى كالخلق والقدرة والعلم والحياة والقدم. وهو ما يعني أنّ الكثير من القضايا اللغوية عولجت عند الرازي في ضوء ثقافته الكلاميّة، ومن الأدلّة على ذلك ما جاء في تفسير الآية 26 ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ حيث افتتح الكاتب تعليقه بالإشارة إلى ضمير الهاء المقترن بحرف الجرّ فقال «الضمير عائد إلى الأرض وهي معلومة وإن لم تكن مذكورة» ثم انتقل ليعلق على لفظ «من» وهو عند النحويين للعلاء ولكن حكم الفناء لا يختصّ به العاقل وحده والفائدة من التخصيص كما يقول هي أنّ «المنتفع بالتخويف هو العاقل فخصّه تعالى بالذكر». ولكنّ هذه المناقشة اللغوية لم تدم طويلاً إذ انتقل الرازي إلى حقل الكلام ليناقد مسألة الفناء والبقاء وانتهى إلى أنّ «من» لفظ يتناول جسماً قام به أعراض منها الحياة. وعلى هذا النحو يستمرّ الرازي في مناقشة المسائل فتبدو المعارف اللغوية مقصودة لذاتها حيناً موظّفة في خدمة الآراء الكلاميّة أحياناً، والعكس صحيح.

ومن الأمثلة الأخرى على هذه المسائل اللغوية ما جاء في تفسير الآية 46 ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾ حيث توقف الرازي عند لفظ المقام وقدّم في بيانه ثلاثة معانٍ منها أنّ مقام ربّه هو مقام عبادته، ومنها أنّ المقام هو الموضع الذي فيه الله قائم عباده بدليل ما جاء في الآية 33 من سورة الرعد ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ ومنها أن لفظ المقام لفظ مُقحم أي هو لفظ يجوز إسقاطه ليكون الكلام بمعنى «لمن خاف ربّه». في التأويل الأوّل بدا المقام متعلّقاً

بالإنسان يعبد ربّه ويقف بين يديه، وهو في التأويل الثاني متعلّق بالله وعليه يكون الله في موضع منه يراقب عباده. وهذان تأويلان يتطلّبان شيئاً من الخيال ليتمثّل القارئ صورتَي المقام سواء كان المقام مقام العابد أو مقام المعبود، أمّا التأويل الأخير فقد أرجع الرازي إلى الأرضيّة اللغويّة وتحديداً إلى أساليب العرب وما فيها من توسّع في الكلام، وبفضل هذه العودة تضاعف التأويلان الأوّل والثاني لما فيهما من مبالغة في استخراج الأمور البعيدة.

ومن تعليقات الرازي على الآية 24 ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ﴾ ما جاء في لفظ المنشآت إذ يذكر أنّه قرئ بكسر الشين وهذا يستوجب أن تكون عبارة «كالأعلام» جملة مختزلة تصف كلمة المنشآت، وهذه قراءة مردودة عند الرازي استناداً إلى قاعدة نحويّة تقول إنّ المعارف لا توصف بالجمل ويستخلص من ذلك أنّ القراءة الصحيحة بفتح الشين لا بكسرهما، وإذا قُبلت قراءة الكسر فهذا يستوجب أن تكون «كالأعلام» حالاً لا صفة. في هذا التعليق كما نرى غوص في تفاصيل نحويّة لا تنفع إلّا قليلاً ولكن الرازي توقّف عندها لتبرير إحدى القراءات الشاذّة. ورغم ما جاء في التعليق من تدقيق نحوي ومن وقوف على الفرق الجوهريّ بين الصفة والحال وكيف أنّ المعارف لا توصف بالجمل بخلاف النكرات من الأسماء، إلّا أنّ النتيجة التي انتهى إليها الرازي أقلّ قيمة من الجهد النحويّ الذي بذله. نقول هذا لأنّ التحليل النحويّ المبنيّ على تأويلين مختلفين لبنية الكلام العميقة لا يكشف في النهاية عن كبير اختلاف بين التأويلين. هذا من جهة المعنى النحويّ، أمّا من جهة ما قد يترتب على القراءتين من أثر في المعنى الدينيّ فالأولى أن تكون الشين مفتوحة لأنّ الجوّاري وهي السفن الجارية في البحر تمّ إنشاؤها من قبل منشئ ولا معنى لأن تكون تلك السفن قد أنشأت شيئاً ما. ومثل هذا التعليق وإن دعت إليه قراءة شاذّة لا يُستفاد منه شيء سوى أنّ

صاحبه يلخّص ما أثير من نقاشات قديمة حول القرآن بعضها يعود إلى اختلاف القراءات وبعضها الآخر يعود إلى اختلاف المتكلّمين في أصول الدين. وهذا هو تحديداً ما يجعل عمل الرازي في تفسيره استحضاراً لما نشأ حول القرآن من جدل لغويّ وكلاميّ قبل كلّ جدل آخر وتلك هي السمة الغالبة على النزعة الظاهرية التي تجعل النصّ القرآني سنداً يستند إليه المفسّرون لمعالجة ما يثار في مختلف العلوم والمعارف من مسائل، وهذا يعني في نهاية المطاف أنّ التفسير لا يستكشف معاني النصّ القرآني الكامنة فيه بقدر ما يعكس ما كان يدور في ثقافة المفسّر وفي لحظته المعرفية من نقاش فكريّ عام.

2.3. التحليل البلاغي

بعد الوقوف على مسائل تنتمي إلى اللغة لفظاً وتركيباً نمرّ إلى ما ينتمي إلى البلاغة نظماً وترتيباً وهو في تقديرنا أكثر جدوى من النوع السابق لما فيه من انشغال بالنصّ القرآني في ذاته لاستكشاف عوالمه الدلالية بعيداً عن مشاغل العصر اللغوية والنحوية. لقد افتتح الرازي تفسيره لسورة الرحمن بملاحظة دقيقة تتعلّق بما يسمّيه مناسبة بين هذه السورة وسورة القمر السابقة عليها في ترتيب المصحف، وأشار بالخصوص إلى أنّ العالم الذي بنته سورة القمر في ذهن القارئ هو عالم العزّة والجبروت بما فيه من معالم الشدّة والقسوة والهيبة، مقابل عالم آخر تبنيه سورة الرحمن وهو عالم الرحمة والرحموت كما يقول بكلّ ما فيه من معالم اللين والرفّة. والمناسبة بين العالمين المتقابلين تقود إلى مناسبة بين سلسلتين متقابلتين من المشاهد وهما مشاهد العذاب والألم في سورة القمر ومشاهد النعيم واللذة في سورة الرحمن، وما يؤكّد ذلك ويبرزه للعيان أنّ سورة القمر انبنت على ترديد قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي﴾ في حين تردّد في سورة الرحمن قوله تعالى ﴿فَيَأْتِيْءَ آءَالَهُ رَبُّكُمْ تَكْدِبَانِ﴾.

ملاحظة دقيقة لم يتعدّ فيها الرازي حدود الوصف واكتفى بالإشارة إلى ما بين السورتين من تناسب، والتناسب في البلاغة العربية القديمة محسّن بديعيّ معنوي لا يكاد يكون له من وظيفة غير تزيين الكلام وجعله أكثر جمالاً. قد يستغلّ قارئ معاصر هذه الملاحظة ويبني عليها ما شاء له أن يبني من أفكار تنفع في تحليل الخطاب وما فيه من مظاهر الانسجام والاتساق،⁽¹⁾ ولكنّ ما يهّمنا في هذا السياق أنّ الرازي قد استخدم الآلية نفسها (المقابلة) للكشف عن عوالم النص الداخليّة وهو ما يظهر في ما يسمّيه الرازي مقابلة بين العلويّ والسفليّ يمكن أن نلخصها في الجدول التالي:

العلويّ	السفليّ
علم القرآن	علمه البيان
الشمس والقمر بحسبان	النجم والشجر يسجدان
والسما رفعها	والأرض وضعها

لقد ساهمت آليّة المقابلة بين العلويّ والسفليّ في انتظام الأجزاء المكوّنة لهذه الآيات الأولى من السورة ومنحتها قدرًا من الاتساق جعل الكلام فيها يأخذ بعضه برقاب بعض، ولا يظهر حسن الترتيب في مقابلة العلويّ بالسفليّ فحسب بل يظهر أيضًا في الالتزام بتقديم الأعلى على الأسفل وهذا يمنح المقطع حركة منتظمة من السماء إلى الأرض. ومن الأمثلة الأخرى على هذا الانتظام الداخلي ما أشار إليه الرازي في تعليقه على الآيات التي تصف أحوال المحسنين في الجنّتين الأوليين (الآيات 46 - 60) إذ ابتدأ الخطاب فيها بذكر

(1) انظر مثلاً: محمد خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1991، الباب الثاني (المساهمات العربية) الفصل السابع (علم التفسير وعلوم القرآن)، ص ص: 165 - 205.

«المسكن وهو الجنة، ثم بين ما ينتزّه به (الآيات 48 - 50) ثم ذكر ما يتناول من المأكول (الآية 52) ثم ذكر موضع الراحة بعد تناول وهو الفراش، ثم ذكر ما يكون في الفراش معه»، وهذا في تقدير الرازي في غاية الحسن لما فيه من تدرّج في بناء الصور والأحوال على نظام يطابق نظام وقوعها نظام العقل في تلقّي الوقائع. وعلى هذا النحو يستمرّ الرازي في الكشف عمّا بين وحدات الخطاب من تماسك وترابط فقال معلقاً على الآيات 62 - 76 وهي في ذكر جنتين أخريين دون الجنتين السابقتين «لما ذكر الجزء ذكر بعده مثله وهو جنتان أخريان» دون السابقتين في الشرف، وبالتالي فالمتحكّم في وحدات الخطاب وفي ما بينها من ترابط هو منطق التوازي أي من جزء إلى جزء، ومنطق الترتيب من الأشرف إلى ما دونه مرتبة في الشرف، والدليل على ذلك حسب الرازي ما ذكره الزمخشري في الكشف حين توسّع في بيان مظاهر النزول في الأوصاف من الأشرف إلى ما دونه، والجدول التالي يوضّحه:

الجنتان الأوليان	الجنتان الأخريان
ذواتا أفنان	مدهامتان
عينان تجريان	عينان نضّاختان
من كلّ فاكهة زوجان	فاكهة ونخل ورمّان
فرش بطانتها من استبرق	رفرف خضر

ورغم ما في هذا النظام الذي كشفه الزمخشري من وضوح إلّا أنّ الرازي لم يرض به فزاد في بيانه وتدقيقه ليُظهر أنّ ما بين الجنتين الأوليين والأخريين أقرب إلى التماثل منه إلى التفاضل والدليل على ذلك في نظره هو أنّ وصف الجنتين الثابنتين بالمدهامتين إشارة إلى كثرة ما فيهما من الخضرة وهو ما يعني أنّ الوصف في مشهد الجنتين

الأولين متعلّق بمكان علويّ والقرينة على ذلك الأفنان، وهو متعلّق في مشهد الجنّتين الآخرين بمكان سفليّ وبالتالي فالمحسنون في الجنّة ينظرون إلى الأعلى فيرون الأفنان وينظرون إلى الأسفل فيرون الأرض مكسوّة بالخضرة، وكذلك الشأن في العينين، فالأوليان تجريان أي إنّ الماء ينساب منهما نحو الأسفل، والآخران نصّاختان أي إنّ الماء يتدفّق منهما نحو الأعلى لأنّ النضخ حركة إلى الأعلى، وفي الحاليتين فالماء يتّجه نحو الموضع الذي يكون فيه أهل الجنّة. ولنا أن نتخيّل من هذه التفاصيل التي يقدّمها الرازي والزمخشري من قبله أنّ أهل الجنّة يسبحون في فضاء تعمّره الأشجار والعيون وهم معلّقون بين الأعلى والأسفل كأنّهم يجلسون في الأراجيح.

بين المشهدين إذن علاقات تماثل وتفاضل، وهما معاً يكوّنان صورة مضادّة لصورة المجرمين في جهنّم، وقد اجتهد الرازي في بيان مظاهر التضادّ بين ما جاء في وصف المجرمين وما جاء في وصف المحسنين فأشار إلى أنّ الحديث عن جهنّم جاء بالتعريف (هذه جهنّم، الآية 43) وأنّ الحديث عن الجنّة جاء بالتنكير، والتعريف يدلّ على أنّ العذاب واحد بينما يدلّ التنكير على أنّ الثواب متعدّد ولا حصر له، كما أشار إلى طوافين في النار والجنّة متضادّين إذ بُني فعل الطواف في مشهد العذاب إلى المعلوم وبُني في مشهد الثواب إلى المجهول، فأهل النار يطوفون بين النار والحميم وينتقلون من عذاب إلى عذاب، وأهل الجنّة في المقابل يُطاف عليهم ولا يُطاف بهم. ومن شأن هذا التضادّ بين المشهدين أن يزيد في متانة العلاقة بين أجزاء النصّ لتكون الوحدات الصغرى مترابطة متضامّة كالقطعة الواحدة بفضل ما بينها من علاقات تماثل وتفاضل وتواز وتضادّ تتحكّم في صيغ الخطاب وموضوعاته على السواء.

2. 4. التأويل الدلالي

بعد الشرح اللغوي المتعلّق بألفاظ النص المفردة والمرّكبة والتحليل البلاغي المتعلّق بوحداث النص وفقراته الداخليّة وما بينها من وجوه الترابط، يأتي التأويل ليكشف عن تمثّل الرازي لمعنى الوجود الدينيّ في سورة الرحمن. ولبيان ذلك سنعالج في ما يلي المسائل الكلاميّة التي أثارها الرازي في معرض تفسيره لسورة الرحمن منكبين بالخصوص على ما في هذه المسائل المعروضة من تأويل لمعنى الوجود الدينيّ في النص القرآني. ويمكن أن نحصر مدار المسائل الكلاميّة التي شغلت الرازي في هذه السورة في ثلاث نقاط تتعلّق بذات الله وصفاته أوّلاً وبقصّة الخلق ثانياً وبالثواب والعقاب ثالثاً.

2. 4. 1. ذات الله وصفاته

لم يجد الرازي في هذه السورة من الآيات ما يكفي لبلورة نظريّته في التوحيد، ولكنّ هذا لم يمنعه من تقليب بعض الآيات على وجوه عدّة ليستنبط منها أدلّة على مذهبه في التوحيد وهو مذهب أهل السنّة والجماعة الذي أسّسه أبو الحسن الأشعري وفصله علماء كثيرون من بعده. وبالعودة إلى أصول هذا المذهب التي لخصّها الأشعري في «الإبانة عن أصول الديانة»⁽¹⁾ ومقارنة ذلك بما جاء في التعليق على سورة الرحمن من حديث في ذات الله وصفاته نلاحظ تمسّك الرازي بأصول العقيدة الأشعريّة وهي إثبات رؤية الله بالأبصار في الآخرة، والقول في الوجه والعينين والبصر واليدين والاستواء على العرش بخلاف ما ذهب إليه المعظلة والمجسّمة، والقول بتقدير أعمال العباد، وبأنّ العذاب والثواب في الآخرة حقيقة لا معنى. وبناء على أصول

(1) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت.

هذا المذهب توقّف الرازي عند أربع آيات من سورة الرحمن وهي الآيات 27، 29، 31، 78. أمّا الآيتان 27 و78 فقد جاءت إحداهما عقب الفراغ من ذكر نعم الله في الدنيا، وجاءت أخراهما تعقيباً على ذكر النعم الأخرويّة. وفي هاتين الآيتين وصف الله بالجلال والإكرام، فالجلال في تأويل الرازي إشارة إلى كلّ صفة من باب النفي والإكرام إشارة إلى كلّ صفة من باب الإثبات. وبهذا لخصّ الرازي مذهب أهل السنّة في صفات الله وهو مذهب مبنيّ على التوسّط بين التجسيم (إثبات كلّ صفة وصف الله بها ذاته) والتعطيل (نفي كلّ صفة عنه). ويظهر هذا التوسّط في تأويل لفظ الوجه في الآية 27 ولفظ الاسم في الآية 78، فالوجه عند الرازي «يطلق على الذات والمجسم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل» وبقاء الوجه (الذات) يتناول بقاء صفات الله الأخرى كالعلم والقدرة مثلاً. وعليه، فوجه الله يعني ذاته، بخلاف اسمه في الآية 78 لأنّ الاسم غير المسمّى، ولذلك رجّح الرازي قراءة من قرأ «ذي الجلال والإكرام» على قراءة من قرأ «ذو الجلال والإكرام»، ليستنتج من ذلك أنّ الموصوف في الآيتين هو ذات الله تعالى.

وفي الآية 29 توقّف الرازي طويلاً عند صلتها بالآية 27 ونقل عدّة تفاسير منها تفسير يحمل هذا الكلام على أنّه حال لله تعالى بمعنى ويبقى وجه ربك مسؤولاً وهذا في تقديره تفسير يفضي إلى التناقض لأنّ بقاء الله مسؤولاً بعد فناء الخلق يعني بقاء من يسأل. وللخلاص من هذا التناقض يميل الرازي إلى المعنى الأظهر وهو أنّ الآية 29 جملة ابتدائية لا صلة لها بالآية 27. وبالظاهر المشهور أيضاً يفسّر الرازي عبارة «كلّ يوم هو في شأن» فيكون الله تعالى في كل وقت ويوم في شأن بمعنى أنّه «سوق المقادير إلى المواقيت» وتكون الشؤون شؤوناً يُبديها لا شؤوناً يبتديها. وفي الآية 31 تعليق على قوله «سنفرغ لكم أيّها الثقلان» تضمّن عرضاً لمذاهب المفسّرين

منها أنّ الكلام محمول على معنى التهديد ومنها أن الفراغ بمعنى القصد. وكلّ هذا مقبول عند الرازي ولكنّه غير كاف لبلورة الاعتقاد السنّي، لذلك كان من الضروري أن يضيف إلى التفاسير السابقة تفسيراً آخر يكون بياناً لما سبق وهو أنّ فعل الفراغ لا يتعلّق بفاعله بل بالزمان الذي حدث فيه والدليل عليه أنّ فراغ الفاعل من شغل يقود إلى شغل آخر وهذا لا يليق بذات الله، أمّا فراغ الزمان فيجعله متّسعاً لفعل الفاعل ولذلك تعدّى فعل الفراغ في الآية إلى مفعوله بحرف اللام لا بحرف إلى. من الواضح أنّ الرازي يجتهد في البحث عن أسس عقلية متينة تقوّي التفاسير المشهورة وتجعلها أقدر على استيعاب نظرية التوحيد السنّية في صيغتها الأشعرية، ولكنّ هذه الأسس لم تغادر في النهاية الأرضية اللغوية التي يستند إليها التفسير القديم وظلّت مرتبطة بها أيّما ارتباط وهذا ظاهر جليّ في الخلاصة التي انتهى إليها الرازي وهي أنّ فراغ الله للإنس والجانّ بمعنى قصدهم بالفعل على معنى التهديد.

2. 4. 2 قصّة الخلق

لقصّة الخلق في التفاسير المشهورة حضور بارز لكثرة دورانها في سور القرآن. وقد ألهمت هذه القصّة المفسّرين الكبار كالطبري مثلاً خيالاً واسعاً فمضوا يفضّلون ما في الرواية القرآنية من سرد مجمل وأنشؤوا من ذلك قصّة طويلة لكثرة ما فيها من تفاصيل سكّنت عنها الرواية القرآنية ولكنّ المفسّرين أبوا أن يكتفوا بالقصّة القرآنية المقتضبة فعمدوا إلى ما يعرف بالإسرائيليات لتفصيل السرد المجمل. فكيف تعامل معها الرازي؟ وما هي المسائل التي شدّت نظره؟

لا نكاد نعثر في تفسير هذه القصّة الواردة في صدر «الرحمن» على شيء ممّا تعود المفسّرون القدامى ذكره، إذ لم يعتن الرازي بتفصيل السرد المجمل واعتنى في المقابل بالكشف عن منطق

الأحداث ونظام ترتيبها في هذه السورة ليستنتج منه المقصد الذي يرمي إليه السرد. ومن الطبيعي أن يختلف التفسير المولع بالكشف عن منطق القصة عن التفاسير المولعة بالإغراق في ذكر التفاصيل، فالرازي غير معني في تفسيره بملء الفراغ الناجم عن الاختزال والحذف لأنه مفسر منشغل بتحليل منطق الخطاب القصصي ويعنيه الكشف عما في هذا الخطاب من حسن الترتيب وبراعة التأليف أكثر من الدخول في سرد التفاصيل. وهذا يعني أن الرازي مفسر منشغل بما في الخطاب القصصي نفسه من متانة واتساق وانسجام يبهر العقل بخلاف من انشغل بسرد التفاصيل إشباعاً لرغبة المتلقي في معرفة جزئيات القصة وتفصيلها الدقيقة. هنا يكون التفسير محكوماً بأنظمة الرغبة والرغبة الكامنة خلف أنظمة المعرفة، ولئن قادت الرغبة البدائية في الاستمتاع بملحمة الخلق المفسرين الأوائل إلى إنتاج خيالات كثيرة عن بداية الكون فقد قادت الرغبة في إفحام الخصوم الرازي إلى العناية بتحليل منطق الخطاب القصصي لبيان ما فيه من إحكام يشهد بأن القرآن من عند الله لا من عند غيره.

ولبيان العلامات الدالة على هذا التفسير المغرم بمنطق الخطاب أكثر من غرامه بالأخبار في ذاتها يكفي أن نتوقف عند الآيات الأولى من سورة الرحمن وهي الآيات التي تتحدث عن خلق الإنسان وتعليمه القرآن والبيان (الآيات الثانية والثالثة والرابعة) وعن الشمس والقمر والنجم والشجر (الآيتان الخامسة والسادسة)، وعن السماء المرفوعة والأرض الموضوعة (من الآية 7 إلى الآية 12). لقد التزم الرازي في تفسير هذه الآيات بمنهجية واحدة قائمة على تفسير ما بين وحدات الخطاب من تماسك رغم ما في الأحداث المروية اختصاراً من تقديم وتأخير. وإذا كان منطق وقوع الأحداث يقتضي أن يبدأ السرد بخلق الكون (السماء والشمس والقمر والأرض) ثم بخلق الإنسان وتعليمه القرآن والبيان، فقد جاءت القصة في هذه الآيات على خلاف ما

يقتضيه نظام وقوعها في الزمان وتمّ تقديم خلق الإنسان على خلق الكون وصيغت الأحداث كلّها في قالب مجمل يختزل آلاف السنين ويطوي آلاف الوقائع. وما استوقف الرازي في هذا المقطع القصصيّ ليس ما فيه من اختزال بل النظام الذي رتّب عليه الوقائع وهو كما قلنا نظام يعثر نظام وقوعها في الزمن ويبني بدلاً منه نظاماً جديداً يتميز بما فيه من إعادة ترتيب. ولهذا الترتيب عند الرازي وجوه كثيرة أبرزها أنّ القصة مبنية على برنامج سرديّ يتمثّل في تعديد نعم الله وهذا يقتضي كما يقول أن يبدأ بأنّ نعم وأكملها وهي خلق الإنسان «ولولا وجوده لما انتفع بشيء». السرد إذن محكوم بخطة واضحة وهي التدرّج في ذكر نعم الله لا وفق نظام وقوعها بل وفق مقدارها فيكون خلق الإنسان أكمل النعم وبعدها نعمة الإدراك (علّمه البيان) ثمّ النعم السماوية (الشمس والقمر) ثمّ النعم الأرضية (النجم والشجر). هذا وجه من وجوه الترتيب جعل قصة الخلق موظفة في هذه السورة للبرهنة على أنّ الله رحمن، ولو كان القصد برهنة على جبروته لكان للسرد ترتيب آخر. أمّا الوجه الثاني فهو أنّ السرد في هذه القصة موظف لإقناع من لم يقتنع بعد بوحدانية الله لذلك بدأت القصة بتعليم القرآن وهو الحجّة السماعيّة الأقوى على أنّه من عند الله ثمّ مرّت إلى عرض ما في الكون الواسع من آيات منظورة تشهد بأنّ الله واحد وبأنّ للسماء المرفوعة والأرض الموضوعة وللشمس والقمر السابحين بحساب خالقاً عظيماً يحركها كما أراد. والوجه الثالث من وجوه هذا الترتيب هو أنّ الخطاب موجّه إلى من أنكر النبوة على محمّد واحتجّ بأنّ نزول القرآن من السماء إلى الأرض مُحال كما أنّ صعود من نزل به من الأرض إلى السماء محال فكان الجواب برهنة على أنّ هاتين الحركتين (النزول والصعود) ممكنتان بدليل حركة الفلك والنتيجة «حركة المَلَك جائزة كحركة الفلك».

نخلص من هذا التحليل إلى أنّ الرازي مفسّر منشغل بالدرجة

الأولى بالهواجس التي كانت تسكن نفوس أهل زمانه من المسلمين وغير المسلمين وهي بالأساس هواجس تتعلق بما آل إليه دين الجماعة العربيّة الإسلاميّة من وهن نتيجة الخلافات الحادّة بين الفرق والمذاهب من جهة وتزايد المناوئين له من جهة أخرى. وهذا ما دفع الرازي إلى التذكير في كلّ مناسبة بما في القرآن من علامات كثيرة على أنّه نصّ يخاطب العقول وفيه من الحكمة والإحكام ما يجعله مقنعاً. ورغم ما في هذا التفسير من معارف لغويّة وبلاغيّة ولاهوتيّة كثيرة إلّا أنّها لم تحجب عنّا نظام الرغبة والرغبة الكامن وراء استعراض ذلك الكمّ الهائل من المعارف. وهو في تقديرنا نظام تحكّم في عقل الرازي وقاده إلى بناء تفسير ظاهريّ غايته الرئيسيّة الكشف عمّا في النصّ القرآنيّ من طاقة على إقناع العقول بوحدانيّة الله ونبوّة محمّد. هدف أسمى وضعه الرازي نصب عينيه في زمن بات فيه أمن الجماعة العربيّة الإسلاميّة الروحي في خطر أمام تزايد التيارات الفكرية المناهضة لدين هذه الجماعة سواء من داخل الإسلام أو من خارجه. ولنا في تفسير قصّة الحساب ما يثبت هذه الاستنتاجات.

2. 4. 3 قصّة البعث والحساب

أشرنا في فقرة سابقة من هذا الفصل إلى أنّ قصّة الحساب قد رُويت في المقطع الأخير من سورة الرحمن (الآيات 35 - 76 دون اعتبار الآية المتكرّرة) وهي قصّة مؤلّفة من ثلاث وحدات تختصّ كلّ وحدة منها بعرض صورة من صور البعث والحساب. أمّا الوحدة الأولى ففيها تصوير للحظة البعث (الآيات: 35 - 39) وأمّا الوحدة الثانية ففيها تصوير لحال المجرمين يساقون إلى جهنّم ويصلون العذاب (الآيات: 41 - 44) وأمّا الوحدة الثالثة ففيها تصوير لحال المحسنين في الجنّة وهم ينعمون بما فيها من فنون اللذة (الآيات: 46 - 76). في هذه القصّة كما نرى انتقال من زمن البدء إلى زمن النهاية،

يوازيه انتقال من سرد بصيغة الإخبار إلى سرد بصيغة الإنباء، والسردان معًا موظفان للاستدلال على أنّ الله رحمن. لذلك يعتقد الرازي أنّ الصورتين الأولى (صورة البعث) والثانية (صورة المجرمين في جهنّم) كان من الواجب أن تعرضا باختزال شديد لأنّهما تعرضان جبروت الله لا رحموته. ومع ذلك كان لابدّ من عرض هاتين الصورتين لأنّهما كما يقول الرازي «ذكرتا للترهيب والترغيب» وبهذا يكون الخطاب موجّهًا إلى معشر الإنس والجنّ حثًا لهما على التصديق بالبعث والحساب كي يتجنّب العقاب ويفوزًا بالثواب.

وبالوقوف عند هاتين الصورتين تحديدًا نلاحظ عناية الرازي بشرح الكثير من الألفاظ المستعملة في وصف لحظتي البعث والحساب (شواظ، نحاس، وردة كالدهان، حميم، آن). وهو شرح يقتضيه منهج الرازي في التفسير المبنيّ أساسًا على بيان المعنى المراد من اللفظ انطلاقًا من استعمالاته المشهورة. ولكنّه إلى جانب ذلك شرح اقتضته استراتيجية التفسير الظاهري وهي الاستدلال على أنّ البعث والحساب بنوعيه (العقاب والثواب) حقيقتان مادّيتان وليستا من الرمز في شيء كما يذهب إلى ذلك الباطنيّون من المتصوّفة والشيعة. وقد كان الشرح اللغوي المستفيض أداة لبناء عالمي البعث والحساب في الأذهان بكلّ ما فيهما من مظاهر الرهبة والرعب. وفي ما يلي تفصيل لعالم الرهبة كما تمثّله التفسير الظاهري.

تبدأ الرهبة من صورة الشواظ وهو ألسنة النار الملتهبة، والشواظ في اللغة «لا يقال إلّا للمختلط بالدخان» وهو ما يجعل ألسنة النار الملتهبة مختلطة بدخان عظيم يرسل على الإنس والجنّ فلا يجدون لهم مهربًا من الله. وتزداد الصورة سوادًا على سواد بذكر النحاس معطوفًا على الشواظ. والنحاس في اللغة الدخان ويحتمل أنّ المراد منه في الآية المعدن المعروف. والأظهر عند الرازي أن يكون

المراد من النحاس الدخان رغم ما يحيل عليه هذا المعنى من تقليل لقوة النار ولكن الرازي يعلل ذلك بحرص الخطاب على إظهار معنى الهيبة والرغبة لأن «النار الصرفة لا ترى أو تُرى كالنور فلا يكون لها لهيب أو هيبة». ويستمر الرازي على هذا النحو في تمثّل لحظة البعث وبيان جزئياتها فيفسر العلاقة بين آية الشواظ (الآية 35) وآية الانشقاق (الآية 37) بما بين الحداث من تعاقب في الزمان وفي الأذهان معاً. أمّا التعاقب الزمنيّ فالدليل عليه أنّ الحشر في التفسير (وهو الخروج من القبور المتفرقة والوقوف في محشر واحد) يكون بواسطة الشواظ تسوق الناس فيهربون منها إلى أن يجتمعوا في موضع واحد. وأمّا التعاقب الذهني فهو أنّ صورة النار المرسلّة على الإنس والجنّ تتولّد منها صورة السماء الشديدة الحمرة لأنّ انشقاق السماء في اللغة يعني خرابها وذوبانها ولا يكون ذلك إلّا بفعل النار المتصاعدة حتّى تبلغ السماء. ومن هذين التعاقبين ينتهي الرازي إلى تمثّل صورة في غاية الهيبة والرغبة وهي صورة السماء تذوب فتتحطّ على الأرض فإذا العالم كلّ نار ودخان وإذا الإنس والجنّ محاصرون لا ينفذون إلّا بسلطان. وتكتمل صورة الرغبة بتمثّل المجرمين في نار جهنّم حيث نراهم في تفسير الآية 44 «يخرجون فيستغيثون فيظهر لهم من بُعد شيء مائع هو صديدهم المغليّ فيظنّونه ماء فيردون عليه كما يرد العطشان إذا وصل إلى ماء مالح لا يبحث عنه ولا يذوقه وإنّما يشربه عبّاً فيحرق فؤاده ولا يسكن عطشه».

هنا ينقلب التفسير من تحليل لنظام الخطاب القصصيّ، وما بين وحداته من مظاهر الترابط استدلالاً على حسن التأليف ودقّة الترتيب، إلى تخيل ثانوي يستفيض في سرد ما لم يتمّ سرده إمعاناً في إظهار عالم الرغبة وإشباعاً لرغبة طفوليّة في الاستمتاع بالرهيب المرعب مادام خيالاً في خيال.

2. 4. 4 عالم الجنّة الموعودة

بعد الإغراق في وصف عالم الرهبة يغرق الرازي في وصف عالم الرغبة بكلّ ما فيه من عناصر اللذة متوسّلاً في ذلك الأسلوب نفسه الذي بنى به عالم الرهبة وهو الشرح اللغوي الدقيق لألفاظ الجنّة وما فيها (العينان الجاريتان، العينان النضّاختان، الفُرش، قاصرات الطرف...) . ويغضّ النظر عمّا أثاره المفسّر من أسئلة لغويّة وبلاغيّة تتّصل ببعض الألفاظ والكنائيات، فقد استخلص من تلك الشروح الطويلة أحياناً صورة للجنّة وأحوال المحسنين فيها تدلّ على تمسّك الرازي بتقاليد المفسّرين الأوائل وعنايتهم الفائقة بالتوسّع في ما اختزله القرآن من الصور والأوصاف. وللبرهنة على ذلك يكفي أن نتوقّف عند بعض المشاهد التي استوحاها الرازي ممّا جاء في وصف الجنّة وأحوال أهلها. ومن المشاهد العجيبة مشهد مقتبس من الآية 48 ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾. في هذه الآية كما نرى وصف لجنّتين اثنتين تكثر فيهما الأفنان وهي الأغصان. ومن المعلوم بداهة أنّ وجود الأغصان يستدعي وجود الأشجار، ولكنّ الرازي يستبعد هذا التفسير بدعوى الفرق بين الجنّة الدنيويّة والجنّة الأخرويّة ويتخيّل أغصاناً بلا أشجار فنرى الجنّة «ذات فنن غير كائن على أصل وعرق بل هي واقفة في الجوّ وأهلها من تحتها». أمّا مشهد العينين الجاريتين وما اتّصل به من حديث عن الفواكه فقد ولّد منه الرازي قصّة طريفة مفادها أنّ هذه الجنّة جنّة نعيم والمتنعم لا يبادر عند دخولها إلى أكل ما فيها من الفاكهة بل يبدأ قبل ذلك بتمتيع بصره بما فيها من مناظر، (منظر الأفنان، منظر العينين الجاريتين، منظر الفواكه معلقة في الأفنان) لذلك بدأ الحديث عن الجنّة بذكر الأفنان ثم جاء ذكر العينين إلى أن بلغ الأمر الفواكه. لقد كشف الرازي عن منطق الوصف في هذه اللوحة بتمثّل ما يحدث في الواقع واستنتج أنّ ترتيب العناصر الموصوفة في الجنّة يخضع لمنطق الحركة في هذا الفضاء وهي كما

قلنا حركة المتنعم يدخل الجنة للنزهة لا بدافع الجوع. والدليل على ذلك ما جاء في تفسير الآية 54 ﴿مُتَكِينٍ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَاطِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَّ الْجَنَّةِ دَانٍ﴾. ففي هذا المشهد ما يدل على أن أهل الجنة لا يأكلون بدافع الجوع لأن الجائع كما يقول الرازي يأكل قاعداً، ولا يأكل واقفاً إلا من كان ذليلاً كالخدم والغلمان. أمّا الالتكاء فهيئة دالة على صحة الجسم وفراغ القلب بخلاف الاضطجاع والاستلقاء فهما لمن كانت به علة. كل هذه التفاصيل يعرضها الرازي للاستدلال على ما يسميه اللذة الخالصة التي لا يشوبها ألم. وساكن الجنة يتحرك فيها دون عراقيل لغياب الموانع ولأن الأفنان بلا سوق ولا أصول تقوم عليها، ويأكل فيها دون مشقة إذ يكفيه أن يتكئ على فراشه لتنزل الثمار إليه «في وقت واحد ومكان واحد» والخلاصة من ذلك أن «أهل الجنة إذا تحركوا تحركوا لا حاجة وإن سكنوا سكنوا لا لاستراحة بعد التعب».

ويأتي مشهد التلذذ بقاصرات الطرف لتكتمل صورة الجنة الموعودة. وقد توقف الرازي عند هذا المشهد لبيان ما في الصورة كلها من حسن ترتيب قائم على التدرج في عرض الصورة منظرًا بعد منظر (المسكن وهو الجنة، المتنزه، المأكل، الفراش وهو موضع الراحة، ما يكون في الفراش). لذات كثيرة تُعرض تباعاً ويتكرر عرضها باستمرار لأن الجنة في الحقيقة جنات عديدة وهذا ما يشير إليه الالتفات من ضمير المثنى (فيهما عينان، فيهما من كل فاكهة زوجان) إلى ضمير الجمع (فيهن قاصرات الطرف). ومن هذا الالتفات يستلهم الرازي مشهداً في غاية العجب فيتخيّل ساكن الجنة في فراشه ومعه نساء كثيرات لسن بالضرورة من الجوّاري لما في الآية من إشارة إلى شرفهن، وهن إذن من بنات العزّ والشرف والكمال. وإذا كانت العادة تمنع اجتماع رجل واحد بأكثر من امرأة شريفة عزيزة فكثرتهن في الآية

دليل على تعدّد المساكن وهذا يعني أن لكلّ محسن في الجنّة مساكن عديدة في كلّ مسكن امرأة من قاصرات الطرف ومن حولها جوار يخدمنها ويخدمن صاحبها. وتكرّر الحديث عن جنتين أخريين أعلى مرتبة من الجنتين السابقتين يستفيض الرازي في عرض عالم الرغبة المفعم باللذات الحسيّة معتمداً الأسلوب نفسه وهو الشرح اللغوي والتحليل البلاغي لبناء عالم عجيب شديد الخضرة يزخر بأنواع الثمار وفيه تمرح الحسان لتكتمل نعم الله على المحسنين.

شرح لغويّ وتحليل بلاغيّ في خدمة تأويل هو أقرب إلى التخيل منه إلى التفسير والإيضاح. ذلك هو منهج الرازي في تفسيره كما بدا لنا في معالجته للمقاطع السردية من سورة الرحمن. وهو بهذا لم يخرج عن دائرة التفسير الظاهري بل وظّف جميع معارفه اللغويّة والبلاغيّة والدينيّة لترسيخ عقائد أهل الظاهر ومقالاتهم في ذات الله وصفاته وفي البعث والحساب وفي الجنّة والثواب. ولعلّ الإمعان في الحديث عن نعيم الجنّة وما رافقه من خيال واسع دليل أكبر على تمسّك الرازي بمقالات أهل الظاهر لاعتقادهم الراسخ في أنّ الجنّة الموصوفة في القرآن جنّة ماديّة وأنّ النعيم فيها نعيم جسمانيّ تماماً كما أنّ النار الموصوفة في القرآن نار ماديّة وأنّ العذاب فيها جسمانيّ.

3. سورة الرحمن في التأويل الباطني

ظلّ الرازي في تعليقاته على سورة الرحمن يذكّر بمنهجه في التفسير القائم أساساً على ترجيح المعاني الظاهرة مستعيناً على ذلك بما لديه من معارف لغويّة وبلاغيّة ملتزماً بمنظومة العقائد السنيّة الأشعريّة. مقابل ذلك يخلو تفسير ابن عربي من كلّ إشارة إلى منهجه في تأويل هذه السورة أو غيرها من سور القرآن، إذ نراه يهجم على

الآيات دون مقدمات مستبطناً نظرية في التأويل توسّع في بيانها في مؤلفاته الأخرى وخصوصاً منها «الفتوحات المكية وفصوص الحكم»⁽¹⁾. ولئن كثرت الدراسات حول منهج ابن عربي في التأويل وعلاقته بمذهبه في التصوّف فهي في الغالب دراسات لم تنجح في الوقوف على مقوّمات هذا المنهج كما يشير إلى ذلك محمّد شوقي زين في دراسته المشار إليها أسفله له حيث أشار إلى ما في هذه الدراسات من تقصير وسوء فهم ناتجين أساساً من ميول إيديولوجية وذكر بالخصوص أعمال نصر حامد أبو زيد وما فيها من تعميم لا يساعد على فهم ابن عربي وتأويله، وأعمال منصف عبد الحق وما فيها من ربط آلي بين ابن عربي وقضايا عصره السياسية والاجتماعية، وتعليقات محمّد حسين الذهبي وما فيها من مغالطات عقائدية. وانتهى إلى اعتبار هذه الأعمال في مجملها خروجاً عن الهدف الأسمى المقصود منها وهو التعريف بتأويل ابن عربي والكشف عن آلياته ودلالاته. وبلاستناد إلى ما جاء في هذه الدراسة من ملاحظات دقيقة تسوّى لنا أن نقرأ تأويل ابن عربي لسورة الرحمن وأن نبين ما ينطوي عليه من أفكار حول النصّ القرآني وطريقة فهمه. وعليه، تتألف هذه الفقرة من ثلاث وحدات فرعية نعالج في أولها أصول التأويل الباطني كما يفهمه ابن عربي، ونبيّن في الثانية منهجية ابن عربي في تأويل سورة الرحمن لنكشف عن المعاني التي توصّل إليها هذا التأويل وما تشير إليه من دلالات تخصّ النصّ القرآني في سياق القراءة

(1) تعرّض محمّد شوقي زين في دراسة له عن التأويل عند ابن عربي إلى تفاصيل دقيقة حول أصول التأويل عند ابن عربي. وسنعمد في الفقرات التالية على ما ورد فيها إذ وجدناها مفيدة وتغني عن العودة إلى مؤلفات ابن عربي. انظر:

Mohammed Chaouki Zine, Herméneutique et symbolique: le ta'wil chez

Ibn 'Arabî et quelques auteurs antérieurs, *Bulletin d'études orientales*,

Tome LVIII, Septembre 2009.

الصوفيّة. أمّا الفقرة الثالثة فسنخصّصها لما وراء هذا التأويل من تراث باطنيّ ظلّ يعمل فيه دون أن يظهر على السطح.

3. 1. أصول التأويل الباطني

للتيّار الباطني في الإسلام صيغتان اثنتان وهما الصيغة الشيعيّة في تعبيرتها الإسماعيليّة خصوصًا والصيغة الصوفيّة. والمشارك بين هاتين الصيغتين هو الاعتقاد أنّ لكلام الله ظاهرًا يتناوله العامّة في لغة الشيعة وأهل الرسوم في لغة المتصوّفة، وباطنًا لا يدركه غير الخاصّة بتعبير الشيعة أو العارفون بتعبير المتصوّفة. ولئن كنّا توسّعنا في تحليل مذهب الشيعة الإسماعيليّة في التأويل في دراسة أخرى،⁽¹⁾ فمن المفيد أن نذكّر في هذا السياق بأهمّ النتائج التي انتهينا إليها في مبحث التأويل الباطني في صيغته الشيعيّة الإسماعيليّة. لقد تبين لنا بعد تحليل نظريّة التأويل عند القاضي النعمان أنّ التأويل الإسماعيليّ يتّسع ليشمل النصوص (القرآن والحديث النبوي) والطقوس (الشعائر الإسلاميّة)، وأنّه تأويل يقوم في الحالتين على نظريّة في الدين (خطابًا وممارسات) مفادها أنّ اللغة الدينيّة لغة إشاريّة تعبّر عن الوجود الإنسانيّ بواسطة الأمثال والرموز، وأنّ الممارسات الدينيّة تعبّر جسمانيّ يختزل معنى الوجود الدينيّ وهو في اعتقاد الشيعة عمومًا والإسماعيليّة خصوصًا وجود سياسيّ. ولفهم تلك الرموز والأمثال وبيان ما تشير إليه يعتمد القاضي النعمان وسائر المفكرين الشيعة على آليّات ومفاهيم وأدوات تختلف اختلافًا جذريًّا عن الوسائل المعتمدة لدى عموم المفسّرين وخصوصًا منها تلك التي توسّعنا في بيانها في الفصل السادس من هذا

(1) انظر: محمّد الهادي الطاهري، عقائد الباطنيّة في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النعمان، دار محمّد علي للنشر، تونس/ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011. وانظر خصوصًا الباب الثالث، ص ص: 209 - 314.

الكتاب، إذ استبدل النعمان وعموم الشيعة الإسماعيلية مفاهيم المحكم والمتشابه والنص والظاهر والمفسر والمبين والعام والخاص والمجمل والمنقول عرفاً أو شرعاً أو مجازاً بمفاهيم المثل والممثل والظاهر والباطن والتنزيل والتأويل. كما انتهينا في دراستنا تلك إلى أنّ التأويل الإسماعيلي الباطني أوسع من أن يكون بحثاً عن المعنى المراد من ألفاظ الدين المفردة والمركبة لأنّه في الحقيقة بحث عمّا وراء المعنى المراد من حقائق خفية، وهو ما يعني أنّ النصّ القرآني في اعتقاد الباطنية نصّ إشاريّ يعبر عن معاني الوجود الإنساني بالرمز والتمثيل والكناية والاستعارة وهذا يستوجب معرفة باللغة العربية وبالثقافة التي نتجت منها وبعادات العرب اللسانية والتعبيرية. وبفضل ذلك كلّ استطاع التيار الباطني في صيغته الشيعية الإسماعيلية أن يكشف إلى حدّ ما عن معنى الوجود الدينيّ وهو في التأويل وجود سياسيّ محض.

إنّ التجربة الدينية في التأويل الباطني الإسماعيلي تجربة سياسية، والخطاب الدينيّ في تصوّرهم خطاب رمزيّ يشير إلى ما وراء الوجود الدينيّ من وجود سياسيّ الأمر الذي جعل التجربة الدينية في هذا التأويل تجربة جماعية لا يمكن لأفراد الجماعة أن يعيشوها إلاّ مجتمعين. أمّا التأويل الباطني الصوفي فيبتعد عن هذا المعنى ويعطي للتجربة الدينية بعداً فردياً تكون بموجبه سلماً للراقيّ في مدارج العرفان. ولئن بدا الوجود الدينيّ في التأويل الباطني الإسماعيلي وجوداً سياسياً فقد بدا في التأويل الصوفي وجوداً عرفانياً، ولهذا كان التأويل الشيعيّ معقوداً على مفاهيم الإمامة والولاية والحجّة والداعي والمستجيب للدعوة، وانهقد التأويل الصوفي على مفاهيم البدن والروح والنفس والعقل. رغم ذلك ينطلق التأويلان من تصوّر واحد للخطاب الدينيّ يبدو فيه هذا الخطاب خطاباً رمزياً يشير إلى حقائق

الوجود اللطيفة بضرب الأمثال ويعبّر عن معاني الوجود الإنساني بالإشارات والكنيات والرموز. منطلق واحد ولكنّ المآل مختلف، إذ يقود التأويل الباطني الشيعي إلى معانٍ سياسيّة ويقود التأويل الباطني الصوفي إلى معانٍ عرفانيّة. وفي الحالتين يجتاز التأويل الباطني ظواهر الدين إلى بواطنه فتكون التجربة الدينيّة إمّا تجربة جماعيّة غايتها بناء دولة الحق وإزالة دولة الباطل، وإما تجربة فرديّة غايتها معرفة الحق وإزالة الباطل.

3. 2. من الظاهر إلى الباطن

لا يخلو تفسير ابن عربي⁽¹⁾، المسمّى «عرائس البيان في حقائق القرآن»، من شرح لغويّ ينحو فيه صاحبه منحى المفسّرين الأوائل. ولكنّ هذا الشرح لا يشبه في شيء الشروح اللغوية الواردة في تفسير الرازي لأنّ ابن عربي يكتفي في الشرح عادة بإيراد المعنى اللغويّ دون الدخول في التفاصيل المعجميّة والإيتمولوجيّة خلافاً لما يفعله الرازي باستمرار. ومن الأمثلة على هذا الشرح الوجيز ما جاء في تفسير كلمة مارج في الآية 15 حيث يقول: «من مارج: من لهب لطيف صاف»، وفي تفسير لفظ النحاس بالدخان، ومنه أيضاً ما جاء في تفسير الرفرف في الآية 76 «الرفرف نوع من الثياب عريض لطيف في غاية اللطافة»، وما جاء في تفسير كلمة تبارك في الآية 78 «تبارك أي تعالى وتعظيم». ومنه أيضاً ما جاء في تفسير كلمة «سيماهم» في الآية 41 حيث يقول: «بسيماهم أي بعلامات تلك الهيئات الظاهرة الغالبة عليهم»، وما جاء في تفسير كلمة زوجان في الآية 52 «فيقول

(1) محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد الطائي الحاتمي المعروف بمحيي الدين بن عربي، تفسير ابن عربي، ضبطه وصحّحه وقَدّم له الشيخ عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001. ويقع تفسير سورة الرحمن في المجلّد 2، ص ص: 284 - 291.

«زوجان: صنفان» خلافاً لما استقرّ عليه الأمر عند اللغويين. ويسكت في المقابل عن ألفاظ كثيرة توقّف عندها المفسّرون الكبار كلفظ الشواظ في الآية 35 ولفظ الحميم في الآية 44. وهذا النوع من الشرح على قلّته يذكّر بتقاليد المفسّرين الأوائل أمثال مجاهد وبطريقتهم في بيان معاني الألفاظ المفردة خصوصاً. أمّا الألفاظ المركّبة كالتشبيه والاستفهام فيتوسّع في تفسيرها ويبين العلة الموجبة لاستعمال هذا التركيب أو ذاك. ومن الأمثلة ما جاء في تفسير الآية 37 ﴿إِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ حيث فسّرت كلمة الوردة بما تشير إليه من الحمرة وفسّر تشبيه السماء بالدهان بقوله «كالدهان، كدهن الزيت في لونه ولطافته وذوبانه». أمّا تشبيه حور الجنّة بالياقوت والمرجان فقال في تعليقه وبيان حسنه «شبهت اللواتي في جنّة النفس من الحور بالياقوت لكون الياقوت مع حسنه وصفائه ورونقه وبهائه ذا لون أحمر يناسب لون النفس، واللواتي في جنّة القلب بالمرجان لغاية بياضه ونوريّته، وقيل: صغار الدرّ أصفى وأبيض من كبارها».

هنا يظهر العدول عن الشرح اللغوي المألوف ويغادر ابن عربي الأرضيّة التي يقف عليها جميع المفسّرين تقريباً وهي أرضيّة اللغة العربيّة ويستبدلها بأرضيّة أخرى تجعلنا أمام معجميّة جديدة لا عهد لنا بها في ما نعرفه من تراث التفسير. ويتحوّل التفسير من شرح لغوي بيانيّ إلى بناء معجم جديد هو معجم الرموز المستعملة في النصّ القرآنيّ. وبالتالي لم تعد الألفاظ مدار الشرح لأنّ الجهد كلّ منصبّ على الصور الماثلة في أذهان السامعين لمحوها واستبدالها بصور أخرى لا صلة لها بما تحيل عليه الألفاظ في الواقع. فالشمس والقمر هما الروح والقلب، والنجم هو النفس الحيوانيّة، والشجر النفس النباتيّة والسماء سماء العقل، والأرض أرض البدن، والفاكهة ما تفيد اللذات الحسيّة من إدراكات الحواسّ، والنخل القوى المثمرة للذات

الخياليّة والوهميّة، والحبّ ذو العصف هو القوّة الغاذية التي منها الذوق والأكل والشرب، والريحان هو القوّة التي توجب لذّة الجنس وهي «أطيب اللذات الجسمانيّة». وعلى هذا النحو يستمرّ ابن عربي في بناء معجم جديد تبدو فيه الألفاظ صوراً تشير إلى ما في تركيب الإنسان من قوى، فمرج البحرين مثلاً معناه «بحر الهوى الجسمانيّة» وبحر الروح المجرد «والسما المذكورة في الآية 37 هي السماء الدنيا وهي النفس الحيوانيّة وانشقاقها يعني «انطلاقها عن الروح عند زهوّه إذ الروح الإنسانيّ نسبته إلى النفس الحيوانيّة كنسبتها إلى البدن»⁽¹⁾. والجنتان الأوليان «إحدهما جنّة النفس والثانية جنّة القلب» والأفنان هي «القوى المورقة للأعمال والأخلاق المثمرة للعلوم والأحوال» والعينان الجاريتان تشيران إلى الإدراكات الجزئيّة والكلّيّة، وقاصرات الطرف هنّ النفوس الملكوتيّة. أمّا الجنتان الأخريان فهما «جنّة الروح وجنّة الذات في عين الجمع عند الشهود الذاتي بعد المشاهدة في مقام الروح» والعينان النضّاختان تشيران إلى علمي توحيد الذات وتوحيد الصفات. والثمار المذكورة في الجنتين الأخريين كلّها تشير إلى ما يناله العارفون من أنوار المعرفة، فالفاكهة «المشاهدات والأنوار والتجلّيات» والنخل «مشاهدة الأنوار وتجلّيات الجمال في مقام الروح» والخيرات الحسان «أنوار محضة» والحوار المقصورات في الخيام حضرة الوحدة والأحدية لا تبرز منها بالانكشاف لمن دونها وليس وراءها حدّ ومرتبة ترتقي إليها».

(1) في الطبعة المعتمدة «الروح الإنسانيّ نسبته إلى النفس الحيوانيّة كنسبتها إلى البدن» والصواب أن يقول «كنسبتها» بدليل قوله بعد ذلك «كما أنّ حياة البدن بالنفس الحيوانيّة فحياتها (يعني النفس الحيوانيّة) بالروح فتشوّ عنه عند زهوّه بمفارقة البدن». راجع التفاصيل في المجلّد الثاني من تفسير ابن عربي، ص: 287.

من الواضح أننا أمام تأويل يخرج بنا من ثقافة إلى أخرى، أي من ثقافة التفسير الظاهري المبنية على تمثّل حسيّ للأشياء إلى ثقافة التأويل الباطني المبنية على تمثّل رمزيّ للأشياء نفسها. وبالانتقال من ثقافة اللفظ ومعناه إلى ثقافة الرمز وما يشير إليه يكتسب النص القرآني معنى مختلفاً غير المعنى الذي أراده له الأصوليون والمفسّرون التقليديّون الأمر الذي يجعله في التمثّل الصوفي نصّاً إشاريّاً وكلّ ما فيه رمز يشير إلى حقائق وجوديّة عرفانيّة لا يمكن للتفسير الظاهريّ أن يكتشفها. وبالعودة إلى سلسلة الرموز التي اعتنى ابن عربي بالكشف عمّا ترمز إليه ندرك أنّ جميع العناصر الطبيعيّة المذكورة في سورة الرحمن كالشمس والقمر والنجم والشجر وجميع النباتات التي تتألّف منها الجنّة كالفاكهة والنخل والرمان رموز تشير إلى مختلف قوى الإدراك الكامنة في الإنسان وما يتّصل بها من إدراكات. وهي على الترتيب قوى ثلاث، قوّة الإدراك الحسيّ المتّصلة بالبدن ويشير إليها القرآن بالأرض وما يتعلّق بها من نبات وقوّة الإدراك النفسيّ ويُرمز إليها بالسماء الدنيا وهي قوّة متّصلة بالبدن على نحو ما لأنّ النجم مثلاً وهو النفس الحيوانيّة والشجر وهو النفس النباتيّة يسجدان بمعنى يتّجهان نحو الجسد ولأنّ النخل وهو رمز للقوّة المتخيّلة ينبت في أرض الجسد ويتّجه دوماً إلى الأعلى ولكنّه لا يجاوز حدّ النفس وهواها. أمّا القوّة الثالثة فهي الروح وبينها وبين العقل والقلب نسبة سنفضّل القول فيها لاحقاً.

لقد تناول ابن عربي قصّة الخلق المسرودة في صدر «الرحمن» ليبيّن من خلالها تركيب الإنسان وهو كما يبدو كائن يتركّب من ظاهر هو البدن وباطن مستور عن الحسّ يسمّيه القرآن جاناً وهو في التأويل أصل القوى الحيوانيّة الكامنة في الإنسان ووظيفته إنتاج الوهم. وخلف هذين العنصرين عنصر ثالث هو الروح وقدره أن يظلّ مضطرباً لا يسكن البتّة لأنّه متّصل بالبدن وقواه الحسيّة وبالنفس وقواها

الوهميّة. والدليل على ذلك أنّ الروح قد يشرق عليه نور الوجود المطلق فتدرك الحقائق الخافية وقد يحول بينه وبين ذلك النور حجاب فلا يدرك شيئاً. ومن جهة أخرى نلاحظ من تأويل الآيتين 19 و20 أنّ العنصر المتقلّب في الإنسان ليس الروح بل هو النفس الحيوانيّة المشار إليها بالبرزخ الفاصل بين بحر الهيولى الجسمانيّة وبحر الروح. وهذه النفس في منزلة وسطى بين منزلة الروح المجرّد الصافي ومنزلة البدن الكثيف. والمستفاد من هذا التأويل أنّ الطبيعة الإنسانيّة اقتضت أن يكون الإنسان تأليفاً بين قوّة مجرّدة صافية هي الروح وقوّة كثيفة هي البدن ومن شأن هذا التأليف أن يترتب عليه صنفان من المعارف أي معارف كلّية ورمزها اللؤلؤ ومعارف جزئيّة ورمزها المرجان. أمّا المعارف الكلّية فموضوعها الحقائق النظرية وأمّا المعارف الجزئية فموضوعها الأخلاق والشرائع. وجميع ما في جسد الإنسان من قوى عارفة (الروح والعقل والقلب والنفس) قدرها أن تظلّ كادحة إلى ربّها كدحاً حتّى تلاقيه لأنّ المقصد الأسمى من كلّ معرفة هو الحقّ تعالى. ولكن ما الذي يضمن للإنسان في رحلته المعرفيّة هذه أن يسلك طريق الحقّ فلا يضلّ؟

بالنظر في تأويل الآيات 33 - 40 نقف على ما يرشدنا إلى حلّ هذه المشكلة. فالخطاب في قوله تعالى ﴿يَمَعَشَرِ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ﴾ موجّه إلى الظاهريين والباطنيين أي إلى أهل الرسوم المتمسّكين بالأخلاق والشرائع وأهل الحقيقة المتعلّقين بما وراء ذلك من حقائق. والطريقتان معاً لا تقدران على النفاذ إلى الحقّ إلّا بسلطان أي بحجّة بيّنة هي «التوحيد والتجريد والتفريد». والمانع من ذلك ما ترسله النفس الحيوانيّة على العقل والقلب من شواظ (رمز الوهم) ونحاس (رمز الهوى). أمّا الوهم فيمنع عن العقل العلم وأمّا الهوى فيمنع عن القلب العمل. والنتيجة هي أن يجاهد العقل ليتخلّص من

أوهام النفس الحيوانية وأن يجاهد القلب ليتحرّر من سلطة الهوى. ولكنّ هذه المجاهدة المضاعفة محفوفة بالمخاطر إذ يحدث أن يغلب على الإنسان الظاهرُ فيقع في الرذائل ويكون مصيره جهنّم وهي رمز الجهل فيظلّ معذباً بنار الجهل لما رسخ فيه من اعتقادات فاسدة تبعده عن التوحيد والتجريد والتفريد، ويحدث أن يكون الإنسان قيماً على نفسه فينال نعيم الجنة وهو نعيم معنويّ يتمثّل في ما يكتسبه العارف من علوم جزئية وكلّية تمكّنه من أن يصل النفس والقلب بالروح حتّى ينالا مرتبة الكمال. أمّا كمال النفس فيتمثّل في ما يفيض عليها من الروح من تجلّيات الأنوار والمعارف، وأمّا كمال القلب فيتمثّل في ما يناله من فضائل الأخلاق ومكارم الصفات. وبهاتين النعمتين يترقّى العارفون في سلّم المعرفة حتّى يدركوا من الحقائق ما لم يدرك من قبل.

هكذا يصبح الخطاب القصصيّ المضمّن في سورة الرحمن خطاباً رمزياً ظاهره أخبار عن قصّة الخلق وأنباء عن يوم الحساب وعن العذاب في جهنّم والثواب في الجنة، وباطنه وصف لرحلة العارف الصوفي بحثاً عن الحقّ. وتصبح كلّ عناصر الوجود المذكورة في السورة رموزاً تشير إلى ما في تركيب الإنسان من قوى الإدراك، وهي كما تمّت الإشارة إليه قوى الحسّ والوهم والعقل والقلب. وبفضل جميع هذه القوى يقدر الإنسان على الترقّي في سلّم المعرفة درجة بعد درجة حتّى يبلغ مرتبة الكمال.

3.3. ما وراء التأويل الباطني

انتهينا في الفقرة الفرعية السابقة إلى أنّ ابن عربي قد استنبط من رموز سورة الرحمن نظرية في معرفة الحقّ وطرائق الوصول إليه، وقد تسنّى له ذلك بفضل نظرية في النصّ القرآني لم يفصح عنها في تفسيره

ولكنّها مبثوثة في مصنّفاته الأخرى ويشارك فيها مع غيره من كبار الصوفيّة، وهي كما أشرنا سابقاً تقوم على اعتبار النصّ القرآني نصّاً رمزيّاً يستوجب فهمه تجاوز حدود الظاهر إلى الباطن، وكلّ توقّف عند ظواهر القرآن يقود حتماً إلى اعتقادات تبتعد بأصحابها عن عقيدة التوحيد والتجريد والتفريد. وبهذا يكون المقصد الأساسي من التأويل الباطني بناء سياق معرفيّ يحول دون الانزلاق بالعقيدة إلى مهاوي التجسيم. وبالتوازي مع نظريّة ابن عربي في المعرفة ونظريّته في النصّ القرآني تتراءى لنا نظريّة ثالثة في الجسد يستمدّها الكاتب من تراث صوفيّ عريق⁽¹⁾.

وبالعودة إلى ما ذكره الحكيم الترمذي في رياضة النفس⁽²⁾ نقف على نظريّة صوفيّة في الجسد تجعله آلة لإنتاج المعارف والقيم تعمل بمحرّكين اثنين وهما النفس والروح وبرمجيّتين اثنتين هما برمجيّة العقل وبرمجيّة الهوى. وإن كنّا عرضنا في مقالتنا المشار إليها سابقاً صورة الجسد في الخطاب الصوفي بشيء من التفصيل، فمن المستحسن في هذا السياق أن نذكّر ببعض ما انتهينا إليه لبيان ما وراء تأويل ابن عربي من تراث صوفيّ عريق يستوحي منه أفكاراً ورؤى تساعد على استكشاف معاني النصّ الخفيّة. لقد انطلقنا في تلك المقالة من فكرة مركزيّة وهي أنّ للجسد في الفكر الإسلاميّ القديم

(1) نرجّح أن يكون ابن عربي قد استفاد من كتاب رياضة النفس للحكيم الترمذي، وقد أنجزنا دراسة عن أحكام الجسد وصوره بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي، تناولنا في بعض فقراتها التمثّل الصوفي للجسد من خلال رياضة النفس للترمذي. والدراسة منشورة في العدد 1 من المجلّة العربيّة للدراسات الانثروبولوجيّة التي يصدرها مركز فاعلون، الجزائر، مارس 2015.

(2) الحكيم الترمذي أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن بن بشر، رياضة النفس، قدّم له وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005.

صورتين مختلفتين، صورة أولى رسمها الخطاب الفقهي (وهو خطاب أهل الظاهر) يبدو فيها الجسد موضوعاً ترتسم عليه أحكام الشريعة، وصورة ثانية رسمها الخطاب الصوفي (وهو خطاب أهل الباطن) يبدو فيها الجسد نفسه أداة لبلوغ المعرفة. وبين الصورتين هو ما بين الشريعة والحقيقة من تباعد، إذ تعمل الشريعة على أن يكون الجسد ممثلاً لها بينما تجعله الحقيقة آلة تعمل باستمرار لإنتاجها. وانتهى بنا التحليل إلى «أنّ الجسد وإن كان آلة تتركب من أعضاء ظاهرة وأخرى باطنة وتعمل بمحركين اثنين (النفس والروح) لإنتاج الحياة فهو لا يقدر على أن يكون آلة ذكية لحفظ المعلومات وتحليلها وتحويلها إلى معارف وقيم إلّا بما وضع فيها من «برمجيّات» وهي الهوى والعقل. أمّا الهوى فنار تولّد الزينة والفرح وتنقلهما إلى النفس فتمتلئ بهما وتجعلهما ريحاً حارّة تدبّ في العروق فتكون الشهوة واللذة. وأمّا العقل فنور في الدماغ يمرّ إلى القلب ليميّز بواسطته الحسن من القبيح ممّا تلقّاه الذهن من الحافظة والناصية، وهذا هو «عمل العقل في الصدر»⁽¹⁾.

يبدو القلب إذن بين سلطانيين اثنين، سلطان الهوى وسلطان العقل، فأما من غلب على قلبه سلطان الهوى فهو في نظر الترمذي تحت تأثير النفس الممتلئة شهوة ولذّة وإذا «غلت الشهوة غلبت على القلب» كما يقول وصار المرء في يد هواه يقوده حيث أراد. وليس للهوى سلطان على القلب نافذ حتّى ينشأ «دخان» يحيط بالقلب فيمنعه من نور العقل، وهذا الدخان هو «الحق». وكذلك الغضب يعمل في الصدر كما تعمل الشهوة إذ يفور غيم يحول دون القلب ونور العقل. وأمّا من غلب على قلبه سلطان العقل فهو في اعتقاد الترمذي تحت

(1) نفسه، ص: 32.

تأثير النفس الممتلئة نورًا، فإذا أشرقت عليها أنوار العقل ولم يحل بينها وبينه شيء من دخان الحماقة أو غمام الغضب اطمأنت وسكنت»⁽¹⁾.

لقد احتجنا إلى تضمين هذه الفقرة بتمامها وكمالها لنبرهن على ما بين تفسير ابن عربي و«رياضة النفس» للحكيم الترمذي من صلات وثيقة تجعلنا نميل إلى اعتبار ابن عربي مؤوّلًا يفكر في النصّ القرآني ورموزه بما بسطه الحكيم الترمذي من أفكار حول الجسد. والدليل على ذلك أنّ الشواظ والنحاس في الآية 35 هما عند ابن عربي «دخان أي هيئة ظلمانية ترسلها النفس الحيوانية بالميل إلى الهوى والشهوات، فالشواظ مانع من جهة العلم والنحاس مانع من جهة العمل»⁽²⁾. لا شك إذن في أن ابن عربي يستلهم نظرية الترمذي في الجسد ويؤوّل بواسطتها النصّ القرآني، ولعلّ هذا تحديدًا ما جعله يعتبر كلّ الرموز الواردة في هذه السورة كما في غيرها على أنّها تشير إلى ما في تجربة العرفان الصوفيّ من صراع بين سلطان العقل من جهة وسلطان الهوى من جهة أخرى، وهو صراع يعتمل في باطن العارف أي بين قوى الإدراك المودعة فيه وهي كما ذكرنا مرارًا النفس والعقل والقلب.

ورغم الصلة الوثيقة بين تصوّر الترمذي للجسد بما هو آلة لإنتاج المعارف والقيم والمشاعر من جهة، وتأويل ابن عربي في هذه السورة خصوصًا من جهة أخرى، تبدو بين الرجلين مسافة معرفية لا بدّ من الإشارة إليها. إذ فكّر الترمذي في الجسد ظاهرًا وباطنًا في حدود

(1) محمّد الهادي الطاهري، أحكام الجسد وصوره، المجلّة العربية للدراسات الانتروبولوجيّة، مركز فاعلون، الجزائر، العدد 1، مارس 2015.

(2) تفسير ابن عربي، المجلّد 2، ص: 287.

تصوّر أخلاقي سلوكيّ على وجه التحديد، وفكّر فيه ابن عربي بإضافة شيء من الفلسفة، فالجسد عنده هيولى والنفس الحيوانية قوّة لإنتاج الوهم، والروح قوّة لإدراك الحقائق. هكذا يستلهم ابن عربي من التراثين الصوفي والفلسفي ما به يقدر على تفكيك ما تشير إليه الرموز القرآنية من معانٍ لطيفة لم يقدر التفسير الظاهري على التقاطها. وبفضل هذه الثقافة الصوفية الفلسفية استطاع ابن عربي أن يستنبط نظريّات في النصّ والجسد والمعرفة تعمل كلّها على جعل التجربة الدينية تجربة عرفانية يكون فيها الجسد بكلّ قوى الإدراك فيه أداة للوصول إلى الحقّ.

استنتاجات

تأسس البحث في هذه المسألة على فكرتين محوريّتين وهي أن القرآن، باعتباره خطاباً دينياً أصيلاً كما يقول بول ريكور، ينبني على الجمع بين أشكال تعبير متنافرة والانتقال بين مواضيع متعدّدة ممّا يجعله في أعين المتلقّين خطاباً مبعثراً يقفز من ضفّة إلى أخرى دون نظام، ولكنّه رغم ذلك أو بفضلّه يعيد صياغة معنى الوجود على نحو خاصّ. أمّا الفكرة الثانية فهي أنّ النشاط التأويليّ بفرعيه الظاهري والباطني خطاب دينيّ ثانويّ ينبني على التأمّل في الخطاب الأصيل لاستكشاف ما تحت التبعر الظاهر من نظام محكم في الباطن. وهذا يعني أنّ التفسير (أو التأويل) خطاب لاهوتيّ غايته الكشف عن معنيي الوجود والتجربة الدينية الكامنين في صلب النصّ الدينيّ الأصيل.

أمّا التفسير الظاهريّ فقد اكتشف النظام الكامن تحت الخطاب المبعثر في ما بين مكوّناته الدلاليّة من ترابط وانسجام، لذلك ظلّ الرازي على امتداد تفسيره مشدوداً إلى فكرة المناسبة، وبفضلها استطاع أن يكتشف الصلات المتينة بين أجزاء النصّ وإن بدت متفرّقة،

وانتهى إلى اعتبار سورة الرحمن مبنية على نظام محكم يتجلى بالخصوص في مظاهر التوازن والتقابل الضدي بين السفلي والعلوي والأرضي والسمائي، والبدئي والختامي. وأمّا التأويل الباطني فقد اكتشف ما بين الرموز المتعددة من صلات متينة فهي كلّها تنتمي إلى الوجود الطبيعي ولكنّها تشير إلى الوجود الإنساني باعتباره وجوداً عرفانياً. وحدة النص عند الظاهريين في متانة العبارة أي قوة السبك وحسن الترتيب، وهي عند الباطنيين في لطف الإشارة أي إنّ نصّ يحيل بكلّ ما فيه من إيماءات على ما في الإنسان من قوى الإدراك وما بين هذه القوى من صراع يعاينه العارفون حتّى يصلوا إلى أعلى مراتب العرفان.

يمكن القول، بعد الوقوف على ما بين التفسيرين الظاهري والباطني من تفاوت في المنهج والرؤية، إنّ التراث التأويلي بشقيه الظاهري والباطني يختزل في طيّاته نظريتين في النصّ القرآني. أمّا الأولى فهي التي عبّر عنها المفسّرون التقليديّون وفيها يبدو القرآن نصّاً يستحيل التفكير فيه من خارج اللغة التي بها نزل. وأمّا الثانية وهي التي عبّر عنها التأويل الباطني في صيغته الصوفيّة فيبدو فيها القرآن خطاباً رمزياً يستحيل الوقوف على معانيه من داخل اللغة التي بها نزل، وهذا يتطلّب استبدال منهج بمنهج وثقافة بثقافة لأنّ فهم الرموز والإشارات يختلف عن فهم الألفاظ والعبارات. ولئن وظّف الرازي في تفسيره معارف عصره اللغويّة والدينيّة والتاريخيّة لبسط المسائل وتحليلها والكشف عمّا تحتمله سورة الرحمن من معان ودلالات، فقد تجاوز ابن عربي مجمل هذه المعارف ونظر إلى سورة الرحمن من منظور مختلف وبأدوات مغايرة ليستكشف ما في السورة من رموز ومعان بعيدة لا صلة لها بالحقل الدلالي الذي يتحرّك فيه التفسير الظاهري. والمقاربتان تعبّران، من زاويتين مختلفتين، عمّا يحتمله النصّ القرآني من إمكانات الدلالة وعمّا يمكن أن ينهض به من

وظائف عرفانية وجودية أو لاهوتية تاريخية. وهما في تقديرنا علامة واضحة عما بين التيارين الظاهري والباطني من مسافات في المنهج والرؤية وفي أدوات الفهم والتفكير، فالتيار الظاهري في صيغته اللاهوتية التي عبّر عنها الرازي في تفسيره يختزن تمثلاً للدين وللنصّ القرآني ويفكر فيه بما تتيحه اللغة والبلاغة من وسائل وبما تسمح به العقيدة من أفكار وتصوّرات، والتيار الباطني في صيغته الصوفية التي عبّر عنها ابن عربي في تأويله يختزن بدوره تمثلاً آخر للتجربة الدينية وللخطاب القرآني ويفكر فيه بما استقرّ في عصره من أنظمة الإشارة والرمز، وهي، كما رأينا، أنظمة تبلورت في سياق الثقافتين الصوفية والشيعية وبتأثير واضح من التراث الفلسفي الإشراقي خصوصاً.

لقد ظلّ الفرق بين التيارين يتزايد من عصر إلى عصر، وبحلول القرن السادس للهجرة اتّضحت معالم التيارين وظهرت الهوية بينهما واسعة لا يمكن القفز عليها، ويكاد يكون من المستحيل التقريب بين من يرى في النصّ القرآني مصدرًا يستلهم منه أحكاماً فقهية وقواعد إيمان ومعرفة بتاريخ البشرية ومآلها بعد الموت، ومن يرى فيه خطاباً رمزياً يحيل بكلّ ما فيه من طاقات التعبير على الوجود الإنساني الخالص وعلى صميم التجربة الدينية التي بدت تجربة عرفانية وبدا مدار العرفان فيها الإنسان في رحلة بحثه عن الحقّ. ومن المفيد في هذا السياق أن نذكر بأنّ النصّ الدينيّ منظوراً إليه من هاتين الزاويتين المختلفتين يختزن في بنيته الداخلية تمثّلين متباعدين لمعنى الوجود الإنسانيّ، فهو يشير من ناحية إلى أنّه وجود جماعيّ يفترض قوانين عيش وسلوك معلومة للارتقاء به إلى أعلى درجات الفضيلة والكمال في الدنيا والآخرة، وهذا هو المعنى الذي اجتهد التيار الظاهري في بلورته، ويشير من ناحية أخرى إلى أنّه وجود فرديّ يفترض قوانين إدراك ومعرفة للارتقاء به في مسالك العرفان ولحيازة الحق المطلق.

وهذا يعني بالنسبة إلى الباحث في حقيقة النص القرآني أنّه نصّ يفتح على المعنيين ويشتمل في أصل تكوينه على هذين التمثيلين المتعارضين لأسباب قد تعود إلى السياق الثقافي العام الذي ظهر فيه هذا النصّ وقد تعود، وهو الأرجح، إلى خصوصيّة في الخطاب الدينيّ تميّزه من غيره من أشكال الخطاب الأخرى. وقد رأينا مع بول ريكور كيف يكون الخطاب الديني في أصل تكوينه خطاباً يتحدّث بلغات عدّة متنافرة فيما بينها ويستعمل اللغة استعمالاً مخالفاً لاستعمالاتها الأخرى (الأدبيّة واللاهوتيّة والفلسفيّة والقانونيّة...) لأنّه في الخلاصة خطاب يريد أن يعيد صياغة الوجود على نحو مغاير. ويأتي الخطاب الدينيّ الثانويّ، كالتفسير والتأويل مثلاً، ليني للوجود معنى يحتمله الخطاب الديني الأصليّ.

الفصل التاسع

الاستخدام الطلسمي للقرآن

تمهيد

نعني بالاستخدام الطلسمي للقرآن استعمال كلمات الله بعضها أو كلّها استعمالاً سحريّاً للتأثير في الأشياء والأبدان والأرواح جلباً للخير أو دفعاً للشرّ. والظاهر أنّ هذه النزعة السحرية طارئة في تاريخ الفكر العربيّ الإسلاميّ ولم تأخذ لها موقعاً بارزاً سوى في العصور المتأخّرة من تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد اتجه الفكر العربيّ الإسلاميّ في بداياته وفي مراحل ازدهاره إلى الانكباب على القرآن لاستكشاف خصائصه اللغوية وطاقاته التعبيريّة فنشأت علوم اللغة والبلاغة واتخذت من القرآن موضوع نظر وتدبر، ونشأ علم الكلام لبورة نظريّة لاهوتيّة تستند إلى ما جاء في القرآن من تنبيهات وإشارات إلى الوجود ومنزلة الإنسان فيه، ونشأ علم الفقه والأصول لاستنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب ولضبط ما يمكن ضبطه من قوانين الفهم والتأويل.

ولكنّ تفكيراً آخر في القرآن كان يجاور هذه المعارف ويقيم على تخومها ولا يختلط بها حتّى حسبته الكثير من الدارسين ملمحاً من ملامح السحر والشعوذة ولا صلة له بالدين والقرآن، واستدلّوا على ذلك بظهور هذا النوع من التفكير «المتوحّش» فيما يعرف بعصور الانحطاط حين بدأ نجم الحضارة الإسلاميّة بالأفول. أمّا نحن فلنا في

هذه المسألة رأي مختلف نستند فيه إلى فهم للدين والتدين وللغة الدينية ووظائفها من منظور الانثروبولوجيا الثقافية والدينية، وسنعمل في هذا الفصل على رصد ذلك «الفكر المتوحّش» وبيان مواقفه في خارطة الفكر العربي الإسلامي وعلاقاته بمختلف مكّوناته الأخرى الفقهية والأصولية والكلامية والصوفية بدءًا بضبط المصنّفات الأساسية في هذا الموضوع ونسبتها إلى أصحابها وبيان منزلتهم في سلّم المعرفة الإسلامية، وصولاً إلى الآليات التي بها يشتغل هذا النوع من التفكير وما ينطوي عليه من رؤى وتصوّرات للوجود.

ونحن إذ نلتفت إلى هذا الموضوع ونتناوله بالدرس والتحليل فلنكي نزيح الغطاء عن وجه من وجوه الدين تناسته الدراسات وأهمّته، ولكي نوسّع من خلاله معرفتنا بالعقل الديني وما يبيّنه للوجود من معان. نقول هذا لأنّ فينا من يعتقد أنّ الدين عمومًا والإسلام خصوصًا يناهض السحر والشعوذة، وفينا من يعتقد خلاف ذلك ويمضي إلى محو الفروق بين الدين والسحر والشعوذة ويضع الكلّ في سلّة واحدة مقابل العقل. ولعلّ الوقوف عند ظاهرة «الاستخدام الطلسمي للقرآن» من شأنه أن يعيد الأمور إلى نصابها وأن يسهّل علينا معرفة حدود الدين من حدود السحر ومن حدود العقل أيضًا.

1. التصنيف في الطلاسم

يمكن أن نعتبر التصنيف في «فضائل القرآن» نواة للتصنيف في الطلاسم، وقد سبق لنا أن تعرّفنا إلى ذلك في سياق الحديث عن القرآن في متون الحديث النبويّ حيث روى البخاري أخبارًا عن النبيّ وبعض صحابته يفهم منها أنّ المسلمين الأوائل كانوا يستخدمون القرآن استخدامًا طلسميًا، كما يفهم منها أنّ النبيّ نفسه كان يستعمل بعض القرآن ليدفع عن نفسه الأذى وأنّه كان يحثّ أتباعه على

استخدام بعض الآيات وتضمينها في دعائهم للحصول على ما يأملون فيه أو للخلاص ممّا يخشون الوقوع فيه⁽¹⁾. وللنسائي رسالة في فضائل القرآن لا تختلف في شيء عمّا ذكره البخاري في كتاب «فضائل القرآن» إذ احتوت أخباراً في بدء نزول الوحي وفي جمع القرآن وتدوينه وأخباراً في ما يجب على المسلم أن يتأدّب به عند تلاوة القرآن أو عند سماعه، كما تضمّنت بضعة أخبار في ما للفتاحة والمعوذتين والإخلاص وآخر البقرة من فضل. ووضع أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين الرازي المقرئ رسالة في فضائل القرآن وتلاوته جمع فيها من الحديث ما يحثّ على حفظ القرآن وتلاوته ولم تتضمّن هذه الرسالة سوى خبرين يُفهم منهما أنّ للقرآن أثراً مباشراً في أبدان الناس، فعن ابن عباس أن رسول الله قال «من أدام النظر في المصحف متّعه الله ببصره إلى يوم القيامة» وعن ابن مسعود أنّه قال «سورة المُلْك تمنع قارئها من عذاب القبر»، وليس في هذين الخبرين كما نرى ما يشير صراحة إلى أنّ المسلمين الأوائل كانوا يستخدمون القرآن في حياتهم اليومية استخداماً طلسمياً ولكن فيهما ما يُفهم منه أنّ للقرآن وظيفة تعبديّة وأنّ تلاوته تمنح صاحبها نعمة الصّحة في الحياة وتمنعه من العذاب بعد الموت سواء في ذلك عذاب القبر أو عذاب الآخرة كما جاء في أخبار عدّة.

إلا أنّ هذه المرويّات قليلة جدّاً إذا ما قورنت بما نقله البخاري وغيره من الحديث النبوي في شتّى الأبواب وخصوصاً منها أبواب الفقه. وهذا يعني بوجه من الوجوه أنّ المسلمين الأوائل انشغلوا بالقرآن واستخدموه في ما يفيدهم معرفة بالشرعية وأحكام الحلال والحرام قصد بناء منظومة تشريعيّة بها يسوسون حياتهم، كما

(1) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

يعني أنّهم فهموا الدين في حدود الشريعة واهتمّوا بما يسمّيه علماء تاريخ الأديان والانتروبولوجيا الدينيّة المظهر التشريعيّ ولم يلتفتوا إلى مظاهر الدين الأخرى (المظهر العقائدي، المظهر الروحيّ، المظهر القيميّ) إلّا قليلاً، والدليل على ذلك أنّ علوم الفقه وأصوله كانت أسبق في الولادة من علوم الكلام والتصوّف والأخلاق في تاريخ الفكر الإسلاميّ أي إنّ المسلمين الأوائل من زمن البعثة إلى نهاية القرن الهجري الأوّل كانوا يفهمون الشأن الدينيّ في علاقته المباشرة بنظام حياتهم الاجتماعيّة وما تستوجبه من أحكام شرعيّة ليحسنوا إدارتها.

التصنيف في الطلاسّم إذن عمل يُنسب إلى مراحل متأخرة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، ولم يكتب فيه من الأوائل إلّا القليل ومنهم أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن سعيد التميمي⁽¹⁾ وأبو حامد الغزالي وفق ما أورده السيوطي في موسوعته «الإتقان في علوم القرآن»⁽²⁾. وإن لم يتسنّ لنا العثور على كتاب التميمي⁽³⁾ فقد نظرنا في كتاب الغزالي وهو في الجملة رسالة قصيرة جمع فيها صاحبها أخباراً عن النبيّ وبعض صحابته ومن جاء بعدهم تشير إلى أنّ المسلمين الأوائل

(1) طبيب من حكماء القرن الرابع للهجرة أقام بالقدس، ثم انتقل إلى مصر أيام المعزّ لدين الله الفاطمي، توفي سنة 390 هـ، له كتب في الطب والأعشاب، وكتاب «خواص القرآن الحكيم».

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مكتبة المصطفى الإلكترونية، النوع الخامس والسبعون (في خواص القرآن).

(3) أورد الدكتور تركي بن سعد بن فهد الهويمل في أطروحته «خواص القرآن الكريم: دراسة نظرية تطبيقية» قائمة مفصلة لما كُتب في خواص القرآن، وقال عن كتاب التميمي (وهو مخطوط) إنّهُ مبني في الغالب على محض التجربة وذكر القصص والأخبار عن الصالحين وعوامّ الناس. انظر: تركي الهويمل، **خواص القرآن الكريم**، دار ابن الجوزي، الرياض / القاهرة، ط 1، 1429 هـ.

كانوا يتداوون بآيات القرآن وكانوا يستخدمونه في الرقية لطرد الجنّ والشياطين وإزالة السحر والصرع وجلب الحظّ⁽¹⁾.

وبالعودة إلى ما أورده السيوطي في الإتيان نجد طائفة من الأحاديث والأخبار تدور حول ما لهذه الآية أو تلك من منافع ماديّة ومعنويّة شرط قراءتها في أوقات معلومة وبكيفيات موسومة، وهي على تنوعها لا تتعدّى الإشارة إلى أجزاء قليلة من القرآن مثل آية الكرسيّ من سورة البقرة وخواتم بعض السور أو فواتحها وبعض السور مثل الفاتحة والمعوذتين والإخلاص ويس والكهف. أمّا من جهة المنافع المترتبة على قراءة هذه الآيات والسور فيمكن حصرها في الشفاء من بعض الأدوية البدنيّة فالفاتحة مثلاً شفاء من كلّ داء (أخرجه البيهقي) وعلاج من السمّ (البيهقي عن أبي سعيد الخدري) والمريض يخفّ إذا قرئ عليه القرآن (أبو عبيد عن طلحة) ومن القرآن أيضًا ما يشفي من الأمراض النفسية كما جاء في زوائد المسند لعبد الله بن أحمد بن حنبل عمّن كان به لمم فقرأ عليه النبي الفاتحة وبعضاً من البقرة والأعراف والحشر والمؤمنين والجن فشفي من مرضه، ومن القرآن ما ينفع لتحصيل الولد لمن أراد الولد ولم يكن له ذلك، وفي تحصيل الأمن من اللصوص في السفر وفي دفع المكروه من الإنس والجنّ.

والمستفاد من مجمل هذه الأخبار أنّ المسلمين الأوائل كانوا يستخدمون آيات من القرآن بعينها في علاج ما يعرض لهم من الأمراض وفي دفع ما يستشعرونه من الأذى وجلب ما يرغبون فيه من الخير، وأنّهم كانوا يؤمنون بذلك ويعتقدونه، ويستوي في ذلك عامّتهم

(1) أبو حامد الغزالي، كتاب الذهب الإبريز في أسرار خواصّ كتاب الله العزيز، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة الكليات الأزهرية ومكتبة ومطبعة الفجر الجديد، مصر، د.ت.

وخاصّتهم، وما الأخبار المنقولة في كتب الحديث المعتمدة (صحيح البخاري، سنن الترمذي، سنن ابن ماجه، مسند أحمد) إلّا دليل على ذلك. وهذا يعني من منظور انتروبولوجي أنّ للكلام المقدّس عند المسلمين كما عند غيرهم من أصحاب الديانات أثرًا عينيًّا ظاهرًا في حياتهم اليوميّة، وأنّ الدين يربو عن كونه جملة من الاعتقادات والشرائع لأنّه قبل هذا وذاك تجربة روحيّة يبدو للوجود من خلالها معنى آخر لا يمكن أن يدركه الناس خارجها.

ويضاف إلى ما ذكره السيوطي كتاب ينسب إلى الإمام جعفر الصادق⁽¹⁾ يتداوله الشيعة إلى اليوم وهو كتاب «منافع القرآن» أو «خواصّ القرآن العظيم»⁽²⁾. وهذا الكتاب وفق ما ذكره الكعبي متداول لدى علماء الشيعة وفي مجاميع الحديث التي يعوّلون عليها، ولا يختلف مضمونه كبير اختلاف عمّا جاء في «الذهب الإبريز» المنسوب إلى أبي حامد الغزالي، فقد ذكر الإمام الصادق منافع السور ووجوه استعمالها وهي على العموم منافع مادّية ملموسة كأن تستعمل السورة لعلاج الأمراض أو لدفع المكروه أو لجلب الأمن إلى الخائف.

وبهذا يكون التصنيف في خواصّ القرآن قد سار في اتجاهين اثنين: اتجاه أوّل كان فيه فرعًا من فروع التصنيف في فضائل القرآن، وقد تميّز هذا الاتجاه بالتركيز على منافع القرآن الرمزية كالوقاية من عذاب الآخرة وما يناله حفظة القرآن من عظيم الأجر والثواب، ولم

(1) أسقطه تركي الهويل من قائمة الكتب التي أحصاها في هذا الموضوع، وعدّ كتاب التميمي أقدمها. انظر القائمة مفصّلة في «خواص القرآن الكريم: دراسة نظرية تطبيقية»، ص ص: 77 - 96.

(2) تحقيق علي موسى الكعبي. وقد اعتمدنا النسخة الرقمية الموجودة في موقع الأستاذ علي موسى الكعبي على شبكة الانترنت:

يخل هذا الاتجاه من إشارات خاطفة إلى منافع القرآن المادّية لخصّها جعفر الصادق وتوسّع في بيانها الغزالي بما أضافه إليها من أخبار عن بعض الصالحين من السلف. أمّا الاتجاه الثاني فقد بدا فيه البحث في «خواص القرآن» بحثاً مفصّلاً يشمل جميع سور القرآن، ومن أبرز المصنّفات في هذا الاتجاه كتاب «الدرّ النظيم في خواص القرآن العظيم» لعبد الله بن أسعد اليميني اليافعي الشافعي المتوفى في 768هـ، وقد ذكر تركي الهويل في دراسته المشار إليها سابقاً أنّ هذا الكتاب في الأصل مختصر من كتاب يحمل العنوان نفسه وضعه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن سهيل الخزرجي بن الخشّاب اليميني المتوفى في 650 هـ. وبالاستناد إلى ما جاء في قائمة تركي الهويل من وصف للمخطوطات التي ذكرها في هذا الموضوع يمكن أن نعتبر كتاب «الدرّ النظيم في خواص القرآن العظيم» في صيغته التامة (ابن الخشّاب) والمختصرة (ابن أسعد) من أبرز ما وضعه المصنّفون في خواص القرآن لسبب بسيط وهو أنّ صاحبيه عمداً فيه إلى الوقوف على مختلف الوجوه الدينيّة والدينيّة لاستخدام القرآن استخداماً طلسمياً يتشابك فيه السحر بالطب والحكمة والدين الأمر الذي جعل تركي الهويل ينبّه إلى ما في هذا الكتاب من أفكار تخالف الضوابط الشرعيّة وينصح مستعمليه بعرضه على الكتاب والسنة ليأخذوا منه ما وافق الحقّ وليتركوا ما خالفه⁽¹⁾.

2. الطلسم من هوامش الفكر الإسلامي إلى مركزه

يعتقد أبو محمد عبد الله بن أسعد اليميني اليافعي في مفتتح كتابه «أنّ الله جعل كتابه للأدواء شفاء ولصداء القلوب جلاء»⁽²⁾. وليس

(1) تركي الهويل، ص: 78.

(2) أبو عبد الله بن أسعد اليميني اليافعي، الدرّ النظيم في خواص القرآن العظيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 2010، ص: 3.

هذا الاعتقاد بجديد على عوامّ المسلمين وخواصّهم، فقد جاء في الحديث ما يفيد أنّ النبيّ وصحابته كانوا يتداوون بالقرآن⁽¹⁾. والجديد حقًا أن يتحوّل هذا الاعتقاد الشائع من اعتقاد عامّي إلى اعتقاد مدرسيّ يحتاج إلى البيان والحجّة. وإذا علمنا أنّ مصنّف هذا الكتاب من أعيان المائة الثامنة وأنّه كان مؤرّخًا عالمًا باللغة والفقه والتصوّف والحساب، ولم يكن من علماء الصفّ الثاني في عصره، جاز لنا أن نقول عن كتابه «الدرّ النظيم» إنّّه من المصنّفات الأولى في تاريخ الفكر الإسلاميّ التي وُضعت للبرهنة على اعتقاد قديم لم يفكّر القدامى في الاستدلال عليه، وهذا يعني أنّنا أمام كتاب يهدف صاحبه إلى الانتقال بالاعتقاد في القرآن شفاء من الأدوية من اعتقاد عامّي إلى اعتقاد مدرسيّ مبنيّ على حجج وبراهين. ولئن انشغل المفكّرون المسلمون القدامى بالقرآن وصرفوا جهودهم إلى البرهنة على مصدره الإلهي وعلى أنّه كتاب يعجز الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثله، فإنّهم لم يلتفتوا إلى القرآن باعتباره شفاء من الأدوية بل إلى القرآن باعتباره نصًّا فيه علم بالأحكام والحلال والحرام، وباعتباره نصًّا بليغًا في غاية الإحكام. والانتقال من الاستدلال على بلاغة القرآن وجودة نظمه والاعتصام به لمعرفة الأحكام وفرز الحلال من الحرام، إلى الاستدلال على أنّه شفاء من الأدوية والاعتماد عليه لمعرفة الدواء وعلاج الأدوية، لا يُعدّ في نظرنا انحطاطًا في سلّم المعرفة الإسلامية إلى درجة أدنى ممّا كانت عليه في القرون السابقة بل هو علامة على أنّ الفكر الإسلاميّ القديم قد استنفد أسئلته وإشكاليّاته التقليديّة فانصرف إلى ابتكار أسئلة مغايرة وإشكاليات بديلة. وبغضّ النظر عن القيمة المعرفيّة والوجوديّة للأسئلة الجديدة

(1) ذكرنا ذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

في علاقتها بالقديم، فمجرّد الانتقال من التفكير في القرآن أو به لحلّ أسئلة معرفيّة نظريّة أو عمليّة إلى التفكير في القرآن أو به لحلّ أسئلة وجوديّة خاصّة تتعلّق بصميم الحياة الفردية كالصحة والمرض والغنى والفقر والأمن والخوف والسعادة والشقاوة، يعني أنّ مداراً جديداً قد انفتح للفكر الإسلامي في علاقته بالقرآن. وليس هذا المدار جديداً كلّ الجدة لأنّ له أصلاً في اللحظة الأولى من لحظات القرآن التاريخية لما كان في نظر النبيّ وجماعته الدينية الناشئة كتاباً لدفع الأذى وجلب الخير. وعليه، فالتفكير في القرآن شفاءً من الأدواء الجسمانية والروحانيّة والاستدلال عليه بحجّة العقل علامة على عودة الفكر الإسلامي إلى أسئلة قديمة تمّ تناسيها أو تهملها ولكنها لم تندثر، ولئن حكمت عليها الثقافة العالمية بأن تكون خارج دوائرها فقد وجدت في الثقافة الشعبيّة ملاذاً لها.

3. الدرّ التنظيم: الشكل والبنية

3. 1. الشكل

يتألّف «الدرّ التنظيم» من ديباجة وأربعة فصول تمهيديّة تتضمّن إشارات خاطفة إلى بعض ما قاله السابقون في فضائل القرآن وآداب تلاوته، وفي فضل الدعاء والبسملة، تتلوها أبواب الكتاب الرئيسيّة وهي خواصّ القرآن سورة بعد سورة حسب ترتيبها في المصحف المعروف ابتداء بالفاتحة وانتهاء إلى سورة الناس. أمّا الديباجة فقد وردت في غاية الاختصار ولم تتضمّن شيئاً ذا قيمة عدا أمرين اثنين وهما الإشارة أوّلاً إلى أنّ الله قد جعل كتابه شفاءً من الأدواء، وهذا في ذاته ضرب من ضروب التبرير للتأليف في هذا النوع إذ لو لم يكن الكاتب مؤمناً بذلك لما بذل الجهد لبيان هذه الفكرة، والإشارة ثانياً إلى أنّ هذا الكتاب لا يعدو أن يكون تلخيصاً لما جاء في «البرق

اللامع والغيث الهامع» للقاضي أبي بكر الغساني، وفي «خواصّ القرآن» لأبي حامد الغزالي.

أمّا الفصول التمهيدية فقد كانت في جملتها استثناءً لما شرع فيه السابقون من حديث عن فضائل القرآن. ولئن قلنا في فقرات سابقة إنّ «فضائل القرآن» نواة لما بات يُعرف بخواصّ القرآن أو الاستخدام الطلسمي لكلمات الله، فمن المفيد أن نشير هنا إلى أن ابن أسعد اليميني قد وسّع مبحث الفضائل فقرنه بمبحث آخر من مباحث الفكر الإسلامي وهو مبحث الدعاء. والدعاء في الحقيقة كلام يُنتظر منه أن يولّد أثرًا ماديًا ملموسًا في الأشياء والأبدان والنفوس، وهو كما جاء في الحديث النبويّ «مخّ العبادة». وبهذا يكون الحديث عن فضل الدعاء جسرًا للعبور من «فضائل القرآن» إلى «خواصّ القرآن» أي نقلة من التفكير في القرآن إلى العمل به، ومن التأمل فيه قصد الكشف عن خصائصه ومميّزاته وعن أبعاده ومراميّه إلى استخدامه للتأثير في الأشياء والنفوس والأبدان. هنا يتحوّل القرآن من موضوع نظر إلى أداة عمل، ولا تستوجب هذه الأداة فهمًا ودراية لاستعمالها إذ يكفي لمن أراد ذلك أن يعلم وجوه استعمالها وهذا ما سيتولّى علم «خواصّ القرآن» بيانه. ليس من الواجب إذن أن يحوز المرء معرفة بالقرآن لفظًا ومعنى، ولكنّ هذا لا يعني أن يستخدمه في حياته لجلب المنافع ودفع المضارّ دون شروط. فما هي هذه الشروط وما دلالتها؟

يشترط ابن أسعد اليميني على من يريد استخدام القرآن استخدامًا طلسميًا جملة من الشروط تتلخّص في ما يسمّيه «آداب التلاوة» وهي أن ينظّف فمه بالسواك وأن يكون طاهرًا غير نجس «وأن يكون شأنه الخضوع والتدبّر والخشوع والبكاء»⁽¹⁾. ومن آداب التلاوة أيضًا

(1) الدر النظيم، ص: 8.

تحسين الصوت بالقراءة والأفضل من ذلك أن تكون التلاوة سرّاً لما في الإسرار من بعد عن الرياء، ومنها أن يختم القارئ تلاوته بالدعاء⁽¹⁾. وفي هذه الشروط كما نرى ما يجعلنا إزاء طقس ديني أو حالة تعبديّة ينخرط فيها المرء بروحه وجسده، فتلاوة القرآن شرط لاستخدامه طلسمياً، ومن شروط التلاوة التطهّر والتزيّن والخشوع والخضوع والجهر حيناً والإسرار أحياناً، وكلّ هذا يشير إلى ما سمّاه الحديث النبوي «مخّ العبادة»، وعليه يكون الدعاء فعلاً تعبديّاً يهدف إلى ما يمكن أن نسمّيه تأثيراً في العالم بمجرد الكلام. إنّ الكلام المقدّس إذا تمّ التلفّظ به وفق شروط مضبوطة يعتبر في أذهان المؤمنين وسيلة للتأثير في العالم وفي تغييره أيضاً لأنّه كلام ربّانيّ يُرفع من العابد إلى المعبود للاستعانة به على تحقيق المطلوب.

أمّا أبواب الكتاب الرئيسيّة فقد جُعِلت للكشف عن خواصّ السور القرآنيّة وما لكلّ سورة من طاقة سحرية تجعلها شفاء من داء أو حجاباً دون شرٍّ محتمل أو وسيلة لجلب منفعة ماديّة أو معنويّة. ولئن تتبّع الكاتب سور القرآن كلّها حسب ترتيبها في المصحف، فقد تفاوتت السور في طاقاتها السحرية. ويظهر هذا التفاوت في الكثير من المواقع منها أنّ خواصّ الفاتحة مثلاً امتدّت على ثلاث صفحات (من الصفحة 13 إلى الصفحة 16) بينما اختزلت خواص سورة النساء في سطر وحيد وفي آية وحيدة منها تنفع في الجدال. وفي الوقت الذي حازت السور الأوائل كالبقرة وآل عمران صفحات عديدة فإن بقية السور تمّ عرض خواصّها في فقرات قليلة لا تتعدّى الصفحة الواحدة أحياناً وهذا ظاهر جليّ في سور يونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم

(1) يثبت الكاتب نماذج متعدّدة من الأدعية أشهرها ما رواه أبو هريرة عن النبيّ وما نقل عن جعفر الصادق. راجع: الدر النظيم، ص: 5 وما بعدها.

وغيرهّن كثير. ومن السور ما لم تتعدّ خواصّها السطر والسطرين كالْحَشْرِ والممتحنة والصف والجمعة والتغابن والطلاق والتحريم.

قد يكون هذا التفاوت بين خواصّ السور بسبب التفاوت بين حجوم السور، ولكن سورة النساء وهي من الطوال تفنّد هذا التفسير إذ لم يقف الكاتب فيها إلّا عند آية وحيدة قال عنها إنّها تنفع في الجدل ومن صام يوم الأحد ثمّ كتبها في قطعة أديم طاهر وعلّقها عليه قهر خصمه، ومن منافعها أيضًا أنّها تطلق العريس ليلة عرسه إذا كتبها بزعفران وماء ورد ودسّها في عمامته أو محاها وشربها⁽¹⁾. وقد يكون التفاوت بين منافع السور بسبب التفاوت في درجاتها عند الله ورسوله والدليل على ذلك أن الفاتحة وهي أمّ الكتاب تنفع في وجوه عدّة لأنّها «السبع المثاني والقرآن العظيم» كما جاء في الحديث. ولكن سورة الإخلاص وهي التي «تعدل ثلث القرآن» لم يرد في خواصّها شيء يذكر عدا أنّها تقي من قرأها عذاب النار أو أنّ من قرأها على الأموات في المقابر كان له الأجر بعدد الأموات⁽²⁾. لم يبق من تفسير لهذا التفاوت بين خواصّ السور سوى ترتيبها في المصحف، فقد جرت العادة أنّ المفسّرين الكبار يتوسّعون في أوائل السور ويطنّبون الحديث فيها ومنهم من خصّص للفاتحة مجلّدًا كاملاً فإذا تقدّم به العمل وطال رأيناه يختصر ويوجز كأنّ الإعياء قد أصابه، ولا يبعد أن يكون ابن أسعد اليمني اليافعي قد لحقه التعب من تقصّي خواصّ السور فمضى يختصر الكلام اختصارًا.

(1) الدر النظيم، ص: 57.

(2) نفسه، ص: 133.

3. 2. البنية

ينبني «الدر النظيم» على قاعدتي الجمع والتلخيص من ناحية والتعليم والتوجيه من ناحية أخرى. أمّا القاعدة الأولى فقد تحكّمت في الفصول التمهيدية خصوصًا، إذ بدا الكاتب من خلالها مجرد ناقل لما تداوله السابقون من أقوال في فضل الدعاء وآداب التلاوة وشروطها، وتجلّى ذلك في تواتر الإسناد، فهو يروي عن أبي هريرة وعن أبي أمامة وعن ابن عباس وعن جعفر الصادق ما قيل في فضل الدعاء وفي آداب التلاوة دون تعليق أو تعقيب كأنّه يكتفي بأن يكون الكتاب تذكيرًا خاطفًا بما نجده في مصنّفات الأوائل من أخبار وأحاديث في هذا الباب. وليس هذا المنحى في التأليف والتصنيف بغريب عن اللحظة المعرفية التي يكتب ابن أسعد اليمني من داخلها إذ هي لحظة مال فيها الفكر العربي الإسلامي إلى استعادة ما قيل في القرون السابقة دون إضافة أو تعديل، كما هي لحظة لالتقاط ما كان هامشيًا وعرضيًا ونقله إلى مركز الاهتمام. إنّ الدعاء وآدابه والتلاوة وشروطها موضوع مطروق من قبل ولكنه ظلّ موضوعًا عرضيًا ولم يشغل الناس كثيرًا لأنّهم كانوا يعيشونه ويمارسونه ولا يحتاجون في ذلك إلى شارح يشرح لهم كيفة الدعاء أو يبيّن لهم قواعد التلاوة. أمّا في زمن ابن سعد (القرن الثامن للهجرة) فقد ارتقت هذه المواضيع من درجة المعرفة العموميّة التي تميّز بغلبة الطابع العملي عليها إلى درجة المعرفة العلميّة التي تحتاج إلى ضبط المسائل وبسطها وشرح القضايا وتعليلها. معرفة عمليّة بالدعاء وبالتلاوة يتناقلها المسلمون جيلاً عن جيل وبها يمارسون عبادتهم يجتهد ابن أسعد في الانتقال بها إلى معرفة علميّة مبنية على قواعد وأصول نظريّة. ليس الجمع والتلخيص إذن بهدف التدوين فهذا حاصل منذ قرون خلت ولكنّه عمل يهدف إلى بناء نظريّة جديدة في الدين وفي الكلام المقدّس تكشف عن

وجوه جديدة لاستعمال الدين غير الوجوه المعروفة. ولئن اجتهد المسلمون الأوائل في بلورة الوجوه التشريعية واللاهوتية والأخلاقية للدين عمومًا وللقرآن خصوصًا، فقد اجتهد ابن أسعد ومن تابع جهوده من بعد في الكشف عن وجوه أخرى للقرآن والدين تتعلق هذه المرة لا بما فيه من العقائد والقوانين والقيم بل بما فيه من مفاتيح لإدارة الحياة الفردية كما كان من قبل مفاتيح لإدارة الحياة الجماعية (الشريعة والعقيدة والأخلاق). هنا يتحوّل الدين من تجربة جماعية هي بالضرورة تجربة سياسية وثقافية إلى تجربة فردية هي بالضرورة تجربة روحية ويتحوّل الكلام المقدّس من رسالة لتنظيم الجماعة وترتيب وجودها وفقًا لإرادة الله إلى وسيلة لإغناء الوجود الفردي الخاصّ وحمايته ممّا يهدّده.

أمّا القاعدة الثانية فقد تحكّمت في أبواب الكتاب الرئيسية خصوصًا، وهذا ظاهر جليّ في حرص ابن سعد على بيان الطرق المؤدية إلى استعمال القرآن للانتفاع به، وقد ألزمته هذه القاعدة بتتبّع سور القرآن سورة بعد سورة للوقوف على ما في آياتها منفصلة أو مجتمعة من منافع وفوائد. ومن نتائج هذا التمشّي أن تحوّلت أبواب الكتاب الرئيسية إلى ما يشبه الوصفات العلاجية التي يحرّرها الطبيب للمريض بعد فحصه والكشف عمّا به من داء. والحقيقة أن ليس لابن سعد من فضل في ما قدّمه سوى أنّه جمع هذه الوصفات من كتب متفرقة. رغم ذلك يظلّ كتابه الأهمّ في هذا الحقل بالذات لما فيه من إحاطة بمجمل المنافع الممكنة في القرآن. وقد حاز الكتاب هذه المزية لالتزام كاتبه بطريقة المفسّرين في ترتيب مصنّفاتهم أي بتتبّع سور القرآن حسب نظام ورودها في المصحف. ومن هذه الزاوية تحديدًا يقترب «الدر النظيم» من كتب التفسير، ولهذا السبب يمكن اعتباره شكلاً من أشكال التفسير وصيغة من صيغ التأويل. وممّا يقوّي

هذا الاستنتاج أنّ البحث في «خواص القرآن» أي في منفعه متعلّق على الدوام بفكرة البحث عمّا في كلام الله من أسرار، وهي الفكرة الرئيسيّة التي شغلت عموم المفسّرين والبلاغيّين على امتداد القرون.

4. الدرّ النظيم: المنهج والرؤية

رغم اندراج البحث في «خواص القرآن» تحت عنوان البحث في «أسرار القرآن» أو في «إعجاز القرآن» إلّا أنّه يظلّ مبحثاً مستقلاً بذاته لما يميّز به من مباحث المفسّرين والبلاغيّين من ناحيتي المنهج والرؤية. وقد سبق أن وضّحنا منهج البلاغيّين في التعامل مع النص القرآني حين قاسوه على فنون الكلام الأدبي ونظروا إليه من زاوية بلاغيّة فبدا لهم كلاماً ليس كمثله كلام في جودة اللفظ وحسن المعنى ودقّة الترتيب والنظم⁽¹⁾. وليس البحث في خواص القرآن وأسراره ومنفعه من هذا الباب في شيء لأنّه ينفصل عن مباحث البلاغيّين والمفسّرين ويؤسّس لنفسه منهجاً خاصّاً في التعامل مع النص القرآني ورؤية خاصّة في وجوه الانتفاع به في الحياة الدنيا والآخرة على السواء. ولئن كان همّ الأصوليين والمتكلّمين والمتصوّفة البحث عمّا في القرآن من شرائع وعقائد وأخلاق تنفع الناس في الدنيا والآخرة، فقد كان همّ من فكّر في خواص القرآن أن يستخدمه لعلاج الأدواء الظاهرة والباطنة ولجلب المنافع الخاصّة والوقاية من الآفات التي تهدّد الوجود الفردي كالمريض والفقر والحسد وسوء الطالع، أو تعزّزه وتنمّيه كالجاء والثروة والسلطة والغلبة والبطش.

4. 1. المنهج

أشرنا في الفقرة السابقة إلى طريقة ابن سعد في البحث عمّا في القرآن من منافع تفيد الناس في حياتهم الخاصّة، وبيّنا تأثّره بطريقة

(1) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

المفسّرين في عرض المسائل وهي الطريقة المبنية على فكرة التتبع الخطّي لسور القرآن حسب نظام ورودها في المصحف. ولكن هذا لا يعني أنّ منهجه لا يتعدّى الترتيب الشكلي لمنافع القرآن حسب ما توحى به السور واحدة بعد الأخرى، فخلّف هذا الترتيب الخارجي ترتيب داخلي مبني على قاعدتي التماثل والاستعارة.

4. 1. 1. التماثل

تتجلّى قاعدة التماثل في انتزاع ألفاظ من سياقها في الآيات أو السور والاشتغال على دلالاتها المعجميّة دون دلالاتها السياقيّة، فمن أراد أن يكون له الملك أو لملكه أن يدوم ولأمره أن يطاع عليه أن يقرأ الآية 26 من سورة آل عمران ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ومن قرأ الآيات الخمس الأولى من البقرة زادت قدرته على الحفظ وقويت نفسه وثبت العلم في قلبه واستعان بها على المعرفة، ومن كتب فتوح القرآن، وهي الآيات التي جاءت فيها كلمة الفتح بمعنى النصر أو الكسب، وعلّقها على صدره فتح الله عليه بكلّ خير، ومن كتب الآية من سورة البقرة وهي قوله تعالى ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ في شكل دائرة ثم كتب في وسطها اسم الشخص الذي يريد أن يلين قلبه ويتغيّر حاله من سيئ إلى حسن فإنّه يرجع عن قسوته ويعود راضياً ويلين قلبه.

من الواضح أنّ العلاقة بين الآيات الطلسميّة المشار إليه وبين النتائج المترتبة على تلاوتها أو عن كتابتها بعيدة جداً ولا رابط بين كلمات الله والعمل المطلوب تحقيقه سوى التماثل بين لفظ من ألفاظ

الآية والمراد المأمول تحقيقه في ذهن القارئ، فأية الملك مثلاً تشير في مجملها إلى قدرة الله اللامتناهية على تغيير أحوال الناس والانتقال بهم من العزّ إلى الذلّ، ومن الملك إلى العبوديّة والخضوع، أو العكس. ولكنّ الاستخدام الطلسمي لهذه الآية جعلها سبباً مباشراً في تحصيل الملك والعزّ وفي تحصيل كلّ خير لمجرّد أنّها تضمّنت كلمة «الملك». والأمر نفسه في آية القلوب القاسية من سورة البقرة، فكتابتها حول اسم من قسا قلبه ورميها في بئر يشرب منها تجعل قلبه ليناً رحيماً. وإذا كانت آية الملك المذكورة في قالب دعاء فيه تمجيد لله واعتراف بقدرته على إعطاء الملك لمن يشاء ونزعه ممّن يشاء فليس فيها ما يشير صراحة أو تأويلاً إلى أنّها سبب لنيل الملك أو نزعه من أحد. وبالرجوع إلى السياق الذي جاءت فيه الآية 74 من سورة البقرة نرى أنّها خبر عن بني إسرائيل وكيف تنكّروا للنبيّ موسى وقسوا عليه بعد أن نجّاهم من آل فرعون. قد يكون الدعاء سبباً لحصول المأمول فيه، أما الخبر فلا يعدو أن يكون إخباراً بما وقع ولا ينصرف إلى الزمن المستقبل، ولعلّ هذا ما حمل الكاتب على انتزاع الآية من سياقها النصي وإدراجها في سياق طلسميّ بإضافة عناصر سحرية إليها وهي أن تكتب في شكل دائريّ وأن يكتب في وسطها اسم من قسا قلبه وأن ترمى في بئر وأن يشرب القاسي من ماء البئر حتّى يلين قلبه. وعلى هذا النحو تسير الأمور فتحوّل أغلب آيات القرآن إلى آيات طلسميّة بمجرّد أن يأتي فيها لفظ دالّ على منفعة يرجى حصولها أو شرّ يرجى رفعه.

4. 1. 2. الاستعارة

من الأمثلة البارزة على اعتماد الاستعارة قاعدة لجعل الآية القرآنية طلسمًا مفيدًا في جلب منفعة أو دفع مفسدة الآية 36 من

سورة الأنعام ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. تتعلّق هذه الآية بما قبلها وهي تشير صراحة إلى من أعرضوا عن دعوة النبي محمّد حين دعاهم إلى الإسلام فلم يستجيبوا له فحزن لذلك فجاءت الآية لتواسيه وتذكّره بأنّ الله لو شاء لجعلهم يهتدون ولكنّه لم يفعل لأنّهم لا يسمعون بمعنى لا يعقلون، وهم في ذلك كالموتى. ذلك هو معنى الآية في سياقها ولم نجد من المفسّرين من حمّلها معنى بعيداً، ولكنّ الاستخدام الطلسمي استثمر ما فيها من الاستعارة (صورة الجاهلين المعرضين عن الحقّ = صورة الموتى الذين لا يسمعون) لينتج منها استعارة أخرى مبنية على لفظي الموت والاستجابة، ونجد أنفسنا أمام صورة جديدة تتركّب من أعضاء في الجسد أصابها ارتخاء فكفّت عن العمل ولم تستجب (ذكر الرجل العتيّن أو يده الشلّاء أو أيّ عضو فيه أصابه ارتخاء فكفّت عن العمل) فإذا أصيب المرء بمثل هذه الآفات فعليه أن يصوم ثلاثة أيام لا يفطر فيها إلّا على السكر ولبن البقر ثمّ يكتب هذه الآية في يده اليمنى بقلم من نحاس مداده ماء الورد والزعفران ثمّ يلحس ما كتبه فإذا ما كان فيه مرتخيّاً يستجيب.

ولا تعمل الاستعارة في الاستخدام الطلسمي للقرآن وفق نظامها البلاغي فقط، بل قد نجدها تعمل بنظام معكوس إذ يعمد صاحب الطلسم إلى قلب الاستعارة فيجعل المستعار منه مستعاراً له كما يظهر في الآية 57 من سورة يونس: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾. ففي هذه الآية كما نرى استعار الله للضلالة صورة المرض واستعار للقرآن صورة الدواء فجعله شفاء من الضلالة والقرائن الدالة على ذلك هي ألفاظ الموعظة والهدى والرحمة، ولكنّ صاحب الطلسم قلب العلاقة

بين الصورتين فجعل الضلالة مستعاراً منه وجعل المرض مستعاراً له كما جعل القرآن مستعاراً منه والدواء مستعاراً له، والنتيجة من ذلك أنّ هذه الآية تنفع لجميع آلام البطن إذا كتبت «في صحيفة من بيت رجل لم يجامع قطّ بمداد كوفي خالص» ثمّ محيت بماء الشعير الأخضر وقدمت للمريض ليشربها⁽¹⁾.

التمائل والاستعارة إذن آليتان يعمل بهما صاحب الطلسم فيتنزع الآيات من سياقاتها ويدرجها في سياق طلسمي كي تصبح عنده وسيلة للتأثير في الأبدان والنفوس والأشياء والأحوال. وبواسطة هاتين الآليتين أصبحت أغلب آيات القرآن آيات طلسميّة نزلها الله على نبيّه لتكون أدوات سحرية لجلب منفعة أو درء مفسدة. والأغرب من ذلك أنّ سوراً بتمامها وكمالها أصبحت طلاسماً. هنا لا ينفع البحث عن الآلية التي بها يفكر صاحب الطلسم لأننا أمام وصفات علاجية جاهزة لا تشير إلى عقل يتأمل النص القرآني ويجهتد في بناء صلة بينه وبين حياة الناس الخاصة عبر استنطاق آياته وتقليب ألفاظها وحملها على وجوه دون الوجوه التي بيّنها المفسّرون، بقدر ما تشير إلى نصّ ديني قد تحوّل شيئاً فشيئاً إلى نصّ سحريّ تكفي كتابة سورة منه أو تلاوتها على نحو مخصوص لتحصيل كسب أو تغيير حال. ومن الأمثلة البارزة على ذلك أن من كتب سورة الرحمن وعلّقها عليه أمن الرمد، وإذا كتبت بماء طاهر ومُحيت وشُربت أزال مرض الطحال وإن كتبت على حائط بيت أمن أهله شرّ الهوامّ، ومن قرأ سورة الواقعة كلّ ليلة لم تُصبه فاقة البتة، ومن قرأها كلّ غداة أمن الفقر، ومن قرأ سورة المجادلة عند مريض سكن ألمه ونام، ومن داوم على قراءتها حُفظ من كلّ طارق، ومن كتبها وطرحها في حبّ أزال عنه ما يفسده.

(1) الدر النظيم، ص: 78.

5. الرؤية

قد يظنّ البعض أنّ الرؤية التي يبنّيها علم «خواص القرآن» حول الدين والنصّ المقدّس جزء لا يتجزأ من الرؤية العامّة التي بلورتها علوم القرآن حول هذين الموضوعين، وقد يكون الدليل على ذلك أنّ علم خواصّ القرآن فرع من فروع النظر الإسلاميّ القديم المتمركز حول نظريّة الإعجاز وأنّ البحث في منافع القرآن لا يعني في النهاية غير بحث عن وجه جديد من وجوه الإعجاز القرآني. ولكنّ الرؤية التي يقدّمها هذا العلم حول الدين والنصّ المقدّس تختلف في تقديرنا عن تلك الرؤية التي بنتها المعارف الإسلامية الرئيسيّة حول الموضوع نفسه. وما نذهب إليه هو أنّ علوم البلاغة والكلام والأصول والتفسير والتصوّف تضافرت فيما بينها لاستخراج ما في النصّ القرآني من دلالات وأحكام وقيم وقواعد تصلح أن تكون معايير يُحتذى بها في بناء الوجود الدينيّ وفي تنظيمه وترتيب علاقاته. أمّا علم «خواص القرآن» فلئن بدا استمراراً لنظريّة الإعجاز بكلّ تعبيراتها البلاغية والفقهية والكلامية فهو ينفصل عنها ويؤسّس للدين معنى آخر ويمنح النصّ المقدّس وظائف وجوديّة تجعله يكون في نظر المؤمنين به أكبر من كونه منبعاً منه تُستنبط الحقائق والأحكام والقيم لأنّه في اعتقادهم أداة ناجعة لتغيير العالم وإعادة تشكيله وفق رغباتهم الدنيويّة الخاصّة. وحين يكون النصّ المقدّس مفهوماً في حدود الرغبات الفرديّة، كالرغبة في الحبّ والثروة والسلامة من كلّ ما يهدّد الأبدان والنفوس كالأُمراض والوساوس، تصبح التجربة الدينيّة شكلاً من أشكال الانخراط في مجابهة المصير ومواجهة العدم باعتباره تهديداً مستمراً للوجود.

لقد كانت السعادة في الدارين الأولى والآخرة مدار العلوم الإسلاميّة وغاية ما تصبو إلى بيانه والكشف عن الطرق المؤدّية إليها، واعتقدت أنّ الاعتصام بكتاب الله وتدبّر معانيه واستجلاء كنوزه شرط

لازم للنجاة والخلاص من كلّ ما يحول دون السعادة المطلوبة. أمّا علم خواص القرآن وما نتج منه من استخدام طلسمي للقرآن فقد كشف عن همّ وجوديّ ظل يتفاقم على امتداد العصور، وليس هذا الهمّ همّ السعادة بل هو همّ الوجود نفسه، فصاحب الطلسم لا يبحث في القرآن عمّا يضمن له الوصول إلى الحقيقة أو العدالة أو الفضيلة بل يبحث عما يضمن له الحياة ويبعد عنه شبح الفقر والمرض والعبوديّة والذلّ والارتهاق إلى الآخرين. هنا تصبح التجربة الدينيّة بكلّ ما فيها من طقوس وتعويزات وتمائم ارتدادًا بالدين إلى أصله وجوهره وعودة إلى «منحّ العبادة» وهو الدعاء. الدعاء إذن كلمات مقدّسة يبتغي المتلقّظ بها صيانة وجوده الخاص من كل دمار قد يلحقه. وليس الاستخدام الطلسمي للقرآن في نهاية المطاف إلّا وصفة دقيقة ومفصّلة لجعل النصّ الدينيّ قادرًا على أن يكون أداة نافعة لصيانة الوجود من العدم.

هكذا يُفهم معنى الدين وهكذا تُفهم وظيفة النصّ المقدّس عند صاحب الطلسم. وإذا علمنا أنّ أدب الطلاسم القرآنية يتوجّه إلى عموم المؤمنين ولا يشترط في من أراد أن يستخدم القرآن استخدامًا طلسميًا أن يكون عارفًا أو كاهنًا أو شيخًا، فمن الجائز أن نقول إنه أدب لا يؤسّس لبناء سلطة دينيّة أو سحرية تحتكر أسرار القرآن بدليل أنّ المدوّنة التي اشتغلنا عليها لم تشترط في من شاء أن يُطلسم بالقرآن إلّا اليسير الهين مثل الطهارة والصوم لثلاثة أيّام وبعض الأدوات اللازمة كالذواة والمداد والأواني الفضيّة أو النحاسية والورق أو الجلد. وكلّ هذا لا يعدّ من شروط السلطة في شيء لأنّ الشرط في السلطة الدينيّة أو السحرية هو احتكار السرّ ومنعه عن غير أهله والاختصاص به دون سائر المؤمنين، والشرط في المستفيد من هذه السلطة أن ينتمي إليها وينخرط في نظامها. أمّا وقد وُفّر أدب الطلاسم للعوامّ الوصفات اللازمة لاستخدام القرآن أداة للكسب والربح والوقاية

من كلّ الشرور والآفات دون العودة إلى الشيخ أو الولي العارف فلم يعد الحديث عن سلطة دينيّة تستأثر بطلاسم القرآن ممكناً بخلاف ما ذهب إليه Constant Hamès في دراسة له عن الاستخدام الطلسمي للقرآن⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، يمكن أن نعثر في ما وراء «علم الخواص» على تمثّل للدين والحياة يختلف بالضرورة عن التمثّلات الإسلاميّة الأخرى. فالدين في ما وراء هذا العلم أكبر من أن يكون شريعة أو حقيقة، والنص الدينيّ المقدّس أكبر من أن يكون مصدرًا لاستنباط الأحكام ومنبعًا لاستلهاام الحقائق، إنّهُ قبل هذا وذاك أداة بها يغيّر المرء أحواله الماديّة والنفسيّة ووسيلة لا لتحصيل العلم والفهم بل لتحصيل الرزق وجلب الحظ ودفع المكروه. هنا يصبح الدين سبيلاً لحياة الحياة الدنيا بكلّ ما فيها من زينة كالولد والمال والملك والغلبة. ولذلك كان ابن أسعد في مختلف مراحل كتابه حريصاً على التوجه بالخطاب إلى الناس جميعاً بكل أصنافهم كالمرضى الراغبين في الشفاء والتجار الراغبين في الربح الوفير والمحاربين الراغبين في الغلبة والنصر والملوك الراغبين في دوام ملكهم والرجال الراغبين في الزواج والولد. وكلّ هذه الرغبات كما نرى من صميم الحياة الدنيا ويعكس الإقبال عليها تشبّهًا حميمًا بالحياة وطمعاً فيها بخلاف ما يُفهم من الدين والتديّن عادة. والأغرب من ذلك هو أن تكون الاستعانة على تحقيق هذه الرغبات بطقوس دينيّة مثل الصوم والصلاة والدعاء بالقرآن وطقوس سحرية مثل الكتابة بمداد الزعفران والورد وعلى جلود الماعز والغزلان وعلى مواطن الداء في الأبدان. رغبة محمومة في

(1) Hamès Constant, *L'usage talismanique du Coran*. In: Revue de l'histoire des religions, tome 218 n°1, 2001. *Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme*. pp. 83 - 95.

الدنيا تعكس هلعاً مستطيراً من الموت والفاقة والعجز والوقوع في ما يورث الذلّ والهوان، ذلك هو العالم الذي يضعنا فيه أدب الطلاسم القرآنيّة، وهو كما نرى عالم مأهول بالشرّ يأمل الإنسان في الخلاص منه ولا حيلة له في ذلك غير أن يستعين بقوى سحرية يستدرجها بالقرآن العظيم لتكون عوناً له على فقره ومرضه وعجزه.

إنّ هذا الأدب، رغم كلّ ما يقال عنه من بعد عن الدين الصحيح، أدب له جذوره في النصوص الإسلامية التأسيسية وله ما يبرّره في القرآن والحديث. وهو إلى جانب ذلك يفتح نافذة منسية على التجربة الدينية في الإسلام المبكر ويعيد إلى الأذهان معنى مهملاً من معاني الدين وعملاً بدائياً من أعمال النص الدينيّ وهو عمل السحر. وليس السحر محمولاً هنا على المجاز كما فهم البلاغيّون بل على الحقيقة كما فهمه المطلسمون.

استنتاجات

لم يكن القصد من هذا الفصل الكشف عن فكر إسلامي متوحّش ظل يعمل على هامش الفكر الإسلامي المتمدّن رغم الحاجة الأكيدة إلى فهم هذا النوع من التفكير المقيم على التخوم، ولكنّ القصد أن نسلط الضوء على النص القرآني من زاوية هذا الفكر المتوحّش لنستعيد من خلاله معنى مفقوداً من معاني الدين ووظيفة مهملة من وظائف النص المقدّس. وقد كشف البحث في هذا الحقل عن حقائق عديدة بعضها يتعلّق بالتجربة الدينية في الإسلام وبعضها الآخر يتعلّق بالنص القرآني نفسه.

أمّا ما يتعلّق بالتجربة الدينية في الإسلام المبكر فيتلخّص في ما بُني عليه أدب الطلاسم من معتقدات تعود إلى زمن البعثة النبوية إذ كان النبيّ وصحابته، وفق ما جاء في الحديث الصحيح، يعتقدون

تمامًا كما يعتقد عامّة المسلمين اليوم وفي كلّ عصر ومصر أنّ القرآن شفاء من كلّ داء ظاهر أو باطن، وكانوا يعتقدون أنّ في الكثير من آياته وسوره أفضالاً عدّة منها أنّها تقي من قرأها عذاب القبر بعد الموت وعذاب جهنّم بعد الحساب، ومنها أنّها تجلب لمن داوم على تلاوتها نفعًا في الدنيا وفي الآخرة كأن تعصمه في الدنيا من شرّ الشياطين وتمنعه في الآخرة من العذاب، ومنها أنّها تسهّل على من قرأها أبواب الرزق وتفرّج عنه كل كرب وتجعله في أمن دائم فلا خوف عليه ولا هو يحزن. وكلّ هذه المعتقدات وإن باتت في نظر البعض معتقدات شعبية فهي في أصل نشوئها من صلب التجربة الدينيّة الأولى، ولكنّ العقل الدينيّ المدرسيّ لم يحفل بها فتركها على هوامشه دون أن يقاومها أو يبني عليها.

وأما ما يتعلّق بالنصّ القرآني فقد كشف لنا أدب الطلاسم الإسلاميّة عن معنى آخر للقرآن غير معانيه المشهورة. فالمشهور أنّه أصل لكلّ حكم من أحكام الدين، إليه يستند الفقهاء والقضاة والمفتون للحكم في ما استجدّ من النوازل، والمشهور أنّه أصل لكلّ علم لأنّه محيط بكلّ شيء، والمشهور أيضًا أنّ له ظاهرًا يستفاد بالدليل وأنّ له باطنًا يدرك بالتأويل. ولكنّ أدب الطلاسم الإسلاميّة وجد فيه أمرًا هو أقرب ما يكون إلى عامّة الناس وأبعد ما يكون عن خاصّتهم وهو أنّ القرآن سلاح بين أيديهم لتغيير أحوالهم، به يقاومون ما يلحق أبدانهم من الأدواء، وبه يستعيدون من كلّ شرّ، وبه يدفعون عن أنفسهم الفقر، وبه يجلبون الرزق والربح، وبه ينالون العزّ والملك وينجون من الذلّ والهوان. وفي كلمة واحدة بالقرآن يحققون كلّ رغبة: الرغبة في الحياة بكلّ مباحها.

ومن جهة أخرى، كشف لنا أدب الطلاسم عن «تأويل» مختلف

للقرآن، وهو تأويل لا يطلب دلالة لغويّة للنصّ القرآني ظاهريّة أو باطنيّة، بل يطلب حقيقة وجوديّة حيّة، لذلك لم يفكر هذا الأدب في القرآن باللغة وما فيها من طاقات تعبيريّة بل إنّ أدب لا يريد أن يفكر في القرآن ولا أن يفكر به بقدر ما يريد أن يعمل به، وهذا ما جعله أدب وصفات علاجية أحياناً وقائيّة أحياناً أخرى. وليس العمل بالقرآن كالنظر فيه أو النظر به لأنّ العمل يقتضي مهارات وتقنيات بينما يقتضي النظر مفاهيم وتصوّرات. وحين ينصرف هذا الأدب عن النظر في النصّ إلى العمل به يكون قد ترك اللغة وراءه لينكبّ على الحياة وينغمس فيها طمعاً في مباحجها وهلعاً من أخطارها.

أخيراً قد يكون أدب الطلاسم القرآنيّة مدخلاً لبناء فهم مختلف للنصّ القرآني والتعامل معه لا باعتباره خطاباً دينياً تتداخل فيه أشكال التعبير ويجتمع فيه السرد بالوصف والحجاج والدعاء والتشريع، بل باعتباره خطاباً دينياً بينه وبين الخطاب السحريّ نقاط تماسّ كثيرة عوّل عليها أدباء الطلاسم الإسلاميّة واتخذوها منطلقاً لتحرير وصفاتهم العلاجية والوقائية على النحو الذي بيّناه.

الفصل العاشر

القرآن في النقد الأدبي الحديث

تمهيد

لم يكن القرآن في الفكر العربي الحديث موضوع نظر المفسرين الجدد وخصوصاً منهم أصحاب ما يُعرف بالتفسير العلمي للقرآن فحسب، بل كان قبل ذلك موضوع نقد أدبي حديث ينفصل عن النقد البلاغي القديم في اتجاهين متعاكسين: اتّجاه يمضي نحو الكشف عن أسرار جديدة لم يكشف عنها البلاغيون القدامى ويستعمل لذلك أدوات نقد جديدة غير أدوات النقد البلاغي القديم، واتّجاه يمضي نحو مراجعة نقدية للدرس البلاغي القديم وما انتهى إليه من نتائج غير علمية ليفكّر في لغة القرآن وأسلوبه وبنائه من منظور نقدي أدبي حديث بشكل يبعده عن فكرتي الإعجاز والأسرار التي رافقت البلاغيين القدامى وما زالت تتحكّم في عقول الكثير من المفكرين المعاصرين.

أمّا الاتجاه الأوّل فأبرز من يمثّله سيّد قطب في كتابه «التصوير الفني في القرآن الكريم»⁽¹⁾، إذ اجتهد في أن يكشف عن سرّ جديد من أسرار القرآن لم يتسنّ لمن سبقه أن يقف عليه وهو سرّ «التصوير الفني». أمّا الاتجاه الثاني فمن أبرز ممثّليه معروف الرصافي في قسم من كتابه «الشخصية المحمدية أو اللغز المقدّس»⁽²⁾ وهو كتاب في

(1) منشورات دار الشروق، القاهرة، ط 16، 2002.

(2) منشورات دار الجمل، ألمانيا، ط 1، 2001.

السيرة النبوية من منظور جديد يتعدّى المنظور القديم ببعديه التاريخي والأسطوري لتأسيس فهم علمي لشخصية النبي محمد في بعدها المعرفي والعاطفي. والكتابان معاً نموذجان يعبران عن تيارين متباينين من تيارات الفكر العربي الحديث في صلتها بالتراث العربي الإسلامي، لذلك سنتوقف عندهما لنعالج بدرجة أولى طريقتهما في تحليل الخطاب القرآني وما تشيران إليه من أفكار تخصّ النصّ الديني في بنائه ووظائفه الأساسية.

I. التصوير الفني في القرآن أو نظرية الإعجاز مرة أخرى

ينتمي سيّد قطب كما هو معروف إلى التيار السلفي الذي أسسه جمال الدين الأفغاني وبلور خطوطه الكبرى محمد عبده ومن جاء بعده من التلاميذ ابتداءً من محمد رشيد رضا وصولاً إلى حسن البنا، وهو في الجملة تيار إحيائيّ يتميز بنظرة خاصّة إلى التراث تقوم على فكرة العودة إلى الأصول لاستئناف الثقافة الإسلامية بعد أن قتلها التقليد طوال قرون الانحطاط. وقد كان لهذا الانتماء تأثير واضح في شخصية سيّد قطب الفكرية وفي منهجية تعامله مع الخطاب القرآني تحديداً إذ إنه صرّح في مقدّمة كتابه «التصوير الفني في القرآن» أنّه كان يتلقّى القرآن في طفولته فتنشأ في مخيلته صور خلّابة لا يجد لها تفسيراً، وكان كلّ ما يشده إليها أنّها صور ساحرة غنيّة بالخيالات، فلمّا ارتاد المدارس وقرأ ما كتبه الأقدمون من مفسّرين وبلغاء ومتكلّمين وفقهاء في القرآن وإعجازه لم يجد ما كان يرتسم في خياله من صور خلّابة. وسرعان ما أدرك أنّ التراث الإسلامي تفسيراً وبلاغة وفقهاً وكلاماً قد حجب عن العقول والأذواق جمال القرآن وسحره، وهذا ما دعاه إلى ضرورة القفز عن ذلك التراث الهائل والعودة إلى

المنع لاستجلاء ما فيه من سحر، ومن الطبيعي أن تكون هذه العودة مشروطة بشرطين وهما أن يتخلّى عن طريقة القدامى في تذوّق جمال القرآن وأن يتسلّح بذوق فنّي جديد يكون بديلاً عن الذوق القديم.

إنّ هذه القصّة التي يرويها سيّد قطب عن منزلة القرآن في نفسه من أيّام الصبا إلى أيّام النضج لا تعبّر في تقديرنا عن سيرة الرجل في مرحلتين متباينتين من مراحل حياته فحسب، بل تعبّر بالأساس عن تيّار فكريّ حضاريّ هو التيّار السلفي الإحيائيّ الذي تأسّس منذ بدايات عصر النهضة العربيّة على فكرة جوهرية مفادها أنّ النهضة لا يمكن أن تحدث إلّا بالعودة إلى الأصول لقراءتها بما يتناسب مع مقتضيات العصر الجديد، والمقصود طبعاً النصوص التي تأسّست عليها الحضارة الإسلامية وهي القرآن أولاً والحديث النبوي ثانياً وآثار الصحابة ثالثاً. وقد بدا هذا التوجّه واضحاً منذ فاتحة الكتاب إذ عبّر سيّد قطب عن خيبة أمله في ما قرأه من كتب التفسير وكتب البلاغة والإعجاز وإن كانت من وضع جهابذة الفكر الإسلاميّ القديم كالطبري والزمخشري والباقلاني والجرجاني، فجميع هؤلاء لم يكونوا في نظره قادرين على اكتشاف سرّ الجمال القرآني لأنّهم كانوا ينظرون فيه بأعين لا تدرك غير القشور وبطريقة جنت على ما فيه من إلذاذ وتشويق⁽¹⁾.

خيبة أمل أوجبت عليه أن يترك خلف ظهره مجمل التراث الإسلامي وما صنّفه المصنّفون من كتب في التفسير والإعجاز ليتوجّه

(1) راجع: التصوير الفني في القرآن، ص: 8 حيث يقول: «قرأت تفسير القرآن في كتب التفسير وسمعت تفسيره من الأساتذة ولكنني لم أكن أجِد في ما أقرأ أو أسمع ذلك القرآن اللذيذ الجميل... لقد طُمست كلّ معالم الجمال فيه وخلا من اللذة والتشويق... تُرى هما قرآنان؟ قرآن الطفولة العذب الميسر المشوّق وقرآن الشباب المعقّد الممزّق؟ أم إنّها جنابة الطريقة المتبّعة في التفسير؟».

مباشرة إلى المنبع يستلهم جماله وسحره وليس لديه من وسيلة في ذلك سوى فطرته التي فُطر عليها. منهج مَيِّز سيّد قطب وآخرين من أبناء التيار السلفيّ الإحيائي جعلهم يتخلّصون من السياج الدغمائي الذي ضربه المتكلّمون والفقهاء على العقل الإسلامي فحال بينه وبين النصوص التأسيسية حتّى امتنع عليه التفكير فيها إلّا من خلال نصوص ثانوية ما انفكت تتراكم وما انفكّ بعضها يكرّر البعض الآخر حتّى طُمست الأصول. فكيف تخلّص سيّد قطب من النظرة الإسلامية القديمة للقرآن؟ وما هي الخطوط الرئيسية لأطروحة «التصوير الفني في القرآن» التي اجتهد في بنائها؟ وإلى أيّ حدّ أحاطت هذه الأطروحة بخصائص الخطاب القرآني؟

1. نقد المنظور الإسلامي القديم

أشرنا في ما سبق إلى قصّة سيّد قطب مع القرآن وكيف كانت المصنّفات الإسلامية في نظره عائقاً حال بينه وبين ما في القرآن من سحر وجمال وتشويق وإلّاذ. وقد كان لهذه القصّة أثر بالغ في توجيه الكاتب على امتداد صفحات كتابه إذ ظلّ يذكّر في مناسبات كثيرة بتقصير القدامى في الكشف عن سرّ الجمال في القرآن رغم اجتهاداتهم المتنوّعة. ويعود تقصيرهم في تقديره إلى أسباب كثيرة منها العدول عن البحث في منبع السحر القرآني إلى البحث في مسائل اللغة وشرح الغريب من الألفاظ وهذا ما يظهر بوضوح في أعمال المفسّرين الأوائل، ومنها الإغراق في مناقشة المسائل الصرفيّة والنحوية والفقهية والكلامية والتاريخية والأسطورية أحياناً كما يظهر في أعمال المفسّرين الكبار أمثال الطبريّ والفخر الرازي، ومنها الاهتمام المفرط بمسألة اللفظ والمعنى وما انجرّ عنها من جدل طويل تعكسه مصنّفات علي بن عيسى الرماني وأبي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار في موضوع الإعجاز.

لقد كان جميع هؤلاء المفسرين والبلاغيين في نظر سيّد قطب مثلاً للعدول عن مبحث السحر القرآني إلى مباحث أخرى غير جمالية قد تفيد معرفة لغوية أو بلاغية أو فقهية أو كلامية أو تاريخية ولكنّ الثابت عنده أنّها لا تنفع في تحصيل معرفة بجمال الخطاب القرآني وسحره لا لأنّها مباحث ضعيفة الصلة بالمبحث الجمالي الفني فحسب بل لأنّها توهم أحياناً بأنّها تعالج موضوع الجمال ولكنها تتناوله من جهة لا تليق به تماماً. والدليل على ذلك عنده ما جاء في تفسير الزمخشري من ملاحظات عرضيّة تتّصل بمظهر من مظاهر البلاغة القرآنيّة وهو الاستعارة بمختلف درجاتها. ولئن اعترف سيّد قطب للزمخشري بالتفطن إلى هذا الوجه من وجوه الجمال في العبارة القرآنيّة فقد عاب عليه وعلى أتباعه السقوط في جدل بلاغيّ شكليّ ضيّع عليهم فرصة الالتفات إلى ما في العبارة القرآنيّة من جمال وسحر. لقد كان هؤلاء المفسّرون البلاغيّون قاب قوسين أو أدنى من العثور على منبع السحر والجمال في القرآن ولكنّهم لم يعثروا عليه لأنّ عقولهم كانت مشدودة إلى مسائل أخرى غير مسألة الجمال والفنّ، ومن الأمثلة التي يسوقها سيّد قطب على ذلك أنّ القرآن حافل بالصور الفنيّة المتخيّلة عن الجنّة والنار وعن يوم الحساب وعن الأرض والسماء، وعن الإنس والجنّ والغابرين من الأمم والملوك ولكنّ التفسير البلاغي لم يلتفت إلى هذه الصور الفنيّة واكتفى بالوقوف عمّا في الآيات من فنون التعبير كأن تكون العبارة خطاباً (كلاماً موجّهاً إلى المخاطب) ويكون المقصود منها العموم، أو أن تصاغ العبارة في لفظ يدلّ على الماضي والمقصود هو الزمن المستقبل. كلّ هذه الأمثلة دليل على مشاغل العقل البلاغي القديم، وهي مشاغل أبعد ما تكون عن موضوع الجمال والفنّ لأنّها لم تتناول العبارة من جهة حسنّها وأثرها في النفس بل من جهة العلاقة بين ما صيغت به من

ألفاظ وما تشير إليه من معان. المسألة إذن مسألة منطقيّة تدور حول اللفظ والمعنى وما بينهما من جسور، وهذا ما جعلها مسألة غير جماليّة. نقول هذا لأنّ التفكير في موضوع الجمال الفنّي لا يمكن أن يكون بأدوات جُعِلت أصلاً للتفكير في موضوع الدلالة.

رغم ذلك يعترف سيّد قطب لعبد القاهر الجرجاني بما أنجزه في «دلائل الإعجاز» من تقدّم نوعي نحو التفكير في جماليّة الخطاب القرآني حين تجاوز الاستعارة إلى النظم، فقد كان البلاغيّون يفسّرون شرف العبارة القرآنيّة بما فيها من ضروب الاستعارة ولكنّ الجرجاني رأى جمالها في شيء آخر يتعدّى الاستعارة وهو أن تنتظم الألفاظ في العبارة على نحو غير مألوف كأن يُسند الفعل إلى غير الفاعل وهو منه على سبب. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى ﴿وَأَشْتَلَ الرُّأْسَ شَيْبًا﴾ [مريم: 4] وقوله ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر: 12]. لقد رأى الجرجاني في الآية الأولى أن فعل الاشتعال قد أُسند إلى الرأس فُرفع وهو في الحقيقة غير فاعل وانتصب الشيب وهو في الأصل فاعل، ورأى في الآية الثانية أنّ فعل التفجير متعلّق في المعنى بالعيون ولكنّه وقع في اللفظ على الأرض، والعبارتان معًا تفيدان معنى غير المعنى المستفاد من قولنا مثلاً اشتعل الشيب في الرأس أو فَجَّرْنَا في الأرض عيونًا، وهو معنى الشمول كما يقول الجرجاني أي إنّ اشتعال الرأس شيبًا يفيد انتشارًا للشيب في عموم الرأس دفعة واحدة وأن تفجير الأرض عيونًا يفيد انفجار العيون في الأرض كلّها في لحظة واحدة، ومثل هذا الشمول لا يمكن أن يستفاد من الاستعارة في ذاتها بل من طريقة النظم في الآيتين حين أُسند الفعل إلى ما له سبب بالفاعل أصلاً.

لقد كانت نظريّة النظم في نظر سيّد قطب خطوة مهمّة نحو تأسيس وعي جماليّ بالقرآن ولكنها لم تكن الخطوة الحاسمة لأنّ

صاحبها توقّف حيث كان عليه أن يستمرّ. وقد كان توقّفه لازماً لأنّه لم يغادر المهاد النظري الذي تأسّست عليه علوم البلاغة العربيّة وهو أنّها علوم وضعت لا لتبحث في موضوع الجمال الفنّي بل لتبحث في موضوع الدلالة، لذلك ظلّ الجرجاني محكوماً كغيره من البلاغيّين بإشكاليّة اللفظ والمعنى، ولذلك أيضاً كانت الملاحظات الجماليّة في كتابه عرضيّة ولم ترق إلى مستوى النظرة الشموليّة التي تكون أداة لإدراك الجمال الفنّي. ومن هذا النقد الذي يوجّهه سيّد قطب إلى الجرجاني نخلص إلى نقد لمجمل التراث النقدي بفرعيه الأدبي والبلاغي، إذا بدا هذا التراث في نظر الكاتب محكوماً بعقليّة تجزيّة لا يمكنها أن تحيط بأصول العمل الفنّي وأقصى ما يمكن أن تصل إليه هو أن تدرك الجمال الفنّي في مواضع متفرّقة دون أن تحيط علماً بالخصائص العامّة للعمل الفنّي.

2. محاولة لتأسيس جماليّات الخطاب القرآني

لقد كان هاجس التيّار السلفي الإحيائيّ أن يعيد تأسيس الثقافة الإسلاميّة على الأصول التي انبنت عليها أوّل مرّة وأن يعود إلى «الإسلام الصافي» قبل أن تشوبه شوائب الجدل والفلسفة والكلام، ومن هذا المنطلق كان سيّد قطب يفكر في موضوع الجمال الفنّي في القرآن، لذلك تعدّى الإرثين البلاغي والتأويلي ليعود إلى اللحظة التأسيسيّة التي تلقّى فيها العرب القرآن وينظر في الأثر الذي خلّفته آياته الأولى في أنفسهم ويستنبط منه ما يساعده على التصدّي لموضوع بحثه. وقد تبين له أنّ العرب الذين عاصروا نزول القرآن كانوا مختلفين حول ما جاء فيه من العقيدة ولكّتهم كانوا متّفقين على أنّه «سحر»، فهذا الوليد بن المغيرة في ما تناقلته الأخبار يسمع شيئاً من القرآن فترقّ له نفسه ويقول لمن جاء يعترض عليه «والله ما منكم رجل

أعلم منّي بالشعر ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجنّ. والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا، والله إنّ لقوله لحلاوة وإنّ عليه لطلاوة وإنّه ليحطّم ما تحته...» فلمّا ألحّ عليه أبو جهل أن يقول شيئاً في القرآن ترضاه قريش قال بعد طول تفكير وتقدير «إنّه لسحر يؤثر»⁽¹⁾، وهذا عمر بن الخطاب يعتدي على أخته وزوجها لأنّهما آمنا بمحمّد وينتزع منهما صحيفة فيها شيء من سورة طه يريد تمزيقها ولكنّه بعد أن قرأ صدرًا منها قال «ما أحسن هذا الكلام وأكرمه»⁽²⁾.

خبران اثنان يعقد عليهما سيّد قطب النواة الأولى لأطروحته في جماليّات الخطاب القرآني، أمّا الخبر الأوّل فعن رجل عادي النبيّ وكاد له وهو يعترف بما في القرآن من حلاوة وما عليه من طلاوة، وأمّا الثاني فعن رجل جاء يريد بالنبيّ شرّاً فلمّا قرأ صدرًا من سورة طه أعلن إسلامه. وجد سيّد قطب في هذين الخبرين ما يحسبه حقيقة ثابتة وهي أنّ القرآن كلام ساحر باهر، يُسحر به هذا فيُسلم، ويُسحر به ذاك فيمتدّ في إنكار محمّد ودعوته. للقرآن إذن أثر نفسيّ واحد وهو الانبهار بما فيه من جمال وفنّ، ولا يعني هذا بالضرورة أن يدخل كلّ من يستمع إليه في دعوة الإسلام. ومن هذا المنطلق يبدو سعي سيّد قطب إلى الكشف عن سرّ الجمال الفنيّ في القرآن مشروعًا يتجاوز الخلفيّة العقائديّة التي انبنت عليها نظريّة الإعجاز القرآني، وهي نظريّة تستند إلى فكرة مفادها أنّ العبارة القرآنيّة بما فيها من البلاغة والقصص والأحكام والأوصاف والأخبار والغيوب كانت سببًا في حمل الناس على الإذعان لدعوة الإسلام. وبانفصال سيّد قطب عن هذه النظريّة وخلفيّتها العقائديّة يكون قد شرع في تأسيس وعي فنيّ

(1) راجع الخبر في: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا ومن معه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 2000، الجزء1، ص: 306 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص: 379.

جماليّ بالقرآن بعيداً عن الوعي الدينيّ. نقول هذا لأنّ الرجل يصرّح بأنّه لم يكن في بحثه عن مظاهر التصوير الفنيّ في القرآن رجل دين تصدّه العقيدة عن البحث الطليق بل كان رجل فكر يمنعه فكره عن التجديف والتلفيق⁽¹⁾ وما انفكّ يشير في مواقع مختلفة من كتابه إلى أنّه ينظر في القرآن لا باعتباره رسالة دينيّة بل باعتباره عملاً فنيّاً، ولهذا فما يعنيه تحديداً هو أن يكشف عمّا جعل القرآن كلاماً فنيّاً قادراً على التأثير في النفوس دون أن يترتب على أثره الفنيّ اعتقاد أو سلوك⁽²⁾. قد يكون هذا الاستنتاج مفاجئاً لمن لا يعرف عن سيّد قطب سوى أنّه الأب الروحيّ للحركات الإسلاميّة المتشدّدة، ولكنّه لن يفاجئ من يعرف أن سيّد قطب كان في مرحلة من مراحل حياته الفكرية وجهًا بارزاً من وجوه النقد الأدبيّ الحديث ملماً بأصوله ومدارسه عارفاً بمناهجه وأدواته. وقد دفعته هذه الثقافة النقدية الحديثة إلى مهاجمة الثقافة النقدية العربية القديمة والكشف عن تقصيرها في بناء وعي جماليّ فنيّ أصيل يمكن من تذوق العبارة سواء كانت عبارة قرآنية أو عبارة أدبية. كما دفعته إلى التفكير في استبدال أدوات النظر البلاغية والتأويلية القديمة بأدوات نقدية جديدة قد تساعد على إعادة اكتشاف الجمال الفنيّ في القرآن.

2. 1. المفاهيم النقدية

تشيع في هذا الكتاب طائفة من المفاهيم النقدية الحديثة كالتناسق والاتساق والسياق والإيقاع والجملة الموسيقية والتصوير

(1) التصوير الفني في القرآن، ص: 258.

(2) يقول في الصفحة 24 مثلاً: «إننا لنستطيع أن ندع مؤقتاً قداسة القرآن الدينية وأغراض الدعوة الإسلامية وأن نتجاوز حدود الزمان والمكان ونتخطى الأجيال والزمان لنجد بعد ذلك كلّ هذا الجمال الفنيّ الخالص عنصراً مستقلاً بجوهره خالداً في القرآن بذاته يتملاه الفنّ في عزلة عن جميع الملابس والأغراض».

والتخييل والتجسيم والتشخيص والرسم والمشهد والإطار. وقد كانت في أغلب الأحيان بديلاً يحلّ محلّ المفاهيم النقدية القديمة كالاستعارة والتشبيه والتمثيل والتضمين والتناسب. ولئن ترك الكاتب المفاهيم النقدية الحديثة التي عوّل عليها في تذوق العبارة القرآنية مطلقة دون تعريف أو تحديد واكتفى باستخدامها واعتبارها مفاهيم إجرائية، فقد عمد في بعض المناسبات إلى ضبط البعض من تلك المفاهيم وبيان معانيها بالشرح حيناً وبالتمثيل أحياناً. فقد عرّف التخييل الحسيّ بأنّه «حركة حيّة ممّا تنبض به الحياة المادية والنفسية» وجعله مرادفاً للتشخيص وهو عنده «خلع الحياة على الجامد وعلى المشاعر والانفعالات وكلّ ما يفهم منه منح العواطف للأشياء»، والتجسيم عنده هو «تجسيم المعنويات وإبرازها أجساماً محسوسة»، وقد يكون ضرباً من التشبيه فيه يشبه المعنويّ بالحسيّ على وجه التصيير والتحويل أو الوصف.

لقد ظلّت هذه المفاهيم النقدية الحديثة، المستوحاة من فنون عدّة كالأدب والرسم والموسيقى والمسرح والسينما، مطلقة دون تقييد مرجعيّ أو منطقيّ. واكتفى الكاتب في أغلب الأحيان بتوظيفها لتحليل الكثير من خصائص العبارة القرآنية، واجتهد من خلالها في بناء رؤية نقدية شاملة تصلح أن تكون مدخلاً لتحليل الخطاب القرآني. فعلام تقوم هذه الرؤية؟ وما هي أبرز نتائجها؟

2.2. من التناسب إلى التناسق

انتهت نظرية الإعجاز إلى ما يعرف بعلم التناسب وهو فرع متأخر من علوم القرآن يبحث في مظاهر التناسب في القرآن كالتناسب بين الآيات في السورة الواحدة معجمياً ونحوياً ودلالياً، أو التناسب بين فواتح السور وخواتمها، أو التناسب بين السورة والحرف الذي بنيت

عليه، أو التناسب بين سور القرآن كلّها بآلتي الإجمال والتفصيل أو الاتحاد والتلازم⁽¹⁾. ولا نقف في ما كتبه سيّد قطب عن تناسق الخطاب القرآني على ما يشير إلى معرفته بهذا الفرع من علوم القرآن رغم معرفته الواسعة بما وضعه المفسّرون والبلاغيون من مصنّفات تتصل بهذا المبحث، لذلك بدا لنا في الكثير من المواضع فخورًا باكتشافه سرًّا جديدًا من أسرار القرآن يحسب أنّه خفي عن الأسلاف، ولو كان أحاط بما تناثر من إشارات إلى التناسب بين الآيات في كتب التفسير خصوصًا لكان قد وجد لنفسه أساسًا يبني عليه نظريته في جماليّة التناسق في الخطاب القرآني، ولهذا السبب تحديدًا راح الكاتب ينوّه مرّة بعد أخرى بما بدا له كشفًا عظيمًا وتأسيسًا لعلم جديد من علوم القرآن لا يستند إلى التراث وهو علم «التصوير الفني في القرآن».

أسّس سيّد قطب نظريته في تناسق الخطاب القرآني على فكرة محوريّة وهي «للقرآن طريقة موحّدة في التعبير يتّخذها في أداء جميع الأغراض على السواء حتّى أغراض الجدل والبرهنة» وهي طريقة «التصوير التشخيصي بواسطة التخيل والتجسيم»⁽²⁾. وقد مهّدت له هذه الفكرة السبيل لإدراك ما يمكن أن نسّميه استعمالًا قرآنيًا للغة وإمكاناتها، إذ بيّن من خلالها طريقة القرآن في التعبير وسماها طريقة التصوير وجعل لها أدوات بها تستقيم وهي التخيل والتجسيم وحدّد لها هدفًا ترمي إليه وهو التناسق الفني وجعل لهذا الهدف مقصدًا واضحًا وهو بناء «منطق وجداني تصويري» للإقناع.

أمّا طريقة التعبير في ذاتها فهي التصوير أي بناء صورة أو مشهد

(1) لتوسع في هذه الفكرة انظر: محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1991، ص: 193 وما بعدها.

(2) التصوير الفني في القرآن، ص: 239.

باللون والحركة والتخييل والنغمة والوصف والحوار والجرس⁽¹⁾. وكلّ هذه الصور منتزعة من «عالم الحياة» الطبيعيّة والإنسانية، لذلك رسمت بواسطة التخييل والتجسيم. أمّا التخييل أو التشخيص فهو أن تُخلع الحياة على الجامد وعلى المشاعر والانفعالات. ومن الأمثلة على ذلك صورة الصبح يتنفس، وصورة الغضب يسكت. وأمّا التجسيم فهو أن يُشبّه المعنوي بالحسيّ كأن يوصف العذاب بالغليظ أو يوصف العمل بالثقل. ولئن اعتبرت هذه الظواهر عند القدامى ضروريًا من المجاز والاستعارة، فقد ألبسها الكاتب لبوسًا جديدًا واختار أن يسمّيها تشخيصًا أو تجسيمًا حرصًا منه على تجاوز المنظور البلاغي القديم ومسايرة المنظور النقدي الحديث. وللتصوير عند سيد قطب ألفاظ أخرى تنوب عنه منها المشهد، وقد احتاج إليه لتفكيك عناصر الصورة وبيان ما يجري بينها من تفاعلات ولتمييز المشاهد الخاطفة من المشاهد الطويلة، ومنها الصورة القصصيّة وما فيها من وقائع وشخصيّات، فالقصة القرآنيّة عنده ليست عملاً فنيًا مستقلًا بذاته لأنّها وسيلة من وسائل التعبير القرآني تخضع لمبدأ «التصوير أداة للتعبير»، ومنها الرسم، وقد احتاج إليه لبيان معنى التناسق في الصورة الواحدة، وبواسطته حلّل عددًا من قصار السور فبدت له لوحات فنيّة تتناسق فيها الألوان والحركات ويناسب فيها الإطارُ الصورة. ففي سورة الضحى مثلاً مشهد يرسم جوّ الرأفة والحنان في إطار الضحى الشفيف والليل الساجي الخفيف، وفي سورة العاديات مشهد يرسم جوًّا هائلًا مريعًا في إطار عنيف يختلط فيه وقع سنابك الخيول بسحائب الغبار الكثيف.

التصوير إذن طريقة تعبير، ولهذه الطريقة مظاهر تتجلّى فيها (لوحات، مشاهد، صور، أمثال، قصص، نماذج إنسانية) وأدوات بها

(1) نفسه، ص: 37.

تُنجز (التخييل، التشخيص، التجسيم) وسياق موسيقيّ فيه تنتظم، وبذلك يكتمل معنى التناسق الفنّي في القرآن. فقد حرص الكاتب على إدماج الإيقاع في التصوير وجعله خاضعاً لعالم الصورة وأجوائها مساهماً في جلاء معانيها، ويّين كيف يتغيّر نظام الفواصل والقوافي من سورة إلى أخرى وفي السورة الواحدة بتغيّر الأجواء والأحوال والمواضيع وضرب لذلك أمثلة كثيرة منها سورة مريم وكيف تحوّل نظام الفواصل فيها بتحوّل الخطاب من السرد إلى التشريع، ومنها سورة النبأ إذ تحوّل الإيقاع فيها بتحوّل الخطاب من التقرير إلى الجدل.

خلاصة الأمر أنّ سيّد قطب أعاد على الأذهان فكرة بلاغيّة قديمة في ثوب جديد، وبالتالي فثورته على القدامى وتقصيرهم في الكشف عن جمال القرآن لم تكن سوى ثورة شكلية لأنّه أعاد إنتاج الأطروحة القديمة المبنية على اعتقاد دينيّ (كلام الله ليس كمثله كلام) وعلى مفهوم جمالي منطقي (الجمال تناسب والتناسب تناسق). رغم ذلك نرى في ما قدّمه سيّد قطب ما يصلح أن يكون تمهيداً لتأسيس جماليات الخطاب القرآني لما فيه من تفكير في ما بين أغراض القرآن المتباينة وأساليبه المختلفة من خيط جامع يؤلّف بينها، وكان عليه أن يكتشف من وراء ذلك كلّ ما يسمّيه بول ريكور بالاستعمال الدينيّ للغة، ذلك الاستعمال المختلف حتماً عن استعمالاتها الأخرى الفلسفية والأدبية والتشريعية.

II. من الإعجاز إلى علمنة الخطاب القرآني

حاول معروف الرصافي في كتابه «الشخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس»⁽¹⁾ أن يعيد ترتيب السيرة النبوية بناء على مقارنة نفسية،

(1) معروف الرصافي، الشخصية المحمّدية، دار الجمل، ألمانيا، ط 1، 2001.

فجمع الأخبار الدالة على ذكاء النبيّ وسعة خياله في سياق الكشف عن المكوّن العقليّ أو المعرفيّ في الشخصية المحمّدية، وجمع الأخبار المعبرة عن انفعالاته في سياق البحث عن تجلّيات المكوّن العاطفي. إلّا أنّ الكثير من موضوعات هذا الكتاب تفيض عن حدود الموضوع القديم الذي ابتكره أصحاب السير، كما تفيض عن حدود الإطار الجديد الذي وضع فيه الرصافي أخبار السيرة النبوية وهو الإطار النفسي وتحديدًا إطار علم نفس الشخصية. ومن هذه الموضوعات حديثه الطويل عن القرآن، إذ خصص الرصافي لهذا الموضوع فقرات كثيرة يمكن أن نجتزئها فنصنع منها بحثًا مستقلًا في القرآن وعلومه لأنّها تعالج أهمّ ما درج على معالجته المنشغلون بعلوم القرآن بدءًا بالنواحي الفنيّة والأسلوبية وصولًا إلى النواحي الدلاليّة والرمزية. ولئن كانت هذه التوسعة في ذاتها مظهرًا من مظاهر التجديد في موضوع السيرة النبويّة، إلّا أنّ الجديد الحقيقيّ فيها وجهة نظر الرصافي في القرآن.

ولئن كانت علوم القرآن وخصوصًا منها تلك المنشغلة بمظاهر الإعجاز فيه تسير في مجملها في اتجاه واحد وهو البحث عمّا في القرآن من مظاهر فنيّة وبلاغية لا يقدر البشر العاديّون على الإتيان بمثلها فإنّ الرصافي لم يطرق هذا الباب من أجل ذلك الغرض، أيّ أنّه لم يتناول النصّ القرآني لتأكيد مصدره الإلهي كما فعل البلاغيّون القدامى بل تناوله باعتباره نصًّا بديعًا في جنسه يتجاوز سجع الكهّان وشعر المتألّهين، وهذا ما جعله في نظره العلامة الأبرز على ذكاء النبي محمّد وفطنته لأنّه ابتكر لنفسه جنسًا من الخطاب غير مألوف أي لا هو من السجع ولا هو من الشعر ولا هو من الخطابة. وعليه، فالقرآن الذي جاء به النبي محمّد هو في نظر الرصافي خطاب يثبت نباهة النبيّ وفطنته لا لأنّه جنس من الخطاب غير المتداول في عصره فقط بل لأنّه خطاب يكشف عمّا يتّسم به صاحبه من حدة في الذكاء

وسعة في الخيال. وبفضل هاتين الميزتين استطاع النبي محمد أن يصرف إليه قلوب الناس وأن يشدّهم إليه في وقت عجز الشعراء المتألهون والكهّان عن استقطاب الناس وحملهم على اتّباعهم.

في كتاب «الشخصيّة المحمّدية» إذن مبحث غير مألوف في مصنّفات السيرة النبويّة وهو ذلك المبحث المتعلّق بالقرآن، إذ انقاد الرصافي إلى معالجة جملة من المسائل التي ظلّت على امتداد التاريخ الإسلامي من اختصاص ما يعرف بعلوم القرآن وخصوصاً منها تلك المباحث البلاغيّة التي انشغل فيها أصحابها بما يعرف بمظاهر الإعجاز في القرآن. وهي مباحث لم نجد لها في ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من كتب السيرة النبوية حضوراً على نحو ما نجده في السيرة الرصافية. ولم يكن انقياد الكاتب إلى هذا المبحث ناتجاً من فنّ الاستطراد رغم ما في الكتاب من استطرادات كثيرة، كما لم يكن علامة على ميل دفين إلى استعراض معارفه الإسلاميّة المتنوّعة، بل كان نتيجة مباشرة لنظام الاستدلال الذي توخاه الكاتب لتحليل البعدين المعرفي والإنساني في شخصيّة النبي محمد. وإذا كان الرصافي يرى في القرآن الذي جاء به محمد أكبر علامة على ذكائه وسعة خياله فلا بدّ من أن نشير هنا إلى أنّه لم يقف عند هذا الحدّ بل تجاوزه إلى البرهنة على أنّ القرآن الذي جاء به النبي من ابتكاراته العظيمة، وهذا يعني في الخلاصة أنّه كتاب يقبل النقد كغيره من الكتب، لذلك تناوله الرصافي بالنقد من جهات عدّة بعضها أسلوبيّ فنّي وهذا ما يظهر بالخصوص في الفقرات المتعلّقة بفواصل القرآن، وبعضها الآخر دلاليّ يتجلى في الفقرات التي عالج فيها الكاتب جملة من معاني القرآن وأغراضه والبعض الثالث تاريخيّ تكوينيّ يظهر خصوصاً في الفقرات المتعلّقة بتدوين القرآن وجمعه.

1. النقد الأسلوبي

حين نعود إلى ذلك الفصل الطويل الذي خصّصه الرصافي للقرآن نلاحظ عناية دقيقة بالجوانب الفنيّة على نحو لم نجد له مثيلاً في التراث البلاغي، فالرصافي لم يعتن بما يُعرف بإعجاز القرآن كما فعل البلاغيّون العرب في مختلف العصور بل حرص على إخضاع النصّ القرآني للنقد الفنيّ مركّزاً بالخصوص على جنسه الأدبيّ. وإذا كان طه حسين قد ذكر أنّ القرآن في تقديره جنس من الكلام لا هو من الشعر ولا هو من النثر فإنّ الرصافي قد اعتبره فناً أدبياً مبتكراً يقع بين المنظوم والمنثور أو هو بين الشعر والنثر بنوعيه المرسل والمسجوع⁽¹⁾. ومن هذا الموقع الوسط بين الشعر المنظوم والنثر المسجوع يكتسب القرآن في نظر الرصافي تفرّده، فالكلام فيه مبنيّ على نحو غير مألوف ولعلّ فواصله هي أبرز ما يميّزه من سائر أجناس الكلام الفنيّ عند العرب. ولكن كيف نظر الرصافي إلى تلك الفواصل؟ وبأيّ معيار أبدى فيها رأيه؟

لا يخفى على أحد أنّ الرصافي شاعر، ومن هذا الموقع تحديداً انبرى يقلّب آيات القرآن وفواصله ويدقّق النظر فيها فبدت له كما قال الجاحظ قديماً شبيهة بأجزاء الشعر وفق ما رواه عنه السيوطي في كتابه الإتيقان في علوم القرآن. إنّ «القرآن بمجموعه يماثل الديوان من الشعر والسورة منه تماثل القصيدة والآية من السورة تماثل البيت من القصيدة والفاصلة في الآية تماثل القافية في البيت»⁽²⁾. هذا هو البناء الفنيّ

(1) يقول في الصفحة 552: «إنّ محمّداً بما أوتي من فطنة واسعة وذكاء وقاد قد ابتدع لكلامه الذي يؤدّي به الدعوة أسلوباً لم تعرفه العرب ولم يسبقه إليه أحد منهم، فجاء كلامه على هذا الأسلوب لا هو من الشعر المنظوم ولا هو من النثر المسجوع، بل جعله جملاً تنتهي بفواصل».

(2) الشخصية المحمّدية، ص: 553.

الذي اختاره النبيّ لكلامه الذي سيؤدّي به رسالته، وهو بناء يشي كما قال الرصافي بفطنة واسعة وذكاء وقاد أي إنّ صاحبه كان ينسجه على رويّة وتفكير. والدليل على أنّ الفواصل اختيار فنيّ ذهب إليه النبيّ ليكون ميزة أسلوبية تميّز القرآن من الشعر المنظوم والنثر المسجوع أنّ النبيّ قد وسّع على نفسه في الكلام فجعله محرراً من قيود القافية في الشعر ومن قيود السجع في النثر، وقد ظهر هذا المنحى واضحاً في جملة ما يُعرف عند البلاغيين بعيوب الشعر والسجع مثل الإقواء وهو المخالفة في إعراب القوافي ولكنه جاز في فواصل القرآن لأنها مبنية على الوقف، والإيطاء وهو تكرار القافية قبل أن تمرّ عليها سبع قواف عيب في الشعر ولكنه جاز في فواصل القرآن بدليل الآيات الثالثة والتسعين والرابعة والتسعين والخامسة والتسعين من سورة الإسراء فقد كانت الفاصلة فيها واحدة وهي ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾، و﴿أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ و﴿لَزَلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾. ومن شروط الشعر أن تكون القوافي على رويّ واحد ولكنّ فواصل القرآن لا تلتزم هذا الشرط ويكفي فيها أن تكون حروف الروي متماثلة أو متقاربة كما قال العلماء من قبل. وأمّا السجع فأحسنه كما قالوا ما كان قصيراً وأقلّه كلمتان، ولكنّ الغالب على آيات القرآن أن تكون الفواصل فيها طويلة أي يزيد السجع فيها على عشر كلمات ولم يُعدّ ذلك عيباً كما في النثر المسجوع⁽¹⁾.

والدليل الثاني على أنّ الفواصل في القرآن اختيار فنيّ ناجم عن تدبّر وتفكير أنّ القرآن جعلها غاية في ذاتها وأخضع لها قوانين اللغة في جميع مستوياتها المعجميّة والنحويّة والدلاليّة. ومن الأمثلة

(1) راجع تفاصيل ذلك في الصفحة 556 وما بعدها.

على ذلك صرف ما لا ينصرف في قوله ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرًا مِّن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان: 15 و16]، وزيادة ما هو غير لازم من الحروف كقوله ﴿وَتَطْنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الأحزاب: 10] أو حذف حرف لازم في قوله ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ [القمر: 18] أو تقديم المفعول على فاعله في قوله ﴿وَلَقَدْ جَاءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ﴾ [القمر: 41] أو تقديم الفاضل على الأفضل في قوله ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [طه: 70] أو تقديم الضمير على ما يفسره في قوله ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى﴾ [طه: 67] أو إيثار أغرب اللفظين في قوله ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: 22] أو الاستغناء عن التثنية أو الجمع بالافراد كقوله ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: 117] أو إجراء غير العاقل مجرى العاقل في قوله ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] أو تغيير بنية الكلمة في قوله ﴿وَطُورٍ سِينِينَ﴾ والأصل أنه طور سيناء أو طور سيني⁽¹⁾. هذه الأمثلة وغيرها كثير تثبت للرصافي ولغيره من بعده أن الفواصل في القرآن قالب أسلوبيّ تستجيب له جميع العناصر اللغويّة فيتم إخضاعها له كي تكون في خدمته وهذا يستوجب تدبّراً وتفكيراً.

إلا أن الإغراق في التفكير والعناية المفرطة بتنميق الكلام حتّى يكون على نحو غير مسبوق قد يوقع صاحبه في بعض العيوب كما يقول الرصافي وهذا ما بدا له واضحاً في ما سمّاه بالفواصل القلقة غير المتمكّنة. إنّ الفواصل قالب أسلوبيّ أفرغت فيه مباني القرآن ومعانيه تماماً مثل البيت من الشعر، ولئن كانت تلك الفواصل في الأعم الأغلب على قدر عال من الجودة فإنّ هذا لم يمنع الرصافي من

(1) انظر التفاصيل في ص: 561 وما بعدها.

إبداء الرأي فيها والتعليق على ما سمّاه بالفواصل القلقة رغم اقتناعه الواضح بجمال القرآن وعلوّ منزلته في الفصاحة والبيان. وللكشف عن هذا الموقف النقديّ غير المسبوق يكفي أن نختار مثالين ممّا اعتبره الكاتب علامة على بعض الخلل في بناء الفواصل كي لا نُتهم بترويح ما لا يجوز أن يُنعت به القرآن، وهو خلل كما قلنا ناجم عن ولع النبيّ بتلك الفواصل وعنايته المفرطة بها سعيًا منه إلى أن يُخرج للناس كلامًا على غير مثال. فمن الفواصل القلقة مثلاً ما جاء في الآيتين السابعة والأربعين والثامنة والأربعين من سورة «ص» حيث يقول تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدَى وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾. لقد رأى الرصافي كلمة الدار قلقة في موضعها وهو الفاصلة لأنّ الدار هنا بمعنى الدار الآخرة أمر لا يساعد عليه اللفظ ولا يدلّ عليه السياق وكان الأحسن في تقديره أن يقول «إنا أخلصناهم بخالصة الذكر الجميل» وأن يترك هذه الفاصلة مكتفياً بالتي بعدها⁽¹⁾. أمّا المثال الثاني فقلوله تعقيباً على الآية 19 من سورة التوبة «لو حذف عند الله ووقف عند لا يستوون لتّم الكلام وتمّت الفاصلة معاً»⁽²⁾.

ليس همّنا في هذا السياق أن نتبّع ما اعتبره الرصافي عيوباً في بعض فواصل القرآن لأنّ ما يهمّنا تحديداً هو طبيعة الموقف الذي اتخذته هذا الكاتب من تلك الظاهرة، وهو موقف على قدر كبير من الجرأة لم نجد له في فكر النهضة العربيّة مثيلاً. وأن يسمح مفكّر لنفسه أن ينقد كتاباً مقدّساً هو عند المسلمين في ذروة البلاغة

(1) راجع ص: 567.

(2) انظر ص: 568. ولمن أراد المزيد من التعليقات أن يعود إليها في موضعها من كتاب الرصافي (ص: 561 وما بعدها).

والفصاحة أمر لافت ومثير. هو لافت لأنه غير مسبوق وهو مثير لأنه يغري الباحثين بتناول القرآن تناولاً فنيّاً جديداً يتجاوز حدود علم الإعجاز القرآني إلى أفق نقديّ مختلف. والحقيقة أنّ الرصافي لم يقصد إلى الحظّ من شأن القرآن كما قد يتبادر إلى الأذهان بل قصد إلى تأكيد فكرة صدر عنها في مفتتح كتابه وهي أنّ القرآن من أعظم مبتكرات النبي محمّد وأنّ النبيّ بما أوتي من ذكاء وفطنة قد نجح في ابتكار فنّ جديد مكّنه من تغيير العالم. هذا هو رهان الرصافي الأكبر وهو أن يكون في العرب اليوم فتان مبدع يقدر على تغيير العالم.

لم يكتف الرصافي بنقد ما بدا له خللاً في البعض من فواصل القرآن بل تعدّى ذلك إلى ما سمّاه تفاوتاً بين آيات القرآن في درجة البلاغة، ذلك أنّ بلاغة القرآن في تقديره درجات: فمن الآيات ما كان على قدر عال من الجمال ومن الآيات ما كان دون ذلك بكثير حيث يقول «إنّ بين آيات القرآن تفاوتاً في البلاغة» و«إنّ آياته مع كونها معجزة غير متساوية في درجات البلاغة»⁽¹⁾. ولئن كان هذا الرأي شائعاً من قبل في كتب البلاغيين والمفسّرين فقد أضاف إليه الرصافي ما يدعمه من الشواهد الملموسة من خلال المقارنة بين عدد من آيات القرآن. فقلوه ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: 18] أبلغ في الإيعاد حسب رأيه من قوله ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [الملك: 30] وقوله ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ * يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ﴾ [الحج: 19 - 20] أبلغ في وصف العذاب من قوله ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ [محمّد: 15]. وإلى جانب ما لاحظته من تفاوت في درجات البلاغة بين آيات القرآن، يشير

(1) راجع الصفحتين 461 و462 من الشخصية المحمّدية.

الرصافي إلى ما هو أبعد من ذلك حين يستعرض عددًا غير قليل من الآيات التي «فيها ما لا يتمشى بظاهره مع المعقول، فمنها ما هو غير مفهوم ومنها ما لا يبلغه الفهم إلّا بتأويل وتقدير»⁽¹⁾. ومن الأمثلة على ذلك حسب رأيه قوله ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16] فظاهر هذه الآية في تقديره غير معقول لعدة أسباب منها أنّ الله أمر المترفين بأن يفسقوا ففسقوا وهذا لا يجوز لأنّ الله لا يأمر عباده بفعل القبيح، ومنها أنّ الله إذا كان قد أمرهم بالفسق ففسقهم طاعة له وامثال لأمره فكيف يعاقبهم عليه بعد ذلك، ومنها أنّ الدمار في الآية قد لحق أهل القرية كلّها وهم غير مذنبين. وللخروج من هذا المأزق يقترح الرصافي قراءة أخرى من بين القراءات وهي أن نقول بدلًا من «أمرنا مترفيها» أمرنا مترفيها أي جعلناهم أمراء وهي قراءة تبعد بالآية عن اللامعقول وترفعها درجات في البلاغة⁽²⁾.

2. النقد الدلالي

لم يمثل المستوى الدلالي في واقع الأمر موضوعًا نقديًا بارزًا في السيرة الرصافية، وإذا كان الكاتب قد توسّع في نقد الجوانب الأسلوبية ببيان مظاهر الحسن والخلل فيها فقد كان نقده المتعلّق

(1) انظر الصفحة 616 وما بعدها حيث توقّف الكاتب مطوّلًا عند الكثير من الآيات التي بدت له إمّا غير متناسبة مع ما يراه العقل وإما في حاجة إلى تعديل في اللفظ أو التركيب كي يرقى الكلام فيها إلى درجات البلاغة.

(2) من الوجوه الأخرى التي اعتبرها الرصافي مخلةً ببلاغة القرآن الحذف في الكلام على غير ما تقتضيه البلاغة وهو أن توجد في الكلام قرينة تدلّ على المحذوف. ولئن اجتهد المفسّرون والبلاغيون في العثور على ما يبرّر هذا الحذف أو ذاك فإنّ الرصافي قد اعتبر اجتهداتهم ضربًا من ضروب التأويل البعيد الذي أرغمته عليهم الآيات المبهمة المعاني. راجع تفاصيل ذلك في الصفحة 554 وما بعدها.

بالجوانب الدلالية مقتضياً ولكنّه يُعدّ في نظرنا نواة لما اقترحه بعض من جاء بعده حين دعا إلى العدول عن منهج القدامى في تفسير القرآن إلى منهج التفسير الموضوعي (Analyse thmatique)⁽¹⁾.

وقد انطلق الرصافي في معالجته للمستوى الدلالي في القرآن من بنائه الخارجي الذي يقوم على أقسام مختلفة في الطول والقصر وهي السور. ولم يكن لهذه الأقسام في نظره أساس واضح لأنّ النبي «لم يراع في تقسيم هذه الآيات إلى سور شيئاً من موضوعها... بل قد تكون السورة الواحدة مشتملة على آيات منها في الوعد ومنها في الوعيد ومنها في قصص الأنبياء وأخبار الماضين ومنها في الأحكام ومنها في الحضّ على الجهاد...»⁽²⁾ ولكنّ هذه المعاني المبعثرة على غير نظام لم تمنع الرصافي من العثور لها عن ناظم وقد وجده على مرحلتين متتاليتين. أمّا المرحلة الأولى فتتمثّل في الوقوف على ما يسمّيه محور القرآن وهو جدال الشرك والتوحيد، فهذا الجدل «هو المحور الذي تدور عليه جميع أغراض القرآن، فقصاص الأنبياء وأخبار الماضين وضروب الأمثال والوعد بالجنان والإيعاد بالنيران والأمر بطاعة الله والتكليف بعبادته والتحريض على القتال والحثّ على بذل الأنفس والأموال، كلّ ذلك لم يجئ في القرآن إلّا لقتل الشرك

(1) العادة عند المفسّرين أن يتّبعوا سور القرآن حسب ترتيبها في المصحف ليعالجوا في كلّ سورة على حدة ما تثيره من مسائل لغويّة وبلاغيّة ودلاليّة شتى، ولكنّ بعض المفسّرين المعاصرين رأوا في هذا التمشّي القديم ما لا يلائم الفكر الحديث الميال إلى تنظيم حقول النظر العلميّ حسب المواضيع (Thèmes) ودعوا بالتالي إلى أن يكون تفسير القرآن مؤسّساً على ما يعالجه هذا الكتاب من مواضيع شتى. انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن، منشورات شامخ، قصر هلال (تونس) ط 1، 1989.

(2) الشخصية المحمّدية، ص: 552.

بالتوحيد»⁽¹⁾. إنَّ أقصى ما وصل إليه القدامى في علوم القرآن على اختلافها أنَّ القرآن كتاب تتنازعه ثلاثة أغراض كبرى وهي القصص والأوصاف والأحكام، ولكن، بالعثور على هذا الناظم الدلالي الذي يجمع شتات المعاني القرآنيّة يكون الرصافي قد خطا بعلم القرآن عمومًا وتلك التي تنظر في ما سمّي بالتناسب بين أجزائه خصوصًا خطوة هامة نحو الكشف عن محور الخطاب القرآني أو ما يسمّى في علوم النصّ والخطاب بالانسجام⁽²⁾.

وأما المرحلة الثانية من مسيرة البحث عن ناظم يجمع شتات المعاني القرآنيّة فتتمثّل في ما اكتشفه الرصافي خلف التبعر السطحيّ من تكرار في المعاني «فإنّك بالنظر إلى الموضوع لا تشعر بأنّك انتقلت من سورة إلى سورة لأنّك تجد مواضع الكلام متكرّرة في كلّ سورة على اختلاف في التعبير وتفاوت في التركيب»⁽³⁾ ولكنّ القرآن حين يكرّر معانيه تكرارًا لافتًا ويعيد على الأسماع ذكرَ الجنّة والنار وتقريع الكافرين وتضليلهم بالشرك وإقامة الحجج عليهم ونحو ذلك من المعاني لم يكن يقصد حسب الرصافي إلّا إلى التأثير في النفوس وحملها على الانصياع إلى ما يدعو إليه من التوحيد. حينئذ يكون القصد من التكرار حمل النفوس على الامتثال إلى ما يأمر به القرآن

(1) نفسه، ص: 553.

(2) انسجام الخطاب أو النصّ حقل معرفيّ تتنازعه علوم كثيرة مثل تحليل الخطاب ولسانيّات الخطاب ولسانيّات النصّ ونحو النصّ وعلم النصّ. راجع في هذا الغرض: محمّد خطابي، لسانيّات النصّ (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1991. وانظر خصوصًا الباب الأول منه حيث عرض بالتفصيل إلى مشكل الانسجام من منظور اللسانيّات الوصفية ومن منظور لسانيّات الخطاب ومن منظور تحليل الخطاب قبل أن يعالج هذا المفهوم في التراث البلاغي العربي انطلاقًا ممّا تناثر في مصنّفات بلاغيّة عدّة وخصوصًا منها ما كان من وضع المنشغلين بعلم القرآن.

(3) الشخصية المحمّدية، ص: 554.

وما ينهى عنه، وقد حرص الرصافي في مواضع مختلفة من كتابه على الإشارة إلى أنّ القرآن بما فيه من خصائص أسلوبية وبلاغية وما فيه من تكرار وحذف وغموض في المعنى يخاطب مشاعر الناس وعواطفهم كي يستميلهم إليه، وهو بهذا المعنى خطاب لا يتوجّه إلى العقل إلّا قليلاً وأبرز علامة على ذلك أنّ بعض آياته محكمات هنّ أصل الكتاب وأغلبه من المتشابه الذي لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم، وقد سمحت له هذه الميزة أن يكون خطاباً جذاباً يشدّ الناس إليه وبهذا نجحت دعوة النبيّ لأنّها دعوة توحّت أن تخاطب الناس بكلام مؤثّر بكلّ ما فيه من نغمات وصور بلاغية وقصص وأمثال ومعان لا تكاد تظهر إلّا قليلاً.

رغم ذلك لم يعدم الرصافي أن يجد مدخلاً للتعليق على ما يعتبره تفاوتاً بين آيات القرآن في مستوى الموضوع أيضاً، ولئن كانت المواضيع بمعنى الأغراض غير متفاوتة في الأصل فقد وجد الرصافي في مقام التلاوة مدخلاً للكشف عمّا بين أغراض القرآن من تفاضل ذلك أنّ بعض الآيات والسور أنسب من غيرها ببعض المقامات ويظهر هذا بالخصوص في مقام الصلاة باعتبارها انصرافاً من المؤمن بكليّته نحو معبوده، وهذا المقام لا تناسبه آيات تفصّل أحكام الشريعة أو آيات تسرد قصص الأوّلين أو آيات تتضمّن أقوال الكافرين على سبيل الحكاية. والأنسب من ذلك كلّ أن يقرأ المصلّي في صلاته من الآيات ما يتضمّن معنى التوحيد والإخلاص فيه لله وحده مثل سورتي الفاتحة والإخلاص. أمّا تلك السور القصار التي تتحدّث عن موضوع شخصي متعلّق بالنبيّ وحده مثل سورتي الضحى والشرح فلا يراها الرصافي مناسبة لمقام الصلاة، وكذلك سورة المسد لما فيها من شتم للكافرين إذ لا يعقل أن يعبد المؤمن ربّه بستم عبد من عباده ولو كان من الكافرين.

استنتاجات

بين سيد قطب ومعروف الرصافي همّ حضاري واحد وهو التفكير في سبيل يعيد للعرب مكانتهم في التاريخ، وبينهما موقف واحد من التراث البلاغي والتأويلي وما فيه من تقصير في الوعي بخصوصيات الخطاب القرآني، لذلك سعى كلّ واحد من منطلقه إلى إعادة النظر في هذا الخطاب، فاجتهد سيّد قطب في الكشف عن سرّ لم يكشفه السابقون في القرآن وهو التصوير الفني ليثبت من خلاله أنّ طريقة القرآن في التعبير وما فيها من تناسق بين الصور والمشاهد والألوان والنغمات هي التي حملت العرب على الاعتراف به كلاماً ساحراً باهراً، وليثبت بالتالي أنّ الإعجاز القرآني لم يكن بما فيه من معلومات علميّة فلكيّة أو طبيّة، أو من أخبار تاريخيّة أو أنباء مستقبلية، أو من نكت بلاغيّة، بل كان بما فيه من تناسق فني بين الصورة والإيقاع والغرض. واجتهد معروف الرصافي في الكشف عن لغز تاريخيٍّ محيرٍّ وهو كيف استطاع النبيّ محمّد أن يحدث في التاريخ نقلة نوعيّة صار للعرب بموجبها انتقال من طور في الحضارة إلى طور، ووجد في شخصيّة النبيّ بمكوّنها المعرفيّ والعاطفيّ حلّاً لذلك اللغز، وفي القرآن تحديداً ما يشير إلى ذكاء وقاد في النبيّ حين جاء إلى قومه بخطاب غير معهود استطاع بفضلّه أن يحملهم على الاعتراف به وأن يقودهم إلى حيث أراد لهم.

القرآن إذن هو السرّ الكامن خلف التاريخ العربي، به كان لهم ما كان، وعليهم إذن أن يفهموا اليوم هذا السرّ لينهضوا نهضة أخرى. تلك هي الخلاصة من عمل قطب والرصافي على ما بينهما من مسافات بعيدة وتنافر حادّ في الرؤى، فالأوّل سلفي إحيائيّ كلّ همّه أن يعود إلى الأصل أو المنبع الصافي لينهل منه مباشرة بعد أن نحى

من طريقه تراثاً عظيماً فلم يرض بشيء منه، والثاني ليبرالي علمانيّ كلّ همّه أن تكون في عرب زمانه شخصيّة لها من الذكاء والفطنة ما كان للنبيّ محمّد كي تقدر على صناعة خطاب يكون أداة فعّالة لتغيير الواقع. هذا هو الدافع الذي دفع الرجلين معاً إلى إعادة النظر في الخطاب القرآني بمقاييس النقد الحديث فسَلّط عليه أدوات تحليل جديدة مكّنت من إدراك ما لم يدركه القدامى، ومهدت السبيل لإعادة فهم القرآن وشرّعت للاحقين حقّهم في فهم القرآن على نحو مغاير. وكفى بهذا فضلاً.

الخاتمة

أردنا من هذا الكتاب أن نضع بين يدي الباحثين في تحليل الخطاب القرآني ما يساعدهم على تحديد الزوايا الممكنة لمعالجة ما يواجههم من مسائل متنوعة. وقد حرصنا في بناء هذه الفصول على نحو يجعلها منفتحة على ما اكتمل من المقاربات التراثية والحداثيّة، فقدّمنا صوراً للقرآن، مختلفة باختلاف تلك المقاربات، من شأنها أن تضعنا أمام خطاب يطرح على العقل أسئلة متشابكة ويدفعه إلى التأليف بين مفاهيم ونظريّات وأدوات تحليل ما انفكت تتراكم وتتداخل. ولتجاوز هذه العقبة كان كلّ همّنا هو أن نفكّك ما تشابك على امتداد التاريخ من أفكار ونظريّات وأدوات تحليل وأن نُعيد كلّ واحد منها إلى منبته الأصليّ كي يسهل على الباحثين أن يميّزوا بين هذا المنظور وذاك أو هذه المقاربة وتلك.

ومن البديهي أنّ عملاً بهذه الأهداف المنهجية لا يمكن أن يُنجز إلّا إذا أقمنا حدوداً فاصلة بين مختلف المقاربات ونظرنا إلى كلّ واحدة منها في حدود الحقل المعرفي الذي نشأت فيه، وكانت النتيجة أن جعلنا هذه الفصول متّصلة بما نشأ حول القرآن من معارف قديمة وحديثة. قد يكون بين هذه المعارف خيط نظري جامع، وقد يكون البلاغي أو الأصولي متكلّماً أو فيلسوفاً، وقد يكون المفسّر من هذه المدرسة أو تلك فتختلط في قراءته الأدوات والمفاهيم وتتصادم النظريّات، ولكنّ الثابت هو أنّ كلّ حقل معرفي مهما اتّصل بما جاوره يظل قادراً على إلزام الفاعلين فيه بحدوده ومسائله وأهدافه.

فالبلاغيّ مثلاً يظلّ وهو يفكّر في القرآن مشدوداً إلى مسائل البلاغة وحدودها وهي كيف يكون الكلام مقنعاً ومؤثراً، ويظلّ الأصوليّ وهو يفكّر في القرآن متعلّقاً بغايات علم الأصول وحاجاته وهي كيف يستفاد المعنى المراد من خطاب الشارع...

ومن الثابت أنّ هذه الحقول المعرفيّة المتشابكة والمجمّعة حول القرآن لحاجات وغايات نظريّة وعملية متباعدة ستحجب عنّا الخطاب القرآنيّ وستجعله في أذهاننا مشتتاً لا يكاد يجتمع، ولكنّها، للباحث المتمعّن، تسلّط على موضوع بحثه أضواء عدّة فيدرك ما فيه من كلام قاهر باهر، وما فيه من ضروب الدلالات والمعاني وما خلفه من تصوّرات ورؤى. ليست المشكلة إذن في أنّ القرآن نصّ متنازع فيه أو متنازع عليه بل المشكلة في العثور على آليّة لإدارة هذا النزاع القديم الجديد حول القرآن، وتتمثّل هذه الآليّة حسب ما انتهينا إليه في ترتيب النتائج التي انتهت إليها المقاربات التراثيّة والحداثيّة ترتيباً جديداً يتيح لنا أن نقرأ القرآن باعتباره خطاباً دينياً لا باعتباره خطاباً أدبياً أو تشريعياً أو لاهوتياً كما فعل أغلب القدامى ولا باعتباره خطاباً علمياً أو أسطورياً كما يعتقد بعض المعاصرين.

لقد انبنت كل مقارنة من المقاربات المعروضة في هذا الكتاب على تصوّر خاصّ لماهية الخطاب القرآنيّ، فتصوّره البلاغيّون كلاماً أدبياً في غاية الحسن وتمام الجمال وانكبّوا عليه لإظهار ما فيه من بديع النظم وعجيب التأليف، وتصوّره الأصوليّون ذكراً للحلال والحرام فانشغلوا برسم الطرق المؤدّية إلى العلم بما فيه من حلال وحرام، وتصوّره المتكلّمون كلاماً في الطبيعة وما وراءها فجعلوه حجة لدعم مقالة ودحض أخرى، وتصوّره الفلاسفة نظراً في الموجودات فاستوحوا منه نظريّات شتى، وجاء المطلّسمون فجعلوه

وسيلة لدفع مضرّة أو جلب منفعة، أمّا في العصر الحديث فمن الكتاب العرب من اعتبره أصلاً لفنون القصّ والتصوير ومنهم من اعتبره منهجاً لتغيير العالم. وأمّا المستشرقون فجعلوه جسراً يصل بينهم وبين تاريخ غابر هو تاريخهم.

والقرآن في واقع الأمر كلام فيه من البلاغة ما فيه، وفيه من الأحكام والأخبار والتأملات ما يفتح المجال فسيحاً أمام النظر البلاغي والفقهني والفلسفي والكلامي، ولكنّه يربو عن كلّ هذا وذاك لأنّه خطاب ديني في أصل تكوينه، يستعمل اللغة على نحو مختلف، يقترب من الشعر وليس منه، ويشبه الأساطير وليس منها، ويروي القصص وليس من القصص في شيء. والمطلوب إذن هو أن ندرك ما بين هذه اللغات المتعدّدة من علاقات، وأن نتساءل عن الأسباب التي جعلت من هذا الكلام كلاماً في كلّ شيء وبكلّ وجه وإن أدّى ذلك إلى أن يقول الشيء وخلافه. بعض المنشغلين بقضايا الخطاب في الفكر المعاصر توصّلوا إلى ما به ينفصل الخطاب الديني عن غيره من أجناس الخطاب الأخرى وهو أنّه خطاب تنصهر فيه كلّ أشكال التعبير وتتبادل الأدوار فيما بينها إلى حدّ يكون المعنى فيه غائماً بين خفاء وتجلّ، وهذا ما يجعل المؤمنين به، المنصتين إليه أو الناظرين فيه، مرتبكين لا يقرّ لهم قرار فيرضون بالاعتقاد في الشيء ونقيضه ويستملحون ما في نفوسهم من مضمرات ينفي بعضها بعضاً. الخطاب الديني خطاب هيمنة، أي خطاب يعمل بكلّ ما في اللغة من إمكانات ليكون المنصتون إليه قوّة عمل.

وقد حاولنا على امتداد هذا الكتاب أن نحلّل مجمل الخطابات الناشئة حول القرآن لنستكشف ما تنطوي عليه من تصوّرات للنصّ القرآني ومن أفكار حول سبل الاستفادة منه في الحياة الجماعيّة

والفردية، وتبين لنا بعد الفراغ من ذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية وما أنتجته من علوم ومعارف قد جعلت من القرآن موضوع نظر مستمرًا وقد وفّرت للإنسانية بسبب ذلك قدرًا لا بأس به من أدوات الفهم والتحليل تصلح لتحليل النصّ الدينيّ كما تصلح لتحليل غيره من النصوص، وهذا ظاهر جليّ في ما أنجزه البلاغيّون خصوصًا من بحوث في إعجاز القرآن تنفع في تمييز الكلام الأدبيّ من غيره وتصلح لاستنباط قواعد في نقد الأدب ومقاييس الجمال فيه، وقد أضاف إليها بعض الكتاب في العصر الحديث مقاييس أخرى لم يتنبهوا إليها. أمّا المحدثون وأدباء الطلاس الإسلامية فقد فتحوا نافذة أخرى على القرآن فوصلوه بحياة الناس اليومية وبتجربتهم الدينية الحيّة ووضعوا للمؤمنين دليلًا يرشداهم إلى وجوه الانتفاع بالقرآن. واستفدنا من ذلك معرفة بخصوصيات التجربة الدينية في الثقافة الإسلامية إذ بدت تجربة ملتبسة بالحياة الدنيا وكلّ ما فيها من ضروب اللذة والألم بخلاف ما يُعتقد عمومًا. وفي استعمالات المتكلّمين للنصّ القرآني باب آخر من أبواب الإفادة منه، إذ جعلوه على اختلاف مقالاتهم حجة بأيديهم يدحضون بها مقالات الخصوم ويدعمون بها مقالاتهم. وحين يكون النصّ الواحد صالحًا لدعم مقالة ودحضها في الوقت نفسه يكون ذلك علامة على سمة جوهرية فيه وهي أنّه نصّ معقود على التضادّ ميّال في أصل بنائه إلى نسف كلّ ما من شأنه أن يكون مدخلًا لهيمنة معنى على غيره من المعاني الممكنة، وميّال في أصل بنائه إلى تثبيت كلّ ما من شأنه أن يكون مدخلًا لتعدّد المعنى وتنوّعه وإن لزم الأمر أن يقول الشيء ونقيضه. وإنّ نصًّا بهذه السمة لنصّ يرفض أن يكون للحقّ وجه واحد ويرفض أن يكون الناس أمة واحدة لأنّه يريد أن يكونوا مختلفين. هذا بعض ما يستفاد من استعمالات المتكلّمين للقرآن، والبعض الآخر منه يثبت أنّ النصّ القرآني بصفته تلك ككلّ نصّ ديني

أصيل لا يمكنه إلا أن يكون نصًا هيمنياً غايته القصوى أن يكون المتلقي طوع يديه.

أما الأصوليون والفلاسفة فقد انكبوا على القرآن يستنبطون قوانين تأويله وحدود فهمه فوضعوا نظاماً دقيقاً لاستكشاف معانيه وضبطوا قواعد لتفسيره بدت لنا من جهة على غاية من الإتقان يعكس جهودهم الجبارة في ترتيب الألفاظ والمعاني وبيان ما بينها من علاقات، ولكنّها من جهة أخرى كانت علامة على صراع مستمرّ حول الحقيقة الدينية وسبل الوصول إليها وطرق الهيمنة عليها واحتكارها في يد فئة قليلة تستأثر دون غيرها بالكشف عن مراد الله من كلامه ولها الحقّ وحدها في إذاعة هذه الحقيقة والتصرّف فيها. والنصّ القرآني من هذه النافذة مدار صراع دائم بين حملة العلم في الإسلام من أجل الرئاسة في الدين، الأمر الذي جعل الغزالي مثلاً يعتقد أنّ رئاسة الدين لا تكون إلا للعارفين مثله ويمنعها عن الفقهاء والمتكلمين والمفسرين والمحدثين لأنّهم يدخلون في باب العوامّ، وهو الأمر نفسه الذي جعل ابن رشد بعد ذلك يعتقد أنّ رئاسة الدين لا تكون إلا للفيلسوف العارف وبشروط توسّعنا في تحليلها. علم قوانين التأويل وحده إذن هو علم أسس القواعد اللازمة لتفسير النصّ الدينيّ وكشف عن وعي عميق بأحكامه ولكنّه في سياق التاريخ العلامة الأوضح على أنّ الإسلام ديانة لم «تنجح» في بناء مرجعية دينية عليا تكون لها السيادة على الحقيقة الدينية، ومن «فشلها» هذا كانت ديانة تتسع لكلّ المؤمنين بها وتشيع الحقيقة بينهم كأنّها تأبى أن تكون حكراً على طائفة دون أخرى.

وكما أدّى الصراع على النصّ القرآني وعلى سبل الوصول إلى الحقيقة فيه إلى صراع على المؤسسة الدينية وعلى رئاستها، فقد أدّى

إلى بلورة تمثّلات مختلفة للتجربة الدينيّة في الإسلام تعكس تمثّلات مختلفة لمعنى الوجود الإنسانيّ، وهذا ما تولّينا الكشف عنه في تحليلنا لما بين الظاهريّة والباطنيّة من فروق في فهم النصّ القرآني واستجلاء معانيه. فالتفسير الظاهري متسلّحًا بقواعد اللغة والبلاغة وبضوابط العقيدة يجتهد في صياغة معنى من معاني الوجود الإنسانيّ يكون الإنسان بموجبه مخلوقًا قدره أن يعيش في الجماعة ملتزمًا بأمر الله ونهيه لينعم في الآخرة بجنّة الخلد ليفوز بما فيها من متع، ولن يكون له ذلك حتّى يدعن لربّه ويمثّل له، وهنا يكون النصّ القرآني بكلّ ما فيه من قصّ واحتجاج ووصف وتشريع نصًّا للترغيب في الطاعة والترهيب من العصيان. أمّا التأويل الباطنيّ فقد اجتهد في بلورة معنى آخر للوجود الإنساني انطلاقيًا من وجهة نظر أخرى واستنادًا إلى ثقافة أخرى غير الثقافة اللغوية اللاهوتيّة ورأى في اللغة الدينيّة رموزًا تشير إلى حقائق بعيدة وتحيل على جوهر الوجود الإنسانيّ، وهو كما رأينا وجود عرفاني يتعدّى وجوده الجسمانيّ وهذا يؤدّي حتمًا إلى اعتبار النصّ القرآني بكلّ طاقات التعبير فيه نصًّا رمزيًا ظاهره سرد ووصف وتشريع واحتجاج وترغيب وترهيب وباطنه غوص في أعماق التجربة الدينيّة، وهي تجربة تتعدّى كونها خضوعًا لقوّة قاهرة تعد وتوعد لأنّها في الحقيقة تجربة حبّ ينخرط فيها المؤمن ليدوق لذّة المعرفة بما له من قوى الإدراك. وبين أن يكون التدينّ خضوعًا بدافع الخوف أو الطمع وأن يكون كفاً للفوز بلذّة الحقيقة وتجنّب ألم الجهل مسافة بعيدة جدًّا هي نفسها المسافة الفاصلة بين التمثّل الظاهري للنصّ القرآني والتمثّل الباطني له. منظوران متباينان يعبر كلّ واحد منهما عن معنى من معاني الوجود الإنسانيّ ويختصّ كلّ منظور منهما بأدوات فهم تمنحه القدرة على استنطاق النصّ القرآني وفق منهجه الخاصّ وفي حدود رؤيته الخاصّة.

إلا أنّ النصّ القرآنيّ لم يكن، في تاريخ علومه الإسلاميّة، مصدرًا لاستلهام الحقيقة الرّبانيّة والعيش عليها والاحتكام إليها عند الاقتضاء فقط، بل كان كذلك أداة في أيدي المؤمنين به لخوض غمار الحياة بما فيها من متاعب وأوجاع ومخاطر جمّة. وقد كان أدب الطلاسم الإسلاميّة مجالًا لاستكشاف هذا المعنى من معاني النصّ القرآنيّ في الثقافة الإسلاميّة، وتبيّن لنا منه أنّ النصّ القرآنيّ قد فهم على نحو يجعله سلاحًا في أيدي المؤمنين به لمكافحة الفقر والمرض والعجز، ولتحصيل الغنى وضمان الصّحة والقدرة والنفوذ. هنا يربو النصّ القرآنيّ عن كونه نصًّا ينطوي على حقيقة الوجود لأنّه بات في أدب الطلاسم نصًّا للوجود نفسه به يستجلب المؤمن رزقه ويحفظ أمنه ويذود عن مكاسبه في الحياة الدنيا. وحين يكون القرآن مفهومًا على هذا النحو وتكون له هذه الوظيفة الوجوديّة الخطيرة، يكون الباحث في تاريخ حقيقته ملزمًا بتوضيح الجذور التي يعود إليها هذا التمثّل الدنيويّ لنصّ دينيّ مقدّس، وقد وجدنا في النصّ القرآنيّ نفسه وفي الحديث النبويّ النواة الأولى التي تشكّل منها هذا المعنى، ففي القرآن آيات كثيرة تصرّح بما لكلام الله من فضل على من قرأه واستأنس به، وفي الحديث النبويّ إشارات كثيرة إلى أنّ القرآن يحمي المنتفعين به من شرور كثيرة ويصدّ عنهم ما يهدّدهم من الأذى البدني والروحي. ولئن ظلّ هذا المعنى الكامن في النصوص الإسلاميّة التأسيسية على هامش «علوم القرآن» وعلى هوامش العلوم الإسلاميّة الأخرى فقد نفذ منذ بداية القرن الثامن للهجرة إلى مركز تلك العلوم وبات الانشغال به شائعًا لدى عموم المسلمين. ومن شأن هذا التحوّل النوعي في منزلة أدب الطلاسم الإسلاميّة، بانتقاله من هوامش الفكر الإسلامي القديم إلى مركزه، أن يوسّع في آفاق النظر إلى النصّ القرآني وأن يفتح بالبحث فيه وفي تاريخ حقيقته على دائرة جديدة يكون فيها كلام الله وسيلة لجلب منفعة أو دحض مفسدة، وتكون فيها التجربة الدينيّة

تجربة فردية خاصة لا تهدف إلى اكتشاف الحقّ والارتقاء بالإنسان إلى أعلى درجات الفضيلة والكمال كما يعتقد المتصوّفة بل تهدف إلى ضمان الحدّ الأدنى من شروط البقاء وهي الرزق والصحة والمال والبنون. وكما كانت المسافة بين المنظورين الظاهري والباطني مسافة شاسعة تترجم اختلافًا جذريًا حول ماهية النصّ القرآني وماهية الوجود الإنساني، فقد بدت المسافة بين المنظور الصوفي والمنظور الطلسمي أكثر اتساعًا، ففي حين أضفى الباطنية على النصّ القرآني أبعادًا عرفانية وجعلوا كلامه رمزًا يشير إلى حقيقة الوجود الإنساني وهو عندهم وجود من أجل الحق معرفة به وتوصّلًا إليه، أضفى أدب الطلاس على النصّ نفسه أبعادًا وجودية وجعل من كلماته وسائل لحماية الوجود الإنساني المادي والروحي من كل خطر يهدّده.

وفي ذروة عصر النهضة العربية وانكباب مفكرها على التراث بحثًا عمّا ينفع لبناء مجتمع جديد على أسس متينة أطلّ مبحث الدراسات القرآنية لينقل النصّ القرآني من جديد إلى صلب الثقافة العالمية، وكان للأدباء فضل السبق في دراسة النصّ القرآني على ضوء ما استجدّ من معارف إنسانية. ولئن بدا سيّد قطب في كتابه «التصوير الفني في القرآن» متمردًا على التراث البلاغي القديم وعلى منهجه في تناول النصّ القرآني فقد ظلّ حبيس الرؤية البلاغية القديمة وظلّ يبحث في جمال العبارة القرآنية من داخل المنظور الإعجازي ولكن بمفاهيم نقدية حديثة مكنته من الوقوف على ما لم يقف عليه البلاغيون القدامى ولكنّها لم تخلّصه من اعتقاداتهم إذ زادت رسوخًا. مقابل ذلك كانت تعليقات معروف الرصافي على ملاحظات البلاغيين القدامى أكثر جرأة لأنّه تخلّص من الأفكار اللاهوتية التي بنوا عليها رؤيتهم للنصّ القرآني. ورغم انتماء الرصافي إلى طبقة الأدباء فقد وجدناه في تعليقاته على النصّ القرآني أقرب إلى

المؤرخين منه إلى الأدباء، فقد بنى مجمل أفكاره حول النص القرآني على معرفة تاريخية بالسياق الثقافي الذي ظهر فيه وربطه بشخصية النبي محمد وما كان يمتاز به عقلياً ونفسياً. وبفضل هذه المعرفة استطاع الرصافي أن ينقل النظر في النص القرآني من زوايا علوم القرآن التقليدية إلى زاوية الدراسات القرآنية الحديثة، وبفضل ذلك أيضاً تشكّل وعي مختلف بالنص القرآني فلم يعد نصّاً يخترن حقيقة لا بدّ من اكتشافها أو ينطوي على طاقة سحرية لا بدّ من استخراجها وتوظيفها لأنّه في اعتقاده نصّ فاعل في زمانه وكان عند صاحبه أداة مثلى لتغيير العالم وبناء أمة وتشديد حضارة عمّت أركان العالم القديم. النص القرآني إذن نصّ غير مجرى التاريخ البشري عموماً ومجرى التاريخ العربي خصوصاً لا بما فيه من حقائق مودعة وأسرار خافية ومنافع كامنة بل بما في لغته من طاقة تأثير عالية تنمّ عن ذكاء وقاد وفطنة نادرة. والنتيجة من ذلك كلّ أنّ العرب يحتاجون لبناء نهضتهم الجديدة إلى نبيّ جديد وقرآن جديد أي إلى قائد في منزلة النبي محمد ذكاء وفطنة وإلى خطاب جديد يغيّر مجرى التاريخ.

خلاصة القول إنّ النصّ القرآني منظوراً إليه من مختلف الزوايا التي تعرّضنا لها بالتحليل والنقد نصّ تتنازعه أفهام عدّة متباعدة في المنهج والرؤية ولكنّها تتضافر فيما بينها لبناء معرفة شاملة يمتزج فيها التاريخ باللغة والعقيدة ويتشابك فيها الفقه بالفلسفة والتصوّف ويختلط فيها القديم بالجديد. ومن شأن هذه المعرفة الشاملة أن تضيء للدارسين دروبهم ولكنّها من فرط شمولها وكثرة اتّساعها قد تحجب عنهم النصّ القرآني نفسه فلا يهتدون إليه ولا يقفون على خصائصه. ولتلافي هذا الخطر المعرفي وصيانة التفكير في النصّ القرآني من كلّ عدول عن هدفه المركزي كان هذا الكتاب.

قائمة المصادر والمراجع

1. العربيّة والمعرّبة

- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ت.
- أبو زيد (نصر حامد)
 - الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط3، 1996.
 - نقد الخطاب الديني، منشورات دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992، وط2، 1994.
- أركون (محمّد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- البخاري (محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة)، الجامع المسند الصحيح من حديث رسول الله وسنّته وأيّامه، تحقيق عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، 2003.
- الباقلاّني (أبو بكر)، إعجاز القرآن، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
- الترمذي (أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم)، رياضة النفس، قدّم له وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005.

- التوحيدي (علي بن محمّد بن عبّاس أبو حيّان)، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ت.
- الجابري (محمد عابد)
 - تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 4، 1991.
 - بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1986.
 - مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2006.
 - فهم القرآن الحكيم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2008.
- الجرجاني (الشريف علي بن محمد)، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 3، 1988.
- الجرجاني (عبد القاهر)
 - دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر، د. ت.
 - الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق وتعليق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، د. ت.
- جعيط (هشام)، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2007.
- الجوزي (عبد الرحمن بن علي بن محمد بن)، نواسخ القرآن، (نسخة مصورة في موقع مكتبة المصطفى الإلكترونية).
- الحنفي (أبو الفضائل أحمد بن محمّد بن المظفر بن المختار الرازي)، حجب القرآن، طبعه أحمد عمر المحمصاني الأزهرى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1986.
- الخطابي (حمد بن محمد)، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، د. ت.

- **خطابي (محمد)**، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1991.
- **خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن)**، كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، مؤسسة الإيمان، بيروت، 1360 هـ.
- **رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن)**
 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002.
 - تهافت التهافت، قدّم له وعلّق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.
 - فصل المقال، تحقيق عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997.
 - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) المكتبة المحمودية، القاهرة، 1968.
- **الرازي (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين الشافعي)**
 - المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1992.
 - مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، المجلد 10، ط 4، 2001.
- **الرصافي (معروف)**، الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس، دار الجمل، ألمانيا، ط 1، 2001.
- **الرمّاني (علي بن عيسى)**، النكت في إعجاز القرآن، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق وتعليق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، د ت.
- **رينولدز (جبرئيل سعيد)**، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت / بغداد، ط 1، 2012.
- **الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي)**،

الاعتصام، تعليق محمد طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2000.

- **الصدر (محمد باقر)**، مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن، منشورات شامخ، قصر هلال (تونس) ط1، 1989.

- **الطاهري (محمد الهادي)**

● عقائد الباطنيّة في الإمامة والفقّه والتأويل عند القاضي النعمان، دار محمد علي للنشر، تونس/ مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2011.

● الإسلام بين المسارين الشمولي والتعددي، مجلة الإنسانية، العدد1، 2015، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانية بالكاف، جامعة جندوبة، تونس.

● أحكام الجسد وصوره بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي، المجلة العربية للدراسات الانتروبولوجية، مركز فاعلون، الجزائر، العدد1، مارس 2015.

- **الطاهري (أبو محمد علي بن حزم)**، نواسخ القرآن الكريم (نسخة مصوّرة في موقع مكتبة المصطفى الإلكترونية).

- **عربي (محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي محيي الدين بن)**، تفسير القرآن الكريم، ضبطه وصحّحه وقدم له الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد 2، ط1، 2001.

- **الغزالي (أبو حامد)**

● إحياء علوم الدين، تعليق جمال محمود ومحمد سيد، دار الفخر للتراث، القاهرة، ط1، 1999.

● الرسائل، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000.

● معيار العلم وفنّ المنطق، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

- **القاضي (عبد الجبار)**، المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء 16 (إعجاز القرآن)، وزارة الثقافة، مصر، د.ت.

- القاضي (النعمان بن حيّون التميمي المغربي)، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، 1960.
- قطب (سيد)، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 16، 2002.
- الكوراني (العالملي علي)، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم المقدسة، إيران، ط 1، 1418هـ.
- المغراوي (محمد بن عبد الرحمن)، عقيدة الإمام مالك، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دت.
- ناصف (مصطفى)، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 193، الكويت، 1995.
- هشام (أبو محمد عبد الملك بن)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا ومن معه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 2000.
- الهويميل (تركي)، خواص القرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض / القاهرة، ط 1، 1429 هـ.
- الوهبي (خالد بن مبارك)، نقد نظرية تاريخية النص القرآني، جريدة عمان، الثلاثاء 13 سبتمبر 2011.
- يفوت (سالم)، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1990.
- يقطين (سعيد)، انفتاح النص الروائي (النص - السياق)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1989.
- اليمنى اليافعي (أبو عبد الله بن أسعد)، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2010.

2. الأجنبية

- ARKOUN (Mohamed), *Lectures du coran, les éditions de la Méditerranée, Tunis, 1991.*
- Arnaldez (Roger), *L'œuvre de Fakhr al - Dîn al - Râzi, commentateur du Coran et philosophe. In: Cahiers de civilisation*

médiévale, 3^{ème} année (n°11), Juillet - septembre 1960. pp. 307 - 323.

- **Branca - Rosoff (Sonia)**, *Types, modes et genres: entre langue et discours*. In: *Langage et société*, n°87, 1999. *Types, modes et genres de discours*. pp. 5 - 24.
- **Chaouki Zine (Mohammed)**, Herméneutique et symbolique: le ta'wîl chez Ibn 'Arabî et quelques auteurs antérieurs, *Bulletin d'études orientales*, Tome LVIII, Septembre 2009.
- **Digard (Jean - Pierre)**, *Perspectives anthropologiques sur l'Islam*. In: *Revue française de sociologie*. 1978, 19 - 4. pp. 497 - 523.
- **Enia (César)** *La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon Mircea Eliade*, Laval théologique et philosophique, vol. 62, n°2, 2006, p. 319 - 344.
- **Foucault (Michel)**, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- **Fusco (Marie - Claude)**, *Langue totalitaire, Langue du religieux*, *Topique*, 2006/3, n°96, pp: 125 - 133.
- **Gilliot (Claude)**, «Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le «lectionnaire arabe» de La Mecque», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 | juillet 2011,
- **Hamès Constant**, *L'usage talismanique du Coran*. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 218 n°1, 2001. Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme.
- **Karimi - Nia (Morteza)** *The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 15.1 (2013): 46 - 68.
- **Kristeva (Julia) & J.C. Coquet**, *Sémanalyse*, in: *Semiotica*, N°4, 1974.
- **Michel (Albin)**, *Dictionnaire des genres et notion littéraires*, Paris, 1997.

-
- **Nöldeke (Théodore)**, Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran, traduit par G. H. Bousquet, Paris, 1953.
 - **Ricœur (Paul)**, *la philosophie et la spécificité du langage religieux*. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, N°1, 1975. pp: 13 - 26.
 - **Rodinson (Maxime)**, Mahomet, Seuil, Paris, 1994.
 - **Sfar (Mondher)**:
 - *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, édition numérique réalisée le 23 novembre 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada <http://classiques.uqac.ca>.
 - *Le Coran est - il authentique!*, <http://classiques.uqac.ca>
 - **Sayah (Mansour et autres)** *La langue arabe, histoire et controverses*, Synergies Espagne n°2, 2009, pp. 63 - 78.gu

المؤلف

أستاذ مساعد للتعليم العالي، باحث متخصص في الحضارة الإسلامية القديمة. حاصل على الأستاذية في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلية الآداب بمنوبة (تونس). ناقش رسالة بعنوان «سلطة الخطاب القرآني» نال بموجبها شهادة الكفاءة في البحث (كلية الآداب بالقيروان، 1992) حصل سنة 1996 على التبريز في اللغة والآداب والحضارة العربية (كلية الآداب بمنوبة، تونس). أعد رسالة بعنوان عقائد الباطنية عند القاضي النعمان نال بموجبها شهادة الدكتوراه في الحضارة العربية بملاحظة مشرف جداً، وقد نشرتها دار محمد علي الحامي بالاشتراك مع مؤسسة الانتشار العربي سنة 2011 بعنوان «عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النعمان». كتب مقالات في بعض المجالات العربية العلمية المحكمة يدور أغلبها حول الفكر الإسلامي القديم.