

Twitter: @almosahm
www.tafsir.net
31/8/2012



النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ

مرتعات القراءة إلى أبقى التدبر

-مدخل إلى نقد القراءات وقاصيل علم التدبر القرآني-

تأليف

د. فهد الريسوني

منشور من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية



النَّصْرُ الْقُرْآنِيُّ

مرتعابت الفراءة إلى أبق التّدبر

-مدخل إلى فقه القراءات وتاصيل علم التّدبر القرآني-

تأليف

د. فطّيب الرّيسوني

منشوراء وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية



مقدمة

يعدّ القرآن الكريم رأس مقدّسات الإسلام، وعمدة التشريع، وينبوع الحكمة، يعطف النفوس إلى الحق، ويلفت العيون إلى النور، ويهدي الحيارى إلى السبيل القصد. فلا غرو أن ينزله المسلمون - على تراخي العصور - منزلة التقديس والإكبار، ويعكف العلماء على الاستمداد منه تبياناً للأحكام، ومدارحةً للنوازل، ونهوضاً بحجة الله تعالى على خلقه.

وإن المفسرين أحظى الناس بصحبة القرآن، وأدناهم إلى مناهل الوحي، وأقعدهم بمناهج فهمه وتدبره، وقد ساروا في هذه المناهج عنقاً فسيحاً، لا يصرفهم صارف عن التأصيل لقواعد النظر الصحيح، والتدبر الأمثل، فضلاً عما جادت به أفلامهم من تفسيرات شتى للنص القرآني، تفاوتت في منازعها ومشارعها تفاوتها في مقادير الإجادة والإحسان. بيد أن استفراغهم الوسع في التأصيل والتقعيد لم يكن عاصماً لبعض المذاهب والفرق من ركوب التأويل المستكره، والرأي المذموم، انتصاراً للمعتقد، أو نضحاً عن المذهب ! وإذا كانت فتنة التأويل ذرّ قرنها في عصور ذهبية، وديار العلم مأنوسة، وحملة القرآن متوافرون، والاجتهاد في حياة من القواعد، وإلى ملجأ من النظر السديد، فما بالك اليوم، وقد انكمش ظل العلم، وقلّت الديانة، واستحكمت الأهواء، وأصبح التفسير - على جلاله قدره وشرف صناعته - متنفساً لكل ذي دخلة سيئة، وعقيدة رديئة؛ ومصداق ذلك ما يروج من دعوات إلى (القراءة الحداثية)، و(الهرمنيوطيقا)، و(تنقيح النص القرآني)، وكأنها باطنية جديدة في مواجهة الوحي المنزل !

مهما يكن من أمر فقد نقب هذا النقب في فكر الأمة، وتدسّس منه من تدسّس، وتطايير هرّج ومرّج، وسهرت أعين، وغفت أعين : سهرت أعين تربصاً بمقدسات الإسلام، وتأهباً لإبادة تراثه التفسيري، وغفت أعين تهويناً للأمر، أو غفلةً عما يراد بدين الله تعالى، فجاء النسف في مسلاخ التجديد !

من هنا يلجّ الداعي إلى بيان ضوابط التفسير عند أهله، وتعقّب التأويلات المعاصرة الزائغة للنصّ القرآني، وقد رأت في نفسها البديل الأمثل لتفسير علماء السلف، والفهم الذي لا ينزع إلى غير الصواب، وإن تكلفت له المحامل الباردة، وذهبت فيه مذهب البواطيل كلها.

1- بواعث التأليف في الموضوع

ليس من الهين والميسور أن يرتصد المؤلف لبيان البواعث الحاملة على انتقاء موضوعه ومجال بحثه، لتداخلها وتضاييفها من جهة، وتردها بين الجانبين الذاتي والموضوعي من جهة، وخفائها على المؤلف نفسه من جهة ثالثة؛ إذ قد يحمله على التأليف أحياناً باعث شعوري فياض لا يني عن مطالعته من شتى أقطار الفكر، لكنه لا يستطيع تبين ملامحه الموضوعية، أو صياغته في قالب علمي محكم.

ولما كانت مادة القول في هذا الباب حافلة، والشوط بطينا، فإنني لن أطيل في الحشد والاجتلاب، مجتزئاً بأقوى البواعث تسلطاً على النفس، وتهيجاً للفكر :

أ - بيان جهود علماء الأمة في حياطة التفسير بالنظر الصحيح، والتدبر الأمثل، وقد سدّ كل منهم ثلثة، وحمى كل منهم حمى، فوجب الاهتبال بقواعدهم، والارتياض بأساليبهم، تحصيلاً للتدربة، والميران، والمملكة التفسيرية.

ب - تقويم جهود المفسرين في خدمة النصّ القرآني على نحو يميّط اللثام عن ثغرات النظر، ومزالق الفهم، فتحذر وتجتنب؛ ذلك أن صناعتهم في التفسير، وإن أوتيت حظاً غير يسير من النضج المعرفي، والإحكام المنهجي، فقد داخلها الشطط في مواضع شتى، بسبب غلبة التعصب، واستحكام الميل المذهبي، وتسلط النزعة العقلية، وهذه آفات تذهب بالحصافة، وتصدّ عن الاتزان، وهيئات أن يكون الأمر فيها مقداراً عدلاً، ومنهجاً لاجباً مع ذلكم الهوى الغلاب !

ج - تعقّب المشروع الحداثي في قراءة النصّ القرآني، وتتبع أباطيله التي أغرت بالتهجّم على الوحي، وإصغار أمره، وإيثار غيره بالتجلة والإكبار، حتى إذا أفرغ من قيمه البانية الهادية، تيسر حمل الناس على مذاهب التغريب، والتضليل، والغزو الفكري. وإن سدنة هذا المشروع صنيعة الاستشراق، وأذنان المستشرقين،

فهم في غاية الشبه بهم، ونهاية المشاكلة لهم، وما يزالون إلى يوم الناس على إرث من أفكارهم، يأخذون من سمتها، ويتجاذبون على منهجها.

د - صياغة منهج محكم لتفسير النص القرآني يصلح أن يكون فاتحةً لعلم التدبير، وهو علم تناوله الأسلاف في نظراتٍ عجلية، تمهيداً لسبله، وفتحاً لمغالقه، وأضاف إليه المعاصرون لبنات تأصيل وتعميد، وما زال متسع القول فيه فسيحاً يغري بالإضافة العلمية، وتلاقح الأنظار.

2- الدراسات السابقة والإضافة المعرفية

كان للباحثين المعاصرين سبق محمود إلى معالجة قضية (قراءة النص القرآني) من جهتين منفصلتين :

- الأولى : التأصيل لمنهج تفسير النص القرآني فهماً واستنباطاً، وبيان المحاذير التي تجتنب في هذا التفسير، ومن الكتب النافعة في هذا الباب :

أ - أصول التفسير وقواعده لخالد عبد الرحمن العك⁽¹⁾.

ب - كيف تتعامل مع القرآن لمحمد الغزالي⁽²⁾.

ج - كيف تتعامل مع القرآن العظيم ليوسف القرضاوي⁽³⁾.

د - قواعد التدبير الأمثل لكتاب الله عز وجل لعبد الرحمن حسن حنبكة الميداني⁽⁴⁾.

- الثانية : نقد القراءات المعاصرة للنص القرآني، وفضح عوارها في ضوء قواعد الاستدلال، وأصول البحث العلمي، ومن الكتب المفيدة في هذا الباب :

- القراءة الجديدة للنص الديني لعبد المجيد النجار⁽⁵⁾.

(1) دار النفائس، ط 2، 1406 هـ.

(2) مدارس أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط 2، 1412 هـ. / 1992

(3) دار الشروق، القاهرة، ط 6، 2007 م.

(4) دار القلم، دمشق، ط 2، 1989 م.

(5) مركز الراهبة للتنمية الفكرية، جدة، ط 1، 2007 م.

- تأويل النص القرآني بين الحداثة والمعاصرة لعبلة عميرش⁽⁶⁾.
- تهاافت القراءة المعاصرة لمنير محمد الشواف⁽⁷⁾.
- التحريف المعاصر في الدين لعبد الرحمن حبنكة الميداني⁽⁸⁾.
- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم (عرض ونقد) لمنى محمد البهي الشافعي⁽⁹⁾.
- دعوى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم : دراسة تحليلية نقدية لأحمد بشير قباوة⁽¹⁰⁾.
- خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن الكريم لفهمي سالم زبير⁽¹¹⁾.
- العلمانيون والقرآن لصلاح يعقوب⁽¹²⁾.
- العلمانيون والقرآن الكريم : تاريخية النص لأحمد إدريس الطعان⁽¹³⁾.
- القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانہ⁽¹⁴⁾.
- القراءة المعاصرة تحت المجهر لسليم الجابري⁽¹⁵⁾.
- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران⁽¹⁶⁾.
- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالمو⁽¹⁷⁾.

(6) رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002م.

(7) دار قتيبة، دمشق، ط 1، 2004م.

(8) دار القلم، دمشق، ط 1، 1418هـ/1997م.

(9) دار اليسر، مصر، ط 1، 1429هـ.

(10) رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2008م.

(11) رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، 2008م.

(12) رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

(13) دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 2007م.

(14) دار البشير، الأردن، ط 1، 1994م.

(15) طبع على نفقة المؤلف، 1992م.

(16) دار النفائس، بيروت، 2007م.

(17) رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، لبنان، 2007م.

وهذه الأوضاع - على تفاوت أصحابها في مقادير الإحسان، وحفظ الوفاء بأشراط البحث العلمي - أضافت جديداً مبتكراً إلى المكتبة القرآنية، وانتهضت للذب عن حياض القرآن إلماً واحداً على القراءات المعاصرة المتهافتة، ولعل العلة في كثرة الردود عليها أن أهل النقد كلما حاصوا شقاً تخرق عليهم آخر، وكلما سدوا ثلثة انفتحت أخوات لها أوسع!

وإن مكن الجدة والإضافة في هذا الكتاب أنه يحوي بين جانحيته نقداً رصيناً لتهافت القراء المعاصرة، ومدخلاً تأصيلياً إلى علم التدبر القرآني، والجمع بينهما لم يكن غرضاً متشوّفاً إليه في الدراسات السابقة، فضلاً عما زخر به الكتاب من إشارات أبكار في هذا المجال أو ذاك، مما جادت به القريحة، وأسعف عليه القلم.

3- خطة البحث

استوى البحث في مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة :

- المقدمة : عنيت باستجلاء بواعث التأليف، ومكن الجدة فيه، وبيان خطة البحث ومنهجه المختار في حقلِ الدرس والتقويم.

- الفصل الأول : وسم بعنوان : (ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء المسلمين : نحو نموذج للمفسر الأمثل) وتحتة ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : في بيان ضوابط التأهيل
- المبحث الثاني : في بيان ضوابط التأويل
- المبحث الثالث : في بيان ضوابط الفهم والتنزيل

- الفصل الثاني : وسم بعنوان : (مزلق المفسرين القدامى والمحدثين : رؤية نقدية)، وتحتة ثمانية مباحث :

- المبحث الأول : تسلط العقل على النص
- المبحث الثاني : التعصب المذهبي
- المبحث الثالث : الاستغناء باللغة عن الرواية والسماع

- المبحث الرابع : الأخذ بالأحاديث الضعيفة والموضوعة
- المبحث الخامس : الأخذ بالإسرائيليات
- المبحث السادس : الأخذ بالأقوال التفسيرية الشاذة
- المبحث السابع : الغلو في التفسير الإشاري
- المبحث الثامن : التكلف في التفسير العلمي

– الفصل الثالث : وسم بعنوان : (القراءات المعاصرة للنص القرآني : تأويل أم تبديل؟)، وتحت ثمانية مباحث :

- المبحث الأول : القراءة التاريخية : محمد أركون أنموذجاً.
- المبحث الثاني : القراءة الهرمنيوطيقية : نصر حامد أبو زيد أنموذجاً.
- المبحث الثالث : القراءة اللغوية التشطيرية : محمد شحرور أنموذجاً.
- المبحث الرابع : القراءة النسوية للنص القرآني : آمنة ودود أنموذجاً
- المبحث الخامس : روافد القراءة المعاصرة للنص القرآني.
- المبحث السادس : أسباب تهافت القراءة المعاصرة للنص القرآني
- المبحث السابع : مقاصد القراءة المعاصرة للنص القرآني.
- المبحث الثامن : موازنات واستنتاجات

– الفصل الرابع : وسم بعنوان : (ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني : مدخل إلى علم التدبر)، وتحت ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : آداب القراءة الراشدة للنص القرآني
- المبحث الثالث : قواعد القراءة الراشدة للنص القرآني
- المبحث الثالث : حوارم القراءة الراشدة للنص القرآني

– الخاتمة : أودعتها خلاصات وملاحظ حول واقع القراءات المعاصرة للنص القرآني، وآفاق التدبر القرآني المنشود.

4- المنهج العلمي

ترسّمت في الكتاب منهجاً لاحقاً لا يشذ عن آداب الاستدلال والمناظرة، وشرائط البحث العلمي، وفيما يأتي بيان عناصره :

أ- الاستقراء : أفدت منه في تتبع الموضوعات ذات الصلة بعنوان البحث، وهو ذو شقين : أولهما : نقد القراءات المعاصرة للنص الديني، والثاني : منهج علم التدبر القرآني. كما كان المنهج الاستقرائي خياراً أثيراً في تتبع الشبهات والتخرّصات، وتعقّب أصحابها بالدليل الناهض والحجة الملزمة.

ب - التأميل : توسلت به في وضع قواعد التدبر الأمثل للقرآن الكريم، وصياغة نظرية تأويلية إسلامية قادرة على مقارعة البدائل المنهجية الغربية، وصدّ غارتها على النص القرآني، مع الترحيب بالجديد النافع الذي يحفظ للقداسة صبغتها، وينزل الوحي منزلته المنيفة.

ج- النقد : وهو عنصر مكين في المنظومة المنهجية للبحث، لا يتأتى وزن الآراء، وسدّ الثغرات إلا به، وقد كانت له صولات وجولات في تعقّب القراءات المعاصرة للنص القرآني، وبيان عوارها في ضوء الأدلة النواهض، إلا أنني لم أجر فيه مجرى الولع بالتعنّت، والتهافت على التنقّص، وتحجير الواسع مهما اتسع ؛ وإنما كنت أزن بميزان الإنصاف والحيدة، لا يصرفني عنه صارف من سوء التقدير، أو الهوى الغلاب !

وقد يترجرج في النفس سؤال لا سبيل إلى دعه، وهو : أليس في الرد على بدع الرأي، وسقطات الاجتهاد، إحياء لها، وإغراء بالإقبال إليها، وقد يكون في التجافي عنها، إماتة لها، وتبكيّت لأهلها ؟ والجواب : أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها ؛ لأن الباطل قد يستشري في غفلة الحق عنه، والأغمار قد يغترون بالشبهات، وتزيغ أبصارهم بهارج الفكر الغريب المستورد ! فيتعين هنا الرد على الانحراف، والتصدي لأهله، حتى تقرر الحقيقة في نصابها، وينهار الباطل تحت ركام كثير! والمرجع في هذا الأمر إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، وتقدير مآلات الأمور، والله أعلم.

د- الموازنة : وهي قاعدة ينتفع بها في تبين المحاسن والآفات، وتجليّة الفروق بين المختلفات أو المتشابهات في الصورة دون المخبر، وقد جرّنا البحث إلى إعمال هذه القاعدة في مجال التمييز بين هدي السلف في تفسير النص القرآني، ومنهج القراءات المعاصرة ؛ بل إن القاعدة تراحب مجال إعمالها عند الاحتكام إليها في استجلاء الفروق بين مناهج القراءة المعاصرة في الإجراء والمآل.

هـ- التوثيق : وهو الثابت المكين الذي يستوي به البحث على سوقه، وترد الأمور إلى نصابها، وقد جرّنا فيه على الجادة بالعزو إلى المصادر، وتوثيق الآي، وتخريج الأحاديث، وبيان رتبها إذا رويت في غير الصحيحين.

نسأل الله تعالى أن يوطئ لهذا الكتاب أكناف القبول، ويجزل ثوابه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة.

قطب الريسوني

الشارقة 3 ربيع الأول 1431هـ

الفصل الأول

ضوابط تفسير النص القرآني

عند علماء المسلمين

«نحو نموذج للمفسر الأمثل»

المبحث الأول

ضوابط التأهيل

إن الانتصاب لل تفسير يُراعى فيه من المؤهلات ما يراعى في أهل الاجتهاد ؛ لأن المفسر معدود في زمرتهم، ومنحاش إلى طريقتهم ؛ بل ويزيد عليهم في شروط وآداب عملها التعامل مع النص القرآني فهماً وتدبراً، والنهل منه استمداداً واستهداء. ولما كان المفسر مترجماً عن الله تعالى، ومبيناً لمراده، فإن منصبه من الجلالة والمهابة بالقدر الذي يحمل على النظر في شروط أهليته، والتحقق منها، حتى يؤمن الإلحاد في الآيات، وتحريف الكلم عن مواضعه ؛ ولذلك قال الفقهاء : إن الشيء إذا عظم قدره شدد فيه، وكثرت شروطه.

وقد شدد العلماء في شروط المفسر من حيث سعة المعرفة، وكثرة الأدوات، وتشديدهم محمول على وجهين : الأول : التخليط في أمر التفسير استعظماً لشأنه، ودفعاً للأدعياء عنه، والثاني : وصف أكمل المفسرين ؛ بيد أن بعض المتأخرين مال إلى التساهل في هذه الشروط مراعاة لحال العصر، والتفاتاً إلى أقدار علمائه، على نحو ما تساهل في شروط الإفتاء، والقضاء، خشية تعطيل مصالح الخلق، وتفويت حكم الشرع في الحوادث.

مهما يكن من أمر فإن المتصدي لتفسير كتاب الله تعالى، لا بد أن يستجمع من الشرائط والضوابط ما يأمن به الزلل في الفهم، والانحراف في التأويل، ومجاراة الهوى في نصرة المذهب والمعتقد، وهذه الشرائط أو تلكم الضوابط منتزعة من ثلاثة مصادر :

- الأول : مدونات علوم القرآن التي عنيت - في باب الحديث عن التفسير - ببيان أدوات المفسر وآدابه، وصياغة المنهج الملحّب في تأويل النص القرآني، ومن المصادر الأصيلة الأثرية في هذا الفن : البرهان في علوم القرآن للزركشي، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، والزيادة والإحسان في علوم القرآن لابن عقيلة المكي.

- الثاني : مقدّمات التفاسير التي عنيت بالتأصيل لقواعد التفسير، وأدوات المفسّر، ومن أنفعها في هذا الباب : مقدمة تفسير أبي حيان، ومقدمة تفسير القرطبي، ومقدمة تفسير ابن جزري.

- الثالث : مدوّنات علم أصول الفقه، وهي خير معوانٍ على استمدادِ ضوابط التأويل، وفتح مغالق النصّ الشرعي، وأكثرها لصوقاً بهذا الجانب التأصيلي ولياظةً به : المستصفي للغزالي، والمواقفات للشاطبي.

المطلب الأول

ضوابط الاستقامة الخلقية والفكرية

لا يكون العالم مؤهلاً للخوض في التفسير إلا بالتوفر على خصال الاستقامة الخلقية والفكرية ؛ لأنها الضمان الأمثل لصحة القصد، ونجاح الغرض، واستقامة المنحى، وقد ألحّت إليها مقدمات التفاسير، ومباحث علوم القرآن، إلماًحاً لا يفني بغرض التأصيل المحكم، لكنه يثّ لمعاً، ويجلّي إشاراتٍ هاديةً إلى السبيل القصد، والمنهج الأمثل.

1- صحّة الاعتقاد

إن صحّة الاعتقاد شرط مرعيٌّ في التفسير، يتأتى به إصابة الحق، والتجرّد عن الهوى، والسلامة من البدعة، ومن عري عنه لا يأمن الإلحاد في آياتِ الله تعالى، لحملها كرهاً على مذهبه ومعتقده كدأب الباطنية وغلاة الرافضة، وتأويلها بما ينصر بدعته كدأب القدرية ومن لفّ لفّهم، وكم من مبتدع خاض في التفسير، ومقصوده منه الصّد عن الهدى، والخطّ من طريقة السلف، يقول الإمام أبو طالب الطبري في أوائل تفسيره عند بيان آداب المفسّر : (اعلم أن من شرطه صحّة الاعتقاد أولاً ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا فكيف على الدين، ثم لا يؤتمن في الدين على الإخبار عن عالم، فكيف يؤتمن على الإخبار عن أسرار الله تعالى ؛ ولأنه لا يؤتمن إن كان متهماً بالإلحاد أن يبغي الفتنة، ويغرّ الناس بليّه وخداعه، كدأب الباطنية وغلاة الرافضة، وإن كان متهماً بهوى لم يؤتمن

أن يحمله هواه على ما يوافق بدعته، كدأب القدرية فإن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير، ومقصوده منه الإيضاح خلال المساكين ليصدهم عن اتباع السلف، ولزوم طريق الهدى⁽¹⁾.

2- صحّة القصد

إن تصحيح القصد مرقاةً إلى التسديد والرشد، ولا يصحّ المفسّر قصده ونيّته إلا بالزهد في حطام الدنيا، والرغبة عن زخرفها الفاني؛ إذ الراغب فيها لا يؤمن أن يجاري غرضاً دنيوياً يصدّ عن طلب الحق، ويفسد صحّة العمل، قال الإمام أبو طالب الطبري: (ومن شروطه: صحّة القصد فيما يقول ليلقى التسديد، فقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽²⁾؛ وإنما يخلص له القصد إذا زهد في الدنيا، لأنه إذا رغب فيها لم يؤمن أن يتوسل به إلى غرض يصدّه عن صواب قصده، ويفسد عليه صحّة عمله)⁽³⁾.

وإن من أوتي هذا الأدب الجليل، جرى في التفسير على الجادة، متجرّداً في البحث، متزناً في الحكم، مخلصاً لله تعالى في المنطلق والمآب؛ لأن صحّة القصد تقطع النفس عن حب المال، وفتنة الشهرة، وطمع الرئاسة، وآفة التنبّل في الناس، والتكثّر بالباطل، قال ابن القيم: (فأما النية فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبنى، فإنها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل تابع لها، وينبى عليها، ويصح بصحتها، ويفسد بفسادها، وبها يستجلب التوفيق، وبعدها يحصل الخذلان)⁽⁴⁾.

3- العدالة

العدالة: (هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه)⁽⁵⁾، وعرف ابن عاصم العدل بقوله:

(1) الإتيان للسيوطي، 176/2.

(2) العنكبوت/69.

(3) الإتيان للسيوطي، 176/2.

(4) إعلام الموقعين لابن القيم، 199/4.

(5) المستصفي للغزالي، 157/1.

والعدل من يجتنب الكبائر ويتقي في الغالب الصغائر وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد اشترطوا في المفتي أن يكون عدلاً⁽⁶⁾، ومنعوا فتوى الفاسق ولو كان من أهل الاجتهاد، فإن المفسر أولى باستيفاء هذا الشرط ؛ لأنه مترجم عن الله تعالى، ومبين لمرادات الوحي، ومن حاز جلال هذا المنصب، وأوتي شرف هذه الصنعة، لا بد له من التحلي بخصال العدالة، والتخلي عن خوارمها. قال الزركشي : (واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار هذا العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان.. وهذه كلها حجب وموانع، وبعضها أكد من بعض)⁽⁷⁾.

وإنما تشترط العدالة في المنتصب للتفسير ؛ لأنها حصن واقٍ، وترياق شافٍ من الآفات الآتية :

- أولاً : التهجم على التفسير دون إحكام صناعته، واستجماع شرائطه.
- ثانياً : تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.
- ثالثاً : ركوب التأويل المستكره نصره للمذهب، ونضحاً عن المعتقد، فيجهل المذهب أصلاً، والتفسير تابعا.
- رابعاً : التهجم على تعيين مراد الله تعالى مع إعواز الدليل الناهض، والقرينة المعتبرة.
- خامساً : التفسير بالاستحسان والهوى والتشهي⁽⁸⁾.
- سادساً : الارتكان إلى الأقوال التفسيرية الضعيفة والمهجورة مجازاة لغرض فاسد، وهوى غلاب !

وإذا كانت هذه الآفات اعترت التفسير في عصور إسلامية زاهرة، والعلم زخار بأهله، والعدالة راسخة برجالها، فما بالك في عصر ذرّ فيه قرن الأهواء،

(6) روضة الطالبين للنووي، 80/8، والإحكام للآمدي، 311/4، ومواهب الجليل للحطاب، 87/6، وشرح الكوكب المنير لابن النجار، 541/4.
 (7) البرهان في علوم القرآن للزركشي، 227/2.
 (8) الإيقان للسيوطي، 183/1.

وغاضت يناييع التقوى، وتسوّر الجهال فنّ التفسير في غيبة الرقيب الحازم، مما يحمل حملاً على التشديد في شرط العدالة في المفسّر، وتحري الأصلح فالأصلح من حيث استيفاء أوصافها؛ لأنّ الفاسق لا يتورع عن ليّ أعناق النصوص تمكيناً لمعتقده، وتحريف الكلم عن مواضعه موافقةً لغرضه، فقولُه مثار الشك، ومحلّ الظنّة.

وإذا كنا نشدّد في شرط العدالة فيمن انتصب لهذا العلم الجليل إقراءً وتأليفاً، فإننا لا نتغاضى عن حال العصر، وواقع التفسير، تهويماً في عالم المثاليات المجردة؛ وإنما نراعي الضرورة عند قيام موجبها، فنكتفي بالموجود إذا لم يكن العدل متاحاً، ونختار الأقرب إليه حالاً وأوصافاً، وإلا أوصد باب التفسير، وتعطلت مصالح الشرع بسبب إغواز العدول، وهذا ما تأباه الحكمة، وتمجّه مقاصد الشريعة، وقد تظن بعض العلماء، ممن أوتي القدرة على الاستشراق، وتبع عوارض الاجتماع، لغلبة الفسق على أهل الأرض، فرأى أن الواجب في هذه الحال اعتبار الأصلح فالأصلح عند الاختيار، والاكْتفاء عند الخصاص بالمتاح؛ لأنّ منع الفاسق من الانتصاب للولايات والوظائف الدينية يعطل أحكام الشريعة، ويهدر حقوق الناس، و(الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم)⁽⁹⁾ وفي هذا الإطار ذهب ابن القيم إلى جواز استفتاء الفاسق - خلافاً لمشهور مذهبه - ما لم يكن مجاهرًا بفسقه، وداعياً إلى بدعته، وفي هذا الاختيار اجتهاد في التوفيق بين الواجب والواقع، والتفات لخصوصية الزمن في تقرير الأحكام⁽¹⁰⁾.

وما أجدر هذا الرأي بالاتباع والتنزيل على واقع العصر؛ لصدوره عن مشكاة فقه الواقع، واعتصامه بحبل الحكمة الهادية، وانطلاقاً منه نرى أن التفسير لا يصدر فيه إلا العدول عند توافرهم، فإن أعوز العدل صير إلى انتقاء الأنسب فالأنسب من حيث القرب من صفات العدالة واللياطة بها، جرياً على منطق الأولويات، واستمداداً من فقه المصالح.

(9) إعلام الموقعين لابن القيم، 280/4.

(10) نفسه، 280/4.

4- جودة القريحة

إن من شرائط التصدر للتفسير أن يكون المفسر فطنا، واسع الأفق، فقيه النفس، وقاد القريحة، حتى يبصر بمقاصد الكلام، ويلمح النظائر، ويكتنه الفروق، ويجتهد في التنزيل على الواقع، ومن هنا لا يصح التفسير من الغبي، والمغفل، وكثير الغلط والنسيان، لعجزه عن الاستبطان، وملاحظة الدقائق، وسبر أغوار النص القرآني، فضلاً عن استدراجه إلى المكروه بالتمويه والخداع من أرباب الحيل.

وقد كان الزمخشري سباقاً إلى استيضاح هذا الشرط، وبيان أهميته في التفسير حين قال بعد سرده لشروط آخر : (وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، دراكاً للمحة، وإن لطف شأنها، منتبهاً على الرمزة وإن خفي مكانها)⁽¹¹⁾.

أما السيوطي فعبر عن فقه الطبع، وجودة القريحة، وفرط الذهن بـ(علم الموهبة) حين قال في معرض بيان أدوات المفسر : (الخامس عشر : علم الموهبة، وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم)⁽¹²⁾ وربطه للموهبة بالتقوى، والعمل الصالح، متجّه سليم ؛ لأن طالب العلم الشرعي، متى كان عاملاً بعلمه، بعيداً عن مظان العصيان، رزقه الله الفهم الثاقب، والذهن السيال، ونور الفراسة الذي يفتح المغالق، ويستخرج الخبيء.

5- الدربة والمران

قد يكون المفسر واسع الحفظ، ريان من علوم الشريعة، طاهر الذليل، مرضي السيرة، لكنه لا يحسن الاستنباط، وتحليل النصوص، وتنزيلها على واقع الناس، لقلّة الدربة، ونقص التجربة. والتفسير صنعة من جهتين : الأولى : انتزاع الأحكام من مصادرها، وبيان المرادات منها، والثانية، ربطها بالواقعات، وتنزيلها على آحاد الصور، وتعاطي هذه الصنعة لا يجدي فيها العلم، والعدالة فقط ؛ وإنما يضاف إليها الدربة على تنسير النصوص، وملاحظة المقاصد، وتنزيل الأحكام، والتنزيل ثمرة

(11) الكشف للزمخشري، 1/17.

(12) الإتقان للسيوطي، 1/181.

التفسير وعائده المرجو. وهذه الشرائط كلها يمكن أن يصطلح عليها بـ(الملكة التفسيرية)، وهي تُنال بأحد أمرين :

- الأول : فتح من الله تعالى على من شاء من عباده، وهذا أمر لا حيلة للمراء فيه، وقد سعد به كثير من المجتهدين النظار لصحة نيتهم في طلب العلم، وسلامة قصدهم في إصابة الحق.

- الثاني : طول الممارسة وكثرة المران في مجال التفسير وسبر النصوص، وإدمان النظر في كتب المفسرين لتحصيل الملكة، والارتياض بقواعدهم في الفهم والتدبر، يقول الزركشي : (ليس يكفي في حصول الملكة على الشيء تعرفه ؛ بل لا بد من الارتياض في مباشرته)⁽¹³⁾.

المطلب الثاني

ضوابط التحصيل العلمي

إن الفحص عن أسرار التنزيل، وبيان معاني القرآن، صناعة اجتهادية شاقة لا تسلس قيادها إلا لمن أوتي عُدَّة التفسير، وحاز شرائطه كاملة غير منقوصة، وهذا ما حمل الزركشي في كتابه (البرهان) على عقد فصل مستقل برأسه موسوم بعنوان : (في حاجة المفسر إلى الفهم والتبحر في العلوم)، ومما ورد فيه : (كتاب الله بحر عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه في السرِّ والعلانية)⁽¹⁴⁾.

وقد عني علماء القرآن ببيان أدوات التفسير فأوصلها السيوطي إلى خمسة عشر علماً⁽¹⁵⁾، واقتصر ابن جزري على اثني عشر علماً⁽¹⁶⁾، واكتفى أبو حيان بسبعة علوم على وجه الاختصار⁽¹⁷⁾.

(13) البحر المحيط للزركشي، 6/228.

(14) البرهان للزركشي، 2/194.

(15) الإتقان للسيوطي، 2/181.

(16) التسهيل لابن جزري، 1/10 - 14.

(17) البحر المحيط لأبي حيان، 1/14 - 17.

ومما ينبغي الإلماع إليه هنا أن أدوات التفسير ينبغي أن ترتبط بالتحديات الفكرية السائدة في العصر؛ إذ ليس من اللائق الجمود على ما قرره مقدمات المفسرين، ومباحث علوم القرآن، من فنون خادمة لكتاب الله تعالى؛ لأن كل عالم كان ينطلق في تأصيله من تحديات واقعه، ومطالب عصره، ولهذا نلفي أن بعض المعاصرين زاد على الشروط التحصيلية المسطورة في كتب الأولين شروطاً آخر تملئها الظروف المقارنة للواقع، والمستجدات النازلة بساحة الناس، كالعلم بأحوال البشر، والعلم بفقهِ الواقع، وعلم المقاصد.

وهذا التجديد المطلوب في عِدّة المفسّر، وشرائط التفسير، لا ينافي الاحتكام إلى جملة من العلوم الشرعية الراسخة التي لا يُستغنى عنها في كل عصر، مهما تجدد إهابه، وتزاحمت مستجداته؛ لأن الفهم منوط بها، والتدبر معقود عليها.

وفي ضوء هذا الربط بين الأداة التفسيرية ونوع التحدي الفكري السائد في العصر، يسوغ القول: إن الشروط التحصيلية المؤهلة لتفسير كتاب الله تعالى لا بد أن تراعى فيها ثلاثة جوانب: التخصص الشرعي الخادم لفن التفسير، وسعة الأفق المعرفي للمفسّر، وفقه الواقع الذي ينطلق منه ويؤوب إليه.

إن التأهيل الاجتهادي للمفسّر ينطلق من امتلاك الأدوات المعرفية الآتية:

1- علوم اللغة العربية

لما كانت العربية لسان الوحي، ووعاء التنزيل، فإن الفحص عن معانيه ومقاصده لا يتأتى إلا للمفسّر ممتليء من عِدّة النحو والإعراب، ريان من علوم البلاغة، وإلا ظل النص القرآني منغلِقاً على أسراره، محتوماً بخاتم الإبهام، بيد أنه لا يشترط في المفسّر أن يكون إماماً في العربية كالخليل وسيبويه؛ وإنما يجزىء من العلم بها ما يسعف على فهم خطاب الشارع، والارتياض بأساليبه وأوضاعه. وقد صدق الإمام مالك - رضي الله عنه - حين قال: (لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسّر كتاب الله إلا جعلته نكالا)⁽¹⁸⁾.

(18) أخرجه أبو نعيم في الحلية، 322/6، والبيهقي في الشعب، 565/2. انظر: الإتقان للسيوطي، 182/2.

والنقول جمّة متكاثرة عن العلماء في التأكيد على إحاطة المفسّر بعلوم العربية، وارتياضه بأساليب البلغاء، حتى يوفّق في الفحص عن أسرار لسان القرآن، ويتهدّى إلى مواطن الإعجاز فيه. يقول الزركشي في معرض تعريفه للتفسير: (التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان..)⁽¹⁹⁾. وقال في موضع آخر: (وإنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسرارها ومبانيه؛ من قوي نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبّره، وامتد باعه، ورقّت طباعه، وامتدّ في فنون الأدب، وأحاط بلغة العرب)⁽²⁰⁾.

والعلوم التي يحتاج إليها المفسّر في هذا الباب:

أ- علم اللغة

هو من ألزم الفنون للمفسّر من جهة معرفة مدلولات الألفاظ، وغريب اللغة، ومن أنفع الكتب في هذا الفن (المحكم) لابن سيده، و(تهذيب اللغة) للأزهري، و(الصحاح) للجوهري. وقد عدّ أبو حيان وجوهاً للنظر في تفسير كتاب الله تعالى، وصدّرها بعلم اللغة قائلاً: (الوجه الأول: علم اللغة اسماً وفعلاً وحرفاً، فالحروف لقلتها تكلم على معانيها النحاة، فيؤخذ ذلك من كتبهم، وأما الأسماء والأفعال فيؤخذ ذلك من كتب اللغة)⁽²¹⁾.

ب- علم النحو

هو آلة المفسّر لمعرفة دلالة المركّب بحسب الوضع، والحاجة إليه ماسة جداً؛ لأن المعنى يختلف باختلاف الإعراب، وقد عدّه أبو حيان وجهاً ثانياً للنظر في التفسير فقال: (الوجه الثاني: معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو)⁽²²⁾. ومن أجل كتب النحو: (الكتاب) لسيبويه، و(تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) لابن مالك.

(19) البرهان للزركشي، 41/1.

(20) نفسه، 32/1.

(21) البحر المحيط لأبي حيان، 6/1.

(22) نفسه، 7/1.

والنحو قسمان : أحدهما : عوامل الإعراب، وهي أحكام الكلام المركب، والآخر : التصريف، وهو علم جليل تستمدّ منه أحكام الكلمات قبل التركيب، ومن أنفع كتبه : (المتع) لابن عصفور الإشبيلي.

ج - علوم البلاغة

وهي ركن عظيم في معرفة المفسّر، وأساس عدّته، يهتدي بها إلى سياق الكلام على ما يقتضيه الحال والمقال من الإيجاز والإطناب، ومن التهويل والتعظيم والتحقيق، ومن التصريح والكناية والإشارة وشبه ذلك، بحيث يهزّ النفوس، ويؤثر في القلوب، ويقود السامع إلى المراد أو يكاد⁽²³⁾.

فإذا رامّ المفسّر معرفة كيفية التركيب من جهة إفادته للمعنى فوجهته علم المعاني، وإذا رامّ استجلاء طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة ومراتبها فوجهته علم البيان، وإذا رامّ الوقوف على أسرار الفصاحة اللفظية والمعنوية فوجهته علم البديع.

وإن النقل عن أهل العلم في بيان أثر علوم البلاغة في التفسير يمتدّ وينقاد، ويكفيها منه للدلالة على المقصود ثلاثة أقوال :

- الأول : قول الزركشي : (واعلم أن معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير المطلع على عجائب كلام الله، وهي قاعدة الفصاحة، وواسطة عقد البلاغة)⁽²⁴⁾.

- الثاني : قول ابن خلدون : (وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون)⁽²⁵⁾.

- الثالث : قول السكاكي : (اعلم أن شأن الإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحه، ولا طريق إلى تحصيله لغير ذوي الفطر السليمة، إلا بالتمرّن في علمي المعاني والبيان)⁽²⁶⁾.

(23) التسهيل لابن جزي، 10/1.

(24) البرهان للزركشي، 311/1.

(25) المقدمة لابن خلدون، ص 552.

(26) مفتاح العلوم للسكاكي، 653.

والحق أن تذوق الأساليب، والفحص عن أسرار الإعجاز، ولمح الدقائق والنكت، لا يتاح إلا بالتضلع من علوم البلاغة، والارتياض بأساليب البلغاء، وإدمان النظر في كتب الأدب الرفيع، وليس النحو والإعراب مما يجدي كثيراً في هذا الباب على أهميتهما في فن التفسير عموماً.

بيد أن بعض العلماء شدّد في الجانب البلاغي حين اشترط في المفسّر الإلمام بأدوات البيان كلّها، وفي هذا الشرط تعتت ظاهر، وتضييق لا مسوّغ له؛ إذ بعضها لا يحتاج إليه في التفسير، ولا يعوّل عليه في التذوق، ومع ذلك فقد رأيت من يستثمره في تحليل البيان القرآني استثماراً ينبو عنه ظاهر اللفظ وصريح المعنى، فلا تحصل في نهاية المطاف إلا تكلفاً، واستكراهاً، وضيق مضطرب.

2- علوم القرآن

هي العلوم المنفردة عن القرآن الكريم، والخادمة له تفسيراً وبياناً، نعدّها منها ولا نعدّهاها :

أ- علم القراءات

هو علم تعرف به كيفية النطق بالقرآن، وتغليب وجه على وجه في مورد التعارض، وأهميته بمنزلة الرواية في الحديث، وقد عدّه السيوطي الأداة الثامنة من أدوات التفسير⁽²⁷⁾، وذكره أبو حيان ضمن الوجوه التي يلزم الإحاطة بها في التفسير حين قال : (الوجه السابع : اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقصان أو تغيير حركة أو إتيان بلفظ بدل لفظ، وذلك بتواتر أو آحاد، ويؤخذ هذا الوجه من علم القراءات)⁽²⁸⁾.

ب- علم أسباب النزول

هو علم تعرف به معاني المنزّل، بحيث لو أعوز السبب، لم يعرف من المنزّل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمال، وانتصاب الإشكال، وقد أفرد هذا العلم بالتأليف، واحتفل به أيما احتفال، ومن أشهر كتبه : (أسباب النزول)

(27) الإتيان للسيوطي، 2/181.

(28) البحر المحيط لأبي حيان، 1/71.

للواحدي، و(العجاب في بيان الأسباب) لابن حجر، و(لباب النقول في أسباب النزول) للسيوطي.

ولا يذهب عنك أن فوائد هذا العلم الجليل جمّة، وأثره في تقويم الفهم محقق، وبيان ذلك من وجوه :

- أولاً : استجلاء حكمة الله تعالى من تشريع الأحكام، فينقاد لها المؤمن باقتناع جازم، وتصديق تام.

- ثانياً : معرفة الأسباب تسعف على فهم معاني التنزيل، ودفع الإشكالات عنها، وتجلية الغموض الذي قد يكتنف تفسيرها.

- ثالثاً : دفع توهم الحصر عما يفيد بظاهرة الحصر.

- رابعاً : معرفة من نزلت فيه الآية على وجه التخصيص حتى لا يشتبه بغيره.

- خامساً : تثبيت الوحي في ذهن من يسمع الآية ؛ لأن ربط السبب بالمسبب، والحكم بالواقعة، والمنزل بالحدث، من دواعي تقرر الشيء وعلوقه بالأذهان⁽²⁹⁾.

وإذا كان السيوطي قد عدّ أسباب النزول الفن الحادي عشر من فنون التفسير⁽³⁰⁾، فإنه قصر في بيان فائدته وأثره على نحو مستوفى، ولعل الشاطبي أشبع القول في ذلك فكفى وشفى حين قال : (معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران :

- أحدهما : أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن - فضلاً عن مقاصد كلام العرب - إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معانٍ آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور

(29) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 72، والإتقان للسيوطي، 181/2، ومناهل العرفان للزرقاني، 105/1 - 106، ومباحث في علوم القرآن لمناع القطان، ص 79 - 80.

(30) الإتقان للسيوطي، 181/2.

الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال.. ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا، فهي من المهمات في فهم الكتاب..

- الوجه الثاني : وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع⁽³¹⁾.

وهذا ملحظ من الشاطبي يبنى عن جودة فهم، وشفوف رأي، ولعله لم يسبق إلى هذا الربط المتين بين الفهم لإعجاز نظم القرآن ومعرفة أسباب النزول؛ إذ جعل الإحاطة بمقتضيات الأحوال، وهذا باب علم المعاني والبيان، متوقفة على البصر بأسباب التنزيل التي ترفع الإشكالات، وتوضح الإجمال، بعيداً عن مظنة الاختلاف، ومثار الشدِّ والجذب.

ج- علم الناسخ والمنسوخ

هو علم يعرف به المحكم من غيره، ويتطرق إلى الأحكام دون الأخبار، ووقوعه في القرآن الكريم من ثلاثة أوجه : الأول : نسخ اللفظ والمعنى، والثاني : نسخ اللفظ دون المعنى، والثالث : نسخ المعنى دون اللفظ⁽³²⁾. ومن أحسن التأليف في هذا الفن وأملحها : (الناسخ والمنسوخ) لأبي بكر بن العربي، وهو مطبوع متداول.

والمعتمد في إثبات النسخ عند العلماء المحققين النقل الصحيح ومعرفة المتقدم والمتأخر، لا الرأي والاجتهاد، وقد أغرق قوم في ادعاء النسخ، لأوهى سبب، وأقل شبهة، فإذا لاح لهم تعارض حكموا بنسخ أحد الدليلين، مع أن الأصل الجمع بينهما بوجه من الوجوه المعتمدة، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

وقد عدّ السيوطي علم الناسخ والمنسوخ الفن الثاني عشر من فنون التفسير، وذكره ابن جزري في مقدمة تفسيره عقب علم الأحكام⁽³³⁾، وكان موضعه اللائق به أن يأتي بعد علم القراءات، لتعلقه بعلم القرآن وفنونه.

(31) الموافقات للشاطبي، 4/146.

(32) الإتيان للسيوطي، 2/181.

(33) التسهيل لابن جزري، 1/18.

د - علم القصص القرآني

ذكر القرآن الكريم قصص الأنبياء والسابقين، كقصة موسى عليه السلام وفرعون، وقصة يوسف عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين؛ وإنما سيقت هذه القصص لإفادة العبر والحكم، فكان من لوازم التفسير الإحاطة بتفاصيلها مما ثبت في الصحيح، وسلم من لوثة الإسرائيليات التي جنحت إلى الخط على الأنبياء، والنيل من أقدارهم.

وقد ذكر السيوطي علم القصص مقروناً بعلم أسباب النزول⁽³⁴⁾، وحقه أن يفرد بحيز مستقل يُجلى فيه خطره وأثره في التفسير، وعدّه ابن جزري في مقدمة تفسيره الفن السادس من فنون التفسير⁽³⁵⁾، ورتبه عقب علم الحديث، مع أنه أقرب نسباً ورحماً إلى علوم القرآن التي سيقت في صدارة البحث، ولعل وجه المناسبة في هذا الترتيب، هو أن كتب السنن والآثار مصدر معتبر للقصص القرآني، فربما لاح هذا الوجه لابن جزري، وعوّل عليه في ترتيبه.

هـ - علم المناسبات

هو علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن بعضها إثر بعض، (وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني، لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها؛ فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو)⁽³⁶⁾.

فهذا العلم، إذا، راجع إلى بلاغة القرآن ونظمه، وثمرته: جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً برقاب بعض، فيصير التأليف كالبناء المتراص، والنسيج المحكم، جارياً على أحسن نظام، وأتمّ منوال، فتلوح مقاصد القرآن، وتتجلى بدائعه، وأكثرها مودع في الترتيبات، والمناسبات، والروابط.

(34) الإتقان للسيوطي، 2/181.

(35) التسهيل لابن جزري، 1/10.

(36) نظم الدرر للبقاعي، 1/6.

وأكثر المفسرين اعتناءً بعلم المناسبات، وبياناَ لمواضعه : الرازي في (مفاتيح الغيب)، والبيضاوي في (أنوار التنزيل)، والألوسي في (روح المعاني)، إلا أنه - على ندرة التأليف فيه، وقلة الاحتفال به - أفرد بأوضاع مستقلة برأسها، منها : (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) لأبي الحسن البقاعي⁽³⁷⁾، و(البرهان في ترتيب سور القرآن)⁽³⁸⁾ لأبي جعفر ابن الزبير، و(تناسق الدرر في تناسب السور)⁽³⁹⁾، و(مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع)⁽⁴⁰⁾، كلاهما للسيوطي، و(جواهر البيان في تناسب سور القرآن)⁽⁴¹⁾ لعبد الله بن الصديق الغماري، بيد أن أحفل هذه الأوضاع مادة كتاب (نظم الدرر)، فقد عني فيه مؤلفه باستجلاء المناسبات في القرآن بأنماطها المتعددة، فكفى وشفى.

وإن أهل العلم متفاوتون في إدراك المناسبات لتفاوت حظوظهم من الفهم، واليقظة، والبصر بأسرار البيان القرآني، فمنهم الغوّاص على الإشارة، الدراك للمحة، ومنهم البعيد عن ذلك، لا يلوح له إلا المعنى الضعيف المتكلف، ولذلك قال ابن عقيلة المكي : (فالمناسبة بين الآيات حاصلة، وحسن ذلك وضعفه راجع إلى حسن الأفهام)⁽⁴²⁾.

أما عن منزلة هذا العلم وأثره في التفسير فالقول في ذلك متكاثر، ونجتزئ منها بقول البقاعي : (وكانت نسبته - أي علم المناسبات - من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو)⁽⁴³⁾، وقول ابن عقيلة : (وعلم المناسبات علم شريف، قلَّ اعتناء المفسرين به لدقته، ومن أكثر فيه الإمام فخر الدين)⁽⁴⁴⁾.

وإن للتناسب في القرآن مستويات شتى، نعدّها منها :

(37) طبع بمراقة : محمد عبد المعيد خان بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1389هـ.

(38) مطبوع بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، بتحقيق : سعيد الفلاح، سنة 1408 هـ.

(39) طبع بتحقيق : عبد القادر أحمد عطا، لكنه غير عنوان الكتاب إلى : (أسرار ترتيب القرآن).

(40) طبع بمكتبة دار المنهاج بالرياض، بتحقيق : عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، سنة، 1426 هـ.

(41) طبعة عالم الكتب بيروت.

(42) الزيادة والإحسان في علوم القرآن لابن عقيلة، 6/299.

(43) نظم الدرر للبقاعي، 6/1.

(44) الزيادة والإحسان لابن عقيلة، 6/297.

* التناسب في الآية الواحدة ؛ إذ تأتي فاصلتها ملائمة لمضمونها الإجمالي، وهذا ما يصطلح عليه البلاغيون بـ(تشابه الأطراف)، وهو عندهم من قبيل مراعاة النظر.

* التناسب بين مطلع السورة وخاتمتها، وهذا عند البلاغيين قريب من (رد الأعجاز على الصدور)، وقد أفرده السيوطي بالتأليف في رسالته الطريفة : (مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع).

* التناسب بين أسماء السور ومقاصدها، وقد عني ببيان هذا النوع السيوطي في (الإتقان)⁽⁴⁵⁾.

و - علم الوجوه والنظائر

الوجوه والنظائر : إطلاق اللفظ على ما يدخل تحته، أو يشابهه، أو يشاكه في المعاني⁽⁴⁶⁾، وفرق الزركشي بين الوجوه والنظائر، فالوجوه هي : اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معانٍ كلفظ الأمة، والنظائر هي : الألفاظ المتواطئة⁽⁴⁷⁾.

فموضوع هذا العلم، إذا، هو : المفردات القرآنية التي تكرر ورودها في القرآن الكريم بلفظها أو ما اشتق منها لمعانٍ مختلفة، أما فائدته : فمعرفة مدلولات الألفاظ ووجوه استعمالها، فالطعام - مثلاً - احتمال وجوهاً من المعاني كالمأكول، والمشروب، والذبائح، والسّمك، والجهل بهذه الوجوه يفضي إلى الزلل في الفهم والاستنباط.

والتصانيف في هذا العلم جمّة، وأشهرها : (الأشباه والنظائر في القرآن الكريم)⁽⁴⁸⁾ لمقاتل ابن سليمان البلخي، و(نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر)⁽⁴⁹⁾ لابن الجوزي، و(إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم)⁽⁵⁰⁾ لأبي عبد الله الدامغاني.

(45) الإتقان للسيوطي، 1/160.

(46) الزيادة والإحسان لابن عقيلة، 5/218.

(47) البرهان للزركشي، 1/102.

(48) طبع في الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، بتحقيق : عبد الله محمد شحاته.

(49) طبع في مؤسسة الرسالة، بتحقيق : محمد عبد الكريم كاظم الراضي، سنة 1404هـ.

(50) طبع في بيروت، بتحقيق وترتيب : عبد العزيز سيد الأهل، سنة 1970م.

3- علم أصول الدين

هو علم تعرف به ثوابت العقيدة، وأركان الإيمان، والتصوير الإسلامي الصحيح للكون والإنسان والحياة، وتعلق هذا العلم بالقرآن من وجهين :

- الأول : ما ورد في القرآن من تقرير العقائد، وإثبات النبوات، وإنهاض الأدلة الدامغة على ذلك، وتسفيه أباطيل أهل الكفر.

- الثاني : أن طوائف المسلمين تحتج بالقرآن لمذاهبها، والرد على مخالفها.

وقد عدَّ السيوطي هذا العلم في زمرة أدوات المفسر، وعلل ذلك بقوله : (لما في القرآن من الآيات الدالة بظاهرها على ما لا يجوز على الله)⁽⁵¹⁾، وأنزله ابن جزري منزلة حسنة بين فنون التفسير، مجلياً وجه تعلقه بالقرآن⁽⁵²⁾، وذكره أبو حيان من الوجوه التي يحتاج إليها في التفسير⁽⁵³⁾، مبيناً ثمرة العناية به، ومخذراً من الخطأ في تعاطيه ؛ إذ الكسر فيه غير مجبور، والزلة غير مأمونة.

4- علم الفقه

هو علم تعرف به أحكام الحلال والحرام، وموارد الأمر والنهي في الشريعة، ووجه تعلقه بالقرآن أن كتاب الله تعالى يضم بين جانبيه ما يزيد على خمسمائة آية من آيات الأحكام، لا يحسن انتزاعها من مصادرها إلا ذو ملكة فقهية، وبصرٍ بالاستنباط، وهذا من صميم دور الفقيه المجتهد.

وقد عدَّ السيوطي الفقه العلم الثالث عشر من علوم التفسير⁽⁵⁴⁾، ولم يعرِّج على دواعي الحاجة إليه، ووجه تعلقه بالقرآن الكريم، وذكره ابن جزري ضمن فنون التفسير⁽⁵⁵⁾، مع حسن بيان وإيضاح.

(51) الإتيان للسيوطي، 181/2.

(52) التسهيل لابن جزري، 10/1.

(53) البحر المحیط لأبي حيان، 7/1.

(54) الإتيان للسيوطي، 181/2.

(55) التسهيل لابن جزري، 11/1.

5- علم أصول الفقه

هو بمثابة المفتاح الذي يفتح مغالق النص، ويستخرج خبيئه ومكونه، فيسفر خطابه ويضح حكماً ومقصداً، ومن ثم فإن جودة الفهم تتوقف على التضلع من مباحث هذا العلم الجليل بوصفه مستودعاً للأدوات المعينة على إدراك المعاني المستكنة في طوايا النصوص القرآنية. أما القدر المطلوب تحصيله من هذا العلم فهو أن يتمكن المفسر من ناصيته حتى يخالط لحمه ودمه، دون حاجة إلى الإكباب على مباحثه المنطقية الباردة، وقضاياه اللغوية العقيمة، فإنها - في الحق - أمشاج وأخلاق وفدت على ساحته، وكذّرت صفوه، لاغراقها في التكلف حيناً، وانقطاع صلتها بالقضايا الكبرى لهذا العلم حيناً آخر.

ولا تخلو مدونات علوم القرآن، ومقدمات التفاسير، من الإشارة إلى أثر هذا العلم في مجال تفسير النصوص، واستنباط الأحكام، فقد عدّه أبو حيان وجهاً من وجوه النظر في تفسير كتاب الله تعالى، فقال: (الوجه الخامس: معرفة الإجمال، والتبيين، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، ودلالة الأمر، والنهي، وما أشبه هذا.. ويختص أكثر هذا الوجه بجزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هذا من أصول الفقه)⁽⁵⁶⁾.

أما ابن جزري فصدّر به فنون التفسير⁽⁵⁷⁾، وجلّى أثره وثمرته بحسن بيان وإيراد؛ إذ عدّه أداة معينة على فهم المعاني، واستنباط الأحكام، والترجيح بين المتعارضات.

وعلى المهيع نفسه سار الزركشي الذي عقد فصلاً مستقلاً برأسه موسوماً بعنوان: (في ضرورة معرفة المفسر قواعد أصول الفقه)، ومما ورد فيه: (ولا بد من معرفة قواعد أصول الفقه؛ فإنها من أعظم الطرق في استثمار الأحكام من الآيات)⁽⁵⁸⁾، ثم شرع في بسط الأمثلة وسوق الشواهد على الحاجة الماسة إلى القواعد الأصولية في مضمار التفسير، فكفى وشفى.

(56) البحر المحيط لأبي حيان، 7/1.

(57) التسهيل لابن جزري، 11/1.

(58) البرهان للزركشي، 9/2.

6- علم المقاصد

هو أداة مثرية للنظر الاجتهادي، ومكملة للمعرفتين اللغوية والأصولية، ومعينة على استجلاء مرامي الخطاب الشرعي وأبعاده الثاوية في تضاعيف النصوص. وقد كان الشاطبي محقاً حين عزا أخطاء كثير من العلماء إلى الجهل المطبق بالمعرفة المقاصدية، وأكد أن زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه⁽⁵⁹⁾.

ولا مرأ أن هذا العلم بمسالكه وأدواته يصون التفسير عن السقوط في فخّ النظرة التجزيئية الضيقة، ويضمن حسن الربط بين المبنى والمعنى، ويسعف في تنزيل الآي على الوقائع، فيتمخض الحكم الشرعي عن ثمرته المرجوة، ومآله المنشود دون تعطيل أو انطماس، وينفعل الواقع بالمراد الإلهي، ويترشد به، وهو مراد متمخض لمصلحة الإنسان في العاجل والآجل.

ولم أر من علمائنا المتقدمين والمتأخرين على حد سواء من أدرج علم المقاصد في فنون التفسير، ومرد ذلك - في تصوري - إلى أمرين: أولهما: أن هذا العلم لم يستو على سوقه، ويشمخ بعمارته، إلا بجهد تأصيلي محمود من الإمام الشاطبي، والثاني: أن أكثر العلماء لا يتصور استقلال علم المقاصد عن أصول الفقه، ولا سيما في طورٍ كان يحبو فيه هذا العلم حباته الأولى على درب التأصيل والتقعيد.

7- علم أصول الحديث

هو علم يعنى بالجانب الثبوتي للنص من ناحية، وبفقهه ومعانيه من ناحية ثانية، وإتقان هذا العلم فرض عين على المفسر؛ لأن تبين الجمل، وتعيين المبهم، وتوضيح المشكل، وبيان سبب النزول والنسخ، يؤخذ من النقل الصحيح عن رسول الله ﷺ، كما أن التمييز بين الصحيح والسقيم من الأخبار لا يتأتى إلا بامتلاك الأداة الحديثية، والارتياض بصنعة التصحيح والتضعيف، وهذه الصنعة إن كانت معتركاً اجتهادياً صعباً، إلا أن من فتوحاته: الاحتجاج بالحديث أو رده، ومن ثم بناء الحكم عليه، أو إسقاطه من دائرة العمل.

(59) الموافقات للشاطبي، 4/170.

ولا نعدم في مقدمات التفاسير تأكيداً على أهمية علم الحديث في مضمار التفسير، فأبو حيان يعدّه الوجه الرابع من الوجوه المعتبرة عند النظر في تفسير القرآن الكريم⁽⁶⁰⁾، وابن جزري يعدّه في صدارة فنون التفسير، ويجلّي وجه الحاجة إليه من وجهين :

- الأول : أن كثيراً من الآيات نزلت في قوم مخصوصين ولأسباب مخصوصة، كالتي نزلت في شأن حادثة أو جواباً عن سؤال، والمرجع في معرفة ذلك النقل الصحيح عن الرسول ﷺ.
- الثاني : ثبوت تفسير بعض القرآن عن النبي ﷺ، فلا يترك الثابت من تفسيره إلى قول غيره⁽⁶¹⁾.

8- معرفة الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في التفسير

ذكر هذا الفن ابن عطية في تفسيره⁽⁶²⁾، وهو حقيق بالعبارة والاهتبال ؛ ذلك أن قصد الإيجاز قد يحمل المفسّر حملاً على إسناد أفعال إلى الله تعالى لم يأت إسنادها بتوقيف من الشرع، كأن يقول المفسّر : خاطب الله تعالى بهذه الآية الكفار، وحكى الله تعالى عن أم موسى أنها قالت، وفي هذه المسألة خلاف، وأهل التفسير على جواز ذلك، ومنهم : ابن عطية الذي ذهب إلى جواز استعمال هذه الصيغ لورودها في لسان العرب على سبيل المجاز، وثبوته عن أم سلمة رضي الله عنها التي قالت عند موت أبي سلمة وزواجها من الرسول ﷺ : (فغزم الله لي)⁽⁶³⁾. ومع هذا فقد كان ابن عطية متحفظاً في استعمال هذه الصيغ قدر الوسع في تفسيره الجليل.

9- معرفة فقه الواقع

إن الإمام بفقه الواقع مفردات، وسمات، وعلائق، وأشخاصاً، يسعف في التنزيل المحكم للآيات على الواقع، والبصر بمآلات الأحكام الشرعية، والربط بين

(60) البحر المحيط لأبي حيان، 6/1.

(61) التسهيل لابن جزري، 18/1.

(62) المحرر الوجيز لابن عطية، 63/1.

(63) رواه مسلم في كتاب الجنائز، باب ما يقال عند المصيبة، 633/2.

الفكرة القرآنية المعجزة ومجالي الحياة. ولعل العلامة ابن خلدون رائد في تنبيهه على شرط المعرفة الواقعية في التفسير، إذ عدّ من مؤهلات المفسّر : (العلم بأحوال البشر)، وعلّل موقفه قائلاً : (فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبين فيه ما لم يبيّن في غيره، بيّن فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم، والسنن الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها، الموافقة لسننها فيها، فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة، وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير، علوية وسفلية، ويحتاج هذا إلى فنون كثيرة..)⁽⁶⁴⁾.

10 - العلوم النظرية البحتة

إن الإمام بهذه العلوم يعين المفسّر على استجلاء الأبعاد الجديدة في الآيات، وتوسيع مدلولاتها، واكتناه وجوه الإعجاز فيها، في عالم الفلك، أو الزراعة، أو الكون، أو الطب، أو الاختراع؛ على أن لا يُجعل القرآن مستودعاً للنظريات العلمية، ومنطلقاً للفرضيات التجريبية، لكونها مجالاً للأخذ والرد، ومتسعاً لتشاجر الآراء، وهذا ما ينزه عنه كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه.

ويجدر الإلماح هنا إلى أن ابن جزّي أدرج التصوف في علوم التفسير، وأدوات المفسّر⁽⁶⁵⁾، لما ورد فيه من المعارف الإلهية، ورياضة النفوس، وتركيب القلوب باكتساب الأخلاق الحميدة، وذكر أن من القوم من تكلم في التفسير فكان منهم المحسن المجيد الذي تهدي بنور بصيرته إلى دقائق المعاني، ولطائف الإشارات، والمسبي المتوغّل في الباطنية الذي حمل القرآن على معانٍ ينبو عنها اللفظ، وتأباها اللغة.

والحق أن المفسّر لا حاجة له في صناعته إلى التصوف، فهو مقحم على التفسير، وغريب عنه، وكم من مفسّر بارع فتح الله عليه في هذا الفن، وهو أبعد ما يكون عن رموز الصوفية، وطرائقهم في التأويل، وكم من صوفي غلا في تفسيره، وحمل القرآن ما لا يطيقه من المعاني والإشارات، فأبعد النجعة وشطح شطحاً بعيداً.

(64) مقدمة ابن خلدون، ص 488 .

(65) التسهيل لابن جزّي، 1/14.

مهما يكن من أمر فإن الفنون التي تواطأت على ذكرها مدونات علوم القرآن، ومقدمات التفاسير، هي عدة المفسر وآلته، فلا ينبغي أن يُقدم على تفسير كتاب الله تعالى إلا إذا كان ممتلئاً منها، مرتاضاً بطرائقها، وإلا أعوزه الفهم، وخانه التوفيق، وسلك مسلك الرأي المذموم، قال ابن أبي الدنيا : (فهذه العلوم - التي كالألة للمفسر - لا يكون مفسراً إلا بتحصيلها، فمن فسّر بدونها كان مفسراً بالرأي المنهي عنه، وإذا فسّر مع حصولها لم يكن مفسراً بالرأي المنهي عنه)⁽⁶⁶⁾.

ويعجبني هنا أن أسوق كلاماً للزمخشري في نعوت المفسر ومؤهلاته، مما يصلح أن يكون صوى هادية في مجال التفسير، وضوابط راشدة في تعاطي صناعته، فقد أكد في مقدمة (الكشاف) أنه لا ينتصب للتفسير (إلا رجل برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيب عنهما أزمنة، وبعثه على تتبع مظانها همّة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ﷺ، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين : تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، قد رجع زماناً ورُجع إليه، وردّ وردّ إليه، فارساً في علم الإعراب، مقدّماً في حملة الكتاب⁽⁶⁷⁾، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، دراكاً للمحة وإن لطف شأنها، متنبهاً على الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزراً جاسياً، ولا غليظاً جافياً، متصرفاً ذا دربة بأساليب النظم والنثر، مرتاضاً غير ريب، بتلقيح بنات الفكر، قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم الكلام ويرصف)⁽⁶⁸⁾.

وهذا الكلام، وإن جرى مجرى التأصيل الجيد والبيان الأخاذ، فإنه يُتعب من ثلاثة وجوه :

- الأول : السكوت عن علوم لا غنى للمفسر عنها كالفقه وأصول الفقه والحديث وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والذي يبدو أن الزمخشري أدرجها في عموم قوله : (آخذاً من سائر العلوم بحظ)، إلا أنها أولى من غيرها بالإشارة والتنصيص.

(66) الزيادة والإحسان لابن عقيلة، 443/7.

(67) قيل : لعله كتاب سيويه.

(68) الكشاف للزمخشري، 17/1 - 18.

- الثاني : ليس من شرط المفسِّر أن يكون فارساً في النحو والإعراب، وإنما يجتزأ منه بالقدر الذي يسعف على فهم خطاب الشارع.
- الثالث : ليس من شرط المفسِّر أن يحسن نظم الكلام وورصفه، ويكفيه الارتياض بالكلام البليغ، ومزاولة الأساليب الرفيعة، مع التفطن لنكتها ومحاسنها، ويتأتى ذلك بكثرة المطالعة، وإدمان القراءة في كتب الأدب والبيان.

المطلب الثالث

ضوابط المنهج العلمي

اجتهد علماء القرآن وأهل التفسير في صياغة الضوابط المنهجية للتفسير من جهتين :

1- بيان خطوات التفسير

إن من المباحث الأصيلية في علوم القرآن : بيان خطوات التفسير وأولوياته التي تجري به على الجادة، وتضمن له قوامه المنهج، ويمكن إجمالها فيما يأتي :

أ - البداءة بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب الاعتناء به في هذا الإطار تحقيق الألفاظ المفردة، فتبحث لغة، وصرفاً، واشتقاقاً ؛ لأن تحصيل معاني المفردات يوطئ الأكناف لتحصيل معاني التراكيب، فالمركب لا يعلم إلا بإدراك أجزائه وهي المفردات ؛ إذ الجزء سابق على الكل في الوجود الذهني والخارجي⁽⁶⁹⁾، يقول أبوحيان : (ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، وعلم كيفية تركيبها في تلك اللغة، وارتقى إلى تمييز حسن تركيبها وقبحه، فلن يحتاج في فهم ما تركيب من تلك الألفاظ إلى مفهم ولا معلّم ؛ وإنما تفاوت الناس في إدراك هذا الذي ذكرناه، فلذلك اختلفت أفهامهم، وتباينت أقوالهم)⁽⁷⁰⁾.

ب - النظر في التراكيب، ويُبدأ أولاً بالإعراب ؛ لأنه يميّز المعاني، ويستبطن أغراض المتكلم، ثم يُعرِّج على علوم البلاغة، بوصفها معاوناً على استخراج النكت والأسرار، وتلمّس وجوه الإعجاز، فربما بادر المفسِّر - قبل استفاد الآلة البلاغية -

(69) البرهان للزركشي، 173/2.

(70) البحر المحيط لأبي حيان، 1/5.

إلى حمل اللفظ على ظاهره، فيخل بالمعنى، ويجني على الغرض، ويقدم في الإعجاز⁽⁷¹⁾، فإذا استقام له ذلك، أردفه باستجلاء المراد، ثم الاستنباط، ثم ذكر اللطائف والفوائد.

وقد نصّت مدونات علوم القرآن على هذا الترتيب المنهجي في التفسير، وكأنها تريد أن تحمل عليه أهل التفسير حملاً، حرصاً على الاتساق، والتناغم، والدقة في بيان المعاني القرآنية، ومن هذا الوادي قول السيوطي: (ويجب عليه البداء بالعلوم اللفظية، وأول ما تجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فيتكلم عليها من جهة اللغة، ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بسحب التركيب، فيبدأ بالإعراب، ثم ما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم تبين المعنى المراد، ثم الاستنباط، ثم الإشارات)⁽⁷²⁾.

ج - بيد أن عادة المفسرين جرت بخلاف هذا الترتيب؛ إذ كان يصدّرون تفسيرهم بذكر أسباب النزول، لما لها من أثر جليّ في الفحص عن معاني المنزّل. وقد امتد بساط الخلاف بين العلماء في مسألة منهجية: أيما أولى البداءة به: تقديم سبب النزول على المناسبة؟ أم تقديم المناسبة على سبب النزول؟ فقال فريق: البداءة بسبب النزول أولى؛ لأنه من باب تقديم السبب على المسبّب، وقال فريق: البداءة بالمناسبة أولى؛ لأنها المصححة لنظم الكلام، وهي سابقة على النزول، وذهب الزركشي إلى تفصيل جيّد في المسألة، ومؤداه: أن وجه المناسبة إذا كان متوقفاً على معرفة سبب النزول، فهذا ينبغي أن يقدّم فيه ذكر السبب؛ لأنه من باب تقديم الوسائل على المقاصد، وإن لم يتوقف على ذلك فالأولى تقديم وجه المناسبة⁽⁷³⁾.

ومن عادة بعض المفسرين البداءة بفضائل السور، وأكثرها مما لا يصح له إسناد، وبعثهم على ذلك الترغيب في حفظها، والعمل بأحكامها، إلا الزمخشري فإنه يؤثر ذكر الفضائل في أواخر السور، معللاً ذلك بأن الفضائل صفات للسورة، والصفة تقتضي تقديم الموصوف⁽⁷⁴⁾.

(71) دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 169.

(72) الإتيان للسيوطي، 185/2.

(73) البرهان للزركشي، 34/1.

(74) الإتيان للسيوطي، 199/4.

2- ترتيب مصادر التفسير

عني علماء القرآن بيان مصادر التفسير الصحيح، وترتيبها بحسب الأهمية والدور التشريعي؛ بل إنهم عدّوا الانحراف عن هذه المصادر، أو الإخلال بترتيبها، شذوذاً عن المهيع الأصل في التفسير، وانحياشاً إلى الرأي المذموم، ولذلك ألزموا المفسّر بترسّم الخطوات الآتية :

أ - طلب التفسير من القرآن أولاً، فما أجمل في مكان فقد فسّر في غيره، والقرآن يفسّر بعضها بعضاً، ففيه العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ. ولا غرو، فإن القرآن ذو معانٍ مترابطة، ومفاهيم متكاملة، آخذ بعضها بحُجز بعض، فلا بد من استقراء معانيه، وتتبّع سياقاته، ورد آخره على أوله، واعتبار كلّ في فهم جزئه، ومراعاة جزئه في إقامة كلّ.

ولاشك أن تفسير القرآن بالقرآن أقوى أنواع التفسير، وهو النهج الذي ترسّمه شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير في تفسيره، والشنقيطي في كتابه : (أضواء البيان). بيد أن هذا الضرب من التفسير على قسمين : الأول توقيفي لا مجال فيه لإعمال النظر والاجتهاد، وهو أن يكون في الكلام خفاء أو لبس فيأتي في القرآن ما يزيه، إما عقبه مباشرة، أو في موضع منفصل وارد مورد البيان والتفصيل، والثاني : اجتهادي، يكون للمفسر فيه يد صالحة في حمل معنى آية على أخرى، على سبيل البيان، أو التخصيص، أو التقييد، وهذا القسم فيه الصحيح الذي جرى مجرى الاستنباط الجيد، والنظر المسدّد، والتجرد عن الهوى، وفيه المردود الذي عري عن هذه الضوابط أو بعضها.

ب - وإذا أعوز البيان من القرآن، طلبه المفسّر من السنّة قولاً وفعلاً وتقريراً، فإنها شارحة للقرآن، ومبينة لمجمله، ومخصّصة لعمومه، ومقيّدة لمطلقه، ومفسّرة لمشكله، ومجّلية لمقاصده، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الإمام الشافعي قوله : (كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (75) (76).

(75) النساء : 105.

(76) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 81.

فلما كان النبي ﷺ مؤيداً بالوحي، ومُحاطاً بالعصمة، ومكلفاً بالتبليغ، فإن لبيانه مزية وفضيلة، فلا يقدّم على قوله قول غيره في تفسير كتاب الله تعالى، وقد أذن له أن يبيّن ما فيه، ويخص ويقيّد، ويزيد عليه ويشرّع ما ليس فيه، والعمل بذلك لازم كما يلزمنا الظاهر المتلوّ من القرآن. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)⁽⁷⁷⁾.

وحكى ابن الوزير في معرض بيان أنواع التفسير الإجماع على حجية التفسير النبوي قائلاً: (النوع الثالث: التفسير النبوي وهو مقبول بالنص والإجماع)⁽⁷⁸⁾.

ج - وإذا أعوز البيان من السنة، رجع المفسر إلى أقوال الصحابة رضوان الله عليهم، فقد رزقوا من صفاء الذهن، وخلوص السليقة، ومشاهدة الأحوال والقرائن، والقرب من مناهل الوحي، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، ما يجعلهم على بصير تام. عماد التنزيل وهداه. وهذه الفضائل بوأت أقوالهم في التفسير المرتبة الثالثة بعد المصدرين الرئيسين: القرآن والسنة، ولا سيما من اشتهر منهم بالحذق في علم التفسير كالخلفاء الراشدين، وابن عباس، وابن مسعود، وزيد بن ثابت. قال الإمام أبو يعلى: (أما تفسير الصحابة فيجب الرجوع إليه، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في مواضع من كتاب طاعة الرسول⁽⁷⁹⁾. والوجه فيه أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل، فعرفوا ذلك، ولهذا جعلنا قولهم حجة)⁽⁸⁰⁾.

د - وإذا لم يجد المفسر من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم معيناً على التفسير، ومفتاحاً لفهم النص القرآني، رجع إلى أقوال التابعين، فهم الصفوة بعد الصحابة، علما، وحفظا، وورعا، وقياماً على معاني التنزيل، وبصراً بمقاصده، وقد قرّر الحافظ ابن رجب أن أنبل علوم التفسير ما أثر عن الصحابة والتابعين حين قال: (أفضل العلوم في تفسير القرآن، ومعاني الحديث، ما كان مأثوراً عن الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى أن ينتهي إلى زمن أئمة الإسلام المشهورين المقتدى بهم...)⁽⁸¹⁾.

(77) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 7/286.

(78) إنباء الحق لابن الوزير، ص 152.

(79) ذكره ابن النديم في فهرسته ضمن مؤلفات الإمام أحمد، ص 258.

(80) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى، 3/721 - 724.

(81) فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب، ص 100 - 101.

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسير غيرهم مما يراد به نصره المذهب والاعتقاد، انحياش إلى طريق أهل الأهواء والبدع كالمعتزلة ومن لفّ لفّهم، يقول: (فإن الصحابة والتابعين إذا كان لهم في تفسير الآية قول، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا)⁽⁸²⁾.

هـ - وإذا لم يظفر المفسر بالبيان المطلوب في الكتاب والسنة وتفسير السلف الصالح، فله أن يجتهد بالرأي الممدوح، الجاري على لسان العرب، ومناحيهم في القول، والموافق للكتاب والسنة، مع استجماع شروط التفسير، والتوفر على آله. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفسرون بالاجتهاد والرأي؛ لأنهم لم يسمعوا من النبي ﷺ معاني التنزيل كلها، فكيف يقتصر على المسموع فقط، وي طرح الاستنباط الصحيح؟! قال القرطبي: (فإن من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ، وإن استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح)⁽⁸³⁾.

ويجدر الإلماح هنا إلى أن هذا الترتيب المرعي في منهج التفسير جلّاه شيخ الإسلام ابن تيمية أتمّ الجلاء حين قال: (إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك؛ فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له.. وحينئذ إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعت في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك؛ لما شاهدوه من القرائن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماءهم وكبرائهم، كالأئمة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، مثل: ابن مسعود.. وإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة؛ فقد رجعت كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين: كمجاهد بن جبر؛ فإنه كان آية في التفسير)⁽⁸⁴⁾.

(82) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 77.

(83) مقدمة تفسير القرطبي، 1/26.

(84) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 81 - 89.

وشيخ الإسلام عالة في هذا النهج والترتيب على كبار الصحابة، فقد روى الإمام الدارمي في سننه بسند صحيح عن سفيان بن عيينة عن عبد الله بن أبي زيد قال: (كان ابن عباس إذا سئل عن الأمر فكان في القرآن أخبر به، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن فعن أبي بكر وعمر، فإن لم يكن قال فيه برأيه)⁽⁸⁵⁾. بيد أن شيخ الإسلام لا يجيز التفسير بمجرد الرأي، ويعده حراماً⁽⁸⁶⁾، ولعله يقصد بالرأي المجرد ما عري عن الدليل الناهض، والشاهد المعترف، وجرى مجرى الظن المنهي عنه، فمثل هذا لا يجوز تفسير القرآن به، لميله عن مدرجة الصحة، وسبيل الإنصاف، ويؤنس لذلك أن ابن يتيمة نفى الحرج والجناح عن السلف الذين تكلموا في التفسير بما يعلمون من ذلك لغةً وشرعاً، يقول: (فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تخرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً فلا حرج عليه؛ ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير)⁽⁸⁷⁾.

(85) رواه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة، 71/1، برقم: 166.

(86) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 92.

(87) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 98.

المبحث الثاني

ضوابط التأويل

اقتعد التأويل حيناً غير ضئيل في المدونات القرآنية والأصولية، وشغل العلماء بين مؤيد له ومعارض، وحاز من الجهد التأصيلي ما لم يحزه غيره، لعظم أثره، ووفرة عائده، وخطورة مآله. وقد كان للأصوليين نظر مستقل في موضوع التأويل، وتأصيل غير مسبوق؛ إذ عنوا ببيان حقيقته، ومجاله، وأنواعه، وشروط إعماله، عسى أن يُحاطَ من قرنه إلى قدمه بسياج متين واقٍ من الانحراف الفكري، والشذوذ عن مراد الوحي وهداه.

المطلب الأول

في بيان حقيقة التأويل

1- التأويل لغة

التأويل مصدر من باب التفعيل، وأصله من: آل يؤول، وفي اشتقاقه قولان: - الأول: أنه مشتق من آل الأمر إلى كذا يؤول أولاً ومآلاً، إذا رجع وعاد إلى الأصل⁽¹⁾، ويرد بمعنى التفسير والتقدير والتدبير، يقال: أول الكلام: أي: فسره وقدره ودبره⁽²⁾.

- الثاني: أنه مشتق من الإيالة، وهي السياسة، يقال: آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، أي: ساسها، وهو مؤتال لقومه: أي سائس محتكم، وهذا الاشتقاق يفيد معنى الرجوع إلى الأصل أيضاً؛ لأن مرجع الرعية إلى راعيها: سائسها⁽³⁾.

(1) لسان العرب لابن منظور، 32/11.

(2) تهذيب اللغة للأزهري، 459/15.

(3) أساس البلاغة للزمخشري، 25/1، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، 65/1.

وإن للمادة اللغوية للتأويل تصاريفَ شتى في لسان العرب، نعدّ منها :
أ- الإصلاح، قال أبو العباس المبرد : (أصله من الإصلاح، يقال : آله يؤوله
أولاً، إذا أصلحه)⁽⁴⁾.

ب- الرجوع والعودة، يقال : آل الرجل عن الشيء : ارتد عنه⁽⁵⁾.

ج- التغيير والخثور، يقال : آل اللبن والعسل، إذا خثر وتغيّر⁽⁶⁾.

د- العاقبة، قال ابن فارس : (ومن هذا الباب : تأويل الكلام، وهو عاقبته وما
يؤول إليه)⁽⁷⁾.

هـ- التفسير، يقال : أول الكلام وتأوله : دبره وقدره وفسره⁽⁸⁾، وهذا صنيع
أبي عبيدة في (مجاز القرآن)، فإن يستعمل هذه الألفاظ جميعاً بمعنى واحد هو
التأويل.

2- التأويل في اصطلاح السلف

إن التأويل في اصطلاح السلف له معنيان :

- الأول : العاقبة التي يؤول إليها الكلام، وهو المعنى الغالب استعماله في
القرآن والسنة، قال شيخ الإسلام : (وأما لفظ التأويل في التنزيل فمعناه : الحقيقة
التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به
عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو
نفسه المقدسة الموصوفة بصفاته العلية)⁽⁹⁾.

- الثاني : تفسير اللفظ وبيان المراد منه، وهذا المعنى شائع عند السلف الصالح،
فيكون مراداً للتفسير، سواء وافق الظاهر أو خالفه، (وهذا والله أعلم هو الذي عناه

(4) الكامل للمبرد، 109/3.

(5) جمهرة اللغة لابن دريد، 472/3، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، 160/1.

(6) المفردات للراغب الأصفهاني، ص 30.

(7) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 162/1.

(8) لسان العرب لابن منظور، 33/11.

(9) در التعارض لابن تيمية، 382/5.

بجاهد لأن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره : «القول في تأويل قوله : كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية»، ونحو ذلك، ومراده التفسير⁽¹⁰⁾.

والحق أن التأويل في اصطلاح السلف لا يشذ عن فلك الدلالة اللغوية ؛ ذلك أنهم يقصدون به تفسير المعنى، أو بيان المراد، أو الحمل على وجه من الوجوه المحتملة، وهذه المعاني جميعها تدلي بنسب وثيق إلى الأصل اللغوي، وهو الكشف والتفسير والرجوع والعاقبة.

3- التأويل في اصطلاح الأصوليين

صار للتأويل - بعد استقرار علم أصول الفقه ونضوج قواعده - مفهوم يخالف لاصطلاح السلف، وإن كان بينه وبين المعنى الأول ضربة رحم، وماسّ قرابة ؛ إذ لاحظ الأصوليون في تعريف التأويل معنىً يواكب منزعهم في الاستنباط، والعدول عن وجه إلى غيره عند نهوض القرينة الدالة على ذلك، ومن أشهر تعاريفهم : (حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له)⁽¹¹⁾، وهذا الحمل لا يجري مجرى القطع ؛ وإنما التعويل فيه على غلبة الظن، ولذلك فرقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح : بأن التفسير بيان المراد من الكلام على سبيل القطع، والتأويل بيان المراد من الكلام على سبيل الظن، وهذا التفريق من جهة الدلالة اقتضى التشديد في التفسير ؛ لأنه يخبر عن المراد قطعاً، فوجب على المفسر أن يقول: أراد كذا، وعنى كذا، كما اقتضى التساهل في التأويل ؛ لأنه لا يخبر عن المراد قطعاً، فلا ينبغي للمؤول أن يقول : أراد كذا، وعنى كذا⁽¹²⁾.

وأجود تعاريف التأويل هو تعريف الآمدي وقد تقدّم ؛ لأنه يجلي ماهيته من حيث هو دون النظر إلى صحاحه أو فاسده، أما إضافة عنصر الدليل أو القرينة الناهضة في التعريف فالمراد بها بيان ماهية التأويل الصحيح أو المقبول ؛ ولذلك جاء

(10) الإكليل في التشابه والتأويل لابن تيمية، ص 26.

(11) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 3/49.

(12) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، 1/89.

في تعريفه عند ابن الحاجب : (هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً)⁽¹³⁾.

المطلب الثاني مجال التأويل

إن الحديث عن مجال التأويل يستدعي البداءة بقاعدة جلييلة هي : (الأصل في تفسير النصوص العمل بالظاهر)، ثم بيان ما يجري فيه التأويل.

1- الأصل في التفسير العمل بالظاهر

من القواعد المقررة في علم الأصول : أن الأصل العمل بالظاهر في تفسير كتاب الله تعالى، والاستنباط منه، ولا يصار إلى التأويل إلا لمسوغ راجح ؛ لأن صرف اللفظ عن ظاهره خلاف للأصل، واستثناء منه. فالعام على عمومته حتى يرد ما يخصصه، والإطلاق على إطلاقه حتى يرد ما يقيد، والأمر على دلالة في الوجوب حتى يرد الصارف عنه إلى النذب، وهكذا دواليك..

ومن هنا كان التأويل ضرورةً واستثناءً، لا يلوذ به المفسر إلا عند تعذر حمل اللفظ على ظاهره، ونهوض القرينة الصارفة إلى الباطن، فمنطق اللغة هو الأصل، وتحكيمه في التفسير مما يجب البداءة به. وقد كان الصحابة ومن بعدهم يتعلقون في تفاصيل الشريعة وموارد التكليف بظواهر الكتاب والسنة، ومستند الإجماع، ولا يخرجون عن الظاهر إلا بتأويل قريب معضد بالدليل.

ثم تلقى علماؤنا هذه القاعدة بالقبول، وجرى بها العمل خلفاً عن سلف، وإليك من أقوالهم ما يشفي الغليل، ويبل الأوام :

أ - قال أبو جعفر الطبري : (غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)⁽¹⁴⁾.

(13) مختصر المنتهى لابن الحاجب، 2/303.

(14) جامع البيان للطبري، 2/15.

ب - قال الأشعري : (القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة)⁽¹⁵⁾.

ج - قال أبو حيان : (لا نصير إلى التأويل مع إمكان حمل الشيء على ظاهره لا سيما إذا لم يقم دليل على خلافه)⁽¹⁶⁾.

د - قال الخطابي : (الحكم بظاهر الكلام، وأنه لا يترك الظاهر إلى غير ما كان له مساعٍ وأمكن فيه استعماله)⁽¹⁷⁾.

وإن الحجج على صحة هذه القاعدة نواهض ملزمة، نعدّ منها ولا نعدّها :

أ - إن الوقوف عند الظاهر إذا أمكن، يعصم المفسّر من الزلل، وينأى به عن الضرب في متاهة الاحتمالات المرجوحة، ولو فتح باب ترك الظواهر على مصراعيه من غير ضابط شرعي، لتلاعب أهل الزيغ بالنصوص، وحاترت العقول في تبيّن حقيقة ثابتة أو معنى متفق عليه ؛ ولذلك ذهب الشافعي إلى أن النص لو جاز أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثره يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد ؛ لأنها على ظاهرها وعمومها، إلا بدلالة من الشارع، ومن هنا كان الوقوف عند الظاهر عاصماً من الضياع في متاهة المعاني المحتملة، مع إعواز الحجة التي تنصر فريقاً على فريق⁽¹⁸⁾.

ب - إن الألفاظ حوامل المعاني، والإحاطة بالمعنى دون فهم اللفظ الذي تركب منه غير ممكن، ولذلك لا بد أن يكون اللفظ دالاً على معناه بمقتضى اللسان الذي به نزل ؛ إذ إن المخاطب إذ لم يفهم ما خوطب به على مقتضى لغة الخطاب كانت الألفاظ من قبيل المهملات التي لا تقيّد شيئاً⁽¹⁹⁾، وكان المخاطب قبل الخطاب وبعده سواء.

(15) الإبانة للأشعري، ص 44.

(16) البحر المحيط لأبي حيان، 308/1.

(17) معالم السنن للخطابي، 299/4.

(18) الأم للشافعي، ص 27 - 28.

(19) الموافقات للشاطبي، 82/2، 325/4.

ج - إذا لم تكن الألفاظ أوعية للمعاني، ومنبئة عما وضعت له في أصل الخطاب، فإن ذلك مفض إلى الحيرة والتهيب والجهل بالمراد، ولا يليق بالله تعالى أن يعدل عن مقتضى البيان المزيل للبس والإشكال، وهو القادر على مخاطبة عباده بأحسن العبارات وأكملها⁽²⁰⁾. قال الطبري: (والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه)⁽²¹⁾.

د - إن الله تعالى لو أراد غير المعاني التي تدل عليها الألفاظ في لغة التنزيل، لدل عليها بطرقٍ وأمارات، ولنصب لنا دلائل هادية إلى المراد منها، فإذا لم يفعل تكون مراعاة الظاهر اللغوي للألفاظ أصلاً مرجوعاً إليه، وإلا كلفنا بالمحال الممتنع، وبالنقيض الذي يدل عليه الخطاب⁽²²⁾.

ومن هنا ندرك سرَّ إطباق العلماء على ضرورة إحاطة المفسر بلسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه؛ لأنه لا يعلم إيضاح جمل علم كتاب الله تعالى أحد جهل بذلك، ومن علمه انتفت عنه الشبهة كما قال الإمام الشافعي⁽²³⁾.

2- ما يدخله التأويل

إن التأويل يجري في مجالين اثنين:

- الأول: الفروع والأحكام التكليفية، فأغلبها مما يكتنفه الاحتمال، ويجري فيه التأويل، متى كان موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع. ولا ضير في ذلك ما دام للمؤول دين يعصمه من الزيغ، واستقامة تنأى به عن مزلق الهوى، وآلة تعينه على الفهم التام والتقدير الصحيح.

وقد عني علماء الأصول في مباحث دلالات الألفاظ ببيان النصوص التي يجري فيها التأويل أو يمتنع؛ إذ يقسم الحنفية النص باعتبار الوضوح إلى أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، ويقسمونه باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام:

(20) طريق الهجرتين لابن القيم، ص 235، والإحكام لابن حزم، 3/41 - 39.

(21) جامع البيان للطبري، 16/16.

(22) الموافقات للشاطبي، 4/325.

(23) الرسالة للشافعي، ص 51 - 52.

الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، والتأويل يدخل الأقسام التي يكتنفها الاحتمال، ولا يدخل التي لا احتمال فيها، وبيان ذلك على النحو الآتي :

أ- الظاهر : هو الذي ظهر منه المراد بنفسه، دون افتقار إلى أمر خارجي، وليس المراد منه هو المقصود أصالةً من السياق، ويحتمل التأويل⁽²⁴⁾، ومثاله قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽²⁵⁾، فالآية ظاهرة في إحلال البيع وتحريم الربا، لتبادر هذا المعنى إلى الذهن، من غير حاجة إلى قرينة خارجية، لكن هذا اللفظ غير مقصود أصالةً من سياق الآية ؛ وإنما سيق لنفي المماثلة بين البيع والربا، والرد على من ادعى ذلك.

ويقبل الظاهر التخصيص إذا كان عاماً، والتقييد إذا كان مطلقاً، عند نهوض الدليل الصارف، وهذا هو المقصود باحتماله التأويل.

ب- النص : هو ما دل على المراد منه بنفس لفظه وصيغته، دون افتقار إلى أمر خارجي، وهو المقصود أصالةً من السياق، ويحتمل التأويل⁽²⁶⁾. ومثاله : الآية السابقة في إحلال البيع وتحريم الربا، فإنها نصٌّ في نفي المماثلة بينهما ؛ لأن هذا هو المعنى المتبادر للذهن، والمقصود أصالةً من السياق.

ج- المفسر : هو ما دلّ بنفسه على معناه المفصل على وجه لا يقوم معه احتمال للتأويل⁽²⁷⁾، ومثاله قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽²⁸⁾، فلفظ (ثمانين) لا يحتمل التأويل، لأنه عدد مقدر غير قابل للزيادة والنقصان.

ويلحق بالأعداد المقدرة التفسير القطعي المزيل للإجمال، كلفظ الصلاة والزكاة في قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁽²⁹⁾، فسرتة السنة بما لا يدع مجالاً للتأويل.

(24) أصول السرخسي، 1/164 - 163.

(25) البقرة : 275.

(26) أصول السرخسي، 1/164 - 165، وتيسير علم أصول الفقه للجديع، ص 269.

(27) أصول السرخسي، 1/165.

(28) النور : 4.

(29) البقرة : 43.

د- المحكم : هو ما دلّ بنفسه على معناه دلالة واضحة، ولا يقبل النسخ والتأويل⁽³⁰⁾. ومثاله : النصوص الواردة بالإيمان بالله واليوم الآخر والرسول، والأحكام التي أمرت بأمهات الفضائل كبر الوالدين، وصلة الأرحام، والعدل والإحسان، والأحكام الفرعية التي ورد النص بتأييدها، والقواعد العامة التي انبنى عليها التشريع، كرفع الحرج، ودفع الضرر.

ه- المتشابه : هو اللفظ الذي لا تدل صيغته على المراد منه، ولا سبيل إلى إدراكه إلا بقرائن مبيّنة، واستأثر الله تعالى بعلم حقيقته⁽³¹⁾. ومثاله : صفات الله تعالى فإنها معلومة المعاني، كاليد، والوجه، والعين ؛ وإنما الاشتباه في إدراك كیفيتها وكنهها، فيفوض أمره إلى الله تعالى، بناء على قاعدة الإمام مالك رحمه الله : (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)⁽³²⁾.

أما التشابه في الفروع فيستحيل استمراره، لثبوت التكليف العملي بها، ويمكن إزالته باجتهاد في البيان، وإعمال للتأويل، وفحص عن القرائن والشواهد، فإن الشريعة لا بد أن تبينّه في موضع ما، وإن خفي هذا البيان على بعض أفراد العلماء، فإنه لا يخفى على جميعهم، وإلا وقع التكليف بالحال.

- الثاني : نصوص أصول الدين، ومنها ما لا يقبل التأويل باتفاق، كالحكمات الظاهرة بالدلالة على المراد التي تدل على معانيها قطعاً، أو تواتر نقل المراد منها، أو كانت محتملة فبدّد احتمالها بيان قطعي كاشف عن المراد، وهذه الأنواع لا تخرج عن المفسّر أو المحكم، وقد كفر الغزالي من تأولها ظواهرها ؛ لأن تغيير الظاهر منها تكذيب محض للشارع⁽³³⁾.

ومن النصوص الاعتقادية ما يحتمل أكثر من معنى في نفسه، ولم ينهض دليل قاطع من الشرع على تعيين المراد منها، فهذا جرى الخلاف في حكم تأويله على ثلاثة أقوال : الأول : إجراؤه على الظاهر، فلا يؤول منه شيء، وهو مذهب

(30) أصول السرخسي، 165/1، والمسودة لآل تيمية، ص 161 - 162.

(31) أصول السرخسي، 169/1.

(32) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء برقم 8909 : بسند صحيح.

(33) فيصل التفرقة للغزالي، ص 14-16.

المشبهة، والثاني: تأويله، والثالث: أن له تأويلاً، لكننا نمسك عنه، مع تنزيه الاعتقاد عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁽³⁴⁾، قال ابن برهان: وهذا قول السلف⁽³⁵⁾.

وقد ذكر الشوكاني أن إمام الحرمين والغزالي والرازي وسعوا جيوب التأويل في هذا الباب، وجروا ذيوله، لكنه نقل عنهم ما يفيد رجوعهم إلى مذهب السلف في الإيمان بالمتشابه كما ورد من غير تشبيه، ولا تكييف، ولا تعطيل⁽³⁶⁾.

والراجح ما ذهب إليه كثير من المحققين، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية⁽³⁷⁾، والأشعري في مقالاته⁽³⁸⁾ أن الكيفية استأثر الله تعالى بعلمها، وأن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، يجب التصديق بها جميعاً كما أخبر عنها، فله إرادة ليست كإرادتنا، وله يد ليست كيدنا، وله حجة تليق بشأنه ليست كمحبتنا، مع تنزيهه عن التشبيه والتجسيم.

المطلب الثالث

أنواع التأويل

إن مرتبة التأويل تدور مع قرب الاحتمال أو بعده، فقد يكون قريباً لرجحان دليله، وقد يكون بعيداً لوهائه وعرائه عن القرينة، وقد يكون في مرتبة وسطٍ ما بين البعد والقرب. ومن ثم فإن التأويل القريب يعضده أدنى مرجح، وعكسه البعيد لا يقوم له ساق إلا بمرجح قوي ناهض للدلالة على صرف اللفظ عن ظاهره. وإن لذوق المجتهد، وبقائه نفسه، أثراً محققاً في تصنيف التأويلات، وبيان مراتبها، وتقويم حدودها، وهذا ما يلمسه الباحث من خلال الشواهد المستفيضة في كتب الفقه والأصول.

(34) آل عمران: 7.

(35) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 176 - 177.

(36) نفسه، ص 176 - 177.

(37) الفتوى الحموية لابن تيمية، ص 18 - 19.

(38) مقالات الإسلاميين للأشعري، 1 - 320.

إن التأويل ليس مذموماً على الإطلاق، وإنما يذم منه ما حرّف الكلم عن مواضعه، وتلاعب بنصوص الشرع، وسار في ركاب الهوى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (إننا لا نذم ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي)⁽³⁹⁾. ومن هنا كان التأويل من حيث قبوله ورده قسمين :

1- التأويل الصحيح

التأويل الصحيح ما يوافق الكتاب والسنة، ووضع اللغة⁽⁴⁰⁾، ولا يفتقر إلى قرينة معضدة، ويسميه الراغب الأصفهاني بـ(التأويل المنقاد)⁽⁴¹⁾، وعليه العمل عند السلف الصالح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (يجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، وبصرف الكلام عن ظاهره ؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه ؛ لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين)⁽⁴²⁾.

ومن أمثلة التأويل الصحيح :

أ- تخصيص العموم في قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽⁴³⁾، بحديث أبي هريرة : (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر)⁽⁴⁴⁾.

ب- تقييد إطلاق الدم المحرم في قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾⁽⁴⁵⁾ بالدم المسفوح في الآية الأخرى : ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾⁽⁴⁶⁾.

(39) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 21/6 - 20.

(40) الصواعق المرسلّة لابن القيم، 187/1.

(41) مقدمة جامع التفسير للراغب، ص 49.

(42) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 21/6.

(43) البقرة : 275.

(44) أخرجه بهذا اللفظ مسلم برقم 1513 : من حديث أبي هريرة.

(45) المائدة : 3.

(46) الأنعام : 145.

ج - تأويل الصلاة بالعزم عليها في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾⁽⁴⁷⁾، فالمعنى الظاهر في الآية وهو القيام إلى الصلاة مصروف إلى معنى مؤول قريب وهو العزم على أداء الصلاة ؛ لأن الشارع لا يلزم بالوضوء شرعاً وبداهةً بعد الشروع في الصلاة ؛ إذ الوضوء شرط لصحتها، والأصل في الشرط وجوده قبل المشروط لا بعده، وهذا ما يتبادر إلى الذهن. مجرد سماع الآية.

2- التأويل الفاسد

التأويل الفاسد هو الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، ويفتقر إلى دليل ناهض⁽⁴⁸⁾، وسماه الراغب الأصفهاني بد(التأويل المستكره)، وعرفه بقوله : (ما يستبشع إذا سبر بالحجة، ويستقبح بالتدليسات المزخرفة)⁽⁴⁹⁾، وضرب أمثلة له أرجع وجه الاستكراه فيها إلى أربعة أمور : أحدها : تخصيص اللفظ العام ببعض ما يدخل تحته، وإهمال البعض الآخر، والثاني : التلفيق بين اثنين من غير دليل معتبر، والثالث : الاستعانة بخبر مزور في تفسير النص، والرابع : الاستعانة بالاستعارات والاشتقاقات البعيدة⁽⁵⁰⁾.

ومن أمثلة التأويل الفاسد : تأويل صفات الله تعالى، كتأويل اليد بالقدرة والنعمة، وتأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء عليه، وتأويل نزوله إلى السماء الدنيا بنزول رحمته، وما شئت من هذه الصور التي لا تخلو من التجرؤ على الغيب، والتقول على الله بغير علم.

المطلب الرابع شروط التأويل

وضع علماء الأصول شروطاً للتأويل الصحيح، حفاظاً على النصوص من تلاعب أهل الأهواء، وتداول غير الراسخين في العلم، وهذه الشروط دلَّ عليها

(47) المائدة : 6.

(48) الصواعق المرسله لابن القيم، 1/187.

(49) مقدمة جامع التفاسير للراغب، ص 49.

(50) نفسه.

الاستقراء، وأملتها روح الشريعة، ودعت إليها سلامة الخطاب . فإذا روعيت في التأويل فهو صحيح جارٍ على الجادة، وله أثره في الاجتهاد، وإذا اختلت فهو مردود، ولا يلتفت إليه في دائرة العمل، مهما كان شأن صاحبه في العلم والفهم.

ويمكن حصر هذه الشروط فيما يأتي :

1- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ومحملاً للمعنى المؤول الذي صرف إليه لغة، أو عرفاً، أو شرعاً، وعلل شيخ الإسلام ابن تيمية اشتراط ذلك بقوله : (لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب.. وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة)⁽⁵¹⁾، ومن ثم فإن الإخلال بهذا الشرط يقضي إلى إهدار الأصل اللغوي، والتقول على الشارع.

واللفظ يقبل التأويل إذا كان محتملاً لأكثر من معنى، ولم ينهض دليل قطعي على تعيين المراد منه، وهذا يجري في الآيات المتعلقة بالفروع، كالقرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽⁵²⁾، فإنه من قبيل المشترك؛ إذ يتردد بين معنيين : الطهر والحيض.

أما الألفاظ التي نهض الدليل القطعي على بيان المراد منها فلا يصح تأويلها، وتشمل في اصطلاح الحنفية المفسر والمحكم، وفي اصطلاح غيرهم النص، ومثاله : آيات أصول العقيدة، وأمهاات الفضائل، وما علم من الدين بالضرورة.

واللفظ وإن كان قابلاً للتأويل، ومعدوداً في جملة النصوص الظنية المحتملة، فإنه لا بد أن يكون محتملاً للمعنى المؤول الذي صرف إليه، وذلك بأن يوافق التأويل وضع اللغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقةً أو مجازاً أو كناية، ويجري على لسان العرب، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع. فإذا اختل هذا الشرط كان المؤول ناكباً عن سنن الصواب، مخالفاً للقواعد، كدأب الباطنية الذي حملوا الألفاظ على معانٍ ينبو عنها أصل اللغة ، ومن هذه الباطية : قولهم : إن المراد بقوله

(51) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى، 6/360.

(52) البقرة : 228.

تعالى : ﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ﴾⁽⁵³⁾، فلانٌ وفلانٌ من الناس، أقسم الله بهما، وهذا التفسير يأباه الشرع، واللغة، والمنطق، كلُّ الإباء.

2- أن يشهد للتأويل تركيب الكلام ودلالة السياق، فلا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله وضع اللغة، ويأباه سياقه وتركيبه؛ إذ لا بد من النظر في موقع اللفظ من الكلام، وربطه بالجو العام للنص، وملاحظة القرائن. ولا بدع فإن السياق (يرشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته..)⁽⁵⁴⁾.

ولم أر من العلماء المتأخرين من أشار إلى ضابطِ مراعاة التركيب الخاص للكلام في التأويل إلا ابن القيم رحمه الله، فقد صاغ قاعدةً في هذا الباب لا يستغني عنها المؤول، فهي قائده وسائقه إلى حسن الفهم، وجودة النظر، يقول : (فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغةً، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكنه أن يدعي حمله عليه..)⁽⁵⁵⁾.

3- أن ينهض الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرينة المتصلة بالظاهر أو المنفصلة عنه أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل فيه كثير⁽⁵⁶⁾؛ لأن الأصل في ألفاظ الشارع وعباراته أنها حوامل لمدلولاته الظاهرة، والواجب العمل بالظواهر، وإجراؤها على حقيقتها الصريحة، ولا يجوز العدول عنها إلا بصارف معتبر، وهذا الصارف قد يكون نصاً شرعياً، أو قياساً، أو قاعدة من القواعد القطعية، أو مقصداً من مقاصد الشريعة، إلا أن شرط القوة فيه مرعي بحسب قرب الاحتمال وبعده، فإذا كان بعيداً احتيج في التأويل إلى صارف في منتهى القوة، وإذا كان قريباً احتيج إلى أدنى صارف، وإذا كان وسطاً بين البعد والقرب احتيج إلى صارف متوسط.

(53) التين : 1.

(54) بدائع الفوائد لابن القيم، 9/4 - 10.

(55) الصواعق المرسله لابن القيم، 1/289.

(56) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 177.

وهذا الشرط نصّ عليه غير واحد من أهل العلم، حرصاً على رجحان التأويل، وحفاظاً على ظواهر النصوص؛ إذ لو ساغ تركها دون دليل ناهض، لصار ذلك مدخلاً إلى تحريف النصوص، وذريعة إلى التقول على الله تعالى، مع فقدان الثقة بأحكام الشرع! قال الطبري: (فمن ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره، كلف البرهان على دعواه من الوجه الذي يجب التسليم له)⁽⁵⁷⁾، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان وظيفة المؤول: (والتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي دعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر)⁽⁵⁸⁾.

والأمثلة التي تجلّي هذا الشرط ماثلة لا تحتاج إلى انتزاع، ويكفيها منها مثال واحد هو أن الأمر يفيد الوجوب في خطاب الشارع، فلا يصرف إلى الندب أو الإرشاد إلا بدليل ناهض، ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَاعْفِرْ لَنَا﴾⁽⁵⁹⁾، فإن الوجوب وإن كان حقيقة في الأمر، فإنه في الآية محمول على المعنى المجازي الذي هو الدعاء، لنهوض الدليل على أن الأمر لا يتوجه من الأدنى إلى الأعلى، وإلا كان ذلك قدحاً في كمال الله تعالى.

4- سلامة دليل التأويل من المعارض المقام، والمعارضة قد تكون راجحة فيسقط التأويل بسقوط دليله المرجوح، وقد تكون مساوية، فيحتاج عند التساوي إلى التغليب. بمرجح معتبر، قال شيخ الإسلام في معرض بيان شروط التأويل: (إنه لا بد أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح)⁽⁶⁰⁾.

5- ألا يخالف التأويل أصلاً شرعياً، أو قاعدة قطعية؛ لأن ألفاظ الشارع محمولة على ما عليه الشرع، وكل معنى مؤول لا يجري على وزانه، أو قواعد العقل المنطقي لا يعتد به ولا يقبل كما قال الشاطبي⁽⁶¹⁾.

(57) جامع البيان للطبري، 55/11.

(58) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 459/20.

(59) البقرة: 286.

(60) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 459/20.

(61) الموافقات للشاطبي، 99/1.

6- ألا يحمل الكلام على الشاذ والنادر من المعاني ؛ لأن حمل الكلام على وجوه معينة مقيد بما تعارفه الفصحاء من أهل اللغة، وتلقته العقول السليمة بالقبول، ومن هنا لم يسغ حمل ألفاظ القرآن على جهة ركيكة تشذ به عن سنن الفصاحة، ولا على معنى شاذ جرت به عادات فاسدة ؛ مادام ذلك يجر إلى نسبة الجهل للشارع، ويزري على بيان القرآن ونظمه. وهذا هو الأصل الثاني من الأصول الأولية لقانون التأويل عند الفراهي، يقول : (الأصل الثاني : المعنى الشاذ لا يلتفت إليه : وإنما لم نجعله من المرجحات، فإن اللفظ الحسن المصون ربما يستعمل عوض الظاهر العامي، ولكن اللفظ إذا استعمل لا بد أن يدل على مفهومه المعلوم الثابت، فإن أريد به مفهوم ينكره الناس، ويدعيه مدع ولا سبيل إلى إثباته، فهذا تعمية، والقرآن أنزله الله عربياً مبيناً، فلأي شيء يترك الإفصاح ؟... ومن أمثلة ذلك تأويل قوله تعالى : ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾⁽⁶²⁾، فسعى المبطلون في تحويل معنى الصغو إلى الزيف، ووضعوا لتأويلهم الباطل قراءة باطلة لم تثبت فضلاً أن تكون متواترة⁽⁶³⁾.

(62) التحريم : 4.

(63) التكميل في أصول التأويل للفراهي، ص 262.

المبحث الثالث ضوابط الفهم والتنزيل

لم تنحصر عناية علماء المسلمين بضوابط تفسير النص القرآني في مجالي التأهيل والتأويل؛ وإنما تعدت ذلك إلى صياغة منهج أمثل في الفهم والتدبر والتنزيل على الواقع، حتى تتأتى للمفسر المواءمة بين ثلاثة عناصر: النص، بمدركه الشرعي، والمقصد الثاوي فيه، والواقع المنزّل عليه، مما يثمر في نهاية المطاف ترشيد الحياة بالصبغة القرآنية الحاكمة على الأفعال والتصرفات.

وكلما كان التأهيل العلمي محكما، والتأويل منقادا، والتدبر صحيحا، والتنزيل على آحاد الصور راشدا، إلا وكان الجهد العقلي للمفسر مسدداً في الكشف عن مراد التنزيل وهداه، وجارياً على سنن الحق والاتزان.

وإذا كانت الضوابط التي صاغها أهل العلم لفهم النص القرآني وتدبره وتنزيله على آحاد الصور الجارية في الواقع، لا تعدو اللمع الضئيلة، والتفاريق المبتوثة في هذا المصدر أو ذاك، فإننا سنجتهد مع وسعنا الاجتهاد في نظمها في سلك واحد، وتصنيفها بحسب مشربها ودورها في تقويم صناعة التفسير.

المطلب الأول الضابط النقلى

إن المقصود بالضابط النقلى رجوع المفسر إلى مصادر التفسير بالمأثور بحسب الترتيب المرعى عند أهل الصناعة، وهذا الرجوع طريق لاجب إلى المعرفة الصحيحة، وسبيل مأمون لا زيغ فيه ولا عثار؛ لأن المدار فيه على صحيح المنقول، وفهم السلف الصالح، وحجة ناهضة من الشرع.

والتفسير بالمأثور على أربعة أقسام:

1- تفسير القرآن بالقرآن

تفسير القرآن بالقرآن أقوى أنواع التفسير ؛ وأجلها قدرا، إلا أنه لا يقطع بصحته، إلا إذا تولى الرسول ﷺ تفسير آية آية، أو انعقد عليه الإجماع، أو صدر عن أحد من الصحابة ولا يعلم له مخالف، وأما ما عدا هذه الصور ؛ فإنه لا يقطع بصحته ؛ لأن قائله يصيب ويخطيء في اجتهاده وتطبيقه، وإن كان قد سار على المهيع الأصيل في التفسير. ومن هنا يكون للاجتهاد مجال وأثر في هذا النوع من التفسير.

وإنما كان تفسير القرآن بالقرآن أصح طرق التفسير وأشرفها ؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، والمتكلم أعرف بمراده من كلامه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن قال قائل : فما أحسن طرق التفسير ؟ فالجواب : أن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر⁽¹⁾).

وقد جعل الفراهي تفسير القرآن بالقرآن الأصل الثالث من الأصول الأولية لقانون التأويل، وسماه (التفسير بالنظائر)، فالقرآن عنده يفهم بعضه من بعض بالمقابلة، وحمل النظر على نظيره، وهذا ما احتشد له في كتابه (نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان)، والربط في هذا العنوان جلي بين فكرتين لا سبيل إلى الفصم بينهما في فهم مرادات التنزيل، وهما : تأويل القرآن بالقرآن، ورعاية نظم الكلام. يقول الفراهي : (قال العلماء قديماً : إن القرآن يفسر بعضه بعضا، وهو المراد بالتفسير بالنظائر، وهذا ظاهر جدا، فإن القرآن يذكر الأمور بعبارات مختلفة مرة إجمالاً وأخرى تفصيلاً، فما ترك في موضع ذكره في موضع آخر، وقد صرح القرآن بهذه الصفة التي فيه في غير موضع، فهذا أصل راسخ)⁽²⁾.

وتفسير القرآن بالقرآن يرد على وجوه، منها :

(1) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 81.

(2) التكميل في أصول التأويل للفراهي، ص 209.

أ- بيان المجمل

إن البيان من جهة الاتصال وعدمه ضربان : الأول : بيان متصل كقوله تعالى : ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾⁽³⁾، فقد بين المراد من الخيط الأبيض والأسود قوله : ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، والثاني : بيان منفصل، كقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾⁽⁴⁾، فقوله : ﴿مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ مجمل بيته آية أخرى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾⁽⁵⁾.

ب- تخصيص العام

. ومثاله : قوله تعالى : ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁽⁶⁾، خصّ منه أنواع من النساء في موضع آخر بقوله عز وجل : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾⁽⁷⁾.

ج- تقييد المطلق

ومثاله : قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ﴾⁽⁸⁾، فلفظ الدم مطلق يفيد تحريم كل ما يصدق عليه لفظه، إلا أنه قيد في قوله تعالى : ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾⁽⁹⁾، فأصبح التحريم مقصوراً على المسفوح دون غيره.

2- تفسير القرآن بالسنة

من المعلوم أن الله تعالى لم يخبر في كتابه بكل جزء من جزئيات الشريعة، وإنما اجتزأ بالأصول والكليات، وكلف نبيه محمداً ﷺ بالتبيين، والتفسير، وشرح

(3) البقرة : 187.

(4) المائدة : 1.

(5) المائدة : 3.

(6) لئساء : 3.

(7) النساء : 23.

(8) البقرة : 173.

(9) الأنعام : 145.

المجملات، كبيان مواقيت الصلاة، وعدد الركعات، ومقادير الزكاة وأنصبتها، وكيفية المناسك وغير هذا وذاك مما ورد مجملاً في القرآن الكريم. ولا غرو فالقرآن والسنة صنوان لا ينفصلان في مصدرية الاستمداد التشريعي، وإلزامية التكليف، لحديث المقدام بن معد يكرب مرفوعاً: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)⁽¹⁰⁾. قال الإمام الخطابي معلقاً على فقه الحديث: (يحتمل وجهين: الأول: أن معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو، مثلما أعطي من الظاهر المتلو. وثانيهما: أنه أوتي الكتاب وحيّاً يتلى، وأوتي من البيان مثله، أي: أذن له أن يبين ما في الكتاب، فيعم ويخص، ويزيد ويشرح ما في الكتاب، فيكون في وجوب العمل به، ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن)⁽¹¹⁾.

ولما كان النبي ﷺ معصوماً من الهوى، مبرأً من الخطأ، مسدداً بالوحي، فبيانه مقدّم على غيره، فإذا ثبت عنه تفسير آية فلا يلتفت إلى قول أحد من أهل العلم؛ إذ هو أعلم بالصواب، وأهدى إلى مراد من بلغ عنه.

أ - هدي النبي ﷺ في التفسير

إن السنن الواردة عن النبي ﷺ في تفسير القرآن الكريم لا تجري على نسق واحد؛ وإنما تتنوع بحسب المناسبة، والمقام، وداعي البيان، ومن الأنواع التي دلنا عليها الاستقراء:

• تفسير القرآن بالقرآن: ومثاله: حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: (لما نزلت: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾⁽¹²⁾. قلنا: يا رسول الله، أين لا يظلم نفسه؟ قال: ليس كما تقولون: «لم يلبسوا إيمانهم بظلم» بشرك، أو

(10) أخرجه أحمد، 131/4، رقم: 7132، وأبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 10/5، رقم: 4604، واللفظ له، والترمذي في كتاب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عن حديث النبي ﷺ، 37/5، رقم: 2664، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وابن ماجه في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، والتغليظ على من عارضه، 6/1، رقم: 12، والحاكم في المستدرک، 108/1 - 109، وقال: (صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في (صحيح سنن أبي داود)، 7/1، رقم: 12، و(صحيح الجامع الصغير)، 365/6.

(11) معالم السنن للخطابي، 10/5.

(12) الأنعام: 82.

لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه : «يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» (13) (14).

• تفسير آية أو لفظة : ومثاله : حديث أبي هريرة مرفوعاً رضي الله عنه : ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمران، ولا اللقمة واللقمتان، إنما المسكين الذي يتعفف، اقرؤوا إن شئتم يعني قوله تعالى : ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفَافًا﴾ (15).

• بيان ما أشكل على الصحابة من الآي : ومثاله : حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله، ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود؟ أهما الخيطان؟ قال : إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين ! ثم قال : لا، بل هو سواد الليل، وبياض النهار (16).

• سؤال النبي ﷺ أصحابه عن الآية وتفسيرها لهم، ومثاله : حديث أنس رضي الله عنه أنه لما نزلت سورة الكوثر قال النبي ﷺ لأصحابه : (أتدرون ما الكوثر؟ فقالوا : الله ورسوله أعلم، قال : فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آيته عدد النجوم) (17).

• الفصل في خلاف الصحابة في فهم الآية، ومثاله : حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : (اختلف رجلان، أو امتريا، رجل من بني خدرة، ورجل من بني عمرو بن عوف في المسجد الذي أسس على التقوى، فقال الخدري : هو مسجد رسول الله ﷺ، وقال العمري : هو مسجد قباء، فأتيا رسول الله ﷺ فسألاه عن ذلك، فقال : هو هذا المسجد (18).

(13) لقمان : 13.

(14) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى : ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾، 389/6، برقم : 3360، واللفظ له، ومسلم في كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، 114/1، برقم : 197.

(15) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفَافًا﴾، 202/8، برقم : 4539، واللفظ له، ومسلم في كتاب الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى، ولا يفتن له، فيتصدق عليه، 719/2، برقم : 139.

(16) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب : ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾، 182/8، برقم : 4509، واللفظ له، ومسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، 766/2، برقم : 1090.

(17) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب حجة من قال : البسمة آية من أول كل سورة سوى سورة براءة، 300/1 برقم : 400.

(18) أخرجه الترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في المسجد الذي أسس على التقوى، 144/2، برقم : 323، وصححه الألباني في (صحيح سنن الترمذي)، 103/1، برقم : 266.

• أن يرد في قوله ﷺ ما يصلح أن تفسر به الآية، وهذا النوع يجري فيه اجتهاد المفسر؛ إذ يرى في بعض الأحاديث بيانا لمبهمات القرآن، ومثاله: حديث علي رضي الله عنه مرفوعاً: (حبسونا عن الصلاة الوسطى، حتى غابت الشمس، ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً)⁽¹⁹⁾، فهذا الحديث يصلح تفسيراً لقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَكُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁽²⁰⁾.

ب- قواعد التفسير النبوي

ذكر العلماء في مباحث علوم القرآن، ومدونات الأصول، ومقدمات التفاسير قاعدتين جليلتين يستفاد منهما في الرجوع إلى التفسير النبوي، وهما:

• إذا عرف التفسير من جهة النبي ﷺ فلا حاجة إلى قول بعده⁽²¹⁾.

معنى هذه القاعدة أن ألفاظ القرآن وعباراته إذا عرف تفسيرها من جهة النبي ﷺ لم يحتج بعد ذلك إلى الاستدلال بأقوال العلماء، وشواهد استعمال العرب؛ لأن بيان الشارع لألفاظه مقدّم على أي بيان، وهو أعلم بمرادات خطابه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)⁽²²⁾.

أما الاحتكام إلى العقل واللغة والأدب في بيان المسميات الشرعية مع ورود ذلك من طريق السنة الصحيحة، فدأب المبتدعة الذين يؤثرون الرأي العاطل على الاتباع، ومنهم المرجئة الذين جعلوا (الإيمان) مقصوراً على الإيمان المجرد، أما تناوله للأعمال فمن باب المحاز عندهم لا غير، ويرد عليهم الحديث الصحيح: (الإيمان بضع وستون شعبة)⁽²³⁾.

(19) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾، 195/8، رقم: 4533، واللفظ له، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليظ في توفيت صلاة العصر، 436/1، رقم: 627.

(20) البقرة: 238.

(21) الإيمان الكبير لابن تيمية، ص 271، والفتاوى، 286/7، وطريق الوصول للسعدي، ص 20.

(22) الفتاوى لابن تيمية، 286/7.

(23) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، 51/1، رقم: 9، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، 63/1، رقم: 57.

• ألفاظ الشارع محمولة على الحقيقة الشرعية، فالعرفية، فاللغوية⁽²⁴⁾.

معنى القاعدة أن ألفاظ الشارع تحمل على الحقيقة الشرعية ؛ لأن الشارع يتصرف في بعض المسميات اللغوية بالتقييد تارة، والتعميم تارة، والتخصيص تارة ثالثة، فوجب اتباع استعماله ؛ لأنه من جملة الاتباع لشرعه. ومن ثم إذا وجد لفظ الصلاة في الكتاب والسنة فهو محمول على العبادة المعروفة، مع أنها تعني الدعاء في أصل وضعها اللغوي، إلا إذا نهضت قرينة دالة على أن المراد الحقيقة اللغوية دون الشرعية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (والتحقيق أن الشارع لم ينقلها - أي الأسماء الشرعية - ولم يغيرها، ولكن استعمالها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، كقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾⁽²⁵⁾، فذكر حجاً خاصاً وهو حج البيت، وكذلك قوله : ﴿فمن حج البيت أو اعتمر﴾⁽²⁶⁾، فلم يكن قصد الحج متناولاً لكل قصد ؛ بل لقصد مخصوص دل عليه اللفظ نفسه من غير تغيير اللغة)⁽²⁷⁾. ومن هنا جاء قول بعضهم : إن الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة⁽²⁸⁾.

وإذا كان الشارع لم يستعمل اللفظ استعمالاً خاصاً يحمل بين عطفه حقيقة شرعية معينة كلفظ (السفر، والحيض، ومقدار ما يطعم المسكين في كفارة اليمين)، فالمرجع في تقدير ذلك إلى العرف، فما عدّه الناس سفراً، فهو السفر الذي علّق عليه الشرع حكم القصر وإفطار الصائم، وهكذا دواليك..

فإذا أعوز تمييز الحقيقة في الشرع، وليس اللفظ مما يرجع في تقديره إلى العرف، فالاحتكام إلى دلالة لغة العرب، وقد أوماً إلى ذلك الناظم بقوله :

واللفظ محمول على الشرعي
فباللغوي على الجلي.....⁽²⁹⁾

(24) البحر المحيط للزرکشي، 473/3، وشرح الكوكب المنير لابن النجار، 433/3، والمستصفي للغزالي، 357/1.

(25) آل عمران : 79.

(26) البقرة : 158.

(27) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 298/7.

(28) جامع البيان للطبري، 71/16.

(29) نشر البنود للشنقيطي، 135/1.

3- تفسير القرآن بأقوال الصحابة

إذا أعوز البيان من الكتاب والسنة في تفسير النص القرآني، رُجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بمراد التنزيل وهده، وأقرب إلى مناهل السنة، وأعز علماء، وأقوم فهما، وأصفى سليقة، فهذه الفضائل لم تجتمع في غيرهم بحكم الصحبة الحيرة، والملازمة الفاضلة، والاختصاص بمشاهدة الأحوال والقرائن.

فإذا كان تفسيرهم مرفوعاً إلى الرسول ﷺ فلا يجوز رده باتفاق، وكذلك إذا لم يكن للرأي فيه مدخل، كالمرويات في أسباب النزول وأخبار الغيب ممن لا يعرف بأخذه عن بني إسرائيل، فإنه له حكم المرفوع أيضاً، وهو حجة يركن إليها⁽³⁰⁾.

ولم يخالف أحد من أهل العلم في حجية ما أجمع عليه الصحابة باجتهادهم؛ لأن المستند في ذلك الإجماع لا قول الصحابي، وكذا لا خلاف في حجية قوله إذا لم يعرف له مخالف من الصحابة مع اشتهاره.

أما إذا كان التفسير موقوفاً على الصحابي، وطريقه الاجتهاد والاستنباط، فقد اختلف في حكم الأخذ به، فقال أكثر العلم: لا يلزم العمل به، والركون إليه؛ لأن الصحابي كسائر المجتهدين يصيب ويخطئ، ومقام الصحبة وإن كان يورث عظم القدر، ورفع المنزلة، وكمال الفضيلة، فإن ذلك لا يستلزم التساوي بين رأي الصحابة والسنة المرفوعة، والمعصوم مقدّم على غير المعصوم⁽³¹⁾.

وذهب طائفة من أهل العلم إلى وجوب الأخذ برأي الصحابي لاحتمال سماعه له من الرسول ﷺ⁽³²⁾، وأنهم إن فسروا بالرأي كان تفسيرهم أقرب إلى الحق، وأجرى على الجادة، لما اتفق لهم من بركة الصحبة، وحسن الملازمة، ومشاهدة القرائن والأحوال، وخلوص السليقة، ورسوخ البيان، وسعة العلم، وجودة الفهم. وهذه المزايا مجتمعة متضافرة حملت الحاكم النيسابوري على القول: (إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع)⁽³³⁾، وقد

(30) النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر، 530/2 - 531.

(31) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 244.

(32) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 84، والبرهان للرزكشي، 157/2.

(33) المستدرک للحاكم، 258/2.

فهم من هذا الإطلاق في قوله أن أقوال الصحابة كلها لها حكم المرفوع، وقيدته البعض بما لا مدخل للرأي فيه⁽³⁴⁾ كأسباب النزول وأخبار الغيب.

والتحقيق في هذه المسألة أن الحاكم قيّد إطلاقه بما رواه الشيخان فقط في صحيحيهما من تفسير الصحابة فقال: (ليعلم طالب العلم أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند الشيخين حديث مسند)⁽³⁵⁾، ولاسيما ما تعلق بأسباب النزول، فإنه لا مدخل للرأي فيه.

مهما يكن من أمر فإن (كل ما أخذ عن الصحابة فحسن مقدّم لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم)⁽³⁶⁾، وشمس الحاجة إلى الاستهداء بأقوالهم في التفسير في كل عصر انتفشت فيه البدع، وانكمش العلم، وقلّ الفهم، وهجرت السنة. فلا غرو، إذا، أن يعدّ شيخ الإسلام ابن تيمية (الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون)⁽³⁷⁾ سبباً في ركوب التأويل الفاسد، وتحريف الكلم عن مواضعه.

أ - مصادر الصحابة في التفسير

إن استقراء تفاسير الصحابة رضوان الله عليهم في كتب السنن والآثار يدلنا على تنوع مواردهم في هذا الفن، ورسوخ قدمهم فيه، مع صحة القصد، وجودة الفهم. ويمكن حصر هذه الموارد فيما يأتي:

- القرآن الكريم: ومثاله ما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما: ﴿النفوس زوجت﴾⁽³⁸⁾ يزوج نظيره من أهل الجنة والنار، ثم قرأ رضي الله عنه: ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾⁽³⁹⁾(40).

(34) البرهان للزركشي، 2/157.

(35) المستدرک للحاکم، 2/258.

(36) مقدمة تفسير القرطبي، 1/27.

(37) رسالة الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية، 1/19.

(38) التكوير: 7.

(39) الصافات: 22.

(40) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب سورة إذا الشمس كورت، 8/693.

• السنة النبوية : ومثاله : حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : (ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة عجماء هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾⁽⁴¹⁾(42).

• اللغة العربية : والأمثلة على الاستمداد من هذا المورد تتأبى على العذ والإحصاء، وكتب التفسير طافحة بها، وكذا تراجم البخاري في صحيحه. ونجترىء هنا بمثال مستوفٍ لغرض التمثيل وهو ما ثبت عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾⁽⁴³⁾، قال : (كنا نرفع الخشب ثلاثة أذرع أو أقل، فزفعه للشتاء، فنسميه القصر)⁽⁴⁴⁾.

ولا شك أن تفسير الصحابة اعتماداً على اللغة حجة يركن إليها، ويعمل بها؛ لأنهم أهل اللسان والبيان، قال الزركشي : (فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم)⁽⁴⁵⁾.

• الفهم والاجتهاد : ومثاله : ما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه (أن عمر رضي الله عنه سألهم عن قوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁽⁴⁶⁾، قالوا : فتح المدائن والقصور، قال : ما تقول يا ابن عباس. قال : أجل أو مثل ضرب محمد ﷺ نعت له نفسه⁽⁴⁷⁾.

• الأخذ عن صحابي آخر : ومثاله : ما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : (أردت أن أسأل عمر رضي الله عنه فقلت : يا أمير المؤمنين : من

(41) الروم : 30.

(42) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب لا تبديل لخلق الله، 512/8، برقم : 477، واللفظ له، ومسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، 2047/4، برقم : 2658.

(43) المرسلات : 32.

(44) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب قوله : إنها ترمي بشرر كالقصر، 687/8، برقم : 4933.

(45) البرهان للزركشي، 172/2.

(46) النصر : 1.

(47) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب : ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، 201/8، برقم : 4538.

المرأتان اللتان تظاهرتا على رسول الله ﷺ؟ فما أتممت كلامي حتى قال: عائشة وحفصة⁽⁴⁸⁾.

• الاعتماد على الأحوال والملابسات زمن نزول الوحي، ومثاله : ما ثبت عن عائشة في قوله تعالى : ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾⁽⁴⁹⁾، قالت : كان ذلك يوم الخندق⁽⁵⁰⁾.

ب - قاعدة في تفسير الصحابة

ذكر المفسرون قاعدة جلييلة في هذا الباب هي : قول الصحابي مقدّم على قول غيره وإن كان ظاهر السياق لا يدل عليه⁽⁵¹⁾، ومعنى القاعدة : أن قول الصحابي يقدّم على قول من هو دونه عند التعارض ؛ لما اختص به من الصحبة، ومشاهدة أحوال التنزيل، ورسوخ العلم، وصفاء السليقة، وقوة العارضة. أما إذا خالف تفسيره تفسير النبي ﷺ فإنه يُردّ ؛ لأن الشارع أعلم من غيره بمراد كلامه.

ومن تطبيقات هذه القاعدة أن المفسرين اختلفوا في المراد بالشاهد في قوله تعالى : ﴿قُلْ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾⁽⁵²⁾، فال بعضهم : هو موسى عليه السلام، وقال آخرون : هو عبد الله بن سلام، ورجح الطبري في تفسيره القول الثاني بناءً على الأخبار الواردة عن الصحابة في ذلك، وهم أعلم بمعاني القرآن، وأسباب نزوله، ومقاصده، يقول : (.. غير أن الأخبار وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأن ذلك عنى به عبد الله ابن سلام، وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي نزل فيه، وما أريد به)⁽⁵³⁾.

(48) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب وإذا أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً، 659/8، برقم : 4914.

(49) الأحزاب : 10.

(50) أخرجه مسلم في كتاب التفسير، 2316/4، برقم : 3020.

(51) جامع البيان للطبري، 26/9.

(52) الأحقاف : 10.

(53) جامع البيان للطبري، 26/12.

4 - تفسير القرآن بأقوال التابعين

إن أقوال التابعين في التفسير مقدّمة على غيرها من وجوه شتى : أولها : أخذهم التفسير عن الصحابة، والثاني : معرفتهم باللسان أقوى من معرفة من جاء بعدهم، والثالث : كونهم من أهل القرون المفضلة. بيد أن هذا لا يعني أن أقوال التابعي حجة في التفسير مطلقاً ؛ بل تتفاوت حجيتها بتفاوت أنواعها ومشاربها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (قال شعبة بن الحجاج وغيره : أقوال التابعين في الفروع ليس حجة، فكيف تكون حجة في التفسير، يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح. أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك)⁽⁵⁴⁾.

أ - أنواع تفسير التابعين وحكمها

إن التفسير المنقول عن التابعين أنواع، ولكل نوع حكمه :

- ما له حكم الرفع : وهو ما لا مدخل للرأي فيه كأسباب النزول وأخبار الغيب، شريطة ألا يكون التابعي ممن اشتهر بأخذه عن الإسرائيليات، إلا أن هذا النوع من قبيل المرسل، فلا يعمل به إلا بالقيود التي قررها العلماء في قبول المراسيل. وأما تفسير التابعي الذي للاجتهاد فيه مجال، فلا يلزم الأخذ به عند جمهور العلماء، لورود الصواب والخطأ عليه⁽⁵⁵⁾ ؛ وإنما يستأنس به في تدبر معاني القرآن.
- ما أجمعوا عليه : وهو حجة لا يرتاب فيها، لا لأنه قول التابعي ؛ وإنما صيره الإجماع حجة .
- ما اختلفوا فيه : وهو ليس بحجة ملزمة ؛ وإنما يركن فيه إلى المرجّحات، وقد تقدّم كلام شيخ الإسلام في هذا النوع، وأنه يرجع فيه إلى لغة القرآن، أو السنة، أو دلالة لسان العرب⁽⁵⁶⁾.

(54) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 91.

(55) نفسه، ص 90.

(56) نفسه، ص 91.

• أن يرد التفسير عن أحدهم ولا يعلم له مخالف : وفيه قولان لأهل العلم : الأول : أنه حجة، وهو قول للشافعي ورواية عن أحمد⁽⁵⁷⁾، والثاني : أنه ليس بحجة، وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة⁽⁵⁸⁾، والرواية الثانية عن أحمد ونصرها ابن عقيل من الحنابلة⁽⁵⁹⁾. والراجح أنه ليس حجة ؛ لأن التابعين انتشروا في أقطار الأرض انتشاراً واسعاً لا ينضبط لوفرة عددهم، واتسعت المسائل في عصرهم غاية الاتساع، فالقول بعدم وجود المخالف لما أفتى به الواحد منهم، لا يساعد عليه المنطق السليم، وهذا ما اختاره ابن القيم رحمه الله⁽⁶⁰⁾.

ب - مجالات تفسير التابعين

يجري تفسير التابعين في مجالات شتى، نعدّ منها ولا نعدّها :

- بيان الألفاظ : ومثاله : قوله تعالى : ﴿وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ﴾⁽⁶¹⁾، قال مجاهد : (كل شيء خلقه فهو شفع، السماء : الشفع، والوتر : الله تبارك وتعالى)⁽⁶²⁾.
- بيان التخصيص : ومثاله قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾⁽⁶³⁾، قال فيه الزهري : (جعل الله هذه العدة للمتوفى عنها زوجها، فإذا كانت حاملاً فيحلها من عدتها أن تضع حملها، وإن استأخر فوق الأربعة الأشهر والعشرة فما استأخر لا يحلها إلا أن تضع حملها)⁽⁶⁴⁾.
- بيان التقييد : ومثاله قوله تعالى : ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾⁽⁶⁵⁾، قال فيه إبراهيم النخعي : (من كانت عليه رقبة واجبة، فاشتري نسمة، قال : إذا أنقذها من

(57) المسودة لآل تيمية، ص 176، وإعلام الموقعين لابن القيم، 4/156.

(58) الرسالة للشافعي، ص 459.

(59) المسودة لآل تيمية، ص 177.

(60) إعلام الموقعين لابن القيم، 4/155.

(61) الفجر : 3.

(62) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب سورة الفجر، 8/701.

(63) البقرة : 234.

(64) جامع البيان للطبري، 5/80.

(65) المائدة/89.

عمل أجزأته، ولا يجوز عتق من لا يعمل، فأما الذي يعمل فالأعور ونحوه، وأما الذي لا يعمل فلا يجزىء الأعمى والمقعّد⁽⁶⁶⁾، وقال عطاء: (لا يجزىء في الرقبة إلا الصحيح)⁽⁶⁷⁾.

• بيان النسخ : ومثاله قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فِئَّمْ وَجْهُ اللَّهِ﴾⁽⁶⁸⁾، قال فيه قتادة : (هي منسوخة، نسختها : ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾⁽⁶⁹⁾، أي : تلقاءه⁽⁷⁰⁾).

مهما يكن من أمر فإن لتفسير التابعين المزية على من دونه، للقرب من عصر النبوة، وفضل الأخذ عن الصحابة، والمعرفة بلسان العرب، فإذا خالفهم من دونهم، فقولهم مقدّم، ولا ينهض مانع من الاستئناس بأقوالهم في الفهم والتدبير، وإن كانت جارية مجرى الرأي والاجتهاد، ولعل هذا ما كان يرمي إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حين عدّ الإعراض عن تفسير الصحابة والتابعين ضرباً من الخطأ في الدليل والمدلول جميعاً، يقول : (ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً)⁽⁷¹⁾.

المطلب الثاني الضابط العقلي

إن اختصاص الإنسان بالعقل، وإناطة الاستخلاف بعهدته، تكريم إلهي لا يعادله تكريم، وحرّيُّ بالخليفة المكرّم أن يقدر هذا التكريم حقّ قدره، ويستجيب لمقتضياته، فيلج مسائل النظر العقلي، ويرتاد آفاق البحث المعرفي، فتحاً لمغالق

(66) جامع البيان للطبري، 5/10، 54.

(67) نفسه، 10/554.

(68) البقرة : 115.

(69) البقرة : 144.

(70) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير، باب : ومن سورة البقرة، 206/5، برقم : 2958، وصححه الألباني في (صحيح الترمذي) برقم : 2358.

(71) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 78 - 79.

الإعجاز، وتدبراً في صنائع الكون بما يهدي إلى الحق، ويزيد في الإيمان؛ إذ لا كرامة لعقل معطل، وفكر خامل، ينزل بالإنسان إلى درك الحيوانية المنحطة، فيشاركها في مردول الصفات والطبائع، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁽⁷²⁾.

ومن هنا حثَّ القرآن على إعمال العقل، وإشباع النظر في مخلوقات الله تعالى، وسننه، وآياته، تهادياً إلى أسرار الإعجاز، وحِكم الخلق، وحقائق الإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾⁽⁷³⁾، والمراد هنا التفكير في هذه الدار؛ لأنها دار فناء واندثار، لا دار بقاء واستقرار، ولهذا قاله سبحانه: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، أي: يتفكرون بعقولهم في ابتداء خلقهم ثم إشرافهم على طور الشيخوخة ليعملوا أنهم خلقوا لدار النعيم الخالد والسعادة الباقية، فلا زوال لها، ولا انتقال عنها، وهي الدار الآخرة⁽⁷⁴⁾،

وإن النظر العقلي المأمور به يجري في مجالين:

- الأول: النظر في خلق الله وآياته الباهرة في الأنفس والآفاق، ويعنى بثلاثة جوانب: سنن الله الكونية، وسنن الله في الأمم السالفة والمجتمعات البائدة، وعجائب صنع الله في الإنسان خلقاً وتسوية وإنشاء.

- الثاني: النظر في كتاب الله تدبراً، وتفقهاً، واستنباطاً، ومدراسةً: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁷⁵⁾، والتدبر في الآية يتناول الوقوف على مقاصد القرآن في التشريع، وآياته في الإعجاز، وأسواره في البيان، ومحكمه ومتشابهه في الأحكام.

إن أصل إعمال العقل هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما بقوله: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)⁽⁷⁶⁾، ولو لم يكن السلف قد

(72) الأعراف: 179.

(73) يس: 68.

(74) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 3/578.

(75) النساء: 82.

(76) أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه، برقم: 75، 143، 3756، 7270، ومسلم برقم: 2477، بصيغ مختلفة، وليس عندهما: (وعلمه التأويل).

أخذوا بهذا الأصل، ومنهم المستقل والمستكثر، لما اختلفوا في بيان بعض ألفاظ القرآن وعباراته، فهذا الاختلاف مرجعه إلى ما كان يعنّ لكل واحد منهم من رأي محمود على مقتضى نظره في المقتضى⁽⁷⁷⁾.

وقد سار على مهيع السلف أهل التفسير، فأعملوا العقل في الفحص عن معاني التنزيل، واستجلاء أسراره؛ إذ ما ورد في السنة الصحيحة من تفسيرات لا يتناول دقائق القرآن الكريم وأبعاده، والمنقول، وإن اتسع غاية الاتساع، فهو قاصر عن استيعاب المدى القرآني الرحيب، فيبقى فيه - على دوام واستمرار - متسع لكل ناظر، مهما سبر أغواره وأسراره أهل العلم والفهم.

وكان لعلمائنا - على تراخي العصور - دور في التأكيد على أثر الأصل العقلي في حسن الفهم، وجودة الاستنباط، وصحة التدبر، قال الشافعي: (إن الله تعالى جلّ ثناؤه منّ على العباد بعقولهم، فدلّهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصّاً ودلالة)⁽⁷⁸⁾. ويشبه ابن القيم الأصل العقلي بالميزان الذي أنزله الله تعالى مع كتابه، فهو قرين الوحي ووزيره، يقول: (أفلا تراه عز وجل كيف ذكر العقول، ونبه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النظر حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره)⁽⁷⁹⁾.

أما الشاطبي فقد أنهض الأدلة الدامغة على صحة استثمار الأصل العقلي في فهم كتاب الله تعالى وتدبره، واحتج لذلك من ثلاثة وجوه:

- الأول: أن إهمال العقل في القرآن محال شرعاً؛ إذ لا بد فيه من استنباط حكم، وبيان معنى، وتفسير لفظ، واستجلاء مراد، ولم يأت جميع ذلك عن تقدّم، فالتوقف دون ذلك تهيئاً من سطوة العقل أو جموحه تعطيل لأحكام الشرع، وحجب لمعاني القرآن ومقاصده. فلا بد، إذا، من القول فيه بما يليق.

(77) الإتيان للسيوطي، 4/182.

(78) الرسالة للشافعي، ص 501.

(79) إعلام الموقعين لابن القيم، 1/133.

- الثاني : إن القول بعدم صحة الاستمداد من العقل في التفسير يترجح لو كان الرسول ﷺ قد بين كل شي في القرآن وفصله توقيفاً، فلا يكون لأحد بعد ذلك قول أو نظر، ولكن الثابت بالاستقراء أنه لم يفعل ذلك ؛ بل فسّر بعضه، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد بعقولهم النيرة، وفطرتهم السليمة، ومن هنا لم يلزم التوقيف في جميع تفسير القرآن.

- الثالث : إن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أولى الناس بالتحرز من إعمال العقل في التفسير، لكثرة ورعهم، وشدة تحرجهم من الكلام في كتاب الله تعالى بغير علم، وقد علم أنهم فسروا القرآن بحسب فهمهم ونظرهم في المقتضى، والقول بالتوقيف ينافي هذا⁽⁸⁰⁾.

ولعل المعتزلة أكثر الفرق توسعاً في إعمال العقل، وإيغالاً في تمجيده ؛ إذ أفسحوا له مجالاً أرحب من طاقته ومكنته، وأطلقوا له العنان في النظر والاجتهاد، فكان ما كان من سوء تأويلهم، وتحريفهم الكلم عن مواضعه ! ولو أنهم حملوا أنفسهم على مذهب الوسط والاعتدال لأدركوا أن الأصل العقلي لا يكون مصدر استمداد في التفسير إلا إذا بني على مقدمات صحيحة، واعتضد بالمعارف الضرورية، واستنار بالعلوم المكتسبة، ليفضي إلى نتائج صحيحة، وثمار طيبة.

ومن هنا وضع علماؤنا ضوابط للنظر العقلي في التفسير، ينبغي التقيد بها، والدوران في فلكها، حتى لا يكون من قبيل الرأي المذموم، وعلى رأس هذه الضوابط :

1 - ألا يخالف التفسير المنقول عن النبي ﷺ بطريق صحيح، فهو المبين للقرآن والشارح له، والمطلع على مراد التنزيل وهداه، فمن خالفه باجتهاد أو رأي فكلامه مردود عليه.

2 - أن يراعي مقتضى اللغة، ويجري على قواعدهما ؛ لأنها لسان القرآن، ووعاء الوحي، فكل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على قانون اللسان العربي ليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به⁽⁸¹⁾.

(80) الموافقات للشاطبي، 3/342.

(81) نفسه، 3/391.

3- أن يكون مبنياً على مقدمات صحيحة، وحجج ناهضة، ومناهج قويمة، وإلا أوقع في التناقض، والتهافت، والمذاهب الباطلة⁽⁸²⁾.

4- ألا يُخضع النص المفسَّر لرأي مذهبي، أو تصور مسبق، يُناضل عنه بالباطل، ويُتعصب له بالمماحكة، فالقرآن أصل متبوع، لا فرع تابع، ومعانيه تصان عن العبث، والتلاعب، والتحريف.

المطلب الثالث الضابط اللغوي

إن الرجوع إلى اللغة العربية وعرف الاستعمال لدى العرب أصل معتبر في التفسير؛ لأن القرآن نازل بلسان عربي مبين، وألفاظه حوامل لمعانيها الموضوعة لها في حكم لغة العرب، وهذه المعرفة اللغوية تستقيم بإحدى طريقتين: إما السليقة التي لا تنازع إلى غير الصواب، ولا يصرفها عنه صارف من سوء العادة، وهجنة الذوق، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيتهم، وهم آنذاك أهل اللسان. وإما التلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذي مارسوا علوم اللسان، وارتاضوا بأساليب الفصحاء.

مهما يكن من أمر فإن المفسر لا يوفق في فهم القرآن وتدبره إلا إذا أحاط خيراً بمجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والنحو، والتصريف، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك أساليب العرب ومواضعاتها في البيان. ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص وعلوق بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة إلى الكشف عن خصائص البلاغة القرآنية، واستكناه وجوه الإعجاز، وكم من آية اهتضم حقيها، واستلب رونقها؛ بسبب القصور في هذين العلمين، إذ يأخذ بها أهل الجهل في مأخذ مردود، ويسوقونها في مساق غير مقصود.

فما كان من التفسير راجعاً إلى اللغة ومسميات أسمائها والنحو والإعراب ونحو ذلك، فسيبيل المفسر فيه الاستمداد من لسان العرب، وعرف استعمالهم،

وليس للجاهل بالعربية وحقائقها موطن، قدم في ساحة التفسير، أو صلة قربي بصناعته! قال الشافعي: (ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب)⁽⁸³⁾، وقال الرازي: (إن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل لتفسير النصوص)⁽⁸⁴⁾.

1- حجية الاستمداد من اللغة في التفسير

تضافت النصوص الشرعية على حجية اللغة في التفسير، وجرى عمل السلف الصالح بالاستمداد منها في الفهم والاستنباط، وعضد ذلك المعقول الصريح بما لا يدع مجالاً لأدنى ريبة أو شبهة، وبيان ذلك من وجوه:

- أولاً: من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁸⁵⁾، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾⁽⁸⁶⁾، وقوله جل ثناؤه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾⁽⁸⁷⁾، فهذه الآيات وأشباهاها تفيد أن الله تعالى أنزل كتابه بلسان العرب، فلا يفقهه إلا من أوتي معرفة بهذا اللسان، وإحاطة بمعانيه، وبذلك لا يكون للناس على الله حجة، ولا يقولون: لم نفهم ما خوطبنا به⁽⁸⁸⁾.

- ثانياً: فسّر النبي ﷺ ألفاظ القرآن وغرائبها بما لا يشدّ عن سنن كلام العرب، ودلالة لسانهم، وتعرض لفنون من الكلام بما يجاري مناحي القول عندهم في المجاز والاستعارة، كتفسيره الخيط الأبيض والخيط الأسود حين أشكل ذلك على عدي بن حاتم⁽⁸⁹⁾.

(83) الرسالة للشافعي، ص 40، 52.

(84) المحصول للرازي، 1/1/289.

(85) يوسف: 2.

(86) مريم: 97.

(87) إبراهيم: 4.

(88) الكشاف للزمخشري، 2/366.

(89) تقدم تخريجه.

- ثالثاً : درج الصحابة رضوان الله عليهم في فهم معاني القرآن وتدبرها على ما أدركوه من لغتهم التي نزل بها القرآن الكريم، ووجوه مخاطباتها، إدراكاً تحوطه السليقة الخالصة، والفطرة السليمة، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم الاستمداد من اللغة في التفسير، ولو كان في منزعهم هذا ما يرد، ليبيّن لهم الحق، ودلهم على الصواب.

- رابعاً : أثر عن السلف الاستمداد من اللغة، والأخذ بشرائط اللسان في التفسير، وجرى العمل بذلك دون نكير، قال ابن عباس رضي الله عنهما : (التفسير على أربعة وجوه : وجه تعرف العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى)⁽⁹⁰⁾، وليس بخافٍ أن اللغة لها مجال واسع في الأنواع الثلاثة الأولى. قال أبو بكر الأنباري : (جاء عن أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم من الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر ما بيّن صحة مذهب النحويين في ذلك، وأوضح فساد مذهب من أنكروا ذلك عليهم)⁽⁹¹⁾.

- خامساً : لو كان القرآن مفهوماً بغير لسان العرب، لما استقام به التحدي ؛ لأن التحدي لا يكون بما هو خارج عن مكنة المخاطبين، ومعهود خطابهم⁽⁹²⁾.

- سادساً : إن المنقول في تفسير ألفاظ القرآن وعباراته متناهٍ محصور، وأسرار القرآن ونكته غير متناهية ولا محصورة، فتعيّن الرجوع إلى اللغة، والأخذ بشرائط اللسان لفهم مرادات التنزيل، واستجلاء أسرارها.

2- ضوابط الاستمداد من اللغة في التفسير

إن صحة التفسير على مقتضى اللغة، وشرائط اللسان، لا تستقيم إلا بمراعاة الضوابط الآتية :

أ - مراعاة المعنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو القليل في التفسير بمقتضى اللغة⁽⁹³⁾ ؛ لأن القرآن نزل بأفصح لغات العرب وأشهرها، فلا يلتفت إلى

(90) جامع البيان للطبري، 74/1 - 76، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، 6/1.

(91) إيضاح الوقف والابتداء للأنباري، 61/1.

(92) تفسير الرازي، 43/2.

(93) جامع البيان للطبري، 210/3، 337/5، وإيثار الحق على الخلق لمحمد بن المرتضى، ض 165.

الشاذ في استعمالات العرب، ويحمل عليه الكلام تكلفاً وتعنتاً، فهذا منزع لا يليق بالكلام الحسن، فما بالك بالبيان القرآني المعجز !

ومن هنا كان لزاماً على المفسر أن يتعاهد المحافظة على الفصاحة والإعجاز، فلا يفسر القرآن باللغات الشاذة، والاستعمالات النادرة، والأساليب الركيكة ؛ وإنما يوجه المعاني القرآنية إلى الأوضح والأشهر مما هو معهود في كلام العرب، وقد نص الطبري على هذه القاعدة في تفسيره الجليل حين قال : (وتوجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال)⁽⁹⁴⁾.

ومن التفسيرات الشاذة قولهم : إن البرد في قوله تعالى : ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾⁽⁹⁵⁾، هو النوم⁽⁹⁶⁾، وهذا المعنى قليل الاستعمال في لسان العرب، والمشهور الشائع : أنه ما يبرد حرّ الجسم، فلا يعدل عنه إلى النوم، تمسكاً بالأشهر والأغلب. قال الطبري : (والنوم وإن كان يبرد غليل العطش، فليل له من أجل ذلك البرد، فليس هو باسمه المعروف، وتأويل كتاب الله على الأغلب من معروف كلام العرب دون غيره)⁽⁹⁷⁾.

ب - مراعاة عرف القرآن ومعهوده في الاستعمال ؛ فإذا كان له عرف خاص في معنى من المعاني، أو اصطلاح مستقل في لفظ من الألفاظ، تعيّن الحمل عليه بجماعة للمعهود من استعمالاته ومواضعاته، فكل متكلم له اصطلاحات خاصة يقصدها، ولا يجوز تفسير كلامه بما يجافيهها، حفاظاً على المراد. قال ابن القيم : (للقرآن عرف خاص ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه المعهود في معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ ؛ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها)⁽⁹⁸⁾.

(94) جامع البيان للطبري، 5/336.

(95) النبأ : 24.

(96) جامع البيان للطبري، 12/30.

(97) نفسه، 13/30.

(98) بدائع الفوائد لابن القيم، 3/27.

ج - حمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب⁽⁹⁹⁾، وهذه قاعدة جليلة ذهل عنها كثير من المفسرين في بيان مفردات القرآن ومعانيه، مما جرّ إلى إهدار دلالة السياق، وإفساد نظم الكلام. ومعنى القاعدة: أن القرآن لما نزل بلغة العرب، تعين فهمه وتدبره بما يجري على قوانينها ومواضعاتها، فضلاً عن معرفة معهود الأئمة في الخطاب، وإنما سموا بذلك لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، فالأمة منسوبة إلى الأئمة، وهو الباقي على أصل ولادة الأئمة، لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها⁽¹⁰⁰⁾.

ويتخرج على هذه القاعدة أن العرب إذا كان لهم عرف شائع في لسانهم فلا يصح التغاضي عنه في فهم النص القرآني، وإذا لم يكن ثمة عرف، فلا يصح إجراء هذا الفهم على ما لا تقره مقتضيات اللسان، وشرائط اللغة.

ومن الأمثلة التي جرى فيها التفسير على خلاف معهود الأئمة في الخطاب أن بعض المبتدعة فسّر اليد بالنعمة في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي﴾⁽¹⁰¹⁾، وهذا تفسير مردود لا يشهد له لسان العرب، ولا عادة أهل الخطاب، وقد تعقبه الأشعري فأطال وأطاب، يقول: (وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعني به النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خطاب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله عز وجل: «(بيدي)» النعمة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يد. بمعنى: لي عليه نعمة. ومن دافعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها، دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد: النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن رجع في تفسير قوله عز وجل: «(بيدي)» نعمتي إلى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل «(بيدي)» يعني: نعمتي⁽¹⁰²⁾.

(99) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 106/7، والموافقات للشاطبي، 69/2.

(100) قواعد التفسير لخالد بن عثمان السبتي، 218/1.

(101) ص: 35.

(102) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص 54.

د- الصدور عن أصل لغوي صحيح، وهذا يقتضي التقيّد بجملته من القواعد عند التفسير باللغة، والنظر في الإعراب :

• أولاً : لا يحمل كلام الله تعالى على مجرد الاحتمال النحوي أو اللغوي⁽¹⁰³⁾ وهذا مقام ضنك لم يأمن العثار فيه أكثر العربين للقرآن الكريم ؛ إذ يعربون الآية بما يحتمله تركيب الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، (وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر، وكلام آخر، فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن، مثل قول بعضهم في قراءة من قرأ ﴿والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾⁽¹⁰⁴⁾ بالجر، أنه قَسَم⁽¹⁰⁵⁾. وقد انتهى ابن القيم بعد تعقب أخطاء العربين في هذا الباب إلى صياغة القاعدة التي لا ملجأ إلا إليها في التفسير اللغوي، يقول : (فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي، فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه)⁽¹⁰⁶⁾.

• ثانياً : تجنب الأعراب المخالفة للظاهر ونظم الكلام⁽¹⁰⁷⁾، وهذا مسلك المبتدعة والمتعصبة الذين يحملون النصوص ما لا تطبق من المعاني نصره لمذهبهم، ويتخذون إلى هذا الغرض توجيهات إعرابية ينبو عنها ظاهر اللفظ، ونظم الكلام. وقد جوز بعضهم أن يكون قوله تعالى : ﴿للفُقَرَاءِ﴾⁽¹⁰⁸⁾، بدلاً من قوله عز وجل : ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾⁽¹⁰⁹⁾، مع أن الفصل بينهما كبير، وحاديه في ذلك تعضيد مذهبه الفقهي القائل بأن ذوي القربى لا يستحقون الفيء لقرباتهم ؛ وإنما لقرهم إن كانوا فقراء⁽¹¹⁰⁾.

(103) انظر أمثلة ذلك في الإتيان للسيوطي، 2/261.

(104) النساء : 1.

(105) بدائع الفوائد لابن القيم، 3/27.

(106) نفسه.

(107) البرهان للزركشي، 1/306، والإتيان للسيوطي، 2/263.

(108) الحشر : 8.

(109) الحشر : 7.

(110) البرهان للزركشي، 1/306، وقواعد التفسير لخالد بن عثمان السبت، ص 240.

• ثالثاً : تجنب التحريف في معاني القرآن انتصاراً لقاعدة نحوية⁽¹¹¹⁾، فإذا قدر النحاة تقديراً تقتضيه صنعة النحو، ويمنع منه دليل شرعي، يترك ذلك التقدير، ويبحث عن غيره مما يليق بكلام الشارع، ويجري على قواعده. قال ابن القيم : (فلا يجوز تحريف كلام الله انتصاراً لقاعدة نحوية، هدم مائة من أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية)⁽¹¹²⁾.

هـ - الاستظهار بالسمع عند الحاجة ؛ لأن في القرآن غرائب، ومبهمات، ومواضع خاصة في البيان، لا يكتفى في إدراكها بالفهم المجرد، والاستمداد من حياض اللغة ؛ بل لا بد من النقل والسمع، ومن اجتزأ بفهمه، وعوّل على شرائط اللغة في هذا الباب، من غير استظهار بالمنقول، كثر غلطه، وحشر في زمرة المفسرين بالرأي المذموم. ولا خلاف في هذه القاعدة بين المفسرين وعلماء القرآن⁽¹¹³⁾.

و - تقديم المعنى على الإعراب في مورد التعارض، فإذا وجد في الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، قدّم المعنى وتعين التمسك بصحته، ويؤول من أجله الإعراب، حتى يتناغم والمعنى الصحيح. وهنا قرّر علماء القرآن قاعدتهم المشهورة : (قد يتجاذب اللفظة الواحدة المعنى والإعراب فيتمسك بصحة المعنى ويؤول بصحته الإعراب)⁽¹¹⁴⁾.

ومن تطبيقات هذه القاعدة : قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لِقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾⁽¹¹⁵⁾، فالظرف الذي هو (يوم) إذا نظرنا إلى المعنى، فإنه يتعيّن تعلّقه بالمصدر الذي هو (رجع)، فيصير المعنى : (إنه على رجعه في ذلك اليوم لقادر)، لكن الإعراب يمنع من ذلك لعدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله، فيجعل العامل فيه مقدراً دلّ عليه المصدر⁽¹¹⁶⁾.

(111) بدائع الفوائد لابن القيم، 45/1، وتفسير القاسمي، 262/1.

(112) بدائع الفوائد لابن القيم، 45/1.

(113) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 34/1، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 84.

(114) البرهان للزركشي، 309/1، والإتقان للسيوطي، 269/2.

(115) الطارق : 8، 9.

(116) البرهان للزركشي، 309/1، والإتقان للسيوطي، 269/2.

المطلب الرابع الضابط السياقي

إن السياق أداة مثلى للفحص عن المعاني، والترجيح بين الوجوه، وبناء الدلالات، ومنع التأويلات البعيدة، وإن شئنا الاختصار قلنا : إنه الميزان الذي ينضبط به التوافق بين النص الشرعي ومراده، والنور الذي يمزق غشاوة الإشكال عن الدليل حين تكتنفه الاحتمالات، فيخرج من حيز الغموض إلى حيز التجلي.

والسياق مصطلح شائع على الألسن، منداخ في فنون شتى، أصيل في حقل الدرس الشرعي واللغوي معاً، ومع ذلك فإنه عصي على التحديد الدقيق، والتعريف المحكم، وأكثر الباحثين المعاصرين يعدلون عن تعريفه إلى بيان عناصره، ووظائفه، وأثره في ضبط المعنى، وإنتاج الدلالة.

أما علماؤنا الأوائل فكان لهم احتفاء كبير بمصطلح السياق ودلالته في علوم شتى، كالتفسير، وعلوم القرآن، وإعراب القرآن، وعلم أصول الفقه، والبلاغة، إلا أنهم قد يعبرون عن (السياق) بمصطلحات مرادفة، كالقرينة، ودلالة الحال، ومقتضيات الأحوال، والمقام، والمساق، ويرجع مفهوم هذه المصطلحات جميعاً إلى ثلاثة عناصر :

- أولاً : الغرض، وهو مقصود المتكلم من سرد الكلام، وهذا الاستعمال شائع عند الأصوليين.

- ثانياً : الظروف والمواقف التي تشكل المجرى الاجتماعي والثقافي الذي ورد فيه النص أو قيل في شأنه، ويعبر عنه بالحال عند الشافعي، أو المقام عند غيره.

- ثالثاً : السياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع الدرس والتحليل، ويشمل ما سبق منه أو يلحق به من ضمام ولواصق تشكل المحيط اللساني الذي أنتج فيه الخطاب.

والحق أن العناية بدلالة (السياق) في الدراسات الغربية لاحت بواردها في فواتح القرن العشرين، في إطار علم جديد يسمى بـ(علم الدلالة الوصفي)، وكان

من مقاصده آنذاك إبراز الوظيفة الاجتماعية للغة، وبيان أثر السياق في تنوع الدلالة. والحق أن (مالينوفسكي) لم يخطر بباله - عند إطلاق مصطلحه الشهير (سياق الحال) - أنه مسبوق إلى هذا المفهوم بمدة من الزمن غير قصيرة، ولو اطلع على ما كتبه أسلافنا في باب (المقام) لأقرَّ لهم بهذا سبق. يقول الدكتور تمام حسان : (إن الذين عرفوا هذا المفهوم قبل سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح «المقام»، ولكن كتبهم هذه لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي ما وجدته مصطلح مالينوفسكي من تلك الدعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربي في كل الاتجاهات، وبراعة الدعاية الغربية الدائبة)⁽¹¹⁷⁾.

مهما يكن من أمر فإن لدلالة السياق امتداداً في مظان التراث الإسلامي، ورسوخاً في حقل العلوم الشرعية، مما ينبىء عن وعي علمائنا المبكر بدور هذه الدلالة في حياة النص الشرعي، وحفظ مراد المتكلم، ومنع الزيغ في النظر والتأويل. وإذا كان المقام لا يسعف هنا بالاستقراء والاستقصاء، فإننا سنجتزئ برصد ملامح من العناية التي أولاها علمائنا لدلالة السياق في ثلاثة حقول شرعية، بوصفها ضابطاً اجتهادياً لا ندحة عنه في فهم النص الشرعي، واستجلاء مقاصده.

1- السياق في علوم القرآن

تعدّ مؤلفات علوم القرآن رافداً ثراً لنظرية السياق ؛ ومعاوناً للباحثين على استجلاء مظاهر التناغم بين الخطاب القرآني وواقعة الخارجي، وبيان عناصر الاتساق في بنائه الداخلي. وقد تضافرت المباحث القرآنية في هذه المؤلفات - على تباين منزعها ومشرعها - على صياغة تصوّر محكم عن سياقين رئيسين لا مندوحة عن الاحتكام إليهما في تفسير النص القرآني، وهما : ظروف التنزيل (السياق المقامي)، والعلاقات الداخلية للنص (السياق اللغوي). ولنا وقفة متريثة في هذا الباب تستجلي عناصر السياقين، وأثرهما المحقق في ضبط الانسجام القرآني في بنائه الداخلي، وعلائقه الخارجية بالواقع المنزّل عليه.

(117) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 372.

أ - السياق المقامي

درس علماء القرآن السياق المقامي في ضوء ظروف التنزيل، بوصفها الوعاء الذي يصب فيه النص، أو المجرى الذي يتنزل فيه، وليست هذه الظروف - في جوهرها - إلا العناصر التي تشكل السياق الخارجي للخطاب القرآني، وهي :

• أسباب النزول

تتملاً كتب علوم القرآن على أن عدداً غير يسير من الآيات نزل لسبب خاص اقتضى إنزاله، وفي هذا الإطار الواقعي يفهم النص القرآني ؛ إذ قدرة المفسر على سبره منوطة بمعرفة الواقعة التي أنتجته، وهذه المعرفة شرط مرعي في التحصيل العلمي للمفسر.

إن الإحاطة بأسباب النزول ليس مجرد كلفٍ برصد الحقائق التاريخية التي احتفت بصياغة النص ؛ بل تشوّف إلى استخراج دلالة النص، واستجلاء مراده ؛ لأن (العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)⁽¹¹⁸⁾ كما يقولون، وهذا ما أسعف الفقهاء على تعدية الحكم من الوقائع الجزئية التي ورد فيها النص إلى الوقائع المشابهة، استهداءً ب (دوال) في بنية النص ترشح الدلالة إلى الانتقال من حيز الجزئي إلى فضاء الكلّي.

ومن القواعد التي انبنت عليها مفردات هذا العلم قاعدة : (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، ومعناها : أن اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص فهو على عمومه، حتى ينهض دليل على إرادة القصر على السبب، فكل آية وردت جواباً عن سؤال، أو فصلاً في واقعة، فإن حكمها يجرى على كل ما أفاده لفظ العموم، ولا عبرة بذلك السبب، كنزول آيات اللعان في قصة عويمر العجلاني⁽¹¹⁹⁾، فحكمها عام لجميع الأمة استناداً إلى هذه القاعدة.

والدليل على صحة هذه القاعدة حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، قال : فنزلت :

(118) الإتيان للسيوطي، 1/65.

(119) قصة عويمر العجلاني متفق عليها، أخرجها البخاري برقم : (4468)، ومسلم برقم : (1492).

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾⁽¹²⁰⁾، قال : فقال الرجل : ألي هذه يا رسول الله ؟ قال : لمن عمل بها من أمتي⁽¹²¹⁾.

ومما يؤنس أيضاً لصحة القاعدة أن أكثر النصوص القرآنية التي نزلت لأسباب خاصة، لم تسمَّ باسم من كان سبباً في نزولها ؛ بل يأتي اللفظ عاماً بقصد استغراق التشريع لأهل الإسلام جميعاً بدلالة العموم.

وقد أطلال السيوطي في إنهاض الأدلة على صحة القاعدة، وسوق الأمثلة عليها من القرآن الكريم، وله كلام نفيس في شرحها وبيان ارتباطها بالسياق، يقول: (إن صورة السبب قطعية الدخول في العام، وقد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتوضع مع ما يناسبها من الآي العامة رعاية لنظم الكلام وحسن السياق، فيكون ذلك الخاص قريباً من صورة السبب في كونه قطعي الدخول في العام)⁽¹²²⁾.

إن عناية علماء القرآن بأسباب النزول تنبئ عن وعيهم الراسخ والمبكر في الآن عينه بدور سياق الحال المقارن للنص في استجلاء طبيعة التفاعل بين النص مع الواقعة التي نزل فيها، والسبب الذي قيل في شأنه، ثم تفاعل النص مع المخاطب ؛ لأن القرآن يرمي إلى تغيير مفاهيم المتلقي عن طريق التنزل وفق وقائعه الخاصة، وأسبابه الدائرة، فيجيب عن سوالات المستفتين، ويحسم في القضايا الشائكة، وينير طريق العباد بهدي متتابع وبلاغ متدرج.

من هنا يلوح لنا أن فهم النص القرآني بمعزل عن (أسباب النزول)، وهو العنصر البارز في السياق المقامي، مجازفة لا يحمد غيبتها ؛ إذ إن المفسر قد ينجر إلى تأويل بعيد، ورأي متكلف، بسبب الغفلة عن الواقعة التي أنتجت النص، وهي العلامة الهادية إلى سياقه ومراده. فلا بد، إذا، أن ينطلق التفسير من خارج النص إلى داخله، أي : من سياقه الاجتماعي والثقافي إلى بنيته الداخلية.

(120) هود : 114.

(121) أخرجه البخاري برقم : 5033، 4410، ومسلم برقم : 2763.

(122) الاتقان للسيوطي، 1/66.

• تنجيم القرآن الكريم

نزل القرآن الكريم منجماً مدارجاً للوقائع والأحداث ما يزيد على العقدين من الزمن، وقد جلّى الله تعالى الحكمة من هذا التنجيم فقال في محكم تنزيله : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾⁽¹²³⁾، فثبّيت الفؤاد مراعاة لحال المتلقي الأول الذي يحتاج في بواكير التلقي إلى تقوية، وتطمين، وتعزيز، على فترات متعاقبات، يتجدد فيها العهد بالوحي، وتترى عمليات التنزيل، وفي هذا من العناية بالمرسل إليه ما لا يخفى. يقول السيوطي : (لنثبت به قلبك، أي : لنقوي به قلبك، فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة، كان أقوى بالقلب، وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك، وتجدد العهد به، وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجناح العزيز، فيحدث له من السرور، ما تقصر عنه العبارة)⁽¹²⁴⁾.

إن التنجيم شاهد ناهض على التفاعل بين النص القرآني وسياقه الخارجي ؛ إذ يبدو الالتفات جلياً إلى حال المتلقي الأول، من حيث حاجته إلى التعضيد والثبّيت، ثم حال المخاطبين الذين يحتاجون إلى مدد من الزمن تطول أو تقصر لقراءة القرآن الكريم على مكث، واستيعاب شرائعه بتتابع وتدرج، قال تعالى : ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾⁽¹²⁵⁾.

وقد أحسن الأستاذ مالك بن نبي صنفاً إذ جلّى بفكره الحضيف علة التنجيم، وأثرها في ضبط الانسجام بين النص القرآني وسياقه الخارجي، فصاغ سؤالاً جوهرياً : هل كان لدرس الإسلام أن يشق طريقه إلى نفوس أتباعه لو لم يكن نزوله تبعاً للوقائع الجارية، والحوائج الملحة ؟ ثم أجاب : (لو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعاً إلى كلمة مقدّسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى وثيقة دينية لا مصدرأ يبعث الحياة في حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سرّ لها إلا في هذا التنجيم)⁽¹²⁶⁾.

(123) الفرقان : 32.

(124) الإتقان للسيوطي، 93/1 - 92.

(125) الإسراء : 106.

(126) الظاهرة القرآنية للملك بن نبي، ص 174.

• المكي والمدني

ضبط علماء القرآن منازل الوحي آية آية، وأشبعوا القول في ذلك بما ينبىء عن إحاطة تامة بظروف التنزيل، وسياقه الخارجي؛ ومصدق ذلك تحقيقهم الفائق فيما نزل من القرآن بمكة، وما نزل في المدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكّي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل في المدينة في أهل مكة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، وما نزل مشيئاً، وما نزل مفرداً، وما نزل مجملاً، وما نزل صيفاً، وما نزل شتاءً، وما نزل في الحضر، وما نزل في السفر.

وإن تحقيق العلماء فيما نزل بمكة، وما نزل بالمدينة، يعدّ تمييزاً بين مرحلتين في الدعوة الإسلامية أسهمتاً في تشكيل النص القرآني، على مستوى الدلالة، والبناء، والتركيب. وليس لذلك من مغزى (سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي، وإذا كان العلم بالمكي والمدني يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل، فإن علم أسباب النزول الذي سلف الحديث عنه يكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة)⁽¹²⁷⁾.

واحتكم علماء القرآن إلى معايير شتى في التمييز بين المكي والمدني، يمكن حصرها فيما يأتي :

- أولاً : المعيار المكاني : وهو غالب مطرد في التمييز بين المكي والمدني، ويلتفت فيه إلى مكان التنزيل وتلقي الوحي، فالمكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة⁽¹²⁸⁾، كما فرق بعضهم بين السفري والحضري، والسماوي والأرضي.. والمرجع في هذه التقسيمات إلى مراعاة العنصر المكاني دون النظر إلى السمات الدلالية والأسلوبية للنص.

- ثانياً : المعيار الزماني : والمدار فيه على زمن النزول لا مكانه، فما وقع قبل الهجرة يعدّ مكياً ولو نزل في المدينة، وما وقع بعد الهجرة يعدّ مدنياً ولو نزل في مكة.

(127) الخطاب القرآني : دراسة في العلاقة بين النص والسياق لخلود العموش، ص 91.

(128) الإبتقان للسيوطي، 1/67.

- ثالثاً: المعيار الموضوعي : ومنطلقه من النص ذاته، وصلته بالواقع الاجتماعي؛ إذ يبرز فيه عنصر مراعاة المخاطب مقروناً بالعنصر الدلالي والمعجمي في بنية النص القرآني؛ ومصدق ذلك أن علماء القرآن ذهبوا إلى أن كل سورة فيها (يا أيها الناس) وليس فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهي مكية، وأن كل سورة فيها ذكر المنافقين هي مدنية سوى سورة العنكبوت⁽¹²⁹⁾.

- رابعاً: المعيار الأسلوبي : والمرجع فيه إلى السمات الأسلوبية التي يستقل بها النص في المرحلتين: المكية والمدنية؛ إذ كل مرحلة تستدعي من أساليب البيان، ومواضع التعبير، ما لا تستدعيه الأخرى، وهذا من باب مراعاة السياق الخارجي الذي يملئ اختلافاً في الوقع، وتمايزاً في الدلالة المعجمية، يتناغم وطبيعة المخاطبين، ففي المرحلة المكية: (كان القوم في جاهلية تعمي وتصم، يعبدون الأوثان، ويشركون بالله وينكرون الوحي.. فنجد في مكّي القرآن ألفاظاً شديدة القرع على المسامع، تقذف حروفها شرر الوعيد، وألسنة العذاب، فكلا الرادعة الزاجرة، والصاخة والقارعة، والغاشية والواقعة، وألفاظ الهجاء في فواح السورة، وآيات التحدي في ثناياها، ومصير الأمم السابقة، وإقامة الأدلة الكونية، والبراهين العقلية.. وحين تكونت الجماعة المؤمنة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وامتحن في عقيدتها بأذى المشركين فصبرت وهجرت بدينها مؤثرة ما عند الله على متع الحياة، حين تكونت هذه الجماعة، نرى الآيات القرآنية المدنية طويلة المقاطع تتناول أحكام الإسلام وحدوده، وتدعو إلى الجهاد والاستشهاد في سبيل الله، وتفصل أصول التشريع.. وهذا هو الطابع العام للقرآن المدني)⁽¹³⁰⁾.

إن هذه المعايير ليست حاسمة، ولا جارية مجرى الجمع والمنع، وهذا ما أدركه علماء القرآن أنفسهم؛ وإنما يركن إليها على سبيل التعليل، بدليل أن سورة النساء مدنية، وورد فيها: (يا أيها الناس)، وليس من سبب نعزو إليه ذلك إلا التمازج الحميم بين المرحلتين المكية والمدنية، وتأثيره في صياغة الملامح الدلالية والأسلوبية

(129) نفسه.

(130) مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، ص 52 - 53.

للنص القرآني. ومن هنا كان من المستحسن استرفاد المعايير جميعها في التفريق بين المرحلتين ؛ لأن الجمع بينها على سبيل التكامل والتفاعل أعون على التحقيق المحكم، والتمييز الدقيق.

• الناسخ والمنسوخ

إن النسخ دليل ناهض على تفاعل النص القرآني مع سياقه الواقعي، وظروف المخاطبين بالدعوة ؛ لأن الله تعالى لا يزيل حكماً ويثبت غيره إلا رعيًا لحاجة ملحة ومصصلحة معتبرة قد تنقدح في أذهان الناس واضحة جليلة، وقد يستأثر الله تعالى بعلمها.

ولم يغفل علماء القرآن عن علة النسخ في التشريع، وحكمه الباهرة التي تصب في مجرى واحد هو مصلحة المخاطب، ومن أنفس كلامهم في هذا الباب ما جاء عند أبي محمد مكّي بن أبي طالب في بيان الأثر الوظيفي للنسخ، يقول : (.. وذلك منه تعالى لما فيه من الصلاح لعباده، فهو يأمرهم بأمر في وقت لما فيه من صلاحهم في ذلك الوقت، وقد علم أنه يزيلهم عن ذلك في وقت آخر لما علم فيه من صلاحهم في ذلك الوقت الثاني.. وكلام الله واحد لا اختلاف فيه ؛ وإنما الاختلاف في الأمور به في وقتين متقدمين في علم الله قبل علم كل مخلوق.. ولأجل ما أراد الله من النسخ الرفق بعباده، والصلاح لهم أنزل القرآن شيئاً بعد شيء، ولم ينزله جملة واحدة ؛ لأنه لو نزل جملة واحدة لم يجوز أن يكون فيه ناسخ ومنسوخ ؛ إذ غير جائز أن يقول في وقت واحد افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا لذلك الشيء بعينه)⁽¹³¹⁾.

ومن تأمل هذا النص فضل تأمل، يدرك أن صاحبه واع بالتناغم الحميم بين النص القرآني وسياقه المقامي ؛ لأن القرآن لم ينزل دفعة واحدة رفقاً بالمخاطبين، ومراعاة لأحوالهم التي تقتضي انتقالاً من حكم إلى حكم بما يجلب الصلاح، ويدرأ ضده، فهذا الانتقال يدور مع المصلحة حيث دارت، وقد سبقت في علم الله تعالى، فهو يقدر ما ينفع عباده في وقت، وما لا ينفعهم في وقت آخر، وعلى هذا الأصل أجرى النسخ، فكانت فيه حكمة باهرة لا يذهل عنها إلا الجاهلون !

وإن نزول القرآن منجماً، وحدث النسخ فيه، لا يؤثر في انسجام النص القرآني، فهو كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً، والعلة في هذا الانسجام وحدة المصدر وهو الله تعالى الذي لا يجوز عليه التناقض والاختلاف، تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ وإنما يقع الاختلاف من المخاطبين في تجاوبهم مع النص المنسجم المتلاحم.

ومن هنا يكون تنزل القرآن وفق حال المخاطب، تأكيداً على أثر السياق المقامي في صياغة النص القرآني؛ فالمقام هو السياج الاجتماعي والثقافي الذي أحاط بالنص، وأنتج دلالاته، والفصم بينهما في أي قراءة تفسيرية يجرّ إلى وأد النبض الواقعي للخطاب، وإجهاض مراداته!

وإذا انمهد هذا، واستبانّت العناصر الأربعة للسياق المقامي، وأثرها في صياغة النص، ساغ لنا الجزم أن الخطاب القرآني رسالة منسجمة المضمون، متكاملة الأبعاد، رحيبة الأفق، لا تغفل الأركان الثلاثة في البلاغ الناجح، وهي: المخاطب، والمخاطب، والسياق.

ب - السياق اللغوي

عني علماء القرآن بدراسة الانسجام الداخلي للنص القرآني من خلال علم المناسبة، ويقصدون به: (وجه الارتباط بين الجملة والجملة في الآية الواحدة، أو بين الآية والآية في الآيات المتعددة، أو بين السورة والسورة)⁽¹³²⁾، وهذا علم جليل مودع في الترتيبات والروابط، يجعل سور القرآن وآياته كالكلمة الواحدة منتظمة المباني، متلاحمة الأجزاء.

والمناسبات مستويات وأنواع، تصبّ جميعها في مجرى واحد هو ترسيخ وحدة النص القرآني، نعدّها منها ولا نعدّها:

• المناسبة في الآية الواحدة: إذ تجيء فاصلتها ملائمة لمضمونها الإجمالي، وهذا ما يسميه البلاغيون بـ(تشابه الأطراف)، وهو عندهم من قبل مراعاة النظير.

(132) الفوائد المشوقة لابن القيم، ص 13.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾⁽¹³³⁾، فختم الآية بقوله سبحانه: ﴿الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ فيه إشارة على أن ما له ليس لحاجة؛ بل هو غني عنه، جواد به، فإذا جاد به حمده المنعم عليه⁽¹³⁴⁾.

• المناسبة بين الآيات: وقد يكون التعانق والتعلق بينها ظاهراً لارتباط الكلم بعضه ببعض، فهذا النوع لا يفصل فيه، وقد يكون خفياً، فيلوح للنظر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى، وأنها خلاف النمط المبدوء به، وهنا يفتقر إلى استجلاء الروابط المحتملة بين الآيات، ويكون لاجتهاد المفسر وذوقه يد صالحه في الكشف عن وجه المناسبة؛ على ألا يركب مركب التمحّل، ويدفع في وجه الإعجاز البياني بالمحامل الباردة، فإن البحث عن المناسبات علم حسن، (ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط ارتباط أحدهما بالآخر، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصاب عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه)⁽¹³⁵⁾.

• المناسبة بين السور: وألف فيها السيوطي كتابه: (تناسق الدرر في تناسب السور)، وساق فيه الشواهد النواهد على أن ترتيب سور القرآن لا يعرى عن تناسب تغذية العلاقات الآتية:

- الإجمال والتفصيل، (فكل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها وشرح له، وإطناج لإيجازه، وقد استقر ذلك في غالب سور القرآن)⁽¹³⁶⁾.

- الاتحاد والتلازم: ويقصد به التناسب بين خاتمة السورة الثانية لفتحة السورة الأولى، والاتحاد المعنوي، كأن يذكر الأصل في سورة سابقة ثم يذكر الفرع في سورة لاحقة، مثل ذكر خلق آدم في سورة البقرة، وذكر مبدأ خلق أولاده في سورة آل عمران⁽¹³⁷⁾.

(133) الحج. 64.

(134) الإيضاح للقرظيني، ص 490، والتبيان للطبي، ص 353.

(135) البرهان للجويني، 37/1.

(136) تناسق الدرر للسيوطي، ص 65.

(137) نفسه، ص 121.

- قاعدة رد الأعجاز على الصدور : ومن تطبيقاتها الجلية عند السيوطي التعانق والتآلف بين سورة الواقعة وسورة الرحمن، يقول : (وانظر إلى اتصال قوله هنا : «الواقعة» ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ بقوله هناك في «الرحمن» ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ﴾ ولهذا اقتصر في «الرحمن» على ذكر انشقاق السماء، وفي الواقعة على ذكر رجّ الأرض، فكان السورتين لتلازمهما واتحادهما سورة واحدة⁽¹³⁸⁾.

• المناسبة بين مطالع السور وخواتيمها : إذ يتعانق المطلع والخاتمة في جمهور سور القرآن تعانقاً حميماً يأخذ بالألباب، وينبئ عن سر الإعجاز البياني، فتلفي السورة تتناول موضوعات متباينة، وتطوف بآفاق شتى، ولا تعدم في نهاية المطاف وشيجة قربي وآصرة رحم بين المطلع والخاتمة. يقول أبو حيان : (تتبع أوائل السور المطولة، فوجدتها يناسبها أو آخرها، بحيث لا يكاد ينخرم منها شيء، وسأبين ذلك إن شاء الله في آخر كل سورة سورة، وذلك من أبداع الفصاحة ؛ حيث يتلاقى آخر الكلام المفرط في الطول بأوله، وهي عادة للعرب في كثير من نظمهم، يكون أحدهم آخذاً في شيء ثم يستطرد منه إلى شيء آخر، ثم إلى آخر، هكذا طويلاً، ثم يعود إلى ما كان آخذاً فيه أولاً)⁽¹³⁹⁾.

وهذا الضرب من التناسب من بابة : (رد الأعجاز على الصدور) عند البلاغيين، وقد حفل به الرازي وأبو حيان والبقاعي، وأفرده بالتأليف السيوطي في رسالة موسومة بعنوان : (مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع)⁽¹⁴⁰⁾، وهي رسالة وحيدة لا أخت لها في هذا اللون من المناسبات.

• المناسبة بين السورة والحرف الذي بيت عليه : ويقصد بها أن كثيراً من السور مسماة أو مفتوحة بحرف من حروف اللغة، وأن معظم الكلمات التي تتألف منها السورة يتكرر فيها هذا الحرف ويغلب، وربما عضدت دلالة الكلمات السمات الصوتية لهذا الحرف⁽¹⁴¹⁾. وخير من عني بهذا الضرب من التناسب تأصيلاً وتنظيراً

(138) نفسه، ص 123.

(139) البحر المحيط لأبي حيان، 2/363.

(140) طبعت بتحقيق : عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، ضمن منشورات مكتبة المنهاج بالرياض،

سنة 1426 هـ.

(141) الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق) لخلود العموش، ص 109 - 110.

الإمام الزركشي، فقال : (وتأمل السورة التي اجتمعت على الحروف المفردة كيف تجد السورة مبنية على كلمة ذلك الحرف، فمن ذلك : ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ فإن السورة مبنية على الكلمات القافية من ذكر القرآن، وذكر الخلق، وتكرار القول، ومراجعته مرارا، والقرب من ابن آدم، وتلقي الملكين، وذكر المتقين، وقول العتيد، وذكر الرقيب، وذكر السابق، والقرين، والإلقاء في جهنم، والتقدّم بالوعد وذكر المتقين، وذكر القلب والقرن والتنقيب في البلاد، وذكر القتل مرتين، وتشقّق الأرض، وإلقاء الرواسي فيها... وسرّ آخر هو أن كل معاني السورة مناسبة لما في حرف القاف من الشدة والجهر والقلقة والانفتاح)⁽¹⁴²⁾.

• المناسبة بين اسم السورة ومقاصدها : وقد التفت إليها الكرمانى في كتابه (عجائب القرآن)⁽¹⁴³⁾ فربط بين العنوان ومقصدية الخطاب ربطاً واضحاً ؛ إذ هو جزء حميم من بنية النص، وعتبة دلالية لفهم مقاصده، (فالبقرة تصلح أن تكون رمزاً مكثفاً محورياً لصنيع بني إسرائيل وموقفهم من الرسالة الجديدة.. واختيار هذا العنوان فيه تنبيه للقارىء إلى هذا المحور الرئيس من موضوعات السورة، كما أن فيه تعظيماً لمقصد الخطاب، وهو لفت أنظار المؤمنين في زمن النص وفي كل آن إلى أن طبائع أولئك اليهود غير قابلة للتبدل لا قديماً في زمن قصة البقرة، ولا في عهد سيدنا محمد زمن نزول النص، ولا في أي زمن من الأزمان)⁽¹⁴⁴⁾. ومن ثمّ يختزن عنوان السورة عناصر الموقف الكلامي برمته : المخاطبُ الله تعالى الذي جعل العنوان توقيفاً من عنده، ومضمون الخطاب، والمتلقي، والمقصدية.

أما الزركشي فيربط وسم السورة بعنوان معين بالسياق الثقافي المتحكّم في تقاليد الكتابة والإنشاء عند العرب الفصحاء ؛ إذ يجعل تسمية السورة تعظيماً لتقليد راسخ (يراعي في كثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خلق أو صفة تخصّه، ويسمون الجملة من الكلام أو القصيدة بما هو أشهر فيها، وعلى ذلك جرت أسماء الكتاب العزيز)⁽¹⁴⁵⁾.

(142) البرهان للزركشي، 1/169.

(143) عجائب القرآن للكرمانى، 1/46.

(144) الخطاب القرآني : دراسة في العلاقة بين النص والسياق لخلود العموش، ص 412.

(145) البرهان للزركشي، 1/272.

إن علم المناسبة بأنماطه المتعددة فن أسلوبياً يعنى باستجلاء الروابط العقلية أو الذهنية أو اللغوية بين الآيات والسور، انتهاءً إلى ترسيخ الوحدة الموضوعية والانسجام الداخلي لبنية النص القرآني، رغم اختلاف أسباب النزول، وتعدّد مستويات سياق الخطاب، وهذا هو المدخل الرئيس لدراسة الإعجاز القرآني؛ ذلك أن السياق اللغوي للقرآن يطرق السبيل لوحدة بنائية مترابطة الأجزاء، متآزرة العناصر، يكون أولها رفقاً لآخرها، وآخرها رفقاً لأولها، مما يقتضي رد الكلام بعضه إلى بعض، وحمل النظر على نظيره عند النظر في كتاب الله تعالى. وإن من أكد واجبات المفسّر أن يتقرى المناسبات والروابط بين الآية والآية، والسورة والسورة، طلباً لوجوه الإعجاز، وألوان الاتساق، وتجليات التناغم، وللذوق في هذا المجال سبغ طويل، فضلاً عن العلم الجمّ والنظر الحصيف.

ومن ثمّ فإن من عوائد علم المناسبة بيان العلاقة الوثقى بين النص القرآني وسياقه الداخلي، ويتأتى ذلك من خلال تدبر هذا النص في صياغته الأخيرة وهي ترتيب التلاوة، بغض النظر عن ترتيب النزول، (علماً أن لا تعارض أبداً بين الاتساقين الداخلي والخارجي)⁽¹⁴⁶⁾.

2- السياق في علم أصول الفقه

يعدّ السياق عند الأصوليين قيمة مرجعية بارزة في فهم النص، واستجلاء مراد المتكلم، وترجيح المعاني، وإن احتفاءهم بهذه القيمة تجاوز التأصيل إلى التناول التطبيقي، فلا يكاد يخلو مبحث أصولي من الالتفات إلى دلالة السياق في رفع خفاء النص، وبيان المراد، وضبط التأويل، وتغليب وجه على وجه، وكشف عن تنوع دلالة الألفاظ، وهلم جراً وسحباً..

أ- الإشارات النظرية إلى السياق

إن الموقف النظري من السياق عند الأصوليين يكمن في الإشارات التأصيلية التي أمطت اللثام عن وظيفته، وأثره، ووجه الحاجة إليه، بوصفه قيمة مرجعية حاكمة على تفسير النص، وفهم مقاصد الخطاب. وإذا كان المقام لا يتيح استقصاء

(146) الخطاب القرآني لخلود العموش، ص 189.

تلكم الإشارات، وتصنيفها بحسبِ مشربها الموضوعي، فإننا سنجتزئ بجلب نماذج منها عند أبرز علماء الأصول المتقدمين والمتأخرين، فلعل هذا الجلب يغني عن الاستقصاء، ويستوفي غرض التمثيل المرجو.

• السياق عند الشافعي (ت 204 هـ)

عقد الإمام الشافعي في صدر كتابه (الرسالة) مبحثاً موسوماً بعنوان : (باب الصنف الذي يبيّن سياقه معناه)، ساق فيه الشواهد على ما يصطلح عليه عند البلاغيين بـ(مجاز الحذف) نحو : ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعاً وَيَوْمَ لَا يَعْتَبُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾⁽¹⁴⁷⁾، فبيّن أن هذا الاستعمال لا بد أن يذكر في سياقه ما يجلي مقصوده، ويضبط معناه، يقول : (فابتدأ جلّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال : "إذ يعدون في السبت" دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذي بلاهم بما كانوا يفسقون)⁽¹⁴⁸⁾.

وقد استرشد الشافعي بالدلالة نفسها، أي دلالة السياق، في فهم أن القصم إنما كان لأهل القرية الظالمين لا للقرية نفسها في قوله تعالى : ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ * فَلَمَّا أَحْسُوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾⁽¹⁴⁹⁾ قال : (فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هو أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم بالبأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس بالبأس من يعرف بالبأس من الآدميين)⁽¹⁵⁰⁾.

وثمة التفات آخر إلى سياق النص عند الشافعي، وإن لم يصرّح به، وهو تأكيده - في معرض الحديث عن لسان العربية - أن العرب : تبتدىء الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدىء الشيء يبين آخر لفظها منه على

(147) الأعراف : 163.

(148) الرسالة للشافعي، ص 62.

(149) الأنبياء : 12 - 11.

(150) الرسالة للشافعي، ص 63.

أوليه⁽¹⁵¹⁾، وليس رد أو آخر الكلام على أوائله، واعتبار أوائله في فهمه أو آخره إلا مراعاة لسياق النص ولحاقه، واعتباراً لقرائنه وجوه العام.

ويعقد الشافعي مبحثاً آخر في تعزيز دلالة السياق، وسمه بعنوان: (الصف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره)⁽¹⁵²⁾، وفي هذا المبحث التفات ظاهر إلى القرائن المقامية وأثرها في صرف الدلالة من معنى إلى آخر.

• السياق عند فخر الإسلام البزودي (ت 482 هـ)

ذكر الأصولي الحنفي فخر الإسلام البزودي دلالة سياق النظم ضمن الأصناف الخمسة التي ترك بها الحقيقة، ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾⁽¹⁵³⁾، فالقرينة السياقية في الآية هي قوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾، وهي ناهضة لصرف الدلالة عن حقيقة الأمر والتخيير، إلى معنى التوبيخ والإنكار، يقول البزودي: (تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾، وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً)⁽¹⁵⁴⁾.

ومن هنا كان سياق النظم عند البزودي معدوداً في القرائن الناهضة على ترك الحقيقة إلى المجاز، وهذا ينبىء عن منزهة في التفسير؛ إذ لا يعتد إلا بتأويل يراعي نظم الكلام، وسباق النص ولحاقه، وقرائن الجو العام الذي يكتنف الخطاب.

• السياق عند الغزالي (ت 505 هـ)

أفرد الغزالي في كتابه (المستصفى) عنواناً مستقلاً برأسه للسياق، سماه: (الضرب: الرابع: فهم غير المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده)⁽¹⁵⁵⁾، وساق لهذا الضرب أمثلة شتى، منها: تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا

(151) نفسه، ص 52.

(152) الرسالة للشافعي، ص 64.

(153) الكهف: 29.

(154) كشف الأسرار للبزودي، 188/2 - 187.

(155) المستصفى للغزالي، 412/3 - 411.

تَقُلُّ لُهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لُهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا⁽¹⁵⁶⁾، ولم يستبعد الغزالي الاعتراض عليه بأن هذا من بابة التنبيه بالأدنى على الأعلى، وهو اعتراض يبدو سليماً متجهاً في الظاهر، إلا أن النكته الأصولية التي قد تدقّ على نظر المعترض هي أن بمجرد ذكر الأدنى لا يتأتى هذا التنبيه، فيتشترط لذلك فهم نظم الكلام وسياقه.

وترى الإشارات التأصيلية عند الغزالي منظرةً لوظيفة السياق، وأثره في رفع خفاء النص، واستجلاء مراداته، فهو يشرح مراحل انتزاع الدلالة من النص بأنها معرفة لسان العرب إن كان الكلام نصاً لا يحتمل التأويل، فإن تطرق إليه الاحتمال فلا ينجلي المراد إلا بنهوض قرينة مصاحبة للفظ، وهذه القرينة قد تكون لفظاً مكشوفاً، أو إحالةً على دليل العقل، أو أمارات هادية منتصبة في سياق الحال.

ويضرب الغزالي مثلاً على السياق اللفظي بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾⁽¹⁵⁷⁾، والحق هو (العشر)، ومثلاً آخر على الإحالة إلى دليل العقل بقوله عز وجل: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾⁽¹⁵⁸⁾ وأما قرائن الأحوال، أو ما يصطلح عليه في الدرس اللغوي الحديث بسياق الحال، فهي جمّة موفورة، كالإشارات، والرموز، والسوابق، واللواحق، والأصل فيها (أن لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختصّ بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً لفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتعيّن فيه القرائن)⁽¹⁵⁹⁾.

ولا يفوت الغزالي أن يصوغ نموذجاً تطبيقياً لكيفية الاستهداء بالسياقين : المقامي واللغوي في بيان المعنى، واستجلاء المراد، من خلال تفسير الآية التاسعة من سورة الجمعة : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁶⁰⁾، يقول : (إنما نزلت وسيقت لمقصد

(156) الإسراء : 23.

(157) الأنعام : 141.

(158) الزمر : 67.

(159) المستصفى للغزالي، 3/31.

(160) الجمعة : 9.

وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحلّ منها وما يحرم، فالتعرض للبيع - لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام - يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به؛ وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به الأمر إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق، وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب فلم يقتض ذلك فساداً، ويتعدى التحريم ما عدا البيع من الأعمال والأقوال، وكل شاغل عن السعي لفهم العلة⁽¹⁶¹⁾.

فتأمل كيف يخلص الغزالي من السياق اللغوي إلى السياق المقامي خصوصاً يتهدى به إلى مراد النص، فبدأ بملاحظة عادات الناس يوم الجمعة، محرراً في ذلك السبق على الدرس اللساني الاجتماعي الحديث؛ إذ العادة هنا تفسر مجيء البيع في صلب الآيات، وتبرز حاجة السياق إليه، ثم ينتقل بدلالة النص من دائرة التخصيص إلى أفق العموم، فلا يقصر الحكم على البيع فقط؛ وإنما يعدّيه إلى كل قول أو فعل يعدّ شاغلاً عن السعي الواجب، لتحقق العلة. (وما كان يمكن التعميم من غير قراءة السياق الخارجي أبداً)⁽¹⁶²⁾.

ويذهب الغزالي في الاعتداد بدلالة السياق مذهباً واسعاً حين يبرز أثر القرائن الحالية في تحقيق (الإفادة) و (البيان)، وهو ما يصطلح عليه اليوم بـ (التواصل)، يقول: (اعلم أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره، حيث يكون دليلاً، وتنبهياً بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان، وهو من حيث إنه يفيد العلم بوجود العمل دليل قطعاً وبيان، وهو كالنص)⁽¹⁶³⁾.

ولا يذهبنّ عنك أن الغزالي يعدّ من شروط التأويل الصحيح الاستهداء بالقرائن الحالية، وكل تأويل عارٍ عنها، ومفتقر إليها، يرد وإن كان اللفظ يحتمله؛

(161) شفاء الغليل للغزالي، ص 51.

(162) الخطاب القرآني لخلود العموش، ص 118.

(163) المستصفي للغزالي، ص 60

لأن القرائن الأخرى قد تنهض دليلاً على فساد ذلك التأويل. وهذه القرائن لا تتبع عنده اللفظ وحده، بل تتعدى إلى الإشارات، وقسمات الوجه، وحركات اليدين⁽¹⁶⁴⁾، وهي ركن ركين في الحدث الكلامي، ومن هنا يكون قد أحرز سبقاً آخر إلى تأصيل مصادر القوة اللاكلامية التي كانت مثار عناية علماء الدلالة المعاصرين.

• السياق عند العز بن عبد السلام (ت 660 هـ)

تفطن علماء الأصول إلى أثر السياق في فهم المراد من النص الشرعي، أو تعضيد المعنى المتبادر منه، أو منع تأويله، وكانت لهم في هذا الباب تنيهات تأصيلية تنبىء عن وعي متقدّم بدور القرائن السياقية في استخراج الدلالة، وصونها عن الزيف والانحراف. وعلى رأس هؤلاء العلماء العز بن عبد السلام الذي أشار في كتابه (الإمام) إلى فوائد السياق في مجال تفسير النصوص قائلاً: (السياق مرشد إلى تبين الجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاءً وتهكماً يعرف الاستعمال)⁽¹⁶⁵⁾.

وقد جلب العز بن عبد السلام الأمثلة على ذلك من القرآن الكريم، بما يشهد لدور السياق في توجيه المعنى، وصرفه من دلالة إلى أخرى بقرينة عرف الاستعمال، ومن أمثله المختارة قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽¹⁶⁶⁾، الذي ورد في سياق الذم، فكان معناه: الذليل المهان، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽¹⁶⁷⁾ الذي ورد في سياق المدح، فكان معناه: العظيم في شرفه وخلقه.

(164) المستصفي للغزالي، 15/2.

(165) الإمام في بيان أدلة الأحكام للعز بن عبد السلام، ص 159.

(166) الدخان : 49.

(167) القلم : 4.

• السياق عند ابن دقيق العيد (ت 702 هـ)

سار ابن دقيق العيد على مهيع العز بن عبد السلام في بيان فوائد السياق حين قال : (السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه)⁽¹⁶⁸⁾. وهذه الإشارة التأصيلية تعكس على نحو من الوضوح والجلء أن السياق أصل في الفهم، وقاعدة في التفسير، لا يستقيم تنزيل الكلام على المقصود منه إلا به، فمن أغفله فلا يؤمن أن يخطب في تفسيره، ويخرج به عن جادة الصواب.

وفي إطار بيان حقيقة السياق، يجلي ابن دقيق العيد الفرق بينه وبين مجرد ورود العام على سبب، قائلاً : (ويجب أن تنتبه للفرق بين دلالة السياق، والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا نجريهما مجرى واحداً، فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»⁽¹⁶⁹⁾، بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة بالإجماع)⁽¹⁷⁰⁾.

• السياق عند ابن تيمية (ت 728 هـ)

أنكر شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير على طائفة من المفسرين صرف ألفاظ القرآن الكريم عن معانيها الأصلية، مراعيةً اللفظ المجرد المعزول عن السياق والسباق، كما أنكر على طائفة أخرى تعتقد معاني لا تجد لها ظهيراً أو شفيعاً من نظم الكلام وسياقه، ثم تبحث لها في ألفاظ القرآن عما يعضدها من محامل باردة متكلفة، يقول : (وأما النوع الثاني من مستندي الاختلاف، وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين.. إحداهما : قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثانية : قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ

(168) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد، 83/4/2.

(169) المائة : 40.

(170) العدة حاشية إحكام الأحكام لابن دقيق العيد، 372/3.

أن يريد به بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزّل عليه، والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالات والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام⁽¹⁷¹⁾.

ونغمن من هذا النص شروطاً متينة يستوي بها صنيع التفسير، وهي :

- أولاً : مراعاة دلالة الألفاظ على المعاني، وبابها المعرفة اللغوية، والإحاطة بلسان القرآن مفرداتٍ وتراكيبٍ وأساليب .

- ثانياً : مراعاة المتكلم بالقرآن الكريم، أي : ما يصلح له من حسن تفسير الأسماء والصفات المتعلقة به، وما يليق بكلامه من حسن النظر والتدبر .

- ثالثاً : مراعاة المنزّل عليه، لا بوصفه مخاطباً بالقرآن فحسب ؛ وإنما بوصفه ناقلاً ومبلغاً. ثم إن المنزّل عليه معدود في زمرة المخاطبين بالوحي الذين لا بد من مراعاتهم عند التفسير .

- رابعاً : مراعاة المخاطب بوصفه متلقياً للنص القرآني، ومنفعلاً به، وهو ليس على نمط واحد ؛ وإنما متنوع مختلف، وتنوع الأحكام تبعاً لنوعه، فقد يكون صحيحاً معافى، أو مريضاً، أو مسافراً، أو مجاهداً قادراً، أو منافقاً، أو أمة برمتها، أو جنساً من الناس. وكل هؤلاء ينبغي مراعاتهم في التفسير بحسب نوعهم، ووضعهم التكليفي، ومنزلتهم من الشرع .

- خامساً : مراعاة سياق الكلام بنوعيه المقامي واللغوي، وهذا يقتضي الإلمام بأسباب النزول ومناسباته، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، والإحاطة بالقرائن المحتفة بالنص، والضمانات السياقية، وغير هذا وذلك مما يهدي إلى استخراج الدلالة، وبيان المراد .

ولا نعدم في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية احتفالاً بالسياق التداولي، وعناصره الثلاثة : المتكلم، والمتلقي، وعرف الاستعمال، وهي العناصر التي

يُصطلح عليها بالقيود المعنوية للفظ، ويضع لها قاعدة سياقية جليلة هي : كل لفظ (مقيد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عاداته، ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ : فهذه القيود لا بد منها في كلام يفهم معناه، فلا يكون اللفظ مطلقاً عنه)⁽¹⁷²⁾ . فأما المقرون بغيره فهو السياق اللغوي للكلام، وتركيبه الخاص الذي يراعى في التأويل، وقد يُطلق عليه : (القرائن اللفظية)، وأما المتكلم والمستمع وعادة المتكلم، فهي القيود المعنوية أو الحالية، نسبةً إلى حال المتكلم، أو حال المستمع، أو حال الخطاب، وهذه القيود تؤلف بمجموعها عناصر السياق المقامي التداولي.

• السياق عند ابن القيم (ت 751 هـ)

يُعدّ ابن القيم من الأصوليين المحتفين بدلالة السياق، ودورها في رفع خفاء النص، وضبط مقاصده، وله في هذا الباب إشارة تأصيلية مضيئة يقول فيها : (دلالة السياق ترشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته)⁽¹⁷³⁾.

وفي هذا النص - كما لا يخفى - حصرٌ لوظائف السياق في : التبيين، والتخصيص، والتقييد، والوصول إلى المعنى القطعي المراد، والكشف عن تنوع دلالة الألفاظ، وتزليل كلام الشرع على المقصود منه. ويوازي هذا الحصر تنبيهٌ إلى خطورة إهدار الدلالة السياقية، وما يترتب عليها من الغلط الفاحش في النظر والمناظرة.

ولابن القيم - فيما أنشأ من أبحاثٍ فقهيةٍ وأصوليةٍ - احتفاءٌ كبيرٌ بمقاصد الخطاب وأغراضه، فهو يجعل المراد عند الأصوليين تابعاً لقصد المتكلم وإرادته، يقول : (اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إليه غداء فقال : والله لا أتغذى، أو قيل له : نعم، فقال : والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء، فقال : والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة

(172) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 415/20.

(173) بدائع الفوائد لابن القيم، 13/4.

نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي إلى آخر العمر⁽¹⁷⁴⁾.

وصرف الدلالة إلى مراد المتكلم إنما يعوّل فيها على فهم السامع الذي يستوعب الكلام وفق معايير فهم النصوص، وعلى هدي سياقها اللغوي، وبرفدٍ من القرائن العقلية والحالية الهادية إلى المعنى المراد، يقول ابن القيم: (فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة مطردة لا يحل بها..)⁽¹⁷⁵⁾.

وإذا كان التمثيل مكتملاً للتأصيل ومجلياً له، فإن ابن القيم ساق مثلاً ناصحاً على أثر السياق في فهم مقصود المتكلم حين قال: (ومن تدبر مصادر الشرع وموارده، تبين أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها؛ بل جرت على غير قصد منه، كالنائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطيء من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها: «اللهم أنت عبدي، وأنا ربك»)⁽¹⁷⁶⁾.

• السياق عند الشاطبي (ت 790 هـ)

عني الشاطبي عنايةً بالغّةً بدلالة السياق وأثرها في إبراز مقصدية الخطاب، ولم تكن هذه العناية لفتة عجلية أو إشارة خاطفة؛ وإنما هي وليدة نظرية علمية تنبئ عن معرفة وسيدة علوم اللسان، واستيعابٍ رحيبٍ لمقتضيات الخطاب وما تستلزمه من النظر في مجموع ما يحتف به، وينضم إليه، والتفاتٍ عميقٍ إلى مجاري الكلام ومباعته. وهذا ما جعل النظرية السياقية عنده أكمل صورة، وأوسع أفقاً مما يوجد مؤصلاً عند غيره.

(174) إعلام الموقعين لابن القيم، 218/1.

(175) نفسه، 218/1.

(176) نفسه، 107/3، 119، 120.

والسياق المحتفى به في تأصيل الشاطبي أصناف ومستويات، منها: السياق اللغوي، أو ما يسميه بـ(معنى المساق في دلالة الصيغ)⁽¹⁷⁷⁾ الذي لا بد من مراعاته في كلام العرب، وإلا صار عبثاً ومسخاً؛ إذ لو اعتبر اللفظ مجرداً عن مساقه، عارياً عن قرائنه، لم يكن له معنى معقول سائغ، فما بالك بكلام الله تعالى وحديث رسوله ﷺ؟

أما سياق الحال فبلغ به الشاطبي ذروة التأصيل حين قال: (إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يضح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صحّ له الظاهر على العربية، رجع إلى نفس الكلام، فعمّا قريب يبدو له منه المعنى المراد)⁽¹⁷⁸⁾.

وفي هذا النص تأصيل جيّد لمستويات الفهم، ويمكن حصرها فيما يأتي:

- أولاً: الفهم من خلال سياق النص بوصفه وحدة لغوية متماسكة، فلا سبيل إلى استنطاقه إلا برد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره.

- ثانياً: فهم المستمع استناداً إلى السياق العام وقرائن الكلام، وهو فهم إضافي قد يجري على مقصود المتكلم، وقد يجافيه.

- ثالثاً: الفهم بحسب مراد المتكلم؛ لأن هذا المراد هو مقصود الشارع فيما شرع، والحكمة الباعثة على التشريع، ومقاصد الخطاب ثمرة مرجوة في البحث الأصولي.

(177) الموافقات للشاطبي، 3/133.

(178) نفسه، 3/414 - 413.

ولما كان السياق آلة فهم واستنطاق عند الشاطبي، فإنه يرى إهداره في التفسير منزلقاً انحراف، وضلال، وتجنّ على مقاصد التنزيل؛ إذ لا يليق بكلام الله تعالى أن يعزل عن سياقه، ويزال عن حقيقته ووجهه، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه. فلا غرو أن يوسّع جيوب السياق، ويجرّ ذيلوله، ليشمل سياق السورة كلها، تعصيماً للوحدة البنائية للقرآن الكريم، وترسيخاً لأنسجامه الداخلي، ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾⁽¹⁷⁹⁾: (فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقرّرة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدّم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في حاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افترى على الله كذباً أو كذبَ بآياته﴾⁽¹⁸⁰⁾، فبيّن أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر أنهما المعنى بهما في سورة الأنعام⁽¹⁸¹⁾.

وتتراحب دلالة السياق عند الشاطبي تراحباً أبعداً من ذلك، حين تستغرق التشريع الإسلامي كلّهُ، بوصفه وحدة موضوعية متماسكة، يأخذ بعضها بحجز بعض، وهو ما سماه بـ(السياق الحكمي) الذي لا يسبر أغواره إلا الغواصون على العلل، والعارفون بمقاصد الشرع، يقول: (وهذا الوضع وإن كان جيء به مضمناً في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشرع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب)⁽¹⁸²⁾.

والذي نخلص إليه - بعد سوق هذه الشواهد على الاحتفاء الأصولي النظري بالدلالة السياقية - أن السياق عند الأصوليين إطار عام تتنظم فيه عناصر النص وروابطه اللغوية لتنفيذ المتلقي بالمعنى المراد، ومقاصد الخطاب، على معهود اللغة التي صيغ بها النص.

(179) الأنعام : 82.

(180) الأنعام : 22.

(181) الموافقات، 3/276.

(182) نفسه، 3/276.

ب - التناول التطبيقي للسياق

تزرخ مباحث أصول الفقه بتطبيقاتٍ راشدةٍ للسياق، وإعمالٍ لدلالته في رفع الحفاء، واستجلاء المقاصد، وترجيح المعاني، وهلمّ جراً وسحباً.. وإذا كان الاستقراء في هذا المقام لا يلتزم بالعرض الذي نؤمّه، ولا يتناسب ومقصود التمثيل، فإننا سنصير إلى الاجتزاء بجملة من المباحث الأصولية التي كان للسياق فيها دور جلي، وحضور بارز :

* مبحث طرق الدلالات

إن طرق الدلالة على الأحكام الشرعية بظاهر النص دون القياس والرأي أربعة أقسام : دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء.

أما عبارة النص فعرّفها السرخسي بقوله : (أما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له)⁽¹⁸³⁾، مثل قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽¹⁸⁴⁾، فمدلول الآية ظاهر في حكمين كلامهما مقصود من سياق النص، أولهما : حل البيع وحرمة الربا وهو مقصود من السياق تبعاً، والثاني : نفي المماثلة بينهما، وهو مقصود من السياق أصالة.

أما إشارة النص فهي : (ما لا يوجب سياق الكلام ولا يتناوله، ولكن يوجهه الظاهر نفسه بمعناه)⁽¹⁸⁵⁾، ومثالها : أن ينظر الرجل بصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته⁽¹⁸⁶⁾، فكأن السامع غفل عن المعنى في النص لإقباله على ما دل عليه الكلام، فالنص يسير إليه⁽¹⁸⁷⁾.

وضابط التمييز بين عبارة النص وإشارة النص، أن الأول ما سبق له الكلام أصالةً أو تبعاً، والثاني لم يسبق له الكلام، لكنه ثابت بنفس النظم.

(183) أصول السرخسي، 1/136.

(184) البقرة : 275.

(185) الأسرار في الأصول للدبوسي، 1/292.

(186) أصول البزودي، 1/109 - 108.

(187) كشف الأسرار للبخاري، 1/108.

أما دلالة الاقتضاء فهي : (دلالة اللفظ على معنى خارج، يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية)⁽¹⁸⁸⁾، ومثالها قوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾⁽¹⁸⁹⁾، فسؤال القرية لا يصح عقلاً، مما يقتضي زيادة يستقيم بها الكلام، وهي : (الأهل)، أي : أهل القرية، ولهذا سميت الدلالة على هذا المعنى المقدر (دلالة الاقتضاء) ؛ لأن استقامة الكلام وسياقه يقتضيان هذا المعنى، ويسمى الحامل على التقدير والزيادة (المقتضى)، وتسمى الزيادة (المقتضى)، ويسمى ما ثبت به من الأحكام (حكم المقتضى).

ولا يقف الأصوليون في استثمار الخطاب الشرعي عند حدّ ما تدل عليه ألفاظ النص. بمنطوق صريح أو غير صريح ؛ بل يتجاوزون ذلك إلى استنطاق دلالة النص، وهو ما يسمى عند الجمهور بـ(مفهوم الموافقة)، أي : (فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده)⁽¹⁹⁰⁾، ولا فرق بين إطلاق الحنفية وإطلاق الجمهور، فالمعنى واحد، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ومن الأمثلة الجلية لدلالة النص قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾⁽¹⁹¹⁾، فالآية تدل بمنطوقها على تحريم التأفيف، وتدل من جهة المفهوم أو دلالة النص على تحريم الضرب والشتم وما جرى مجراهما ؛ ذلك أن الآية سبقت لتعظيم الوالدين، والاستحاثات على رعاية حقوقهما، يقول الجويني : (قال تعالى في سياق الأمر بالبر، والنهي عن العقوق، والاستحاثات على رعاية حقوق والوالدين : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا﴾، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً : تحريم الضرب العنيف نصاً، وهو متلقى من نظم مخصوص، فالفحوى إذًا آيلة إلى معنى اللفظ)⁽¹⁹²⁾.

والذي نتأدى إليه - بعد وقفة مع طرق الدلالات الأربع عند الأحناف - أن المرجع في معرفتها إلى نظم الكلام، أو القرائن النصية، أو هما معاً، أو قصد المتكلم. وهذه العناصر بمجموعها تشكّل لبّ الدلالة السياقية وقوامها.

(188) الأسرار في الأصول للدبوسي، 1/305.

(189) يوسف : 82.

(190) كشف الأسرار للبخاري، 1/115.

(191) الإسراء : 23.

(192) البرهان للجويني، 1/413.

* مبحث صيغة الأمر

إن صيغة الأمر عند الأصوليين تدل على الوجوب حقيقة، وعلى غيره مجازاً، وقد حصر ابن النجار لصيغة (افعل) خمساً وثلاثين معنى، صدرها بالوجوب، ثم أتى على غيره مما يدرج في دائرة الندب وما جرى مجراه، كالإباحة والإرشاد والإذن والتأديب والامتنان والإكرام والإهانة والاحتقار والتسوية والدعاء والتمني والاعتبار..

وهذه المعاني - على تقاربها الدلالي - كالامتنان والإكرام، والإرشاد والتأديب، لا تستفاد إلا بتوجيه السياق، وهدي القرائن؛ ومصادق ذلك ما ورد عند الأصوليين من أن (الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة)⁽¹⁹³⁾، فإن صياغة هذه القاعدة تدل بوضوح وجلاء على اهتمام بالغ بسياق النص وسباقه.

ولا تصرف صيغة الأمر عن حقيقتها وهي الوجوب إلى معانٍ آخر إلا بقرينة ناهضة، وهذا يقتضي النظر في سياق الأمر، فإن تجرّد عن القرائن فهو محمول على حقيقته دون المجاز. والقرينة الصارفة ضربان : الأول : قرينة نصية كالصرف عن الوجوب إلى الإباحة بقرينة الحظر السابق في الآية، ومن هذه البابة قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁹⁴⁾ والثاني : سياق الموقف أو الحال، كما في التعجيز في قوله تعالى : ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾⁽¹⁹⁵⁾، فإن هذه الآية نزلت تحدياً لكفار قريش، وتعجيزاً لهم.

* مبحث بيان المجمل

المجمل هو : اللفظ الذي لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل، وبيان من جهته يعرف به المراد⁽¹⁹⁶⁾، وقد ذكر الأصوليون من أسباب الإجمال : تراحم المعاني

(193) شرح الكوكب المنير لابن النجار، 3/19.

(194) الجمعة : 9 - 10.

(195) البقرة : 23.

(196) أصول السرخسي، 1/183.

المتساوية الأقدام، وغرابة اللفظ وتوحشه، والانتقال من المعنى الظاهر إلى ما هو غير معلوم..

والجمل مفتقر إلى بيان، أي : إظهار المراد، وإزالة الإشكال، والمبين في الحقيقة هو الشارع المظهر للأحكام، وقد جعل البيان درجاتٍ ومراتبَ متفاوتة، منها : دلالة السياق التي ترشد إلى تبين المجملات، وتخصيص العمومات، وترجيح المحتملات. فلا غرو أن يعدّ الشريف التلمساني القرينة السياقية مرجحاً لأحد الاحتمالين في مورد التزاحم⁽¹⁹⁷⁾.

ومن الشواهد التطبيقية لبيان الجمل بدلالة السياق : حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال : (جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر)⁽¹⁹⁸⁾، ولعل أجودَ تعليقٍ على فقه هذا الحديث، كلام ابن الوزير عن أثر دلالة السياق في استنباط الحكم منه، وهو جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً لعذر وغير عذر، يقول : (إذا تأملت هذا المثال : عرفت أن ذلك الجمع بين الصلاتين من رسول الله ﷺ ؛ إنما كان بياناً للجواز مطلقاً لعذر وغير عذر، والدليل على هذا البيان هو دلالة السياق ؛ فإن الذوق السليم لا يفهم من ذلك الحديث إلا رفع الحرج عن الأمة بنص الرسول ﷺ وأصحابه. فالبيان هنا وقع بالفعل، ولكن لم يوضح لنا ذلك إلا أدلة السياق، ومن هنا نعرف أن البيان قد يتضح بدلالة السياق، ذكر هذه القاعدة أكثر الأصوليين، ومنهم المحقق صاحب العمدة، ويعتمدها المحققون في شروح الحديث، وهي راجعة إلى الذوق السليم، والفهم للحادثة وملابساتها، وسياق الكلام)⁽¹⁹⁹⁾.

* مبحث الترجيح

إن القرائن الحالية والمقالية المقارنة للنص مرجّحات معتبرة عند الأصوليين، يتهدى بها المجتهد إلى تغليب وجه أو معنى عند تزاحم الاحتمالات المتعددة للفظ

(197) مفتاح الوصول للتلمساني، ص 453 - 456.

(198) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، 1/491، برقم : 705.

(199) المصنفى في أصول الفقه لابن الوزير، ص 673.

الواحد، فيُقدّم ما سيق الخطاب لأجله، وما كان أوفق للسياق، وأجرى على نظم الكلام. وكلما ذهل الناظر في النص عن المساق، والقرائن، وملابسات الجو العام، إلا واستشكل عليه المقصود، أو ضلّ في فهمه، يقول العز بن عبد السلام: (قد يتردد المعنى بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دلّ عليه الكتاب في موضع آخر، أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق، كان الحمل عليه أولى)⁽²⁰⁰⁾.

وإذا كان أهل الأصول على خلاف في منهج دفع التعارض الدلالي في النص الشرعي الواحد، فإنني أرى أن المذهب الحري بالقبول والاعتبار، هو الترجيح بين المحتملات، لما له من أثر محقق في التهدي إلى المعنى المراد، وتيسير الامتثال للتكاليف، وقد نصر هذا المذهب البدر الزركشي حين أشاد بصنيع الزمخشري في (الكشاف) قائلاً: (ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز؛ ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل ما سيق له الكلام معتمداً، حتى كأنه غير مطروح)⁽²⁰¹⁾.

ولا يخفى على الناظر في المباحث الأصولية الاستهداء بدلالة السياق اللغوي في معايير التغليب والحسم؛ إذ شاع عند الأصوليين الترجيح بقولهم: (الأحسن سياقاً)؛ لأن حسن السياق أمانة ناهضة على رجحان أحد الدليلين في مورد التراحم والاشتباه، فما كان من الأدلة حسناً في سياقه واتساقه فهو الذي دل على مطلوب الخبر الصحيح الناهض، وليس معيار اهتمام الراوي بما يرويه إلا شاهداً على ملاحظة السياق اللغوي، واعتماده في الترجيح.

ومن الضوابط الجارية عند الأصوليين: أنه متى اقترن بأحد الدليلين قرينة لفظية، أو حالية، أو عقلية، وأفاد ذلك الاقتران زيادة ظن وقع به الترجيح؛ لأن رجحان الدليل آتٍ من الزيادة في قوته، والتعصيد له في إفادة المدلول، وهذا ما تبيحه القرينة المصاحبة.

(200) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المحاز، ص 237.

(201) البرهان للزركشي، 1/317.

وقد ذهب الشريف التلمساني إلى أن القرينة السياقية مرجح معتبر في مورد التعارض، ومزيل للاشتباه الناشئ من تزامم الاحتمالات، وتعدد الوجوه، يقول: (فيقول أصحاب الشافعي: لما قال الله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ دلّ ذلك على اختصاصه عليه السلام بشيء دون المؤمنين، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء هو جواز النكاح بلا مهر، ويحتمل أن يكون ذلك جواز انعقاد نكاحه بلفظ الهبة، وإذا كان اللفظ محتملاً للمعنيين لم يصح القياس حتى يترجح أن المراد بالاختصاص هو ملك البضع من غير عوض، لا جواز النكاح بلفظ الهبة.

فيقول الأولون - الحنفية وبعض المالكية - سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وذلك أن الآية سيقّت لبيان شرفه عليه السلام على أمته، ونفي الحرج عنه، ولذلك قال: «قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيماهم لكيلا يكون عليك حرج»⁽²⁰²⁾. ولا شك أن الشرف لا يحصل بإباحة لفظ له وحجره على غيره؛ إذ ليس في ذلك شرف؛ بل إنما يحصل الشرف بإسقاط العوض عنه.. وأيضاً فالحرج المقصود نفيه من الآية إنما يكون بإيجاب العوض عليه لا بحجر لفظ عليه يؤدي المعنى المطلوب دونه ألفاظ كثيرة أسهل منه. فهذا السياق كله يدل على أن المراد بالخلوص هو: ملك البضع بغير مهر، لا اللفظ⁽²⁰³⁾.

* مبحث التأويل

وضع الأصوليون للتأويل ضوابط متينة تعصم من الزيغ، والانحراف، وركوب الأهواء، وعلى رأسها: أن يراعي المؤول نظم الكلام وسياقه، ويلتفت إلى قرائنه، ويحيط بجوه العام، ويرتاض بلغة خطابه، ويدرك أحوال من نزل بهم الخطاب، حتى يكون السياق بضربيه المقامي والمقالي مسدداً للتأويل، وعاصماً من الشطط فيه.

ومن العلماء الذين أحسنوا الربط بين صحة التأويل ودلالة السياق ابن القيم رحمه الله؛ إذ جاء في تعريفه للتأويل الباطل: (تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل

(202) الأحزاب : 50.

(203) مفتاح الوصول للتلمساني، ص 455 - 456.

من السياق ولا قرينة تقتضيه. فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه؛ إذ لو قصدته لحفّ بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره، حتى لا يوقع السامع في اللبس⁽²⁰⁴⁾.

فالتأويل الباطل عند ابن القيم لا يشهد له دليل من السياق، ولا تقتضيه القرائن المصاحبة للنص، وكل ما كان جارياً على هذا المنوال فلا يعدّ بياناً من الشارح الهادي بكلامه، ولو كان مقصوده خلاف المعنى الظاهر لأنهمض من القرائن ما يرشد إليه، إفهاماً للغرض، ودرءاً للاشتباه، وتيسيراً للتكليف.

وكم من تأويل جنح إليه الفقهاء نضحاً عن مذاهبهم، لا ترتضيه دلالة السياق المقالي؛ بل تدفعه دفعاً ينبئ عن فساده، ومن التأويلات البعيدة ما ذهب إليه الأحناف أن الحديث الصحيح في إيجاب الولاية في النكاح مقصود به الأمة لا غير⁽²⁰⁵⁾؛ ذلك أن هذا التأويل مدفوع بسياق الحديث، وقد جاء فيه: (فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها)⁽²⁰⁶⁾، ومن المعلوم أن مهر الأمة لسيدها بخلاف الحرة.

إن دلالة السياق تسري في المباحث الأصولية سريان الماء في العود الأخضر؛ إذ لا يكاد يخلو مبحث من الالتفات إلى هذه الدلالة استثماراً وتوظيفاً، وهو التفات، إن بدا في بعض الأحيان غير صريح، فإنه يسفر ويضح بالفحص عنه في مقامات أصولية شتى كالتعريف، والتأصيل، والتمثيل.

3- السياق في علم التفسير

إن للمفسرين عناية بالغة بدلالة السياق على المستويين: التأصيلي والتطبيقي، والشواهد على ذلك من كتبهم غير ضئيلة أو شحيحة، وإن كان هذا الموضوع - على غناء مادته وسعة أفقه - ما زال موضعاً مغفولاً عنه، يتشوف إلى دراساتٍ رصينةٍ مستوفاةٍ تميظ اللثام عن أغواره وأساراه.

(204) مختصر الصواعق المرسله لابن القيم، ص 20.

(205) أحكام القرآن للجصاص، 402/1.

(206) رواه أبو داود في كتاب النكاح، باب الولي، برقم. 2083. وصححه الألباني في (صحيح سنن

أبي داود).

ومن شواهد هذه العناية : استعمال مصطلح السياق ومشتقاته بما ينبىء عن مقدار حضوره واعتباره، والإشارة إلى أهميته وأثره، وتأصيل قواعده وضوابطه، وإعمال دلالاته في المجال التطبيقي، وهذا ما سنجتهد في بيانه من خلال وقفة قصيرة مع شيوخ التفسير المعنيين بالسياق تنظيراً وممارسة :

أ - السياق عند شيخ المفسرين الطبري (ت 310)

يعدّ الطبري مفسراً رائداً في تأصيل قاعدة السياق القرآني، واستثمارها في تفسير النصوص، وتجلّى هذه الريادة أول ما تجلّى في صياغة قواعد السياق، والحث على إعمالها عند النظر في كتاب الله تعالى، ومنها قوله : (اتباع الكلام بالأقرب إليه أولى من اتباع بالأبعد إليه)، وقوله : (غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها، من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول عليه السلام تقوم به حجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد)⁽²⁰⁷⁾.

وفي مجال التطبيق والتنزيل يسترشد الطبري دلالة السياق في الترجيح بين الروايات، واختيار المعنى الأنسب لمساق الكلام ونظمه، واستجلاء الروابط النحوية والأسلوبية والمقامية بين الآيات، وقد ألمع إلى هذه المزية الأستاذ المحقق محمود شاكر في تحقيقه ل (جامع البيان) حين قال : (لم يغفل عن هذا الترابط الدقيق بين معاني الكتاب، سواء كان ذلك في آيات الأحكام، أو آيات القصص، أو غيرها من نصوص هذا الكتاب، فهو يأخذ المعنى في أول الآية، ثم يسير معه كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً، ثم جملة جملة، غير تارك لشيء منه، أو متجاوز عن معنى يدل عليه سياقها)⁽²⁰⁸⁾.

والناظر في تفسير الطبري لا يعدم الشواهد الغزيرة على الترجيح بدلالة السياق، ولسنا هنا بصدد رصدها وتحليلها، فقد نهد لذلك باحثون أجلاء، وأوفوا على الغاية من الإتقان والإحسان⁽²⁰⁹⁾، وحسبنا أن نجتزئ. بمثال دال على المقصود،

(207) جامع البيان للطبري، 16/16.

(208) انظر جامع البيان للطبري، 4/537.

(209) من الأعمال التي عنيت بدرس السياق عند الطبري :

- السياق وأثره في توجيه المعنى في تفسير الطبري لمحمد بنعده، دكتوراه من جامعة محمد بن عبد الله بفاس، سنة 1418 هـ.

- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير من خلال تفسير ابن جرير الطبري للشيخ عبد الحكيم القاسم، دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1420 هـ.

ومستوف للغرض، وهو ما قاله الطبري في سورة الأحقاف : ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾⁽²¹⁰⁾ : (والصواب من القول في ذلك عندنا أن الذي قاله مسروق في تأويل ذلك أشبه بظاهر التنزيل؛ لأن قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ في سياق توبيخ الله تعالى ذكره مشركي قريش).

ولم يغفل الطبري دلالة السياق المقامي في التفسير، فقد أفاد منها في استجلاء مقاصد التنزيل إفادة جمة؛ ومصادق ذلك استحضاره السياق العام المقارن للخطاب في تفسير قوله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾⁽²¹¹⁾، يقول : (وكان ناس من العرب يتأثمون أن يتجروا أيام الحج، وإذا دخل العشر كفوا عن البيع والشراء فلم تقم لهم سوق، ويسمون من يخرج بالتجارة : «الداج»، ويقولون : «هؤلاء الداغ وليسوا بالحاج»، فلما جاء الإسلام تأثموا فرفع عنهم الجناح في ذلك، وأبيح لهم)⁽²¹²⁾.

ب - السياق عند الرازي (ت 606 هـ)

لا يستقيم الحديث عن السياق عند الرازي دون ربطه بعلم جليل قام عليه أتم القيام، ونذر له وقتاً غير ضئيل في تفسيره، وهو علم المناسبة أو التناسب، وقد صرح الرجل بأن (أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)⁽²¹³⁾، ولما فسّر سورة البقرة استخرج من هذه اللطائف ما يمتع العقل، ويسحر الطرف، معوّلاً في ذلك على رعاية النظم وعمود الكلام، وناعيماً على جمهور المفسرين إعراضهم عن تذوق أسرار الانسجام القرآني، وتقري تجلياته ونكته، يقول : (ومن تأمل لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب

= - نظرية السياق بين القدماء والمحدثين لعبد المنعم عبد السلام خليل، دكتوراه من جامعة الإسكندرية، سنة 1411 هـ.

- السياق والقرآني وأثره في الكشف عن المعاني لزيد عمر عبد الله، مجلة جامعة الملك سعود، الجزء 15 الرياض، 1423 هـ.

(210) الأحقاف : 10.

(211) البقرة : 198.

(212) جامع البيان للطبري، 1/ 108.

(213) ينظر : البرهان للزركشي، 1/ 36.

فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً بسبب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أنني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف، غير منتبهين لهذه الأسرار⁽²¹⁴⁾.

ومما يجدر الإلماع إليه أن الرازي لم يستعمل لفظ (المناسبة) في تفسير سورة البقرة إلا مرة واحدة في قوله: (اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد)⁽²¹⁵⁾؛ وإنما يعبر عن التناسب بصيغة مطردة هي: (في كيفية النظم وجوه)⁽²¹⁶⁾، أو (في كيفية النظم أقوال)⁽²¹⁷⁾.

إن نظر الرازي رحيب في هذا الباب، ومنفتحٌ على سياق السورة كلها، بوصفها الإطار الموضوعي الذي تنتظم فيه المعاني القرآنية، ويأخذ بعضها بحجز بعض؛ ومصادق ذلك عنايته الفائقة بالتنظيم والترتيب في موضوع النص القرآني، والتفاتته البالغ إلى النظم وسياق الكلام في ترجيح الوجوه، فقد علق على الآية: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ...﴾⁽²¹⁸⁾ بقوله: (وعندي فيه وجه خامس وهو أقرب إلى رعاية النظم)⁽²¹⁹⁾، ثم يشبع القول في بيان رجحان هذا الوجه على غيره التفاتاً إلى السابق واللاحق من السياق؛ ذلك أن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا مخازي اليهود والنصارى، وكذلك فعل بعدها، فكيف يليق أن تكون هذه الآية في مخازي المشركين وسوء صنيعهم في الصّد عن المسجد الحرام؟ وهذا النظر السياقي المستقلّ حمل مفسرنا على استقراء وجوه اتصال الآية بما قبلها في مبحث موسوم بعنوان: (في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه)⁽²²⁰⁾.

ولا يذهبن عنك أن اعتناء الرازي بالتناسب، أو النظم، أو دلالة السياق، موقوفٌ على الدفاع عن الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، ومُفاضٌ على

(214) مفاتيح الغيب، 7/125.

(215) نفسه، 7/91.

(216) نفسه، 4/10.

(217) نفسه، 7/90.

(218) البقرة: 114.

(219) مفاتيح الغيب للراوي، 4/9.

(220) نفسه، 4/11.

ترسيخ حقيقة الانسجام القرآني بوصفها مجلى الإعجاز الباهر، والبيان الساحر ؛ ولذلك إذا توهم بعض القاصرين انقطاعاً في النص، أو وهناً بين روابطه، سارع الرازي إلى التوضيح، والتوجيه، والتعليل، بما يدرأ عنه الشبهة درءاً بعيداً، ويقرّ الحقيقة في نصابها، مسترفداً في ذلك كله (البنى الدلالية المكونة للموضوع الكلي)⁽²²¹⁾، ومستهدياً العالم المضينة في طريق السياق. ومن هذا الوادي قوله : (إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه : أحدها : أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم، فلا بد من تقديم شكر على شطر غيره، ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعمّ النعم، وذلك لأن الوالدين هما الأصل)⁽²²²⁾.

وقد كان للرازي ولع كبير بتتبع الفواصل، واستجلاء وجوه التناسب بين الفاصلة القرآنية ومضمون الآية، ومثال ذلك قوله : («هدى للمتقين») ويوضح ذلك بأنه ذكر المتقين مدحاً لبيان أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به)⁽²²³⁾، والفاصلة في هذا المثال أداة دلالية للربط بين آيتين، فضلاً عن اتصالها بمقصد الخطاب ؛ إذ غرض المدح هو الذي يجلّي الفاصلة : «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»⁽²²⁴⁾.

ومن اهتماماته في هذا الباب : الموازنة بين الفواصل، وبيان طريقة استثمارها في السياق، استهداءً بتناغم النص مع الحقيقة الخارجية، واعتماداً على الاتساق بأنماطه المختلفة : المنطقية، والدلالية، والموضوعية. يقول : (إنما قال في آخر هذه الآية «لا يعلمون» وفيما قلها «لا يشعرون» لوجهين : الأول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد، وفي الأرض ضروري جار مجرى المحسوس، والثاني : أنه ذكر السفه وهو جهل، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً والله أعلم)⁽²²⁵⁾.

(221) الخطاب القرآني لخلود العموش، ص 258.

(222) مفاتيح الغيب للرازي، 3/165.

(223) نفسه، 3/21.

(224) البقرة : 2.

(225) مفاتيح الغيب للرازي، 3/68.

ج - السياق عند ابن عطية (ت 541 هـ)

من السمات المنهجية الغالبة على تفسير ابن عطية الأندلسي : توسعه في بيان معاني الجمل، واستجلاء صلتها بالسياق العام الذي تدرج فيه الآية، وقد كانت الدلالة السياقية مفزعه في توجيه المعاني، وترجيح الوجوه، واستنطاق أسرار النظم، والأمثلة على ذلك من تفسيره تطول وتنقاد، وحسبنا الاجتزاء منها بما يأتي :

• قال في تفسير قوله تعالى : ﴿أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾⁽²²⁶⁾ : (ليست بمثل آخر لنفقة الرياء، وقال : هذا هو مقتضى السياق، وأما بالمعنى في غير هذا السياق، فتشبيهه حال كل منافق أو كافر عمل وهو يحسب أنه يحسن صنعا)⁽²²⁷⁾.

• قال في تفسير قوله تعالى : ﴿فَإِنْ لَّمْ يَغْتُرَّوْكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ﴾⁽²²⁸⁾ : (وتأمل فصاحة الكلام في أن سياقه في الصيغة المتقدمة قبل هذه سياق إيجاب للاعتزال.. وسياقه في هذه الصيغة المتأخرة سياق نفي الاعتزال.. والحكم سواء في السياقين)⁽²²⁹⁾.

• قال في تفسير قوله تعالى : ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾⁽²³⁰⁾ : (فسياق هذا المثل كأنه قال : يصلح أن نكون بعد الهدى نعبد الأصنام)⁽²³¹⁾.

فهذه الأمثلة تنبئ عن مقدار استئثار قاعدة السياق - عند ابن عطية - بالخطوة المنهجية، والحضور الإجمالي البارز في تحليل الخطاب جملة، وتركيباً، ومقصداً ؛ ذلك أنه لا يوجه معنى، أو يرجحه على غيره، إلا بعد أن يعطف إلى الدلالة السياقية، مستفتياً إياها، ومستهدياً بصواها في منعرجات النص.

(226) البقرة : 266.

(227) المحرر الوجيز لابن عطية، 360/1.

(228) النساء : 92.

(229) المحرر الوجيز لابن عطية، 91/2.

(230) الأنعام : 71.

(231) المحرر الوجيز لابن عطية، 307/2.

د - السياق عند أبي حيان (ت 654 هـ)

عدّ أبو حيان السياق أداة مثلى لفهم الخطاب، وسير استعمالات القرآن، وتحقيق مفرداته، منوهاً في هذا الباب بمنهج الراغب في كتابه (مفردات القرآن)، يقول: (واعلم أن القرآن قسمان: قسم ورد تفسيره بالنقل، وقسم لم يرد.. وأما ما لم يرد فيه نقل فهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر في مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب المفردات، فيذكر أقيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنه اقتضاه السياق)⁽²³²⁾.

ولا بدع أن يعنى أبو حيان في تفسيره بدلالة السياق، وهو الإمام المتبحر في صناعة العربية، والمتضلع من علم القراءات، وقد أعنى تفسيره بمباحث لغوية شائقة، وعول على سياق الكلام وبديع النظم، وتقرى العلاقات الإعرابية بين الآي، وكان منهجه في هذا كله لاحقاً في تفسير أوائل البقرة؛ إذ تتبع تنوع أساليبها في الافتتاحية، وتدرجها من وصف كتاب الله المبين، وبيان هدايته للمؤمنين، إلى مدح من ساجلهم في الإيمان، إلى ذكر أصدادهم المختوم على قلوبهم، والميئوس من إيمانهم، وهذا التنوع أو ذلك التدرج دالٌّ على حسن السياق، وبراعة النظم، وجودة الإيراد، يقول: (فانظر إلى حسن هذا السياق الذي توَقَّل في ذروة الإحسان، وتمكن في براعة أقسام البديع، وبلاغة معاني البيان)⁽²³³⁾.

هـ - السياق عند ابن كثير (ت 774 هـ)

لا نعدم في تفسير ابن كثير شواهد ماثلة على استثمار الدلالة السياقية في توجيه المشكل من الآيات، وبيان الراجح من وجوه التفسير، وتضعيف بعض القراءات. وإن استقصاء هذه الشواهد لا يلتزم بالغرض الذي نؤمّه، فضلاً عن ضيق المقام وعدم إسعافه، ولذلك سنجتزئ للتمثيل بما يأتي:

(232) ينظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، 4/192.

(233) البحر المحيط لأبي حيان، 1/107.

- قال في تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽²³⁴⁾ (وكان ذلك بعد خروجهم من البحر كما دل عليه سياق الكلام في سورة الأعراف)⁽²³⁵⁾. وهذا الشاهد من كلامه دال على أن وقائع الحدث في السياق الخارجي ترتب استهداءً بالسياق الداخلي للنص.
- قال في تفسير قوله تعالى : ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾⁽²³⁶⁾ (ومن الدليل على أنه جبرائيل ما تقدم من أول السياق، ولله الحمد)⁽²³⁷⁾، فقد جلتى المراد من روح القدس استهداءً بأول السياق، وهو تفسير في محله، لا ينبو عنه السباق واللحاق في نظم السورة.
- قال في قراءة من قرأ بصيغة الأمر في قوله تعالى : ﴿قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا﴾⁽²³⁸⁾ : (جعله في تمام دعاء إبراهيم، وهي قراءة شاذة مخالفة للقراء السبعة، وتركيب السياق يأبى معناها، والله أعلم، فإن الضمير في "قال" راجع إلى الله تعالى في قراءة الجمهور، والجمهور يقتضيه، وعلى هذه القراءة الشاذة يكون الضمير في «قال» عائداً على إبراهيم، وهذا خلاف نظم الكلام)⁽²³⁹⁾. وهذا الشاهد ناهضٌ وصريحٌ على أن معيار مخالفة تركيب السياق ونظم الكلام كان نصب عين ابن كثير في الحكم بشذوذ القراءة.
- قال في تفسير قوله تعالى : ﴿فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾⁽²⁴⁰⁾ : (وهذا الغلام هو إسماعيل - عليه السلام - فإنه أول ولد بشر به إبراهيم عليه السلام، وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب ؛ بل في نص كتابهم أن إسماعيل عليه السلام - ولد لإبراهيم عليه السلام ست وثمانون سنة، وولد إسحاق وعمر إبراهيم عليه السلام تسع وتسعون سنة..)، ثم عرّج

(234) البقرة : 53.

(235) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 1/159.

(236) البقرة : 87.

(237) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 1/215.

(238) البقرة : 126.

(239) تفسير القرآن العظيم، 1/308 - 307.

(240) الصافات : 101.

على اختلاف المفسرين في تعيين الذبيح، وقال : (فالأشبه أن السياق إنما هو إسماعيل، وإنما حرفوه - اليهود - بإسحاق حسداً منهم، وإلا فالمناسك والذبائح إنما محلها بمنى من أرض مكة حيث كان إسماعيل، لا إسحاق، فإنه إنما كان ببلاد كنعان من أرض الشام)⁽²⁴¹⁾. وهذا انتزاع صريح من دلالة السياق الحالي والمقامي؛ إذ استعان ابن كثير في تعيين الذبيح بقرائن مصاحبة، وهي كون المناسك والذبائح شعائر تؤدي إلى يوم الناس في المواضع التي عاش فيها إسماعيل لا إسحاق.

المطلب الخامس الضابط التنزيلي

المقصود بالضابط التنزيلي : تنزيل الآيات القرآنية على آحاد الوقائع التي تجري في عصر المفسر، سواء كان هذا التنزيل تاماً، أو جزئياً أو مخالفاً لما عليه الآيات⁽²⁴²⁾.

وقد كان ابن القيم واعياً بأهمية الضابط التنزيلي في فهم النص القرآني، وشق المجرى الفعلي له في واقع الناس هيمنةً وتفعيلاً؛ بل إنه عدّ الغفلة عن هذا التنزيل حجاباً بين القلب ونور القرآن الكريم، يقول : (ولكن أكثر الناس لا يشعرون بدخول الواقع تحته، وتضمنه له، ويظنونه في نوع وفي قوم قد خلوا من قبل لم يعقبوا وارثاً، وهذا هو الذي يحول بين القلب وبين فهم القرآن، ولعمر الله إن كان أولئك قد خلوا فقد ورثهم من هو مثلهم، أو شر منهم، أو دونهم، وتناول القرآن لهم كتناول أولئك)⁽²⁴³⁾.

ولا مرأ أن تنزيل الآيات على الواقع فن مستقل برأسه، يحتاج إلى رياضة ودرية وبصر تام بمراتد الوحي ومناطات التطبيق، وقد عاجله المفسرون على تباين منازعهم ومشارعهم، فكان منهم المستقل، والمستكثر، والمتوقل في ذورة الإحسان، ومن هو دون ذلك.

(241) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 6/27 - 24.

(242) انظر : تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين لعبد العزيز بن عبد الرحمن الضامر، ص 7.

(243) مدارج السالكين لابن القيم، 1/343 /

مهما يكن من أمرٍ فإن فن تنزيل الآيات على الواقع بحر لا تنزحه الدلاء، ولا يُحاط به في فقرٍ معدودة، وكلامٍ عارض، ومع ذلك سنجتهد ما وسعنا الاجتهاد في استجلاء معالمه، وبيان تطبيقاته في إيجاز غير مخل.

1- صور من تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين

أ- التنزيل على الواقع عند ابن كثير

ليس التنزيل على الواقع بمنزوع غالب مطرد في تفسير ابن كثير، على ما كان يعجّ به عصره من أحداثٍ جسام، ووقائعٍ مؤارة، ولعل العلة في ذلك أن الرجل يرى الإغراق في هذا المنزوع مجافياً لطبيعة التفسير، وناكباً عن مقاصده، ومع هذا لا نعدم في تفسيره لمعاً من التنزيل على الواقع، أملاها الصدق، وأفاضها الشعور الحر، وصاغها الوجدان العدل المؤمن، وكأني به يلقي في الربط بين الآي ووقائع عصره متنفساً ومفيضاً لما يعتل في صدره من هموم الحياة، ولواعج الذات؛ ومصداق ذلك أنه لما مرّ على قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾⁽²⁴⁴⁾، ذكر - بحسرة بالغة ونبرة كاوية - ما ابتلي به مجتمعه من الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، والخضوع لشريعة البشر، يقول: (ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم، المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكرخان الذي وضع لهم ز الياسقس وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ)⁽²⁴⁵⁾.

ولما كان هذا البلاء عظيماً، وشره مستطيراً، لم يشأ ابن كثير أن يغض عنه الطرف في موضع مناسب من تفسيره؛ بل نفّس عن خاطره بالإنكار الشديد،

(244) المائدة: 50

(245) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 64/2.

والعتب الصريح، واستوفى ذلك كله تاريخاً ونقداً في كتابه العجائب (البداية والنهاية) (246).

ومما يجدر الإلماح إليه أن تنزيل ابن كثير في هذا الشاهد صريح، والمطابقة فيه بين الآية وواقع عصره تامة غير ناقصة، وقد أبان - رحمه الله - في هذا التنزيل المحكم عن بصر تام بمراد الوحي وهداه، وسبر دقيق للواقع المنزّل عليه.

ب - التنزيل على الواقع عند أبي بكر بن العربي

كان ابن العربي - رحمه الله - من أكثر المفسرين عنايةً بالتنزيل على واقعه، واهتبالاً بأحداث زمانه؛ ولعل هذا ما حدا به إلى نصب البراهين على صحة القاعدة المشهورة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، ذلك أن فحواها معضد لمسألة التنزيل، وشاهد على مشروعيتها، يقول: (قد آن أن نكشف لكم نكتة أصولية وقعت تفاريق في أقوال العلماء تلقفتها جملة من فك شديد؛ وذلك أننا نقول: مهما قلنا: إن اللفظ الوارد على سبب، هل يقصر عليه أم لا؟ فإننا لا نخرج السبب عنه؛ بل نقرّه فيه، ونعطف به عليه، ولا نمتنع أن يضاف غيره إليه إذا احتمله اللفظ، أو قام عليه الدليل...) (247).

أما التطبيقات التي ربط فيها بين الآي وواقع عصره، فجمة متكاثرة ونبجزيء منها للتمثيل بما يأتي:

- أولاً: الاستحاث على الجهاد

كان موضوع الجهاد هاجساً يصاحب ابن العربي ويماسيه في تفسيره لأحكام القرآن الكريم؛ إذ لا تكاد تمر آية داعية إلى الجهاد، وحائثة على إعلاء كلمة الإسلام، حتى يجد فيها المنتفس لدعوة قومه وأبناء مجتمعه لمواجهة الغزو الأجنبي للأندلس، مستنفرًا الراعي والرعية للذود عن الحياض، وحماية البيضة. يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَُمْ

(246) البداية والنهاية لابن كثير، 128/13.

(247) أحكام القرآن لابن العربي، 202/2.

خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٤٨﴾ : (ولقد نزل بنا العدو - قصمه الله تعالى - سنة سبع وعشرين وخمسائة فجاس ديارنا، وأسر جيرتنا، وتوسط بلادنا في عدد هال الناس عدده، وكان كثيرا، وإن لم يبلغ ما حدّده، فقلت للوالي والمولى عليه : هذا عدو الله، وقد حصل في الشرك والشبكة، فلتكن عندكم بركة، ولتظهر منكم إلى نصره دين الله المتعينة حركة، فليخرج إليه جميع الناس حتى لا يبقى منهم أحد في جميع هذه الأقطار فيحاط به ؛ فإنه هالك لا محالة إن يسركم الله له) (249).

- ثانياً : إحياء السنن المهجورة

لما ولي ابن العربي القضاء، أجرى أحكامه على الأصول الشرعية، والسنن المرعية، وناهض الجهال، والأغمار، وقضاة الجور، ومن صنائعه المحمودة في هذا الباب : أنه أحى سنة ثابتة كاد أن يندثر رسمها في الأندلس، وهي : بعث الحكمين إلى الزوجين المتخاصمين، فلما وقف عند تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (250) قال : (وهي من الآيات الأصول في الشريعة، ولم نجد لها في بلادنا أثرًا ؛ بل ليتهم يرسلون إلى الأمانة، فلا بكتاب الله تعالى ائتمروا، ولا بالأقيسة اجتزأوا، وقد نذبت إلى ذلك فما أجابني إلى بعث الحكمين عند الشقاق إلا قاض واحد، وإلا إلى القضاء باليمين مع الشاهد إلا قاض آخر، فلما ولاني الله الأمر أجرى السنة كما ينبغي، وأرسلت الحكمين، وقمت في مسائل الشريعة كما علمني الله سبحانه من الحكمة والأدب لأهل بلدنا لما غمرهم من الجهالة) (251). فلما كانت الآية تدعو إلى تطبيق فريضة الحكمين عند الشقاق، ناسب أن ينزلها على واقعه الذي هجرت فيه هذه الفريضة، وذهب رسمها.

- ثالثاً : الشكوى من أهل الزمان

لا نعدم في تفسير ابن العربي شكاوى من أهل زمانه، ممن نكروا أعلام السنن، وأخفتوا صدى الشرائع، وهتكوا حجاب الديانة، ومن شواهد شكواه أنه

(248) التوبة : 41.

(249) أحكام القرآن لابن العربي، 2/473.

(250) النساء : 35.

(251) أحكام القرآن لابن العربي، 2/74.

لما مرّ بقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾⁽²⁵²⁾، أنكر على أهل زمانه إخلالهم بالخشوع في الصلاة، وانشغالهم بأحوال غيرهم، فقال : (صليت المغرب ليلة.. ومعنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي الزاهد، فلما سلمنا تمارى رجلان كانا عن يمين أبي عبد الله المغربي، وجعل أحدهما يقول للآخر : أسأت صلاتك، ونقرت نقر الغراب، والآخر يقول له : كذبت بل أحسنت وأجملت. فقال المعارض لأبي عبد الله الزاهد : ألم يكن إلى جانبك فكيف رأيتَه يصلي؟ فقال أبو عبد الله : لا علم لي به، كنت مشتغلاً بنفسي وصلاتي عن الناس وصلاتهم، فنجل الرجل وأعجب الحاضرون بالقول.

وصدق شيخنا أبو عبد الله الزاهد، لو كان لصلاته قدر، أو له بها شغل وإقبال بالكلية لما علم من عن يمينه، أو عن يساره، فضلاً عن معرفته كيفية صلته⁽²⁵³⁾.

وقد وفق ابن العربي في هذه التنزيلات، وأجاد في الربط بين الآي وواقع عصره، على نحو يستثمر الدلالة القرآنية في نقد الواقع، ويرشد بهاها مسار المجتمع. بيد أن تنزيلاته اصطبغت بسمتين بارزتين : الأولى : التهمم بالقضايا الفقهية والتشريعية، والثانية : إثثار منزع المباشرة والتصريح.

ج - التنزيل على الواقع عند القرطبي

إن مسألة التنزيل عند القرطبي مرتبطة ارتباط العلة بالمعلول بقاعدة : (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ؛ ذلك أن دخول الواقع - أيا كان زمنه وسياقه - تحت منطوقات القرآن الكريم ومفهوماته، وتضمنها له، لا يتأتى إلا باستثمار فحوى هذه القاعدة التي تضمن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومدارجتها لكل قضية مستجدة ونازلة مستأنفة. وقد أعمل القرطبي قاعدة : (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، في مواضع شتى من تفسيره، بما ينبىء عن صحتها ونهوض الاحتجاج بها، فقال عند تفسير قوله تعالى : ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ

(252) المؤمنون : 2.

(253) أحكام القرآن لابن العربي، 3/36.

مَسْجِدٍ⁽²⁵⁴⁾ . هو خطاب لجميع العالم وإن كان المقصود بها من كان يطوف من البيت عريانياً ؛ فإنه عام في كل مسجد للصلاة ؛ لأن العبرة للعموم لا للسبب⁽²⁵⁵⁾ .

وتنزيلات القرطبي تدارج وقائع عصره، وتنزع إلى النقد الصريح، والمباشرة في فضح مخازي أهل الزمان، ومن الموضوعات التي استأثرت باهتمامه في التنزيل :

- أولاً : الإنكار على ترك الجهاد

لما كانت بلاد المسلمين عرضة لاستيلاء العدو، وأهلها يتصلون من فريضة الجهاد، وواجب الذود عن الحياض، ناسب أن يذكر القرطبي هذا البلاء عند تفسير قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾⁽²⁵⁶⁾ فقال : (عسى أن تکرهوا ما في الجهاد من المشقة وهو خير لكم في أنكم تغلبون وتظفرون وتغنمون وتؤجرون، ومن مات مات شهيداً، وعسى أن تحبوا الدعة وترك القتال، وهو شر لكم في أن تغلبون وتذلون ويذهب أمركم... وهذا صحيح لا غبار عليه، كما اتفق في بلاد الأندلس، تركوا الجهاد، وجنبوا عن القتال، وأكثروا الفرار، فاستولى العدو على البلاد، وأي بلاد؟ وأسر وقتل وسبي واسترق، فإنا لله وإنا إليه راجعون ! ذلك بما قدّمت أيدينا وكسبته⁽²⁵⁷⁾ .

- ثانياً : الإنكار على الظلمة

كان الظلم في عصر القرطبي بلاءً مستشرياً، يذل رقاب الضعفة والفقراء، وقد ذاق الناس من مرّه ما ذاقوا أيام انقراض الدولة الأيوبية، وتقلد الممالك البحرية زمام الحكم. ولم يدع القرطبي موضعاً مناسباً في تفسيره إلا ونفس فيه عن خاطره، متعقباً الحكام الظلمة، ومنذداً بأفعالهم في الرعية، ومن ذلك أنه لما مرّ بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴾⁽²⁵⁸⁾ ذكر أن هذه الآية نزلت خبراً عمّن

(254) الأعراف : 31.

(255) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 7/167.

(256) البقرة : 216.

(257) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 3/40.

(258) الشعراء : 130.

تقدّم من الأمم السالفة، وتذكيراً من الله عز وجل لتجنّب الظلم الذي ذمهم بهم وأنكره عليهم، ثم قال : (وهذه الأوصاف المذمومة قد صارت في كثير من هذه الأمة، لا سيما بالديار المصرية منذ وليتها البحرية، فيبطشون بالناس بالسوط والعصا في غير حق)⁽²⁵⁹⁾.

- ثالثاً : الشكوى من أهل مصر

عاش القرطبي في الديار المصرية مدة غير قصيرة، بعد خروجه من الأندلس، واضطراب جبل الأمن بها، وقد بثّ شكواه من أعمال بعض المصريين في مواضع جمّة من تفسيره، وأنكر على أصحابها انحرافهم عن العقيدة الصحيحة، والسلوك القويم. ومن شكاويه المبثوثة في تفسيره، أنه لما مرّ على قوله تعالى : ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾⁽²⁶⁰⁾، تكلم عن الغيب، وأن علمه مقصور على الله تعالى، ثم أنكر ما يشيع في الديار المصرية من اللجوء إلى السحرة والكهنة، واستطلاع أمور المستقبل عن طريقهم، فقال : (قال علماؤنا : وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان بإتيان المنجمين والكهان، لاسيما بالديار المصرية، فقد شاع في رؤسائهم وأتباعهم وأمرائهم اتخاذ المنجمين ؛ بل وقد انخدع كثير من المنتسبين للفقه والدين، فجاؤوا إلى هؤلاء الكهنة والعرافين، فبهرجوا عليهم بالحال، واستخرجوا منهم الأموال، فحصلوا من أقوالهم على السراب والآل، ومن أديانهم على الفساد والضلال)⁽²⁶¹⁾.

ولا يذهبنّ عنك أن القرطبي في تنزيلاته مقتبس من مشكاة ابن العربي، وعالة عليه في إيراد بعض الشواهد، ومنهج تطبيقه⁽²⁶²⁾، ولذلك لا تشذ هذه التنزيلات في محتواها عن المدار الفقهي التشريعي بحكم الاتجاه التفسيري الحاكم على منهج القرطبي، ولا تنزع عنها في الوقت ذاته - أي التنزيلات - دثار المباشرة

(259) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 115/13.

(260) الأنعام : 59.

(261) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 7/7.

(262) ينظر على سبيل المثال : الجامع لأحكام القرآن : 56/8، 139/8، 136/10.

والتصريح في التطبيق على الواقع، وهذا راجع إلى شخصية المفسر من جهة، وظروف عصره من جهة، والنسج على نول ابن العربي من جهة ثالثة.

2- أقسام تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين

يقسم تنزيل الآيات على الواقع باعتبار الكلية والجزئية إلى ثلاثة أقسام⁽²⁶³⁾ :

أ- تنزيل كلي : وهو أن يسوق المفسر الآية وفي الواقع ما يماثلها تمام المماثلة، ومثاله ما ذكره أبو بكر بن العربي من أن نساء نابلس متحليات بالعفاف والحشمة، حريصات على القرار في البيوت، وذلك عند تفسير قوله تعالى : ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾⁽²⁶⁴⁾، يقول : (ولقد دخلت نيفاً على ألف قرية برية، فما رأيت أصون عيالا، ولا أعف نساءً من نساء نابلس.. فإني أقمت فيها شهرا، فما رأيت امرأة في طريق نهاراً إلا يوم الجمعة، فإنهن يخرجن إليها حتى يمتلىء المسجد منهن، فإذا قضيت الصلاة، وانقلبن إلى منازلهن، لم تقع عيني على واحدة منهن إلى الجمعة الأخرى)⁽²⁶⁵⁾.

ب- تنزيل جزئي : وهو أن يسوق المفسر الآية وفي الواقع ما يماثل جزءاً أو مفردةً من مضمونها، فيقع التنزيل الجزئي للآية، لعدم انطباق أجزائها الأخر على الواقع المنزل عليه. ومثاله⁽²⁶⁶⁾ : أن الرازي وقف عند قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَجْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽²⁶⁷⁾، ونزل جزءاً منها وهو (أكل أموال الناس بالباطل) على حال رؤساء اليهود والنصارى الذين طمعوا فيما بأيدي الناس، وأكلوا أموالهم بغير حق، مع أن الآية تتألف من أجزاء

(263) انظر : تقاسيم تنزيل الآيات على الواقع في : (تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين) لعبد العزيز بن عبد الرحمن الضامر، 71 - 78. وهو كتاب قيم فريد في بابه.

(264) الأحزاب/33.

(265) أحكام القرآن لابن العربي، 451/3.

(266) سبق إلى هذا المثال الأستاذ عبد العزيز الضامر في كتابه القيم : (تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين)، ص 77.

(267) التوبة : 34.

آخر كالمصد عن سبيل الله تعالى، وكنز الذهب والفضة، وترك الإنفاق في سبيل الله (268).

ج- تنزيل عكسي : وهو أن يسوق المفسر الآية وفي الواقع ما يخالف معناها، وهذا الضرب من التنزيل يُراد به انتقاد أحوال الواقع إذا جرت على خلاف الهدى القرآني، ومثاله : أن القرطبي لما وقف عند قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (269)، ذكر صفات المؤمنين، وبين حالهم من التقوى والورع، ثم نزل تنزيلاً عكسياً معاني الآية على أعمال الجهلة والمبتدعين في عصره فقال : (فهذه حالة العارفين بالله، الخائفين من سطوته وعقوبته، لا كما يفعله جهال العوام والمبتدعة الطغام من الزعيق والزئير ومن النهاق الذي يشبه نهاق الحمير، فيقال لمن تعاطى ذلك، وزعم أن ذلك وَجْدٌ وخشوع : لم تبلغ أن تساوي حال الرسول ولا حال أصحابه في المعرفة بالله، والخوف منه، والتعظيم لجلاله) (270).

3- ضوابط تنزيل الآيات على الواقع

إن تنزيل الآيات على الواقع معدود في القول بالرأي الذي مرجعه إلى القياس والاعتبار وملاحظة الأشباه، فإن كان التنزيل جارياً مجرى الرأي المذموم ردّ على صاحبه، وإن كان غير ذلك صار مقبولاً بمراعاة الضوابط الآتية :

أ - صحة القصد في التنزيل

إن قصد المنزّل لا يكون صحيحاً إلا بالتجرد عن المذهبية الضيقة، والبعد عن مظان الأهواء، وإلا صار تنزيله عبثاً لا يليق بكلام الله تعالى، وخبطاً يستبيح حمى القرآن ؛ إذ تخرج الآيات عن بيانها الواضح، وقصدها المسوقة له، لتوافق مذهب فلان، وطريقة إعلان، وهذا عين الإلحاد والتحريف ! قال الشيخ شلتوت : (ومنهم من عني بتنزيل القرآن على مذهبه أو عقيدته الخاصة، وبذلك وجدت تحكيمات

(268) مفاتيح الغيب للرازي، 34/16.

(269) الأنفال : 2.

(270) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 321/7.

الفقهاء والمتكلمين وغلاة الصوفية وغيرهم ممن يروجون لمذاهبهم، ويستبيحون في سبيل تأييدها والدعاية لها أن يقتحموا حمى القرآن⁽²⁷¹⁾.

ومن شواهد التنزيل المذموم الذي اختل فيه القصد، ولاح سوء النية، تنزيل الزمخشري آية في اليهود والنصارى على أهل السنة والجماعة، مع انتفاء وجه الشبه وصلة القرابة، وذلك من باب التبكيت والتشفي من جهة، والنضح عن مذهبه الاعتزالي من جهة ثانية. فعندما وقف عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽²⁷²⁾، قال: إن المراد به (الذين تفرقوا): (هم اليهود والنصارى.. وقيل هم: مبتدعو هذه الأمة، وهم: المشبهة، والمجبرة، والحشوية، وأشباههم)⁽²⁷³⁾. فالحشوية في - زعم الزمخشري - هم أهل السنة والجماعة، وقد حشرهم في زمرة المبتدعة الذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات. ولا يذهبن عنك أن الحامل على هذا التنزيل الضغن والنفاسة وسخائم النفوس التي يورثها التعصب المذهبي في العادة، ولله الأمر من قبل ومن بعد!

ب - التمكن من علوم الشريعة

إن المفسر قد ينزل الآيات على واقعه في غير محلها، فلا الآية تحتل هذا التنزيل، ولا الواقع يستسيغه، وهذا راجع إلى الجهل بمراد الوحي، والضمور في التحصيل الشرعي. وقد ألمح الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري إلى أن من أسباب الوقوع في بدع التفسير: (الجهل بأصول علم التفسير وقواعده، أو الحرص على الظهور بمظهر المستنير الرأي النابذ للتقليد ومن هنا كانوا خاطئين)⁽²⁷⁴⁾.

وكان الخوارج من أكثر الفرق إغراقاً في الجهل بمعاني القرآن، وسوء تنزيلها على الوقائع، ولذلك وصفهم ابن عمر رضي الله عنهما بشرار الخلق، وكان يقول فيهم: (إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين)⁽²⁷⁵⁾.

(271) تفسير القرآن الكريم لثلثون، ص 9.

(272) آل عمران: 105.

(273) الكشف للزمخشري، 391/1.

(274) بدع التفاسير لعبد الله بن الصديق، ص 8.

(275) أخرجه البخاري معلقاً في كتاب استنابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملاحدين بعد إقامة الحجّة،

295/12، وقد وصله الطبري في (تهذيب الآثار) من مسند علي رضي الله عنه كما في الفتح

298/12. قال ابن حجر: وإسناده صحيح.

ومن العلوم التي ينبغي التضرع منها قبل الارتياض بالتنزيل، والتصدي له، علم أسباب النزول ؛ لأنه معوان على فهم الآية، وإدراجها في سياقها، وتنزيلها على محلها، فإذا أحاط المنزلُ خبراً بسبب النزول، تأتت له موازنته بالواقعة المعاصرة، فيلتئم التنزيل بحصول الشبه، وتحقق المماثلة.

ج- البصر بالواقع المنزل عليه

ليس العلم الشرعي بكافٍ وحده في التمام صورة التنزيل، وإنجاح غرضه ؛ بل لا بد أن يقارنه أو يرفده البصر التام بالواقع المنزل عليه، والتحرير الجيد لمناطات التطبيق ؛ ذلك أن فقه الاستنباط وفقه الواقع صنوان لا ينفصلان، وبهما معاً يسدّد مآل التنزيل، وتجنّى ثماره. ولذلك عدّ الشيخ محمد عبده العلم بأحوال البشر وواقعهم من شروط التفسير ومؤهلات المفسّر، ومن وسائل إدراك حقائق الزمان⁽²⁷⁶⁾. ولا يظنّ ظان بأن البصير بأهل زمانه، والعارف بحاجات قومه، لا يكون كذلك إلا بليّ أعناق الآيات، وتكلف المحامل في تأويلها، لتصبح شفيحاً لواقع الانحراف، وساتراً لجريرة المنحرفين، فهذا ليس من فقه التنزيل في شيء، وأشبه به أن يدرج في الرأي المذموم، والتزييف الفاضح. وقد وقفت على شيء من هذا في كلام مصطفى محمود عن قوله تعالى : ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾⁽²⁷⁷⁾ : (لو أخذنا الآية بظاهر حروفها، دون أن يكون جوهر القضية واضحاً في الذهن، فسوف نجد أن الحياة الطبيعية في زمننا - زمن الميني جوب، والديكولتية، والجابونيز، والصدر العريان، والشعر المرسل، والباروكات الذهب - أمر صعب والسير في شارع مثل عماد الدين أو فؤاد أو سليمان باشا، سيراً مطابقاً لحروف الآية هو الأمر العسير.. ونحن نرى وجهاً فنهتف بالقلب إعجاباً : «الله» ونقصد الخالق الذي صوّر وليس المخلوق، فلا تكون هذه النظرة حلالاً فقط.. وإنما تكتب لنا حسنة، وهي نظرة لا يقدر عليها إلا متصوف عابد.. وغض البصر ليس فقط غضّ البصر عما يتعرى من

(276) تفسير المنار، 1/25.

(277) النور : 30.

الجسد ؛ وإنما هو غضّ البصر عما في يد الناس من مالٍ ونعمة، وهو الحياء والترفع عن النزول بالنفس إلى مواطن الشهوة والحسد، والحقد والغيرة⁽²⁷⁸⁾.

فتأمل كيف حرّف الرجل الكلم عن مواضعه، وحمله على تأويل لا شفيح له ولا ظهير من نقل أو عقل، لينزله على واقع آسن، ويستربه آفاتٍ تحت دثار (تثوير النص القرآني)، وبذريعة (مجاراةِ العصر)!

د- أن يكون للتنزيل وجه مندرج في أصل الآية

إن التنزيل لا يستقل بذاته، ولا يطوّع الواقع المعاصر بمعزلٍ عن الفهم الصحيح للآية، والرجوع إلى فهم السلف الصلح، ولسان أهل اللغة ؛ بل لا بد أن يكون له وجه مندرج في أصل الآية، ولصوق بمرادها، وإلا صار من قبيل الرأي المذموم، والظن الكاذب المنهي عنه.

وتشيع، اليوم، دعوة رخيصة إلى الاستغناء عن التفاسير القديمة، وفهم النص القرآني في ضوء المعارف الذاتية، والذوق الشخصي، والتجربة المستفادة، ليخلص هذا الفهم في نهاية المطاف إلى تنزيل الآي على الواقع بمحض الرأي، والهوى، والتشهي، وموافقة الغرض، يقول سيد أحمد خان : (في ضوء الظروف الجديدة، وتوسّع المعرفة الإنسانية، لا يمكن الاعتماد في فهم القرآن على التفاسير القديمة التي اشتملت على كثير من الخرافات، ولكن ينبغي فهم النص القرآني من خلال معرفتنا وتجاربنا الذاتية)⁽²⁷⁹⁾.

هـ- لا تنزل وقائع الآخرة على وقائع الدنيا

إن ما كان سياقاً في واقع الآخرة يمتنع تنزيهه على واقع الدنيا⁽²⁸⁰⁾ ؛ إذ بينهما فوارق شاسعة تقطع طريق أي مشابهة أو قياس، وقد أبعد الشيخ أحمد بن الصديق الغماري النجعة حين نزل قوله تعالى : ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾⁽²⁸¹⁾، على المخترعات

(278) ينظر الرد على الهراء في كتاب : (القرآن وقضايا الإنسان) لعائشة عبد الرحمن، ص 323.

(279) ينظر : مفهوم تجديد الدين لبسطامي محمد سعيد، ص 123.

(280) تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين لعبد العزيز الضامر، ص 94 - 95.

(281) التكوير : 6.

الجديدة، وكنوز الأرض، يقول : (وغير خافٍ أن البترول بحار مودعة في الأرض.. وهي بحار من الزيوت أو دعها الله في بطن الأرض منذ خلق الله الدنيا)⁽²⁸²⁾. وإنما امتنع هذا التنزيل ؛ لأن سياق هذه السورة في بيان وقائع الآخرة وأحوالها، كما جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً : (من سرّه أن ينظر إلى يوم القيامة كأنه رأى العين فليقرأ : ﴿إذا الشمس كورت﴾...)⁽²⁸³⁾ : فكيف يلحق هذا السياق، وهو مشهد صريح من مشاهد القيامة، بسياق الوقائع الدنيوية الصرفة ؟ وكم للشيخ أحمد بن الصديق - رحمه الله - من مطابقات بين حقائق القرآن الكريم والاختراعات العصرية، جنح فيها إلى الغلو، وركب مركب التمثل، طلباً لجديد من القول، ومبتكر من الرأي !

(282) مطابقة الاختراعات العصرية لأحمد بن الصديق، ص 23.

(283) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير، باب ومن سورة إذا الشمس كورت، 403/5، برقم : 3333، وقال : حسن غريب، وصححه الحاكم في المستدرک، 172/1، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في (الفتح : 564/8) : حديث جيد. وصححه الألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة)، برقم : (1081).

الفصل الثاني

مزلق المفسرين القدامى والمحدثين رؤية نقدية

سلخ علماء المسلمين أعمارهم - على تراخي العصور - في العكوف على كلام الله تعالى، تبياناً لأحكامه، واستنطاقاً لمعانيه، وغوصاً على مقاصده، وما أن يظن الواحد منهم أنه أشفى على الغاية، وقارب المأمول، حتى يلوح لغيره أفق جديد، فيبدأ من حيث انتهى الأول، في رحلة مجاهدة، ومكابدة، وعناء، لا يخفف من وعثائها إلا صحبة القرآن، وتفويؤ ظلال حلاوته. كل هذا والوحي بحر زخار لا يزيد فيه صوب الغمام، ولا ينقص منه احتباس الغيث؛ بل يرزق كل مبحر غواص بحسب جهده واجتهاده، ولا يخيب أمل حريص ومنية قاصد.

وكان من ثمرة العناية الموصولة بفن التفسير، والإقبال على معالجته، أن اغتنت المكتبة القرآنية بتفاسير شتى، وتزاحم على الميدان مفسرون كثر، كل يدلي بدلوه، ويسهم بنصيبه، بحسب تخصصه ووجهته في التفسير. فلا غرو، أن يصبح هذا العلم وعاءً رياناً بالمعارف والتخصصات، وساحة مواراةً بالمذاهب والتيارات، ومرآة جلية لنفس المفسر، ومزعه الأثير في التفسير. ومن هنا كان التراث التفسيري - على غنائه وأثره المحمود في استخراج كنوز القرآن، وفتح مغالقه - مشوباً بنواقص شتى في مادته، وشكله، ومنحاه، مما يعملي ضرورة مراجعته وتنقيحه في إطار رؤية تجديدية محكمة، تقرّ الحق في نصابه، وتكشف عوار الانحراف أياً كان صاحبه، ومهما علا شأنه في العلم. ولا يعني هذا التجديد قفزاً على التراث التفسيري، أو تربصاً به، لأجل إبادته، وفصل الأجيال المسلمة عن معين هداه، ومواطن إحسانه، فهذه شنشنة نعرفها من غلاة الفكر الحدائثي، ممن ييشرون بالنسف في مسلاخ التجديد؛ وإنما المقصود وصل القديم بالحديث، ووزن التفاسير بغربال النقد الحصيف، والمراجعة البناءة.

وإن الدعوة التي لهج به الأستاذ جمال البناء، وتحمس لنصرتها منذ زمن غير قصير، لدعوة مبشرة بالهدم، وراغبة عن جهود السلف في تأصيل علوم القرآن، وإغناء مجال تفسير النصوص، يقول: (ورأينا الخاص أن التفاسير التقليدية ليس ضرورية؛ بل إنها تسيء أكثر مما تفيد.. ومطالعة الأجيال المعاصرة لهذه التفاسير يسيء إساءة مضاعفة، إساءة تتعلق بفهم القرآن، وإساءة تتعلق بإبعاد الجيل عن عالمه

وعصره الذي يعيش فيه، والذي لا يمكنه تجاهله أو الفرار منه، وستكون نتيجة هذه المطالعة التعقيد أو الانحراف والنكوص⁽¹⁾، ثم يشن حملته الشعواء على علوم القرآن قائلاً: (إن هذا أقوى ما ينسف تفسير المفسرين القدامى وما أبدعوه من فنون افتاتوا بها على القرآن، ومن أبرزها تخصيص العموم، والنسخ، وأسباب النزول، وهي تكاد تكون لحمة التفسير وسداه)⁽²⁾.

فالرجل، إذا، غافل عن مكامن النَّفَاع في صنيع أسلافه، ومتغافل عن سنّة كونية مطردة، ألا وهي أن الأمة التي تنبذ تراثها نبذاً بعيداً وراء الأذن، لا يكون أمرها إلا في ذهاب وإدبار. ومن العجب العاجب أنني رأيت الرجل يندندن حول السياق في أكثر من موضع من كتبه، ويرى في استثمار دلالاته الضمان الوثيق لجودة الفهم، وحسن الاستنباط، لكنه يأبى الاستعانة بعلوم تجلّي السياق، وتبرز دلالاته المقامية والحالية، وتعين على تصور الجوّ العام الذي يكتنف النصوص، وعلى رأس هذه العلوم: أسباب النزول، فأبي تناقض هذا يزري على صاحبه، وبهجّن نسق فكره ومنهجه!

ولسنا ننازع الرجل فيما شاب التراث التفسيري من التلوين المذهبي، والحشو الروائي، وتغلّب مصطلحات الفنون والعلوم، وانحسار أفق التنزيل على الواقع، وانكساف وقدة المعاصرة الحية التي تضمن قيومية الوحي على المسار الحضاري العام. بيد أن علم التفسير - مع كل هذا - اغتنى بفهوم جيدة، وقواعد متينة، وضوابط في التدبر لا يحيص عن الاستهداء بها عند النظر في كتاب الله تعالى. وهذا مفترق الطرق بين صوتٍ مبشّر بالهدم، وصوت داعٍ إلى البناء!

ونحن، إذ نصير إلى بيان مزالِق المفسرين القدامى والمحدثين، لا نريد بذلك خطأ عليهم، وانتقاصاً من أقدارهم، وتزهيداً في اقتباس مناهجهم، وترسم فهومهم؛ وإنما القصد بيان مواطن الزلل حتى تتقى، ووضع جهود المفسرين في نصابها الصحيح، فلا تقصير ولا استطالة.

(1) تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين لجمال البناء، ص 136 - 137.

(2) نفسه، ص 138 - 139.

المبحث الأول تسلط العقل على النص

إن من الأدواء التي ابتليت بها التفاسير مزاحمة العقل للنقل فيما يستقل به، ويمتلك زمامه، وتسلطه على النص تسلطاً يفرغه من قيمه الهادية، ويصدّ الناس عن هداه، والداء في هذا الباب قديم، والبلوى فيه مشهورة، والصخب منه معتاد. أما عن أسبابه ودواعيه فجمة متشعبة، ولعل أظهرها الانتصار للمذهب، والإسراف في التأويل، وتسريح العقل في غير مجاله، وهلمّ جرا.

وقبل أن نخلص إلى بيان الشواهد التطبيقية للتسلط العقلي على النص، يحسن أن نسوق بين يدي الموضوع ما يوطئ أكتافه، ويسرّ عائدته، جرياً على منهج التدرج، وآداب المنهجية في التناول.

المطلب الأول مكانة العقل في الإسلام

إن العقل مناط التكريم والتفضيل، وعمدة التكليف بالأحكام، ودليل هادٍ إلى التوحيد الحق، ومفتاح لمغالق النص الشرعي، يقول القرطبي: (والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله، ويفهم كلامه)⁽³⁾.

فلا بعد أن يعنى الإسلام بتحرير سلطان العقل من كل قيد استعبده، وردّه إلى مملكته ليأمر فيها وينهى بحكمه وحكمته، على ألا يتنكب طريقه المرسوم، وحده المنصوب، فيستشرف من آفاق البحث ما تقصر عنه مكنته وآلته.

وإن مظاهر التكريم الإسلامي للعقل من الوفرة والكثرة بالمكان الذي لا يخفى، لكننا سنحتزىء منها بما يستوفي الغرض، ويشفي على المراد، عملاً بالمثل الشائع: ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

(3) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 10/294.

1- اهتمام القرآن بخطاب العقول

كان سبيل الإسلام إلى استيفاء أغراضه الرسالية مخاطبة العقل بالمنطق الناهض، والحجة المستقيمة، لا بالحوارق التي تصدع العقول، والأوامر المجردة الصارمة، حتى يستقيم التهدي إلى منابع الإيمان الحق بالتأمل الصافي، والاعتبار الموصول، ولو شاء الله لأنزل على الناس ما يحملهم على الإيمان قهراً، لكنه يريد إيماناً اختيارياً حاظه الاقتناع الجازم من قرنه إلى قدمه، قال تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾⁽⁴⁾.

وإن محاجة القرآن في الدعوة تؤثر البعد العقلاني في الحوار مع المخالف، وتقارع الحجة بالحجة، وتنصب الدلائل على الحق، وقد أبى الله تعالى أن يجاري في شريعته المشركين الذين كانوا يطالبون الرسول الكريم ببعض الحوارق الحية التي من شأنها أن تحمل الناس على الإيمان حملاً: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾⁽⁵⁾، فكان الرد مفحماً: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁶⁾، فمعجزة الرسول ﷺ من جنس دعوته الواضحة اللائحة، وهي برهانية عقلية لا تسحر الأبواب بالحوارق الحية؛ وإنما تحرض العقل على طرق سبل النظر، وفتح المغالق في آفاق الكون الإنسان والحياة، حتى إذا تهدي إلى لب الإيمان، ووقف على سر الإعجاز، كان اعتقاده مبنياً على فقه التأمل والاعتبار، ومحاطاً بدلائل اليقين والتثبت.

والحق أن الخطاب العقلي في القرآن من الوضوح والتجلي بالمكان الذي لا يخفى، وليس في الوسع استنطاق تجلياته بضرب من الإحاطة والإيعاء، فإن المقام يضيق عن ذلك، والإطالة تنأى بنا عن المقصود، ويكفي أن نستحضر من تلكم التجليات على سبيل التمثيل لا الحصر أن القرآن يخاطب في أكثر من آية أولى الأبواب، وهم أصحاب العقول الراجحة، وأهل التمييز بين الحق والباطل، والبصر بحقائق الأشياء، وبواطن الأمور، ولم يجعل لغيرهم من أهل الجهل في الخطاب

(4) الشعراء: 4.

(5) الإسراء: 90.

(6) العنكبوت: 51.

بذلك حظاً⁽⁷⁾، قال تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽⁸⁾.

2- النعي القرآني على تعطيل العقول

إن الاهتداء إلى الحق يحتاج إلى استقلال الفكر، ومعاناة الاجتهاد، وتصون عن آفة التقليد ؛ ذلك أن المقلد يعطل إدراكه، ويقبر مواهبه، ويجري - بمنطق القطيع - في ركاب مقلده، فكيف يصوغ فكراً حراً، ورأياً ناضجاً، أو يتهدى إلى منابع الحق وعوائد الخير؟! ولذلك نعي القرآن الكريم على المقلّدين تعطيل عقولهم، وانحياشهم إلى دعوات الضلال ؛ بل شبههم بالأنعام الضالة، والبهائم المنقادة، تغليظاً في النهي عن التقليد الأعمى، وبيانا لعاقبة أحلافه وأسرائه.

ولا جرم أن من مناشيء التقليد الأعمى الجمود على سنن الآباء والأجداد بدعوى صونه من الاندثار، وتعهد بالالتزام والمواظبة، وتلك شنشنة أقوام مردوا على الكفر، وأغرقوا في الطغيان، فلما جاءتهم دعوة التوحيد على لسان الرسل : ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁹⁾، وفي الآية إبطال للتقليد، وإنكار على أحلافه الذين أضلتهم طريقة الآباء والأجداد عن النظر فيما دعاهم إليه رسل الحق، مع أن سلفهم في الكفر لا يفقهون من أمر الله شيئا، ولا يعرفون للرشد طريقا.

3- تعليل الأحكام

لم يكن من دأب الشرع إصدار الحكم العاري، وتقرير الفقه المجرد، اعتماداً على الامتثال المطلق، والاعتقاد التام، بحكم قوة الإيمان، ورسوخ المعتقد ؛ وإنما وجهته فيما شرّع تعليل الأحكام، وبيان مقاصد التكليف، رعيًا لطبيعة العقول المجبولة على تقبّل المفسرات المعلّلات، والتجافي عن المجملات المبهمة، فإذا ساق

(7) جامع البيان للطبري، 164/2.

(8) آل عمران : 190.

(9) إبراهيم : 10.

حكماً مجرداً، وأوجهه إيجاباً صارماً، فالغرض من ذلك اختبار المكلف، هل ينقاد ويمتثل مع خفاء العلة، وتستر المقصد، أم يستوحش ويأبى الامتثال؟

والشواهد على تعليل الأحكام في الكتاب والسنة ماثلة لا تحتاج إلى انتزاع، ودالة على المقصود من أتم وجه، قال الشاطبي: (التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى)⁽¹⁰⁾، وإيثار هذا النهج التعليلي يجعل المسلم منقاداً لأمر ربه، خاضعاً لحكم شريعته، لا يعكر عليه شيء من هواجس الشك والتردد، مادام العقل بصيراً بكنه الأشياء، وواقفاً على علل الأمور. وفي هذا كله رد على طائفتين من الناس: طائفة أنكرت التعليل جملة وتفصيلاً، وطائفة قصرته على الأوصاف الظاهرة، ومنعته بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع مجتلب، أو ضرر مدفوع.

4- الأمر بالتدبر والاعتبار والنظر العقلي

حث القرآن الكريم على إعمال العقل، وإشباع النظر في مخلوقات الله تعالى وسننه وآياته، تهدياً إلى أسرار الإعجاز، وحكم الخلق، وحقائق الإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ نَعْمَرَهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾⁽¹¹⁾، والمراد هنا التفكير في هذه الدار؛ لأنها دار فناء واندثار، لا دار بقاء واستقرار، ولهذا قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، أي يتفكرون بعقولهم في ابتداء خلقهم، ثم إشرافهم على طور الشيخوخة ليعلموا أنهم خلقوا لدار النعيم الخالد والسعادة الباقية، فلا زوال لها ولا انتقال عنها، وهي الدار الآخرة⁽¹²⁾.

ولا بد هنا من الإلماع إلى نكتة نحوية، وهي أن كلمة (أفلا) استفهام داخل على النفي، وبينهما حرف فاء يدل على أن السؤال مرتّب على ما كان قبله، والسؤال الداخِل على النفي ينطوي على الحث على الشيء والتحريض عليه إذا كان غير محقق في الوجود، وذلك يجري غالباً في نفي الأمر المستقبل⁽¹³⁾، فدل ذلك على طلب إعمال العقل في الموضوع محلّ التفكير في الآية.

(10) الموافقات للشاطبي، 7/2.

(11) يس: 68.

(12) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 578/3.

(13) المعجزة الكبرى للقرآن لأبي زهرة، ص 248.

مهما يكن من أمر فإن للنظر العقلي المأمور به مجالين : الأول : النظر في خلق الله تعالى وآياته الباهرة في الآفاق والأنفس، والثاني : النظر في كتاب الله تعالى تدبراً، وتفهماً، واستنباطاً، ومدارسةً : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (14).

ولا يشذ النظر العقلي في المجال الأول أياً كان باعته ومشربه عن منحيين :

- الأول : المنحى الاستدلالي، أي الاستدلال بالعلم الشاهد المحسوس وهو الصنيع الإلهي في الكون والإنسان والحياة على الغائب وهو الله تعالى، وهذا ما يعبر عنه في الاصطلاح القرآني بالتفقه والاعتبار، فالفقه هو الفهم، وخصّ بالتوصل إلى علم غائب عن علم شاهد، هو أخص من العلم⁽¹⁵⁾، والاعتبار هو مجاوزة الحكم المنصوص عليه إلى معلوم لم ينص على حكمه.

- الثاني : المنحى السببي، أي : ربط المسبب وهو العالم بمعطياته المحسوسة وظواهره المشاهدة بالمسبب المنشئ له، والمصرف لأمره، وهو الله تعالى⁽¹⁶⁾.

5- حماية العقول

إن حماية العقل من الضروريات الخمس التي تستقيم بها الحياة، ويصفو العيش، ولذلك لم يضمن الإسلام علينا بتشريعات تحفظ عليه توازنه الوظيفي، وتحوطه بمقومات الصحة والسلامة، ومن جملة ما حرصت عليه هذه التشريعات التماس أسباب العافية التامة؛ إذ العقل السليم في الجسم السليم، وتحريم المسكرات والمخدرات التي تسلب الإنسان وعيه، وتنزل به إلى درك الحيوانية، وتجعله مسخعة يتلهى بها، ومبأة شر وفساد.

والخمر على رأس المسكرات التي تضلّ العقل، وتخرج به عن وظيفته المرسومة، وتحجزه عن التمييز بين الحق والباطل، وقد تحدث الشاعر عن ضررها فقال :

(14) النساء : 82.

(15) معجم اللغة العربية، 161/2.

(16) انظر تفصيل ذلك في : كتاب العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي، تحقيق : حسن القوتلي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1982م.

شربت الخمر حتى ضلّ عقلي كذا الخمر تفعل بالعقول

وقد جاء التحريم القاطع الكلي للخمر في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (17)، ويكفي في الدلالة على تحريمها، والتبغيض فيها، عدّها رجساً من عمل الشيطان، والشيطان لا يأمر إلا بالمنكرات والخبائث.

ولم يكتفِ الإسلام بتحريم الخمر ؛ بل أوجب الحدّ على شاربيها، وهو أربعون جلدة كما في الأحاديث الصحيحة، وقد مضى العمل بهذه العقوبة في عهد أبي بكر وصدر من خلافة عمر، مما يدل على أن زيادة عمر على الأربعين تعزير منه بعد استشارة الصحابة، ولاسيما أن المقتضي كان قائماً وهو اجترأ الناس على الخمر وإيغالهم في تعاطيها.

ومن الطريف أن الإسلام لا يقتصر على الحماية المادية للعقول ؛ وإنما يتعدى ذلك إلى تحصينها من وهم خادع، أو فكر زائف، أو خرافة بالية، وهاهو الرسول ﷺ يفند زعم الناس أن الشمس انكسفت حزناً على موت ولده إبراهيم، فيقف خطيباً فيهم : (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا..)(18). وهذا - لعمرى - بيان يردّ الحقيقة العلمية إلى نصابها، ويصون العقل عن شطط المبالغة، ويحجزه عن الانسياق في ركب الخرافة، وناهيك به من غرض جليل، ومقصد محمود.

المطلب الثاني

وظيفة العقل وحدوده

إن هذا الاحتفاء البالغ بالعقل، وذاك التكريم الموصول لأرباب العقول، لا يعني أن يسرح العقل في كل مجال، ويتسلط على الثوابت، ويستشرف من آفاق البحث ما تقصر عنه آتته وذرعه ؛ بل إن له حدّاً منصوباً لا يتجاوزه، وطوراً

(17) المائدة : 90.

(18) رواه البخاري برقم : 1044، ومسلم برقم : 901.

مرسوماً يقف عنده، وإلا تعثرت خطاه، وضلّ سعيه، وفي هذا تكريم له أيضاً؛ لأنّ الشرع حين حظر عليه الخوض في الذات الإلهية، وأمر الروح والساعة، ومسائل القدر، والغيبات كعذاب القبر ونعيمه، والملائكة والجن، كان يدرك أن مداركه قاصرة، وطاقته محدودة، فتظل هذه الحقائق عصبيةً على إدراكه، بعيدة عن متناوله. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (العقل شرط في معرفة العلوم، وفي الأعمال وصلاحها، وبه يكمل الدين والعمل، ولكنه لا يستقل بذلك، إذ هو غريزة في النفس، وقوة فيها كقوة البصر، إن اتصل به نور الإيمان والقرآن كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها، وإن أبعد بالكلية كان الأقوال والأفعال أموراً حيوانية)⁽¹⁹⁾.

ولا تعارضَ بين النقل الصحيح والعقل الصريح؛ إذ كلاهما مصدر الهداية، ودليل إلى السبيل القصد، وأمران شأنهما ذلك لا بد أن يظللها التناغم والتكامل، ويحوطهما التوافق والانسجام، فإذا لاح تعارض بينهما فممنشؤه تحريف النصوص، وإزالتها عن وجهها وحقيقتها، أو سوء استعمال العقل، وتسريحه في مجالٍ لم يخلق له.

فطبيعة الوحي، إذا، يجب أن توافق طبيعة العقل الإنساني السليم؛ لأنهما مصدران هداية لغاية واحدة من كامل واحد كمالاً مطلقاً وهو الله سبحانه وتعالى⁽²⁰⁾.

مهما يكن من أمر فإن التعويل على العقل المحض، والاستقلال به في البحث، وتسلمته على الأمور الغيبية، رجم بالغيب، وتقول على الشرع، وتحكم بلا دليل، وإنفاق للوقت فيما لا طائل تحته، وضرب في متاهة الضلال، (ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة)⁽²¹⁾.

ويعجبني تقسيم أحد علماء السنة للعقل إلى قسمين: عقل أعين بالتوفيق، فهو داعٍ صاحبه إلى امثال أمر الأمر، والتسليم له، والتصديق بأخباره، وعقل كيد

(19) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 338/3 - 339.

(20) منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم لعبد الله شحاتة، ص 83

(21) متن العقيدة الطحاوية، ص 9.

بالخذلان، يطلب بتعمقه إدراك ما استأثر الله بعلمه، وحجب أسرار الخلق عن فهمه، حكمة منه بالغة ليشهدوا عجزهم عن درك الغيب، ويسلموا لأمره طائعين⁽²²⁾.

ومن ثم فإن العقل طاقة مصانة في الشرع، لا ينبغي إهدارها في تعقل حقائق الوجود الغيبي، وتصوّر ما وراء العالم المحسوس؛ ذلك أن قدرة الله تعالى لا تقف عند حدود العقل البشري، ولا تنضب بعادات الناس، ولا تدعن للقوانين السببية، فأني للبشر أن يحيطوا بذاته وصفاته علماً، ويطلعوا على أمور الغيب حقيقة، مهما أوغلوا في بحوثهم، واستقصوا بمعارفهم!؟

وتعجبني هنا كلمة مضيئة لسيد قطب رحمه الله في بيان مصير العقل الباحث في حقائق الغيب، يقول: (أما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة.. فهي محاولة فاشلة أولاً، وعابثة أخيراً؛ فاشلة لأنها تستخدم أداة لم تخلق لرصد هذا المجال، وعابثة؛ لأنها تبدد طاقة العقل، التي لم تخلق لمثل هذا المجال. وعلى العقل أن يتلقى العلم في أمور الغيب من العليم الخبير الذي يحيط بالظاهر والباطن، والغيب والشهادة، وهذا الاحترام لمنطق العقل هو الذي يتحلى به المؤمنون)⁽²³⁾.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على تسلط العقل على النص

صاغ أهل العلوم العقلية وأرباب الفلسفة قانوناً كلياً يرجع إليه في علوم الشريعة، وهو أن النقل إذا تعارض مع العقل (إما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يقال بعدم صحته، وإما أن يتأول أو يفوض)⁽²⁴⁾.

(22) المحجة في بيان المحجة للأصفهاني، 295/2.

(23) في ظلال القرآن لسيد قطب، 40/1 باختصار.

(24) أساس التقديس في علم الكلام للرازي، ص 172 - 173.

إن الافتتان بهذا القانون، والتسليم به، كان مدلفاً إلى تأليه العقل وتمجيده، وجعله أصلاً متبوعاً، ومرجعاً مقدماً على الوحي، فإذا تزاخما في مورد التعارض قدّم الناقص وهو العقل على المعصوم وهو الشرع، ومن هنا تعاضم خطر التفسير العقلي، وضلّت أقلام وأفهام في بيان مراد الوحي، وتفصيل هداه.

لكن شيخ الإسلام ابن تيمية كان بالمرصاد لهؤلاء، فاتبع شبههم تتبع قائف الأثر، وكرّ عليها بالنقض، فإذا بقانونهم الكلي في حساب الوسوس ونفثات الأوهام ! وكتابه : (درء تعارض العقل والنقل) حجة في هذا الباب، وقد لخص مباحثه تلميذه ابن القيم، وجوّد فيها الكلام في كتابه : (الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة).

وقد جعل مفسرو المعتزلة العقل إمامهم وسائقهم، وأحلوه منزلة فوق طاقته ومداركه، وزاحموا به الوحي حتى حرفوه عن مواضعه، قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى : ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁽²⁵⁾ : (يحتاج إليه في الدين ؛ لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل.)⁽²⁶⁾ وأصرح من هذا ما قاله الجاحظ إمام المعتزلة : (فما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستنابة إلا للعقل)⁽²⁷⁾.

وتأثراً بهذا النهج، ونسجاً على نوله، سار بعض المفسرين عنقاً فسيحاً في تحكيم العقل، وإيثاره بالإكبار، وتقديمه على الوحي عند التعارض، ومنهم الشيخ محمد رشيد رضا، وهو المطلع على الحديث، والمعتمني بصناعته، فقد احتفى بالقانون الكلي عند أرباب العلوم العقلية، وافتتن به أيما افتتان في تفسيره، ومصدّق ذلك قوله : (إن الدين العقلي القطعي إذا كان في ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل العقلي متعيّن)⁽²⁸⁾.

وقد وضع الأستاذ محمد فريد وجدي هذا القانون نصب عينه عند تفسيره لبعض الآيات، فقال : (لو تعارض نص وعقل، أو علم صحيح أوّل النص وأخذ

(25) يوسف : 111.

(26) الكشاف للزمخشري، 2 / 248.

(27) رسائل الجاحظ، ص 191.

(28) شبهات النصارى وحجج الإسلام لمحمد رشيد رضا، ص 71.

بحكم العقل أو العلم، وقد أول آباؤنا من هذه الآيات ما خالف عقولهم، أو ناقض العلم الصحيح، ونحن نجري على سنتهم، فنؤول ما خالف عقولنا منها⁽²⁹⁾.

والنقول عن هؤلاء المفتتين بالعقل جمّة، وجلب بعضها مغن عن الاستقصاء، والأهم من ذلك تعزيزها بالشواهد التطبيقية من تفاسيرهم ؛ لأنها دالة على المقصود، ومجلية للمنحى العقلي أتم الجلاء :

1- إنكار التفسير الصحيح لـ(الرعد)

أنكر الشيخ محمد عبده التفسير الوارد للرعد في أحاديث صحيحة، ارتكباناً إلى شبه عقلية واهية لا يعكر مثلها على النقل الصحيح، وقد جاء إنكاره هذا في قالب تهكم وسخرية ممن اعتقدوا هذا التفسير، وروجوا له، وفي مقدمتهم الجلال السيوطي عند تفسير قوله تعالى : ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾⁽³⁰⁾، قال الشيخ محمد عبده : (وقال مفسرنا الجلال السيوطي : «إن الرعد ملك أو صوته، والبرق سوطه يسوق به السحاب»، كأن الملك جسم مادي ؛ لأن الصوت المسموع بالآذان من خصائص الأجسام، وكأن السحاب حمار بليد لا يسير إلا إذا زجر بالصراخ الشديد والضرب المتتابع)⁽³¹⁾.

وهذا التعقيب في غير محلّه، ويردّ من وجهين :

- الأول : إن قدرة الله تعالى لا تحيط بها مدارك العقل البشري، ولا تخضع للقوانين السببية، فلا يصح من هنا مناظرة تجليات هذه القدرة بموازن العقل، وسبرها بمعايير البشر ؛ وأي محاولة لإقحام الفهم البشري في هذا المجال، محكوم عليها بالإخفاق والعبث، أما الإخفاق ؛ فلأن أداة الفهم سخرت في غير محلها الطبيعي، وأما العبث ؛ فلأنها أهدرت في مجهود لا طائل من تحته.

- الثاني : إن تفسير السيوطي للرعد معدود في التفسيرات المأثورة التي جاءت بها الأحاديث الصحاح، فكيف يرّد برأي عليل، وتوجيه فطير ؟ فعن ابن عباس

(29) الإسلام دين الهداية والإصلاح لمحمد فريد وجدي، ص 92.

(30) البقرة : 19.

(31) تفسير المنار، 1/174.

رضي الله عنه قال : (أقبلت يهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا أبا القاسم أخبرنا عن الرعد ما هو : قال : ملك من الملائكة موكل بالسحاب، معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله، فقالوا : ما هذا الصوت الذي نسمع قال : زجرة بالسحاب إذا زجره حتى ينتهي إلى حيث أمره)⁽³²⁾.

2- إنكار عالم الجن

إن الجن صنف من المخلوقات العاقلة المكلفة تنتمي إلى عالم مستتر غير منظور، لا تخضع حقيقته لسطوة الحس، مع التمتع بقدرة خارقة على التشكل، وسرعة كبيرة في الحركة والانتقال.

ولما كانت طبيعة هذا المخلوق قائمة على التستر والتخفي، أنكر الحسيون وجوده، وتأولوا النصوص الواردة فيه بما يحرف الكلم عن مواضعه ؛ ذلك أن إيمانهم مقتصر على ما يلمس لمس اليد، وعقلهم لا يقبل إلا نداء الحقائق العارية عن أثواب الغيبات.

ومن هؤلاء صاحب كتاب : (الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن)، فسّر قوله تعالى : ﴿قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾⁽³³⁾، بقوله : (يطلق الجن والجنة على الزعماء والمستكبرين من السادة المتبوعين، ويعبر عن الإنس بسائر المقلدين والتابعين والمستضعفين)⁽³⁴⁾.

وعرّف الجن في موضع آخر من تفسيره بقوله : (الجن يطلق على العالم الخفي والظاهر القوي، وجن كل شيء أوله ومقدمته، وجن الجيش قواده ورؤسائه)⁽³⁵⁾.

وفي هذا التعريف إنكار صريح لعالم الجن، وقد تولى كبره منذ زمن بعيد كفرّة الأطباء والفلاسفة، ويرد عليهم القرآن والسنة، فقد زخرا بتفاصيل جمّة عن مادة الجن، وتكليفه، وطعامه، ودوابه، ومراتبه في الصلاح والفساد، بما يقطع دابر الشك في

(32) رواه الترمذي في كتاب التفسير، باب ومن سورة الرعد، 274/5، برقم : 3117، واللفظ له، وقال : (هذا حديث حسن غريب)، وصححه الشيخ أحمد شاکر في تحقيقه للمسنَد، برقم : 2483، والألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة) برقم : 1872.

(33) الجن : 1.

(34) الهداية والعرفان لمحمد أبي زيد، ص 458.

(35) نفسه، ص 297.

حقيقته، ويفند التأويلات المكذبة التي حامت حوله. قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمداً ﷺ إليهم، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن، أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، كما يوجد في المسلمين من ينكر ذلك.. كالجهمية والمعتزلة، وإن كان جمهور الطائفة وأئمتها مقرين بذلك)⁽³⁶⁾.

3- صرف (الإمداد الإلهي) عن ظاهره

ذهب الشيخ محمد رشيد رضا إلى أن الإمداد الإلهي في قوله تعالى : ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾⁽³⁷⁾، روحاني معنوي لا مادي حسي ؛ لأن الملائكة لم تشارك في معركة بدر، وإنما خالطت أرواح المؤمنين وثبتت أقدامهم⁽³⁸⁾. وهذا صنيع المؤولين للمعجزات المادية والخوارق الظاهرة التي وردت في القرآن الكريم، أو السنة الصحيحة، وكم له من نظائر في تفسير الرجل، وتفسير شيخه محمد عبده، ولهما سلف في ذلك، اغتروا بميزان العقل في الحكم على المعجزات وتفسيرها، كالمعتزلة، وأهل الاستشراق.

والعجب من الشيخ محمد رشيد رضا أنه يضعف الأحاديث الصحيحة الواردة في شأن معجزة الإمداد الإلهي يوم بدر⁽³⁹⁾، وهو العارف بصناعة الحديث، الخبير برجاله، ومما ضعفه في هذا الباب مرويات ابن عباس بدعوى الإرسال، ولا أظنه يجهل حكم مرسل الصحابي، فالجهالة بالصحابي لا تضر ؛ لأن الصحابة كلهم عدول، وهذا ما حدا بابن الصلاح إلى استثنائه من أنواع المرسل.

وتجد الرد كافياً شافياً على تأويل الشيخ محمد رشيد رضا عند الأستاذ أحمد محمد جمال في كتابه : (القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته)⁽⁴⁰⁾، والدكتور فهد الرومي في كتابه : (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر)⁽⁴¹⁾، والدكتور طاهر محمود محمد يعقوب في كتابه : (أسباب الخطأ في التفسير)⁽⁴²⁾.

(36) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 10/19.

(37) الأنفال : 9.

(38) تفسير المنار، 2/561، 9/566.

(39) نفسه.

(40) 145/2 - 159.

(41) 736 - 735/2.

(42) 317 - 315/1.

المبحث الثاني التعصب المذهبي

إن الشكوى من التعصب المذهبي قديمة، والعجيج منه معتاد، وقد ابتليت به علوم الشريعة في كل عصر، ونفخ في كيره أحلاف التقليد، وأسراء الجمود، وأجج أواره التدابر الفكري بين المسلمين؛ إذ انقسموا إلى فرقٍ وطوائفٍ لا ينتظمها جامع إلا المماضة والملاحاة، وتسفيه المخالف. فلا بدع أن ينتصر كل عالمٍ لمذهبه، ويتخذ كتبه مدلفاً إلى هذا الانتصار، طلباً للغلبة، والفلج، والتنبّل عند الناس. ولو كان الإنصاف إمامه، والعدل قائده، والاستقلال زينته، لما ورد هذا المورد، لكن حبّ الشيء يعمي ويصم!

وكان علم التفسير كنفاً موطأً لهذا الآفة، ومرقاةً إلى الانتصار المذهبي، لم يسلم من ذلك مذهب من المذاهب، على تفاوت حظوظ أصحابها من التعصب، وتحرّر بعضهم من ربقة في أحيانٍ معدودةٍ تبرز فيها روح الاستقلال، وتسيطر نزعة التجرد.

وقبل أن نجلب شواهد حيةً من التعصب المذهبي الذي شاب بعض التفاسير، يحسن التمهيد لذلك بيان مفهوم هذا التعصب، واستجلاء عقابله الوخيمة على تفسير كتاب الله تعالى.

المطلب الأول مفهوم التعصب المذهبي

المقصود بالتعصب المذهبي الانتصار لمذهب معيّن في أصول العقيدة، أو فروع الفقه، أو قضايا السياسية، مع التجرد عن الإنصاف، والعراء عن الدليل، والغلو في تقديس الرجال. ولا يظهر التعصب، وتنفق سوقه، إلا في بيئة ران عليها

التحجر الفكري، وعمّ التفريط في الكتاب والسنة، وكثر الإعراض عن الأدلة، ومدّ التقليد سلطانه على الأشخاص، والأفكار، والأذواق !

ولا يذهبنّ عنك أن التعصّب المذهبي يجعل المذهب أصلاً متبوعاً، والنصّ فرعاً تابعاً، إذ تتقرّر في ذهن الفقيه، أو المفسّر أو المؤلّ، فكرة مسبقة، فيحمل عليها النصوص حملاً تضيق به، أو تنبو عنه، انتصاراً لقول إمام، أو إفحاماً لخصم، أو نضحاً عن مذهب ! وما أفحش قول أحد المتعصّبين حين قرّر قاعدة متهافئة من قواعد مذهبه : (إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفنا قلنا وجوباً : مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب)⁽¹⁾.

ولا شك أن المتعصّب حين يدعو إلى مذهبه ويوالي، ويعادي عليه، ينصّب مقلّده إماماً معصوماً، ويجرّد الاتباع له، ويستغني به عن الاستهداء بنور الكتاب والسنة، وهذا لعمرى هو الضلال بعينه !

ومع هذا فلا يغمط فضل الأئمة، ولا يهتضم جانب السلف، إذ الاقتباس من فهمهم، والاستفادة من مناهجهم، فريضة عين على طالب العلم، ولا يحرم من هذا الخير إلا أهوج أرعن زين له الهوى الاكتفاء بفهمه عن الرجوع إلى أئمة الهدى، وحبّبت المكابرة إليه الانصراف عن جهود الأوائل !

وللشيخ شلتوت كلام متين في هذا الباب، نعى فيه على المتعصّبين تلاعبهم بآيات الله تعالى، نصرةً لمذاهبهم، وتعصيماً لأقوال أئمتهم، نسوقه - على طوله - لجودته وتعلّقه بالمراد، يقول : (ولقد نجم عن هذه الطريقة أن عدل ببعض الآيات عن معانيها وأغراضها التي سبقت لها، أو حكم فيها معنى لا تحتمله قضي عليها بالنسخ، وكثيراً ما تفسّر الآية على مقتضى القواعد الأصولية التي استخلصها أرباب المذاهب من الفروع الفقهية، واتخذوها أصولاً تحاكموا إليها في فهم القرآن والسنة واستنباط الأحكام، ولم يقف ذلك عند التشريع وآيات الأحكام؛ بل تعدّى إلى العقائد وآراء الفرق، فتراهم يقولون : هذه الآية لا تتفق ومذهب أهل السنة، فهي مؤولة بكذا وكذا، كما يقولون : هذه الآية لا تتفق ومذهب الحنفية، وتأويلها

كذا وكذا، وكما يقولون : هذه الآية أو تلك الآيات - وربما نيفت على السبعين - لا تتفق ومشروعية القتال فهي منسوخة !

وهكذا صار القرآن فرعاً بعد أن كان أصلاً، وتابعاً بعد أن كان متبوعاً، وموزوناً بغيره بعد أن كان ميزاناً، يقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁽²⁾، والردُّ إلى الله هو الردُّ إلى كتابه، والردُّ إلى الرسول هو الردُّ إلى سنته الصحيحة، ولكن هؤلاء عكسوا القضية، وقلبوا التشريع، وردوا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلى ما لهم من آراء، وما لمقلديهم من مذاهب⁽³⁾.

المطلب الثاني

مساوىء التعصب المذهبي في التفسير

إن للتعصب المذهبي آثاراً سيئة، وعواقب وخيمة على دين الله تعالى، وأخلاق الناس، ومسار الاجتهاد العلمي، وقد أفرد هذا الموضوع بالتأليف، وأشبع فيه القول بما لا مزيد عليه. والذي يهمننا هنا أن نستجلي مساوىء التعصب المذهبي في تفسير كتاب الله تعالى، التزاماً بالإطار الموضوعي الذي يدور فيه البحث، واستيفاءً لجوانبه.

بيد أننا لن نسلك في هذا الاستجلاء مسلك البسط والتفصيل، وحسبنا الإلماع إلى أبرز الآثار، وأفدح المساوىء :

1- إبعاد الناس عن كتابهم الأول، ورأس مقدساتهم، وهو القرآن الكريم ؛ إذ التقليد صارف عن التدبر، والتفكر، وإعمال العقل، وهذه مسالك مفضية إلى الاستنارة بهداية القرآن .

2- مخالفة الهدى القرآني في العبادة والمعاملة والسلوك الحضاري ؛ ذلك أن النضال عن المذهب بالباطل يفضي إلى تحريف الآيات، وحملها على معانٍ غير مقصودة، ومن هنا تأتي المخالفة !

(2) النساء : 59.

(3) نقلاً عن قصة التفسير للشرباصي، ص 111.

3 - الانشغال بأقوال العلماء، والآراء المجردة عن التفقه في كتاب الله تعالى، واستجلاء مقاصده، واكتناه أسرارِهِ.

4 - امتلاء كتب التفسير بالأحاديث الموضوعية والضعيفة، والظنون والحكايات الواهية التي تساق أحياناً بعجزها وبجرها لتعضيد المذهب، ونصرة القول !

5 - الإلحاد في آيات الله تعالى، وتحريف الكلم عن مواضعه، لحمل النصوص على المعاني المقررة في ذهن المفسر، وتطويعها لنصرة مذهبه، مما جعل النص القرآني تابعاً بعد أن كان متبوعاً، ومحكوماً عليه بعد أن كان حاكماً !

6 - التفوق في مذهب واحد، وصدّ الناس عن الاستفادة من جهود المذاهب الأخرى، وثمرات عقول السلف الصالح، وفي هذا من التضيق والتعنّت ما لا يخفى.

7 - استشرء آفة التقليد، والجمود، والانحسار الفكري؛ إذ يحمل التعصب المذهبي صاحبه على نبذ الاجتهاد، ومعاداة المجتهدين، بدعوى أن الحق منحصر في مذهبه، والصواب حكر على إمامه.

8 - استشرء آفة الغلو في الرجال، وتقديس آرائهم، مع أن العصمة لله ورسوله، ولا أحد يعلو على الحق مهما علا شأنه في العلم.

9 - تعميق هوة الخلاف والتدابير بين المسلمين، ذلك أن المتعصب لمذهبه في التفسير، لا يقرّ قراره، ويهناً باله، إلا إذا فليح بحجته، وأرغم خصمه، وظهر في الناس بمظهر الغالب المتمكّن، وكفى بهذا الغرض حاملاً على إثارة الشنآن، وتهيج سخائم النفوس !

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على التعصب المذهبي

لما انتفشت بدعة الفرق، والتهارش المذهبي، أخذ أرباب المذاهب وزعماء الطوائف يتنافسون في جلب الأتباع، ونصرة الأفكار، وأوغلوا في ذلك إلى حدّ تنزيل القرآن على مذاهبهم وعقائدهم الخاصة، وحشوه بالإسرائيليات الموضوعية،

والروايات المطروحة، التي يمكن أن تكون مدلفاً إلى إضفاء الشرعية على المنحى المذهبي المناضَل عنه. ومن هنا شاعت تحكيمات الفقهاء والمتكلمين وغلاة الصوفية ممن يروجون لمنازعتهم الفكرية، ويتسورون في سبيل تعضيدها والدعاية لها حتى القرآن، فإذا بالآي يعدل بها عن بيانها الواضح، وسننها اللائح، والمقصد المسوقة له، لتصبح رداءً للمذهب فلان، وشفيعاً لطريقة علان !

وحتى يكون كلامنا مشفوعاً بالمثال، ومعرّزاً بالتطبيق نسوق نماذج من التعصب المذهبي في العقيدة والفقهِ والسياسة :

1- التعصب المذهبي في العقيدة

ناضل المعتزلة في تفاسيرهم عن مذهبهم المشهور في مصير الفاسق ؛ إذ قالوا بخلوده في النار أبداً، أخذاً بعمومات الوعيد، وعلي أرسهم الزمخشري الذي نزل هذه العمومات على اعتقاده الاعتزالي⁽⁴⁾، ضارباً صفحاً عن نصوص الوعد المخصّصة للعموم الوارد في شأن الوعيد، وهي صريحة في خروج الموحدين من النار، وانضوائهم تحت لواء العفو. ومن هذه البابة حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً : (تبايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً، ولا تنزوا ولا تسرقوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به، فهو كفارة له، ومن أصاب شيئاً من ذلك فستره الله عليه، فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه)⁽⁵⁾.

وانتزع الحافظ ابن حجر من فقه هذا الحديث فوائد جمّة، منها قوله : (فيه ردّ على الخوارج الذين يكفرون بالذنوب، وردّ على المعتزلة الذي يوجبون تعذيب الفاسق إذا مات بلا توبة ؛ لأن النبي ﷺ أخبر بأنه تحت المشيئة، ولم يقل : لا بد أن يعذبه)⁽⁶⁾.

(4) انظر : الكشاف 1 / 78 ، 273 ، 291.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (11) ، : 81/1 ، برقم : 18 ، ومسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارة لأهلها، 3 / 1333 ، برقم : 1709 ، واللفظ له.

(6) فتح الباري لابن حجر، 1/87.

أما أهل السنة والجماعة فتوسطهم ظاهر في المسألة، واعتدالهم ملحوظ؛ إذ يجرح الكبيرة عندهم مؤمن ناقص الإيمان، فاسق بكبيرته، ويستحق في الآخرة الوعيد المترتب على فسقه، وهو تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، ثم مصيره إلى الجنة إن مات على التوحيد.

2- التعصب المذهبي في الفقه

كانت التفاسير الفقهية معتركاً مذهبياً ضنكاً، تشاجرت فيه الآراء، واصطُرعت المذاهب، وكيّل الغمز واللمز جزافاً لأئمة كبار، وعلماء أجلة، والأنكى من ذلك تحريف آيات الله تعالى، وحملها على مذهب المقلد، نصرة له، وإرغاماً لمخالفه!

ولسنا ننكر هنا أن نزعة التجرد والاستقلال زانت بعض المفسرين، وحدث بهم حدواً إلى إنصاف المخالف، وترجيح مذهبه، لكن هذه النزعة لا تطرد أو تشكل سماً غالباً على التفاسير الفقهية، ثم إنها لا تلبث أن تتوارى وراء حجب صفيقة من التقليد، والعصبية، والجمود! وذلك حين تعصف بالمفسر حمية المذهب ونعرتة، فيتخاذل أثر الإنصاف عنه ويترايل فيه حتى يفنيء إلى سنته المعهودة وطبيعته المفطورة. ولا يجد المراح والانشراح إلا فيما ألف وتعود.

ولا تعوزنا هنا الشواهد المتكاثرة على تعصب المفسرين لمذاهبهم الفقهية، وانتصارهم لأئمتهم، فكتبهم طافحة بذلك، وأخبارهم متواترة في هذا الباب، وحتى لا يطول بنا مقام التمثيل، وننأى عن المقصود، نجتزئ بـمثال واحد انتزعناه من تفسير (أحكام القرآن) لأبي بكر بن العربي، وهو دال على تعصب الرجل لمذهبه، ونضحه عن إمامه، مع أنه مستقل برأيه في مسائل، وناهض بالترجيح في مناطات، ومؤثر مذاهب أقوام على مذهبه، وقد أحصى له الباحث محمد بن سيدي عبد القادر أربعين مسألة في سورة البقرة وحدها خالف فيها مذهب المالكية، وجرّد من تفسيره كتاباً مستقلاً برأسه في بيان ترجيحاته⁽⁷⁾.

(7) انظر أطروحته المعدة لنيل درجة الدكتوراه: (ترجيحات أبي بكر بن العربي في التفسير من خلال كتابه: «أحكام القرآن») عرضاً ودراسة من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة النساء، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

إن الاستقلال بالترجيح، والميل إلى الاجتهاد في دائرة المذهب، لم يكن صارفاً لابن العربي عن نصره مذهبه في أحيان كثيرة، وتسفيه مذهب مخالفه بالعبارة الفجّة، واللفظ القارص، مما لا يليق برجل مثله له في العلم باع طويل، وقدم راسخة! ومن استطالته على الأئمة التي قفّ لها شعري، واقشعر بدني قوله عن الشافعي : (وهذا تقصير عظيم من الشافعي)⁽⁸⁾، وقوله عن أبي حنيفة : (ولكنه سكن دار الضرب فكثّر عنده المدلس، لو سكن المعدن لما صدر عنه إلا إبريز الدين وإكسير الملة كما صدر عن مالك)⁽⁹⁾.

أما المثال الذي نجلبه على تعصبه المذهبي في الفقه فقوله في مسألة صيام ستة أيام من شوال : (كره علماء الدين أن تصام الأيام الستة التي قال النبي ﷺ فيها : «من صام رمضان وستاً من شوال فكأنما صام الدهر كله» متصلة برمضان مخافة أن يعتقد أهل الجهالة أنها من رمضان، ورأيي أن صومها من ذي القعدة إلى شعبان أفضل ؛ لأن المقصود منها حاصل بتضعيف الحسنة بعشرة أمثالها متى فعلت ؛ بل صومها في الأشهر الحرم وفي شعبان أفضل، ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثاني يوم العيد فهو مبتدع سالك سنن أهل الكتاب في الزيادة، وداخل في عيد الشرع)⁽¹⁰⁾.

ومن الواضح والجلي أن ابن العربي ينتصر لمشهور مذهبه في هذه المسألة، وهو كراهة صيام ستة أيام من شوال مخافة إلحاقها برمضان، فسدت الذريعة إلى ذلك، على مذهب مالك رحمه الله في حسم مادة البدع، وقطع وسائلها، ومراعاة ميزان المصالح والمفاسد، وتقدير المأل. وهذا ما يستفاد من نص الموطأ : (قال يحيى: وسمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان أنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة من أهل العلم، ورأوهم يعملون ذلك)⁽¹¹⁾.

(8) أحكام القرآن لابن العربي، 3/1325.

(9) نفسه، 2/771.

(10) نفسه، 1/76.

(11) الموطأ بتنوير الحوالمك، 1/290.

والذي يترجّح لي غياب النص عن مالك رحمه الله على ما حكاه المازري عن بعض المالكية⁽¹²⁾؛ بل صرّح بذلك ابن عبد البر قائلاً: (لم يبلغ مالكا حديث أبي أيوب، على أنه حديث مدني، والإحاطة بعلم الخاصة لا سبيل إليه)⁽¹³⁾ أما من زعم أن مالكا كان يفتي بکراهة صيام ستة من شوال، ولا يكرهها في خاصة نفسه⁽¹⁴⁾، فزعمه داحض؛ لأننا ننزه إماماً عظيماً أن يعلم بسنة ثابتة ثم يقصر العمل بها على نفسه، ويخفيها عن الناس، وهو يعلم مآل كتم العلم والتقصير في نشره، فضلاً عن أن بلاغ الدين عام لا يفرّق فيه بين عالم وجاهل، وشريف ووضع.

فالقول بالكراهة يتنافى مع ما ثبت من فضل صيام هذه الأيام في حديث أبي أيوب الأنصاري عند مسلم، فكيف يحرم المسلم من أجر صيام الدهر بذريعة حسم وسائل الفساد؟! فإذا كان سبب الكراهة الخوف من اعتقاد الجهال بفرضية هذا الصوم، فعلاجه ميسور متاح، وهو أن ندعو الناس إلى العمل بهذه السنة مع بيان وجه النذب فيها، وتوعيتهم باستقلالها عن رمضان، وما دور العلماء إذا لم يبصروا الناس بحقائق دينهم، وأسرار شريعتهم؟ أما أن يشهر سلاح (اعتقاد الجهال) في وجه كل نفل وتطوع، فمسلك غير مرضي يؤول إلى إسقاط سنن كثيرة، ولا عجب أن تترك نوافل وطاعات بدعوى الخوف من إلحاقها بالفرائض. وقد انبرى أبو سالم العياشي المالكي لإبطال هذا المسلك، والتعلّق به في ردّ السنن، فقال: (.. والعلة في ذلك ما ثبت عن الإمام في أمثال ذلك من خشية الإدخال مما ليس من العبادة فيها، وإن كان عبادة في نفسه، وهذه العلة في الغالب منتفية في هذه الأزمنة لتقرّر الدين ووضوحه، فلا تلبس عبادة بأخرى، ولا يخشى اعتقاد وجوب ما ليس بواجب إلا على عامي صرف فيسأل أهل الذكر إن كان لا يعلم)⁽¹⁵⁾.

فالمنع من صيام ستة أيام من شوال لا يخرج عن نوع الذريعة الملقاة؛ لانتهاء العلم بتحقيق المفسدة المتوقعة، ولم يقلق بها أحد من أهل العلم غير المالكية، فضلاً عن أن الفساد الناشئ عن هذا الصيام مقصور على طائفة محدودة لشبهة الجهل

(12) مواهب الجليل للحطاب، 415/2.

(13) نقله عنه ابن القيم في تهذيب السنن، 332/6.

(14) مواهب الجليل للحطاب، 414/2.

(15) ماء الموائد للعياشي، 294/1.

والجفاء على حد تعبير الإمام مالك رحمه الله، بينما ينتفع بالمصلحة جمهور الناس، وهي محققة الجلب بحصول الاقتداء والاتباع، وإحراز الصائم أجراً موفوراً.

ومن العجب العجائب أن أبا بكر بن العربي تعصّب لمشهور مذهبه إلى حدّ قلبِ السنّة بدعة، والبدعة سنّة؛ وبيان ذلك من وجهين :

- الأول : أنه عدّ تخصيص ثاني يوم العيد بالصيام بدعة مردودة، ومسلكاً من مسالك أهل الكتاب في الزيادة على الدين، وفي كلامه نظر؛ لأن ظاهر حديث أبي أيوب الأنصاري يؤنس لهذا التخصيص، فمن بدأ صيام ستة من شوال ثاني يوم العيد، فقد أصاب السنّة، وحاز الأجر الموعود به إن شاء الله تعالى.

- الثاني : أنه أجاز نقل صيام هذه الأيام إلى شهور آخر غير شهر شوال، بدعوى أن المقصود حاصل بتضعيف الحسنة بعشرة أمثالها متى فعلت، فلا يلتفت إلى زمن إيقاع العبادة وإن كان منصوباً عليه من الشارع! وهذا - لعمرى - مخالفة صريحة للشرع الذي وقت للعبادات أوقاتاً لا يجوز التقديم فيها أو التأخير، وما كان بابه التوقيف لا يصار فيه إلى الرأي! ولا أظن أن هذه القاعدة المشهورة تخفى على أبي بكر بن العربي، وهو العالم النحرير المتفتن، ولكن التقليد لا يأتي بخير، ولكل جواد كبوة، ولكل سيف نبوة!

3- التعصّب المذهبي في السياسة

تعدّ تفاسير الشيعة مرتعاً خصباً للتعصّب المذهبي، والمهاترات السياسية؛ إذ أكثر تأويلاتهم تدور في فلك الإمامة والولاية، (وكان القرآن لم ينزل إلا فيهم، ولقد تجاوزوا في هذه الدعاوى كل معقول، وأسفوا في تأويلاتهم إلى ما يشبه هذيان المعتوهين، حتى قالوا: إن النحل في قوله سبحانه: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ هم الأئمة، ورووا عن أبي عبيد الله قال: نحن النحل التي أوحى الله إليها ﴿أن اتخذني من الجبال بيوتاً﴾ أمرنا أن نتخذ من العرب شيعة، و﴿من الشجر﴾ يقول: من العجم، و﴿مما يعرشون﴾ يقول: الوالي⁽¹⁶⁾.

(16) أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية لناصر القفاري، 165.

ومن إسفافهم في هذا الباب أنهم يحملون آيات النعيم والبشارة على أنفسهم وأئمتهم المعصومين، وآيات الوعيد والعذاب على مخالفهم وخصومهم، ومن يطالع تفاسيرهم كتفسير الطبرسي والقمي وأضرابهما يجد أن صنيعهم لا يعدو التوجيه السياسي لمرحلة زمنية معينة، وكأن القرآن نزل فيهم خاصة، وفصل بينهم وبين الخصوم بنصرة جانبهم، وتعزيد موقفهم.

وقد كان هذا التحامل المذهبي عند مفسري الشيعة محل انتقاد المستشرقين، وأرباب النقد الغربي، فهاهو المستشرق جولد تسيهر ينتقد تفاسير الشيعة بقوله : (وإن تفسير القرآن الذي يقدم إلينا هو تفسير يوحي به حنق لا تحده حدود، وحنق شديد التعصب، فحيثما يذكر في مكان ما من القرآن ما يدل على التحقير، يستخرج حمل ذلك على الخلفاء الغاصبين من غير العلويين وأعوانهم)⁽¹⁷⁾.

ومن التفسيرات التي تشتم منها رائحة التعصب السياسي تفسير (أحكام القرآن) للجصاص ؛ إذ تكلف في بغضه لمعاوية - رضي الله عنه - وتعسف في حمل الآيات على أفراد مخصوصين، واستثنى غيرهم منها دون دليل ناهض، يقول في تفسير قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾⁽¹⁸⁾ : (وفيه الدلالة الواضحة على صحة إمامة الخلفاء الأربعة أيضاً ؛ لأن الله استخلفهم في الأرض ومكن لهم كما جاء في الوعد، ولا يدخل فيهم معاوية ؛ لأنه لم يكن مؤمناً في ذلك الوقت)⁽¹⁹⁾.

(17) مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر، ص 312 - 313.

(18) النور : 55.

(19) أحكام القرآن للجصاص، 3/392.

المبحث الثالث

الاستغناء باللغة عن الرواية والسمع

إن الرواية هي الأصل في التفسير، وقواعد اللغة تابعة لها، ومحكومة بها، فمن سارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية مستغنياً به عن استظهار السماع والنقل فيما يتعلق بالغرائب والمبهمات، ومواضع الحذف والإضمار، والتقديم والتأخير، كثر سقطه، وانحاش إلى زمرة المفسرين بالرأي المذموم.

وشأن من يستغني بقواعد اللغة عن النقل الصحيح، أن يجعل القاعدة حاكمةً على القرآن، فيتعصب لها، ويتكلف المحامل الباردة لتقرير صحتها، وإن أبت ذلك الصياغة القرآنية كل الإباء، ولا يُستغرب ذلك ممن لا يراعي المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به، ويلهث وراء قواعد، وكأنها المرجع الأول، والحكم الأوحى!

ومن باب توفية الفائدة، نسوق أقوال العلماء في ذم الاستغناء باللغة، ثم نخرج على نقد دعوة معاصرة روجت لهذه لظاهرة، ثم نردف ذلك بشواهد التطبيقية مما نقع عليه في كتب التفسير.

المطلب الأول

أقوال العلماء في ذم الاستغناء باللغة

تمألأت أقوال العلماء على ذم الاستغناء باللغة عن النقل الصحيح في تفسير كتاب الله تعالى، وليس ومن وكدنا هنا استقصاء هذه الأقوال⁽¹⁾، وحسبنا الاجتراء بما يدل على المراد صراحة، ويغني التمثيل في هذا الباب.

(1) استقصى هذه الأقوال الدكتور طاهر محمود محمد يعقوب في كتابه: (أسباب الخطأ في التفسير)،

1 - قال الحافظ أبو عمرو الداني منكرًا صنيع أهل اللغة في إثارة قواعدهم بالتقديم على القراءة الثابتة بالإسناد الصحيح : (وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة، والأقيس في العربية ؛ بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها)⁽²⁾.

وهذه قاعدة متينة لا يستغنى عنها في التفسير ؛ إذ بها يستقيم الاستمداد من حياض الأثر، والجري على جادة السنن، وقد كان السلف الصالح يأخذون بالقراءة متى ثبتت وصح إسنادها، ولا يحتفلون بموافقتها للقواعد النحوية والأقيسة اللغوية ؛ لأن القراءة الثابتة سنة متبعة، والنقل الصحيح حاكم على القاعدة لا العكس.

2 - قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)⁽³⁾.

وكلامه صريح في أن التفسير بالمأثور مقدّم على أقوال أهل اللغة ؛ لأن ما عرف من جهة النبي ﷺ حاطت به العصمة، ووجب له التقديم، بخلاف ما كان من صنيع البشر فإنه عرضة للزلل، والسهو، والغفلة، مهما بلغ الإنسان من العلم، واستقصى في المعرفة.

3 - قال الشيخ جمال الدين القاسمي : (وقد يقدر بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو، لكن يمنع منه أدلة شرعية، فيترك ذلك التقدير ويقدر آخر يليق بالشرع)⁽⁴⁾.

وهذه القاعدة الجليلة نذت عن بعض المفسرين النحاة حين جعلوا القواعد المجردة سلطانًا حاكمًا على المروي المأثور، وأوغلوا في هذا المسلك فحكموا على

(2) نقله ابن الجزري في النشر، 10/1 - 11.

(3) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 7، 286.

(4) تفسير القاسمي، 1/262.

مواضع من الصياغة القرآنية بشذوذها عن قوانين النحو العربي، وركنوا إلى توجيهات متكلفة لإخضاع تلكم المواضع الشاذة في زعمهم لما آمنوا به من القواعد والحدود.

وإذا كان النحاة القدامى قد أرسوا قواعد النحو على صورة المنطق، واستلهموا روحه في صياغة الحدود، فإن هذه الصياغة تأبى الخضوع للمنازع المنطقية، فيعتربها من الحذف والإضمار، والتقديم والتأخير، ما تستوجب الدواعي الفنية الخالصة، وهذا أمر لا مدخل فيه للمنطق؛ بل ما آنأه عن مقصده وروحه!

المطلب الثاني

رد دعوة معاصرة إلى الاستغناء باللغة

ذهب الشيخ أمين الخولي إلى أن الغرض الرئيس لعلم التفسير هو (النظر في القرآن من حيث هو كتاب اللغة العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربية، وحمى كيائها، وخلد معها، فصار فخرها وزينة تراثها، وتلك صفة القرآن يعرفها العربي مهنا يختلف به الدين، أو يفترق به الهوى، ما دام شاعراً بعربيته، مدركاً أن العروبة أصله في الناس، وجنسه بين الأجناس، وسواء بعد ذلك أكان العربي مسيحياً أم وثنيا.. أم كان المسلم المتحنف، فإنه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب في العربية، ومكانته في اللغة، دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب، أو تصديق خاص بعقيدة فيه.. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا)⁽⁵⁾.

وفي هذه الدعوة نظر من وجوه:

- الأول: إن عدّ القرآن الأثر الأدبي الأعظم للعربية سواء أنظر الناظر إليه على أنه كذلك في الدين أو لا، رأي ينادي على صاحبه بضيق الحظيرة، وانسداد الأفق؛ لأنه يجعل مقاصد القرآن في الهداية، والإصلاح، وتغيير ما بالأنفس والآفاق، في درجة متأخرة من الاهتمام؛ بل يزينها زبناً في الهامش، والقرآن كتاب هداية في

(5) انظر تقديم الخولي لكتاب (الفن القصصي في القرآن الكريم) لتلميذه محمد أحمد خلف الله، ص: د، ي.

البدء والمنتهى، واللغة فيه وعاء تبليغ، وأداة تواصل، مسخران لاستيفاء المقاصد الأولية. ولسنا نجد قوماً تأثروا ببيان القرآن، وشغفوا بجودة نظمه، كالصحابة رضوان الله عليهم، لدنوعهم من مناهل الوحي، ومشاهدتهم ظروف التنزيل، وتضلعهم من لسان العرب، ومع هذا لم يكن نظرهم في القرآن جمالياً صرفاً؛ وإنما كان علمياً عملياً، حتى تُترجم نصوصه في الواقع، وتُستوفى مقاصده في الإصلاح، وقد صدق من قال فيهم: (لو رأيتهم أصحاب رسول الله ﷺ لقلت: إنهم مصاحف تمشي على الأرض).

إن نظر الخولي إلى القرآن جرّه إلى ساحة المتعة الأدبية، والتذوق الجمالي، جراً يهتضم المقاصد الأولية، والأغراض الكبرى، وهذا - لعمرى - حجر على رحابة النص القرآني، وتضييق من آفاق معاصرتة، وصدّ للناس عن الاستهداء بقيمه البانية الهادية. يقول الدكتور زياد خليل: (ينبغي أن نعود إلى القرآن لكي نقيم ذلك المجتمع الذي كان ينادى فيه على من يأخذ الزكاة فلا يأتي أحد، ولا يمكننا بحال تحت أي شعار أو أي غرض أن نتجاوز هذه المقاصد التي تنزل القرآن يهدي إليها بأبلغ أسلوب، وأحكم منطق، فلا نشتغل بالأسلوب عن المعنى نفسه، ولا نشتغل بظاهر النص على حساب روح النص وحقيقته ومقاصده، ولذا فإن منطلقاتنا إلى القرآن تهدف إلى إصلاح النفس، وإصلاح المجتمع الذي يتأهل ليقوم بدوره القيادي)⁽⁶⁾.

- الثاني: إن في دعوة الخولي إلى الاستغناء باللغة في التفسير، قفراً على ميراث النبوة، وإعراضاً عن المروي المأثور، وتنكراً لجهود السلف الصالح في الفهم والتدبر، وهذا دأب من يستقل بنظره في فهم القرآن، ويستنكف عن الرجوع إلى النقل. ومهما بلغ المفسر من العلم باللغة، والقيام على صنعتها، فليس بمنجى من العثرات التي لا تتوقى إلا باسترفاد علوم التفسير، وأقوال السلف، وهدى الأثر قبل هذا وذاك. يقول الإمام النووي في سياق عدّه لمؤهلات المفسّر: (ولا يكفي في ذلك معرفة العربية وحدها؛ بل لا بد معها من معرفة ما قاله أهل التفسير فيها، فقد يكونون مجتمعين على ترك الظاهر، أو على إرادة الخصوص، أو الإضمار، أو غير

(6) تفسير القرآن وإشكالية المفهوم والمنهج لزياد خليل، مجلة المسلم المعاصر، العدد 81، 1417هـ/1996م،

ذلك مما هو خلاف الظاهر، وكما إذا كان اللفظ مشتركاً بين معانٍ، فعلم في موضع أن المراد أحد المعاني ثم فسّر كل ما جاء به، فهذا كله تفسير بالرأي، وهو حرام، والله أعلم⁽⁷⁾.

- الثالث : إن دعوة الخولي تجرّى أرباب البحث على اقتحام حمى القرآن بآراء مجردة، وأفكار زائفة، لا ترى في نصوص القرآن إلا مجالاً للتذوق، ورافداً للمتعة، ومراحاً للانشراح النفسي، وهذه الأغراض إن وجدت وصحّ التماسها، فإن الاهتبال بها إلى حدّ استيجاب التقديم والتعظيم، يجني على المقاصد الأولية للقرآن بوصفه كتاب هداية وإصلاح؛ ومصادق ذلك عدّ القصص القرآني قصصاً أدبياً في المقام الأول، يجري عليه ما يجري على النصوص الإبداعية من معايير النقد الأدبي، فضلاً عن ترسيخ المقولة المتهافئة التي تزعم بأن القصة القرآنية ليست عرضاً تاريخياً تطلب فيه المطابقة الواقعية للصدق العقلي⁽⁸⁾؛ وإنما هي قصة من صنع الخيال في تصرفه وانتزاعه، ولا نصاب للحقيقة فيها، وكفى بهذا الزعم اجترأ على قداسة القرآن الكريم، وإزراءً بجلاله! وقد تولى كبر هذا الافتيات، ونفخ في كبره، محمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن القصصي في القرآن)، وهو تلميذ الخولي، ومريده، وناصر مذهبه في التفسير.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على الاستغناء باللغة

يعدّ كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى أنموذجاً حياً للتفسير اللغوي المستغني بقواعد العربية، واستعمالات فصاحتها، عن النقل الصحيح، والمروي الثابت، وتفسير الصحابة والتابعين، وقد أوغل في مسلكه هذا إلى حد إهدار دلالة السياق، وإهمال أسباب النزول، وترك عادات المخاطبين بالقرآن، فوجد في تفسيره من تحكّمات اللغويين، ومذاهبهم في التنزيل المتكلف، ما عدل بالآي عن بيانها الواضح، وسنّها اللائح.

(7) التبيان في آداب حملة القرآن للنووي، ص 242 - 243.

(8) الفن القصصي في القرآن محمد أحمد خلف الله، ص 131.

ويليه كتاب (معاني القرآن) للأخفش، وهو أجراً من سابقه على اقتحام حمى القرآن، وأشد حرصاً على الوفاء بمنهج اللغويين في تقديم قواعدهم على النقل الثابت، إلا أنه عالة عليه، حتى قيل: (إنه نسخة مغيرة من كتاب أبي عبيدة). ولا يخرج كتاب (معاني القرآن) للفراء عن هذا المنحى، وفيه فواقر دالة على تعصبه لأهل اللغة، وإيثار مناهجهم بالإجلال والإكبار.

ونسوق هنا ثلاثة نماذج تطبيقية دالة على منهج الاستغناء باللغة في التفسير:

1- تفسير قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾

قال بعض أهل اللغة في تفسير هذه الآية: (بكلمة من الله أي: بكتاب من الله، تقول العرب للرجل: أنشدني كلمة كذا وكذا أي: قصيدة فلان وإن طالت)⁽⁹⁾، وهذا تفسير لغوي محض، لا يلتفت إلى سبب النزول، وسياق الآية وسباقها، والمأثور عن الصحابة والتابعين، وقد جاء عن ابن عباس والحسن وقتادة وعكرمة ومجاهد والسدس والضحاك والربيع بن أنس أن معنى (مصدقاً بكلمة من الله): أي: يعيسى ابن مريم⁽¹⁰⁾.

وقد انبرى الطبري لدحض هذا التفسير، وإرجاع المعنى إلى نصابه حين قال: (وقد زعم بعض أهل العلم بلغات العرب من أهل البصرة أن معنى قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ بكتاب من الله، من قول العرب: أنشدني فلان كلمة كذا، يراد به قصيدة كذا جهلاً منه بتأويل الكلمة، واجترأ على ترجمة القرآن برأيه)⁽¹¹⁾.

2- تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾

قال بعض أهل اللغة في تفسير هذه الآية: (أي به ينجون من الكروب والجذب، وهو من العصر، وهي العصرة أيضاً، وهي المنجاة والملجأ، قال:

(9) مجاز القرآن لأبي عبيدة، 91/1.

(10) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 369/1.

(11) جامع البيان للطبري، 253/3.

ولقد كان عصرة المنجود

أي : المقهور المغلوب⁽¹²⁾.

وهذا تفسير لغوي في غاية الإغراب، والبعد عن روح القرآن، والمجافاة لتركيبه، وقد ردّ الطبري على أصحابه بقوله : (وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين)⁽¹³⁾.

والعصر المراد في الآية لا يخرج في تفسير السلف الصالح عن معنيين :

- الأول : عصر العنب خمرا، والزيتون زيتا، والسَّمْسَمُ دهنًا، والمراد به كثرة الخير والنعيم. وهذا قول ابن عباس ومجاهد والسدي والضحاك وقتادة⁽¹⁴⁾.

- الثاني : العصر هو الحلب، رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس⁽¹⁵⁾.

3- تفسير قوله تعالى : ﴿عَلَىٰ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾

قال المعتزلة في تفسير هذه الآية ونظائرها مما ثبتت رؤية الله تعالى للمؤمنين يوم القيامة : (إن النظر إلى الله معناه : الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة)، واحتجوا لذلك بأن النظر في لسان العرب ليس مختصاً بالرؤية المادية، بل له تصاريف شتى، منها ما جاء في قول الشاعر :

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنني نعمًا⁽¹⁶⁾

وهذا تأويل يعدل بالآية عن ظاهرها، ويتكلف من اللغة ما يباهه السياق، فراراً من إثبات الرؤية، ودفعاً لظاهر القرآن، ولو أن المعتزلة ركنوا إلى الأحاديث الصحاح في باب الرؤية لأغناهم ذلك عن ركوب هذا الشطح البعيد !

(12) مجاز القرآن لأبي عبيدة، 1/313-314، وأسباب الخطأ في التفسير لطاهر محمود محمد يعقوب، ص 228.

(13) جامع البيان للطبري، 12/233-234.

(14) جامع البيان للطبري، 12/223-234.

(15) تفسير القرآن العظيم لابن كثير / 498/2.

(16) الكشف للزمخشري، 2/165.

المبحث الرابع

الأخذ بالأحاديث الضعيفة والموضوعة

حشيت كتب التفسير بأحاديث موضوعة، وروايات مكذوبة، وأخبار واهية، حتى ضاق الناس ذرعاً بهذا الحشو الروائي الذي لا يراد به إلا تعضيد المذهب، وتقوية الرأي، وترويج المعتقد الخاص؛ إذ أكثر المفسرين تعاوراً للموضوع والضعيف من أرباب الفرق والمذاهب، كالمعتزلة والجهمية والقدرية والرافضة والشيعة، وهؤلاء لا يتحرون صحةً في النقل، ولا يحتفلون بالإسناد، فإذا ما عنت لهم رواية ساقوها بعجرها وبجرها إلى ساحة التفسير، لشدّ بدعهم، وتنفيق فكرهم!

ومن التفاسير المشهورة باعتماد الموضوع والضعيف: شفاء الصدور لأبي بكر النقاش، والكشف والبيان عن تفسير القرآن لأبي إسحاق الثعلبي، وتفسير أبي الحسن الواحدي، وقد حذر شيخ الإسلام ابن تيمية من أحاديث هؤلاء الثلاثة، لعودهم عن التحري، وتساهلهم في النقل، واغترارهم بالواهيات، فقال: (وقد أجمع أهل العلم بالحديث على أنه لا يجوز الاستدلال بمجرّد خير يرويه الواحد من جنس الثعلبي والنقاش والواحدي، وأمثال هؤلاء المفسرين لكثرة ما يروونه من الحديث ويكون ضعيفاً بل موضوعاً)⁽¹⁾.

وإن المقام يلحّ علينا هنا - قبل استجلاء الشواهد التطبيقية على الأخذ بالضعيف والموضوع - في بيان حكم العمل بالضعيف في التفسير، والترجيح به في مورد التعارض بين الوجوه التفسيرية.

(1) منهاج السنة لابن تيمية، 7/13.

المطلب الأول

حكم العمل بالضعيف في التفسير

تواتر النقل عن أهل العلم في التحذير من الركون إلى الموضوع والضعيف في التفسير، لما لهما من أثر سيء في نقض الشرع عروة عروة، وهدم السنة ركناً ركناً، وإضلال الناس في متاهة البدع والخرافات ! وإن استيفاء النقول عنهم ليس بالأمر الهين في هذا المقام ؛ وإنما القصد التمثيل لا الحصر. ونورد هنا مثالين صريحين في الدلالة على المراد :

1- قال الزركشي : (لطالب التفسير مآخذ كثيرة، أمهاتها أربعة : الأول : النقل عن النبي ﷺ، وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع فإنه كثير)⁽²⁾.

2- قال ابن علان الصديقي الشافعي : (تفسير كلام الله تعالى لا يكون إلا بحديث صحيح أو حسن)⁽³⁾.

ولا خلاف بين أهل العلم في عدم جواز العمل بالضعيف عند شدة الضعف، وتقاعد الجابر، ونقل الحافظ العلائي الاتفاق على ذلك⁽⁴⁾، أما إذا كان الضعف مجبوراً بتعدد الطرق، فهذا اختلف فيه بين مجيز على الإطلاق، ومانع على الإطلاق، ومميز بين الأحكام والفضائل.

والذي نرجحه أن الضعيف ليس بحجة مطلقاً ولو في فضائل الأعمال ؛ لأنها تنتظم تحت حكم الندب أو الاستحباب، وهو من الأحكام الشرعية الخمسة التي لا ينهض واحد منها إلا بدليل صحيح. وإذا كان المتساهلون في هذا الباب اشتروا قيوداً للعمل بالضعيف في فضائل الأعمال⁽⁵⁾، فإنها لا تجدي فتيلاً في تقوية الظن برجحانه ؛ إذ لا نأنس من أنفسنا الميل إليه والاعتقاد بثبوت، ولولا ذلك لما

(2) البرهان للزركشي، 2/156.

(3) الفتوحات الربانية، شرح الأذكار النووية لابن علان، 1/86.

(4) تدريب الراوي للسيوطي، 2/298.

(5) انظر هذه الشروط في : القول البديع للسخاوي، ص 258، وتدريب الراوي للسيوطي، ص 196،

وعلوم الحديث لابن الصلاح، 93.

سمي ضعيفاً أو مردوداً، ومن ثم (يساورنا دائماً الشك في أمره، ولا ينفع في الدين إلا اليقين)⁽⁶⁾.

وقد ارتضى هذا المذهب كثير من المحققين كالبخاري⁽⁷⁾، ومسلم⁽⁸⁾، وابن حبان⁽⁹⁾ والخطابي⁽¹⁰⁾، وابن حزم⁽¹¹⁾، وأبي بكر بن العربي⁽¹²⁾، وابن تيمية⁽¹³⁾، وأبي شامة المقدسي⁽¹⁴⁾، والشوكاني⁽¹⁵⁾، وأحمد شاکر⁽¹⁶⁾، والألباني⁽¹⁷⁾، ويتبين رجحان مذهبهم من وجوه :

- الأول : اتفاق أهل العلم على تسمية الضعيف بالمردود.

- الثاني : الضعيف لا يفيد إلا الظن المرجوح، وهو ساقط الاعتبار في ميزان الشرع.

- الثالث : أن في الأحاديث الصحاح والحسان مندوحة عن العمل بالضعيف.

- الرابع : الاحتجاج بالضعيف يفوت العمل بالسنة الصحيحة.

- الخامس : العمل بالضعيف ينشأ عنه الترويج للبدع، والغلو في الدين ؛ إذ يبنى في الغالب على التهويل والمبالغة في التحوط.

(6) علوم الحديث ومصطلحة لصبحي صالح، ص 211 – 212.

(7) قواعد التحديث للقاسمي، ص 113.

(8) صحيح مسلم بشرح النووي، 76/1، 83.

(9) المحروون لابن حبان، 328/10 – 327.

(10) معالم السنن للخطابي، 8/1 – 7.

(11) الفصل في الملل والنحل لابن حزم، 84/2.

(12) عارضة الأحوذى لأبي بكر بن العربي، 202/5 – 201.

(13) قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية، ص 84.

(14) الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة المقدسي، ص 64 – 65.

(15) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 48.

(16) الباعث الخبيث لأحمد شاکر، ص 76.

(17) صحيح الجامع الصغير للألباني، 45/1.

المطلب الثاني

حكم العمل بالضعيف

في الترجيح بين المعاني التفسيرية

إذا كان الحديث الضعيف لا ينهض للاحتجاج على الأحكام، فإن الاستئناس به سائغ في الترجيح بين المعاني التفسيرية، كأن يرد نص تزاخم فيه معنيان من غير ترجيح، ويأتي حديث ضعيف يؤنس لتغليب أحدهما على الآخر، فعندئذ يؤخذ بالمعنى الذي تضمنه الحديث مع ضعفه، باعتباره قرينة مشعرة بالرجحان.

ويستقيم الترجيح بالحديث الضعيف في صور :

- الأولى : أن تحتف بالحديث الضعيف قرائن أخرى ناهضة في ترجيح أحد الأقوال التفسيرية المسوقة في الآية، وهذا من باب تعاضد القرائن أو وجوه الترجيح، ومثاله : ما جاء عند الطبري : (وقد روي عن رسول الله ﷺ بتصحيح ما قلنا في ذلك بما في إسناده نظر)⁽¹⁸⁾، ثم ساق الحديث المعضد لاختياره.

وهذا الصنيع مطرد في كتب ابن القيم رحمه الله ؛ إذ كان يلتفت كثيراً للمعاني الأحاديث الضعيفة، ويرجح بها بين الوجوه المتزاحمة على طريقة المحدثين ؛ ومصداق ذلك أنه رجح أحد الأقوال التفسيرية في قوله تعالى : ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ بقوله : (الوجه الثاني : أن هذا مروى عن النبي ﷺ، ولو كان من الغرائب فإنه يصلح للترجيح)⁽¹⁹⁾.

- الثانية : إذا عري الحديث الضعيف عن أي وجه يعضده أو يؤنس له من وجوه الترجيح، فالترجيح به في مورد التعارض سائغ، جرياً على صنيع الفقهاء في تقديم الحديث الضعيف على الرأي.

(18) جامع البيان للطبري، 216/6، 194/8 وانظر حالات الترجيح بالحديث الضعيف في (أسباب الخطأ

في التفسير) لطاهر محمود محمد يعقوب، 134/1 - 133.

(19) تحفة المودود بأحكام المولود لابن القيم، ص 30.

- الثالثة : إذا أعوز المرجح بين المعاني المتزاحمة إلا الحديث الضعيف، فالترجيح به سائغ مقبول⁽²⁰⁾.

يبد أن الحديث الضعيف إذا زاحمه معارض راجح، أو قرينة غالبية، فلا يصار إليه، ولا يستأنس. بمعناه في الترجيح ؛ لأن تقديم الراجح على المرجوح واجب، وهذا صنيع الطبري في تفسيره ؛ إذ كثيراً ما يرجح قولاً مجافياً للحديث الضعيف، عملاً بالقرائن القوية الغالبة التي تنهض للترجيح، وهذا ما ينبىء عنه قوله : (ولو كان الخبر عن رسول الله ﷺ صحيحاً لم نعد إلى غيره، ولكن في إسناده نظر يجب الثبت فيه)⁽²¹⁾.

المطلب الثالث

حكم رواية الحديث الموضوع

اتفق العلماء على تحريم رواية الأحاديث الموضوعة لأحد من الناس، فما بالك لأهل العلم، مع الوقوف على وضعها، والعلم ببطلانها، سواء كان مجالها الموضوعي متصلاً بالأحكام أو الفضائل أو القصص أو التواريخ، إلا إذا جاءت الرواية مشفوعة بالإخبار عن وضعه، والإنكار على واضعه، أو على سبيل القدح فيه، أو لأجل التحذير من مغبة الاغترار به، فهذا بمثابة جرح الشاهد يحتاج إلى كشفه والإبانة عنه.

ومن رواه عارياً عن البيان، ساكتاً على الوضع، فقد تولى كبر الافتيات على الله ورسوله، وحشر في زمرة الكذابين، لحديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرفوعاً : (من حدث عني حديثاً يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين)⁽²²⁾. قال السخاوي : (وكفى بهذه الجملة وعيداً شديداً في حق من روى الحديث، وهو يظن أنه كذب، فضلاً عن أن يتحقق ذلك ولا يبينه، ؛ لأنه ﷺ جعل المحدث بذلك مشاركاً لكاذبه في وضعه)⁽²³⁾.

(20) أسباب الخطأ في التفسير لظاهر محمود محمد يعقوب، 1/134.

(21) جامع البيان للطبري، 16/114.

(22) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب وجوب الرواية عن الثقات، 1/9.

(23) فتح الغيب للسخاوي، 2/100.

وقد كتب البخاري على حديث موضوع : (الإيمان يزيد ولا ينقص) : (من حدث بهذا استوجب الضرب، والحبس الطويل)⁽²⁴⁾.

وإذا كان سوق الحديث بإسناده مجزئاً في العصور المتقدمة، حيث بحر الرواية زخار، وأعلام الإسناد منشورة، وعلوم الجرح والتعديل منك على طرف الثمام؛ لأن من أسند فقد أحال وبرئت ذمته، فإن ذلك لا يجزىء في العصور المتأخرة، وقد أقفرت الديار من هذه العلوم أو كادت، حتى جهل الناس معنى الحديث الموضوع، والرواية المكذوبة. وقد روى السخاوي في هذا الصدد حكاية طريفة فقال : (بلغنا أن بعض علماء العجم أنكروا على الناظم - يعني الحافظ العراقي - قوله في حديث سئل عنه : إنه كذب، فقال الأعجمي منكرًا على الحافظ العراقي : كيف يقول : إنه مكذوب وهو موجود بإسناده في كتاب من كتب الحديث، فطولب بإحضاره فجاء به من كتاب الموضوعات لابن الجوزي، فتعجبوا من كونه لا يعرف موضوع الموضوع)⁽²⁵⁾.

المطلب الرابع

الشواهد التطبيقية على الأخذ بالضعيف والموضوع

ركن المفسرون قديماً وحديثاً إلى الاحتجاج بالضعيف والموضوع في تفسير المعاني، وبيان أسباب النزول، وذكر فضائل السور، وكان التفسير في غنى عن هذا الحشو الروائي الذي وسع جيوب المادة التفسيرية من جهة، وأوقع في التعارض بين الآيات من جهة ثانية، حتى ضاق سبيل الجمع، وأعوز الظفر بالمرجح. ولو أنهم اكتفوا بإيراد الصحيح، لأغناهم عن التماس غيره مما لا خطام له ولا زمام.

وإليك الشواهد التطبيقية الدالة على ذلك :

1- حديث أبي بن كعب رضي الله عنه في فضائل القرآن سورة سورة

هذا الحديث الطويل لا تخلو منه كتب التفسير على وهائه، ذكره الثعلبي والواحدي بسنده، فكان عذرهما أبسط، وخطأهما أخف؛ لأن من أسند لك فقد

(24) ميزان الاعتدال للذهبي، 21/4.

(25) فتح المغيث للسخاوي، 294/1.

أحالك، والسند للخبر كالنسب للمرء. أما السكوت على إسناد الموضوع فيشعر بصحته، ويحمل على الاعتراض به، ومن هنا يدخل الزغل في السنة، ويندس التحريف!

وقد ذكر الحديث الزمخشري⁽²⁶⁾، والبيضاوي⁽²⁷⁾، والنسفي⁽²⁸⁾ بحذف إسناده، وهذا صنيع لا يغتفر، وجريرة في حق الشرع والعلم معاً؛ لأن الإسناد سلم الحديث، وغربال السنة، والإعراض عنه مفض إلى التقول على الله ورسوله.

والحديث وإن روي بطرق متعددة، إلا أنه باطل موضوع؛ إذ لا ينجبر وهاؤه الشديد ومداره على وضاعين، قال شيخ الإسلام: (وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة، مثل الحديث الذي يرويه الثعلبي والواحدي والزمخشري في فضائل سور القرآن سورة سورة؛ فإنه موضوع باتفاق أهل العلم)⁽²⁹⁾.

وأنكر ابن الصلاح على المفسرين إيداعه تفاسيرهم قائلاً: (يبحث باحث عن مخرجه حتى انتهى إلى من اعترف، وهو أحد الشيوخ من المتصوفة، بأنه وجماعة وضعوه؛ وإن أثر الوضع ليبن عليه. ولقد أخطأ الواحدي المفسر ومن ذكره من المفسرين في إيداع تفاسيرهم)⁽³⁰⁾.

2 - حديث واه في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾⁽³¹⁾.

ذكر النقاس، والقشيري، والقرطبي وغيرهم من المفسرين حديثاً واهياً في قصة علي وفاطمة وجاريتهما، وذلك عند بيان سبب نزول هذه الآية، والحديث يروى عن ابن عباس رضي الله عنه: (أن الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول ﷺ في ناس معه، فقالوا: يا أبا الحسن، لو نذرت علي ولديك، فنذر علي وفاطمة وفضة جارية لها إن برء أن يصوموا ثلاثة أيام شكراً لله..).

(26) الكشاف للزمخشري، 1/320.

(27) أنوار التنزيل للبيضاوي، 1/198.

(28) مدارك التنزيل للنسفي، 1/553.

(29) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 75.

(30) مقدمة ابن الصلاح، ص 112.

(31) الإنسان: 7.

وهذا الحديث ذكره ابن الجوزي في (الموضوعات) وقال : (وهذا لا يشك في وضعه)⁽³²⁾، وحكم بزيفه الحكيم الترمذي في (نوادير الأصول) قائلاً : (هذا حديث مزوق مزيف مفتعل لا يروج إلا على أحمق جاهل)⁽³³⁾، وضعفه السيوطي في (الآلئ المصنوعة)⁽³⁴⁾.

3- قصة ثعلبة بن حاطب الأنصاري رضي الله عنه

روى جمع من المفسرين أن سبب نزول قوله تعالى : ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾⁽³⁵⁾ : (أن ثعلبة بن حاطب الأنصاري رضي الله عنه كان رجلاً فقيراً، فجاء إلى رسول الله ﷺ، فقال له : يا رسول الله، ادع الله أن يرزقني مالا، فقال له : ويحك يا ثعلبة، قليل تؤدي شكره، خير من كثير لا تطيقه، فقال : والذي بعثك بالحق لئن دعوت الله فرزقني مالا لأعطين كل ذي حق حقه، فلم يزل يراجع حتى دعا له، فاتخذ غنماً فتمت كما ينمو الدود، فضاقت عليه المدينة فتنحى عنها فنزل وادياً من أوديتها حتى امتلأ الوادي بنعمه ومواسيه. ونزلت فريضة الزكاة فأرسل إليه رسول الله ﷺ عامله على الصدقة يطلب زكاة ماله، فأبى ثعلبة أن يؤديها، وقال : إن هي - والله - إلا أخت الجزية، فأنزل الله الآية).

وهذه قصة ضعيفة سنداً ومنكرة متناً، وأفتها ضعفاء لا يحتج بهم، وهم : معان بن رفاعة، والقاسم بن عبد الرحمن، وأبو عبد الملك الألهاني، فضلاً عن أن ثعلبة بدرى معروف ممن شهد الله ورسوله له بالإيمان، وهذا يقدر في صحة المتن. وقد تواطأ المحدثون النقدة على تضييع هذه القصة رواية ودراية، كابن حزم⁽³⁶⁾، والبيهقي⁽³⁷⁾، والذهبي⁽³⁸⁾، والعراقي⁽³⁹⁾، والهيثمي⁽⁴⁰⁾، وابن حجر⁽⁴¹⁾، والألباني⁽⁴²⁾.

(32) الموضوعات لابن الجوزي، 1/293.

(33) نقلاً عن الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 19/87.

(34) 1/370 - 369.

(35) التوبة : 75.

(36) المحلى لابن حزم، 11/207.

(37) انظر : فيض القدير للمناوي، 4/527.

(38) تجريد أسماء الصحابة، 1/66.

(39) تخريج الإحياء للعراقي، 4/1954.

(40) مجمع الزوائد للهيثمي، 7/35.

(41) فتح الباري لابن حجر، 3/266.

(42) ضعيف الجامع الصغير وزيادته للألباني، ص 599.

ونورد هنا نقدَ إمامين حافظين لهذه القصة، ففيه الغنية والمقنع لكل منصف :

1- قال ابن حزم : (.. وفيه أنها نزلت في ثعلبة بن حاطب، وهذا باطل ؛ لأن ثعلبة بدري)⁽⁴³⁾، ثم قال عقب ذلك : (وفي رواه معان بن رفاعه، والقاسم بن عبد الرحمن، وعلي ابن يزيد وهو أبو عبد الملك الألهاني، وكلهم ضعفاء)⁽⁴⁴⁾.

2- قال ابن عبد البر : (قيل : إن ثعلبة هو الذي نزل فيه : ﴿ومنهم من عاهد الله﴾؛ إذ منع الزكاة، فالله أعلم. ومن جاء فيمن شاهد بدمراً يعارضه لقوله تعالى : ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ..﴾ ولعل قول من قال في ثعلبة أنه مانع الزكاة الذي نزلت فيه الآية غير صحيح، والله أعلم)⁽⁴⁵⁾.

(43) المحلى لابن حزم، 1/207.

(44) نفسه.

(45) نقله عنه القرطبي في تفسيره، 8/133.

المبحث الخامس

الأخذ بالإسرائيليات

اقتعدت الإسرائيليات في كتب التفسير حيزاً غير ضئيل، وأسهمت - إلى جانب الضعيف والموضوع - في تحريف الدين، ونشر الخرافة، وصد الناس عن التدبر والتفكير، وإنما أكثر المفسرون من حشو تفاسيرهم من قصص بني إسرائيل، ونزلوا عليها الآيات القرآنية، والتمسوا فيها معين التفسير، لإعوازهم في مجال النقل والرواية، أو شغفهم باستقصاء أسباب التكوين، وبدء الخليفة، وأسرار الوجود، وتفاصيل الأمم السالفة، وهذا الشغف - إن تجاوز حده - لم يهتبل صاحبه بقواعد التحري، وضوابط الاحتجاج. وما أغنى مفسرينا عن الاستمداد من أخبار أهل الكتاب، والقرآن قد نزل محضاً لم يشب، وصفواً لم يكدر.

وإن استيفاء الحديث عن هذا الملمح الروائي في التفاسير، يقتضي إمارة اللثام عن حقيقته، وأنواعه، وأقوال العلماء فيه، ثم الخلوص بعد ذلك إلى بيان شواهد التطبيقية عند المفسرين.

المطلب الأول

في بيان حقيقة الإسرائيليات وأقسامها

الإسرائيليات كلمة يهودية الأصل، شاع استعمالها عند النقل عن أهل الكتاب، والاستمداد منهم في تفسير كتاب الله تعالى؛ ذلك أن لليهودية والنصرانية ميراثها الديني والتاريخي الذي لم يتزائل أثره عن كل يهودي أو نصراني اعتنق دين الإسلام، فإذا قرأ قصص القرآن تعرض لذكر الجزئيات الواردة في كتابه، وربما أثر في سامعه، وساقه إلى اعتقاد روايته.

وإنما أطلق مصطلح الإسرائيليات، وأوثر بالذكر على غيره، تغليباً للجانب اليهودي على الجانب النصراني؛ إذ النقل عن اليهود أشيع، والاستمداد منه أوسع،

لكثرة اختلاطهم بالمسلمين منذ ظهور الإسلام. أما النقل عن النصارى بالقياس إلى اليهود فلا قَدْرَ له، ولا حَفْلَ به.

وقد كان الصحابة على بصيرة بأخبار أهل الكتاب، ووعي بمصدريتها، فلم ينقلوا منها في التفسير إلا النزر اليسير، أما التابعون فجرّوا من ذيول الإسرائيليات، وركنوا إليها بين مستقل ومستكثر، ولا تسل عنم جاء بعدهم، فقد شغف بقصص بني إسرائيل شغفاً بالغاً، وارتصد لحشدها وإيرادها في كتب التفسير، حتى أصبحت مرتعاً للخيال الجامح، والتصوير المخلّق!

وأكثر ما يروى من الإسرائيليات إنما يروى عن أربعة أشخاص: عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج⁽¹⁾. وأنظار العلماء متضاربة في الحكم عليهم. وكان عبد الله بن سلام أرفعهم قدراً، وأغزرهم علماً، ولم يشنع عليه بما شنع على غيره.

والإسرائيليات ثلاثة أقسام:

- الأول: ما علمت صحته بالنقل من الكتاب والسنة، أو كان له شاهد ناهض من الشرع، فهو صحيح مقبول. وهذا القسم يجلب على سبيل الاستشهاد والاستئناس، ولا يكون مفسراً للآية، استغناءً بالثابت في شرعنا، قال ابن كثير: (فأما ما شهد له شرعنا بالصدق فلا حاجة بنا إليه استغناءً بما عندنا)⁽²⁾.

- الثاني: ما علم كذبه أو مخالفته لشرعنا، فهو مردود غير مقبول؛ لأن هذه المخالفة دليل ناهض على أن الخبر اعتوره من التحريف ما اعتوره، فوجب اطراحه، وامتنع جلبيه إلا على سبيل التحذير منه. قال ابن كثير: (وما شهد له شرعنا منها بالبطلان فذاك مردود لا يجوز حكايته إلا على سبيل الإنكار والإبطال)⁽³⁾.

- الثالث: مسكوت عنه لا من الأول ولا من الثاني، ولا يوجد في شرعنا ما يعضده أو يدحضه، وهو ضربان: خير تمجّه العقول السليمة، والفطر القويمة، فهو

(1) مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، ص 355.

(2) مقدمة البداية والنهاية لابن كثير، 5/1.

(3) نفسه.

مثار الريبة ؛ بل مظنة الكذب، وخير لا يحيله عقل، ولا يأباه منطق، ولا يغلب على الظن كذبه، فيجب التوقف في شأنه، ولا يحكم بصدقه أو كذبه. قال ابن كثير عقب ذكر حديث : (حدثوا عني بني إسرائيل ولا حرج) : (هذا محمول على الإسرائيليات المسكوت عنها عندنا، فليس عندنا ما يصدقها ولا يكذبها، فيجوز روايتها للاعتبار)⁽⁴⁾.

والذي يترجح لدينا - بعد استجلاء حقيقة الإسرائيليات وبيان أقسامها - أنها لا تصلح جميعاً لتقرير حكم شرعي، أو تفسير آية قرآنية، فمحلها الاستئناس لا الاعتضاد، والاستشهاد لا الاعتقاد، والخير لنا في ترك الاهتبال بها، والاستغناء عنها بالثابت في شرعنا، وقد نزل محضاً لا شوب فيه، وأغنى غناءً ما بعده غناءً، أما الإسرائيليات فركام غثّ مسلوخ من صحف أهل الكتاب، وفيها من الأوابد، والغرائب، والعجائب ما يبعث على الحيرة، ويثير الدهش، ويفسد الشرع والعقل والذوق جميعاً !

المطلب الثاني

أقوال العلماء في ذم الأخذ بالإسرائيليات

إن أول ما يرجع إليه في التحذير من الإسرائيليات قول ترجمان القرآن وحرر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما : (كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرأونه محضاً لم يشب؟! وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا : هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم)⁽⁵⁾.

وهذا تحذير صريح من ابن عباس رضي الله عنهما من الاستمداد من أهل الكتاب، والنقل عنهم في التفسير ؛ لأنهم بدلوا وزوروا وافتاتوا كما تنضح بذلك

(4) نفسه ، 5/1.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ : (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)، 345/13، برقم : 7363.

توراتهم المحرفة وأنجيلهم المكذوبة ؛ بل إنهم أساءوا إلى أنبياء الله تعالى، وخطوا عليهم خطأ لا يليق بعامة الناس فما بالك بصفوة صفوتهم ! وتحذير ابن عباس مقرون بدعوة خيرة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، والاستغناء بهما عن أخبار أهل الكتاب.

وأكثر المفسرين نفرة من الإسرائيليات، وتحذيراً منها : أبو بكر بن العربي، وقد أعين على ذلك بزاده الموفور في الحديث والأثر، وعارضته القوية في النقد والتصحيح، يقول : (الإسرائيليات مرفوضة عند العلماء على البتات، فأعرض عن سطورها بصرك، وأصم عن سماعها أذنيك، فإنها لا تعطي فكري إلا خيالاً، ولا تزيد فؤادك إلا خبالاً)⁽⁶⁾.

وإذا عُدَّ المفسرون في مضمار مقارعة الإسرائيليات، فابن كثير فارسه المعلم وعُذيقُهُ المرَجَّب، لاتساع حفظه، ونهوض نقده، وجريه على سنن المأثور الصحيح، وقد نحا في تفسيره هذا المنحى، قائلاً : (والذي نسلكه في هذا التفسير، الإعراض عن كثير من الأحاديث الإسرائيلية، لما فيها من تضييع الزمان، ولما اشتملت عليه من الكذب المروج عليهم، فإنهم لا تفرقة عندهم بين صحيحها وسقيمها كما حرّره الأئمة الحفاظ المتقنون من هذه الأمة..)⁽⁷⁾.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على الأخذ بالإسرائيليات

إن الركون إلى الإسرائيليات آفة عمت بها البلوى، وداء استشرى في جسم التفسير، فإذا بكثير من مروياته رميم متهالك، وعظام نخرة. ومن العجب العجاب أن أرباب المدرسة العقلية في التفسير، وهم أكثر المفسرين انتقاداً للإسرائيليات، وخطاً على أصحابها، حشوا تفاسيرهم بنصيب منها عن جهل، أو سهو، أو قصور! وهذا شاهد ينبتك عن مقدار شيوع الإسرائيليات، ومبلغ تسلطها على منهج المفسرين!

ومن الشواهد التطبيقية الدالة على هذه الآفة الروائية :

(6) نقله عنه القرطبي في تفسيره، 3/ 181 - 182.

(7) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 1/ 60.

1 - قصة عوج بن عنق

ذكر الطبري، وابن أبي حاتم، والبغوي، والسيوطي، رواية إسرائيلية عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾⁽⁸⁾، وهي تعنى بوصف هؤلاء القوم الجبارين وعظم أجسادهم، مما تحيله العقول، وتأباه السنن الكونية، وتردّه الأحاديث الصحاح. ومن تفاصيل هذه الرواية كما ساقها الإمام البغوي عارية عن التعقيب والنقد: (فاختار موسى النقباء، وسار موسى ببني إسرائيل حتى قربوا من أريحاء، فبعث هؤلاء النقباء يتجسسون له الأخبار ويعلمون علمها، فلقيهم رجل من الجبارة يقال له: عوج بن عنق، وكان طوله ثلاثة آلاف وثلاثمائة وثلاث وثلاثين ذراعاً وثلاث ذراع، وكان يتحجز بالسحاب، ويشرب منه، ويتناول الحوت من قرار البحر، فيشويه بعين الشمس، يرفعه إليها ثم يأكله. ويروى أن الماء طبق ما على الأرض من جبل وما جاوز ركبتي عوج، وعاش ثلاثة آلاف سنة حتى أهلكه الله على يدي موسى عليه السلام..)⁽⁹⁾.

وقد نقل ابن كثير رواية ابن أبي حاتم، وأردفها بقوله: (وقد ذكر كثير من المفسرين هنا أخباراً من وضع بني إسرائيل في عظمة خلق هؤلاء الجبارين، وأن منهم عوج بن عنق.. وهذا شيء يستحيى من ذكره، ثم هو مخالف لما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله خلق آدم وطوله ستون ذراعاً، ثم لم يزل الخلق ينقص حتى الآن»⁽¹⁰⁾)⁽¹¹⁾.

وكان ابن القيم من الأئمة النقاد الذين ارتصدوا لتفنيده هذه الرواية، وبيان عوارها، فأطال في ذلك وأطاب، ومن تحقيقه النفيس في المسألة قوله: (ومن الأمور التي يعرف بها كون الحديث موضوعاً، أن يكون مما تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، كحديث عوج بن عنق.. وليس العجب من جرأة من وضع هذا الحديث وكذب على الله تعالى؛ إنما العجب ممن يدخل هذا الحديث في كتب

(8) المائدة: 12.

(9) تفسير القرآن الكريم للبغوي، 3/30-29.

(10) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، 417/6، برقم: 3326، ومسلم في كتاب الجنة، باب يدخل الجنة أقوام، أفئدتهم مثل أفئدة الطير، 2183/4، برقم: 2841.

(11) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 4/2.

العلم من التفسير وغيره، ولا يبيّن أمره)، ثم قال : (ولا ريب أن هذا وأمثاله من صنع زنادقة أهل الكتاب الذين قصدوا الاستهزاء بالرسول الكرام عليهم الصلاة والسلام وأتباعهم)⁽¹²⁾.

فقصة عوج، إذًا، هذيان لا أصل له ؛ إذ رائحة الوضع فيها تزكم الأنوف، وأمانة الاختلاق لائحة، وهذا يغني عن جلب إسناد القصة وفحصه. ومهما قيل في شخصية عوج، هل كانت حقيقية أم من صنع الخيال ؟ فإن الذي ننكره أن تسبل عليها أودية الكذب والزور، وتحاك لها أبواب التهويل الفارغ، ثم يفسر كتاب الله تعالى بهذا الهذيان المحموم !

2- قصة سليمان عليه السلام

ذكر الطبري، وابن أبي حاتم، والثعلبي، والبغوي، والسيوطي رواية إسرائيلية في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾⁽¹³⁾، والرواية طويلة، وجلبها باعث على الإملال، وموجب للاستثقال، لإغرابها، وفسادٍ منطقتها، واستطالتها على عصمة النبوة. وملخصها : (أن سليمان تزوج امرأة هواها وكانت تعبد الصنم في داره من غير علمه، وكان ملكه في خاتمه، فنزعه مرة عند إرادة الخلاء ووضع عند امرأته المسماة بالأمنية على عادته، فجاءها جني في صورة سليمان فأخذه منها، وجلس على كرسي سليمان، وطرده عن ملكه، وتسلبت على نسائه في الحيز، واستمر على ذلك حتى وجد سليمان الخاتم في بطن السمكة التي أعطاها له من كان يعمل عنده بأجر)⁽¹⁴⁾.

وبطلان هذه القصة لائح من متنها، وظاهر على سياقها، من غير حاجة إلى الفحص عن الإستاد ؛ إذ الطعن في عصمة النبوة موجب للتضعيف والرد، وكفى طعنًا في نبي الله سليمان عليه السلام أن يتمثل الشيطان به، ويتسلط على نسائه، ويعبد الصنم في بيته، ويتوقف ملكه ونبوته على خاتم. ولو تحقق مثل هذا لم يُوثق

(12) الفتاوى الحديثة لابن حجر الهيتمي، ص 188، والنتار المنيف لابن القيم، ص 74-75. يتصرف يسير.

(13) ص : 34.

(14) انظرها بسياقات متعددة وروايات مختلفة في جامع البيان للطبري، 1010/23، وتفسير البغوي،

90/7 - 94، والدر المنثور للسيوطي، 309/5 - 311.

بإرسال نبي، ولا صُدّق نبوة، لاختلال العصمة، وانحلال عروتها. فلا غرو أن يتصدى بعض المفسرين - ممن رزق حظاً وافراً من النقد الحصيف، والعارضة القوية، والبصر التام بدسائس أهل الكتاب - لإبطال هذه القصة رواية ودراية، وبيان اجترائها الفاضح على مقام النبوة. ونجتزئ هنا بجلب نموذجين من أقوالهم على سبيل الوجازة والاختصار :

1- قال القاضي عياض : (ولا يصح ما نقله الإخباريون من تشبه الشيطان به، وتسلمته على ملكه، وتصرفه في أمته بالجور في حكمه ؛ لأن الشياطين لا يسلطون على مثل هذا، وقد عصم الأنبياء من مثله)⁽¹⁵⁾.

2- قال أبو حيان : (ولو أمكن وجود هذا لم يوثق بإرسال نبي ؛ وإنما هي مقالة مستترقة من زنادقة السوفسطائيين، نسأل الله سلامة أذهاننا وعقولنا منها)⁽¹⁶⁾.

3- إسرائيليّات في (تفسير المنار)

شَنّ أرباب المدرسة العقلية حملة شعواء على الإسرائيليّات ونظائرها من الحكايات الباطلة والروايات المكذوبة، ونعوا على المفسرين القدامى إبداعهم لها في كتب التفسير نعيّاً شديداً ؛ بل وغمزوا رجالاً منهم بنقصان العلم، وضمور النقد، وترك التحري، واقتحام حمى القرآن بما لا يليق من الهراء، والهديان، والرأي المأفون ! لكنهم أباحوا لأنفسهم ما حرموا على غيرهم، وأوردوا من الإسرائيليّات في كتبهم حظاً غير ضئيل، في تفسير المبهمات، وبيان تشريعات أهل الكتاب، واستجلاء أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكان الأجدر بهم أن يكفوا عن ذلك، ويحذروا الخوض في هذا الجانب الروائي المشبوه، وفاءً لمنهجهم الذي ناضلوا عنه، وانتقدوا غيرهم ممن تنكروا له. يقول الشيخ محمد حسن الذهبي: (كذلك لا يفوتنا أن ننبه على أن صاحب المنار كان مع شدة لومه على المفسرين الذين يزجون بالإسرائيليّات في تفاسيرهم، ويتخذون منها شروحاتاً لكتاب الله، يخوض أيضاً فيما هو من هذا القبيل، ويتخذ منه شروحاً لكتاب الله،

(15) الشفاء للقاضي عياض، 2/836.

(16) البحر المحيط لابي حيان، 7/381.

وذلك أنه كثيراً ما ينقل عن الكتاب المقدس أخباراً وآثاراً يفسر بها بعض مبهمات القرآن، أو يرد بها على أقوال بعض المفسرين، وكان الأجدر بهذا المفسر الذي يشدد التكثير على عشاق الإسرائيليات، أن يكف هو أيضاً عن النقل عن كتب أهل الكتاب، خصوصاً وهو يعترف أنه قد تطرق إليها التحريف والتبديل⁽¹⁷⁾.

ومن الأمثلة الشواهد على ذلك قول الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾⁽¹⁸⁾: (ويروون في هذا الضرب روايات كثيرة، قيل: إن المراد: أضربوا المقتول بلسانها، وقيل: بفخذها، وقيل: بذنبها..)⁽¹⁹⁾، وهذه الروايات مأخوذة عن أهل الكتاب، فلا يزج بها في التفسير، ولا يعاج عليها في الاحتجاج!

(17) التفسير والمفسرون للذهبي، 647/2.

(18) البقرة: 73.

(19) تفسير المنار، 351/1.

المبحث السادس

الأخذ بالأقوال التفسيرية الشاذة

إن من الاستقلال المطلوب في التفسير تنزه المفسر عن تقليد الأقوال بلا وعي أو بصيرة، ولا سيما ما كان منها ضعيفاً أو شاذاً؛ لأن القوة والرجحان صفة مرعية في القول المحتجّ به في الشرع، وهي تتأتى بموافقة الدليل الناهض، والقاعدة الصحيحة، واتفاق أهل العلم، فإذا عري عن ذلك كله، فيحكم بوهائه وشدوذه، ولا يبنى عليه حكم أو عمل.

وإن عجبت فاعجب أن بعض المفسرين يحمل القرآن على الوجوه الشاذة، والمحامل النادرة، ويجد فيها ظهيراً لشذّ رأيه، وتقوية مذهبه، والأصل أن كلام الله تعالى يحمل على الأفصح والأرجح، ويفسّر بالغالb الشائع، فهذا هو اللائق بإعجازه، ونظمه، والمناسب لقداسته وجلاله.

وإن من آداب المعالجة والتناول أن نسوق توطئة بين يدي هذا المبحث، تجلّي حقيقة الشاذ، وأقوال العلماء فيه، ثم نخلص بعد ذلك إلى جلب الشواهد التطبيقية على ركون المفسرين إلى الأقوال الشاذة.

المطلب الأول

في بيان مفهوم الشاذ

الشاذ لغة : مأخوذ من الشذوذ، أي : القلة والندرة والانفراد عن الجماعة، يقال : شذّ الرجل : فارق الجماعة، أو انفرد عن أصحابه، وشذاذ الناس : الذين يكونون في القوم وليسوا من قبائلهم ولا منازلهم⁽¹⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 3/180، ولسان العرب لابن منظور، 3/494.

وفي الاصطلاح : هو الذي يكون وجوده نادراً، ولا يجري على القياس⁽²⁾، وهذا قريب من تعريف علماء مصطلح الحديث ؛ إذ يعرفون الشاذ بقولهم : (أن يروي الثقات حديثاً فيشذ عنهم واحد يخالفهم)⁽³⁾، ذلك أن العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد، فإن خالفهم أشعرَ ذلك بالانفراد، وقدح في الضبط.

والذي نعينه هنا بالأقوال التفسيرية الشاذة : انفراد المفسر بقول يخالف ما عليه جمهور المفسرين، مع عراء هذا القول عن الدليل أو المرجح، فيكون بذلك شاذاً لانفراده عن الجمهور ؛ لأن الفرد يجوز عليه من الخطأ، والسهو، والغفلة ما لا يجوز على الجماعة المتعددة. لكن المنفرد إذا خالف بقوله الجماعة، وكان معتزداً بدليل ناهض سالم من المعارضة المساوية أو الراجعة، وجب المصير إلى قوله، ولا يلتفت إلى قول الجماعة، مهما كثرت، ما دام عارياً عن الصحة، مفتقراً إلى الرجحان، والكثرة لا تنهض مرجحاً في موارد التزاحم إذا كان أصحابها على باطل، أو أعوزتهم الحجج الملزمة، وهي في هذه الحال غناء كغناء السيل !

ويشمل القول الشاذ في مجال التفسير القراءة الشاذة، والوجه النحوي أو الإعرابي الضعيف، والوجه التفسيري المخالف لمذهب جمهور المفسرين. والأصل أن ينزه كتاب الله تعالى عن الشذوذ، ويصان عن الركافة، ويُنأى به عن التمحّل ؛ لأنه أفصح الكلام، وأبلغ البيان، وأجود النظم، فلا يُعدل به عن ذلك.

المطلب الثاني

أقوال العلماء في ترك الشاذ

إن نقول أهل العلم جمّة متكاثرة في التحذير من الأقوال الشاذة، والمحامل المتكلفة، التي تجافي فهم السلف الصالح، وتزري بفصاحة القرآن، وتخلّ بنظمه. وأكثرها جاء عن المفسرين في مقدمات تفاسيرهم، أو الأصوليين في مدوناتهم، ونسوق منها أمثلة دالة على المراد، موفية بالغرض :

(2) انظر تعريفه في الكليات للكفوي، ص 528.

(3) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم، ص 233، وعلوم الحديث لابن الصلاح، ص 68.

1- قال شيخ المفسرين الطبري : (وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به على ما جاءت به الجماعة التي تقوم بها الحجة نقلاً وقولاً، وعملاً)⁽⁴⁾.

وهذه القاعدة المتينة أصل في العمل بالغالب الراجح، وترك النادر المرجوح، والرجحان أو الغلبة صفة مقارنة لرأي الجماعة ؛ إذ الصواب منها أكثر، والرأي أعدل، والحجة أنهض.

2- قال ابن جزري الغرناطي في مقدمة تفسيره عند الحديث عن وجوه الترجيح: (الثالث : أن يكون قول الجمهور وأكثر المفسرين ؛ فإن كثرة القائلين بالقول يقتضي ترجيحه)⁽⁵⁾.

فهذا ابن جزري يعدّ الكثرة مرجحاً في مورد التعارض، والانفراد أماراً على المرجوحية؛ لأنه يندر أن يكون مأخذ المخالف المنفرد أرجح من مأخذ الجمهور الغالب، وهذا ما عبر عنه شمس الدين الأصفهاني بقوله : (الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحاً)⁽⁶⁾.

3- قال العز بن عبد السلام : (وعلى الجملة فالقاعدة في ذلك أن يحمل القرآن على أصح المعاني، وأفصح الأقوال، فلا يحمل على معنى ضعيف، أو على لفظ ركيك)⁽⁷⁾.

وهذا كلام صريح في الحمل على الأصح والأفصح في تفسير كتاب الله تعالى، واطراح الشاذ والضعيف، دفاعاً عن فصاحة القرآن، وصيانة لرونق إعجازه.

ولا يذهبنّ عنك بعد هذا أن إشاعة الأقوال الشاذة في التفسير، وتنفيق سوقها، وتربية مولودها، منابذ للاعتقاد الصحيح، ومزرٍ بيهاء الديانة، وناكب عن السبيل القصد، ومن تولى ذلك عن علمٍ وقصدٍ كان بأساً على القرآن وبلاءً على أهله !

(4) جامع البيان للطبري، 804/2.

(5) التسهيل لابن جزري، 9/1.

(6) مفتاح الوصول للشريف التلمساني، ص 145.

(7) الإشارة إلى الإيجاز لابن عبد السلام، ص 220.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على الأخذ بالأقوال الشاذة

لا نعدم في كتب التفسير شواهد ماثلة على الأخذ بالشاذ في توجيه معنى، أو تأويل عبارة، أو ترجيح قراءة، وإذا كانت المادة حافلة في هذا الباب، فإننا لن نتجاوز غرض التمثيل إلى الاستيفاء، مكتفين بثلاثة نماذج دالة على المقصود :

1- قول مجاهد في مسخ اليهود

ذهب جمهور المفسرين إلى أن مسخ اليهود في قوله تعالى : ﴿كُنُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾ مسخ حقيقي صوري، أي أن أجسامهم تحولت من الصورة البشرية إلى صورة القردة بقدره الله تعالى، فقال : كونوا فكانوا⁽⁸⁾.

وشدَّ مجاهد عن الجمهور بقوله : إن المسخ معنوي لا حقيقي، مسخت قلوبهم، وجعلت أفهامهم كأفهام القردة، أما أجسامهم فظلت على صورتها البشرية، وهذا مثل ضربه الله تعالى كما ضرب مثل الحمار يحمل أسفاراً⁽⁹⁾.

وهذا التفسير مخالف لما عليه جمهور السلف، ويرده ظاهر القرآن الذي لا صارف له إلى المعنى المجازي أو التمثيلي، فضلاً عن أن لحاق السياق ينبو عنه؛ إذ جاء في خاتمة القصة : ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁰⁾، وهذه قرينة ناهضة على أن المراد بالمسخ حقيقته لا مجازه، فإذا كان معنوياً تمثلياً لم يستوف غرض النكال، ومقصد الاتعاظ، وربما لا يدري الممسوخ مسخاً معنوياً بحاله، ولا يتعظ بمآله، وكذلك الناظر إليه !

قال ابن كثير في ردِّ تفسير مجاهد : (وهذا سند جيد عن مجاهد، وقول غريب خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وغيره)، ثم قال بعد حشد الروايات في تفسير آية المسخ، مستظهِراً بها على شذوذ مجاهد : (والغرض من هذا السياق عن

(8) جامع البيان للطبري، 371/1، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 100/1، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، 109/1.

(9) تفسير مجاهد، ص 77، وقد جَوَّد ابن كثير سنده فقال في تفسيره، 191/1 : (وهذا سند جيد عن مجاهد).

(10) البقرة : 66.

هؤلاء الأئمة بيان خلاف ما ذهب إليه مجاهد رحمه الله من أن مسخهم إنما كان معنوياً لا صورياً ؛ بل الصحيح أنه معنوي صوري، والله تعالى أعلم⁽¹¹⁾.

والعجب من الشيخ ابن عاشور ركن إلى تفسير مجاهد على شذوذه، وأغرب في تعليل اختياره حين قال : (والعبرة حاصلة على كلا الاعتبارين، والأول أظهر في العبرة ؛ لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثاني، والثاني أقرب للتاريخ ؛ إذ لم ينقل مسخ في كتب تاريخ العبرانيين، والقدرة صالحة للأمرين)⁽¹²⁾.

ومحل الإغراب في هذا التعليل أنه جعل كتب العبرانيين مصدراً موثقاً به، وحكماً مرجوعاً إليه، ومرجحاً عند تعارض الأقوال التفسيرية، ومتى كان لكتبهم هذا الاعتبار، وتلك المنزلة، وقد تطرق إليها من التحريف والتزوير ما تطرق ؟ ! وإن على المفسر أن يستغني بشرعه عن الاستمداد من شرائع آخر ، وظاهر القرآن يغني ابن عاشور رحمه الله عن كتب العبرانيين !

ولست أحب أن أطيل في الحشد والاجتلاب، والنقض والرد، وأقف عند هذا الحد محيلاً على عمل جليل أشبع القول في المسألة، واستقصى في الرد على تفسير مجاهد، ألا وهو كتاب : (أسباب الخطأ في التفسير) لطاهر محمود محمد يعقوب⁽¹³⁾، فليراجع توفيةً للفائدة.

2- قول مجاهد في رؤية الله تعالى

قال مجاهد في تفسير قوله تعالى : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾⁽¹⁴⁾ : (تنظر ثواب ربها، لا يراه من خلقه شيء)⁽¹⁵⁾، وفي رواية قال : (تنظر رزقه وفضله)⁽¹⁶⁾. وهذا اجتهاد من مجاهد رحمه الله في غيره محله، لمخالفته ظاهر القرآن، والأحاديث المتواترة التي لا

(11) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 1/111 - 109.

(12) التحرير والتنوير لابن عاشور، 1/522.

(13) 1/546 - 551.

(14) القيامة : 23.

(15) رواه الطبري في جامع البيان، 12/343، وصحح الحافظ ابن حجر سنده إلى مجاهد في فتح الباري،

434/13.

(16) رواه الطبري في جامع بيان العلم، 12/343.

تَحْتَمَلُ دَفْعاً أَوْ تَأْوِيلاً، فَضْلاً عَنِ أَنَّ الْعَرَبَ لَا تَقُولُ : نَظَرَ إِلَى كَذَا بِمَعْنَى الْإِنْتِظَارِ، وَالشُّوَاهِدُ مِنْ كَلَامِ فَصْحَائِهِمْ شِعْراً وَنَثْراً تَعَضَّدُ ذَلِكَ، وَقَدْ اسْتَوْفَاهَا الْقُرْطُبِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ⁽¹⁷⁾.

وَإِنَّمَا أَخْطَأَ مُجَاهِدٌ فِي تَفْسِيرِ النَّظَرِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، أَمَا فِي آيَةِ : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾⁽¹⁸⁾، فَفَسَّرَ الزِّيَادَةَ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَىٰ، وَمِنْ هُنَا لَا يُمْكِنُ عَدَّهُ فِي نِفَاةِ الرَّؤْيَةِ كَمَا يَحِلُّو لِلْمُعْتَزِلَةِ وَصَفَهُ بِذَلِكَ ؛ إِذْ أَلْفَوْا فِي تَفْسِيرِهِ الْأَوَّلِ مَدْلِفاً إِلَىٰ شِدَّةِ بَدْعَتِهِمْ فِي إِنْكَارِ الرَّؤْيَةِ الْمَادِيَةِ.

وَالْحَقُّ الَّذِي تَوَاطَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنَّ الْآيَةَ مُصْرِحَةٌ بِرُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ تَعَالَىٰ بِلَا تَكْيِيفٍ وَلَا تَحْدِيدٍ، فَهُوَ مَرْتَبِي لَا يَشْبَهُ الْمَرْتَبَاتِ فِي شَيْءٍ، وَلَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ تَعَالَىٰ عَنِ تَشْبِيهِهِ الْمَحْرَفِينَ عُلُوًّا كَبِيراً.

وَإِذَا كَانَتْ الرَّدُودُ عَلَىٰ تَفْسِيرِ مُجَاهِدٍ مِنَ الْكَثْرَةِ وَالِاتِّسَاعِ بِالدرَجَةِ الَّتِي لَا تَسْمَحُ بِالِاسْتِيفَاءِ وَالِإِعْيَاءِ فِي هَذَا الْمَقَامِ، فَإِنَّ مِنْ أَجُودِهَا رَدَّ الْإِمَامِ أَبِي إِسْحَاقَ الثَّعْلَبِيِّ حِينَ قَالَ : (وَقَوْلُ مُجَاهِدٍ : إِنَّهَا بِمَعْنَى تَنْتَظِرِ الثَّوَابِ مِنْ رَبِّهَا وَلَا يَرَاهُ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ، فَتَأْوِيلُ مَدْخُولٍ ؛ لِأَنَّ الْعَرَبَ إِذَا أَرَادَتْ بِالنَّظَرِ الْإِنْتِظَارَ، قَالُوا : نَظَرْتَهُ ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَىٰ : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾.. وَإِذَا أَرَادَتْ بِهِ التَّفَكُّرَ وَالتَّدْبِيرَ قَالُوا : نَظَرْتُ فِيهِ، فَأَمَا إِذَا كَانَ النَّظَرُ مَقْرُوناً بِذِكْرٍ إِلَىٰ، وَذَكَرَ الْوَجْهَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا بِمَعْنَى الرَّؤْيَةِ وَالْعِيَانِ)⁽¹⁹⁾.

3- قول عكرمة في ليلة النصف من شعبان

فَسَّرَ عَكْرَمَةُ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾⁽²⁰⁾ بِأَنَّ اللَّيْلَةَ الْمَذْكُورَةَ هِيَ لَيْلَةُ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ⁽²¹⁾، وَرَكَنَ إِلَىٰ تَفْسِيرِهِ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ، عَلَىٰ مَخَالَفَتِهِ لِمَذْهَبِ الْجُمْهُورِ، وَظَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَمُنَاسِبَةِ السِّيَاقِ. فَمِنْ الْمَعْلُومِ الْمُتَوَاتِرِ أَنَّ

(17) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 71/19.

(18) يونس : 26.

(19) نقله عنه القرطبي في الجامع، 71/19.

(20) الدخان : 3.

(21) تفسير القرآن لعظيم لابن كثير، 137/4.

هذه الليلة من ليالي شهر رمضان كما قال تعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽²²⁾، ولذلك ردّ ابن كثير هذا التفسير، وأنكره على عكرمة حين قال : (ومن قال إنها ليلة النصف من شعبان - كما روي عن عكرمة - فقد أبعد النجعة ! فإن نص القرآن أنها في رمضان)⁽²³⁾.

(22) البقرة : 185 .

(23) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 4/137.

المبحث السابع

الغلو في التفسير الإشاري

كان لأهل التصوف نظر مستقل في القرآن الكريم، وعطاء غزير في مجال تفسيره، وهم ليسوا على درجة واحدة في إعمال الأذواق والمواجيد، والغوص على الباطن، وترك الظاهر، وتكلف الإشارات، فمنهم المعتدلون الذين جاءوا بالمعنى الصحيح لدلالة الكتاب والسنة عليه، ومنهم الغلاة الذين أغرقوا في الرموز، وتوسّعوا في الوجدانيات، حتى قال بعضهم: (لكل آية ستون ألف فهم) ! وربما قطع بأن إشارته هي مراد اللفظ في كلام الله تعالى.

وحتى لا يكون كلاماً مبتسراً، ومفتقراً إلى الاتساق المنهجي، نوطيء له بتعريف التفسير الإشاري، وبيان حكمه، انتهاءً إلى الشواهد التطبيقية على الغلو فيه.

المطلب الأول

تعريف التفسير الإشاري

التفسير الإشاري هو: تأويل القرآن الكريم على غير ما يظهر منه بمقتضى إشارات رامزة خفية تنقذ لأرباب العلم والسلوك، وتبني على التطابق بينها وبين الظواهر المرادة من الآيات على وجه شرعي معين⁽¹⁾.

وقد جلتى شيخ الإسلام ابن تيمية حقيقة التفسير الإشاري أتم الجلاء حين قال: (والثاني: ما كان في نفسه حقاً، لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك، فهذا الذي يسمونه إشارات، و«حقائق التفسير» لأبي عبد الرحمن فيه من هذا الباب شيء كثير.. وهو يشبه كثيراً على بعض الناس، فإن المعنى يكون

(1) التفسير والمفسرون للذهبي، 2/381.

صحيحاً لدلالة الكتاب والسنة عليه، ولكن الشأن في كون اللفظ الذي يذكرونه دل عليه، وهذا قسمان :

ـ أحدهما : أن يقال : إن ذلك المعنى مراد باللفظ، فهذا افتراء على الله، فمن قال المراد بقوله : ﴿تذبحوا بقرة﴾⁽²⁾ هي النفس، ويقوله : ﴿أذهب إلى فرعون﴾⁽³⁾ هو : القلب، و﴿الذين معه﴾ أبو بكر، ﴿أشداء على الكفار﴾ عمر، ﴿رحماء بينهم﴾ عثمان، ﴿تراهم ركعاً سجداً﴾ علي رضي الله عنه، فقد كذب على الله إما متعمداً، وإما مخطئاً.

ـ والقسم الثاني : أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس لا من باب دلالة اللفظ، فهذا نوع من القياس، فالذي تسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية إشارة، وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل كأنقسام القياس إلى ذلك⁽⁴⁾.

والفرق بين التفسير النظري والتفسير الإشاري أن الأول يبني على مقدمات علمية تنقدح في ذهن المتصوف، أو يقتبسها من غيره، ثم ينزل الآيات عليها، والغالب أن يكون في تنزيله تمحل واعتساف. وأما الثاني فلا ينطلق من نظرية مسبقة، أو تنظير سالف ؛ وإنما يأخذ المتصوف نفسه بريضة روحية، واستبطان وجداني، حتى تتراحم في خاطره الإشارات الخفية، وتجري على لسانه المعاني المستورة.

المطلب الثاني

حكم التفسير الإشاري

اختلف العلماء في جواز التفسير الإشاري على قولين :

ـ الأول : عدم جوازه، سداً لذريعة التقول على الله تعالى، وتفسير كتابه بمجرد الرأي ومحض الهوى، وإليك أقوال هذا الفريق :

1- قال السيوطي : (وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير)⁽⁵⁾.

(2) البقرة : 67.

(3) طه : 24.

(4) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 240/13 باختصار

(5) الإيقان للسيوطي، 194/4.

2- قال ابن الصلاح : (وجدت عن أبي الحسن الواحدي المفسر رحمه الله : أنه قال : صتّف أبو عبد الرحمن السلمي «حقائق التفسير»، فإن اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر، وأنا أقول : الظن بمن يوثق به منهم أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن الكريم، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسالك الباطنية ؛ وإنما ذلك ذكر منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والالتباس، والله أعلم⁽⁶⁾).

فابن الصلاح، وإن حسن الظن ببعضهم، وعدّ صنيعه من قبيل ذكر نظائر ما ورد في القرآن الكريم ؛ لأن النظير يذكر بالنظير، على سنن الفقهاء في الاعتبار والقياس ؛ فإنه أنكر عليهم تساهلهم في هذا الباب، وآثر الابتعاد عنه سداً لذريعة الإيهام والتبليس.

3- قال الزرقاني : (بيد أن هذا التفسير كما ترى، جاء كله على هذا النمط دون أن يتعرض لبيان المعاني الوضعية للنصوص القرآنية، وهنا الخطر كل الخطر، فإنه يخاف على مطالعه أن يفهم أن هذه المعاني الإشارية هي مراد الخالق إلى خلقه في الهداية إلى تعاليم الإسلام)⁽⁷⁾.

- الثاني : جوازه، مع الجزم بأن الإشارات الخفية التي تنقذ للمتصوف لا تعدّ في التفسير، ولا تسلك في باب دلالة الألفاظ. قال التفتازاني : (وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان)⁽⁸⁾.

والذين اختاروا الجواز لم يذهبوا فيه مذهب الإطلاق ؛ بل قيدوه بالضوابط الآتية⁽⁹⁾.

(6) فتاوى ابن الصلاح : 62.

(7) مناهل العرفان للزرقاني، 2/98 - 98.

(8) انظر : الاتقان للسيوطي، 4/195 - 194.

(9) راجع هذه الضوابط في : التفسير والمفسرون للذهبي، 2/388، وأصول التفسير وقواعده لخالد العلك، ص 208 - 209، وأسباب الخطأ في التفسير لظاهر محمود محمد يعقوب، 2/742 - 743.

- (1) ألا يتجافى التفسير الإشاري عن ظاهر النظم القرآني .
- (2) ألا يقال : إن الإشارة هي المراد من الظاهر، ولا اعتبار بالوجه التفسيرية الأخر .
- (3) ألا ينهض معارض شرعي أو عقلي للتفسير الإشاري .
- (4) ألا يكون جارياً في ركاب الهوى والبدعة .
- (5) أن تؤنس له شواهد من الشرع .
- (6) ألا يعتمد في مجال استنباط الأحكام الشرعية ؛ وإنما يقتصر في الأخذ به إن صح وسلم من المعارضة، في مجال تهذيب الأخلاق، وتزكية النفوس، وتثبيت الإيمان .

وإذا سلمنا بجواز التفسير الإشاري بعد استيفاء هذه الشروط، والتقيّد بها، فإن ذلك لا يعني وجوب الأخذ به ؛ لأنه من قبيل الوجدانيات، وما يجده الإنسان في نفسه عند التلاوة والتدبر من سوانح وعوارض، فلا ينضبط ذلك لحد البرهان، ولا يجري على سنن المعقول. وأما العلة في قبوله فهي عدم مجافاة الظاهر، والنأي عن الاعتساف.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على الغلو في التفسير الإشاري

إن من الإشارات ما يتجانف عن الظاهر، ويعتسف الحقيقة، ويوغل في الخواطر الرديئة، والسوانح المرضية، والباطن لا ضبط له ؛ إذ تتزاحم في الخاطر معانٍ ومواجيد، ويمكن تنزيلها على وجوه شتى، مما يفتح الباب على مصاريعه للتحريف، والتليس، والابتداع. (وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على رأيهم)⁽¹⁰⁾.

وسنورد في هذا المبحث نماذج تطبيقية دالة على الغلو في التفسير الإشاري، ومنبئة عن شطحاته البعيدة :

(10) إحياء علوم الدين للغزالي، 2/260.

1 - تفسير قوله تعالى : ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهِ اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا﴾ (11).

فسر بعضهم هذه الآية بقوله : (إن الله نبه بذلك على أنه لا أظلم ممن خرب أركان الإيمان بالشبهات، وهي قلوب المؤمنين، وعمرها بالأمان، وشحنها بمحبة الدنيا، وفرغها من محبة الله تعالى) (12).

وهذا تفسير ينبو عنه اللفظ، ويردّه السياق، وربما ظن مطالعه أنه المراد من الآية خلافاً للظاهر، ومن هنا يدخل الزغل، ويقع التلبس ! وقد تصدى أبو بكر بن العربي لتفنيد هذا التأويل الإشاري قائلاً : (إن المراد بالمساجد ذوات المساحات المتخذة للصلوات، وقلوب المؤمنين معروف حالها، مبيّنة بأكثر من هذا البيان في مواضعها، ولا يحتاج إلى ذلك فيها، ولا يدل عليها اللفظ) (13).

2 - تفسير قوله تعالى : ﴿..وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (14).

قال التستري في تفسير هذه الآية : (لم يرد معنى الأكل في الحقيقة ؛ وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره.. أي : لا تهتم بشيء هو غيري.. فآدم لم يعصم من الهمة والفعل في الجنة، فلحقه ما لحقه من أجل ذلك) (15).

وهذه إشارة بعيدة متكلفة تصرف الآية عن ظاهرها وهو الأكل من الشجرة، وتغوض على باطن لا دلالة عليه من اللفظ أو السياق ؛ بل إنه مخالفٌ مخالفٌ صريحة لما اتفق عليه أئمة التفسير.

3 - تفسير الحروف المقطعة : ﴿آلِم﴾

قال أبو عبد الرحمن السلمي في تفسير الحروف المقطعة : (آلِم) : (الألف ألف الوحدانية، واللام لام العطف، والميم ميم الملك، معناه من وجدنا على الحقيقة

(11) البقرة : 114.

(12) نقل هذا التفسير أبو بكر بن العربي في (العواصم من القواصم)، ص 85.

(13) نفسه.

(14) البقرة : 35.

(15) تفسير القرآن العظيم للتستري، ص 16.

بإسقاط العلائق والأغراض تلطفت له في معناه فأخرجته من الرق العبودية إلى الملك الأعلى⁽¹⁶⁾.

وهذا تفسير إشاري أشبه بالطلاسم، تهجّم فيه السلمي تهجماً على الحروف المقطعة، وأتى فيها بقدحاحات خواطر لا تدخل في باب الشريعة، أو تقر في نصابها، ولا يعلم له موافق في هذا المنحى الإشاري من أهل المواجيد والأذواق، فما بالك بغيرهم!

4- تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾

قال أحمد سعد عثمان العقاد في تفسير هذه الآية: (ولكن للعارفين حج آخر يحجونه متى اشتاقوا لحبيهم وهو حج الروح لا يتكلفون سفراً ولا انتقالاً؛ لأن مطلوبهم في أنفسهم، وهو القلب الذي هو بيت الله العامر بأسرار الله وأنواره. وقد قال بعض العارفين: عجبت لمن يحن ويرحل لبيت الخليل وهو الكعبة كيف لا يحن ويشاهد العجائب في بيت بناه الرب الجليل وهو القلب.. فكعبة الأشباح بمكة المكرمة وكعبة الأرواح معك وهو قلبك)⁽¹⁷⁾.

فأي إشارة هذه تهدم ركناً من أركان الدين، وتنقض عرى الشرع، وتمعن في ذلك إلى حد الاستخفاف ببيت الله الحرام، ووصفه بكعبة الأشباح!! وأي تفسير هذا يزهّد الناس في فريضة الحج، ويحثهم على الاستغناء عنها بحج القلب بيت الله العامر، وهو لا يكلف سفراً ولا انتقالاً!!

وإن العلماء الذين منعوا التفسير الإشاري سداً لذريعة التلبيس والإيهام، كانوا يخشون من مثل هذه الإشارات التي تنال على خاطر الكليل، وتزاحم على الباطن الممرض، فلا يجد لها أرباب السلوك والعرفان متنفساً أو مفيضاً إلا إيداعها في التفسير، مع افتقارها إلى دلالة البرهان، والسياق، والعقل جميعاً!

(16) تفسير السلمي، ص 17.

(17) ضياء الأكنوان في تفسير القرآن لأحمد سعد عثمان العقاد، 2/84.

المبحث الثامن التكلف في التفسير العلمي

أصبح القرآن الكريم منذ زمن غير قصير مجالاً لاستعراض النظريات العلمية، ومرجعاً في تفسير الظواهر الكونية، وغلا قوم في ذلك حتى قالوا: إن القرآن مصدر لجوامع الطب، وضوابط الفلك، وقوانين الهندسة، ونظريات الكيمياء، وهلم جراً وسحباً؛ بل وحملوا الآيات القرآنية على كل مستحدث في مضمار العلم، ومخترع في دنيا الحضارة، وحاديهم إلى ذلك إثبات الإعجاز القرآني، ومدارحة الكشوف العلمية. وربما تستر باعث الانبهار بفتوحات العلم التجريبي وراء هذا المقصد أو ذاك، إذ لها هالة مضيئة تحمل المبهورين والمنبهرين على التماس الموافقات بين القرآن والعلم، ولو ذهب التفسير في ذلك مذهب التكلف الضيق والشطح البعيد! وما أغنى قرآنا أن يفخر بمطابقة لعلم أو موافقة لاختراع، وهو الذي نزل من فوق سبع سماوات رحمة للناس، وعافية، وهُدًى.

وقبل أن نجلب الأمثلة الشواهد على التكلف في التفسير العلمي المعاصر، نمهد لذلك بما يحسن التمهيد به، وهو تعريف التفسير العلمي، وحكمه، وشروط جوازه.

المطلب الأول تعريف التفسير العلمي

كان لأهل العلم جهد محمود في بيان حقيقة التفسير العلمي، وتبين معالمه، ورصد مجاله، وليست تعاريفهم في هذا الباب بجارية على نسق واحد، أو متساوية في حظوظ النضج والاستواء؛ بل فيها الجيد والمتوسط والرديء بحسب التفاوت في الأخذ بشروط الجمع والمنع وإحكام الصوغ. والذي أرتضيه أن أجود التعاريف من صياغة الشيخ أمين

الخولي، وهو : (التفسير الذي يحكّم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها)⁽¹⁾. وأكثر الباحثين عالة عليه في هذا التعريف ؛ بل منهم من ساقه بنصّه وفصّه استغناءً به عن سائر التعريفات⁽²⁾.

والذي يؤخذ من هذا التعريف أن التفسير العلمي ضرب من الاجتهاد بالرأي؛ إذ يستفرغ المفسر وسعه في استجلاء وجوه التوافق بين الآيات وفتوحات العلم التجريبي على نحو يجليّ إعجاز القرآن، ومواكبه للمستجدات والنوازل المستأنفة في كل عصر.

المطلب الثاني

حكم التفسير العلمي

إن خلاف العلماء مشهور في جواز التفسير العلمي قديماً وحديثاً، والانقسام فيه إلى مذهبين :

- الأول : عدم الجواز مطلقاً ؛ بل عدّ هذا التفسير من قبيل الرأي المذموم، ونُهي عن تعاطيه سداً لذريعة تعطيل المقاصد الأولية للقرآن، وهي : الهداية والإصلاح والبناء. وعلى رأس هذا الفريق المعارض : الشاطبي⁽³⁾، ومحمود شلتوت⁽⁴⁾، وسيد قطب⁽⁵⁾، وأمير الخولي⁽⁶⁾، ومصطفى المراغي⁽⁷⁾، ومحمد حسين الذهبي⁽⁸⁾، والشنقيطي صاحب (أضواء البيان)⁽⁹⁾، وأحمد محمد جمال⁽¹⁰⁾، ومحمد الصادق العرجون⁽¹¹⁾، وعائشة عبد الرحمن⁽¹²⁾.

(1) التفسير : معالم حياته، منهجه اليوم، ص 19 . 20 ÷

(2) من هؤلاء الذهبي في كتابه : التفسير والمفسرون، 519/2.

(3) الموافقات للشاطبي، 112/2.

(4) مقدمة تفسير القرآن الكريم، ص 11.

(5) في ظلال القرآن، 184/1 - 181.

(6) التفسير : معالم حياته، منهجه اليوم، ص 20.

(7) قاله في تقديم كتاب : (الإسلام والطب الحديث) لعبد العزيز باشا.

(8) التفسير والمفسرون، 540/2 - 538.

(9) أضواء البيان، 118/3.

(10) القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته، 418/1.

(11) نحو منهج لتفسير القرآن، ص 62 - 63.

(12) القرآن والتفسير العصري، 12/7.

واحتجوا على مذهبهم بما يأتي⁽¹³⁾ :

- 1- ثبوت إعجاز القرآن من أكثر من وجه، واستغناؤه عن كل تكلف يذهب رونقه، ويقحمه في متاهات العلم التجريبي.
 - 2- إن حث القرآن على التدبر في مجالي الكون، وعجائب الصنع، يشمل الناس جميعاً، ويرمي إلى الاهتداء إلى موضع الاعتبار والاعتاظ.
 - 3- إن مسعى التوفيق بين القرآن ومخترعات العلوم يشعر بالتدابير بينهما، ويحمل على التماس الوجوه المتكلفة لدفع هذا التدابر، وهو وهم لا نصاب له في الحقيقة القرآنية.
 - 4- إن تناول القرآن بهذا النهج التفسيري يحمل حملاً على تطويع الآيات لفتوحات العلم، وقد لا يقطع بصحتها إلا بعد مراحل من التجريب، مما يجعل التماس المطابقة استباقاً للنتائج، وتعجلاً لا يحمد غبه ومآله.
 - 5- إن نظريات العلم يتطرق إليها التغيير، ويتحيفها النسخ، ورب نظرية يبشر بها اليوم، لا يأتي الغد إلا وقد بان عوارها، وكرّ عليها البحث العلمي بالنقض، ومن هنا يمتنع أن نعلق الحقائق القرآنية على تلكم النظريات، تنزيهاً للقرآن عن الشبه عند ثبوت بطلانها.
 - 6- إن ركوب هذا النهج التفسيري يعود على مقاصد القرآن بالإبطال، ويزج به في مجال نسبي لا يليق بحقائقه المطلقة، وإعجازه الباهر.
- القول الثاني : الجواز مطلقاً، وقال به : الغزالي⁽¹⁴⁾، وابن أبي الفضل المرسي⁽¹⁵⁾، والسيوطي⁽¹⁶⁾، والرازي⁽¹⁷⁾، والزرقاني⁽¹⁸⁾، وطنطاوي جوهرى⁽¹⁹⁾،
-
- (13) انظر حجج هذا الفريق في : التفسير والمفسرون للذهبي، 539/2، ومعالم الشريعة الإسلامية لصبحي الصالح، ص 290، والفكر الديني في مواجهة العصر لعفة الشرقاوي، ص 443، وظلال القرآن لسيد قطب، 182/1، والفوز الكبير للدهلوي، ص 40.
- (14) إحياء علوم الدين، 289/1.
- (15) نقل رأيه السيوطي في الإتيان، 31/4 - 27.
- (16) نفسه.
- (17) التفسير الكبير للرازي، 121/14.
- (18) مناهل العرفان، 568/1 - 569.
- (19) صاحب كتاب : (الجواهر في تفسير القرآن الكريم).

ومحمد بن أحمد الإسكندراني⁽²⁰⁾، ومنصور حسب النبي⁽²¹⁾، وعبد الرزاق نوفل⁽²²⁾، وعلي فكري⁽²³⁾، وحنفي أحمد⁽²⁴⁾، ومصطفى محمود⁽²⁵⁾.

واحتج هؤلاء بما يأتي⁽²⁶⁾ :

- 1 - استجلاء وجوه جديدة للإعجاز القرآني من جهة إثبات الموافقة بين القرآن والحقائق القطعية للعلم.
- 2 - تفنيد شبهة التدابر بين العلم والدين.
- 3 - بيان عصرية القرآن، ومدارجه للنوازل والمستجدات.
- 4 - استمالة غير المسلمين إلى حظيرة الإسلام بالمسلك العلمي البرهاني الذي يؤثره على غيره.

5- امتلاء النفس بعظمة الله تعالى وقدرته حين يقف المفسر في تفسير القرآن على خواص الأشياء ودقائق المخلوقات حسب ما تصورها علوم الكون⁽²⁷⁾.

والذي نرتضيه هو الموقف الوسط العدل الذي لا يغرق في النفي، ولا يفرط في الإثبات، إذ مجال الاستفادة من العلوم الكونية في تفسير القرآن رحيب ومثمر، إذا قيض له أهل العلم والبصيرة، ممن يضطلعون بتعميق مدلول النص القرآني ومشمولاته على نحو يرقى بالمستوى التدبري للإنسان المعاصر، وتصحيح معلومات المفسرين القدماء عن أسرار الخلق وعجائب الكون، وتقريب الحقائق الدينية إلى المدارك والعقول. هذا؛ ما التزم في ذلك بالضوابط الآتية⁽²⁸⁾ :

(20) صاحب كتاب : (كشف الأسرار النورانية الكونية).

(21) صاحب كتاب : (الكون والإعجاز العلمي في القرآن).

(22) صاحب كتاب : (الإعجاز العددي للقرآن الكريم).

(23) صاحب كتاب : (القرآن ينبوع العلم والعرفان).

(24) صاحب كتاب : (التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن).

(25) صاحب كتاب : (القرآن : محاولة لفهم عصري للقرآن).

(26) انظر هذه الحجج في : أسباب الخطأ في التفسير لطاهر محمود محمد يعقوب، 2/852.

(27) مناهل العرفان للزرقاني، 2/109.

(28) من العلماء الذين قعدوا لهذه الضوابط : يوسف القرضاوي في : كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟

ص 382 - 383، وطاهر محمود محمد يعقوب في : أسباب الخطأ في التفسير، 2/854 - 855.

- 1- ألا يتجافى التفسير العلمي عن دلالة السياق، وعمود النظم القرآني.
- 2- أن يعول على الحقائق لا الفرضيات، فلا يستثمر من نتائج العلوم إلا ما استوى على سوقه، واستقر عند أهله، وأصبح حقيقة علمية دامغة تملأ الأبصار، حتى يسان القرآن عن تقلبات الفهوم، وتحيف التغيير والتبديل.
- 3- أن يجعل القرآن أصلاً حاكماً والنظرية العلمية فرعاً محكوماً، دفعاً لتمحلات التفسير العلمي.
- 4- أن يجتنب التكلف، والتمحل، والدفع في وجه الآيات بالمحمل الباردة، فإذا جنح المفسر إلى المطابقة بين الآية والحقيقة العلمية الثابتة، استنبط من المعاني ما تساعد عليه اللغة، ويحتمله اللفظ، ويقره السياق، ولا تأباه نصوص الشرع وقواعده قبل هذا وذاك.
- 5- ألا يتجافى التفسير العلمي عن أقوال السلف، وفهوم أئمة التفسير، ولا يلزم من تعاطيه غمز الأمة كلها بالجهل، و(لهذا ينبغي أن نقبل من هذا اللون من التفسير : ما كان إضافة إلى القديم، وليس إلغاءً كلياً له، فلا مانع من إضافة فهم جديد للآية، أو جزء الآية، فالقرآن لا تنقضي عجائبه، ولا تنفذ كنوزه وأسراره، والله تعالى يفتح على عباده في فهمه ما يشاء لمن يشاء)⁽²⁹⁾.
- 6- أن تعالج الأبحاث العلمية في تفسير القرآن على نحو يستحث علماء المسلمين على الأخذ بأسباب النهضة، والاستمداد من هدي القرآن في الاستئناف الحضاري.

المطلب الثالث

الشواهد التطبيقية على تكلف التفسير العلمي

جنح التفسير العلمي في مواضع جمّة من نتاجه المطبوع المتداول إلى تكلف ضيق، ومحامل مدخولة، ياباها النظم القرآني لفظاً، ودلالة، وسياقاً، مما أفسد على الناس صفوة علاقتهم بالقرآن، وأفضى إلى صور من التفكير لا تلتئم بغرض التنزيل

(29) كيف نتعامل مع القرآن الكريم للرضواوي؟ ص 383.

وهدهاء، وأضلّ النظر الحصيف عن تمييز حقٍ من باطل، وعلمٍ من خرافة، وإيمانٍ من زخرف قول وبهرج زيف !

وإليك بعض الشواهد التطبيقية على التكلف في هذا اللون من التفسير :

1- تفسير طير الأبايل بالميكروبات

فسّر الشيخ محمد عبده (طير الأبايل) في قوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾⁽³⁰⁾ بأنه جنس من الذباب، أو البعوض، أو الميكروبات، فقال : (فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فأتار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه)⁽³¹⁾.

وتعلق بهذا التفسير المراغي⁽³²⁾، ومحمد فريد وجدي⁽³³⁾، والفراهي⁽³⁴⁾، وناضلوا عنه برأي مجرد، على شذوذه الواضح، وتكلفه الصريح ؛ ذلك أن الجراثيم التي اكتشفها الطب الحديث لم تكن معلومة وقت نزول القرآن، والعربي إذا سمع لفظ الحجارة تبادر إلى فهمه معناها الشائع، فكيف يفسر القرآن بغير لسان العرب، ومعهودهم في الخطاب ؟

وزد على ذلك أن معجزة طير الأبايل شاهدها بعض أعداء الرسول ﷺ، ولو أنهم لم يروا طير الأبايل رأى العين لسارعوا إلى تكذيب القرآن⁽³⁵⁾، ووجدوا مدلفاً إلى الطعن على الدعوة، وهذا ما لم يحصل قطعا، فدَلّ ذلك على بطلان هذا التفسير، ومجافاته للحقيقة القرآنية الصريحة.

(30) الفيل : 3.

(31) تفسير جزء عم لمحمد عبده، ص 156.

(32) تفسير المراغي، 243/30.

(33) المصحف الميسر، ص 822.

(34) مجموعة التفاسير، ص 389.

(35) منهج المدرسة العقلية في التفسير للرومي، 726/2.

2- خرافة تحضير الأرواح

فسر الشيخ طنطاوي جوهرى قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾⁽³⁶⁾ بقوله : (وأما علم تحضير الأرواح فإنه من هذه الآية استخراجها، إن هذه الآية تتلى والمسلمون يؤمنون بها حتى ظهر علم تحضير الأرواح بأمريكا أولاً، ثم بسائر أوروبا ثانياً)⁽³⁷⁾.

وهذا من أغرب ما يفسر به القرآن، وأجفى ما يكون عن روجه ومقصده؛ لأن تحضير الأرواح علم كاذب، وبدعة مردودة، فضلاً عن أنه بات وسيلة الدجاجة والمشعوذين إلى جيوب الناس لابتزازهم وأخذ مالهم دون حق، وغالباً ما يتم هذا التحضير في غرفة مظلمة وعن طريق شخص يسميه (الروحانيون) بالوسيط، ويزعمون أن له استعداداً فطرياً للتواصل الناجح مع الروح المستعدة.

وموقف الشرع صريح من تحضير الأرواح، لا ينكره إلا مكابر مرد على العناد، فالروح إذا فارقت البدن انتقلت إلى عالم البرزخ، ووكّل بها حفظة أقوى أمناً، ثم هي في جحيم العذاب أو نعيم اللذة، بحسب أعمال أصحابها في الدنيا، فكيف يصح في منطق العقلاء أن تنفلت الروح من مدارها البرزخي لتأوي إلى حجرات مظلمة، وتحلق فوق جلسات مربية تهتك فيها حرّات الغيب، وعلمه عند الله تعالى وحده، لا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول.

فالأرواح المزعومة، إذا، شياطين تغرر بالناس، وتلاعب بعقائدهم، قصد إفساد الدين، وإطفاء نور الله تعالى، ولله الأمر من قبل ومن بعد !

وإذا انمهد هذا وتقرّر، فإن القرآن ينبغي أن يسان عن هذا الشطط والانحراف، وهو الكتاب الداعي إلى التوحيد الخالص، والإيمان الصافي، والشريعة النقية. لكن اللهات وراء نظريات العلم غثها وسمينها، جنح بمفسرنا إلى هذه الورطة، وأوقعه في هذا الاختبال، غير الله لنا وله.

(36) البقرة : 67.

(37) الجواهر في تفسير القرآن لطنطاوي، 1/84.

3- نظرية التأنيث البيولوجي للعنكبوت

فسَّر الدكتور مصطفى محمود قوله تعالى : ﴿كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا﴾⁽³⁸⁾ بقوله : (إن العلم كشف مؤخراً أن أثني العنكبوت هي التي تنسج البيت وليس الذكر، وهي حقيقة بيولوجية لم تكن معلومة أيام نزول القرآن)⁽³⁹⁾.

وقد عزب عن فطنة المفسر أن القرآن جرى على لسان العرب، وراعى معهود خطابهم، ولذلك أثث العنكبوت، كما أثث مفرد النمل والنحل، وهذا التأنيث لغوي في أصله وفصله، ولا مدخل له في التأنيث البيولوجي، وإن كان العلم الحديث قد أقرّه ! وهنا أفسح المجال للدكتورة عائشة عبد الرحمن، وهي صاحبة جولات وصولات في الرد على التفسير العصري، لإبداء حكمها في نظرية التأنيث البيولوجي للعنكبوت : (ويعرف المبتدئون من طلاب العربية أن القرآن جرى هنا على لغة العرب الذين أنثوا لفظ العنكبوت من قديم جاهليتهم الوثنية، كما أنثوا مفرد النمل والنحل والدود، فلم يقولوا في الواحد منها إلا نملة ونحلة ودودة، وهو تأنيث لغوي لا علاقة له بالتأنيث البيولوجي كما وهم المفسر العصري. وجرى على لسانهم كذلك تأنيث الشمس والأرض والسماء والدار والسوق، وكل ما يعرف في المصطلح اللغوي بالتأنيث المجازي، دون أن يتصور من له أدنى اتصال بالعربية، أن التأنيث هنا يحمل على التأنيث البيولوجي!)⁽⁴⁰⁾.

(38) العنكبوت : 41.

(39) القرآن : محاولة فهم عصري للقرآن لمصطفى محمود، ص 211.

(40) القرآن والتفسير العصري لبنت الشاطي، ص 97..

الفصل الثالث

القراءة المعاصرة للنص القرآني تأويل أم تبديل؟

تمهيد :

إن المتتبع للدرس التفسيري المعاصر ، والفاحص عن منظومته الفكرية والمنهجية ، لا يسعه إلا أن يلحظ مرحلتين مستقلتين في تاريخ هذا الدرس على استغلال نتاجه جميعاً بمظلة (المعاصرة) :

1- مرحلة المعاصرة الموصولة

أسس هذه المرحلة ، وحمل لوائها الشيخ محمد عبده ، مستفيداً من معارف العصر ، وفتوحات التجريب العلمي ، وبالغاً بالعقل أوج التبجيل والتقدير ، حتى أقرّ (الداروينية) وصيرها مقولة قرآنية، وتناول المعجزات تأويلاً وضعياً يجافي المأثور، والعقل، وعمود النظم القرآني.

وكان تفسير (الجواهر) لطنطاوي جوهرى امتداداً لهذا المنزع التفسيري، وإن كان صاحبه غلا في التفسير العلمي غلواً لم يسبق إليه، ولهث وراء النظريات والمخترعات لهاثاً محموماً، عساه أن يظفر بالبرهان المنير على أن علوم الغرب برمتها موجودة في القرآن ! حتى قال فيه أحد الباحثين : (وفي وسعنا - بعد أن عرفنا نماذج مما كتبه - أن نسمي كتابه «جواهر العلوم» لا «جواهر التفسير»)، فهو في واد، وتفسير القرآن في وادٍ آخر⁽¹⁾.

ثم استقر مصطلح (العصرية) في التفسير على يد الدكتور مصطفى محمود حين أصدر كتابه : (القرآن : محاولة لفهم عصري)، وهو في الأصل مقالات نشرها منجمة في مجلة (صباح الخير) المصرية سنة 1970م ، ثم جمعها بين دفتي هذا الكتاب الذي كان مشار مفاضة وملاحاة بين أهل الدراسات القرآنية لتكلفه واعتسافه في فهوم علمية كثيرة !

ومع هذه هذه المواقبة العصرية التي جرّت علوم الغرب ومعطيات التجريب إلى ساحة التفسير، فإن النهج التفسيري لم يتكسب سنن المناهج التقليدية، ولا قطع

(1) اتجاهات التفسير في العصر الحديث للطير ، ص 202.

أسباباً ممدودة إلى إرث الأوائل، فظل يأخذ من سمته، ويتجاذب على طريقته في مواقف شتى.

2- مرحلة المعاصرة المفصلة

تميزت هذه المرحلة بشيوع مصطلح (القراءة) بوصفها موقفاً من النص، يرادف (التأويل) و(التحليل) و(الاستبطان). بيد أن (القراءة) شحنت في مجال الدرس القرآني بدلالة خاصة تحيل على استثمار مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، ولذلك لم يتردد الباحثون المعاصرون في نعتها بـ(الحدائية)، وهو نعت صادق يعبر عن افتتان هذا المنحى التأويلي بالنموذج الغربي، وجره بعجره وبجره إلى ساحة التفسير.

وإذا كانت القراءة الحدائية قد حبت حبواتها الأولى في نهاية السبعينات في كنف أبي القاسم حاج محمد صاحب كتاب (العالمية الإنسانية الثانية)⁽²⁾، فإنها بلغت أشدها، وأعلنت عن حضورها البارز في قراءات محمد أركون في نقد العقل الإسلامي، وتأويل النص الديني، وهي نموذج حي لحدائفة القراءة كما يريدنا الغرب، ويرضى عنها أهل الاستشراق، من حيث التوسع في جلب المناهج الغربية، وتنزيلها كيفما اتفق على النص القرآني، بغض النظر عن ربانية مصدره، وقداسته معانيه!

وعلى المهيع نفسه سار نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص)⁽³⁾، مسترفداً التأويلية الهرمينوطيقية، والنظريات اللسانية الأنثروبولوجية، منتهاً في نهاية المطاف إلى دعوى (تاريخية النص القرآني)!

ثم بلغت فتنة القراءة الحدائية أوجها على يد المهندس محمد شحرور في كتابه: (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)⁽⁴⁾، وهي قراءة تنطلق من منطلقات ماركسية في التأصيل والتزليل، مع التوسل بمنهج تشطيري تجزيئي في مجال الدرس اللغوي والمعجمي.

(2) منشورات دار المسيرة، بيروت، 1399هـ.

(3) منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

(4) منشورات دار الأهالي، دمشق / دار سينا، القاهرة، ط 1، 1992م.

وإن الوسم البائن الذي ينتظم هذه القراءات جميعها هو إرساء قواعد (القطيعة الكبرى) مع مناهج التأويل التراثي، وفهوم السلف في التفسير، تمهيداً لنزع القداسة عن القرآن الكريم، وإفراغه من ربانيته، مما شكّل استفزازاً صارخاً لمنظومة العقل المسلم، ومعهود خطابه !

ووقفنا النقدية في هذا الفصل تلبث عند القراءة المعاصرة المفصلة، أي : التي تبنت النموذج التأويلي الغربي على علته، ومجافاته لطبيعة النص القرآني، وقطعت كل سبب ممدود إلى الإرث التفسيري. ولا نحب أن يفهم من سياق هذا الكلام أننا نبذ المعاصرة نبذاً بعيداً، ونقدخ في نياتها ومقاصدها، فالأصل أن المعاصرة موقف إيجابي من الحداثة البناءة، ومدارجة موصولة للمستجدات، واستثمار جيد لثمرات الفكر الإنساني في حقول شتى، لكننا نبذ منها ما كان متمسحاً بضرائح الفكر الاستشراقي المعادي لتراث الأمة، ومتسرلاً بمسوح غربية تخلب البصر بأخذه السحر، وفتنة التمويه، وخطر الزيف !

المبحث الأول

القراءة التاريخية

محمد أركون أنموذجاً

تعدّ القراءة التاريخية للنص القرآني من أكثر القراءات الحداثيّة شيوعاً بين الباحثين العرب، وافتتانياً بمناهج الفكر الاستشراقي، وتعلقاً بالنموذج التأويلي الغربي، وقد صار لها، اليوم، بحكم هذا الشيوع من جهة، وذاك البريق المنهجي من جهة ثانية، تلاميذ ينافحون عنها، ومنابر تنطق بلسانها، وأقلام دؤوبة لا تفتأ عن التنظير والتأصيل.

وإذا كان لهذه القراءة رواد، وكتاب، ومنظرون، كل يجتهد في مجاله، ويجدّ في تخصصه، ويعمل على شاكلته، مع التواطؤ على مآل واحد هو ترسيخ (تاريخية النص القرآني)، فإننا لا نستطيع في هذا المقام الإحاطة بتتاج هؤلاء جميعاً، وحسبنا أن نقف وقفة مترتبة عند حاديهم محمد أركون، ولا أقول : كالحادي وليس له بعير كما جاء في المثل العربي، لأن للرجل أشياعاً ومريدين في بلدان شتى، ومنابر ناطقة بفكره تهشّ له في كل وقت وحين ! وإنما استقر اختيارنا عليه لريادته في هذا الباب، ووفرة أتباعه، وغزارة إنتاجه.

المطلب الأول

دعوى (تاريخية النص القرآني)

المفهوم وسياق الاستعمال

إن تاريخية النص تعني ارتباطه بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص - في هذا المنظور - لا يعدو أن يكون نتاجاً للظروف الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضاً في تأثيره، محصوراً في بيئة نشأته، غير منفكٍ عن دواعي تشكيله.

قال علي حرب في تعريف (التاريخية) : (التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البننى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي : قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف)⁽⁵⁾. وهذا تعريف محكم للتاريخية التي بشرت بها القراءة المعاصرة، إلا أن ما يستدرك عليه هو : استحالة فصل النتاج التاريخي أيا كان نوعه ومشربه، عن بنيته الواقعية، وشروطه المادية والزمانية ؛ لأن الارتباط بينهما كارتباط العلة بالمعلول، فحيث درات التاريخية دارت عللها ودواعي وجودها.

وانطلاقاً من هذا المفهوم لا يتأتى الحكم على الأديان والمعتقدات والمذاهب إلا بعزوها إلى سياقها التاريخي الذي احتفّ بلحظة تشكيلها، ويغدو العزو الحتمي للتاريخ سرّ الأشياء والماهيات، وروح التاريخ نفسه، بخلاف النظر الذاتي إليها، فإنه يجرّ إلى الابتسار، وشطط الفهم ! وقد تعلق أرباب القراءة المعاصرة بهذا المفهوم، ووجدوا فيه مدلغاً إلى دعوى تاريخية النص القرآني حتى عدّوا أسباب النزول مناط هذه التاريخية، وملاك أمرها⁽⁶⁾، وهذا مدخل يحتاج إلى بيانٍ شافٍ نرجئ بسطه إلى موضع آخر من هذه الدراسة.

مهما يكن من أمر فإن بوادر تاريخية النص القرآني لاحت منذ زمن غير قصير في أعمال الطاهر الحداد الذي بشر بالتاريخية المطلقة للشريعة، واستثنى من ذلك العقائد، ومكارم الأخلاق، وقيم العدالة، أما الثوابت الأخر مما يسلك في دائرة القطعيات، فلا ضير أن يتحيفها التغيير بحسب الزمان والمكان ؛ لأنها مرتبطة بسياقها التاريخي في الإسلام الأول، ولا تتعداه إلى اللحظة المعاصرة. ومن هنا يكون الحجاب، والميراث، وتعدد الزوجات، تشريعات مناقضة للمعاصرة الحية،

(5) نقد النص لعلي حرب، ص 65.

(6) انظر على سبيل المثال : العقل في الإسلام للعشماوي، ص 69، والنص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني، ص 214.

فلا عجب أن يجرّ عليها الزمن ذيل العفاء ! يقول : (والمرأة اليوم بتأثير العصر وروحه أصبحت تسير جنباً إلى جنب مع الرجل في كل المجالات والأحوال، وأصبحت تزاحمه في كل التخصصات.. ولذلك فيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع من تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة)⁽⁷⁾.

والحداد في كتابه : (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) سباق إلى تطبيق نظرية (المغزى والمعنى) التي دندن بها نصر حامد أبو زيد تقليداً للفيلسوف الأمريكي هيرش، وحذر من اهتضام جانبها، توجساً من تباعد القراءة عن أفق التأويل وإنتاج الدلالة، والسقوط في وهدة التلوين⁽⁸⁾.

وعلى المهيع نفسه سار عصريه عبد العزيز الثعالبي الذي قصر آيات الحجاب على نساء النبي ﷺ⁽⁹⁾، وعدّه عرفاً وافداً من المجتمع الفارسي⁽¹⁰⁾، معولاً في ذلك على الزعم الآفن بأن آيات القرآن الكريم جميعها نزلت على مقتضى سبب خاص، فلا بد أن تقصر على أسباب نزولها⁽¹¹⁾، ولا تتعدى سياقها التاريخي إلى وقائع مشابهة، أو ترتقي من حيز الخصوص إلى أفق العموم.

بيد أن التاريخية في مجال الدرس القرآني استوفت حظها من التأصيل والتنزيل على يد راعيتها ومنشئها صرحها محمد أركون، وكان الإعلان عن مولوده الأثير في مؤتمر عقد في باريس سنة 1974م، ومما جاء في تعقيبه على أحد الردود : (أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة)⁽¹²⁾.

(7) امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد، ص 39.

(8) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 144.

(9) روح التحرر في القرآن للثعالبي، ص 26. 27.

(10) نفسه، ص 22 - 23.

(11) نفسه، ص 109.

(12) الفكر الإسلامي : قراءة علمية لأركون، ص 212.

هذه الكلمة كانت نواة المشروع الأركوني حول تاريخية النص القرآني، أو إفصاحاً عن أمنية علمية ظلت تراود فكر أركون وتلحف عليه، ولم يجد لها متنفساً إلا في بيئة أوروبية متحررة، وجامعة فرنسية عريقة لا تضن على أبنائها بالمدد المادي والمعنوي ! وما لبثت أن تحولت قدحات الخواطر عند أركون إلى إنجازات بحثية غزيرة شادت نظريته التاريخية على المستويين : النظري والتطبيقي⁽¹³⁾.

وقد أدرك أركون منذ أشواطه البحثية الأولى أن التاريخية لا تقوم على ساق إلا بمناذرة مقاصد القرآن، واطراح قدسيته، وطمس جذوة معاصرته، يقول : (وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري)⁽¹⁴⁾ ؛ بل إنه أدرك - قبل ذلك - مشاق المهمة، واستعصاء الوحي المنزّل على معاول الهدم التاريخي ؛ لأن الخطاب القرآني - في رأيه - (برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعاليم الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه)⁽¹⁵⁾. وليس مرد الأمر إلى براعة مصطنعة، أو تغطية متكلفة، كما زعم الرجل، وإنما هي عالمية القرآن تنضح بها آياته، ومعاصرته التي تدب في كل جملة من جملة، وهذان مقصدان عالبيان من مقاصد البعثة النبوية، تواترت الأدلة على اعتبارهما، ونهضت الحجج على سريانها في روح التشريع الإسلامي.

(13) من كتبه النظرية :

- أ - الإسلام بالأمس وغداء، باريس، 1982.
 - ب - محاولات في الفكر الإسلامي، باريس، 1973 م.
 - ج - كيف يقرأ القرآن، باريس 1970.
 - د - هل نستطيع الكلام عن المعجز في القرآن، باريس، 1977.
 - هـ - محاولات في الفكر الإسلامي، باريس، 1977 م.
 - و - الفكر الإسلام نقد واجتهاد، باريس، 1989 م.
 - ز - نقد العقل الإسلامي، باريس، 1984 م.
 - ح - الفكر الإسلامي : قراءة علمية، بيروت، الدار البيضاء، 1996 م.
 - ط - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، 2001.
- ومن كتبه التطبيقية :

أ - قراءة الفاتحة، باريس، 1974 م.

ب - قراءات في القرآن، باريس، 1990 م.

(14) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 21.

(15) هامش هاشم صالح على كتاب أركون (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ص 21.

فالنص القرآني، إذا، في المنظور الأركوني أثر تاريخي تضافرت على تشكيله ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية، فصار مشروطاً بمناسبة قوله، ومنوطاً بسبب صوغه، ومقصوراً على طائفة من المؤمنين عايشت ظروف التنزيل. فإن أردنا - من باب المواكبة العصرية - أن نعتقه من أغلال سياقه التاريخي في العصر الإسلامي الأول، ونستشرف به آفاقاً جديدة، ونجيب به عن نوازل مستأنفة، نكون قد انسلخنا من إطاره المرجعي، وتعالينا على شروط واقعه، وارتكسنا في اللاتاريخ. ومن ثم فإن الإيمان بالتاريخية سيكون منطلقاً لإعادة النظر في التشكيل اللغوي والدلالي والأنتروبولوجي للوحي⁽¹⁶⁾، وصارفاً عن الاستثمار النفعي للنصوص لأجل استيفاء أغراض أيديولوجية.

وهذا المنظور الأركوني فتح الباب على مصاريعه لتدقق سبل التاريخية في كتابات الحدائين، حتى تجرأوا على القول بأن (القرآن صالح لكل زمان ومكان) هوس ميتافزريقي⁽¹⁷⁾، أو وهم كبير⁽¹⁸⁾، أو جمود⁽¹⁹⁾، أو صيغة مصادرة إطلاقية⁽²⁰⁾.

والذي يعكّر على دعوى تاريخية النص القرآني عند أركون أن الصحابة في عصر النبوة كان يمثلون لمقتضى التشريع، وإن نزل في حق فرد، أو قضية عين، لوعيمهم بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالأمر بالفرائض لم يكن موجهاً لأفراد بعينهم، وإنما الخطاب فيه مستغرق لجميع الأمة، وكذا النواهي جارية هذا المجرى، وإن ورد بعض نصوصها في قضايا أعيان.

ولولا هذا العموم المستغرق لأهل التكليف، والعالمية المحترقة لسدود الزمان والمكان، لدان بالإسلام أفراد دون أفراد، وجماعات دون جماعات، بدعوى أن التشريعات مقصورة على أسباب نزولها، ومحصورة في نطاق المخاطبين بها من الأفراد، ومن هنا تصبح الشريعة مجزأة، والدين مبعضا، والتكليف ضيقا، وكل هذا يستحيل في حق رسالة خاتمة خالدة نزلت هدى للناس ورحمة للعالمين!

(16) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 53.

(17) النص القرآني لطيب تيزيني، ص 115.

(18) نفسه، ص 152.

(19) القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي لأنور خلوفا، ص 17.

(20) النص القرآني لطيب تيزيني، ص 426.

والدلائل الناهضة على بقاء العام على عمومه، وإن ورد على سبب خاص كسؤال أو حادثة، لا يستوعبها العد والإحصاء، وبتجزئتها عنها بما يأتي :

- الأول : أن آية اللعان نزلت في واقعة مخصوصة، هي قذف هلال بن أمية زوجته⁽²¹⁾، ومع ذلك فهي على عمومها، ولم يقصرها أحد من علماء المسلمين خلفاً عن سلف على هذه الواقعة.

- الثاني : حديث : عبد الله بن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة قبله فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، قال : فنزلت : ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين﴾⁽²²⁾، قال : فقال الرجل : ألي هذه يا رسول الله ؟ قال : لمن عمل بها من أمتي⁽²³⁾.

- الثالث : لو كان مقصود الشارع تنزيل النصوص على أسباب خاصة، لبيّن ذلك، وجلّى وجه الخصوصية، فهذا أمر لا يسكت عليه لتعلقه بالتكليف، والبيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة كما يقول الأصوليون، فلما جاءت النصوص عامة، وعريت عن قرائن التخصيص، فإن القاعدة أن يعمل بالعموم، ويحمل النص على ظاهره المتبادر إلى الفهم، مادام الصارف عنه معدوماً.

- الرابع : أن أكثر النصوص المنزلة على مقتضى أسباب خاصة لم توسم باسم من كان سبباً في نزولها ؛ بل يجيء اللفظ عاماً ليستغرق أهل الإسلام بدلالة العموم.

وإذا كان قد ورد عند بعض الحنابلة التخصيص بالسبب الذي ورد عليه النص، وهو ما يسمى بـ(التخصيص بقضايا الأعيان)، واحتج لذلك بحديث أنس ابن مالك قال : (رخص النبي ﷺ للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكمة بهما)⁽²⁴⁾، فإن هذا الاستدلال لا ينهض حجة على المطلوب ؛ لأن ما ثبت تشريعاً للصحابي ثبت لغيره من أفراد الأمة، إلا أن يقوم دليل التخصيص به، والجمهور

(21) قصة هلال عند البخاري برقم : 4470 :

(22) هود . 114 :

(23) أخرجه البخاري برقم 503 ، 4410 ، ومسلم برقم . 2076 :

(24) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب الحرير في الحرب، 1609/3، برقم : 2726 ، ومسلم في

كتاب اللباس، باب إباحة لبس الحرير للحكمة، 1646/3، برقم : 2076 .

على خلاف رأيهم في إباحة لبس الحرير لمن به حكمة أو مرض جلدي أخذاً بدلالة العموم، وعدم قصر النص على سببه الخاص.

بيد أن قناعة أركون قد لا تركز إلى مثل هذه الدلائل، استخفافاً بالنقل، ورغبةً عن قواعد السلف، ولعله في هذا الباب قرين حسن حنفي الذي قال : (إن النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة)⁽²⁵⁾.

المطلب الثاني

أركون والقرآن

دعاوى عريضة، ومسميات مشبوهة !

1- نقد العقل الإسلامي أم نقد القرآن ؟

إن مشروع أركون وقف على نقد العقل الإسلامي كما يعلن عن ذلك عنوان كتابه المطبوع بالفرنسية : (من أجل نقد العقل الإسلامي)، وقد ترجم إلى العربية بعنوان معدّل هو : (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، وكأنه كان يخشى من استفزاز العقل المسلم، ومسه في ثوابته، لكن هذه (التقية الفكرية) زالت بزوال هاجس الخشية، فنشر عقب ذلك أعمالاً أخر وسمها بعناوين في منتهى الجرأة والاستفزاز.

والحق أن المشروع الأركوني لم يقتصر في ممارسته النقدية على تعقب التفاسير التقليدية، ومناهج التأويل التراثي ؛ بل تجاوز ذلك إلى (الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، معيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه، في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ)⁽²⁶⁾.

ويصرّح علي حرب بأن القرآن محل نقد ومراجعة في المشروع الفكري لأركون، فلا تستثنى نصوصه من دائرة التاريخية، ولا تنزّه عن قواعد النقد

(25) دراسات إسلامية لحسن حنفي، ص 51.

(26) نقد النص لعلي حرب، ص 62.

التاريخي، يقول : (إن رهان أركان الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي بكل مراحل وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه)⁽²⁷⁾.

ولما كان النص القرآني عند أركان يخلع على نفسه أسمال القداسة والتبجيل، ويتعالى على الدقائق التاريخية للحدث، بوصفه خطاباً مستغرقاً للبشر جميعاً، وصالحاً لكل زمان ومكان، فإن نقده للعقل الإسلامي يعنى في المقام الأول باستقصاء العلل التي تصير التاريخي متعالياً، والخاص كونياً، والديوي مقدساً، فإذا تأتى ذلك الاستقصاء، فإن السبيل يغدو موطأً لهتك الحجب والهالات التي تسدل على لحظة تشكل الوحي، وتحمله على الانسلاخ من مناسبتة التاريخية وسياقه الزمني !

ولو أن مشروع أركان في نقد العقل الإسلامي اقتصر على غربلة التراث التفسيري، وتحرير النص الأول وهو الوحي من سلطة النص الثاني وهو التفسير، بدعوى أن الذيل يأسر الأصل، ويخاتله، ويحجب مغزاه، ويصد العقل عن تذوق أسرار (الظاهرة المعجزة) على حد تعبير أركان، لكان الخطب هيناً، والأمر محمولاً على نقد صنيع بشري يجوز عليه الخطأ، والسهو، والغفلة. بيد أن النقد التاريخي التفكيكي طال النص القرآني، غامزاً إياه بالتحالي على التاريخ، والبراعة في حجب الحقيقة، والأدلة، والتشبع بما لم يعط ! يقول علي حرب : (لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل؛ بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف عن المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك)⁽²⁸⁾. وحرب يجعل مناط التفضيل بين قراءة وقراءة، هو الإيغال في النقد التفكيكي، والتفنن في إثبات تاريخية النص، وكلما نأت القراءة عن الأفق النقدي، إلا وصارت خطاباً أيديولوجياً تبجيلياً يحاور النص بفكر جامد، ووجدان أصم، وعين غضبيضة عن مناطق المسكوت عنه ! فلا بدع أن يثني على

(27) نفسه، ص 65.

(28) نقد النص لعلي حرب، ص 66.

القراءة الأركونية بقوله : (ولا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من القراءات الأيديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة، أي : جاهزة نهائية)⁽²⁹⁾.

وفي هذا السياق يأتي رفض أركون لمناهج التأويل التراثي ؛ لأنها ترفض (نسبية المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله)⁽³⁰⁾، وكل خطاب نزاع إلى عصمة الوحي، وقداسته، وربانيتها، مقدوح فيه عند أركون ب (الدوغمائية المغلقة)، و(اغتيال العقل)!

ومن هنا تلوح العلة في وصف أركون لقراءته بـ(العلمية)⁽³¹⁾، ونفي هذا الوصف نفسه عن تفاسير السلف على ما يفيد مفهوم المخالفة، بمعنى أن من سبقه إلى هذا المضمار لا يسلم من معرّة (الأدلجة) و(الأسطرة) (الوهم)، لعرائه عن العدة المنهجية، أو سقوطه في وهدة التلوين المذهبي، أو حرصه على حجب التقديس التي أسبغت على الوحي !

فهل من الإنصاف، والموضوعية، والتجرد، إذا، أن نجنح إلى أحكام القيمة، ونجعل الأيديولوجيا مناطاً للتفضيل بين قراءة الذات وقراءة الغير، ونغمط الناس حقوقهم، ونهتضم جانبهم لاختلاف في الواجهة والمنحى !؟

إن العلماء الأوائل انتصبوا لتفسير القرآن بعدة علمية ومنهجية تتناغم والنظام المعرفي الدارج في عصرهم، وتتساقق في الآن عينه مع التحديات الفكرية السائدة، ولكل قارىء، أو مؤول حق مشروع في استفتاء مناهجه، واختبار أدواته، واستقطار لغته الخاصة في حقل التأويل، بحسب منزعه الأثير، والمؤثرات الفكرية الرائجة، والمقصدية الحافزة إلى القراءة.

وقد انبرى علي حرب، وهو من أحلاف القراءة الحدائثية، وسدنة الفكر العلماني، إلى انتقاد أركون في تحيفه لتفاسير السلف، وحطه عليهم، وإيثار قراءته بمزية (العلمية) حين قال : (.. ولكن أركون إذ يفسر القرآن أو ينظر في التفاسير

(29) نفسه، ص 67.

(30) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون، ص 43.

(31) يستفاد ذلك من عنوان كتابه : (الفكر الإسلامي : قراءة علمية).

الموضوعة له يضيفي صفة العلم على قراءته، ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة، وهذا ما نعارضه به ؛ لأننا لو فعلنا ذلك لكننا ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير . أجل التفسير علم من العلوم العربية الإسلامية، ومن يقرأ كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي، وهو مصنف في أصول التفسير إذا صح التعبير، يتبين له أن التفسير ميدان علمي له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه.. وهل إن قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون ؟ هذا ما لا نسلم به ؛ لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره، كل قارئ يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه ويقراه بحسب استراتيجيته⁽³²⁾.

وهذه كلمة حق وإنصاف فاه بها رجل من حزب أركان وشيعته، ردّت الأمور إلى نصابها، وأقرّت للسلف بحظهم الوافر في النهوض بصناعة التفسير، بحسب ما أتيح لهم من أدوات معرفية، ومداخل منهجية، متجاوبة مع روح العصر، وتحديات الفكر الحضاري.

مهما يكن من أمر فإن قراءة أركان تتذرع بنقد العقل الإسلامي انتهاءً إلى تطبيق النقد التاريخي على الوحي، والشواهد على ذلك من أعماله متكاثرة، ننقي منها - على سبيل التمثيل لا الحصر - شاهدين اثنيين :

أ - دعاوى في نقد منهج القرآن وأسلوبه

إن انتقاء أركان اللغة الفرنسية لساناً لأبحاثه، ووعاءً لفكره، ليس أمراً اعتباطياً ؛ وإنما حدث إليه بواعثُ شتى، تدلي بسبب أو نسب إلى ظروفه نشأته، وملابسات تكوينه، والبيئة الفكرية التي شبّ فيها عن الطوق، والمحيط الجامعي الذي تصدر فيها للإقراء والتدريس. فالرجل سلخ طفولته الغضة في مدارس (الرهبان البيض)، وأقام سنين ذوات العدد في الديار الفرنسية، وتصدّر فيها

للتدريس بجامعة (السوربون)، وعمل مستشاراً وخبيراً في دوائر الإعلام الغربي ومؤسسات الفكر العلماني.

فلسنا نجد هنا أثر النشأة، والبيئة، والتكوين، والمخالطة، في إثارة أركان اللغة الفرنسية لساناً لأبحاثه؛ وإنما نضمّ إلى هذه العوامل متضافرة عامل الضعف والضمور في معارف اللغة العربية، التي لم يجدها إجادة المتصدي لتفسير كتاب الله تعالى؛ بل لم يصب منها ما يقيم لسانه، ويسدّد بيانه، ويقيه من رداءة اللحن؛ وآية ذلك أن أحاديثه التلفزيونية لا تخلو دائماً من الأخطاء النحوية، والتعابير المستهجنة، وركوب المحرّف والمزال عن وجهه وحقيقته!

ومن كان حظه منقوصاً في لغة الوحي نحواً وصرفاً وبلاغة، لا يتاح له تذوق أسرارها، واستجلاء إعجازها، وتبيين منازع تصرفها في القول؟! وإذا كان الضعف اللغوي مجلبة للنقص، ومدعاة للإزراء، في غالب الظروف ومطرّد الأحوال، فإنه جريرة لا تغنر في حق من ينتصب لتفسير القرآن؛ بل هو أعظم من الجريرة في حق من ينتقد على القرآن نظمه، وصوغه، وتصرفه في منازع البلاغات!!

ولا نخطيء في أعمال أركان النظرية والتطبيقية آراءً في نقد القرآن، تنكر عليه اضطراباً في المنهج، وانخراماً في الوحدة الموضوعية، وشذوذاً في الاستعمالات اللغوية، وكأني بالرجل يحلل نصاً بشرياً، ويغوص على آفاته، لا يتخرج من سوء، أو يتأثم من نكر! وهو في هذا الصنيع ناقل عن المستشرقين، ولائك شبههم من جهة، ومنبئ عن ضالة علمه في اللغة من جهة ثانية! وإليك بعض الشواهد الدالة على ذلك:

- قال أركون: (إنه لدى فكر معاصر متعود اتباع نوع معين من البرهان، والإيحاء والوصف والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخية، والجغرافية، والدينية، وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه)⁽³³⁾.

(33) الوحي: الحقيقة والتاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة، ع 26 - 27، ص 6،

والذي يبدو أن نقد أركون يزن النص القرآني بموازين البحوث الأكاديمية المعاصرة، وينظره بمعطيات المناهج الحديثة، فيحكم عليه بالافتقار إلى صرامة المنهج، وإحكام الربط، والإغراق في الإيحاءات والرموز، ويرثي لحال قارئه الذي لا يجد مندوحة عن النفور والازورار!

ولست أدري كيف زين لأركون أن يخلط بين نصين : نص رباني أنزل هدى للناس ورحمة، واستقل ببلاغته المعجزة، وبلغ في حلاوة الإنشاء، وبهاء الصوغ، شأواً لا يدرك، ونص بشري يتكلف له صاحبه إحكام الصياغة، وإحام النسج، ويراعى فيه معايير الإحكام المنهجي بوصفها شرطاً مرعياً في الأبحاث الأكاديمية؛ بل إن موازينها تخف أو تثقل باستيفاء هذا الشرط أو إهداره!؟

أما وفرة الإيحاءات في النص القرآني فسرٌّ لا يغوص عليه إلا أهل التدوق، وأرباب البيان، وليس أركون بمعدود فيهم قطعاً، فإذا استعصى عليه إيحاء فليس ذلك من بابة غموض الدلالة، والتباس المعنى، وإنما مرجعه إلى قلة الارتياض ببلاغة راقية تصوغ الإيحاء الدال المؤثر، وتفتح فضاء التأويل البناء. وهذا ما حدا بالباحثين المعاصرين حدواً إلى التأليف في أسرار البيان القرآني، واستشراق آفاق تصويره الفني.

بيد أن لأركون سلفاً في إثارة رهج هذه الشبهات، وهو المستشرق الفرنسي بلاشير الذي قال : (فأمام هذا النص الشائك بصعابه، الكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي الذي يغلب عليه التلميح، نتوقف ملتَمسين الفكرة الرئيسية التي تصل فيما بينها بمنطق كامل قصصاً وشروحا، يصعب الكشف عن ترابطها)⁽³⁴⁾.

لكن العذر مبسوط لبلاشير؛ إذ كيف يتهدّى إلى اتساق الفكرة القرآنية واطراد ينبوعها، وبينه وبين لغة الوحي مفاوز، فالعجمة حائلة دون الفهم، والجهل صارف عن التفقه. ومع هذا لا نستبعد أن يكون مدفوعاً إلى قوله بباعث أيديولوجي مسف، وحامل نفسي مبغض للقرآن وأهله!

(34) نقلنا نص بلاشير عن كتاب : (القرآن الكريم والقراءة الحديثة) للباحث المقتدر الحسن العباقي، ص 55. ولم يعز هذا النص إلى مصدره.

وقد تصدى الباحث الحسن العباقي إلى إحاض هذه الشبهات الأركونية بمنطق ناهض ملزم حين قال : (لا شك في أن الأمر لا يستقيم، خاصة أن القرآن ليس نصاً أكاديمياً، كيف نطلب منه الصرامة المنهجية التي تنزع كثيراً إلى المحافظة على الشكل دون المضمون ؛ إنه كتاب هداية يتوخى الوعظ والإرشاد، يدعو إلى الفضيلة ويحذر من الرذيلة، يضم كلاماً عن الغيب، وآخر عن عالم الشهادة، ليس كتاباً في الكيمياء أو الفيزياء أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافية، لكنه يضم في طياته الكثير من العلامات والإشارات التي يدرك متانتها المتخصصون بتلك العلوم، كتاب أراد به منزله أن يكون ﴿هدى للمتقين﴾⁽³⁵⁾(36).

- قال أركون : (نعلم أن القرآن يظل مستغلقاً وغير مفهوم لدى المؤرخين أو المثقفين الأكثر تخصصاً وتبحراً في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين ! ولا أحد يفكر في شرحه وتفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول)⁽³⁷⁾.

ودعوى غموض القرآن أسقط من أن تحتاج إلى إسقاط ؛ والقائل بها أحد رجلين: إما مدع مكابر يفقه الحقيقة على وجهها، ويريد حجبها، لغرض في نفسه، يحملها على الادعاء الكاذب، والزعم المأفون، وإما صاحب ذخيرة منزورة، وحظ منقوص في علوم اللسان العربي، ولا سيما أن البلاغة القرآنية تزخر باقتضات، ومحاذيف، وإيجازات، وتقديمات وتأخيرات، وإيحاءات ومؤثرات، لا يحيط بها خيراً إلا الخاذق بالبيان العربي، والمرتاح بأساليب الفصحاء، فأين أركون من هذا الخدق وذالك الارتياض حتى تسلس له العبارة القرآنية قيادها، وتبوح بأسرارها ؟ وحتى إذا فقه منها شيئاً من الإعجاز، وتهدى إلى مكمنه، فإن موقفه الأيديولوجي من الوحي يدفعه دفعا غير رقيق إلى كتمان الحقيقة أو تحريفها !

إن القرآن الذي نزل في بيئة عربية خالصة، وبين أقوام مشهود لهم بالفصاحة، وصفاء السليقة، لم يغمز بالغموض من عتاة الكفار، وما زال يتلى في

(35) البقرة : 2.

(36) القرآن الكريم والقراءة الحداثية للعباقي، ص 55.

(37) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 59.

الناس فيفقهه العامي، والمثقف، والعالم، لا لشيء إلا لأنه كتاب ميسر للذكر، منزّل للهداية، فكيف يستعصي - في نظر أركون - على فهم المؤرخين والمثقفين المتخصصين، ويحتاج إلى رفق المناهج الغربية لتيسر فهمه، وتقريبه من مدارك العامة والخاصة؟! وهل تعد المناهج الحديثة بتنظيرها العويص، ولغته الملتوية، ومصطلحاتها التي ما تزال رهينة طور النحت والصياغة، معواناً على فهم القرآن وتدبره؟ وهي لا تكاد تجد متلقياً مستوعباً إلا بعد كدّ الذهن، واستحثاث الخاطر، وكثرة الإطراق!

ثم كيف تقبل دعوى الغموض من رجل أطبق قارئه على صعوبة لغته، والتواء منهجه، وتضخم مصطلحاته، وهذا بإقرار أركون نفسه حين قال: (معظم الطلبة الذين قرؤوا كتيبي يشكون من صعوبة النظام الدلالي أو المصطلحي الذي أستخدمه، وأواصل تجديده وإثراءه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية)⁽³⁸⁾.

إن مجالاً معرفياً يتعذر التواصل فيه بين أفراد المتخصصين لن تجدي لغته في تقريب القرآن إلى المدارك والعقول، وإذا كان هذا التعذر معللاً عند أركون بإعواز النظام الدلالي والمعرفي الخاص بالعلوم الإنسانية في اللغة العربية⁽³⁹⁾، فإن المضطلع بهذه المهمة سيضطر اضطراراً إلى الكتابة بلغة أجنبية تتوافر على هذا النظام، وهذا مسلك يزيد الطين بلة والطنبور نعمة كمال يقال؛ إذ سيضاف عائق اللسان إلى عائق صعوبة النظام الدلالي⁽⁴⁰⁾.

- قال أركون: (نحن نعلم أنه نادراً ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة)⁽⁴¹⁾، وضرب مثلاً لذلك بسورة الكهف التي لا تعدو أن تكون عبارات لغوية مبعثرة⁽⁴²⁾ بسبب التداخلية النصائية⁽⁴³⁾ أي التناص والتعالق مع نصوص

(38) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 8-9.

(39) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 8-9.

(40) القرآن الكريم والقراءة الحدائثية للحسن العباقي، ص 56-57.

(41) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 146.

(42) نفسه، ص 149.

(43) نافذة على الإسلام لأركون، ص 65.

التاريخ القديم، كقصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة جلجامش الأشورية، ورواية الإسكندر الإغريقية!

وإذا كان الانسجام الداخلي، ووحدة الموضوع، وعمود النظم، واطراد السياق من وجوه الإعجاز البياني في القرآن، التي ما فتئت تثير إعجاب الناس على تراخي العصور، وتحمل على التصديق بالوحي، والإقرار بربانيته، فإن القراءة الأركونية تضرب صفحاً عن التدبر في آيات الله تعالى، والتأمل في بيانها المعجز، ولو صبرت قليلاً على ذلك، واكتفت في تدبرها وتأملها بقبسة العجلان، وحسوة الطائر، لانفتحت لها أبواب من النظر السديد، والرأي الناضج. لكن الاتكاء على ذخيرة المستشرقين، واجترار شبهاتهم، يغني عن المطاولة في الفهم والاستخبار!

ولست أدري هل سمع أركون بعلم المناسبات، ووقف على جهود علماء القرآن في إثراء مباحثه تأصيلاً وتنزيلاً، أم أن هذا الباب أرتج دونه؟ ومن الواضح والجلي أنه مصروف عن هذه الذخيرة التراثية بصارف الاستعلاء على جهود السلف، والاستخفاف بمنجزاتهم المعرفية في التأويل القرآني؛ إذ أستبعد أن يكون جاهلاً بمظان علم المناسبات مع حرصه البالغ على نقدها، وتهوين أثرها في النفوس.

ويفضي هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل حديث علماء القرآن والمفسرين عن المناسبة بين السور، والمناسبة بين الآيات، والمناسبة بين مطالع السور وخواتيمها، والمناسبة بين أسماء السور ومقاصدها، من قبيل الكلام الفارغ، والتنظير الأجوف؟

إن حكم أركون على السور القرآنية بانخرام الوحدة النصية، والتبعثر في الأفكار، يكر على هذا العلم الأسلوبي بالنقض، ويشكك في استواء ملكات علمائنا الأوائل، وسلامة حواسهم، إذ كيف تنقدح لهم وجوه المناسبة في النص القرآني، ويردفون ذلك بالتأصيل المحكم، والتطبيق المستوفى، ثم يلوح لغيرهم، أو قل لفردي مخالف، أن ذلك من صنع الخيال، وأثر الوهم؟!!

إن حرص أركون على شدّ نظرية التداخلية النصانية، والقطيعة بين القرآن والمصحف، والمشابهة بين الأديان الثلاثة في شقّ التدوين، هو حامله على هذا

الادعاء ؛ لأن القول بالتبعثر، والتفكك، وعدم الانسجام يلزم منه تطرق التحريف إلى النص، وتلفيق مادته من مصادر آخر !

والحق أن هذه الدعوى المتهافتة لا يردّها إلا استرفاد علم المناسبة بوصفه نهجاً أسلوبياً يستجلي العلاقات اللغوية والأسلوبية والعقلية داخل النص، انتهاءً إلى الوقوف على انسجام وحداته، وتلاحم بناه ؛ ذلك أن اختلاف الموضوعات، وتباين المقامات في النص القرآني لا يخل بالانسجام الداخلي، مادامت المناسبات المتعددة تدفع هذا الاختلال، وتحفظ التماسك الموضوعي بروابط شتى. وهذا ما تهذّي إليه الباحثان (ج. براون، وج. يول) في النصوص الممتازة حين قالوا : إن انسجام النصوص أمر يجب على القارئ، تحقيقه والتنقيب عنه، وذلك من خلال اكتشاف الروابط بين أجزاء الكلام والتفاعل المثمر مع النص تأويلاً وتفسيراً.

ومن ثمّ فإن المؤول المبدع هو الذي يغوص على الروابط الموضوعية والشكلية والذهنية بين النصوص التي تبدو في ظاهرها متنافرة أو مبعثرة، وينضح باطنها بخلاف ذلك بعد النظر والتحقيق. وأي إبداع في القراءة والتأويل أنجح من الرقي بالنص من حيز الانخرام إلى مرتبة الانسجام. وإذا كان هذا الحكم يخصّ النصوص البشرية عامة، فما بالك بالنص القرآني الذي لا يجد فيه المؤول مدلفاً إلى القول بالانخرام، والتبعثر، والتشتت، ظاهراً وباطناً.

إن انسجام النص القرآني، وتماسك أجزائه وبنائه، ليس ظاهرةً عارضةً، أو أمراً مرتجلاً ؛ بل تتضافر عليه عوامل شتى، كنمو النص من الجمل إلى المفصل، واطراد سياقه، وتكامل السياقات : سياق الآية، وسياق السورة، وسياق القرآن، فهذا كله مما يراعى في الفهم والسبر والتأويل، حتى لا يهدر مغزى النص، أو يحتمل دلالة متعدّرة.

ومن هنا نخلص إلى أن دعوى التبعثر الفكري، والانخرام النصي، لا يروج لها إلا مؤول هادم، ينسف الروابط الجامعة بين النصوص، ويهتك علائقها الداخلية، بمعول النقد المجاني. أما المؤول الباني فيضطلع بتحقيق الانسجام، وشذّ عراه، بمسبار الكشف والتحليل وملاحظة الأشباه والنظائر.

ب - القرآن والمصحف : قطعة مفتعلة

ينطلق أركون من مسلمة تاريخية هي أن النصوص المقدسة خطاب شفهي جمع بعد تنزيله بمدة تطول أو تقصر بين دفتي كتاب أسدلت عليه هالات التقديس من قبل رواته ونقلته، ولا يشذ القرآن عن هذا الوضع في منظور أركون ؛ إذ لم يقيض له التدوين إلا بعد وفاة النبي (في غضون خلافة عثمان) ؛ بل إن صيغته النهائية استقرت في القرن الرابع الهجري. ومن ثم فإن البلاغ الشفهي هو الوحي الذي لم ينقل كله إلى المصحف⁽⁴⁴⁾، وقد اعتراه ما اعتراه من البتر التاريخي عندما فرضت نسخة واحدة منه بقوة السلطة⁽⁴⁵⁾، وتشكلت المدونة النصية الرسمية المغلقة⁽⁴⁶⁾.

فالقرآن، إذا، هو ما يدل على التلاوة المطابقة للخطاب المبلّغ، وليس المدون أو المكتوب، أما المصحف فهو ما يدل على النص المدون في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، قال أركون : (قلت المصحف ولم أقل القرآن ؛ لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوماً ؛ ولأنه يقابل التوراة والإنجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيه الخطاب القرآني بالخط المعروف)⁽⁴⁷⁾.

فلا بدع أن يعرف أركون القرآن بقوله : (مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملأياً بعد القرن الرابع الهجري)⁽⁴⁸⁾.

وقد أدرك أركون أن تقرير هذا التعريف في الأذهان لا يستقيم إلا بالفصل بين القرآن والمصحف، فسلك إلى ذلك مسلكين :

(44) نافذة على الإسلام لأركون، ص 65.

(45) تاريخية الفكر الإسلامي لأركون، ص 85، 109.

(46) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 189.

(47) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون، ص 81.

(48) الفكر العربي لأركون، ص 32.

* قاعدة ألسنية للفصل بين القرآن والمصحف

مذهب أركون أن تدوين النصوص الشفهية يفضي إلى إضاعة بعضها أو إزالتها عن وجهها وحقيقتها، ويحتج لذلك بقاعدة ألسنية هي : (هناك أشياء تضع أو تتحور في أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية)⁽⁴⁹⁾.

وإذا كان مصدر هذه القاعدة هو المنهج الألسني، فهل استوى هذا المنهج على سوقه حتى تغدو مقولاته قواعد محكمة، وضوابط ناهضة؟ وحتى لو سلمنا بصحة هذه القاعدة، فهل يجوز لنا تنزيلها على النصوص جميعاً، وفيها الإلهي والبشري، والمعصوم وغير المعصوم، والمحفوظ وغير المحفوظ، والطويل والقصير، والمركب والبسيط، وهلما جراً وسحباً..؟!

فإذا كان للقاعدة نصيب من الصحة والرجحان، فإن تطبيقها تحفه محاذير شتى، راجعة إلى طبيعة النص، وفحواه، وطريق نقله، (فإذا استسيغ الأمر في النص الطويل، فلن يستساغ في القصير، وإذا قبل في النص الصعب والمركب، فلن يقبل في السهل والبسيط، وإذا جاز في النص المنقول من طرف آحاد، فليس الأمر كذلك في المنقول تواتراً، وإذا سلم في النص الذي لم يدون إلا بعد قرون من التداول، فلن يسلم به إذا تعلق بنص تزامن فيه التلقي بالتدوين)⁽⁵⁰⁾.

وإذا صح تنزيل القاعدة على نصوص بشرية، أو دينية محرّفة، فإنه متعذر في مجال النص القرآني من وجهين :

- الأول : أن القرآن معصوم من التحريف، ومحاطٌ بأسباب العناية الإلهية التي تدفع عنه مقدمات الشوائب والزوائد، مما لم تحظ به الكتب المنزلة الأخر.

- الثاني : أن محتوى القاعدة لا يناسب محل التطبيق ؛ لأن متعلقها كل نص تناءت فيه الفجوة الزمنية بين البلاغ الشفهي والتدوين، أما القرآن فقد خصه الله تعالى بالتلازم بين القراءة والكتابة، وهذا ما نبىء عنه صنيع رسول الله ﷺ عند نزول الوحي عليه، فقد كان يسارع إلى أمرين : أولهما : تلاوة الآيات فوراً على

(49) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون، ص 53.

(50) القرآن الكريم والقراءة الحدائثية للعباقري، ص 67.

صحابته، فيتلقفونها منه طرية غضة، ولا يغادرونه إلا وهي محفورة في صدورهم، وملء أسماعهم وأبصارهم. والثاني : استدعاء كتاب الوحي لكتابة الآيات في المواضع التي أرشد إليها جبريل عليه السلام.

ولا نعدم في كتب السنن أحاديثَ صحيحة صريحة في تدوين القرآن في حياة النبي ﷺ، نُجتزى منها للتمثيل بحديثين :

- الأول : حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً : (لا تكتبوا عني، ومن كتب غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني ولا حرج..)⁽⁵¹⁾.

- الثاني : حديث أنس بن مالك قال : (ثم مات النبي ﷺ، ولم يجمع القرآن غير أربعة : أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، قال : ونحن ورثناه)⁽⁵²⁾.

وهذان حديثان صحيحان في الباب لم يعرّج عليهما أركون، ولا ألمع إليهما إلماعاً ؛ لأن فيهما من الدلالة الناهضة على تلازم البلاغ الشفهي والتدوين ما يعصف بدعواها، ويقذفها في بئر سحيقة لا قرار لها !

* محاولة معجمية للفصل بين القرآن والمصحف

زعم أركون أنه استفتى المعجم القرآني واللغوي عن جذر المادة (قرأ)، فألغى أنها تدل على معنى التلاوة فقط، وأن القرآن مرتبط بالنص الشفهي لا النص المدوّن⁽⁵³⁾، وهذا الزعم يردّه الاستقراء للمادة اللغوية في اللسانين : العربي والقرآني؛ إذ جاء في (لسان العرب) : (القرآن التنزيل العزيز.. يسمى كلام الله تعالى الذي أنزل على نبيه ﷺ كتاباً وقرآناً وفرقانا، ومعنى القرآن الجمع، وسمي قرآناً ؛ لأنه يجمع السور فيضمّها.. ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسمه لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل.. وقرأت الكتاب قراءة وقرآناً، ومنه سمي القرآن)⁽⁵⁴⁾. وجاء في (مختار

(51) رواه مسلم، 4/2298، برقم : 3004.

(52) رواه البخاري، 3/327، برقم : 5004.

(53) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون، ص 77.

(54) لسان العرب لابن منظور، 1/129 - 128.

الصحاح) : (قرأ الكتاب قراءة وقرآناً بالضم، وقرأ الشيء قرآناً بالضم أيضاً جمعه وضمّه، ومنه سمي القرآن ؛ لأنه يجمع السور ويضمها)⁽⁵⁵⁾.

وإن استقراء جذر المادة في المعجمات، وتصاريدها في اللسان، مفض إلى مآل واحد هو أن للقرآن دلالتين : دلالة مادية تستشف من القراءة في الكتاب، وهي مناط التسمية بـ(القرآن)، أي : أنه كتاب مقروء، والثاني : دلالة معنوية هي الجمع والضم، ومن هذه البابة قوله تعالى : ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾⁽⁵⁶⁾. وهذا يؤنس للقول بأن للقرآن دلالة صريحة ظاهرة على أنه نص مدون قابل للقراءة، وأن هذه الدلالة مساوية لأختها الدالة على الجمع ؛ بل إن لفظ (القراءة) يشعر دائماً بوجود نص مدون يقرأ منه، أكثر من إشعاره بوجود نص محفوظ مستظهر، أو خطاب شفهي متلو.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم، وسبرنا استعمالات لفظ (الكتاب) التي تربو على المتين، ألفينا أن عشرات الآيات تشير إشارة صريحة إلى أن القرآن كان منذ البدء كتاباً مدوناً مقروءاً، (كما هو شأن التوراة التي أنزلت في الألواح، وإنما يكمن الفرق بينهما في كون التوراة أنزلت جملة واحدة، فكتبت مباشرة في الألواح، أو أنزلت مكتوبة فيها، بينما استمر نزول القرآن ما يزيد على عشرين سنة، وظلت الكتابة ملازمة له تلك المدة)⁽⁵⁷⁾. فتأمل قوله تعالى : ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾⁽⁵⁸⁾، فإنه دال على أن القرآن كتاب مدون قابل للقراءة منذ البدء، وهذه الدلالة تنتزع من آيات جمّة ورد فيها لفظ (الكتاب)، فكيف يستقيم قول أركون : (لا يفترض من قبل وجود نص مكتوب في أثناء التلفظ به أول مرة من محمد)⁽⁵⁹⁾.

إنها محاولة معجمية خائبة للفصل بين القرآن والمصحف، وهو فصل لا مندوحة عنه في قراءة أركون، إن أراد تعضيد نظريته الزاعمة بأن الخطاب الشفهي الأول المنزل على النبي ﷺ اندثر بعد وفاته، فلا يلحق به النص المدون الثاني،

(55) مختار الصحاح للرازي، ص 526.

(56) القيامة : 17.

(57) القرآن الكريم والقراءة الحدائثية للحسن العباقي، ص 71 - 72.

(58) النساء : 138.

(59) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون، ص 77.

لانقطاع الصلة بينهما مضموناً وشكلاً، ولا يتأتى للمؤرخ أو الباحث المنقب مهما أجهد نفسه، واستحث فكره، واستقصى بمعرفته التهدي إلى المفقود من القرآن!! يقول أركون: (التبليغ الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن المؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يعرفه، مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث)⁽⁶⁰⁾. ومن هنا تغدو الضرورة قائمة للتمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية باستثمار وسائل التحليل الأترولوجي الذي يعلل التزاحم بين العقل الشفهي والعقل الكتابي.

والحق أن دعوى القطيعة بين القرآن والمصحف سيقّت في قراءة أركون عارية عن الأدلة والبراهين، على ما يترتب عليها من الطعن في نقل الوحي، واتهام رواته بالتلاعب والتحريف. ومع المطاولة والجهد في الاستقصاء، لم أَلَفِ تكأة لأركون في شدّ دعواه المتهاففة إلا التسلح بالشك الهدّام، والافتقار على شبهات المستشرقين⁽⁶¹⁾، ويبدون أن سلفه الذي نفخ في كير هذه الدعوى، وتولى كبرها هو المستشرق (ريجيس بلاشير) الذي قال: (وعلى أي حال فإن هذا التدوين كان جزئياً ومثاراً للاختلاف، كما كان متخلفاً على الأخص بسبب عدم إثبات المواد والطرائق المستعملة لذلك التدوين)⁽⁶²⁾، ثم قال: (وقد جرت خطوة حاسمة بعد عشرين عاماً في عهد الخليفة عثمان بن عفان على جمع نص جديد)⁽⁶³⁾. وكان من اللائق بأركون، وهو الباحث الأكاديمي المرموق، أن يعزو الفكرة إلى صاحبها، ويحيل على مصدرها، حرصاً على أمانة العلم، واحتراماً لمنطق القارىء.

2- أسماء جديدة للقرآن الكريم

يُعرض أركون عن أسماء القرآن الأصيلة كالفرقان، والذكر، والكتاب، والتنزيل، ويؤثر غيرها مما نحتته أدبيات الحداثة، ودوائر العلمانية، ومرجعيات اللاهوت المسيحي، وهذا الاختيار قصد إليه قصداً لطمس المصطلح القرآني، وتمييع إعجاز الوحي، وحشره في زمرة النصوص المحرّفة.

(60) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 38.

(61) كان للباحث الحسن العباقي فضل السبق إلى الكشف عن هذا المصدر الاستشراقي الذي اتكأ عليه

أركون في ترويج دعواه. انظر القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، ص 129.

(62) القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره لبلاشير، ص 29.

(63) نفسه، ص 31.

وإذا كانت مسميات القرآن في قراءة أركون متعددة بتعدد السياق النقدي الذي ترد فيه، والمناسبة التي تملئها، فإننا سنجتزئ، للتمثيل بثلاثة نماذج هي الأوسع شيوعاً في كتاباته، والأكثر إيغالاً في الدلالات القدحية، والحمولات المشبوهة :

أ- الخطاب النبوي

(الخطاب النبوي) في معجم أركون، وعرف استعماله، هو القرآن نفسه، وليس هذا المصطلح من نحت يده ؛ وإنما اجتلبه اجتلاباً من دائرة المنهج الألسني السيميائي الذي طبّق على التوراة والإنجيل والقرآن، بدعوى التماثل في السمات اللغوية والدلالية، يقول : (مصطلح الخطاب النبوي كان قد بلور أو نحت انطلاقاً من التحليل الألسني والسيميائي، الصّرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن ثم فهو ينطبق على المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة)⁽⁶⁴⁾.

وهذا إقرار من أركون بأن المصطلح نشأ ودرج في بيئة غريبة خالصة، وبرعاية مناهج ألسنية وافدة، فكيف ساغ بمنطق القسر والإكراه أن يجتلب إلى بيئة مغايرة تمجّه مجاً، وتأبى التكيف مع حمولاته ؟ ألا يفرض منطق البحث العملي اختبار قدرة المصطلح على التكيف، والتأقلم، والمواءمة، قبل تنزيله على محل ينو عنه، وجرّه إلى ساحة غير ساحته ؟!

قد يعلّل أركون هذا الجلب العشوائي للمصطلح بأن القرآن والكتاب المقدّس متماثلان في الخصائص اللغوية والدلالية، وهذا التماثل ينهض مسوغاً لشرعية تداول المصطلح، وجعله مرادفاً للقرآن، وهذا ما صرّح به دون موارد أو تلجّج حين قال : (كنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مصطلح «الخطاب النبوي» يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأناجيل، والقرآن مصطلحاً يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص)⁽⁶⁵⁾.

والتماثل بين القرآن وكتب العهد القديم في الخصائص الدلالية والسيميائية لا نصاب له في الحقيقة الشرعية والتاريخية ؛ ذلك أن القرآن احتفظ بلغته الأم كما

(64) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 78، الهامش : 1.

(65) نفسه، ص 5.

أنزلت محضاً لم يشب، والكتاب المقدس فاقد لنصه الأصلي ولغته الأم، وما يوجد منه ترجمات ملفقة، وليس الترجمة كالأصل، فكيف يستقيم القول بالتماثل اللغوي والدلالي بين نصين متجايفين لغة، وصوغاً، وأسلوباً؟

مهما يكن من أمر فإن استعمال مصطلح (الخطاب النبوي) بديلاً عن القرآن، لا يخلو من دلالة قذحية، وحمولة أيديولوجية، والمقصود منه :

أ - زحزحة تفرّد النص القرآني، وقطع صلته بالمصدر الرباني

ب - دمج النص القرآني في دائرة النصوص المحرّفة، وعدّه نسخة منقّحة من بعض الحشو الذي اعترى التوراة والإنجيل⁽⁶⁶⁾.

ج - تغيير وظيفة النبي ﷺ من مسار التبليغ إلى مسار الإنشاء، ومن دور التلقي إلى دور الإرسال، وكفى بذلك تحريفاً للدين، وتلييساً على الخلق !

ب - المدونة الرسمية المغلقة

هذا لقب آخر للقرآن نحتته القراءة الأركونية، عار عن أي شحنة إيمانية، أو هالة تقديسية، فضفاض البنية، حمّال لأوجه، تدرج فيه أصناف من النصوص، مقدسة أو غير مقدسة، على أن تكون مدونة، ورسمية، ومغلقة. وحتى يتضح هذا اللقب ويسفر عن مراده، لا بد من التلبث عند مفرداته الثلاث :

- المدونة : أي : أن القرآن انتقل من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة التدوين، ثم أصبح مصحفاً منقطع الصلة بالخطاب الأول في جوهره ومخبره ؛ لأن هذا الانتقال يلزم منه عند الألسنيين ضياع أجزاء من النص، أو إزالته عن وجهه وحقيقته. ويمكن للمؤرخ أن يحيط بتفاصيل العملية الانتقالية، وحيثيات التزاحم بين الشفهي والكتابي من خلال التوسل بـ(منهجيات علم التاريخ الحديث)⁽⁶⁷⁾. أما النص المفقود فلا سبيل إلى العثور عليه، مهما أوتي الباحث من سعة في العلم، وتأن في التنقيب، وجلد على الاستقراء. يقول أركون : (بعض المواد أو الوثائق الأساسية أو الضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير

(66) الإسلام في الأسر للنيهوم، ص 135.

(67) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر المعاصر ؟ لأركون، ص 59.

رجعة، فإن ينبغي علينا أن نعتزف بأن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية⁽⁶⁸⁾.

وقد سبق الرد على هذه الدعوى العريضة بتلازم القراءة والكتابة في عصر النبوة، وأن الفجوة الزمنية بين البلاغ والشفهي والنص المدون لا توجد إلا في تصوّر أركون، وأستاذه المستشرق الفرنسي بلاشير.

- الرسمية : أي : أن المصحف صار مؤيداً للنظام الرسمي للدولة، وغير مصدق عليه من جمهور الأمة ؛ إذ كان تثبيت النسخة الرسمية مثار اختلاف كبير غابت عنا تفاصيله التاريخية، والتاريخ لا يثبت إلا تراث الجهة المنتصرة تحت رعاية السلطة الرسمية، ويقصي الروايات الأخرى للجهة المنهزمة. ولا يتحول كتاب إلى مقدس، ويصير كلاماً لله تعالى، في نظر أركون، إلا بدعم تام من أربع جهات : الدولة، والثقافة العاملة، وطبقة المتعلمين، والأرثوذكسية الدينية⁽⁶⁹⁾.

وقد تولى أركون نفسه بيان مصطلح «الرسمية» حين قال : (رسمية : لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من قبل سلطات روحية تعترف بها الجماعة)⁽⁷⁰⁾.

ثم يضطلع هاشم صالح بتجلية مراد أركون قائلاً : (إن القرآن لم يثبت كما نظن في عهد عثمان ؛ وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة، وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء، أو نحذف منه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره، واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب)⁽⁷¹⁾.

وهذا الصراع المصطنع حول تثبيت المصحف رواية مكذوبة، ومقالة مسترقة من المستشرقين، يراد بها أن عثمان جمع القرآن في غيبة الصحابة رضوان الله

(68) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 106.

(69) نفسه، ص 82.

(70) نافذة على الإسلام لأركون، ص 57 - 58.

(71) هاشم صالح على أركون : (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 115.

عليهم، وألزم الناس بنسخته بوصفها البديل الرسمي، وأقصى البدائل الأخر كمصحف عبد الله ابن مسعود، وعلى هذا النحو تشكلت المدونة الرسمية المغلقة. ولا يخفى على حصيف له مسكة من العلم الشرعي أن هذه الدعوى تتجانف عن الأحاديث الصحاح، وحقائق السيرة والتاريخ، مما نجده مبسوطاً في كتب السنن، والتفاسير، وعلوم القرآن، والسيرة؛ إذ تتضافر هذه المصادر على ترسيخ حقيقة تدوين القرآن الكريم في حياة النبي ﷺ، وجمعه في المصحف في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه وجمع الناس على القراءة في خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه، مما يجعل (المدونة الرسمية المغلقة) لقباً مفترى، ومسمى رديئاً، لا يشده إلا الكذب المصمت، أو الجهل المشوب ببعض التدليس!

- المغلقة : أي : أن المصحف صار تاماً لا يقبل زيادة أو نقصاناً، فالخليفة عثمان بعد استيفاء الجمع، أعلن أن النص القرآني ناجز مغلق، لن يتحيفه أي تغيير أو تحوير، مما حمله على إتلاف المدونات الجزئية، حتى لا تكون مثار اختلافٍ وجدل، وتطعن في صحة المحفوظ المدون. قال أركون : (مغلقة : لأنها لا يسمح لأي كان أن يضيف أو يحذف كلمة أو يعدل قراءة في المجموعة المدونة التي اعتبرت صحيحة، والواقعة التاريخية الحاسمة لا رجعة عنها في التقاليد الثلاثة المدونة، وهي أن التنزيل لم يعد في متناول المؤمنين إلا انطلاقاً من المجموعات المدونة الرسمية المغلقة التي تسمى عادة الكتاب المقدس، أو كلام الله)⁽⁷²⁾.

هذا؛ وقد تأتي الحفاظ على (المدونة الرسمية المغلقة)، في نظر أركون⁽⁷³⁾، لا لأن الله تعالى تكفل بحفظها، ودفع عنها أسباب التحريف والتلاعب؛ وإنما لأن السلطة الرسمية، والشخصيات الدينية، وثقافة العامة، عوامل وطأت الأكناف لتبني هذه المدونة، وإجراء العمل بها، وإحاطتها بحجب التقديس والتبجيل!

ج- الظاهرة القرآنية

هذا لقب ثالث للقرآن الكريم، خرج من كيس أركون، وشبّ في حضنه، وإن كان مصدره الأول ألسنياً على غرار اللقب السابق. وقد اضطلع الرجل بنفسه

(72) نافذة على الإسلام لأركون، 57 - 58.

(73) تاريخية الفكر الإسلامي لأركون، ص 299.

بتعريف «الظاهرة القرآنية» حين قال : (أقصد بالقرآن حدثاً يحصل أول مرة في التاريخ، وعلى نحو أدق أقصد ما يلي : التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً، الزمان : هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية والثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)⁽⁷⁴⁾.

وينطوي هذا التعريف على مغزى تاريخي في غاية الخطورة، وهو أن القرآن ظاهرة متجاوبة مع صدى الخطاب الشفهي الذي نزل على مبلّغه في عصر معين، وانبثق من أحوال وسياقات مخصوصة، فكان متساقماً مع مستوى المتلقي الأول في الجزيرة العربية، ومجيباً عن تحديات واقعه. أما أبناء هذا العصر فلا يستطيع أن يكون القرآن كتابهم الأول والأثير، ومرجعهم في الجواب عن النوازل المستأنفة، والتحديات الماثلة ؛ لأنه نزل خاصاً بالمخاطبين الأوائل الذين التصقت أحوالهم بأسباب هذا النزول، وهذه تاريخية صريحة تتعارض وعالمية الهدي القرآني، وتقبر نبض المعاصرة المتجددة فيه.

إن إصرار أركون على استعمال مصطلح (الظاهرة القرآنية) ينبىء عن مقصدين رئيسين :

- الأول : الفصل بين مرحلة التنزيل ومرحلة التدوين، تمهيداً لتقرير (تاريخية النص القرآني)، وقصره على أسبابه الخاصة، ومحيطه التاريخي الذي احتف بلحظة تشكله.

- الثاني : زحزحة الثقة في المصدر الرباني للقرآن الكريم، وتقليص مساحة تقديسه في نفوس المسلمين.

وقد صرّح أركون بأن الاستغناء ب مصطلح (الظاهرة القرآنية) عن مصطلح (القرآن) معلّل بأن كلمة (قرآن) مشحونة بالدلالة الإيمانية، والبعد اللاهوتي، فلا يسمح مجال التحليل التاريخي المقارن بتداولها، ولا تقرّ القراءة البريئة إقحامها في صلب المراجعة النقدية، يقول : (استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن قصداً، لماذا ؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات الإيمانية

(74) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 186.

واللاهوتية، ومن ثم لا يمكن استخدامها مصطلحاً فعالاً من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية⁽⁷⁵⁾.

ويؤثر علي حرب استعمال مصطلح (الحدث القرآني) على غيره من المصطلحات التي لا تعرى عن الأدلجة والتولوجيا والميتولوجيا وغيرها من الحجب التي تواري الحقيقة، وتضلل المؤول، بينما يحتفظ مصطلحه الأثير ببعده الأنطولوجي، (ويشكل إضاءة لما هو كائن)⁽⁷⁶⁾.

مهما يكن من أمر فإن القراءة الأركونية تؤثر استعمال المصطلح الألسني في التعبير عن القرآن، وزبن المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يمتلك شرعية التداول انطلاقاً من المأثور الصحيح، وإجماع أهل العلم. والأمثلة على ذلك ماثلة في كتابات الرجل، كاستعمال المدونة النصية بدل القرآن، والمنطوقة أو العبارة اللغوية بدل الآية، والواقعة القرآنية بدل سبب النزول، والعلة في ذلك أن يفرغ المصطلح الإسلامي من شحنته الإيمانية، وحمولته القرآنية، ليفسح المجال الرحب لتطبيق النقد التاريخي على النص القرآني، ولا يقوم صارف عن ذلك من تقديس، أو تبجيل، أو تعظيم، مادامت المصطلحات قد جردت عن إهابها الديني، والنصوص قد تساوت في مصدريتها، فلا فرق بين رباني وإنساني! يقول هاشم صالح: (إن المادة اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به، وميزة القراءة الألسنية هي أنها تحيد الهيبة ولو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن، وتزداد هذه الهيبة فيما يخص سورة الفاتحة لأنها مستخدمة يومياً في الشعائر والطقوس أي: في الصلاة أساساً، وبالتالي فإن نزع الهيبة عنها ورؤيتها في مادتها اللغوية أمر بالغ الصعوبة)⁽⁷⁷⁾.

فالْحَرْب، إذا، حرب مصطلحات؛ لأنها حوامل لأفكار أصحابها، وأوعية لقصودهم، وأمارات على ما كان من فكر، أو مذهب، أو طريقة، وما هو كائن

(75) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون، ص 199 – 200.

(76) نقد النص لعلي حرب، ص 62.

(77) انظر هاشم صالح على أركون (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ص 242.

موجود، وما سيكون من ذلك في مستقبل الأيام. وقد أدرك أرباب الحداثة أهمية هذا المدخل وأثره في نسف عقيدة الأمة، وفصلها عن جذورها التراثية، فاتخذوه مطية ذلولا، و مركباً سهلاً؛ ذلك أن مصطلحات : (القرآن)، و(الوحي) و(التنزيل) و (الفرقان) و (الذكر) تثير في نفس متلقيها هيبة، ورهبة، وخشوعاً، وتحمله على صون مقدساته، وصدّ العابثين عنها. وهذا ما يسميه أركون بـ(المضامين اللاهوتية). وحتى لا يكون للمصطلح القرآني أثره في صياغة النفوس، وتربية الأذواق، وبناء الأفكار، لا بد من زبنه في الهامش، والاستغناء عنه بمصطلحات ألسنية تترك النصوص لحماً على وضم!

وإن شئنا نضحاً عن ربانية الوحي، وانتصاراً لثرائنا المصطلحي، فلا ندحة عن الإلمام بالمصطلحات الحداثيّة، ونقد حمولاتها، وبيان أبعادها. وإن القراءات المعاصرة آبار مناهج، ومذاهب، وأفكار، والمصطلحات دلائلها!

المطلب الثالث

مداخل أركون إلى (تاريخية النص القرآني)

تعلّق أركون بمباحث في علوم القرآن لشدّ دعوى (تاريخية النص القرآني)، وكأنه رأى فيها مدلفاً مناسباً إلى القول بأن القرآن رهين بسياقه الزمني، ومناسبته التاريخية، ولا يمكن أن يتعالى على لحظة تشكّله، ويستشرف زمناً غير زمنه، ويجيب عن نوازل وافدة من أفقٍ غير أفقه، ويصلح لمخاطبين غير المخاطبين الذين نزل الوحي بين ظهرانيهم!

وقد كان التوظيف الأركوني لهذه المباحث القرآنية نايباً عن سياقه، ومضلاً في مقصده، وناضحاً بالأيديولوجيا، لا لشيء إلا لأن القراءة الحداثيّة قد أعوزها الظهير أحياناً في مناهجها المختلّبة، وأدبياتها الوافدة، فرأت أن المركب سهل ذلول في علوم القرآن، والحجة منها أنهض على المطلوب، وأبلغ في الإقناع؛ إذ صاحبها من أهل الفن، وشهادته ليست كشهادة غيره!

والمداخل التي تعلّق بها أركون ثلاثة :

1- مدخل النسخ

إن القول بالنسخ عند أركون تسليم بتاريخية الأحكام، وأنها لا تصلح لغير الفترة الزمنية التي نزلت فيها، يقول: (فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية؛ وإنما يقترح معنى الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض «انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن»⁽⁷⁸⁾).

وإن عجبت فاعجب من غفلة أركون عن أن النسخ لا يكون إلا من صاحب الخطاب نفسه، فهو صاحب المراجعة والنقض، وليس لغيره أن يعطل الحكم بآية منسوخة، ويجري العمل بديلها النسخ. ومع هذا فإن أمر النسخ ليس بهين أو ميسور، ولا يلجأ إليه إلا بعد استيفاء الشروط الآتية:

أ- لا تقبل دعوى النسخ إلا مع قاطع، فيتعذر الجمع بين الدليلين، وإمكان الإحكام فيهما.

ب- أن يكون حكم المنسوخ ثابتاً قبل ثبوت حكم الناسخ.

ج- أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل طريق ثبوت المنسوخ أو أقوى منه.

د- أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً.

هـ- ألا يكون حكم الخطاب المنسوخ مقيداً بوقت معين⁽⁷⁹⁾.

ولو أن شيئاً من الدعاوى يقبل عارياً عن دليل صحته، لكان النسخ استثناءً من ذلك، لما يعلم من خطورة مآله، وإفضائه إلى إسقاط الشرع من دائرة العمل، ولذلك لم يقبل علماء الأصول ادعاء النسخ حتى من الصحابي ما لم ينقله عن النبي ﷺ نقلاً صحيحاً، أو يبين وجه النسخ عنده، لينظر فيه ويفحص عنه، فقد يقول الصحابي بالنسخ عن اجتهاد يهيم فيه، وهذا ما جرى من قوم ظنوا في أشياء أنها ناسخة، وهي ليست من سنخه.

(78) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 85.

(79) انظر هذه الشروط في: المصنفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ لابن الجوزي، ص

13 - 12، والموافقات للشاطبي، 80/3 - 79.

وإذا انهد هذا، أدركنا أن توظيف مبحث النسخ لتعضيد دعوى (تاريخية النص القرآني)، لا يقوم على ساق من وجهين :

- الأول : أن الشرع يشدد في أمر النسخ، ويضيق دائرته تضييقاً يسد ذرائع التلاعب به، وهذا يقتضي أن تكون المنسوخات قليلة جداً بالقياس إلى الأحكام الجارية المعمول بها، والحكم للغالب دائماً، فكيف يمكن التعلق في هذا الحال بالنسخ دليلاً على التاريخية ؟

- الثاني : أن النسخ وجد لحكمة بالغة هي مراعاة مصلحة المكلف، فقد يكون الحكم صالحاً لزمان معين؛ لأنه دائر مع مصلحته، فإذا انتفت المصلحة انتقل الحكم إلى مناط آخر اجتلاباً للمصلحة الأرجح، فوجب النسخ. وفي هذا تطوير للتشريع، ورفقي به إلى رتبة الكمال، على نحو يدارج أحوال الناس، ويفي بمطالبهم، ويستشرف مستقبلهم المرموق.

فإذا اعترض معترض بقوله : أليس في إبطال المنسوخ حكم بتاريخيته وصلاحيته لزمان معين، قلنا : بلى، ولكن الإتيان بالبدل الناسخ، وإجراء العمل به، تجاوز لهذه التاريخية، واستشرف لعالية الخطاب ومعاصرته ؛ لأن الله تعالى نظر إلى المصلحة الراجحة الآجلة، فأدار عليها حكم النسخ، حتى ينعم المكلف بها في واقعه ومستقبله القريب والبعيد، ولولا صلاحية هذه المصلحة لكل زمان ومكان، ونفعها لكل مكلف مكلف لما كان للنسخ من عائدة ترجى.

ومن هنا يكون مبحث النسخ حجة على أركان لا حجة له ؛ لأن فيه الدلالة الناهضة أن الشريعة تراعي أحوال الناس، ومقتضيات واقعه في الحال والمآل، فلا تقر إلا ما كان جارياً على الصلاح، وجالباً للرشاد.

وقد ساءني أن تكون الغيرة على حرمة القرآن في غير محلها، والرد على القراءة الحدائثية زائغاً عن مقره وجهته ؛ ذلك أن الدكتور الحسن العباقي، وهو يصول ويجول في ردوده على أركون، ويطل تعلقه بمبحث النسخ في تقرير تاريخية النص القرآني، جمع به عنان الحماسة بعيداً إلى حد إنكار النسخ، والاستطالة على القائلين به، وهم جمهور علماء الأمة، وحجته في ذلك صرف النصوص القرآنية

عن ظاهرها بتكلف صريح، استثناساً بكلام المعاصرين في هذا الباب ممن يؤثرون وجهته، ونفي وجود أي حديث صحيح شاهد على إمكان النسخ⁽⁸⁰⁾، ومن أين له هذا الاستقراء التام للأحاديث حتى يجزم بالنفي؟ والعجب أن أحاديث صحيحة مشهورة في الباب نذت عنه كحديث عائشة رضي الله عنها قالت: (كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من، ثم نسخن بخمس معلومات)⁽⁸¹⁾، وحديث البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾...)⁽⁸²⁾، وحديث بريدة الأسلمي مرفوعاً: (نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً)⁽⁸³⁾.

وإذا كانت دعوى التاريخية باطلة، فإن الباطل لا يدحض بالباطل، وكان من الأولى بالأخ الباحث أن يسلك مسلك بيان تضيق الشرع في أمر النسخ، واستجلاء مقاصده، على نحو يدفع هذه الدعوى، ويكر عليها بالنقض، إثباتاً لعالمية الهدى القرآني، وصلاحيته لكل زمان ومكان. وإن مكنته في البحث العلمي تسعفه على ذلك، ومنهجه التحليلي ينجح غرضه في هذا الباب. لكنه آثر وجهة غير الوجهة، وانتهى إلى نتائج غير مرضية. ويذكرني صنيعه بصنيع شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لما أنكرا المجاز في لغة العرب حسماً لمادة التذرع به إلى نفي صفات الله تعالى، والتجروء على الغيب، والجمهور على إثباته، وأنه تسمية اصطلاحية لضرب من الأساليب العربية، وتذرع أهل البدع تبطله مسالك آخر غير إبطال الحقيقة.

2- مدخل القراءات القرآنية

أثار أركون شبهات عريضة حول مبحث القراءات القرآنية لعله يجد فيه متسلقاً لإثبات (تاريخية النص القرآني)؛ إذ يوحي هذا المبحث لغير المدقق

(80) انظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائثية للعباسي، ص 173 - 219.

(81) أخرجه مسلم برقم: 1452.

(82) أخرجه البخاري برقم: 390، ومسلم برقم: 525.

(83) أخرجه مسلم برقم: 977.

الحصيف أن القرآن متعدد كالأناجيل، وأن متنه رهين بسياق تاريخي ضيق، فلا يعدو أن يكون مواكبةً لحال المخاطب بالوحي في الجزيرة العربية، وتجاوباً مع الطور الطفولي للعقل!

ومن شبه أركون أن تعدد القراءات القرآنية دليل على تعدد النص المقروء، والتعدد يؤنس للقول بتاريخية النص وارتباطه بسياقاته الزمنية، ومن موارد هذه الشبهة قوله في معرض الحديث عن تفسير الطبري: (وهذا ما يفسر لنا إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني، أي القراءات، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة واضحة)⁽⁸⁴⁾.

وظاهر كلامه أنه لا يفرق بين القرآن والقراءات، مع أنهما حقيقتان متغايرتان، (فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءة هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيته من تخفيف وتثقل وغيرهما)⁽⁸⁵⁾.

فالقراءات، إذا، مذاهب أئمة، منشؤها اختلاف في اللهجات، وطرائق النطق والأداء من تفخيم، وترقيق، وإمالة، وإدغام، وإظهار، وجميعها في حرف قریش لا يتعداه.

وينثال هنا على الذهن سؤال: إذا كان النص المقروء واحداً فكيف تتعدّد قراءاته؟ والجواب: أن ذلك راجع إلى واقع جمع المصحف، فمنذ جمعه في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وهو وعاء القراءات الصحيحة المتداولة؛ بل جعلت موافقة الرسم العثماني شرطاً مرعياً فيها، وهذا دليل ناهض على أن القراءات الصحيحة مهما تعددت فلا تشذ عن النص المقروء، مادام الرسم ضابطاً ناظماً لها جميعاً.

ولو أنعمنا في منشأ اختلاف القراءات القرآنية بنظر غير مدخول، لألفينا أن هذا الاختلاف راجع إلى إعراب الكلمة أو حركتها، أو تبديل حرف بما يماثله في

(84) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 152.

(85) البرهان للزركشي، 1/318.

الرسم مع اختلاف في التنقيط، وهذه الأوجه لم تكن مثار أخذ ورد بين أهل الفن، على أن يستظهر بالسماع، ويركن إلى الأثر. وثمة أوجه آخر طال فيها الشدّ والجذب⁽⁸⁶⁾، والأصل فيها أنها لا تعدّ قرآناً لاختلال شرط التواتر، وقيام موجب التضعيف، أو لأنها تسلك في تفسيرات الصحابة لا في القرآن.

ولما رأى أركون أن أهل هذه الصناعة يشترطون شروطاً للقراءة الصحيحة، واستشف منها ما يعكّر على دعواه، سارع إلى التهوين من أمرها، وإبطال شرعيتها، فقال: (كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف فيما يخص نقل النصوص القرآنية أو الصياغات النصية، ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى قراءات مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين: الأول: هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من الضروري، والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية الأرثوذكسية، أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيراً فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامة للخطاب القرآني)⁽⁸⁷⁾.

فالطبري - في نظر أركون - يتلاعب بالقراءات القرآنية، ويأخذ منها ويرد بالهوى والتشهي وموافقة الأغراض (اللاهوتية)، ولا يشفع له تحكيم معايير أهل الصناعة في الأخذ والرد؛ لأنها صيغت للمصالحة مع المنطق اللاهوتي، وشدّ خطابه. وأركون - في الحق - يتستر وراء هذه الدعوى لوعيه العميق بأن هذه المعايير تنسف مقولته المتهاقفة بأن القرآن كالأناجيل متعدد بتعدد قراءاته!

ومن هنا يغدو من الضرورة اللازمة سوق شروط قبول القراءة الصحيحة، حتى نتبين حرص علماء القرآن على التحري، والضبط، والإتقان، وسدّ أي ذريعة لاختراق المتن القرآني بتلاعب، أو عبث، أو تحريف، وهذه الشروط ثلاثة⁽⁸⁸⁾:

1 - موافقة القراءة للعربية بوجه من الوجوه سواء كان الأفصح أو الفصح؛ إذ لا يضر عدم الإجماع عليه، ما دامت القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها

(86) فصل القول في هذه الوجوه: ابن قتيبة في (تأويل مشكل القرآن)، ص 36 - 38، وجود تلخيصها الحسن العباقي في (القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة)، ص 222 - 225.

(87) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 155.

(88) انظر هذه الشروط في: مقدمة (تجيب التيسير) لابن الجزري ص 8.

بالإسناد الصحيح، وهو الأصل الأصيل، والركن الركين. ولذلك لم يحتفل القراء بإنكار أهل النحو لقراءة معينة، لمجافاتها الأفضى في اللغة، والأقيس في العربية؛ لأن مناط القبول والرد عندهم هو (الأثبت في الأثر، والأصح في النقل)⁽⁸⁹⁾.

2 - أن توافق القراءة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً؛ والمراد بالموافقة التقديرية (ما يكون من نحو هذا، كقراءة «مالك يوم الدين»⁽⁹⁰⁾)، فإن لفظه «مالك» كتبت في جميع المصاحف بحذف الألف، فتقرأ «ملك»، وهي توافق الرسم تحقيقاً، وتقرأ «مالك» وهي توافقه احتمالاً⁽⁹¹⁾.

وموافقة الرسم العثماني شرط يكر على دعوى تعدد النص المقروء بتعدد القراءات بالنقض والإبطال، وهي في الحقيقة إسقاط متهاافت لواقع الأناجيل على القرآن الكريم (فكأن الرغبة الجامحة عند أركون في إيجاد روابط مشتركة بين النصوص الدينية، تعطي صدقاً وشرعية لما يدعو إليه في حديثه عن "مجتمعات الكتاب المقدس، الكتاب العادي" تجعله لا يلتفت إلى هذه الأمور مع محوريتها في الموضوع)⁽⁹²⁾.

3 - أن تكون القراءة صحيحة الإسناد؛ لأنها سنة متبعة مدارها على صحة النقل، وثبوت الأثر.

فإذا توافرت هذه الشروط الثلاثة في القراءة فهي القرآن، وإذا اختل أحدها أو جميعها حكم عليها بالشذوذ، والضعف، والبطلان. والجمهور على أن القراءات السبع متواترة، وأن غير المتواتر لا تجوز به القراءة في الصلاة؛ لأنه من قبيل الشاذ.

3- مدخل أسباب النزول

إن تعلق أركون بهذا المبحث القرآني في إنهاض دعوى تاريخية النص القرآني ظاهر في معرض حديثه عن سير الصحابة التي صارت منارة هادية للأجيال القابلة،

(89) هذا قول الحافظ أبي عمرو الداني نقله ابن الجزري في النشر، 10/1.

(90) الفاتحة : 4.

(91) مباحث في علوم القرآن للقطان، ص 176.

(92) القرآن الكريم والقراءة الحدائيه للعباقبي، ص 226.

يقول : (هذه القصص الكثيرة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسّر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن)⁽⁹³⁾، فزعمه بأن لكل آية سبب نزول يعني أن النص القرآني حبيس سياقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ورهين الإطار الزمكاني الذي تشكّل فيه، مما يمنع تعدية حكم النص الوارد على سبب خاص إلى وقائع مشابهة مستأنفة في المستقبل، فتنهار بذلك عالمية الهدى القرآني، وصلاحيته لكل عصر.

أما عن تهافت دعوى أن لكل آية سبب نزول فظاهر من وجوه :

- الأول : أن هذه الدعوى تصادم النقل الصحيح، وشواهد الاستقراء، ومعطيات الواقع الإحصائي (الأمبيريقي) على حد تعبير أرباب القراءة المعاصرة أنفسهم، فلو استفتينا كتب أسباب النوازل وجدنا أن الواحد قد نقل (472) سبباً للنزول من مجموع (6236)، ونقل السيوطي (888) سبباً من المجموع ذاته، فإذا كان الأول مقلداً فنسبة الآيات المنزلة على أسباب خاصة عنده هي 7,5 من مجموع القرآن، وإذا كان الثاني أكثر فنسبة الآيات الواردة على أسباب خاصة عنده هي 14، وهذا الإحصاء يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن (الحقائق الأمبيريقية تؤكد أن أكثر من 90 من آيات القرآن قد نزلت ابتداءً ودون سبب نزول)⁽⁹⁴⁾.

- الثاني : أن الروايات المتعلقة بأسباب النزول لا تصح أسانيداً دائماً، وفيها من الواهي والضعيف عدد غير يسير، وهذا ما يجعل النسبة ضئيلة وناقصة عن الإحصاء السابق.

- الثالث : إذا صحت أسانيد هذه الروايات فإن منها ما لا يكون سبب نزول عند النظر والتحقيق ؛ وإنما يكون مناسبة نزول، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (قولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب كما تقول عني بالآية كذا)⁽⁹⁵⁾.

(93) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 30.

(94) انظر هذا الإحصاء في سقوط الغلو العلماني لمحمد عمارة، ص 254 - 255، وإشكالية قراءة النص

لإلياس قويسم، ص 69.

(95) مقدمة في علم التفسير لابن تيمية، ص 60.

فأين قول أركون وأشياعه : (إن لكل آية سبب نزول)، هذا - لعمرى - طمس للحقائق التاريخية، ونقض لمعطيات العلم الاستقرائي، وتضليل للعقل، والاجتهاد، والبحث العلمي ! ولو فرضنا - جدلاً - صحة هذه المقولة، فما هي الحجج التي تلزمنا بأن الآيات جميعها قاصرة على أسبابها الخاصة، وأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ؟

ومن ثم فإن استثمار هذا المبحث لتحقيق القول بالتاريخية يفضي إلى نتائج ناقضة للمطلوب، وجارية على سنن مخالف ؛ ذلك أن أسباب النزول شاهد ناهض على التحام الوحي والواقع، ومدارجة التشريع لأحوال المجتمع، وما كان هذا شأنه فإنه أنأى ما يكون عن التاريخية الضيقة، وأسمى على الارتهان بالسياق الأول : سياق التشكل، أو النشأة، أو النزول.

ويجدر الإلماع هنا إلى أن القراءة الأركونية تتحامل على علم أسباب النزول، وتعدّه علماً تضليلياً خادعاً⁽⁹⁶⁾، من شأنه أن (يكون ذريعة أو حجة من أجل إطلاق حكم أو تثبيت معنى معين)⁽⁹⁷⁾، ولم تسق على دعواها - وتلك شنشنة عرفها من أخزم - دليلاً واحداً ناهضاً على هذا التضليل، والخداع !!

المطلب الرابع

الإسلاميات التطبيقية في قراءة أركون

بناء أم تقويض ؟

إن طبيعة المنهج التأويلي عند أركون مرتبط ارتباطاً بالعلّة بالمعلول بالمقصدية التي تحفزها، وهي : (بناء إسلاميات تطبيقية)، على غرار : (الأنثروبولوجيا التطبيقية) لروجه باستيد، وتروم هذه الإسلاميات التطبيقية دراسة النص القرآني في ضوء المنهج الحفري الأركيولوجي الذي طبّق على النصوص المسيحية، وبذلك يصبح مرتعاً رحباً لمعاول (النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني

(96) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 37.

(97) الفكر الإسلامي : قراءة علمية لأركون، ص 90.

والتفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه⁽⁹⁸⁾.

ولا شك أن نقطة الانطلاق في هذا المشروع التطبيقي هي الاعتقاد من أسر التراث التفسيري، والقراءة الإيمانية، وإعادة صياغة أسئلة القراءة والتأويل على سنن مخالف للأوائل، يقول أركون : (وقد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية)⁽⁹⁹⁾.

فالواقعة القرآنية عند أركون تفتقر إلى تأويل أنثروبولوجي يغوص على روافدها وأبعادها كالأسطورة، والمتخيل، والوعي التاريخي، ومن هنا لم تكن قصة الكهف في رأيه إلا تشكيلاً أسطورياً ينزع إلى تقديم العبرة، ولا يطابق الواقع والتاريخ.

فالمقصد الأثير للقراءة الأركونية، إذا، هو زحزة مسلمات الإيمان اللاهوتي بحسب وصفه، الذي يستند في المنطلق والمآب إلى أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في رسالة النبوة، وتعاليم الوحي، والمأثورات. فلا عجب، بعد هذا الاجترار على المقدسات، أن يطول النقد النص القرآني، ولا يقتصر على التفسير والشروح، يقول علي حرب : (فإن لا أخال أركون فعل في مباحثه شيئاً سوى فتح باب النقاش على مصراعيه بصدد القرآن والشروع في قراءته قراءة تاريخية نقدية، مستخدماً بذلك كل الجهاز الفكري الذي زودته به ثقافته الحديثة، وما القول بأن القرآن هو «خطاب ذو بنية أسطورية» إلا شاهد على ذلك، وهو القول الذي أثار عاصفة في وجهه من قبل بعض العلماء)⁽¹⁰⁰⁾.

إن القراءة الأركونية تتبنى قطعة كبرى مع الأصول الإسلامية، وقواعد التأويل التراثي، مستغنية بالمناهج الغربية الآتية :

(98) أزمة التنوير في المشروع العربي الثقافي المعاصر للسيد ولد باه، ص 107.

(99) نقد العقل الإسلامي لأركون، ص 85.

(100) نقد النص لعلي حرب، ص 76.

1- المنهج التاريخي الأنثروبولوجي

يلح أركون في مشروعه النقدي على إعادة قراءة التاريخ الثقافي، والمنتج التراثي، في ضوء ثنائيات متجذرة هي: الشفهي / الكتابي، والعقلاني / الأسطوري، والمقدس / الدنيوي، والغريب الساحر / المحسوس الواقعي؛ ذلك أن التراث الإسلامي - والقرآن جزء منه في القراءة الأركونية - نسيج نصي يحمل آثار هذا التزاحم، وتلكم المنافسة.

ومن ثم فإن النظر إلى التراث لا يستقيم إلا باستثمار بعدين مهتمين في (المقاربة الثيولوجية الدوغمائية) وهما:

- أولاً: تاريخية العلميات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها في الكيان الاجتماعي، ويضطلع بدوره.

- ثانياً: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي: الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية الاجتماعية المختلفة هذا التراث⁽¹⁰¹⁾.

والنقد التاريخي على أهميته وجدواه في التفكيك، والسير، والتأويل، عند أركون، لا بد أن يرفد بالتحليل الأنثروبولوجي توحياً للتطابق بين المادة العلمية ومضامين التراث من جهة، والتركيبية النفسية العميقة للذات الجماعية الأخرى⁽¹⁰²⁾. وهذا التكامل المنهجي قمين بأن يسعف على الإجابة عن الأسئلة المسكوت عنها:

- ما هي التراثات المحلية التي قلصها التراث الأرثوذكسي، ومن بعده الحدائث التنميطية التوحيدية، فصارت تفارق سيره، ونبدأ مبعثرة؟

- كيف أسهم غياب الحدائث العقلية في جمود التراث الأرثوذكسي، وانطوائه على نفسه؟

- ما هي أنواع البتر التاريخي التي اعترت التراث الأرثوذكسي، وكيف أقصى هذا التراث المذاهب المخالفة، والشخصيات المناوئة، بدعوى الزندقة والابتداع؟⁽¹⁰³⁾.

(101) الفكر الإسلامي: قراءة علمية لأركون، ص 35 - 44.

(102) نفسه، ص 37.

(103) محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية لأحمد بوعود، موقع التفسير الإلكتروني، ص 6 - 7.

ويرى أركون أن الجواب الكافي الشافي عن هذه الأسئلة لا يتأتى بولوج دائرة اللامفكر فيه، والتنزّه عن المنطق الإيماني التيولوجي ؛ (لأن الأرتوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالحرّمات على الدراسة القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب)⁽¹⁰⁴⁾.

ولا يخفى على حصيف أن هذه المقاربة الغربية تروم نقض (الرؤية الإسلامية) للتاريخ كما جلاها علماء المسلمين، وارتاضوا بها تطبيقاً وتنزيلاً، فقد كانوا يحتفلون بالأسانيد، وقواعد نقد الروايات، وسير الرجال، وأسباب الحدث الزمني ومناسباته، وسياق الحكاية، لإنهاض الحجج على صحة النقل، وسلامة المروي. وهذا كله مما لا نصاب له في مقاربات أركون، ومناهج الغربيين !

2- المنهج الألسني السيميائي النقدي

كان فردناند دوسوسير رائداً في التبشير بدراسة حياة العلامات في كتابه (دروس في اللسانيات العامة) سنة 1916م، لكن هذا المنهج لم تتضح معالمه النظرية ومنازعه التطبيقية إلا في كنف المدرسة السيميائية الفرنسية ؛ إذ كان ألبير داس جوليان كرىماس منشىء صرحه، ومنظره الأول في كتاب (الدلالة البنيوية) سنة 1966م.

ويلح أركون على أن علم السيمياء يتصدى لنقد المواد المقروءة الأولية، ويروم الجواب عن أسئلة جوهرية لصيقة بالبنى الدلالية للنص، والعلامات المستعملة فيه، وطريقة إنتاجها للمعنى، وسياق انبثاقها وتلقيها.

ولما كانت النصوص التي يعنى بنقدها لا تميز بين الإيمان والمعرفة، فإن السبيل الأوحى إلى استيفاء غرضه النقدي هو تطبيق نظرية (الزحزحة) التي بشر بها المنهج الألسني السيميائي، وأصبحت في حكم المسلمات المنهجية والقواعد الراسخة التي لا تقبل المراجعة والنقد ! والمقصود بـ(الزحزحة) هنا القول بأن ركيزة التوصيل ليست هي المعرفة الصحيحة التي تمتلكها عن المادة المدروسة ؛ وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة بين المخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار الوعي والإدراك والتصوير، أو المتصلين بنفس الصور العقلية التي تسمى إليها العلامات اللغوية⁽¹⁰⁵⁾.

(104) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون، ص 44.

(105) الفكر الإسلامي : قراءة علمية لأركون، ص 32 - 35.

إن التحليل السيميائي عند أركون رياضة عقلية ومران منهجي يحمل صاحبه على التحلي بالنزاهة، والموضوعية، والانسلاخ عن رواسب الذات، حتى تكون المسافة بين المؤول والنص على مستوى من البعد والتنائي لا يسمح بإسقاط الأحكام التيولوجية، يقول أركون: (إنه يمثل فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسة والخيال الجماعي والفردى، وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص، أو بيننا وبين النصوص المقدسة دون إطلاق أي حكم من الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً)⁽¹⁰⁶⁾.

ولا يرى أركون أن التوسل بالمنهج السيميائي ينجح غرضاً في مجال نقد النصوص، ومواجهة القراءة التيولوجية، إلا إذا كان المتوسل به مضطلعاً بأمرين:

- الأول: التضلع من الجهاز المفهومي والقواعد التأويلية للمنهج الألسني السيميائي، مع الارتياض بأساليب النقد الاستمولوجي.

- الثاني: التمييز بين الاحتجاج والتأويل والتفسير الذي يتم في إطار المعرفة الدوغمائية والموقف التيولوجي، وبين السر والتحليل والتفكيك للخطاب الديني، فهذا منهجان متدابران⁽¹⁰⁷⁾.

يبد أن الإشكال المنهجي الذي ينتصب في طريق المحلل السيميائي هو أن السيميائيات عند كرىماس انطلقت من الحكايات الشعبية بوصفها محل التطبيق ومادة الاستثمار، فكيف يسوغ تطبيق منهج غريب الوجه واليد واللسان على النص القرآني، وهو مستقل بربانيته، وسام بإعجازه؟ لعل قراءة أركون أدركت هذا التدابر في طبيعة النصين: الشعبي العجائبي والإلهي المعصوم، فلم تجد مدلفاً إلى رفع هذا التدابر إلا الزعم بأن القرآن خطاب ذو بنية أسطورية، ليتطابق الشعبي والأسطوري، ويسوغ أعمال المعول النقدي في بنية النصين! يقول: (إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي الأسطوري)⁽¹⁰⁸⁾.

(106) نفسه، ص 32.

(107) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 5.

(108) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، ص 210.

أما الإشكال المنهجي الثاني فهو أن السيميائيات مطاردة للمعنى لا ترحم، وبقدر ما يخاتل، ويتحجب، ويعمن في الاستتار والاشتباه، بقدر ما تتسع دائرة التأويل، ويتضخم جهازه، وتجمع تطبيقاته، فيفضي إلى (انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عدّ) على حد تعبير أمبريتو إيكو⁽¹⁰⁹⁾. أي : أن النص يتحمل من الدلالة البعيدة المتعذرة ما شاء له أن يتحمل، مادام المؤلف قد مات، وصارت حياة النص رهينة بإبداع القارئ وأفق انتظاره وتلقيه !

فلاشك، إذا، أن السيميائيات تجعل النص القرآني وعاءً لقراءات متعددة، وتأويلات غير متناهية، فلكل قارئ أو مؤوّل أن يقول ما شاء متى شاء، والنص الممتاز هو الموعّل في اشتباهه والتباسه، والمسرف في مراوغته وخداعه. وإذا اجتمع القارئ الحرّ والنص المراوغ فلا تسل عن انزلاق الدلالة وانحراف القصد !

3- الموقف التيولوجي

إن من مقاصد القراءة الأركونية إخضاع التيولوجي لمطرفة النقد التاريخي والتفكيكي، ومن هنا لا بد من دراسة الوحي في ضوء معطيات الأثروبولوجيا الدينية وعلم نفس المعرفة، بوصفها دليلاً هادياً إلى (أن الإيمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاءً على الكبح، ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً، ومع تصورات الخيال الأكثر استيهاماً، ومع نبضات القلب الأكثر قوة، ومع حاجات العقل الأكثر صرامة)⁽¹¹⁰⁾.

ومن هذا المنطلق شنّ أركون حملة شعواء على القراءة الإيمانية أو اللاهوتية التي ألفت متنفسها في التفاسير التقليدية، وتراث الإسلام (الأرثوذكسي)، وهي قراءة ترسخ الإيمان بالمقدس، وتعمق الوعي بالثوابت، ولا تنفك عن ميزتين اثنتين :

- الأولى : أن التفسير الإيماني للقرآن بأنماطه المختلفة مسجون داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يحظر الاقتراب من دائرة المحرمات لأجل (المحافظة على الإيمان أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر)⁽¹¹¹⁾.

(109) السيميائيات : مفاهيمها وتطبيقاتها لسعيد بنكراد، ص 35، ومحمد أركون والمنهج الألسني النقدي لأركون لأحمد بوعود، ص 12.

(110) الفكر الإسلامي : قراءة علمية لأركون، ص 44 - 47.

(111) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 7، ص 65.

- الثانية : إن التفسير التقليدي لا ينفك عن آثار الأرتوذكسية، والوصاية على قراءة النصّ القرآني، بوصفه المرجع الأوحد والأمثل للفهم والتأويل.

ومن الواضح والجلي أن قراءة أركون لا تؤمن بفكرة الثبوت، والحقيقة المثالية، وتحصيل اليقين ؛ بل تنفي وجود شيء يملك شرط استقراره وصورته، أو أصل يمكن ترسيخه يقول : (أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادعاء بإمكانية التأصيل لفكرة ما دينية أم علمية أم فلسفية أم أخلاقية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية)⁽¹¹²⁾.

فلا حقيقة، إذا، على الإطلاق، أي كان مجالها ومشربها، ومن أجهد نفسه في البحث عنها، واكتناه جوهرها، فإن نصيحة أركون تثبط عزمه، وتحكم على اجتهاده بالعبث والإخفاق في أول شوط من أشواط البحث المعرفي ؛ لأن ما نشهده اليوم، هو (مرحلة نهاية اليقينيّات)⁽¹¹³⁾ التي أسرت الإنسان في سجن النسبية، واللاحقيقة، والته الفكري. وهذا ضرب من الإحباط أورثته الفلسفات المغرقة في التشاؤم، واليأس، والقنوط، وقد رضع أركون من لبانها رداً من الزمن، وأخذ عن أربابها في طور الدرس والتحصيل.

ومما ينتقد على القراءة التيولوجية الإيمانية، والعقل الكلاسيكي اللاهوتي عند أركون هو البحث عن الحقيقة المثالية، والاجتهاد في التأصيل لها، مع إحاطتها بهالة التقديس والتعظيم، مما يجرّ إلى الوصاية الأرتوذكسية المتسلّطة.

وحتى لا يدغم أركون بمعرّة القراءة الإيمانية، والفكر الدوغمائي، فإنه يجرد كتاباته من عبارات التعظيم والتبجيل، فيقول : « جاء في القرآن»، و « قالت الآية»، و « قال النبي» ؛ لأن هذه العبارات من لوازم التيولوجيا وآثارها التي تجعل العلاقة حميمة بين القارئ والنص، وتناهى به عن مطارق الفحص التاريخي النقدي.

ونخلص هنا إلى السؤال / الإشكال : هل الإسلاميات التطبيقية في قراءة أركون بناء أم تقويض ؟

(112) نفسه، ص 9.

(113) العقل والتاريخ : منابع إسلاميات محمد أركون للمزوغني، مجلة المستقبل العربي، العدد 342 ،:

2007، ص 45.

ولعل الجواب منك - بعد هذا التطواف الرحيب في آفاق القراءة الأركونية - على طرف الثمام، وهو أن هذه القراءة - في جوهرها ومآلها - تطبيق لقواعد النقد الأعلى والأدنى على القرآن الكريم، ويمكن إجمالها فيما يأتي :

أ - التسلح بالشك الهدام لنقد الروايات، وإبطال الحقائق التاريخية.

ب - تفكيك النص إلى أجزاء متفرقة لا تفهم في إطار الرؤية الكلية ؛ وإنما يفهم كل جزء على حدة، إمعاناً في التبعض والتجزئ.

ج - النظر في كيفية جمع النص في طوره الأول، وتفصيل الانتقال من مرحلته الشفهية إلى مرحلته الكتابية.

د - تفكيك النص وسبره لاستجلاء تناقضاته وأوهامه.

هـ - استقصاء تطورات الفكر العقدي على تراخي العصور بقصد الوقوف على اختلاف تواريخ كتابة أجزاء النص⁽¹¹⁴⁾.

وإذا ساغ تنزيل هذه القواعد على النص البشري، فإن ذلك متعذر في مجال النص القرآني، وإلا لزم القول ببشريته، وانتفاء عصمته ! ولا شك أن المقصود من جرّ المنهجية الغربية إلى ساحة التأويل القرآني، هو التسوية بين النصين، كي تنسف معاول النقد التاريخي التفكيكي ربانية الوحي، ويسهل على قوى الاستغراب عزل المسلمين عن مرجعية الاستهداء الديني والخلقي.

المطلب الخامس

قراءة أركون وفوضى المناهج

1- حشد منهجي أم إبداع ؟

إن مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي، وتحرير النص الديني من أسر الشروح (اللاهوتية)، ليس في حقيقته إلا حملة شعواء على المقدسات، وحراباً معلنةً على ثوابت الأمة، أشهر فيها سلاح المفاهيم، والمصطلحات، والمناهج التي ترعرعت وشبّت عن

(114) محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية لأحمد بوعود، موقع «تفسير» الإلكتروني، ص 10.

الطوق في محاضن الغرب، وتشبعت بحمولاته الأيديولوجية. وإذا كان أركون متلقياً نجياً ومجتهداً للبضاعة الغربية، لا يملّ من المواكبة، ولا يتباطأ في الاستقصاء، فإن منزعه الحشد والاجتلاب في عرض هذه البضاعة، وكأنك أمام متجر مكتظ بالسلع، والبضائع، والمدخرات، ينبثك عن حرص صاحبه على الجلب، والجمع، والتكديس، لا عن حسن العرض، ولطف الذوق، وبهاء التقديم. ولعله مدفوع إلى ذلك بالخوف من أن يغمط حق بضاعته في العرض، ولا تهم كيفية إحكامه، مادام السبيل إليها ميسراً!

ولا نعدم في قراءة أركون أمثلةً نواطق بهذا (التضخم المنهجي)، نحتزى، منها بهذه الفقرة الدالة المعبرة عن المقصود، يقول: (لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين، مثلهم مثل أسلافهم القدامى الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح لهم فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما. إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمال الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة، والمعنى والمجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان والإيمان.. كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر. إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي)⁽¹¹⁵⁾.

فتأمل كيف احتشدت المفاهيم، والأدوات، والمصطلحات في هذه الفقرة، وهذا دأب الرجل وديدنه في كثير من مباحثه، وكأنه يتبجح بعدته المنهجية، ويفاخر بها، ويصول علي خصومه من أحلاف التراث. وإذا كان الاعتداد بالزاد العلمي والمنهجي محموداً عند البعض، ومنبئاً عن استقلال الكيان، وتفرد الشخصية، فإنه في قراءة أركون جرحه موجبة للقدح، لا مزية جالبة للمدح! لأن قارئه (يكاد لا يتبين خطابه المستقل الذي يتميز به بين الخطابات الأخرى، لكثرة اللغات التي يتحدث بها، والمناهج التي يستخدمها، والأعلام الذين يتقمصهم ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات. وبالفعل، إننا نجد أنفسنا مع نص أركون إزاء سيل لا يتوقف من الإحالات إلى مختلف المراجع والمناهج والاستشهاد بمعظم أعلام الفكر المعاصر، والاحتجاج بمختلف مجالاته)⁽¹¹⁶⁾.

(115) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، ص 24.

(116) نقد النص لعلّي حرب، ص 83.

لا شك أن المنهج في اكتناه الأشياء تأويلي كما قال هايدغر، والتأويل أصل المناهج كمال قال غادمير، وهذا يقتضي استثمار مناهج القراءة، وتلقّف المنجزات المعرفية في حقل السير والتحليل، ولا ضير أن يتوكأ الباحث في هذا المضمار على مقولات غيره، ويستهدي بها؛ إذ الانطلاق من الخواء أو نقطة الصفر مجافٍ لسنن الكون، والمنطق، وطبائع الأشياء، لكن الباحث الأصيل المجدّد هو الذي يسبغ جهد السابق، ويحسن هضمه، ويضيف إليه، حتى يصاغ في إطار رؤية جديدة مستقلة في تقدير الأمور والحكم عليها، فإذا باللاحق يتكلم لغته، ويجرب أدواته، ويستفتي منهجه، ولا يستنسخ السابق بمنطق البيغاء!

واسترفاد الحداثة، وجلب مناهجها التأويلية ليس كافياً للارتقاء بالقراءة إلى أفق الإبداع، ومرتبة البرهانية؛ بل لا بد من إعادة الصوغ والعجن، وإضفاء الوسم الذاتي على فتوحات العلم الحديث من خلال السير، والكشف، والحدس المتبصر، فيستقل الباحث بلغته، ويجدّد في أدواته، ويفسح لنفسه مجال حرث مبتكر.

فهل استطاع التوسل المنهجي بآليات الفكر الحدائثي عند أركون أن يبدع لغته في قراءة الذات والأشياء؟ وبعبارة أخصر: هل كان أركون غوّاصاً بنّاءً؟

لا أظن ذلك، ولا أعالي في شيء إذا قلت: إن قراءة أركون أبعد ما تكون عن الإبداع المنهجي، والاستقلال الفكري؛ (لأننا نلمس تضخماً في الأجهزة والأدوات التي يستخدمها.. هناك فعلاً آلية مفهومية جبارة، ولكن يتم ذلك على حساب لغة أركون وخطابه؛ ذلك أن لغته تكاد تضيع بين اللغات الأخرى)⁽¹¹⁷⁾.

2- تعددية منهجية أم تلفيق؟

من الواضح والجلي أن قراءة أركون تؤثر (المنهجية التعددية) بوصفها المدخل الأنسب والأمثل إلى نقد العقل الإسلامي، وتفكيك النص الديني، وهذه التعددية قد تكون ناجعة ومثمرة في مواقف تحليلية معينة، وقد تؤول في مواقف أخرى إلى التميع، أو التلفيق، أو (الانفلاش المنهجي) على حد تعبير علي حرب، ولا سيما إذا ضاقت مكنة الباحث، أو قصر ذرعه عن إحكام مداخل التعددية، وتصفيتها من أوشاب التلفيق، واستجلاء الناظم الذي تجتمع عليه وتؤول إليه. ويبدو أن ما يؤرق قراءة أركون هو جلب برامج الحداثة الفكرية، والإعلان عنها، والترويج لها،

والتوصية بالاستفادة منها. ومن هنا كان الرجل مستورداً ماهراً، وعارضاً جيداً، ولم يكن صاحب حدس أصلي، وروية ثابتة.

ولعله استشعر هذا الضمور المنهجي في قراءته، حين أكد أن مشروعه الفكري لا يعدو أن يكون (معالم على الطريق الصعب والطويل لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي)⁽¹¹⁸⁾، أو عندما قال بأن هذا المشروع لا ينهض البراهين الدامغة على المسائل، ولا يصوغ الحلول الحاسمة للإشكالات؛ وإنما يفتح أبواب النقاش، ويشق طريق البحث، ويقترح فرضيات العمل⁽¹¹⁹⁾. ولا يحمل هذا الإقرار من أركان على محمل التواضع وخفض الجناح كما قال علي حرب⁽¹²⁰⁾؛ إذ لم نعهد هذا الخلق منه في أبحاثه الطافحة بالتجريح، والإقذاع، والاستطالة على أئمة العلم، فما بالك بالخصوم والمخالفين! وإنما يحمل ذلك - عندي - على غياب الثقة في أدواته الإجرائية، واستشعار القصور في مناهجه المجتلبة.

ولا أحب أن أنفض اليد من هذا المطلب قبل أن أسوق شهادة علي حرب في منهجية القراءة الأركونية، وهي شهادة حق وصدق لها وزنها في هذا الباب من جهتين: الأولى: أن علياً من حزب أركون، وعلى سننه في الافتتان بالفكر الحدائثي، والثانية: أن المجرّح شغوف بفكر المجرّح، ومنبهر بنصه المسرف في الجدة والحداثة، ومستقص لأوضاعه وآثاره، ومع ذلك لم يكن هذا الإعجاب صارفاً عن الصدع بالحقيقة، لسطوعها وإعلانها عن نفسها. يقول علي حرب: (هذا هو هاجسه: الجدة والتنوع إلى حد أن تأليفه تكاد تكون معرضاً للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها، بيد أنه إذا كانت مواكبة كل تطور يحصل في مجال العلم والفكر أمراً مطلوباً ومحموداً فإنه لا ينبغي للجدة أن تغطي على الأصالة، ولا للتعدد أن يطمس الوحدة. وبكلام آخر: لا ينبغي للانفتاح على الجديد والتعدد والطارىء والتحول أن يتم على حساب الصرامة الفكرية. فلا بد لكل عمل فكري أن ينطوي على قدر من الوحدة والترابط، ولا بد لكل مبحث من أن يراعي شرائط الوثوق والإحكام. نقول ذلك لأننا نلاحظ أن قراءة أركون العلمية تفتقر إلى الوحدة المنهجية)⁽¹²¹⁾.

(118) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، ص 18.

(119) الفكر الإسلامي: قراءة علمية لأركون، ص 198، 205، 226، 229.

(120) نقد النص لعلي حرب، ص 82.

(121) نقد النص لعلي حرب، ص 85.

المبحث الثاني

القراءة الهرمنيوطيقية

نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

إن القراءة التي بشر بها نصر حامد أبو زيد في مجال التأويل القرآني، من أكثر القراءات إيغالاً في استنساخ الحداثة الفكرية، وافتتانياً بالهرمنيوطيقا الغربية، وجرياً وراء المنهج الألسني في السبر والتحليل؛ وآية ذلك أنه يعد القرآن الكريم نصاً لغوياً، ومنتجاً ثقافياً، لا يستقل عن النصوص البشرية بربانية، أو عصمة، أو قداسة! ولا يضير المؤول أن يخضعه لمطرقة النقد التاريخي التفكيكي، أو يجره إلى أفق انتظاره وتلقيه، ليحمّله من الدلالات المتعدّرة ما يبابه صاحب الخطاب نفسه، وهذا على مذهبه الهرمنيوطيقي في موت المؤلف، وتاليه القارئ الذي يغدو منتجاً للنص لا كاشفاً عن مقاصد صاحبه!

ولما كان للقراءة الهرمنيوطيقية منظرون يحتفلون بها، وينطقون باسمها، ويرفعون لواءها في محافل الدرس القرآني، وكان لها - فضلاً عن ذلك - آثار مطبوعة شاهدة على مساعيها في تهوين أثر الوحي في النفوس، وإثبات غيره من الشرائع الوضعية بالإكبار والإجلال، فإن التصدي لبيان عوراها، ونقد مقولاتها، خطوة لا معدى عنها في سياق الحكم على القراءات المعاصرة، ووضعها في ميزان التمحيص! ولا نجد رجلاً خدّم الهرمنيوطيقا، وأخلص لها، وجر ذبولها تنظيراً وتطبيقاً في مجال التأويل القرآني، مثل نصر حامد أبي زيد، فهو - على نباهة ذكره في هذا المضمار - يعدّ قارئاً وفاقاً للهرمنيوطيقا، وحريصاً على جهازها المفهومي وقواعدها التأويلية في مقارباته المتعددة للنص القرآني. ولذلك استقر اختيارنا عليه ممثلاً لهذا المنحى التأويلي، وناطقاً به.

المطلب الأول

الهرمنيوطيقا

المصطلح والسياق التاريخي

1- مفهوم الهرمنيوطيقا

إن الأصل الاشتقاقي للهرمنيوطيقا راجع إلى الكلمة اليونانية (Herméneutique) التي تضم بين جانحتها دلالات متقاربة في المعنى، كالتأويل، والتفسير، والقول. وهي تعزى في الأصل والمنشأ إلى (هرمس) الذي كان له الفضل في اختراع اللغة والكتابة، وتمكين الإنسان من أداة الفهم والتواصل⁽¹⁾.

وإن (التأويلية) و(التأويلات) و(علم التأويل) مصطلحات مقابلة للمصطلح الأجنبي: (الهرمنيوطيقا)، وهي تفيد بمجموعها سبر النص وتحليله لتحصيل وجوه فهمه، وتدرج - تاريخياً - في إطار الفكر اللاهوتي المسيحي الذي عني بتفسير التوراة والإنجيل.

بيد أن مجال تداول مصطلح (الهرمنيوطيقا) هو الدراسات اللاهوتية الغربية، وهو يحيل على مجموعة من القواعد والضوابط التي يركن إليه قارىء النص الديني⁽²⁾، ويختلف هذا المصطلح عن قرينه: (التفسير) و(التأويل)، لأنهما يعبران عن عملية الفهم، أو السبر، أو الشرح ذاتها، بينما الهرمنيوطيقا هي نظرية التفسير، أو علم التفسير، أو علم فهم النص، بمعنى: أنها تنظر لقوانين القراءة والتأويل في حقل النص الديني أو البشري على السواء.

وإذا كانت الهرمنيوطيقا قد أوغلت في مسارب العلوم الإنسانية كافة، التاريخ، والفلسفة، والأدب، والنقد، وعلم الجمال، فإنها انحصرت في طور متأخر من صيرورتها في نطاق علم النصوص، وأصبحت قانوناً مقعداً للسبر والتحليل، وبهذا تكون - في مفهومها ومنزعها - أخص من السيميوطيقا التي أكتبت على

(1) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لمحمد بن أحمد جهلان، ص 168.

(2) إشكاليات القراءة لنصر حامد أبي زيد، ص 13، والخطاب والتأويل له، ص 173.

دراسة العلامات، وتصنيفها، وتحليلها، في إطار الاستعمالات اللغوية الشائعة⁽³⁾. ومع هذا التباين في الواجهة بين المنهجين الهرمنيوطيقي والسيميوطيقي، فإنهما يلتقيان على بساط واحد هو بساط إثراء القراءة، وصقل وسائل إبداعيتها.

وقد تجاوزت الهرمنيوطيقا في مجال درسها النصوص المقدسة إلى النص البشري واللغة اليومية، وأصبح التأويل في عرفها الأصل في الكلام، ونمطاً من أنماط القراءة للنصوص والتراثات الفكرية⁽⁴⁾.

ثم سارت الهرمنيوطيقا عنقاً فسيحاً في مناهج التأويل، وأصبحت رؤية مستقلة للكون والإنسان والتراث، تنبئ عن منهج القارئ في استبطان النص بوصفها وجوداً تاريخياً، ويعكس فلسفة خاصة في النظر إلى الذات والأشياء.

ومن هنا يتجلى دور الهرمنيوطيقا في تزويد الفهم بقاعدة أنطولوجية تسعف على تلقي خطاب الحقيقة في سياق تاريخيته؛ ذلك أن الإنسان حيوان منتج لعلامات لا تفهم فهماً سوياً إلا على هدي قانون التأويل، وفي ضوء حقيقة هرمنيوطيقية تأبى الخضوع لمنازع المنطق، وتجليات الميتافيزيقيا. يقول عمارة ناصر في معرض حديثه عن ماهية الهرمنيوطيقا ودورها في تحصيل الحقيقة: (تمثل الهرمنيوطيقا نشاطاً ذي فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة، وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة، وتوسط الرموز، وغموض العلاقات... فهي تستمد فاعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، ومنه تتمكن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللغة، ولكي تحمل اللغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطاباً)⁽⁵⁾.

(3) القارئ، والنص لسيزا قاسم، ص 11.

(4) إشكالية القراءة لخالد السعيداني، ص 66.

(5) اللغة والتأويل لعمارة ناصر، ص 19 - 20.

2- تاريخ الهرمنيوطيقا

أ- الهرمنيوطيقا : قاعدة أنطولوجية لفهم الموضوعي (شلير ماخر)

يعدُّ المفكر اللاهوتي الألماني (شلير ماخر) (1834/1768م) زعيم الهرمنيوطيقا الحديثة، وأبا بجديتها ؛ إذ انتقل بالتأويلية من طور الدرس اللاهوتي إلى طور التأسيس، فأصبحت على يده علماً قائم الذات، باذخ البنيان، هو علم فهم النص الذي يضبط قوانين الفهم والتأويل.

والفهم المثالي عند شلير ماخر لا يتأتى إلا بالانطلاق من منهجين متوازنين : المنهج الوضعي اللغوي، والمنهج النفسي ؛ لأن القارئ أو المؤلِّد لا يغوص على مراد النص إلا بمملكة لغوية ثرية، وقدرة على استبطان النفوس البشرية. وهذا التكامل المنهجي المشروط يتناغم ومنظور شلير ماخر إلى اللغة التي تعدُّ متنفساً ومفيضاً للفكر، والوجدان، والخاطر جميعاً. إنها بعبارة أدق وأحكم : تشكيل لغوي ووجداني مستقل عن فكر المؤلِّد، وهذا الاستقلال ييسر عملية الفهم، برفدٍ من عامل آخر هو تواطؤ المخاطب والمخاطب على تشكيل هوية اللغة.

بيد أن مذهب شلير ماخر، وإن رأى ضرورة تزواج المنهجين اللغوي والنفسي في عملية القراءة والفهم، فإن يؤثر اللغة بالتقديم ؛ لأنها عصب الانطلاق في تلقي النص.

ولكي نفهم العناصر الجزئية للنص لا بد من الإحاطة بكلياته، والسياق العام الذي يجري فيه، ولكي نفهم كلياته لا بد من الغوص على جزئياته، أي : الدلالات الخفية لألفاظه وصيغته، وكلما استقر الفهم على إدراك الجزئيات تحول من جديد إلى منحى الكليات، وكلما استقر الفهم على الكليات عدل عنها مرة أخرى إلى منحى الجزئيات، وهكذا يدور المؤلِّد في حلقة لا متناهية سماها شلير ماخر (بالدائرة الهرمنيوطيقية)⁽⁶⁾.

ويشترط شلير ماخر في المؤلِّد الابتعاد عن ذاته، وأفق التاريخي الراهن، لينصهر في ذات المؤلِّد وأفقه، حتى يجري الفهم على جادة الموضوعية، ويضاهي فهم المؤلِّد، أو يربو عليه دقة وسداداً.

(6) إشكاليات القراءة لنصر حامد أبي زيد، ص 22، ونظرية التأويل لمصطفى ناصف، ص 52 - 53.

ب - الهرمنيوطيقا : حوار بين تجربة النص وتجربة التلقي (ديلثي)

يضيف المفكر الألماني ديلثي (1833/1911م) أحد رواد التأويلية الغربية بعداً ثالثاً لنظرية شليرماخر في تعاضد المنهجين اللغوي والنفسي، وهي التجربة التي يعايشها متلقي النص، وينصهر في أتونها ؛ إذ بين المؤلف والمتلقي حبل فكري موصول غير مقطوع هو تجربة الحياة، وهذه التجربة تذكي جذوة الحوار والتفاعل بين ذاتية التلقي وموضوعية النص، وهو ما يسميه ديلثي بظاهرة اكتشاف (الأنثا) في (الآخر)، وبعبارة أوضح : إسقاط التجربة الذاتية للقارئ، على تجربة المؤلف، وهذا الإسقاط يسعف على صوغ نماذج عليا للفهم تستثمر في الحكم على تجارب آخر تنطوي عليها نصوص مشابهة في مستقبل الأيام. ومن ثم (يتغير مفهوم الفهم نفسه من أن يكون عملية تعرف عقلية، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها)⁽⁷⁾.

لقد خلص ديلثي في نظريته إلى أن فهم النص منوط بالتجاذب الحيوي بين أفق النص بوصفه عصارة لتجارب الحياة، ومستودعاً لقيم التعايش، وأفق المؤول الذي يفتح على تجارب شتى، ويتفاعل معها، ويستمد منها، فيغتنى رصيده الحياتي، وتتسع مداركه الفكرية، ويصبح مع تراخي الزمن قارئاً ماهراً رياناً المعارف، قادراً على إثراء حمولات النص، وتوليد دلالاته.

ج - الهرمنيوطيقا : اكتشاف ما لم يقله النص (مارتن هايدجر)

ذهب المفكر الألماني مارتن هايدجر (1889/1976م) صاحب كتاب (الوجود والزمن) إلى أن اللغة ليس أداة مسخرة للتعبير عن الفهوم الذاتية، أو للإفصاح عن معنى الوجود والأشياء ؛ لأن الإنسان لا يستعمل اللغة ؛ وإنما اللغة تتكلم من خلاله⁽⁸⁾، بوصفها كائناً مستقلاً رافضاً للوساطة بين الوجود والإنسان. ومن ثم فهي - أي اللغة - تجليات وجودية في هذا التشكيل اللغوي أو ذلك.

(7) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 27، وفعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لمحمد بن أحمد جهلان، ص 178.

(8) إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 31 - 32.

والقصد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي تأسيس (نظرية ظاهرية في المعرفة) تنتصر لارتباط الفهم والوجود، أو قل : بناء الفهم على معيار وجودي، حتى تعرى اللغة عن طابعها الذاتي، وتصير منظاراً وجودياً للإنسان والكون والحياة.

فالنص، إذا، لا يبوح بتجربة المؤلف، ولا يشي بمنظوره للكون والأشياء ؛ وإنما هو وعاء لتجليات وجودية في معناها الفلسفي. ودور المؤول إجلاء الستار عن الغامض والمحجوب من خلال الواضح والمعلن، أي : اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله فعلاً، وهذا الضرب من التأويل لا يستقيم إلا من خلال تجاذب فعال بين النص والمتلقي، وجدلية حثيثة بين التجلي والخفاء⁽⁹⁾.

ويظل هذا التجاذب موصولاً بين أفق الإبداع وأفق التلقي إلى أن يصبح النصّ وعاءً لتجربة وجودية خالصة، وهذا مكمن الالتقاء الحميمي بين هايدجر وديلثي، فالأول يستقل عن النص، ويهدر ذات المؤلف انتصاراً لوجوديته، والثاني يركب المطية نفسها انتصاراً لتجربة الحياة.

د - الهرمنيوطيقا : أولوية الحقيقة على المنهج (هانس جورج جادامر)

يعدّ الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامر (ولد سنة 1900 هـ) صاحب كتاب (الحقيقة والمنهج)، عالماً بارزاً من أعلام التأويلية الحديثة، ومنظراً مرموقاً في حقل الهرمنيوطيقا، تشهد له بذلك أوضاعه المطبوعة، وأنظاره المستقلة المجدّدة.

وزبدة نظرية الرجل في هذا الحقل التأويلي أن فهم النص مرتبط بإدراك قوانين التفاعل بين التجارب المتراكمة، والحقيقة التي يفصح عنها النص، وقد شبه هذه العملية باللعبة التي تبدأ من المؤلف اللاعب، وتنتهي إلى المتلقي المتفرج، من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح عملية التفاعل، ويجعل التلقي ممكناً وموصولاً عبر تراخي العصور. وهذه الإمكانية المتاحة تؤنس للقول بأن النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة ؛ لأنها تتغير من عصر إلى عصر بحسب أفق التلقي، وتجربة القراءة، واختلاف مدارك المتلقين في كل زمان ومكان⁽¹⁰⁾.

(9) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 36، ونظرية التأويل لمصطفى ناصف، ص 77.

(10) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 41.

ومن الجديد المبتكر في مذهب جادامر أن المواقف الذاتية والنوازع الشخصية تصوغ كيان المتلقي، وفهمه المستقل للماضي والحاضر، وحتى لو حجت أو ألجمت بدعوى تحري (الموضوعية) فإنها لن تثني عن ممارسة دورها الوظيفي تحت هذا الدثار أو ذلك، ومن هنا يكون من المجدي استثمارها في عملية الفهم والتأويل، بوصفها طاقة شعورية ثرة تُستنفَر في التفاعل مع النص، وتوليد المعاني، وتعميق إبداعية القراءة.

وقد كان هذا التصور الجديد لتوظيف النوازع الذاتية في التلقي بداية غارة شعواء على دعاة تطبيق المنهج ممن يحرصون على الصرامة العلمية، وموضوعية الفهم؛ ذلك أن تصور جادامر يعدّ الحقيقة في العلوم الإنسانية أسمى من المنهج، ولتحصيل هذه الحقيقة لا بد من الاستغناء عن الصرامة المنهجية، وهذه الأولوية تملئها تاريخية الفهم وتحفز إليها.

بيد أن نفي الحقيقة الثابتة في النص بدعوى إمكانية التلقي عبر تراخي العصور، يفضي إلى تصحيح جميع التأويلات والتفسيرات التي تحوم حول النص الواحد، وإهدار المرجع المعياري الذي يحتكم إليه في القراءة، وطمس قيمة الفهم! ويبدو أن هرمنيوطيقا جادامر تفتح الباب على مصراعيه لاغتيال المؤلف، ونسف مقاصده؛ إذ يصبح النص لعبة المتلقي، ومتنفساً لإعلانه وإسراره! ولا بدع فإن النص عند جادامر إذا تحول إلى رموز وعلامات فللمؤول أن يقول فيه وفي صاحبه ما شاء!

هـ- الهرمنيوطيقا: استقلال معنى النص أو موت الكاتب (بول ريكور)

يعدّ الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (ولد سنة 1913م) صاحب كتاب (الزمن والسرد) من دعاة المنهج الذين يعنون بتأسيس نظرية موضوعية في تفسير النصوص، تقوم على أنقاض نظرية (جادامر)، ومذاهب الفلسفة الوجودية، وتستمد منهجها من الدراسات اللغوية والألسنية.

والجديد في نظرية ريكور هو التفسير الرمزي؛ إذ يعد الرمز وسيطاً شفافاً يبنى، عما وراء الأكمة، فقد يقول الكاتب شيئاً وهو يقصد غيره في وقت واحد،

دون أن تهدر الدلالة الأصلية، وهذا ما يسمى بـ(الوظيفة الأليغورية للغة بالمعنى الحرفي للكلمة)⁽¹¹⁾، وهذا منزع (بولتمان) في نقضه للأسطورة الدينية في العهد القديم، وهتك حجبتها الكثيفة⁽¹²⁾.

والمنظور الثاني للرمز لا يجنح به إلى هذه الوساطة أو الدور التعبيري الشفاف؛ وإنما يعدّه وعاءً لحقيقة زائفة مزلّلة لا يُركن إليها، ولا يوثق بها، ومن ثمّ تعيّن هتك أستار هذه الحقيقة للكشف عما وراءها من معنى مستتر مخبوء. وقد تبني هذا المنظور (كارل ماركس) و(نيتشه) و(فرويد).

إن رمزية ريكور تنبني على الكشف، والسر، والحدس الأصلي، لتفجير دلالات النصوص، وتستثمر مفهوم العلامة عند سوسير لكونها طاقة إيحائية استدعائية، وآلية ناجعة في التأويل. وهو يتغني من وراء ذلك كله أن تكتسب الرمزية دوراً وظيفياً، وقيماً تعبيرية، ولا تعطل في إطار الزينة، أو قصد التنميق.

وإذا كان للنص إحالات رمزية إلى مناطق خارج نظامه اللغوي، فإن هذه السمة الإيحائية أسعفت ريكور على إقرار مبدأ تعدد التأويلات وعدم تهايتها، فلكل مؤول أن يبدع في قراءته، ويشحن أفق تلقيه، ويحمل النص ما شاء من الدلالات، ومن هنا انتهى الرجل إلى استقلال معنى النص وموت الكاتب، وانتهت الهرمنيوطيقا إلى الكشف عن (شيء النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف)⁽¹³⁾؛ لأن الدلالة المضمرّة للنص ليست ما قصده الكاتب؛ وإنما هي ما أحال عليه التشكيل الرمزي، أو شفت عنه إichاءات بعيدة، يقول ريكور: (تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب)⁽¹⁴⁾.

و- الهرمنيوطيقا : ثبوت المعنى وتغيّر المغزى (هيرش)

اجتهد المفكر الأمريكي المعاصر هيرش - بعد اهتضام جانب المؤلف في نظرية القراءة عند أسلافه - في تقويم علاقة النص بمؤلفه في إطار نظرية ثبوت المعنى

(11) إشكالية ثنائية المعنى لريكور، ص 139، والعلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص 681 - 682.

(12) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 44.

(13) من النص إلى الفعل لبول ريكور، ص 58.

(14) نفسه، ص 116.

وتغير المغزى، معتقداً بأن إقصاء الدرس البنيوي النقدي لدور المؤلف في تشكيل الدلالة، ومساعدة القارئ على الاهتمام إلى المعنى المراد دون غيره، مبني على تصور شائع هو أن تلقي النص يختلف من قارئ إلى قارئ، ومن عصر إلى عصر؛ بل ويختلف عند المؤلف نفسه تبعاً لاختلاف أطواره الحياتية. وهذا ما حمل هيرش على التفريق بين المعنى والمغزى.

يرى هيرش أن معنى النص غير مغزاه، فالمعنى ثابت مستقر يشكل هوية النص نفسه، ويمكن الاهتمام إليه بآلية التحليل الهرمنيوطيقي للدلالات، والمغزى متحول متجدد بحسب التغير الزمني، واختلاف طبيعة القراءة والتلقي.

فإذا قيل : إن (معنى النص) يتغير من قارئ إلى قارئ، ومن عصر إلى عصر، فالمقصود هو (المغزى)، بينما المعنى لا يتغير؛ لأن المؤلف قد تحول إلى قارئ جديد لعمله، وقراءته تشحن النص بدلالات جديدة، ومن ثم تتغير علاقته بالنص⁽¹⁵⁾.

وإن إقرار هذه الثنائية يفضي إلى التمييز بين مجالين معرفيين : مجال النقد الأدبي، وغايته استجلاء مغزى النص في إطار دراسة طبيعة التلقي وأفق القارئ. ومجال الهرمنيوطيقا أو علم تفسير النص، وغايته الاهتمام إلى المعنى الثابت الثاوي في النص منذ لحظة صوغه.

والذي يبدو أن التدابر الفكري واضح بين فريقين اثنين في حقل الهرمنيوطيقا : أولهما : دعاة المنهج العلمي التجريبي الذي يصوغ قواعد الفهم الموضوعي، ويعصم القراءة من سوء التأويل، والثاني : دعاة تقديم الحقيقة على المنهج، لكون النص ظاهرة إنسانية معقدة تتضافر على صوغها عوامل شتى كالموضوع، والكاتب، والظروف المختلفة بالنص. بيد أن الهرمنيوطيقا تصب - على اختلاف منازعها ومشارعها - في مجرى واحد هو إقرار مبدأ تعدد التأويلات، وانفتاح القراءات، بوصفه ميزة ملازمة للنص الممتاز، أو الأثر الجمالي.

(15) إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 48، وفعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لجهلان، ص 193.

المطلب الثاني

مقومات التأويل الهرمنيوطيقي

إن هذا الرصد التاريخي لمسار الهرمنيوطيقا يوطىء الأكنافَ للوقوفِ على مقوماتها في الفهم والتأويل، وهي مقومات - إن اكتنفها النقد، وتحيفتها المراجعة، في محاضن الفكر الغربي نفسه، مع إعواز البدائل - فإنها لا تزال إلى يوم الناس رافداً للقراءة الحداثية، وموجهاً لتأويلات النص القرآني.

1- لا براءة في القراءة

من مقولات الحداثة التأويلية أن القراءة لا يمكن أن تكون بريئة نزيهة ؛ لأن الأيديولوجيا من أكثر البواعث تسلطاً على النفس، وتهيجاً للفكر ؛ ولأن المؤول ينطلق - من حيث يشعر أولاً يشعر - من ثقافته الخاصة ومنهجه الأثير.

والمقولة - في أصلها وفصلها - تنبىء عن (محنة التفكير) في الغرب، وانسياقه في ركاب فلسفة تشاؤمية تعبر عن اليأس من تحصيل اليقين، وتحكم على المعرفة بالافتراضية، وتنتظر بين الحين والآخر انهيار الثوابت الموضوعية. إنه دوار العبثية، واللدورية، والته الفكري العارم !

ومن هنا انتهى الحداثيون إلى أن (كل قراءة تعدّ إساءة قراءة)⁽¹⁶⁾، أي : أن كل قراءة صحيحة حتى تأتي ناسخة لها بتأويل آخر، فتعدل بها عن الصحة إلى إساءة القراءة، ولا تلبث أن تنتهي القراءة الناسخة إلى المآل نفسه، وهكذا تصير القراءات سلسلة نواسخ ومنسوخات. يقول دي مان صاحب هذه المقولة : (إنني أعني بإساءة القراءة الجيدة نصاً ينتج نصاً آخر يمكن اعتباره هو الآخر مثيراً للاهتمام، نصاً يولد نصواً أخرى)⁽¹⁷⁾.

والظاهر من كلام دي مان أن نظريته في إساءة القراءة تؤول في نهاية المطاف إلى صراع التأويلات، ولا تنتهي القراءات، وإحلال قصد القارىء محل قصد المؤلف !

(16) المرابا المحدبة لعبد العزيز حمودة، ص 104، 106، 175.

(17) نفسه، ص 396.

2- موت المؤلف وتأليه القارئ

لما أعلن نيتشه (موت الإله) تعالى عن ذلك علواً كبيراً، أصبح الإنسان سيد الكون، ومحور قطبته، ومرجعية حاسمة في التفكير والتدبير، لكن فلسفة الحدائثة ما لبثت أن أطاحت بمكاسبه، وأزاحتها عن مركز الاهتمام، ليصير شيئاً مبتدلاً مرتخصاً يشتري ويباع كالبضائع بأوكس الأثمان !

وكان لمحاربة المذهب الإنساني أثر ملموس في تطوير نظرية القراءة الغربية ؛ إذ لم يعد المؤلف سيّد النص وأباً له، ولا نابغةً مبدعاً في الكشف، والصوغ، والتشكيل ؛ وإنما هو مستثمر للمادة اللغوية التي ورثها عن أسلافه، وناسخ للمواضعات الأسلوبية الشائعة. ومن هنا كان من البدهي أن يقارن هذا الاهتمام لجانب المؤلف تصريحاً بوفاته، وميلاد القارئ المنتج ! يقول رولان بارت : (لقد مات المؤلف بوصفه مؤسساً للنص ؛ ولذا لم يعد في مقدوره أن يمارس تلك الأبوة الرائعة)⁽¹⁸⁾.

ومن هنا نزع الاتجاه التفكيكي إلى تحرير النص من سلطة مؤلفه، وإحلال (الدلالة) أي : أفق القارئ، وتأويله الذاتي محل مقاصد الكاتب أو المتكلم، فصار المنتج الأصلي هو القارئ المتلقي، لا المبدع المنشئ ! وصارت القراءة مجرد تنويعات خيالية لأننا القارئ كما قال ريكور⁽¹⁹⁾، وإسقاطات وهمية على الآخر المقروء.

إن القراءة المنتجة لا يبشر بولادتها إلا موت الكاتب وتأليه القارئ، وبمعنى آخر : (موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة)⁽²⁰⁾.

3- وهم القصديّة

شاع مصطلح (وهم القصديّة) أو (خرافة القصديّة) في كتابات كلينث بروكس سنة 1954هـ، وهو يعني - في مفهوم الحدائثيين وأنصار التفكيك - أن

(18) لذة النص لرولان بارت، ص 65.

(19) من النص إلى الفعل : أبحاث في التأويل لريكور، ص 129، 292.

(20) هسهسة اللغة لرولان بارت، ص 83.

القصد منتفٍ في النص، ولا شيء يتحقَّق منه إلا حضور القارىء بوصفه منتج الدلالة، وصاحب القول الفصل في مرادات المتكلم، أما الكاتب المنشئ فحكم بموته، ونسخ مقاصده، والنص الذي صاغه يمكن أن يقول كل شيء إلا ما يود هو قوله، أو التعبير عنه⁽²¹⁾. ولذلك كان البحث عن مقصدية النص كما أرادها صاحبه وهماً صارخاً كما قال جاك دريدا⁽²²⁾.

وإذا ما سبر المؤول النص، واستجلى دلالته، فإن من المؤكد عند التفكيكيين أن هذه الدلالة ليس بجيدة، وأن الجودة رهينة باستئناف البحث، وضرورة الفهم، أي: أن الدلالة الجيدة دلالة متعذِّرة أو مرجأة! ولذلك قال إمبرتو إيكو: (إن الأغبياء أو الخاسرين هم الذين ينهون السيرورة قائلين لقد فهمنا)⁽²³⁾.

4- لا نهائية المعنى أو صراع التأويلات

إن الحكم بموت المؤلف، وتأليه المتلقي، وانتفاء القصدية، والقطيعة مع المعنى، وإسقاط التلوينات الخيالية لـ(الأنا) القارىء على (الآخر) المقروء، يفضي إلى نتيجة حتمية لا مفر منها، وهي أن النص أفق مفتوح على تأويلات لا متناهية، وقرارات متعددة بتعدد القراء، ولا بدع؛ فإن (الانفصام قد حصل بين الكلمة والشيء، بين الدال والمدلول، بين الذات والموضوع، فأصبح المجال رحباً للذاتية والمراجعية، والعدمية والنسبية)⁽²⁴⁾.

لقد أصبح النص إشارات، وعلامات، ودوالاً، لا تنضبط لظاهر اللغة، وحد المعجم؛ وإنما تنقاد للطاقة التخيلية الإيحائية التي يستنفرها ذهن المتلقي لتعميق إبداعية القراءة، وكأن النص طفل مشرَّد تائه يبحث عن أبٍ راع، وكافلٍ رحيم، وليس هذا الأب أو ذاك الكافل إلا القارىء المبدع، والمؤول الناضج الذي يجيد (اللعب الحر باللغة)⁽²⁵⁾ على حد تعبير التفكيكيين!

(21) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية لإمبرتو إيكو، ص 43.

(22) التفكيكية: دراسة نقدية لبيرف زيمبا، ص 70.

(23) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية لإمبرتو إيكو، ص 43.

(24) المرايا المحدبة لحمودة، ص 67.

(25) المرايا المحدبة لحمودة، ص 55، والخطيئة والتكفير للغدامي، ص 49، وهسهسة اللغة لرولان بارت، ص 79.

نعم، لا يكاد الكاتب ينفذ يده من صوغ نصّه، حتى يصبح إرثاً مشاعاً، وقصاعاً بين القراء تُتناهب وتُتواهب، فيضطر إلى التنازل عن ملكيته، مادام مصيره إلى النسخ، وإعادة الصوغ، وتلاشي الهوية. وهكذا تغدو علاقة النص بمتلقيه علاقة استيلاء، وتغلب، وقهر، والكتاب لا حول له ولا طول، وكأنه كان مجرد ناسخٍ يده، أو ناقلٍ لما يعلو عليه.

وما دام الكاتب قد أسلم قيادَ نصه - مكرهاً لا بطلاً - إلى قارئه المتغلب، فإن للقارئ أن يقول ما شاء متى شاء، فليس هناك معنى ثابت، ومقصد ظاهر، والدلالة الأصلية أو الجيدة في حالة إرجاء دائم كما قال دريدا⁽²⁶⁾، بل إنه يعدّ أن التأويل الذي يقرّ بالمعنى الحقيقي أو الثابت لا نصاب له في مشروع الهرمنيوطيقا⁽²⁷⁾.

وزبدة القول : إن الهرمنيوطيقا تفتح الباب على مصاريعه للانتهائية المعنى وصراع التأويلات، فأني تأويل يظن صاحبه أنه أشفى به على المراد، فإنه مراجع ومستأنف لا محالة؛ إذ لا مجال لضبط، أو حسم، أو خطاب فصل، وإن ظنّ ذلك فهو من باب العنف، والقهر، واغتصاب المعنى ! يقول ريكور : (فهناك صراع تأويلات، والتأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استثنافه.. ولا مجال لكلمة أخيرة.. وإذا حدث هذا فإننا نسميه عنفا)⁽²⁸⁾ بل إن كل تأويل يجد نفسه مضطراً لتأويل ذاته مرة ومرتين، ويلج دائرة غير متناهية من التأويلات، وهذا عين الاضطراب والتهارج، مادامت القراءة لا تؤمن بقوانين التأويل ونظام الخطاب.

5- التناص

إن (التناص) و(البين النصية) و(التعالق النصي) مصطلحات يراد بها في التأويل الحدائثي أن النص ليس بنية مغلقة ومنكفئة على نفسها، ولكنها تحمل - أراد منشئها أم لم يرد - بصمات نصوص سابقة، وآثار مبدعين آخرين، تسهم في تشكيلها، وتعميق رمزيتها. أضف إلى ذلك أن للقارئ أفق توقع وانتظار، يتلقى به العمل على نحو يسعف في استجلاء علائقه النصية، وإرجاعاته التي لا تتألف أو تتسق.

(26) التفكيكية لبيرف زبما، ص 77.

(27) المرايا المحدبة لحمودة، ص 344.

(28) من النص إلى الفعل : أبحاث في التأويل لريكور، ص 158.

ومن ثم لا يوجد نص خالص غير مشوب ؛ وإنما يوجد (البن نص)، هذا الكائن اللغوي المختال برموزه وإحالاته، ويزداد مختالة كلما اندفع الحوار إلى أوجه مع القارئ المنتج. فلا غرو، أن يصبح التناس سبيلاً موطأً إلى لانهاية المعنى وتصارع التأويلات في منهج التفكيك⁽²⁹⁾. يقول رولان بارت : (النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر، إنه القارئ)⁽³⁰⁾.

6- الفجوات البيضاء

إن النص في منظور السيميائيين يتعالى على الحقائق الثابتة والتعبير النهائية، ويحفل بفجوات بيضاء، وتلوم ظاهرة، وصوامت، يجب ملؤها وإنطاقها بالقراءة المبدعة والتقلي الفاعل على مذهب أمبرتو إيكو.

هذا النسيج من الفراغات والصوامت ينبىء عن عدم اكتمال النص، ويحرّض، في الآن عينه ؛ على تقويل المؤلف ما لم يقل في إطار تأويلات لامتناهية، أو ما يسمى بـ(الدائرة الهرمنيوطيقية). يقول ميشال فوكو : (إن كل خطاب ظاهر ينطلق سراً وخفية من شيء ما تمّ قوله، وهذا "الماسبق قوله" ليس مجرد جملة تمّ التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته ؛ بل هو شيء "لم يقل أبداً" إنه خطاب بلا نص، وصوت هامس همس النسمة، ثم التلفظ به في هذا الصمت شبه المطبق.. فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله..)⁽³¹⁾.

7- الرمزية المطلقة

إن القول بـ(لا نهائية المعنى) و (صراع التأويلات)، و(موت المؤلف)، و(إبداعية المتلقي)، لا يساعد عليه، وينهضه، إلا تصور واحد هو : عدّ اللغة نظاماً من العلامات والرموز والإشارات الاعباطية، فالدوال ينبغي أن تكون حرة،

(29) المرايا المحدبة لحمودة، ص ص 362.

(30) هسهسة اللغة لرولان بارت، ص 83.

(31) حفريات المعرفة لفوكو، ص 25.

والألفاظ متمرّدة، (ذلك لأن المدلول المعجمي للعنصر اللغوي يظل قيداً يحاصر نبض النص)⁽³²⁾.

وقد أصبحت الرموز في منهج التفكيكيين عصب اللعب الحر باللغة، ومدار التأويل اللانهائي للمدلول، وكان بول ريكور يولي الرمزية المطلقة احتفالاً بالغاً؛ إذ أوغل فيها إلى حد الاستفادة من التحليل الفرويدي للأحلام⁽³³⁾.

المطلب الثالث :

تطبيقات الهرمنيوطيقا على النص القرآني عند نصر حامد أبي زيد

لا يتحرّج نصر حامد أبو زيد من التصريح بضرورة الاستمداد من الهرمنيوطيقا الغربية في تفسير النص القرآني، ويرى أن قصرها على المجال الأدبي يهدر فرصة مثلى للنظر في القرآن الكريم بتلقّ مبدع يتجاوز الخطاب الدوغمائي للتفسير التقليدي، وينتقل من (وهدة التلويين إلى أفق التأويل في إدراك الواقع والتراث معاً)⁽³⁴⁾ ومن تصريحاته في هذا الباب قوله: (وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب؛ بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن)⁽³⁵⁾.

فالهرمنيوطيقا الغادامرية - في منظور نصر - لا بد من تشذيبها بنفس ماركسي يجعل الجدلية المادية حاکمة على الفهم، وموجهة في التحليل، حتى لا يتجافى التأويل عن الواقع، وتظل (المركسة هي المهيمنة على عناصر هذا المنهج)⁽³⁶⁾.

(32) الخطيئة والتكفير للغدامي، ص 49.

(33) إشكالية ثنائية المعنى لريكور، ص 139 - 140، والعلمانيون والقرآن الكريم للطعان ن ص 710.

(34) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 193.

(35) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 49.

(36) العلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص 715.

والذي يبدو لي أن التوسل بالماركسية في التفسير لا يراد به إلا إنهاض الدليل على صحة نظرياتها قرآنياً، مما يجعل القراءة مشحونة - من المنطلق إلى المآب - بهاجس (أدلجة النص وقولته ومسخه)⁽³⁷⁾، حتى يصير وعاءً فارغاً لا ينضح إلا بالفهم المسبق، والإسقاط التهافت. وقد رأيت بعض الحداثيين من أنكر هذا النهج في التعامل مع التراث عموماً فكيف بالوحي المنزّل! ومنهم جورج طرابيشي حين قال: (منهج الإسقاط الأيديولوجي يتنطع أكثر من الفهم أو عدم الفهم، فهو ينصب نفسه جراحاً يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنه أورامه الخبيثة، وتراءى لنا، من وجهة نظر تاريخية، أن قصب للسبق في مداورة المنهج البضعي أو البتري يعود إلى المثقفين والباحثين الملتزمين بالرؤية الماركسية للعالم). وهذه شهادة لها وزنها لصدورها عن نصراني، ماركسي، فرويدي.

مهما يكن من أمر فإن خضوع النص للجدلية المادية التاريخية، يزج به في متاهة اللانهائية، ودوامة الصيرورة التي لا تقف عند حد؛ لأن التأويل مستمر في اندياحه، والدائرة الهرميوطيقية لا تكف عن الإنتاج، والواقع (الأمبيريقى) هو الحاكم الأوحد، والناطق باسم النص، والقائم مقام الكاتب.

إن تبني نصر حامد أبي زيد للتأويلية الغربية في مقولاتها وإجراءاتها التحليلية، وتوسله بها في قراءة النص القرآني، أفضى إلى ثلاثة مآلات تطبيقية:

1- أنسنة النص القرآني

إن المقصود بالأنسنة (رفع عائق القدسية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس)⁽³⁸⁾، وقد سلك نصر حامد أبو زيد هذا المسلك؛ لأن الإصرار على ربانية الوحي في رأيه يلزم منه أن ذرع الإنسان قاصر عن فهمه، مهما أوغل في بحثه، واستقصى في اجتهاده، إلا أن يتيسر رفقاً من العناية الإلهية بموهبة خاصة تعين على الفهم والتدبر. وقد ساق هذا التعليل في أكثر من كتاب له⁽³⁹⁾، وهو حالة فيه على أدونيس صاحب كتاب: (النص القرآني وآفاق الكتابة).

(37) نقد النص لعلي حرب، ص 204.

(38) روح الحدائنة لطفه عبد الرحمن، ص 178.

(39) انظر على سبيل المثال: نقد الخطاب الديني، ص 206.

أ - مداخل نصر حامد أبي زيد إلى الأنسنة

سلك نصر حامد أبو زيد لنقض ربانية الوحي، وتقرير أنسنته مسالك شتى، نعدّها منها ولا نعدّها :
 نعدّها منها ولا نعدّها :

- أولاً : التجرد عن الصيغ التقديسية التي تشعر الناس عادة بربانية القرآن الكريم، ومصدره الإلهي، وعمقه الغيبي ؛ ذلك أن خلع نعوت الإجلال والإكبار على القرآن على نحو ما هو معهود في عرف المسلمين، وشائع في استعمالهم : (الكريم) و(المبين) و(الحكيم) و(العزیز)، يتعارض ومقصد الأنسنة، فلا بد أن يكون هذا الحذف وسيلة موطئة لنقض ما هو (مقدس) و(رباني) و(إلهي).

- ثانياً : إقصاء المصطلح الإسلامي الأصيل عن ساحة التداول، والاستغناء عنه بمصطلحات ألسنية مجتلبة من الغرب ؛ إذ إن الحرص على أصالة مصطلح بعينه، والتشبت باستعماله، تأكيد على نسبه القرآني، وشحنه الإيمانية، ودخيره الإيحائية عند المتلقي المسلم، وهذا باب ينبغي أن يوصد، أو ذريعة يجب سدّها، حتى لا تفضي إلى المحذور في نظر نصر حامد أبي زيد، وهو إقرار ربانية الوحي ! ومن أمثلة هذا التميع الاصطلاحي عند الرجل تسميته للآيات بـ(العلامات)⁽⁴⁰⁾.

- ثالثاً : القول بالتعلق النصي في القرآن : أي : أنه نص مشكل من معتقدات، وثقافات، وأدبيات آخر، كالتوراة، والإنجيل، والشعر الجاهلي، والسجع⁽⁴¹⁾، وليس نصاً مغلقاً، أو محضاً لم يشب بثقافة (الآخر). ولا شك أن التأكيد على مقولة (البين نص) مدلف مناسب إلى أنسنة النص القرآني ؛ إذ يفرغ من ربانيته ويغدو نصاً لغوياً مشوباً بإحالات إيحائية، وإرجاعات غير مؤتلفة لمبدعين آخرين.

- رابعاً : القول بأن النص وعاء قابل للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، أي : أنه مفتوح على فضاءات تأويلية غير متناهية، ومحمّل لدلالات شتى متكلفة كانت أو متعدّرة أو بعيدة، فالمنهج هو الحاكم على الفهم، والمهيمن على إنتاج المعنى، يقول

(40) النص، السلطة، الحقيقة لنصر حامد أبي زيد، ص 242.

(41) مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، ص 38.

أبو زيد : (في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية)⁽⁴²⁾.

- خامساً : المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام⁽⁴³⁾، وهذه الدعوى التشبيهية الإسقاطية صريحة في قول نصر حامد أبي زيد : (والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة نزول الأول وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا : إنهما ليسا بنيتين ؛ بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى عليه السلام)⁽⁴⁴⁾.

وإذا تسنى لنصر إجراء هذه المماثلة، فإن الطريق يغدو موطأً للمساواة بين القرآن والأنجيل، ومن ثم الخلوص إلى دعوى التزوير والتحريف، وهذا هو المقصود لنفي الربانية عن النص القرآني، وحشره في زمرة النصوص المكذوبة والمزورة !

ولعله في دعوى المماثلة كان عالية على أركان الذي كان أجراً صوتاً من غيره، وأصرح في التعبير عن المراد، يقول : (لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية، ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية، ويشبوا له هو الآخر الطبيعة البشرية)⁽⁴⁵⁾.

بيد أن هذه المماثلة تنزع إلى قياس فاسد يختل فيه شرط تعدي العلة من الأصل إلى الفرع ؛ ذلك أن نفي الطبيعة الإلهية عن عيسى عليه السلام، له سياق خاص، ودواعٍ معينة، فضلاً أن النفي هنا متعلقٌ ببشر، أما القرآن فوحي من الله تعالى، وربانيته متكفل بحفظها، والداعي إلى نفيها غير ناهض، مثلما نهض في السياق الآخر.

(42) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 181.

(43) روح الحداثة لطفه عبد الرحمن، ص 179 - 180.

(44) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 204 - 205.

(45) القرآن : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 23 - 24.

ب- مآلات الأنسنة في قراءة نصر حامد أبي زيد

إن النزوع إلى الأنسنة، (والتحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل)⁽⁴⁶⁾ في قراءة نصر حامد أبي زيد، جرّت القرآن جرّاً إلى ساحة النقد العقلي، استناداً إلى معطيات متوهمة من النص، أو تعقيدات العلوم القرآنية التي حازت الحظ الأوفر من نقده وغارته على التراث الإسلامي.

وكان من مآلات هذه الأنسنة، أو المماثلة بين النص الإلهي والنص البشري، نتائج في غاية الخطورة، نجملها فيما يأتي :

- أولاً : نقض مفهوم الوحي

يضطلع أبو زيد بقراءة القرآن من منظور ناسوتي تاريخي بدعوى تحريره من المضامين اللاهوتية والأسطورية، ويركب في ذلك مركباً وعرّاً هو عدّ الواقع المدخل الحقيقي والأمثل إلى فهم النص، ونفي البعد الغيبي للوحي ؛ لأن استدعاء الأفكار الخارجة عن إطار المادة اللغوية، يعيق التلقي الناجح، ويفضي إلى إهدار الموضوعية، يقول : (إن النص، أي : القرآني، في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلافاً لقرآن تزيدي على العشرين عاماً وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص)⁽⁴⁷⁾.

وفي السياق نفسه، سياق نقض مفهوم الوحي، يشدّ نصر خطابه النقدي بفكرة أخرى معضّدة هي أن القرآن نص لغوي (بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج عن اللغة وسابق عليها لا يمت إلينا نحن البشر بصلة، أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا، شتناً أم أبيناً، إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة)⁽⁴⁸⁾.

(46) نقد النص لعلي حرب، ص 206.

(47) مفهوم النص لأبي زيد، ص 24.

(48) النص، السلطة، الحقيقة، لأبي زيد، ص 92.

وهكذا يغدو النص القرآني مجرد نص لغوي أنتج في سياق الثقافة التي تنتسب إليها لغته، ولا يتأتى فهمه أو تأويله إلا باستفتاء هذا المجال الثقافي الخاص، فينزل من أفق المطلق الثابت، إلى درك النسبي المتغير.

وإن عبارة (النص اللغوي) تثير غموضاً ثلاثاً معه الرؤية، ويضطرب الفهم؛ لأنها تنطبق على خطابات كثيرة، ونصوص شتى، وليس من نص إلا وعاؤه اللغة، فلسفياً كان أو أدبياً، أو نقدياً. فإذا كان هذا هو المقصود فإن العبارة متجهة إلى أن كلام الله تعالى يتساوى مع أي نص بشري أيا كان مشربه وجنسه، ومهما كانت درجة إبداعه رفيعة أو متدنية! يقول علي حرب: (ولكن عبارة "نص لغوي" في غير محلها؛ بل هي ملتبسة من فرط عموميتها)⁽⁴⁹⁾.

وإذا كان هذا هو المقول والمحمول من كلام الرجل، فإن الحدس يبصرنا بغير ذلك، ويقودنا إلى وجه آخر تُحمل عليه العبارة، وهو أن المقصود: (النص البياني) أو (النص الأدبي) أو (الأثر الفني) أو (فن القول)، ويؤنس لهذا الوجه أن نصراً يتبنى رأي أمين الخولي أن القرآن هو (كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم.. سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا)⁽⁵⁰⁾، ويعضّ عليه بالنواجد قائلاً: (إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة)⁽⁵¹⁾.

وهنا يلتقي أمين الخولي وأبو زيد على بساط واحد هو عدّ النص القرآني نصاً لغوياً لا يتأتى استنطاق أسراره بتصديق (الغيبات) و(الأساطير) و(الخرافات)! وهي إن وظّفت فمن أجل التذوق الجمالي، واستيفاء أغراض فنية خالصة.

مهما يكن من أمر فإن حرص نصر على الطابع اللغوي للقرآن الكريم، يدور وجوداً وهدماً مع حرص آخر أشد وأقوى، وهو التأكيد على السمات الأدبي والجمالي للنصوص القرآنية، التي لا سبيل إلى فهمها واكتناهاها إلا في إطار الصوغ،

(49) نقد النص لعلي حرب، ص 207.

(50) انظر: تقديم الخولي لكتاب (الفن القصصي في القرآن الكريم) لمحمد أحمد خلف الله، ص د، ي.

(51) مفهوم النص لأبي زيد، ص 24.

والتشكيل، والمادة اللغوية، وهذا ما تفضل به مناهج الدرس اللغوي والنقد الأدبي.

ومن ثم فإن عدّ القرآن نصاً لغوياً، ومنتجاً ثقافياً، هو البديل الموضوعي والمنهجي لمقولاتٍ تساعد على ترسيخ العمق الغيبي، وتروج لفكرة الوحي المفارق الموجود على نحو أزي في اللوح المحفوظ، والمنزل بقوة إلهية تتجاوز الواقع، وتنب على قوانين تشكّله وثباً، مما ينقض عرى جدلية التشريع والواقع في نظر نصر حامد أبي زيد، يقول علي حرب : (فهو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو زلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع، ويشكل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، ليحل محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي، ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع)⁽⁵²⁾.

فنصر، إذا، ينقض مفهوم الوحي بناء على معايير المادية الجدلية، للتسوية بين الرباني والإنساني، ونفي المقدس، وتحطيم وهم (الغيبية)، لتسود في نهاية المطاف (ديالكتيك) الواقع الأرضي.

وعلي حرب - على حدّاته المسرفة، وتشيعه لحزب العقلانيين - يعدّ هذا القول جرئاً ومستفزاً لمنظومة العقل الإسلامي، وإن كان نصر يخاتل في عنوان كتابه (مفهوم النص)، ويحجب حقيقة خطابه الذي ينزع في - جوهره ومآله - إلى نقد القرآن، وإعادة النظر في مفهومه. يقول حرب : (وكان أولى به أن يسمي هذا الكتاب «نقد النص»؛ إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناوياً تحليلياً نقدياً، الحق أن دراسة أبو زيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة، أجل إنها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع بشري تاريخي)⁽⁵³⁾.

وحتى يستقيم لنصر نقض مفهوم الوحي، ونفي ربانيتها، لا بد من الطعن في النبوة على نحو يسلبها العصمة، ويحشرها في زمرة الملكات الطبيعية التي يرزق بها أهل الإبداع وأرباب التخيل، إلا أن مخيلة النبي أرحب وأخصب من مخيلة

(52) نقد النص لعلي حرب، ص 206.

(53) نفسه، ص 200.

الشاعر المتصل بشياطين عبقر، ومن ثم يغدو اتصال النبي ﷺ بملك الوحي عليه السلام قوة تخيلية لا إعجاز فيها، ولا استقلال عن قوانين الامتياح الثقافي عند سائر البشر. يقول : (إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه : أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر. والنبوة في هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة.. وهذا كله يؤيد أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع.. بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها)⁽⁵⁴⁾.

فهذا كلام صريح وجريء في التسوية بين النبي والشاعر، والمماثلة بين الوحي والتخييل، لا يراد بهما إلا أن يصبح القرآن جزءاً من الإنتاج الثقافي في تصورات ومواقف، وفلذة من الواقع بجدلياته المختلفة. وإذا استقام إفراغ الوحي من ربانيته، وعمقه الغيبي، وتجريد النبوة من عصمتها، لم يبق من الدين شيء، وصار لحماً على وضم !

- ثانياً : تميع النص القرآني

إن القول بأنسنة النص القرآني نفي لحقائقه المطلقة، ومقاصده الثابتة، وشدّ لدعوى النسبية التي ما فتى يلهج بها أنصار الفكر الحدائثي، وإذا صار القرآن نصاً بشرياً تحت مطارق هذه (الأنسنة)، فإذا ذلك يفضي إلى جعله (نصاً إجمالياً وإشكالياً)⁽⁵⁵⁾، أي : ميعاً بانفتاحه على فضاء تأويلي غير متناه، وكل تأويل يرد على ساحته لا فضل له على غيره ؛ لأن الحقيقة المطلقة لا يمتلك ناصيتها أحد، هذا إذا تحقّق وجودها، ولأن المراد الأصلي للوحي منتف، فتدور التأويلات على نفسها في حلقة مفرغة تنتهي إلى عبثية صارخة، وتيه ما بعده تيه ! وقد عبر نصر - دون أدنى حرج أو غضاضة - عن هذا الانفتاح التأويلي المشبوه بوصفه النصوص (صوراً عامة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج)⁽⁵⁶⁾.

(54) مفهوم النص لأبي زيد، ص 14، 27، 28.

(55) روح الحدائث لطفه عبد الرحمن، ص 180.

(56) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 181.

- ثالثاً : عزل الوحي عن مصدريته، وربطه بأفق المتلقي.

إن الحكم ببشرية النص القرآني يؤول في نهاية المطاف إلى عزل النص القرآني عن مصدريته الربانية، وربطه بأفق المتلقي، وذهنه، وطاقته التخيلية، فيولد من المعاني ما شاء، ويحكم على مقاصد المتكلم على ما يحب ويشتهي، (يدعوى أنه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا، وغيابه عنا)⁽⁵⁷⁾.

فلا بدع أن تصبح القراءة مستقلة عن النص القرآني، وناسخة لمقاصد الوحي، ومتجاوبة (مع أفق المتلقي وتجارب المتلقين)⁽⁵⁸⁾، وتكون الحصيلة في النهاية استصفاء مضمون إنساني خالص للقرآن الكريم.

- رابعاً : الطعن في اكتمال المتن القرآني

يزعم نصر أن (تثبيت النص الذي نزل متعددأ في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي لتحقيق السيادة القرشية)⁽⁵⁹⁾ ؛ بل إن قريشاً استولت على الإسلام ذاته، وحوّرت فيه ما شاء الله لها التحوير حتى استجاب عن لين أو حرونة لأغراضها الأيديولوجية، ومن هنا (انتشرت عمليات المحو والإثبات على جميع المستويات، على مستوى التاريخ.. وعلى مستوى الأدلة الدينية.. ولم ينج القرآن من آثار علميات المحو والإثبات تلك)⁽⁶⁰⁾.

وهذا تجرؤ صريح من نصر على القرآن الكريم بالتحريف والتزوير، وله سلف في ذلك من المستشرقين، والباحثين العرب من بني جلدته⁽⁶¹⁾، لكن هذه الدعوى المتهافئة لا تستغرب من رجل يحكم على النص القرآني بجرّة قلم أنه منتج ثقافي، ووعاء فراغ

(57) روح الحداثة لطف عبد الرحمن، ص 181.

(58) إشكاليات القراءة لأبي زيد، ص 41.

(59) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا اوسطية لنصر حامد أبي زيد، ص 15.

(60) الخطاب والتأويل لأبي زيد، ص 136.

(61) انظر : حصد العقل للعشماوي، ص 72 - 73، وإسلام ضد إسلام للصادق النهوم، ص 209،

والإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي، ص 50، والأسطورة والتراث لسيد القمني، ص

360، ومقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة لحسن حنفي، ص 22.

قابل للامتلاء، بما تفرضه المناهج الغربية ؛ بل إن دعواه لا تجد متسلقاً تشدّ به وهاءها إلا في مرتع فكرة الاختراق للنص القرآني، ودججه في دائرة النصوص المحرّفة !

2- عقلنة النص القرآني

المقصود بعقلنة النص القرآني (رفع عائق الغيبية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحى ورد عن عالم الغيب)⁽⁶²⁾، لأن ما يحصل للمسلم من اعتقاد أو عرفان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص، يعزل القرآن عن السياق الثقافي الذي تشكل فيه، ويعكّر عملية الفهم له، ويجرّ إلى ساحة الخرافة والأسطورة والخطاب (الميثي).

أ- مداخل نصر حامد أبي زيد إلى العقلنة

ركب نصر إلى نفس المكون الغيبي للقرآن مركب النقد المجاني لتراث السلف، والتقليد الأعمى للنموذج التأويلي الغربي، والانسياق المحموم في ركاب العقلانية، وهذا المركب على وعورته، واحتياج صاحبه إلى الزاد الوافر، والجلد الدائب، فإن نصرأ لم يعدّ للطريق عدته، ولا توقى معائره ؛ إذ لا بد لسالكه من الارتياض بأساليب النقد الاستمولوجي، وطرائق الحرث المعرفي في حقول التأويلية الغربية، حتى يتكلم لغته في المنهج، ويجرب أدواته في السير، ويستقل بحدسه الأصلي في التأويل. بيد أنه استعجل الثمرة، فحرم من جناها ؛ بل ذاق مرارة الخيبة، واكتفى بحصاد الخواء ! وما ذلك إلا لطغيان الأيديولوجيا على فكره، واستئثارها بمنهج، فضلاً عن العشوائية في تنزيل المناهج على النص القرآني !

مهما يكن من أمر فإن مداخل الرجل إلى العقلنة أربعة⁽⁶³⁾ :

- أولاً : نقد علوم القرآن

إن علوم القرآن - في نظر نصر حامد أبي زيد - وسائط معرفية حاجبة للحقيقة، وصارفة عن الفهم الموضوعي للنص القرآني، وما ذلك إلا لتحجر

(62) روح الحدائنة لظه عبد الرحمن، ص 181.

(63) تكلم عن هذه المداخل المفكر الكبير طه عبد الرحمن ببيجاز شديد في كتابه (روح الحدائنة)،

وسائلها المعرفية، ونأيها عن المنطق العقلاني، وانسياقها في ركب الخرافة، وهذا الوصف النقدي اللاذع ينطبق على النتائج التراثي برمتها، والعلوم النقلية جميعها، يقول: (وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الحضاري الذي كان مطروحاً عليهم استجابة حققت إلى حد الحفاظ على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث بالمعنى الرجعي)⁽⁶⁴⁾. ومن هنا اندلعت حملته الشعواء على كتاب (البرهان في علوم القرآن) للزرکشي الذي يعد استخلاصاً لنبذة علم النظر القرآني عند علماء المسلمين، واستصفاً لمسبوكٍ منهجهم التأويلي، فهو - بحق - كما قال علي حرب عمل أصولي ابستمولوجي ضخّم، وليس مجرد محافظة على التراث بالمعنى الرجعي⁽⁶⁵⁾.

إن الأيديولوجيا تغتال التراث، وتجعله قراءة ميته أو كسيحة! ولا مسوغ لتقسيم النص تراثياً كان أو معاصراً إلى تقدمي ورجعي؛ لأن مناط إبداعه وتفوقه، هو التأصيل الجيد، والصحة الابستمولوجية، لا السياق الزمني الذي تشكل فيه، فكم من نص قديم تقدمي في جوهره ومخبره، وكم من نص معاصر رجعي في منطوقه ومفهومه! ثم إن كل صنيع معرفي ينبغي الحكم عليه في سياق عصره، أي: في ضوء العدة المعرفية والمنهجية المتاحة، والتحديات الفكرية السائدة؛ لأن الموازين النقدية لا تشكل بمعزل عن واقع العمل المحكوم عليه وسياقه الزمني! وإلا فاتها المقدار العدل، والمقياس المحكم. ومن هنا تنهار ثنائية: التقدمي والرجعي في تقويم التراث؛ لأننا إذا سبرناه بمسبار هذه الثنائية نكون قد زبناه في هامش غير دائرة الحقيقة، وإذا قرأناه في سياق واقعه، وعصره، وظروف إنتاجه، نكون قد جعلناه مادة متاحة للحرث المعرفي، وفضاءً مفتوحاً على قراءات شتى.

وأحب أن أسوق هنا رداً مفحماً لعلي حرب على أيديولوجيا القراءة البوزيدية في حملتها على كتاب (البرهان)، وهو رد في منتهى الأهمية والشأن، اعتباراً لنباهة ذكر صاحبه في المضمار الفكري من جهة، وانحياشه إلى زمرة الحدائين العقلانيين من جهة ثانية. يقول حرب: (هذه هي حقاً نتائج القراءة

(64) مفهوم النص لأبي زيد، ص 12.

(65) نقد النص لعلي حرب، ص 213.

الأيدولوجية للنص : اعتبار «البرهان في علوم القرآن» فكراً رجعياً، في حين أنه ينطوي على جهد علمي، وتنقيب معرفي، واعتبار الأعمال الفكرية المتأخرة بمثابة رد حضاري على الغزو التتاري أو الصليبي، في حين أنها أعمال أصولية ابستمولوجية، والتأصيل للعلم يأتي بعد الممارسات العلمية. وهذه هي نتائج الربط الميكانيكي أو العشوائي بين الفكر والواقع : نفي الأعمال الفكرية والعلمية، بدلاً من القيام بتحليلها ونقدها لاستكشاف أصول المعرفة وكيفية انبثاقها⁽⁶⁶⁾.

- ثانياً : التوسل بمناهج علوم الأديان

كانت نصوص التوراة والأنجيل مرتعاً خصباً لتطبيقات مناهج علوم الأديان، كعلم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وتاريخ اللاهوت، ثم عن القراءة الحديثة أن تجلب هذه المناهج إلى حيز الدراسات القرآنية، بدعوى المماثلة بين القرآن ونصوص العهد القديم في وجوه شتى كظروء التحريف، والبنية الأسطورية للخطاب، وغير هذا وذاك مما يوجب إخضاع النص لمطرفة النقد التاريخي التفكيكي.

ولم يكن نصر حامد أبو زيد خارجاً عن سرب الحداثيين في هذه الوجهة المنهجية ؛ بل كان من أحلافها وأسرانها، لا اعتقاده بأن القرآن (لم ينح من آثار عمليات المحو والإثبات)⁽⁶⁷⁾، وأما الحفظ الموعود به في قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽⁶⁸⁾، فلا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل ؛ وإنما حث الإنسان المؤمن على إحاطة القرآن بأسباب الصون، وتوعيته بأهمية ذلك، ولو قلنا : إن الله تعالى هو الحافظ لكان ذلك ناقضاً لعقيدة الإسلام نفسه⁽⁶⁹⁾. وهذا كلام ينبو عنه لفظ الآية، ويأباه ظاهرها، ويرده سياقها رداً صريحاً. وقد عزب عن فطنة نصر أن الله تعالى إذا أراد حفظ شيء هياً له أسبابه، وطرق سبله، وقد يكون الإنسان المؤمن المخلص أحياناً من جملة هذه الأسباب أو تلك السبل، لكن التدخل الإلهي حاصل لا ريب بظاهر القرآن.

(66) نقد النص لعلي حرب، ص 215.

(67) الخطاب والتأويل لأبي زيد، ص 796.

(68) الحجر : 9.

(69) النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص 70.

- ثالثاً : التوسل بالهرمنيوطيقا

احتفى نصر بالهرمنيوطيقا احتفاءً نظرياً بالغاً حين أفسح لها فصلاً مستقلاً برأسه في كتابه : (إشكاليات القراءة وآليات التأويل)، وهو موسومٌ بعنوان : (الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصوص)⁽⁷⁰⁾. وكان ذلك إيذاناً بالحبو الأول على درب التطبيق، ثم أصبح الحبو خطوات حثيثة، وأشواطاً بطيئة، انتهاءً إلى جلب الهرمنيوطيقا إلى حيز الدراسات القرآنية.

لقد استفاد نصر من مناهج شتى يتيحها التأويل الهرمنيوطيقي، كالبنويات، والتفكيكيات، واللسانيات، والسميائيات، والخفريات، واتجاهات تحليل الخطاب، ولا يرى ضيراً أو حرجاً في ذلك، مادام القرآن نصاً يتجسد كغيره من النصوص في اللغة الإنسانية⁽⁷¹⁾، يقول : (لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة.. فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها)⁽⁷²⁾. وليست هذه المستويات العميقة، إلا التاريخية، والأنسنة، والعقلنة، مما سبق المستشرقون إلى التشغيب به على الوحي، ونزع القداسة عنه !

- رابعاً : التوسل بالمنهج الماركسي

كانت المقولات الماركسية رافداً لقراءة نصر حامد أبي زيد، وحاكمة على عناصر منهجه، كمقولة جدلية البنى التحتية والفوقية التي يترسمها في أكثر بحوثه، وفي ضوئها يستشرف الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة، لكون البنى التحتية والفوقية تتفاعل في جدلية معقدة⁽⁷³⁾.

وقد كان تفسير مفهوم الوحي، ونقض ربانيته، متنفساً لماركسية نصر، ومقولاته في جدلية الفكر والواقع، وذلك حين ذهب إلى أن ارتباط الشعر والكهانة

(70) أصل هذا الفصل دراسة منشورة في مجلة فصول القاهرة، ع 3، مج 1، 1981م.

(71) الخطاب والتأويل لأبي زيد، ص 264.

(72) مجلة العربي، ع 450، ص 69، 1996م. وانظر : العلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص 771.

(73) مفهوم النص لأبي زيد، ص 72، والنص، السلطة، الحقيقة، له، ص 61.

بالجن في ذهن العربي، هو المرجع الأوحد في تفسير ظاهرة الوحي القرآني، ولو تخيلنا أن الموروث العربي خالٍ من هذا التصور، لكان من الشاق والعسير استيعاب ظاهرة الوحي، واستساغة فكرة نزول الملك على النبي ﷺ. يقول: (لقد ظل هذا التصور تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة)⁽⁷⁴⁾.

ومن هنا لم يكن الوحي مفارقاً للواقع، أو واثباً على قوانينه؛ بل جزءاً من منظومة الفكر السائد، ولبنةً من فسيفساء المنتج الثقافي، وفي هذا تأكيد من نصر على أن الشرط المادي الاجتماعي مناط قبول فكرة الوحي، واستساغة التنزيل، وهذا (تفسير ظهوراتي) بحسب تعبير إلياس قويسم⁽⁷⁵⁾ يوغل في مسارب الإمبريقية التي تؤله أقانيم الواقع المادي، ويفضي إلى الاندغام في فلسفة الديالكتيكية الماركسية.

- خامساً: تأليه العقل

مذهب نصر أنه لا آية في القرآن الكريم تتعالى على نظر المجتهد، ولا حدٌّ في البحث يتوقف عنده العقل، ولا أفق في الكون يتهيئه التفكير، (وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدمون؟! فإن لم يجردّها من صحتها أو من فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها)⁽⁷⁶⁾.

فلا عجب أن تذهب القراءة البوزيدية إلى ضرورة تسلّط الآلة العقلية على النقل، حتى يكون تعاطي الاجتهاد عقلاً تنويرياً، مقطوع الصلة بمرجعية النصوص الإسلامية⁽⁷⁷⁾، ومن هنا لا فرق عندها بين محكم ومتشابه، وبين قطعي

(74) مفهوم النص لأبي ويد، ص 41.

(75) إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر لإلياس قويسم، ص 16، والنقل عنه بواسطة الدكتور الطعان في كتابه (العلمانيون والقرآن الكريم) ص 668.

(76) روح الهداية لطفه عبد الرحمن، ص 182 - 183.

(77) انظر قوله: (إن حل مشكلات الواقع إذا ظل يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدّم حلولاً ناجعة). النص، السلطة، الحقيقة، ص 143.

الدلالة وظني الدلالة، وبين ما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز، كل هذه تقسيمات تعوق الاجتهاد، وتجهض حركة العقل في اتجاه إعادة صياغة الواقع ! ومن هذا المنطلق يرى نصر وجوب الاجتهاد في ميراث البنت حين يقول : (لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي ؛ وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك، والنصوص التي يتمسك بها الخطاب الديني بحرفيتها)⁽⁷⁸⁾.

ولا يستغرب هذا الانفلات الاجتهادي من رجل أسس فهمه للنص القرآني على مطلق العقل، حين قال : إنه (السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته)⁽⁷⁹⁾، وإنه (قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تلائمها)⁽⁸⁰⁾. وكل هذه الشواهد مجتمعة متناصرة تنهض للدلالة على التأثير بالفكر الاعتزالي، وقد ارتاض به نصر، وخبره، وعجم عوده في كتابه : (الاتجاه العقلي في التفسير : دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)⁽⁸¹⁾.

ب - مآلات العقلنة في قراءة نصر حامد أبي زيد

إن تسليط العقل على الوحي، وإثاره بالتقديم والتعظيم، إلى حد الصنمية، والتأليه، والاسترقاق الفكري، أفضى إلى المآلات الآتية :

- أولاً : نفي الغيبات

يرى نصر أن الآيات الواردة في الغيبات كالعرش والكرسي والشياطين والجن ينبغي أن تؤول تأويلاً يعدل بها عن ظاهرها وحرفيتها، وإلا صارت أسطورة بمعنى الأباطيل والأحاديث العجيبة⁽⁸²⁾. وانسجاماً مع هذا المنطلق ينكر حقيقة الشياطين، ويجعل وجودها ذهنياً في عقول الناس، فلا شياطين في الأعيان، وكذا السحر، والحسد، والجن، مع ورود الأدلة القواطع على ذلك، وتواترها قرآناً

(78) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 135.

(79) نفسه، ص 18.

(80) النص، السلطة، الحقيقة، لأبي زيد، ص 18.

(81) منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 4، 1998م.

(82) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 7، 8، 99، 207.

وحديثاً ؛ بل إنه أوغل في السخرية والتهكم حين قصد القرآن الكريم بقوله : (وقد حول النصُّ الشياطين إلى قوة معوّقة جعل السحر أحد أدواتها)⁽⁸³⁾.

- ثانياً : التسوية بين القرآن والكتب المقدسة

يزعم نصر أن ما يجري على التوراة والأنجيل من الأوصافِ والأحكام فالقرآن لاحقٌ به، ومحمول عليه ؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لنظيره من باب الإلحاقِ والجمع بين المتماثلين، فإذا كان التحريف قد تحيّف التوراة والأنجيل فإن ذلك جائز في حق القرآن، ولا مزية له على غيره في الحفظ، والصون، والسلامة من عوادي التزوير. وكأنه كان على بساط واحد مع نصوص العهد القديم في النشأة والتأثير والمصير ! يقول نصر : (إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة ؛ لأنه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف)⁽⁸⁴⁾.

- ثالثاً : تحريف الآيات المصادمة للعقل

إن من ديدنِ القراءةِ الحدائثية أن تحكّم العقل في الغيب، وتحمله على محامل باردة مليخة تصرفه عن حقيقته، بدعوى أن الجمود على ظاهر النص يجر إلى دائرة الأسطورة، والفكر الخرافي ! ومن ثم فأخبار الغيب وقضاياها (شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تمّ الآن تجاوزه، لذلك ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي، وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية)⁽⁸⁵⁾.

وهذا هو المذهب الذي فتن به نصر، ونزل عليه آيات الغيب ؛ إذ هي عنده شواهد من فكر موروث لا تعدى سياقها الزمني الذي لآم الطور الطفولي للعقل، فإذا تعدينا بها سياق العصر مثلاً، نكون قد خلطنا بين طورين : أحدهما : جنين في عقلانيته، وبدائي في تفكيره، والثاني : مكتمل البنية والصورة في التفكير العقلاني،

(83) نفسه، ص 206.

(84) النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص 8.

(85) روح الحدائث لطفه عبد الرحمن، ص 184.

والتفوق العلمي ! يقول نصر : (السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني)⁽⁸⁶⁾. وهذا كلام صريح في أن الإيمان الذي يصلح لعصر، لا يصلح لعصر آخر، فهو متغير ومتجدد بحسب الزمان والمكان والنضج العقلي للفرد والجماعة.

3- أرخنة النص القرآني

المقصود بالأرخنة (رفع عائق الحكمية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة أزلية)⁽⁸⁷⁾، ويسلك نصر إلى هذا الغرض مسلك ربط آيات الأحكام بسياقها التاريخي، ووقائع نزولها، على نحو يقصر النص على أسبابه الخاصة، ولا يتيح تعدية حكمه - في أفق المستقبل، وعلى تراخي العصور - إلى وقائع مماثلة في المناط والعلية. وهذا حكم بموت النص، وإجهاض لبضه المتجدد، لا نجد مسوغاً له إلا في ذهن المتربصين بشريعة الإسلام، ممن يريدون سيادة القانون الوضعي، وغلبة الفكر الحداثي، حتى يحكما قبضتهما على ناصية التشريع ببلاد المسلمين !

أ - مداخل نصر حامد أبي زيد إلى الأرخنة

إن لدعاة القراءة الحداثية مسالك إبهام وتلبيس إلى أرخنة النص القرآني، وأبرزها حضوراً وفاعلية في قراءة نصر :

- أولاً : التوظيف الأيديولوجي لمباحث علوم القرآن

صرّح نصر في أكثر من موضع في كتابه بأن الغرض من تأصيل علوم القرآن أن تكون مرجعاً يستأنس به في فهم تاريخية النص القرآني، واستساغتها دون أدنى توحش أو حرج، (ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم المكي والمدني والناسخ والمنسوخ)⁽⁸⁸⁾. بيد أننا نجد في كتابات نصر أن علم أسباب

(86) نقد الخطاب الديني لأبي زيد ن ص 212.

(87) روح الحداثة لظه عبد الرحمن، ص 184.

(88) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 206.

النزول أوفر المباحث حظاً من اعتنائه، من جهة التوظيف له في إثبات دعوى التاريخية ! يقول : (الحقائق الأمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً، أي : دون علة خارجية قليلة جداً)⁽⁸⁹⁾.

وحتى يتسنى له إنهاء دعواه، اجتهد وسعه في نقض قاعدة : (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، وأغرب في مذهبه إغراباً حين زعم بأن التمسك بعموم اللفظ يهدر حكمة التدرج في التشريع، ويهدد حرمة الأحكام ذاتها⁽⁹⁰⁾.

ولست هنا بصدد النقد التفصيلي لدعاوى الرجل في هذا الباب ؛ لأن محل ذلك في موضع آت من هذه الدراسة، هو أملك به وأخص، وحسبنا الإشارة إلى أن توظيف مباحث علوم القرآن في إنهاء دعوى التاريخية ظلّ مشحوناً دائماً - عند نصر وغيره - بالهاجس الأيديولوجي الذي يحمل صاحبه على إسقاط فكره المسبق على المقروء، وليّ عنقه لموافقة الغرض ! إذ لم يكن الباعث على استثمار هذه المباحث علمياً محضاً، أو دعويّاً نابعاً من قصدٍ صحيح كالتدليل على واقعية القرآن ؛ وإنما كان مسخراً لخدمة الفكر الحدائثي، والمشروع التنويري، والتيار اليساري الماركسي !

- ثانياً : أسطرة النص القرآني

النص القرآني في القراءة الحدائثية بنية أسطورية (ميثية) مفتوحة على كل ما هو مدهش، وساحر، وعجائبي ؛ إذ تسربت إليه الأساطير من منابع ثقافية قديمة، وأسهمت في تشكيل قصصه ومروياته⁽⁹¹⁾، وعلى هذا المهيع في التصور والحكم سار نصر، محيلاً على الخطاب الأسطوري في القرآن، مع إضافة يسيرة أملتها تأثيرات الفكر الماركسي. يقول : (لقد اعتمدت النصوص الدينية شأنها شأن غيرها

(89) مفهوم النص لأبي زيد، ص 109.

(90) نفسه، ص 117.

(91) العنف والمقدس والجنس للربيعو، ص 54، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

لأركون، ص 167.

من النصوص على جدلية المعرفي والأيدولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيدولوجي إلى وعي مغاير⁽⁹²⁾.

وإذا سلّمنا بوجود الأسطوري، والخيالي، والعجائبي، في القرآن الكريم على مذهب نصر ومن لفّ لفّه، فإنّ التاريخيّة تقوم على ساق، وتعلن عن نفسها سافرة متبرجة؛ لأنّ النصّ القرآني - في دعواهم - خاطب بمضمونه الأسطوري من نزل فيهم الوحي؛ والأسطورة كانت جزءاً من واقعهم وثقافتهم، وعنصراً ماثلاً في ذهنية المتلقي، لإيمانه بظواهر السحر والكهانة والاتصال بعالم الجن. ومن هنا تساق الخطاب القرآني في سياقه الأول مع ذهنية خرافية، وتفكير بدائي، وعقل في طور الاجتنان! مما يجعل تعدية هذا الخطاب نفسه إلى عصر آخر يفوق الأول علماً، وتفتحاً، وعقلانية ضرباً من الخطل والعتة! فتأمل كيف أفضت الأسطورة إلى المآل المرجو وهو تاريخية النص المنزّل.

- ثالثاً: المدخل الهرمنيوطيقي

المناهج الغربية في قراءة نصر سلّم إلى التاريخية، ووصلت إلى إبطال المسلمة القائلة: (القرآن صالح لكل زمان ومكان)، ومن المقولات الهرمنيوطيقية التي تعين على هذا الغرض، وتفضي إليه: ثبات المنطوق وتغير المفهوم؛ (ذلك أن النصوص الدينية.. تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد؛ إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متغيرة في المفهوم)⁽⁹³⁾، وهذا يتخرّج على مذهب المفكر الأميركي هيرش في التمييز بين المعنى والمغزى.

فالنص القرآني، إذا، توجه بمنطوقه الثابت إلى المخاطبين الذين نزل فيهم، وتشكل في مهد واقعهم الثقافي، فهو حبيس هذا السياق التاريخي المخصوص، أما مفهومه فمتغير مختلف بتغير العصور والأمكنة، واختلاف أفق المتلقين وتجاربهم، فهو وعاء فارغ لما يملأ به في كل قراءة، وفضاء مفتوح لما شئت من التأويلات،

(92) النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص 135.

(93) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 118 - 119.

والاحتمالات، ومراتب الدلالة. ومن هنا تمكَّن هذه المقولة الغرارة لتاريخية النص القرآني ولا سيما في الجزء الأول منها المتعلق بالمنطوق الثابت.

ب - مآلات الأرخنة في قراءة نصر حامد أبي زيد

إن دعوى التاريخية التي انتصر لها نصر، وركب إليها كلَّ مركب، تفضي إلى نتائج لا يُحمد غبها ومآلها، ويمكن إجمالها فيما يأتي :

- أولاً : نقض مسلّمة : (صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان)

إن قصر الآيات على أسبابها الخاصة، وربطها بظروف بيئتها ومكانها وسياقاتها المختلفة⁽⁹⁴⁾، يفضي إلى تحنيط الآيات، وزبنها في متحف (التاريخية)، وواد نبض معاصرتها المتجددة في زمان ومكان ؛ ذلك أنها - في منظور نصر وشيعته - لا تصلح إلا للبيئة التي نزلت فيها، والمتلقي المخاطب بها، والطور الطفولي للعقلية العربية. وبهذا تنهار مسلّمة : (صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان)، ويحتاج أهل العصور المتقدمة إلى تشريعات جديدة تدارج الطور الراقي للعقل، والنضج الإدراكي للمخاطب الجديد، فلا يكون من سبيل إلى ذلك إلا امتلاء الوعاء القرآني بما شذَّ من التأويلات، وشطح من الآراء، بدعوى الاجتهاد والمواكبة العصرية، أو ابتغاء الضالة في كنف القوانين الوضعية العلمانية.

- ثانياً : إضفاء «التاريخية» على العقائد

لا تجري التاريخية في دائرة آيات الأحكام فحسب ؛ بل تتعدى ذلك إلى آيات العقائد ؛ لارتباطها بالمستوى المعرفي والإدراكي للمرحلة التي نزلت فيها، ومن ثم يكون القرآن قد رسَّخ من العقائد ما لاءم درجة الوعي لأولئك المخاطبين بالوحي، وهم على درجة متدنية من الفهم، والإدراك، والنضج، فلما كان وعيهم منحطاً عن الوعي النقدي، والعقلانية المتبصرة، لزم أن تكون الثوابت العقدية ذات صيغة أسطورية ميثية، فصوره الله تعالى في القرآن بوصفها ملكاً له عرش وكرسي وجنود هي تعبير أسطوري، وشاهد تاريخي على درجة الوعي، ومستوى المعرفة آنذاك⁽⁹⁵⁾.

(94) النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص 96.

(95) نفسه، ص 134 - 135، 135.

- ثالثاً : إضفاء النسبية على الأحكام

لما كان النص القرآني منفتحاً في عصور شتى على تفسيرات متعددة، ووجوه من الفهم والتأويل تتباين بتباين الوجهة المعرفية للمفسر، والرؤية الحاكمة على عناصر المنهج، والتحدي الحضاري المائل في العصر، ولما كان هذا النص مقروءاً انطلاقاً من أفق المؤول وتجربته في التلقي، ومداركه الخاصة، باعتبار أن كل قارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر يواكب خلاق النص⁽⁹⁶⁾، فإن هذه التعددية في التلقي والاستقبال، وهذه الإمكانية في الفهم والتأويل تحيل على تاريخية القراءة، وتزيد الأحكام تعلقاً بظروفها، وسياقها الزمني. ومن هنا لا يمكن حمل الآيات على معنى مستقر ودلالة ثابتة، بله أن تدعي إمكان القبض على ناصية المطلق!

- رابعاً : تجديد الدين على طريق غلاة الحدائثة

إن التأكيد على تاريخية النص القرآني، وصلاحيته للزمن الذي نزل فيه، يلزم منه أن التجديد في الدين ضرورة قائمة، ليفي بالمطالب، ويجيب عن النوازل، ويدارج المستجدات؛ لأن ثوابته المنطوقة، وقواطعه الراسخة، قد زجّ بها في غياهب سجن التاريخية، وأصبح الوعاء فارغاً لتأويلات جديدة (تفرغ الدين من الدين!)⁽⁹⁷⁾ والمنهج المقترح من نصر لعلاج داء التاريخية، والجري في ركاب المعاصرة، هو الفكر اليساري الذي من شأنه أن (يحوّل الوحي إلى الطبيعة، ويردّ الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحي، فهماً يجعل كل إنجاز بشري عقلائي في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي، واستمراراً له)⁽⁹⁸⁾. إنه يريد، إذا، تديناً نابعاً من فلسفة الحدائثة، وجارياً في ركاب اليسار، ومتحرراً بمنطق العقلانية التنويرية، (لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحدّ من حرية الأفراد، ولا شعائرية طاغية تضيق على السلوك، ولا أسطورية غابرة لا تطيقها العقول)⁽⁹⁹⁾، ولا معجمية ضيقة تآبها حرية الدوال والإشارات، ولا تأويلية منضبطة تقيدها تقسيمات النصوص إلى محكم ومتشابه، وقطعي وظني!

(96) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لأبي زيد، ص 241.

(97) الخطاب الديني لمحمد عمارة، ص 30.

(98) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 189.

(99) روح الحدائثة لطف عبد الرحمن، ص 188. بتصرف يسير..

المطلب الرابع

التأويل المنفلت في قراءة نصر حامد أبي زيد

إذا كان نصر في قراءته مفتوناً بالتأويل، ومنتصراً له بوصفه الكائن المغبون الذي غمط حقه في تاريخ تفسير النصوص، فإن الأيديولوجيا باعث تسلط على فكره، والحداثة فتنة زاغ بها بصره، والفكر الاعتزالي دليل ضلّ به في متاهات العقلانية المطلقة ! فلا بدع أن ينحرف في تأويلاته عن السبيل القصد، ويحمل النصوص دلالات متعدّرة، وكأنها أوعية قابلة للامتلاء بما تفرضه المناهج كمال قال !

1- موقف نصر حامد أبي زيد من التأويل

إن موقف نصر من التأويل متأثر بفلسفة الحداثة، ومداخلها المنهجية، وجارٍ في ركاب العقلانية المتحررة التي لا تخضع لقانون، ولا تقف عند حد، ولا تهيب من مجهول. ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي :

أ- التمييز بين التفسير والتأويل

إن الفرق الجوهرى بين التفسير والتأويل عند نصر : أن التفسير مشتق من التفسرة، وهي الوسيط الذي يركبه المفسر لاستجلاء مراده⁽¹⁾، وهذا الوسيط هو النص الذي ينطلق منه المفسر وإليه يؤوب، إلا أنه يشترط فيه أن يكون طيباً متمهراً حتى يتهدى إلى العلة.

أما التأويل فلا يفتقر إلى وسيط ؛ (لأنه نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع، في حين أن العلاقة في عملية التفسير لا تكون مباشرة ؛ بل من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون شيئاً دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علامة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات)⁽²⁾.

ويخلص نصر بعد هذا التمييز إلى أن التفسير محصور في دائرة الجوانب الخارجية للنص كأسباب النزول، والقصص، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وهي علوم

(1) مفهوم النص لأبي زيد ، ص 226 .

(2) نفسه ، ص 232 .

نقلية مدارها على الرواية، ولا مجال للاجتهاد فيها إلا من جهة الترجيح بين المرويات عند إعواز وجه للجمع، وانسداد باب التوفيق. والإحاطة بهذه العلوم تعين على استجلاء الدلالة، وترقى بصاحبها من رتبة القارىء إلى رتبة المفسّر، بيد أن أبعاداً دلالية أبعد غوراً (تحتاج لحركة الذهن أو العقل إزاء النص؛ إنها الأبعاد التي تحتاج لحركة التأويل بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم، فالتأويل يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص)⁽³⁾.

وإذا كان التمييز بين التفسير والتأويل في الخطاب الديني المعاصر سائغاً عند نصر من جهة المنظور العلمي والإجراء المنهجي، فإنه يرى أنه وظّف توظيفاً أيديولوجياً للخط على التأويل، ووصمه بالضلال والزيغ⁽⁴⁾، فهو مغبون ومدان في تراثنا وثقافتنا، مع أنه ورد في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، بخلاف التفسير الذي ورد مرة واحدة، مما ينبىء عن أن التأويل أُلزم من غيره، وأولى بالتقديم والتعظيم.

ولست أدري كيف صار نصر إلى هذا الرأي، واطمأن إليه، وتوهم ما توهم، وفي تراثنا التفسيري فرق أوغلت في التأويل، وأسرفت في صرف النصوص عن ظواهرها، كالباطنية، والمعتزلة، وغلاة الصوفية! ولعله يقصد بالغبن والتحيّف أن التأويل مقيّد - عند أهل الأصول وأرباب تفسير النصوص - بضوابط عاصمة من الزيغ، ومستثمر في حدود حازجة عن الانحراف، وهذا في رأيه مصادم لحرية اللعب باللغة، وقوانين تفكيك الخطاب!

وصفوة القول: إن التأويل عند نصر هو ما ينتج عن حركة ذهن المؤول لاستجلاء المعنى الباطن، والدلالة الغامضة، التي لا تنتزع من ظاهر النص، وسياق الخطاب؛ وإنما مرجع استنباطها إلى جدلية النص / القارىء⁽⁵⁾ بأفق إبداعه، ودوال ثقافته، وروافد تجربته. إنه ينظر لتأويل منفلت يؤثر المنهج التفكيكي البتري الذي يقطع كل سبب ممدود بين النص وقائله، والخطاب وسياقه، والمعنى واحتمالاته.

(3) نفسه، ص 237.

(4) التأويل في كتاب سيويوه لأبي زيد، ص 88 - 89، مقال في (الهرمنيوطيقا والتأويل)، مجلة ألف تصدر عن الجامعة الأمريكية في القاهرة، والنقل بواسطة الدكتور إدريس الطعان في كتابه القيم (العلمانيون والقرآن الكريم)، ص 241.

(5) مفهوم النص، 204، 205.

ب- الأصل هو التأويل

إذا كانت القاعدة الأصولية الثابتة أن الأصل في الكلام حمله على ظاهره، ولا يصرف عنه إلا بصارف صحيح، فإن منهج نصر في قراءته الحدائثية يجري على خلاف هذه القاعدة؛ بل ويكرّر عليها بالنقض؛ ذلك أنه يرى أن التأويل صفة ملازمة لذاتية المفسر، ولصيقة بكل خطاب⁽⁶⁾، والقرآن كله متشابه، وفيه من الدلالات الظنية ما يتأبى على العدّ والإحصاء، أما النص المحكم الذي يدل على معناه دلالة صريحة، ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً فلا وجود له إلا في ذهن السلف، وهو إن وجد كان نصاً ديكتاتورياً إمبريالياً بحسب تعبير علي حرب⁽⁷⁾، لا يحتاج إلى قارىء مبدع يثري حمولاته؛ وإنما إلى قارىء ميت يحكم عليه قبضته، ويكبله بأغلال الصمت! ومن هنا كان النص المشتبه رحيب الأفق، ثري الحمولة؛ لأنه كلما راوغ وخاتل إلا وازداد التأويل رحابةً وثراءً، وتعدّدت القراءات بحسب عمق الاشتباه ودرجة غموضه. كل هذا من شأنه (أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام، وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص / القارىء. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارىء وعقله)⁽⁸⁾.

ج- التأويل إنتاج للنص

إن التأويل في منظور نصر لا يرجّح معنى مؤوِّلاً لقرنية تدل عليه، ولا يصل بين المعنى وسياقه، ولا يستنبط من النص دلالة قريبة سائغة، كل هذا يجري - عنده - في التفاسير (الرجعية) للسلف التي غصّت من قيمة التأويل، وأجمت صوته، إثارة للجمود، وحرصاً على الحرفية!

إن التأويل المنتج في القراءة البوزيدية هو الذي يعيد صياغة النص، وكأن قائله قد تنازل عن نسبه إليه، وقربه منه، منذ لحظة الولادة، والمؤول النموذجي هو خلاق آخر يواكب خلاق النص⁽⁹⁾، فالقارىء يصبح مبدعاً كما كان المبدع

(6) فلسفة التأويل لأبي زيد، ص 112.

(7) نقد النص لعلي حرب، ص 20.

(8) مفهوم النص لأبي زيد، ص 204 - 205.

(9) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لأبي زيد، ص 241.

قارئاً⁽¹⁰⁾، والأدوار تتغير لصالح الإبداع المستمر، والإنتاج الجماعي؛ إذ القارئ مبدع واحد، والمتلقي جماعة مبدعة، ومن هنا تنهار السدود المصطنعة بين زمن الكتابة وزمن القراءة؛ لأنهما فعل واحد حاكه نول الإبداع المطرد والتلقي المثمر.

2- قواعد التأويل الهرمنيوطيقي في قراءة نصر حامد أبي زيد

إن قراءة نصر لا تشذ عن فلك التأويل الهرمنيوطيقي بمقولاته ومواقفاته، وذلك أمر بدهي تسوغه اختيارات الرجل المنهجية، التي لا تنزع إلا إلى حضن الحدأة الغربية، ولا ترد إلا على حوض العقلانية، مع قصد ظاهر إلى التزيّد في العلم، والتنبّل عند الناس، والإغراب في القول لأجل الظهور، والانفراد في عرف عامة الناس مجلبة لنباهة الذكر وحسن الأحداث! !

أ - انعدام القراءة البريئة

إن القراءة - في مفهوم نصر - لا يمكن أن تجري على جادة الموضوعية والحيد؛ لأنها تنطلق من ثقافة القارئ، وأفق انتظاره، وتجربته في الحياة⁽¹¹⁾، فكل قراءة بريئة تعني انفصال صاحبها عن ذاته، وانسلاخه عن روافده الفكرية، وهذا وعي ساذج، أو وهم تضليلي، ينفي حقيقة ثابتة هي تسلط الباعث الأيديولوجي على الفكر، وتهيجه للقراءة.

وإذا سلمنا مع نصر بتعذر البراءة أو استحالتها على مذهب آلتوسير، فهذا يقتضي دائماً تواتر القراءات، حتى تنسخ الجيدة الرديئة، أو على الأقل تتصافر السابقة واللاحقة على اكتشاف المجهول، واستجلاء الدلالة المرجأة! فالتأويل، إذا، مستأنف، ولا مجال لمعنى مستقر، أو حقيقة مطلقة.

ب - موت المؤلف

النص القرآني عند نصر (كغيره من النصوص البشرية معرض لأن يموت إذا لم يجد قراء⁽¹²⁾)، وهذا تبين صريح لمقولة رولان بارت: (موت الكاتب هو الثمن الذي

(10) قراءة النص لحسن حنفي، ص 12، مجلة ألف الهرمنيوطيقا والتأويل. والنقل بواسطة إدريس الطعان في كتابه: (العلمانيون والقرآن الكريم) ص 431.

(11) مفهوم النص لأبي زيد، ص 205

(12) الخطاب والتأويل لأبي زيد، ص 264.

تتطلبه ولادة القراءة⁽¹³⁾، وإعلان أصرح عن الاجتياح الهرمنيوطيقي لساحة التأويل القرآني؛ إذ أصبح القارىء متربعا في عمق النص، وحاكماً على دلالاته بالنسخ أو الإبطال، بدل أن يكون حارساً رقيقاً من خارج النص، يصد عنه دواعي العبث، ويصون عراه عن الانفراط، حتى تقر الدلالة في نصابها الصحيح، وتتساوق مع مقصدها الثابت.

وإذا حكمنا بموت المؤلف، فإن ذلك يعني عزل النص عن قائله ومقصده، وجعل القارىء الذات المتكلمة، أو الصوت الديكتاتوري الإمبريالي الذي ينفرد بإحياء الدلالة أو إماتها، وبعث المعنى أو إقباره! وكفى بهذا المذهب عبثاً وإساءة إلى النص أن تصبح المقاصد القرآنية أثراً بعد عين!

لكن السؤال الذي ما فتىء يطالعني من شتى أقطار الفكر؛ كلما لان له مدخل، وتيسر متنفس: كيف كانت مقولة (موت المؤلف) سبباً في تصدع النبوية، وانهار صرحها، ثم يأتي غلاة الحداثه، ليقتاتوا على مائدة الأشلاء، والرميم، والعظام النخرة! إن فكراً أقبر في مهده، لقيام الشواهد الدامغة على اعتلاله، ووهائه، وسكوت نبضه، ينبغي أن يُزبن في هامش التاريخ، ويُجرّ عليه ذيل العفاء، فكيف بأقوام يريدون بعثه من مدفنه، وجمع رميمه، لتدب فيه الحياة من جديد، وما هو بحي أو مبعوث ولو حرصوا!

ج - لا نهائية المعنى

إذا مات المؤلف، ونسخت مقاصده، وتربع القارىء على عرش التأويل، فإن ذلك مفض إلى مأل واحد لا ثاني له، هو (لا نهائية المعنى)؛ لأن (جلاد) القراءة يبحث عن أصل لإبداعه، ومرجعية لذاته، فلا يجد إلا نص المؤلف ملاذلاً له، وعمقاً يودعه ما شاء من تهاويل هذا الإبداع، وإسقاطات تلکم الذات، مهما كان التجافي قائماً بينه وبين النص، والهوة شاسعة بين طبيعة الكتابة، وطبيعة التلقي!

ومن أنصار (لا نهائية المعنى) دريدا زعيم المنهج التفكيكي، فقد أسس نظرية (معنى المعنى)، أي: العلاقة التضمينية اللامتناهية، والإحالة غير المحدودة من دال

إلى دال، وقوته هي نوع الالتباس الخالص اللامتناهي، والذي لا يستقر على مدلول (14).

إن إنكار المعنى النهائي - عند نصر وأشياعه - رفض لمنطق اللاهوت، وتجاوز لأقانيم المثالية، وتمرد على قوانين اللغة، وهتك لحجب المطلق، هذا منظورهم في تقرير النسبية، وفتح باب التصارع بين التأويلات، وهو - في الحقيقة - نفس للغة والإشارة والخطاب والسياق والتأويل والمبدع والقارئ والواقعية، أو بعبارة الألسنيين: هو زحزحة من أجل التجاوز وكفى!

د - نظرية المغزى والمعنى

إن المعنى في قراءة نصر مرادف لشيئين: الدلالة والماضي، أما المغزى فهو معنى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة، أما المغزى المحدد سلفاً بطريقة قطعية جامدة فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة (15).

ويشرح نصر العلاقة الجدلية بين المعنى والمغزى في قوله: (حركة تبدأ من الواقع / المغزى، لاكتشاف دلالة النص / الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلويح) (16).

ولست أدري لماذا أوغل نصر في تعقيد النظرية، وشحنها بالنفس الماركسي، وهي في صورتها الأصلية عند المفكر الأمريكي هيرش أوضح وأسلم؛ إذ المقصود أن المعنى ثابت مندمج في كيان النص نفسه، ومنداح في شرايينه، لا يتغير من عصر إلى عصر، ومن قارئ إلى قارئ، بينما المغزى يختلف باختلاف العصور والمتلقين، فهو محل ترد عليه فهوم متعددة، وتأويلات شتى، بحسب أفق القارئ ومداركه وتجربته الذاتية.

(14) التفكيكية: دراسة نقدية لبيرف زعما، ص 77.

(15) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص 144.

(16) نفسه، ص 144.

ويرى هيرش أن ما يودعه الكاتب في نصه هو قصده من الدلالة، بينما يتشكل المعنى في تضاعيف هذا النص من غير إرادة كاتبه؛ لأنه قد يقصد مراداً من نصه، ويفهم متلقيه معنى مخالفاً لما قصده⁽¹⁷⁾، أي: أن القصد يستقل عن المعنى والمغزى معاً.

والغرض الذي يتشوف إليه نصر من أعمال هذه المقولة وجلبها إلى حيز الدراسات القرآنية، هو أن يحنط المعنى الثابت في القرآن بدعوى تاريخيته، وقصره على مرحلة التنزيل، والأفراد الذي نزل فيهم، بينما يتلاعب بالمغزى بدعوى ارتباطه بأفق المتلقي وعقله، فيصبح قالباً لكل تأويل، ووعاء لأي قراءة، ودثاراً لتمرير أيديولوجية المؤؤل!

هـ - التناص

النص القرآني في قراءة نصر تشكيل مفتوح لا نهائي يزخر بإحالات متحدّرة من منابع ثقافية قديمة، وأصول أدبية شتى، وهذا التعلق النصي، أو التداخلية النصانية كما يسميها أركون، تجعل أفق القارئ وعقله في استنفار دائم، وتحفز مستمر إلى الكشف عن تداخل العلاقات بين النصوص في إطار التماهي، أو الحوار، أو المعارضة، أو المحاكاة الساخرة. وبعبارة أوضح: إن القرآن في القراءة البوزيدية صدى لنص آخر.

إن نصراً استفرغ وسعه الجاد في شدّ النص القرآني إلى نسق الواقع والثقافة الدارجين في الجزيرة العربية، واستجلاء تشكيله النصي في تقاليد الشعر والسجع، جرياً وراء مقولة رولات بارت: (النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة)⁽¹⁸⁾، أو مقولته: (فكل نص ليس إلا نسيجاً من استشهادات سابقة)⁽¹⁹⁾. ولا يتحرج نصر من التصريح بذلك قائلاً: (والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي: بوصفه نصاً، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص

(17) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لجهلان، ص 194.

(18) درس السيميولوجيا لرولان بارت، ص 85.

(19) نظرية النص لرولان بارت، ص 96.

الشعري كما هو واضح من خلال المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني.. هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص⁽²⁰⁾.

فالنص القرآني، إذاً، نسيج من اقتباسات شتى، ومرآة لأطياف من النصوص، وإذا كان نصر قد انتحل له أصلاً في الشعر والسجع، فمن البدهي أن القافية (في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة.)⁽²¹⁾

وهكذا يتجرد القرآن الكريم في مفهوم (التناسيين) من جوهره الرباني الخالص، ويغدو فضاءً مفتوحاً على الإحالات، والاقتباسات، وصوغاً فنياً محكوماً بتقاليد الأدب الجاهلي، ومنتجاً ثقافياً مندغماً في قانون الجدلية الماركسية.

و- الصوامت أو الفجوات

إن النص القوي - في منظور الحدائين - يمارس سلطة الحجب، والتمنع، والمخاتلة، ولذلك لا ينبغي أن يعنى المؤرّل بالمنطوق بقدر ما يعنى بالمحجوب من البدايات والمصادر⁽²²⁾. ولا عجب أن يكون التأويل عيناً تبصر ما لم يبصر به المؤلف، وأذن تلقى السمع إلى نبضات في النص لم تختلج بها شرايينه. ومن هنا تفصّى من سلطة النص، ونكفّ عن تقديسه وكأنه صنم يعبد!

وهذا التصور لطبيعة النص قرآنياً كان أو بشرياً هو الذي استقر عليه نصر في قراءته، وآمن به أشدّ الإيمان، ينبىء عن ذلك قوله: (مهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل)⁽²³⁾. واكتشاف ما لم يقله النص يعنى البحث عن الصوامت أو

(20) النص، السلطة، الحقيقة، لأبي زيد، ص 104 - 105.

(21) مفهوم النص لأبي زيد، ص 158.

(22) نقد النص لعلي حرب، ص 150.

(23) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لأبي زيد، ص 36.

الفجوات البيضاء التي تخللت نسيجه، حتى يتم إنطاقها وملؤها بما يسنح للقارىء، من سوانح الرأي المجرد، والتأويل البعيد في أفق انتظاره وتلقيه. وهذا يتخرّج على مذهب تيري إجلتون وبيري شيري أن (النص يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على الناقد أن يملأها وينطقها، وإن وجود هذه الفجوات والصوامت يعني أن النص غير مكتمل)⁽²⁴⁾.

فهل القرآن، إذا، نص غير مكتمل، يستدرك المؤول ناقصه، وينطق صوامته بالدوال الحرة، والإشارات المتمردة؟ هذه - لعمرى - باطنية جديدة تقول النص ما لم يقل، وتجنح إلى تأويلات تنسف النص، والسياق، والكاتب، والتلقي، والواقع جميعاً! إن القراءة البوزيدية تستنسخ مقولات الهرمنيوطيقا بنصّها وفصّها، وتجرحها - على كره وإرغام - إلى ساحة الدارسات القرآنية، مع التجافي وبعد الهوة بين المضمون الذي تقرضه هذه المقولات، وطبيعة النص القرآني المنزّل عليه؛ بل إن أكثر من مقولة أتى عليها أتى البلى والعفاء في محاضن الحدائث الغربية نفسها، فنكر أعلامها، وأخفت صداها؛ وكانت سبباً في انهيار مناهج شتى في تحليل الخطاب. فكيف ترضى القراءة البوزيدية التهافت على المنسوخات، والمهملات، وما جرّ عليه ذيل النسيان!

المطلب الخامس

نموذج تأويلي في قراءة نصر حامد أبي زيد

كان نصر وفيّاً لمقولاته الهرمنيوطيقية، وحريصاً على فلسفة الجدلية الماركسية، في تأويل النص القرآني، ولا تعنيه في ذلك مسافة البعد البعيد بين ما يؤمن به، ويطبق عليه، أو بين المنهج والنص! وحتى نتبين ذلك على نحو من الوضوح والجللاء نسوق نموذجاً من تأويله - على طوله - لسورة العلق، يقول:

(المسألة الأولى: أن الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و«اقرأ» معناها «ردد» وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل «اقرأ» مع تطور مماثل في إطار الثقافة أدى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين؛

وينبني على هذا الفهم - وهذه هي المسألة الثانية - أن قول النبي ﷺ «ما أنا بقارىء» لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصح في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل «أقرأ»؛ بل المعنى «لن أقرأ»، والعبارة تجسد حالة الخوف التي انتابت النبي ﷺ حين فاجأه الملك، فأخذ يكرر «ما أنا بقارىء» ثلاث مرات، وفي كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه. إذ فهم كله في مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبي ﷺ «ما أنا بقارىء» على أساس أنه إقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية، كأن جبريل المبعوث من الله لا يدري هذه الحقيقة، وبناء على هذا الفهم، كان لا بد أن يتضمن الموقف كله نوعاً من المعجزة حيث استطاع النبي «الأمي» أن يقرأ بفعل معجزة «الغط» من جانب جبريل. ولكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يجيب عن سؤال بسيط فحواه: إذا كان ثمة معجزة قد تحققت في هذا الموقف، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له؟ أم أن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص؟

إن الخطاب الأول من النص متوجه في الأساس الأول إلى محمد مجيباً عن تساؤلاته. هذا الخطاب بالتعريف؛ التعريف بالمرسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأول من جهة، وبالناس - الإنسان موضوع استفهام محمد - من جهة أخرى. إن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريباً عنه، وإذا كان محمد قد نشأ تيمماً بلا أب فإن ثمة من يريه، ويكون رباً له ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وإسناد «رب» إلى ضمير المخاطب - ضمير محمد - يومية إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة، ويؤكد هذه الدلالة الكلام على «التعليم» بعد ذلك، وحتى لا يكون ربك مجرد مربٍ عاد يضيف النص: ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾. ولا شك أن إحساس محمد - الذي تتوجه إليه هذه الرسالة - بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتيم والفقر المستقر في أعماقه؛ ولأن محمداً لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه، فإن النص يكرر الفعل «خلق» كاشفاً لمحمد تساؤلاته عن الإنسان، فرب محمد الذي خلق، خلق الإنسان من علق. وإذا كان الرب هو الخالق للإنسان؛ فإنه ليس مجرد رب عادي؛ بل هو أكرم الأرباب. وعلينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة «رب» وكذلك عن الدلالة اللغوية للفظ «أكرم»⁽²⁵⁾.

هذا نموذج تفسيري لا ينضبط لأي قانون من قوانين التأويل، إلا قانون العقل المتسلّط، والمادية الجدلية، والحدائثة الغربية، فالدلالة متمردة على منطوقها ومفهومها معاً، والإشارة حرة ناقمة على الظاهر والصريح والمحكم! والمآل أن الوحي كان مصدره النبي ﷺ، وأن المتكلم به ما هو إلا محمد ﷺ، وأنه لم يكن أمياً، وكان لأغراضه الذاتية، وظروفه النفسية، وتطلعات الواقع والمجتمع أثر محقق في تشكيل النص.

والدليل الناهض على أن نصراً يعدّ المتحدث في السورة إلى النبي ﷺ هو نفسه قوله عن الوحي: (ظاهرة نفسية لكن لشدتها كان يظنها حقيقة تمثل أمامه)، وقوله: (لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكان الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثغافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها)⁽²⁶⁾.

إن هذه القراءة تلحف - على عاداتها الجارية - على الشرط المادي الاجتماعي الذي لا معدى عنه لتفسير مفهوم الوحي، وفي هذا تأليه مطلق لأقانيم الواقع المادي، وانضباع تام في المنهج الديالكتيكي الماركسي.

ثم تستلهم هذه القراءة مقولة: (الرمز الزائف) عند فرويد وماركس ونيتشه، وهو حجاب صفيق يستر المعنى الباطني، أو يضلّل الباحث عنه، فلا بد من هتكه انتهاءً إلى المراد، ودحضاً للزيف! والرمز الذي يزيله نصر هو النص، فيجلى الستار عن حقيقة الديالكتيكية الماركسية، ونفي الوحي! وما كان ليتأتى له ذلك إلا بهدم اللغة، والسياق، ومقاصد الخطاب، وإحلال القارىء محل المتكلم، وقطع الأسباب الممدودة بين المعنى واحتمالاته القريبة.

المبحث الثالث

القراءة اللغوية التشطيرية

محمد شحرور أنموذجاً

محمد شحرور مهندس سوري تسور حمى القرآن تحت دثار (المعاصرة) بكتابه : (الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة)⁽¹⁾، فملاً به الدنيا، وشغل الناس، لإغرابه في التأويل، وشذوذه عن مهيع السلف والخلف في فهم النصوص، مع جرأة بالغة على التلاعب بالمصطلح القرآني، وهو في هذا الباب نسيج وحده، لا يلحق بغيره أحد من معاصريه. والانفراد في اصطلاح الناس منبهة كما قال الرافعي رحمه الله⁽²⁾.

وإن وقفة عجلى عند عتبة عنوان الكتاب، تنبىء عن مقصود صاحبه، ومنهجه الأثير في القراءة، وهو جعل المفردات القرآنية المترادفة في المعنى أشطاراً مختلفة، وأجزاء متنافرة، لا رابطاً بينها ولا جامع، فالكتاب غير القرآن، على ما يقتضيه العطف من المغايرة، وهذا مدلف مناسب لاستحثات القراء - منذ العتبة الدلالية الأولى وهي العنوان - على الاطلاع على الكتاب، والاندفاع في قراءته إلى آخر المطاف.

ثم تلي هذه العبارة عبارة أخرى هي (قراءة معاصرة)، وهي ليست بريئة من لوثة الأيديولوجيا، ولا منزّهة عن الإيحاء المخاتل ؛ ذلك أن المؤلف يقصد بلفظ (القراءة) منكر، أن القرآن فضاء مفتوح على قراءات متعددة بتعدد القراء على تراخي العصور، فقد كانت قراءة في الماضي والحاضر، وستكون قراءة مستأنفة في مستقبل الأيام. أما لفظ (المعاصرة) وهو منكر أيضاً، فلا يخلو من الإحالة على أن

(1) منشورات الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط 4، 1992م.

(2) تاريخ آداب العرب للرافعي، ص / 345.

العصر معيار الفهم الموضوعي للقرآن الكريم، والواقع مرجع في تصحيح هذا الفهم أو رده، ومن هنا وجب أن ينقاد النص لعصره، ولا ينقاد العصر للنص!

مهما يكن من أمر فقراءة شحورر تمثل منحى ماركسياً صرفاً في التأويل، اجتهد ما وسعه الاجتهاد في صب المعاني القرآنية في قوالب ماركسية جاهزة، ولا يهم ضيق قالب أو اتساعه للمعنى المفرغ، مادامت المقاصد مرسومة سلفاً، والأيدولوجيا حاكمة على المنهج. هذا؛ مع تطعيم الماركسية بمقولات ألسنية وبنوية آفلة، فشلت وذهب ريحها منذ زمن غير قصير، لكن فيها متسلاً للفصل بين النص وقائله، وإحلال دلالة القارئ محل دلالة المتكلم!

المطلب الأول

مقولة (صراع المتناقضات)

وتطبيقاتها على النص القرآني

إن مقولة (صراع المتناقضات) فكرة افتراضية وهمية تربت في حجر الفيلسوف الألماني (هيجل)، وفحواها: أن حركة الكون ارتقائية مبنية على صراع المتناقضات والأضداد في رحم كل عنصر من عناصر الكون. ثم تلقف (ماركس) هذه المقولة ونقح فيها تنقيحاً يلغي وجود الرب الخالق، ويعدّ الكون مادة للتطور الحتمي والضرورة الدائمة في إطار قانون (الديالكتيك): أي صراع المتناقضات والأضداد في التاريخ الإنساني والواقع المادي على حد سواء. ثم سار على الدرب مفكرون شيوعيون صاغوا تصورهم لهذا الصراع بناء على تدافع الثنائية في الوجود، (وأن هذه الثنائية تنقسم إلى أربعة أنواع، ووضعوا لها مصطلحات لفظية للإقناع بأن حركة الوجود كلها قائمة عليها، وأنه لا خالق، وأن الوجود مادة أزلية متطورة، وأن تطوره تطور ذاتي آلي، وهذا التطور خاضع لما زعموه قانون الجدل)⁽³⁾.

فالمقولة، إذا، فرض نظري يعبر عن الصراع الموصول بين المتناقضات في رحم الطبيعة، والكون، والأشياء، وهو صراع يقضي إلى التطور والارتقاء إلى الأحسن، ولذلك يقول لينين: (التطور هو نضال المتضادات).

(3) التحريف المعاصر في الدين لعبد الرحمن حسن حبنكة، ص 134.

وقد تلقف شحروور هذه المقولة من حضن الماركسية، وعدّها مسلّمةً لا تقبل النقض، وحقيقة كبرى من حقائق الكون، مع أنها افتراضية احتمالية، ولا ترقى إلى المعطيات الثابتة بله البدائه، فضلاً عن أنها داحضة بمنطق العقل، وشواهد الطبيعة! وليته اكتفى بهذا التسليم، ودان به في خاصة نفسه، وترسمه منهجاً في حياته؛ بل إنه نزل هذه المقولة على النص القرآني، وجعلها حاكمة على الفهم والتأويل. وهذا ما نتبيّه من خلال التطبيقات الآتية :

1- المثال الأول : تفسير التسييح بجدل هلاك الشيء

قال شحروور في تفسير (التسييح) : (إن صراع المتناقضين داخليا، الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك ذلك الشيء وظهور شكل آخر، وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمر في هذا الكون مادام قائما، هذا ما يسمى بالحركة الداخلية الجدلية، والتي أطلق القرآن عليها مصطلح التسييح : ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسييحهم﴾⁽⁴⁾، وقوله : ﴿سبح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم...﴾⁽⁵⁾ والتسييح جاء من سبح، وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء، كقوله عن حركة كل شيء : ﴿كلّ في فلك يسبحون﴾⁽⁶⁾. هذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء، وينتج عنه بقوله : «إن الموت حق»، والله حي باق..

وقد ورد التسييح في القرآن بحالتين : حالة تسييح الوجود، وحالة تسييح العاقل، ويمكن التماس الحالتين في سورة يونس : ﴿وإن يونس لمن المرسلين * إذ أبق إلى الفلك المشحون * فساهم فكان من المدحضين﴾⁽⁷⁾..⁽⁸⁾

وقبل أن نقف وقفة تطول أو تقصر عند مفردة (التسييح) في لسان الشرع، ونستقرى، مواضع ورودها في القرآن، رصداً لدلالاتها المعجمية القرآنية، أحب أن

(4) الإسراء : 44.

(5) الحديد : 1، الحشر : 1، الصف : 1.

(6) الأنبياء : 33.

(7) الصافات : 139 - 140.

(8) الكتاب والقرآن لشحروور، ص 223.

أنبه إلى أمرين : أولهما : أن الآيات التي زعم شحروا أنها من سورة يونس، هي آيات من سورة الصافات، وهذا مبلغ علم من يتصدى لتفسير القرآن ! مع أن توثيق الآي من السهولة واليسر بمكان، ولا يكلف من الجهد إلا مراجعة يسيرة، وهذا مبلغ صبر وجلد من يرتصد للبحث العلمي ! والثاني : أن تفسير التسييح على أساس مقولة (صراع المتناقضات) لا يسلك إلا في باب التأويل الباطني الذي لا يشهد له دليل من ظاهر اللغة، أو صحيح الشرع، أو صريح المعقول.

أما الرد المفصل على هذا التفسير فمن أربعة وجوه :

- الأول : قوله : (إن التسييح جاء من سبوح وهو العوم في الماء) غير متجّه ولا مسلّم؛ لأن الوجه الراجح أنه مأخوذ من (سبحان) أي : التنزيه عن أحوال النقائص، أما أن يكون مأخوذاً من السبوح في الماء على سبيل المجاز فحظه من الظهور ضعيف، ولذلك جاء الفعل (سبّح) على وزن (فعل) المضعف، ولم يسمع مخففاً. وهذا ما رجّحه الألويسي⁽⁹⁾، وابن عاشور⁽¹⁰⁾.

ولو سلّمنا بأن تفسير شحروا مخرّج على وجه مرجوح، وهو السبوح في الماء، فإن القاعدة المرعية عند أهل التفسير أن الحقيقة العرفية أولى بالتقديم والاعتبار إذا خصها الشارع بالاستعمال، وقصرها على لفظ بذاته، ومن هذه البابة : التسييح؛ فإنه أصبح خاصاً بالله تعالى، ولا يطلق إلا عليه. ومفردات القرآن ينبغي أن تنزل على المعهود من خطاب العرب، والشائع من استعمالهم.

- الثاني : لو فرضنا من باب الجدل أن التسييح مشتق من السبوح في الماء، فما هو وجه العلاقة بين حركة السابح في اتجاه النجاة، وصراع المتناقضات؟ إنه - لعمري - إسقاط أيديولوجي متهافت، وصب للمعنى القرآني في قالب جاهز يضيق عنه ظاهر اللفظ، وصريح السياق.

- الثالث : أن استقراء الاستعمالات القرآنية التي ورد فيها لفظ (التسييح)، وسير معانيه في كل موضع أو استعمال، يقود إلى النتائج الآتية :

(9) روح المعاني للألويسي، 1/222.

(10) التحرير والتنوير لابن عاشور، 11/201.

أ - إطلاق التسييح بمعنى التنزيه والتعظيم، ومنه قوله تعالى : ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽¹¹⁾، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (والمقصود من أن صفات الكمال إنما هي في الأمور الموجودة، والصفات السلبية إنما تكون كملاً إذا تضمنت أموراً وجودية، ولهذا كان تسييح الرب يتضمن تنزيهه وتعظيمه جميعاً، فقول : «سبحان الله» يتضمن تنزيه الله وبراءته من السوء)⁽¹²⁾.

ب - إطلاق التسييح بمعنى الصلاة، ومنه قوله تعالى : ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾⁽¹³⁾. قال ابن العربي : (لاخلاف أن المراد بقوله تعالى ها هنا : «سَبِّح» : صلّ ؛ لأنه غاية التسييح وأشرفه)⁽¹⁴⁾.

ج - إطلاق التسييح على الذكر عموماً، وهذا من باب تسمية العام باسم الخاص، ومنه قوله تعالى : ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽¹⁵⁾، قال الطبري : (وقد يجوز في هذا الموضع أن يكون عنى به التسييح الذي هو ذكر الله، فيكون أمرهم بالفراغ لذكر الله في طرفي النهار بالتسييح، ويجوز أن يكون عنى به الصلاة، فيكون أمرهم بالصلاة في هذين الوقتين)⁽¹⁶⁾.

د - إطلاق التسييح بمعنى الاستثناء، ومنه قوله تعالى : ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾⁽¹⁷⁾، أي : أن في الاستثناء تعظيماً لله عز وجل، وتنزيهاً له عن أن يكون شيء إلا بمشيئته، فسمي الاستثناء لذلك تسييحاً ؛ لأن التسييح تنزيه الله تعالى عن كل نقص أو سوء، ووقوع شيء في الوجود على خلاف إرادته يوجب نقصاً في القدرة الإلهية، والاستثناء مزيل لهذا النقص⁽¹⁸⁾.

ه - إطلاق التسييح بمعنى العبادة، ومنه قوله تعالى : ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾⁽¹⁹⁾، ففي رواية عن وهب بن منبه التابعي الثقة في تفسير هذه الآية : (من

(11) الصفات : 180.

(12) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 144/17 - 143.

(13) طه : 130.

(14) أحكام القرآن لابن العربي، 260/3.

(15) مريم : 11.

(16) جامع البيان للطبري، 314/8.

(17) القلم : 28.

(18) مفاتيح الغيب للرازي، 90/30.

(19) الصفات : 143.

العابدين، فذكر لعبادته)⁽²⁰⁾. وفي هذا المعنى قال الزجاج: (كل من عمل عملاً قصد به الله فقد سبَّح)⁽²¹⁾.

و - إطلاق التسيب. بمعنى الدعاء، ومنه قوله تعالى: ﴿دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾⁽²²⁾، قال الطبري: (والدعاء لله: يكون بذكره وتمجيده والثناء عليه قولاً وكلاماً، وقد يكون بالعمل له بالجوارح الأعمال التي كان عليهم فرضها، وغيرها من النوافل التي ترضي عن العامل له عابده بما هو عامل له)⁽²³⁾.

على هذا النحو تقرى العلماء والمفسرون دلالات التسيب، بتتبع المفردة في مواضعها، وسياقها الذي وردت فيه؛ إذ الجزء لا يفهم إلا في سياق الكل، لكن قراءة شحورر تسلخ المفردات عن سياق ورودها وتركيبها، وتصبها في قالب ماركسي ضيق هو صراع المتناقضات، فأى وجه شبه أو صلة قربي بين فحوى هذه المقولة ودلالات التسيب في القرآن الكريم؟

- الرابع: أننا لو جاريننا الرجل في تفسيره، ونزلنا مقولة (صراع المتناقضات) على آيات التسيب، لانتهينا إلى معانٍ في غاية الإغراب والشطح البعيد، فلو نزلناها مثلاً على قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نَسْبُحُ بِحَمْدِكَ﴾⁽²⁴⁾، لكان المعنى (الشحورري): أن الملائكة تتصارع داخلياً وتتطور وتهلك من أجل الله تعالى. ولو نزلناها على قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁽²⁵⁾، لكان المعنى (الشحورري) أمر الله تعالى بالتصارع الداخلي، والتطور المفضي إلى الهلاك! وهذا هراء يتنزّه عنه العاقل فضلاً عن باحث أكاديمي، فضلاً عن عالم يخشى ربه!

2- المثال الثاني: تفسير المتقابلات بصراع المتناقضات

قال شحورر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ﴾⁽²⁶⁾: (لقد استعمل القرآن في هذه الآية صيغة المتناقضات الداخلية ليبيّن إحدى مراحل التطور

(20) رواه عبد الرزاق الصنعاني في تفسير القرآن، 156/2.

(21) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، 110/1.

(22) يونس: 10.

(23) جامع البيان للطبري، 203/5.

(24) البقرة: 30.

(25) الأعلى: 1.

(26) الرعد: 4.

الداخلي، ففي قوله عن النخيل: «صنوان وغير صنوان»، يعود إلى ذات الشيء وفي ذاته، ولو كان غير ذلك لقال: «صنوان وآخر غير صنوان»، فهذا يشبه النطفة التي تحتوي على مخلقة وغير مخلقة، فكما أن أساس التكاثر الخلوي هو المضغة المخلقة وغير المخلقة، فكذلك يحتوي النخيل على جذع عنصرين متناقضين داخليا، فإما أن تبقى صنوان متقاربة، وإما أن تتحرك بتطوره إلى غير صنوان غير متقاربة⁽²⁷⁾.

والرد على هذا التفسير من ثلاثة وجوه:

- الأول: أن معنى «صنوان» في اللغة كما جاء في (لسان العرب): (إذا كانت نخلتان أو أكثر على أصل واحد فكل منهما صنو، والاثنان صنوان، والجمع صنوانٌ بتنوين النون)⁽²⁸⁾.

واستثناساً بهذا الشرح اللغوي لا يقال: (نخلة صنوان)؛ بل (نخلتان صنوان)، أي: على جذرها الواحد ينهض مفردان كل منهما صنو، ومن هنا تسقط دعوى شحورر أن معنى (صنوان): متقاربة، وكذلك الصنوان وغير الصنوان ليسا شيئين أو أكثر داخل تكوين النخلة؛ بل هما ضدان لا يجتمعان في عين واحدة عقلاً⁽²⁹⁾، ومع استحالة الاجتماع والارتفاق لا يتصور وجود صراع ومدافعة.

- الثاني: أن التناقض بين الشيئين يعني أن الواحد إذا كان متحققاً، فإن الآخر يكون معدوماً بالوجوب العقلي الصريح، كالحياة والموت، والحركة والسكون، والقيام والقعود، وبهذا يكون تحقق أحد الوصفين ناقضاً لتحقيق الآخر، ومزيلاً له.

أما الصنوان وغير الصنوان، والمعروشات وغير المعروشات، والمتشابه وغير المتشابه، فهي لا تعد في المتناقضات؛ بل في المتغيرات، كقولنا: أصابع زيد غير أصابع عمرو، وخط محمد غير خط أحمد، وهكذا دواليك.. ومن ثم فإن (المغاير للشيء هو المغاير له في الذات، ولو كان مثله في الصفات، أو المغاير له في الوصف، ولو كان مجتمعاً في ذات واحدة)⁽³⁰⁾، كالملاحاة والسمرة - مثلاً - فهما متغايران،

(27) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 228.

(28) لسان العرب لابن منظور، 6/330.

(29) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم لمنى الشافعي، ص 510.

(30) التحريف المعاصر للدين لعبد الرحمن حسن جبنكة، ص 163.

وقد يجتمعان في شخص واحد، فنقول : (امرأة سمراء مليحة)، ولا تنافر هنا بين الوصفين ؛ بل التآلف حاصل.

فكيف غفل المهندس شحروور، وهو المفتون بالفكر الماركسي، عن أوضح مبادئ الفلسفة والمنطق، وشطح شطحاً بعيداً في تصور التناقص بين المتغيرين ؟

- الثاني : أن المتقابلات، والأزواج، والثنائيات، لا تقوم في المنظور القرآني على الصراع والتدابير ؛ بل على التناغم والتكامل، تضافراً على النهوض بمهمة التوازن الكوني، بحسب العمر المقدر لكل مكون، والدور المنوط به. وهذا ما نلاحظه على نحو غاية في الوضوح والجللاء في مسرح الحياة البيئية ؛ إذ عناصر البيئة في تكامل موصول غير مقطوع، وتوازن محكم تتجلى فيه بدائع الصنع الإلهي، فكل عنصر يتأثر بنظيره ويؤثر فيه، وهو إن استقل بدوره الحيوي، فإنه لا يستنكف من التفاعل مع أدوار العناصر الأخرى وفق سنن الله تعالى في الكون، ويظل التكامل البيئي محفوظاً ومرعياً، وموارد البيئة سخية معطاء كلما انتظمت المقادير والنسب بين عناصرها.

إن عناصر البيئة الطبيعية، بمفرداتها، وأزواجها، وثنائياتها، وإن تجملت في مشاهدتها الخارجية مستقلة بعضها عن بعض، فإنها في الواقع الوظيفي لا تميل إلى الاستقلال والانفصال ؛ بل هي منخرطة في حركتين جوهريتين : حركة ذاتية دائبة تعينها على النهوض بعبئها الأصلي، وحركة تفاعلية تتلاقح فيها الأدوار تناصراً على حفظ نسق الحياة، وضمان صيرورته. وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾⁽³¹⁾، فهذا القدر هو الذي يتيح للمكون البيئي أياً كان صنفه، وجنسه، أداء وظيفته الحيوية، ودوره المرسوم له في صنع أسباب الحياة على نمطٍ عالٍ من التوافق والانسجام مع نظرائه في الحيز البيئي.

ومن هنا يلوح لنا أن التآزر والتناصر في مضمار العمل المعطاء، لا يمكن أن يؤول إلى صراع تناقض، وصدام تدابير ؛ بل إلى النفع العميم، والعائدة الجزيلة، كأصابع اليد الواحدة في الكف، تتشابك وتتعاون على حمل شيء واحد.

(وباستطاعتنا على سبيل التعميم التشبيهي أن نسمي الحركة النافعة المفيدة المنتجة في الكون «حركة حب فاضلة»، يجري فيها تعاون الأزواج وتكاملها، وأن نسمي العلاقة فيما بينهما «علاقة حب فاضلة» تعمل بالتجاذب، للتقارب، حتى التماس، فالتعاون التكاملي، فالاندماج⁽³²⁾.

فهذا هو البديل الأمثل لمقولة (صراع المتناقضات)، وهو بديل قرآني النسب، رباني الصنع، لكن القراءة (الشحرورية) غفلت عنه، أو تعمدت ذلك، حتى تصب المعنى القرآني - بعد الصهر المضني، والصوغ المتكلف - في قالب الماركسي !

3- المثال الثالث : تفسير الفلق بصراع الأضداد

قال شحرور في تفسير قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾⁽³³⁾ : (لقد عبّر القرآن بشكل مباشر عن قانون صراع المتناقضات في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾، وفعل «فلق» في اللسان العربي أصل صحيح يدل على فرجة وبينونة في الشيء، وعلى تعظيم شيء، والخلق هو الخلق كله، كأنه شيء فلق عنه شيء آخر حتى أبرز وأظهر، وفي الآية جاءت «فالق» بمعنى شيء أبرز وأظهر منه شيء آخر. ومعنى الفلق قريب من معنى الخلق ؛ لأنهما يشتركان في حرفين ويتميزان بحرف واحد..)⁽³⁴⁾.

والرد هلى هذا التفسير من ثلاثة وجوه :

- الأول : أن هذا التفسير يقوم على توجيه لغوي في غاية الغرابة والشذوذ ؛ وهو أن (خَلَقَ) و (فَلَقَ) اشتركا في اللام والقاف، واختلفا في عين الكلمة، فانفرد الأول بالخاء، والثاني بالفاء، ومن هنا يكون الفلق قريباً من الخلق. ولو طبقنا هذه القاعدة (الشحرورية) على كلمات تشترك مع (فلق) في اللام والقاف: (سلق) و (حلق) و (زلق)، لكانت متضايقة في المعنى، متقاربة في المدلول، وهذا ما لا يقول به من له أدنى أنسة بمدلولات الألفاظ في اللغة العربية.

(32) التحريف المناصر في الدين لعبد الرحمن حسن حبنكة، ص 175.

(33) الأنعام : 95.

(34) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 224.

- الثاني : أن الفلق، وهو شقّ الأشياء أو المخلوقات، لا يدل على صراع التناقض فيها، ولا ينبىء عن أن الخروج من العدم إلى الوجود لا يتم إلا في إطار هذا القانون الجدلي، فالله سبحانه وتعالى يخلق الموجودات بقدر، وقيمتها على ميزان، ويجريها على سنة الإحكام، ويهيئ لها من أسباب الارتفاق والتناغم مع يسعف على صون التوازن البيئي في الكون.

- الثالث : أن قراءة شحورور تنكر الترادف في اللغة، لأجل التمييز بين القرآن والكتاب والذكر والفرقان، وما شئت من هذه المترادفات في لسان الشرع، ثم يعتد به في هذا التفسير، ويعدّ الفلق قريباً في معناه من الخلق ! ولا مسوغ لهذا التناقض إلا التعصب لمذهب الماركسية، فهو يملأ عليه سمعه وبصره، ويزين له أن الكون بأسره مبني على الصراع والتنافر، وجدليات الواقع المادي والإنساني، ويحمله حملاً على سوق هذه المقولات - بعجزها وبجرها - إلى ساحة الدرس القرآني !

المطلب الثاني

مقومات المنهج اللغوي التشطيري في قراءة شحورور

إن المقصود بالتشطير هنا هو (الفهم الذي جعل المعنى الواحد الذي تدل عليه الألفاظ أشطارا، ينفرد كل شطر منها بلفظ واحد، ويصرفه عن دلالة على المعنى العام الذي وجّه له كما وجهت الألفاظ الأخرى)⁽³⁵⁾. وهذا صنيع شحورور في الفصل بين الكتاب والقرآن والذكر والفرقان، وإفراد كل مفردة قرآنية من هذه المفردات بمدلول خاص ينفي الترادف بينها من جهة المعنى والدلالة.

وقد سلك شحورور إلى هذا المنزع التشطيري مسلماً لغوياً شاذاً، زعم فيه أن مرجعه في فهم خصائص اللسان العربي، وتحليل المادة المعجمية، هو آراء أبي علي الفارسي، وابن جنبي، وابن فارس، والجرجاني، فضلاً عن الأبوة العلمية لأستاذه الدكتور جعفر دك الباب الذي شمله بعطفه وحبده، وخصّه بعلم جمّ في مجال الدراسة التاريخية العلمية للغة !

مهما يكن من أمر فإن المنهج اللغوي التشطيري عند شحرور ينطلق من المقومات الآتية :

1- إنكار الترادف

لم يكن من سبيل أمام شحرور في شدّ نظرية التشطير والتبعيض، وإنشاء التقسيمات الغريبة للقرآن الكريم، إلا أن ينكر الترادف⁽³⁶⁾، مع أنه حقيقة ماثلة لا تحتاج إلى انتزاع، وإلا انهارت نظريته وتوارت تحت ركام من الأنقاض، وتعكر صفو الفلسفة الماركسية التي تجذضلتها في هذا التقسيم أو ذاك، وتحت دثار نفى الترادف ! فهذا النفي في حقه واجب مضيّق بتعبير أهل الأصول ؛ لأن تقسيم القرآن بموجب تعريفه إلى حقائق موضوعية ثابتة وهو القسم المعجز، وتشريع ورسالة وهو القسم غير المعجز، الذي يتحيفه التغيير والتبديل في أي زمان ومكان بحسب الشريطة الماركسية، لا يسقيم إلا بركوب هذه المطية، وانتجاع هذا المسلك ! والحجة في هذا الباب رأي ثعلب حول التباين بين اسم الذات واسم الصفة، وله عبارة ذاتة في هذا الباب وهي : (ما يظن من المترادفات، فهو من المتباينات)⁽³⁷⁾.

إن الترادف في اللغة يعني : توالي لفظين أو أكثر على معنى واحد باعتبار واحد⁽³⁸⁾، كالأسد والليث، والخمر والراح، والسيف والعضب. ومنشأ الترادف كون الألفاظ موضوعة من واضعين مختلفين، كأن تضع قبيلة لفظ السيف على السلاح المعروف، وتضع أخرى لفظ العضب له، فيشتهر الوضعان، وقد يكون الترادف وارداً من واضع واحد تكثيراً لطرائق الإخبار، ووسائل التعبير، أو توسعاً في منحى البلاغة البديعية.

ولعلماء اللغة في الترادف أربعة مذاهب :

- الأول : أنه لا يوجد ترادف مطلق ؛ لأن كثرة الألفاظ الموضوعة لمعنى واحد عبث تصان عنه اللغة، وأصحاب هذا المذهب يرون أن كل مفردة من المترادفات

(36) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 44.

(37) المزهر للسيوطي، 1/403.

(38) انظر : تاريخ آداب العرب للرافعي، 1/189.

فيها ما ليس في الأخرى من فائدة ومعنى، وهم : ابن الأعرابي وثلعب وابن فارس⁽³⁹⁾. وكان ابن فارس من أكثر اللغويين غوصاً على الفروق الدقيقة بين اسم وآخر، ومن فوائده في هذا الباب قوله : (ألا ترى أنا نقول : قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمقعد.. ثم نقول : كان مضطجعاً فجلس، فيكون القعود عن القيام، والجلوس عن حالة هي دون الجلوس ؛ لأن المجلس المرتفع، والجلوس ارتفاع عما هو دونه، وعلى هذا يجري الباب كله)⁽⁴⁰⁾.

- الثاني : أنه لا يوجد ترادف في اللغة مطلقاً، سواء وجد قيد الزيادة في معاني المفردات أم لو يوجد، ومن ثم يكون اللفظ الموضوع للمعنى الأصلي اسماً واحداً لا ثاني له، والباقي صفات لا أسماء. قال أبو علي الفارسي، وهو رافع لواء هذا المذهب : (كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالخضرة جماعة من أهل اللغة ومنهم ابن خالوية، فقال ابن خالويه : أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي وقال : ما أحفظ له إلا اسماً واحداً وهو السيف، قال ابن خالويه : فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي : هذه صفات)⁽⁴¹⁾.

وقد عزا شحرور هذا المذهب إلى ثعلب وابن فارس حين قال : (فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب الذي ينفي وجود الترادف في اللغة)⁽⁴²⁾. وقوله (وجدنا) يشعر بالاستقراء في البحث، والتأني في التصفّح، لكن النتيجة تنبئ عن خلاف ذلك ؛ إذ إن التحقيق في المسألة، وتصفّح مواردها، يقود إلى أن الرجلين من شيعة المذهب الأول لا الثاني.

- الثالث : إثبات الترادف، وتخصيصه بإحلال مفردة محلّ أخرى لمعانٍ متقاربة ينتظمها معنى واحد، كما يقال : رأب الصدع، ولم الشعث، ورتق الفتق، أما إطلاق الأسماء على مسمى واحد فيصطلح عليه بـ(المتوارد). وهذا تقسيم خاص ببعض علماء أصول الفقه⁽⁴³⁾.

(39) فقه اللغة للصاحبي، ص 66، والمزهر للسيوطي، 1/403.

(40) فقه اللغة للصاحبي، ص 66.

(41) المزهر للسيوطي، 1/495.

(42) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 44.

(43) الماركسلاوية والقرآن للمعراوي، ص 165.

- الرابع : إثبات الترادف مطلقاً دون قيد زائد، أو شرط لازم، أو تقسيم مرعي، وعليه أكثر النحاة واللغويين، قال ابن دستوريه عن أصحاب هذا المذهب : (سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها، وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت عليه عادتها وتعارفها، ولم يعرفوا العلة فيه والفروق، فظنوا أنهما - أي اللفظين المترادفين - بمعنى واحد، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم، فإن كانوا قد صدقوا في ذلك عن العرب، فقد أخطأوا عليهم في تأويلهم ما لا يجوز في الحكمة⁽⁴⁴⁾). وابن دستوريه في بيانه لموقف مثبتي الترادف، وخطئهم في التأويل على العرب، يصرح بإنكار الترادف، كما صرح في (شرح الفصيح) بإنكار الاشتراك والتضاد، وهو يعدّ من المغالين في هذا الباب.

والذي نستروح إليه أنه لا سبيل إلى إنكار الترادف في العربية، إلا أن الاعتدال في الأخذ به مطلوب ثمليه البدهاة، والعقل، ومنطق اللغة نفسها، وإني لأذهب فيه مذهب من قال : (وينبغي أن يحمل كلام من منعه على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل)⁽⁴⁵⁾. والمقصود باللغتين هنا اللهجتان تكون كلتاهما فرعاً للغة واحدة، وهذا الذي يسوّغ أن تضم إحداها ما عند الأخرى على سبيل التوسع والاعتناء. ولما كانت اللغة العربية لهجات شتى، فالترادف فيها لا ينكره إلا مكابر معاند ؛ بل إنها تنطوي من ذلك على ثراء المحصول اللغوي، ورحابة أفق التعبير. قال صبحي الصالح : (انتقل إلى هذه اللغة كثير من مفردات القبائل الأخرى، وأصبحت في الحقيقة تؤلف جزءاً من صيغها وألفاظها، وتنوسيت الفروق الدقيقة التي تميز لهجة من لهجة، أو حفظ بعضها وأهمل البعض الآخر. وعلى هذا الأساس نقرّ بوجود الترادف في القرآن الكريم، لأنه وقد نزل بلغة قريش المثالية يجري على أساليبها وطرق تعبيرها، وقد أتاح لهذه اللغة طول احتكاكها باللهجات العربية الأخرى اقتباس مفردات تملك أحياناً نظائرها، ولا تملك منها شيئاً أحياناً أخرى، حتى إذا أصبحت جزءاً من محصولها اللغوي فلا غضاضة أن يستعمل القرآن الألفاظ الجديدة المقتبسة إلى جانب الألفاظ القرشية

(44) المزهر للسيوطي، 1/396.

(45) المزهر للسيوطي، 1/405.

الخالصة القديمة، وبهذا نفَسّر ترادف أقسم وحلف.. وترادف بعث وأرسل.. وترادف فضّل وآثَر..(46).

والسؤال الذي يترجّح في النفس، ولا نجد سبيلاً إلى دَعَه : لماذا لم يجد شحورر ضالته إلا في المذهب الثاني، وهو مذهب أبي علي الفارسي، مع أن المذاهب الثلاثة الأخر تقر بالترادف بإطلاق أو بتفصيل!؟

ولعل الجواب مني ومنك على طرف الثُّمام : وهو أن الرجل يريد أن يلبس المعاني القرآنية لباسَ الماركسية، وهو أضيق من أن يسعها، فلما أعوزته الحيل، وبرّح به التفكير، امتطى مطية نفي الترادف، حتى يتأتى له تقسيم القرآن إلى أقسام متنافرة، وأشطار شتى، فالقرآن غير الكتاب، والفرقان غير الذكر، والتنزيل غير الإنزال.. وهلم جراً وسحباً!

ولست أدري كيف يأبى الغلاة الترادف في اللغة كلّ الإباء، ونحن حين نستعمل ألفاظاً مترادفة، نكون على وعي بما تقتضيه صنعة البلاغة، وفن إنشاء القول، فننتقي لفظاً دون آخر لخفة نطقه، أو حلاوة جرسه، أو وفائه بدافع وجداني، وهذا الانتقاء ملحوظ في أساليب الفصحاء، ولا تخطئه عين من ارتاض بالبيان الأدبي الرفيع؟

وإذا كان منهج شحورر يلزم بنفي الترادف، حرصاً على أغراضه (التشطيرية)، فإنه يلزمه أيضاً بنفي المجاز، وهو باب واسع في علم البيان؛ بل هو البيان كله كما قيل (47)، ذلك أنه يعني دلالة اللفظ الواحد على معانٍ متعددة، وهذا المنحى التعبيري لا يخدم فكره، أو ينجح غرضه، لكنه سها عنه، ولم يأت في شأنه ببدعة جديدة، ونكر من القول!

2- هلاك الكلمة

كان لعلماء العربية اعتناء بالغ بموضوع الكلمة، وتطورها الدلالي على تراخي العصور، من خلال رصد استعمالات الناس لهذه الدلالة، أو هجرهم لها،

(46) دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح، ص 299 - 300.

(47) تاريخ آداب العرب للرافعي، 1/178.

واستعاضتهم عنها بغيرها، وهذا الاعتناء منهم شاهد ناهض على أن اللفظ يقصّر دائماً في بيان معانيه بياناً يطابق نوع الخلق وواقع الوجود.

وقد انتهى علماؤنا - بعد درس وفحص ومفاتيحة - إلى أن في لغتنا :

أ- المنكر : وهو ما أهمل استعماله في لغة العرب، كقول أهل الحجاز : ذأى يذأى، وهي في لغة أهل نجد ذوى يذوي.

ب- المتروك : وهو ما كان يستعمل قديماً، ثم هجر، واستعمل غيره، كالغزير بمعنى الشديقين.

ج- الممات : وهو ما أميت استعماله كأسماء الشهور، وقد ذكرها صاحب الجمهرة، مثل : شيار بمعنى السبت، وعروبة بمعنى الجمعة، وناجر بمعنى صفر⁽⁴⁸⁾.

بيد أنه يجدر الإيحاء هنا إلى أن المهجور في الاستعمال في لغة العرب على ضربين : مهجور قد يستعمل، ومستعمل قد يهجر⁽⁴⁹⁾، وقد احتفظ لنا تراثنا اللغوي بنظائر جمّة من الضرب الأول، وكأن القصد من وراء ذلك إحيائها لحاجة ملحّة، والفيئة إلى كنفها عند الإعواز، بخلاف اللغات الأخرى احتفظت بالضرب الثاني، ولم تقدر أن مآله في مستقبل الأيام قد يكون إلى الترك والهجر والإماتة، وعندئذ لا تجد في مدخراتها محفوظاً من المهجور القديم لتضخ فيه دم الحياة من جديد، وتجريه مجرى المهجور الجديد، ومن هنا لا يكون من مخرج متاح إلا التكفّف من لغات أخرى، والاقتيات على موائد أجنبية.

وقد جرني إلى سوق هذا المدخل اللغوي، أن من مزاعم شحروور في تقسيماته البدعية للقرآن، أن بعض المفردات ينزل منزلة البقايا الأثرية، كأطلال خولة في معلقة طرفة :

لخولة أطلال بركة ثممد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

وإذا كانت هذه المفردات فقد فقدت دلالاتها الأصلية بحكم قدم الاستعمال، فإن من متاح ؛ بل من المتعين شحن المصطلح الهالك المهجور بمعنى

(48) انظر تفصيل ذلك في تاريخ آداب العرب للرافعي، 1/164.

(49) دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح، ص 293.

جديد، يتناغم ومقولات الفكر الماركسي، ومنها جاء تأويله للجيب، والزينة، والترح، والروح، والحق⁽⁵⁰⁾، فأفرغت هذه المصطلحات من محتواها القرآني، لتصهر صهراً في قوالب الفكر الوضعي !

وقد خفي على شحور أن الألفاظ القرآنية حية خالدة، في دلالتها على المدلولات، وبيانها للمراد الإلهي من الوحي، مهما حاولت معاول الهدم تقويض كيانها، بدعاوى زائفة كهلاك الكلمة، وقصور اللفظ عن الوفاء بالمستجد المستأنف في ساحة الناس ومعترك الحياة ! أو نسي شحور أن الألفاظ القرآنية من جملة الوحي المحفوظ بالعبادة الإلهية في قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽⁵¹⁾ ؟ بل إن الألفاظ صلب الوحي ووعاؤه، وأي تلاعب بأصولها، وعبث بدلالاتها، هو إحداد في المعنى، وتحريف للقصد ؛ إذ الكل، وهو التركيب، لا يفهم فهماً صحيحاً إلا في سياق الأجزاء المشكّلة له، وهي المفردات.

3- إهدار الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية

لا يحتفل شحور بالدلالة المعجمية للمفردة القرآنية، تحت دثار دعاوى كثيرة كتطور دلالة الألفاظ، وهلاك الكلمات، وضرورة مجازاة المستجدات المستأنفة في آفاق العلم والحضارة. وإن استقرأ الأمثلة في هذا الباب ليس بميسور، مع اتساع مادة الكتاب، وكثرة التحريف الذي عاث فيه فساداً ؛ إذ لا تكاد تسلم مفردة قرآنية أصيلة من مطارق تأويله الباطني، وحسبنا أن نجلب هنا مثلاً على هذا التحريف لا يجارى في غرابته وشذوذه ومخالفته للخلق جميعاً ممن ارتصدوا لتفسير القرآن، وهو تفسير ليلة القدر، يقول : (جاءت ليلة القدر في اللسان العربي من «قَدْر» بفتح الأحرف الثلاثة، وهي تدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وبما أن محمداً هو خاتم الأنبياء، والقرآن هو خاتم الكتب، ففي كلمة القدر دليل على أن القرآن وصل إلى مبلغ وغاية اللسان العربي)، ثم أردف قائلاً : (أما الليلة فهي هنا

(50) ينتشر هذا التأويل المصطلحي الباطني في كتابه من أوله إلى آخره. انظر على سبيل المثال : ص 81،

104، 106، 223، 224، 453، 467، 496، 525، 526، 555، 572، 588.

(51) الحجر : 9.

لا تعني الليل ؛ بل تعني الظلام ؛ لأن ليل مكة يقابله ظلام في لوس أنجلوس، لذلك صار نزول القرآن في العشر الأخير من رمضان، كما روي عن النبي ﷺ (52).

ولم يكتفِ شحروور بهذا الإغراب العجيب، والشطح البعيد ؛ بل استطل على المفسرين عبارات قارصة، ووصمهم بالزيغ والضلال في الرأي ؛ لأنهم حملوا (ليلة القدر) معنى زمنياً ينبو عنه سياق الآية، وتأباه معجمات اللغة، ثم دعاهم بعد ذلك إلى الاحتكام إلى اللسان العربي تهدياً إلى الحقيقة !

وإني قد امتثلت لنصيحة شحروور، واستفتيت معجمات اللغة، لعلها تسعف المطلوب، ولو على سبيل المجاز البعيد المتكلف، فلم أهدى إلى ما اهتدى إليه، فطار بي الاستغراب، واستفرغني العجب ! أو لهذا الحدّ يجعل التعصب المذهبي صاحبه معصوب البصر والبصيرة، لا يرى إلا ما يحب، ولا يسمع إلا ما يشتهي، ولا يقرأ إلا ما يزيّنه له إملاء الفكر المسبق !

ونظرة عجلى في (لسان العرب) لابن منظور، وقد أفسح لمادة (القَدْر) حيزاً غير ضئيل، توقفتك على الحقيقة الدامغة في وقت يسير، وهي أن القَدْرَ والقَدْرَ، جمعه أقدار، وقدر الرزق : أي قسمه، واقتدر الشيء جعله قدراً، والقَدْرُ : الغنى واليسار، وقَدْر الشيء : هو مقداره ومقياسه، والتقدير هو : التروي في التفكير (53).

أما الليل فهو عقيب النهار، ومبدؤه من غروب الشمس، والليلة ضد اليوم، واليوم ضد الليلة، والليل واحد بمعنى الجمع، واحده ليلة، وجمع الليلة على ليالٍ بزيادة الياء على غير قياس، وتقول العرب : ليلة ليلاء : أي : شديدة الحلكة والسواد (54).

والقَدْر بالتسكين مصدر، والقَدْر بالفتح اسم، أما المعنى فواحد، وليلة القدر هي الليلة التي تقدر فيها الأمور والأحكام، وهي إحدى ليالي شهر رمضان، أخفاها الله تعالى تعظيماً لجميع لياليه، واستحثاثاً على الطاعات، وترغيباً في التماس الخير في كل أوان.

(52) الكتاب والقرآن لشحروور، ص 206.

(53) لسان العرب لابن منظور، مادة : قدر، 8/133.

(54) مختار الصحاح للرازي، ص 611.

هذا هو تفسير (ليلة القدر) الذي أجمعت عليه الأمة قاطبة، والمفسرون خلفاً عن سلفٍ من غير كبير، لكن شحورور آثر أن يكون له رأي آخر عجز عنه السابق واللاحق، فأفرغ هذا المصطلح القرآني من دلالاته الزمنية، وفضيلته الربانية، وحشاه بمفهومٍ بدعي جديد لا هو في نصاب اللغة يقر، ولا في ميزان الشرع يستقيم !

4- صبغ المفردة القرآنية بصبغة الفلسفة المادية

زعم شحورور أن البيّنة، وهي مصطلح قرآني أصيل، (دليل مادي قابل للإبصار والمشاهدة، فإذا اتهمنا إنساناً بالسرقة فعلينا أن نقيم عليه الحجة بالبيّنة؛ أي الدليل المادي؟ فما هي حجة الله على الناس؟ حجة الله أنه بلغ الناس رسالة الأحكام، ودعم هذه الرسالة بالبيّنات التي هي دلائل مادية)⁽⁵⁵⁾.

والقصد من سوق هذا التعريف المادي إثبات أن القرآن هو ما يحتوي على الآيات البيّنات، وهي الدلائل المادية الصريحة الملزمة، وأن آيات الأحكام، والقصص، وما شاكلها، لا تسلك في دائرة (البيّنات)، انتهاءً إلى القول بتاريخيتها، وعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان !

وإن تعريفه للبيّنة لا يستقيم إلا على مذهب الحسين الماديين الذي لا يؤمنون بالشيء إلا إذا لمس لمس اليد، وفرك بالأصابع فركاً ! وهذه شنشنة الماركسيين ومن لفّ لفهم، في إنكار الغيبات والمبهمات.

أما العقلاء الأسوياء فيؤمنون بكل بيّنة مادية أو غير مادية، ولا يقصرونها على المشاهد بالبصر، واللموس بالحس؛ إذ البيّنات قد تكون أدلة عقلية، أو حججاً استنباطية، أو قرائن استنتاجية ناهضة، وهذا ما يشهد له سبر الاستعمالات القرآنية في هذا الباب، التي توسعت في معنى البيّنة، وأدرجت فيه الدليل الحسي، والدليل العقلي، والدليل الخبري الصحيح.

وتجري السنة على المنوال القرآني في الاستعمال، فالبيّنة غير محصورة في الدليل الحسي؛ بل تتعداه إلى الدليل الخبري إذا توافرت فيه شروط الصحة، وغلب

على الظن صدق قائله. ومن هنا كان القضاء بين الخصوم بشاهدين عدلين أمراً متواتراً، وهذه بيّنة معنوية لأن مدارها على الخبر والشهادة.

وانطلاقاً من المفهوم المادي للبيّنة، ساعاً لشحور أن يجعل القرآن، والآيات البيّنات لا تنطبق إلا على ما ذكر في المصحف من مشاهد كونية، ومظاهر طبيعية، ومكونات بيئية، خاضعة للمشاهدة والإبصار، وملموسة بالحس الصريح !

ولا أدري لماذا لم يطبق هذا المفهوم المبتدع على مقولة (صراع المتناقضات)، وهي مقولة افتراضية احتمالية جارية مجرى الخيال في تصرفه وانتزاعه، فأين هي من البيّنة المادية الخاضعة للمشاهدة والإبصار، وأين هي من المعقولة الصريحة التي ترقى بها إلى مستوى الحجية، قبل النظر في صبغتها المادية أو المعنوية؟ إن هذا التناقض الصارخ دليل آخر ناهض على التعصب للفكر الماركسي، والدفاع عنه بمذهب البواطيل كلها.

5- تنزيل المفردة القرآنية على مصطلح حادث

لا يلتفت شحور إلى قواعد علم الدلالة، وقوانين فهم الخطاب، كما جاءت محرّرة مهذّبة في كتب اللغة والأصول وعلوم القرآن؛ وإنما يضرب عنها صفحاً ويطوي كشحاً كما يقولون، لاهثاً وراء مقولات الفكر الماركسي، وطالباً ودها على حساب المعاني القرآنية الأصيلة، ودلالات الوحي الهادية !

وإن من أمهات قواعد التفسير التي لا يغفل عنها الطالب المبتدئ: (لا يجوز حمل ألفاظ القرآن على اصطلاح حادث)⁽⁵⁶⁾، أي: أن المفردات الواردة في القرآن لا تعزل عن دلالتها المتعارف عليها في عصر التنزيل، لتحمل على اصطلاح حادث طرأ في العصور المتأخرة جرياً في ركاب التطور الدلالي، وأخذاً بمواضعاته الجديدة؛ ذلك أن لغة القرآن تدارج سياق التنزيل وتقارنه، وتجري على أعراف لسان العرب في الجيل الأول، فإذا أهدرت هذه القاعدة، انسلخ المصطلح القرآني عن حاق أصالته، وجوهر مدلوله، وصار (غير مطابق لمسامه الأصلي)⁽⁵⁷⁾. جاء في (تفسير

(56) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، 106/7، 115، 116، والموافقات، 2 - 64 - 66، والاعتصام،

293/2 - 294، للشاطبي، والتحرير والتنوير لابن عاشور، 45/1 - 42.

(57) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 395/35.

المنار): (يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر النزول)⁽⁵⁸⁾.

هذه القاعدة المغبونة في قراءة (شحرور)، تعصم من الزيغ في التأويل، والتحريف في مقاصد التنزيل؛ لأن المعاني مبنية على المفردات، كانباء الكل على الجزء، فكيف يصح الكل مع فساد أجزائه، ويقوم البناء مع تصدع لبناته؟ هذه الحقيقة الساطعة لم يكن لها أي أثر في توجيه القراءة (الشحرورية)، فاندفعت اندفاعاً إلى حمل المفردات القرآنية على اصطلاحات ماركسية حادثة كمقولة (صراع المتناقضات)، التي طبقت على (التسييح)، و(الفلق)، و(الفجر)، و(صنوان وغير صنوان)⁽⁵⁹⁾، وانتهى التطبيق إلى طمس الحقائق القرآنية، وإهدار سياقات الخطاب!

وإن شئنا مثلاً آخر على هذا التحريف الصريح للمصطلح القرآني، فخذ قوله في تفسير: ﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾⁽⁶⁰⁾: (والفصل هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي)⁽⁶¹⁾، فتأمل كيف صار يوم القيامة والحساب فصلاً لقانون صراع المتناقضات عن أسباب الوجود المادي، وكأن سياق الآية - سابقه ولاحقه - لم يشعر فهم شحرور - ولو من طرف خفي - بأي قرينة تدل على أن المقام مقام تصوير ليوم جليل، يفصل فيه بين الناس، ويحاسب كل فرد بحسب عمله في الدنيا! ولو تأمل خاتمة السورة فضل تأمل، وفيها الوعيد للمكذابين بالعذاب الشديد، والبشرى للمتقين بنعيم الجنة، لأدرك أن تفسيره كقول القائل: (أنجب الطير حوتاً)!

(58) تفسير المنار، 1/22 - 21.

(59) تقدم الحديث عن تحريف هذه المصطلحات في المطالب السابقة فلتراجع.

(60) المرسلات. 13:

(61) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 229.

المطلب الثالث

التلاعب بالمفردات القرآنية في قراءة شحرور

إن من مآلات تطبيق هذا المنهج التشطيري - بقواعده الصماء، ومقولاته الفجة - على النص القرآني : التفريق بين المتماثلين بتقسيمات بدعية لا نصاب لها في التفسير الصحيح الذي أطبق عليه علماء الأمة، ولا حظ لها من المعقول الصريح الذي يتحلى به الأسوياء وأولي الفهم. والقصد من وراء ذلك استيفاء أغراض أيديولوجية تنتصر للفكر الماركسي ومقولاته، وكأني بشحرور يريد أن يحمل قارئة على الاقتناع بأن القرآن داعٍ إلى الماركسية، ومنظرٌ لها، مع انسداد أفقها، وضيق حظيرتها ! ولذلك كلما غاص على تأويل باطني، استصفى منه شعاراً أحمر، وبشر بنذر صراع موصول بين الموجودات.

1- التفريق بين الكتاب والقرآن والفرقان

يقيم شحرور فروقاً بين أسماء القرآن، ويخص كل اسم بتعريف مستقل، وتقسيمات شتى، على منهجه في التجزيء والتبعيض، يحدوه إلى ذلك حدوداً قصد التأكيد على أن القرآن أجزاء متفاوتة في صفة الربانية، والإعجاز، والقداسة، وأن منها الثابت الخالد، ومنها المتغير المقيّد بزمنه ومحله.

أ- تعريفات وتقسيمات

- أولاً : الكتاب

يعرف شحرور الكتاب بأنه مجموعة من المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ، فشكّلت مجموعة من الكتب التي سميت الكتاب، ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب⁽⁶²⁾. ومن الخطأ الفاحش - في رأيه - أن نظن أن كلمة (الكتاب) الواردة في أكثر من سياق قرآني، تعني المصحف كله !

ويقسم شحرور كتاب الله تعالى إلى قسمين رئيسين :

(62) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 52 - 54.

- القسم الأول : القرآن - السبع المثاني - تفصيل الكتاب. والإعجاز عنده محصور في هذا القسم ؛ لأنه يضم بين عطفه علوما، وقوانين، وظواهر، لا يفقهها إلا علماء الطبيعة، وأرباب العلوم المادية.

- القسم الثاني : الرسالة، وهي آيات التشريع، وهي أم الكتاب، ولا إعجاز فيها ؛ لأنها قواعد سلوك ذاتي، لا قوانين وجود موضوعي، ويمكن أن يتحيفها التغيير والتبديل تبعاً لتغير الأعراف والعادات وظروف الناس في كل عصر⁽⁶³⁾.

- ثانياً : القرآن

القرآن في تعريف شحرور هو : حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهمها لا يتأتى إلا باستثمار قواعد البحث العلمي الموضوعي. كما أن القرآن هو فقط المخزن في اللوح المحفوظ، أما الكتاب الذي يحتوي على العبادات والحدود والمواعظ والوصايا فلا علاقة له باللوح المحفوظ، بدليل أن الصوم لو كان مخزناً فيه لأصبح من ظواهر الطبيعة، وكلام الله تعالى نافذ، وظواهر الطبيعة حقيقة موضوعية، ولصام الناس رمضان شاؤوا أم أبوا⁽⁶⁴⁾.

- ثالثاً : الفرقان

الفرقان في تعريف شحرور الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى وعيسى عليهما السلام، ثم إلى محمد ﷺ، وانطلاقاً من هذا التعريف يقسم الفرقان إلى قسمين :

- القسم الأول : الفرقان العام : هو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس، وهو الناظم المشترك بين الأديان الثلاثة، وفيها تحقق التقوى الاجتماعية.

- القسم الثاني : الفرقان الخاص : هو خاص بمحمد ﷺ، ومقصود على الذين حققوا التقوى الاجتماعية بحدّها الأدنى أي : الفرقان العام، ويريدون زيادة على

(63) نفسه.

(64) نفسه.

ذلك أن يكونوا أئمة للمتقين. ومن هنا فإن الفرقان الخاص ليس ملزماً للناس كالفرقان العام⁽⁶⁵⁾.

ب - الرد اللغوي

يزعم شحروور فيما أنشاه من تعاريف وتقسيمات للمصطلحات القرآنية الثلاثة، وصلاً بمذهب أبي علي الفارسي وابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة)، باعتبارهما من أئمة اللغة النافين للترادف. وحين استفتينا المصادر اللغوية في هذا الشأن، وجدنا أن الوصل المزعوم افتراء محض، وأن الرجلين لا يشدان في تعريف هذه المصطلحات عن جمهور اللغويين والمفسرين! وإليك البيان الشافي:

* تعريفات أبي علي الفارسي

أكد أبو علي الفارسي في (المسائل الحلبيات) أن الكتاب والقرآن والفرقان أسماء لمسمى واحد، وإيكم ما قرره في إيجاز غير مخل:

1 - (قد ثبت بقوله تعالى: ﴿بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾⁽⁶⁶⁾ أن القرآن اسم لكتاب الله عز وجل، وهو اسم منقول⁽⁶⁷⁾.

2 - (قد ثبت أن الفرقان اسم القرآن، بدلالة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ﴾⁽⁶⁸⁾⁽⁶⁹⁾).

3 - (فأما الكتاب فهو مصدر قولك: «كتبت»، والدلالة على كونه مصدراً انتصابه عما قبله في نحو قوله تعالى: ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁷⁰⁾.. فإذا ثبت أنه مصدر لـ«كتب» وسمي به التنزيل بدلالة قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾⁽⁷¹⁾، علمنا أنه مما أجري عليه اسم المصدر، والمراد به المفعول..⁽⁷²⁾.

(65) الكتاب والقرآن لشحروور، ص 64 - 66.

(66) يوسف : 3.

(67) المسائل الحلبيات للفارسي، ص 284.

(68) الفرقان : 1.

(69) المسائل الحلبيات للفارسي، ص 297.

(70) النساء : 24.

(71) الكهف : 1.

(72) المسائل الحلبيات للفارسي، ص 299.

* تعريفات ابن فارس *

جرى ابن فارس في كتابه (معجم مقاييس اللغة) على سنن أبي علي الفارسي في التأكيد على أن الكتاب والقرآن والفرقان أسماء لمسمى واحد، ولا تباين بينها من جهة الدلالة على الوحي أو النص الإلهي، وإليك ما قرره وارتآه :

1 - (قالوا : ومنه القرآن، كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك)⁽⁷³⁾.

2 - (والفرقان : كتاب الله تعالى فرق به بين الحق والباطل)⁽⁷⁴⁾.

3 - (ومن الباب : الكتاب، وهو الفرض. قال تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾⁽⁷⁵⁾. ويقال للحكم : الكتاب. قال رسول الله ﷺ : «أما لأقضى بينكما بكتاب الله تعالى» أراد بحكمه. وقال تعالى : ﴿يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾⁽⁷⁶⁾، أحكام مستقيمة)⁽⁷⁷⁾.

فالكتاب والقرآن والفرقان، إذا، في مفهوم أبي علي الفارسي وابن فارس مصطلحات تدل على معنى واحد هو الوحي المنزل، والنص الإلهي، ويمكن الدلالة على ما احتواه من موضوعات، مهما تعددت مشاربها، بمصطلح (الكتاب) وحده، أو مصطلح (القرآن) وحده، أو مصطلح (الفرقان) وحده⁽⁷⁸⁾؛ لأن الشرع حين أطلق هذه الألفاظ، كان يعني كتاب الله تعالى الذي فرق بين الحق والباطل، والكتاب الذي أنزل على محمد ﷺ، وفيه الأحكام والقصص والمواعظ والوصايا وغير ذلك، والصحف المطهرة التي فيها أحكام الله تعالى مستقيمة سوية، لا نستثني من ذلك شيئاً أو نحاشي. وحتى لغة العرب جرت على هذا الإطلاق، بعد عهد النبوة؛ إذ كان اللسان محروساً لم يتطرق إليه الزلل، والعربية في حيابة من السليقة، وإلى ملاذ من القواعد.

(73) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5/78.

(74) نفسه، 4/494.

(75) البقرة : 183.

(76) البينة : 2، 3.

(77) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5/159.

(78) الماركسلامية والقرآن للمعراوي، ص 531 - 532.

فأين قول شحرور في مقدمة كتابه⁽⁷⁹⁾ أنه وجد معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس أنسب المعجمات لنفي الترادف، وأنه سيتخذه ظهيراً وردءاً في مباحثه القرآنية؟ إن الرجل اصطحب أبا علي الفارسي وابن فارس إلى غاية الصفحة (44)، ولما سار عنقاً فسيحاً في أشواط بحثه، وأوغل في مسالك التطبيق، نكث العهد، وقطع رحم العلم مع صاحبيه، فلا احتكم إلى رأيهما، ولا عول على أقوالهما، ومن هنا تشتط موازين البحث عنده، وتهدر موضوعية العلم!

ج- الرد التفسيري

إن استقراء موارد استعمال المصطلحات الثلاثة في القرآن الكريم، سبراً لمنطوقها، وانتجاعاً لدلالاتها، أنهض دليل على بطلان قصد (التشطير)، ومسعى (التبعض) عند شحرور، وإليك البيان الشافي :

- أولاً : الكتاب

وردت مفردة (الكتاب) في القرآن الكريم في (242 آية)، وأفادت ثلاث دلالات :

- الأولى : الكتاب المنزل على أنبياء الله تعالى كيحيى وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، ومنه قوله تعالى : ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ﴾⁽⁸⁰⁾.

- الثانية : السجل الذي تدون فيه الأعمال، أو تسجل فيه أمور استأثر الله تعالى بعلمها، وقدرها منذ الأزل، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴾⁽⁸¹⁾.

- الثالثة : الفرض والكتاب، ومنه قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾⁽⁸²⁾.

(79) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 44.

(80) مريم : 12.

(81) الإسراء : 13.

(82) البقرة. 183 :

والذي يعيننا من هذه الدلالات أن لفظ (الكتاب) يدل على كتاب أوحى بنصه، أو أنزل على نبي من الأنبياء، وقد كان لمحمد ﷺ، وموسى عليه السلام الحظ الأوفر من الآيات التي تدل على (إتياء) موسى الكتاب، و(إنزاله) على محمد ﷺ أو إيحاؤه إليه⁽⁸³⁾.
 أما الآيات الخاصة بمحمد ﷺ فبلغت (8) ولا تشذ جميعها عن صيغتين :
 الأولى : صيغة التنزيل كقوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾⁽⁸⁴⁾، والثانية : صيغة الإيحاء كقوله تعالى : ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾⁽⁸⁵⁾. وهاتان الصيغتان لا تحتملان إلا معنى واحداً هو نزول الوحي على سيدنا محمد ﷺ.

- ثانياً : القرآن

وردت مفردة (القرآن) في (70 آية)، وأفادت الدلالات الآتية :

- الأولى : أن القرآن وحي منزل على محمد ﷺ، ومنه قوله تعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽⁸⁶⁾.

- الثانية : أن آيات القرآن هي آيات الكتاب، ومنه قوله تعالى : ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁽⁸⁷⁾.

- الثالثة : أن القرآن هدى وبيانات، وشفاء ورحمة، ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾⁽⁸⁸⁾.

والذي يهمننا من تتبع هذه الدلالات أن القرآن نص إلهي منزل، وأنه يشترك مع الكتاب في هذا الجانب بدلالة قوله تعالى : ﴿طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁸⁹⁾، أي : أن آيات القرآن هي آيات الكتاب المبين نفسها.

(83) الماركسلامية والقرآن للمعراوي، ص 533.

(84) الزمر : 41.

(85) النجم : 10.

(86) البقرة : 185.

(87) فصلت : 3.

(88) فصلت : 44.

(89) النمل : 1.

- ثالثاً : الفرقان

وردت مفردة القرآن في (7 آيات)، وأفادت الدلالات الآتية :

- الأولى : الوحي الذي أوتيته موسى إيتاءً، وتنزل على محمد تنزيلاً. ومنه قوله تعالى : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾⁽⁹⁰⁾.

- الثانية : التفريق بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى : ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ﴾⁽⁹¹⁾، أي : التفريق بين الحق والباطل.

- الثالثة : المخرج من الضائقة، ومنه قوله تعالى : ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾⁽⁹²⁾.

والذي يعنينا من هذه الدلالات أن الفرقان وحي أوتيته موسى، ونزل على محمد صلى الله عليه وسلم، (وبهذه الدلالة يشترك لفظ الفرقان مع لفظي الكتاب والقرآن بالدلالة الواحدة على المعنى الواحد : معنى نص أوحى به وأنزل على مبعوث إلهي)⁽⁹³⁾.

وبعد هذا الاستقراء لموارد المصطلحات الثلاثة، وسير دلالاتها، نخلص إلى أن الوحي المنزّل على محمد ﷺ كتاب، وقرآن، وفرقان، ولا مجال لتكلف محامل التمييز بين هذه الأسماء الموضوع لمعنى واحد أصلي، أما ما ذهب إليه شحروور من تكلف بارد في التعريف، والتقسيم، والفصل بين المتماثلات، فمحمول عليه بحامل التمييز بين ما هو ثابت كالحقائق الموضوعية والظواهر الطبيعية، فيصدق عليه اسم الكتاب في جزء منه، وما هو متغير كآيات التشريع والأحكام، فهذا عرضة للتغيير بحسب تغير العرف الدارج، وظروف الخلق، ويصدق عليه اسم الكتاب في جزئه الثاني. ومهما تعددت دوافع الرجل، وتداخلت مقاصده، فإنه يريد للثوابت التشريعية أن تظل - على دوام واستمرار - محل اجتهاد موصول غير

(90) الفرقان : 1.

(91) الأنفال : 41.

(92) الأنفال. 29 :

(93) الماركسلامية والإسلام للمعراوي، ص 535.

مقطوع، ولا معنى عنده لنص محكم، أو دلالة قطعية، إن شئنا مجازاة العصر، وتجاوز (تاريخية) الأحكام!

2- الفرق بين التبليغ والإبلاغ

يتكلف شحور تكلفاً ظاهراً في التمييز بين التبليغ والإبلاغ، بدعوى دفع التناقض الذي يوهم به ظاهر اللفظ، إلا أنه مدفوع إلى ذلك بقصد آخر يحجبه حيناً، ويلوح به صراحة حيناً آخر، ألا وهو ربط الأحكام الشرعية بسياقها الزمني والتاريخي، ونقض مسلمة عالمية الهدي القرآني.

أ- وجه التفريق بين التبليغ والإبلاغ

فرق شحور بين التبليغ والإبلاغ بوجه لغوي في غاية الشذوذ والإغراب حين قال: (إن الهمزة في اللسان العربي تعطي معنى التعدي، مثال ذلك: «أبلغ» و«بلغ»، فلدينا مصطلحان هما البلاغ، والإبلاغ. فبلغ: يعني البلاغ، وهو عملية النقل من شخص إلى آخر دون التأكد من أن المنقول إليه البلاغ قد وصله الخير؛ وذلك لأن البلاغ يتوجه إلى كل الناس دون حاجة إلى التأكد من وصوله إلى جميعهم. وأبلغ: يعني الإبلاغ، وهو أن يصل البلاغ إلى إدراك وعي كل مواطن مقصود به.

فعندما يأتي الفعل «أبلغ» يكون الإبلاغ لقوم معينين، مثل الآيات (79/7) الأعراف التي أوردت حالة قوم صالح....

وعندما يأتي الفعل «بلغ» أو مشتقاتها يكون البلاغ عاماً دوت تعيين أو تحديد مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (94) (95).

فالإبلاغ إذا أطلق انصرف المعنى إلى قوم مخصوصين، بينما البلاغ عام لا يخص قوماً دون قوم، ولا عصرًا دون عصر، ولا مكاناً دون مكان، فهل تساعد اللغة على هذا التفريق، وهل يؤنس له شاهد من السياق القرآني؟

(94) المائدة: 67.

(95) الكتاب والقرآن لشحور، ص 148.

ب - الرد اللغوي

قال ابن منظور : (بلغ وأبلغ وبلغته بمعنى واحد.. والإبلاغ والبلاغ بمعنى واحد، فكلاهما يعني الإيصال)⁽⁹⁶⁾.

وقال الرازي : (والإبلاغ والتبليغ : الإيصال، والاسم منه البلاغ)⁽⁹⁷⁾.

وجاء في المعجم الوسيط : (وبلغ الشيء : أبلغه، وبلغ فلان الشيء : أبلغه إياه)⁽⁹⁸⁾.

فهل سهت المعجمات عن الفرق بين (بَلَّغ) و (أَبْلَغ)، واستدرك عليها شحورر هذا النقص ؟ وهل أخطأ القرآن حين أحل (بلغ) محل (أبْلَغ)، غافلاً عن الفرق الدقيق بين الاستعمالين، فصَحَّح شحورر الخطأ، وردَّ كلاً من اللفظين إلى نصابه ؟ إن هذا التفريق مبتدع لا ريب، ولا يشفع له ظهير من اللغة، سواء تعلق الأمر بالمعجمات، أو استعمالات الفصحاء، ولما كان شحورر قد جاء ببدع من القول، لا سلف له فيه يقتدى به، فإن آداب البحث، وأصول العلم، تقتضي سوق البراهين الدامغة، والحجج الملزمة، وهذا ما لم يعن به شحورر ؟ وتبْلَغ بالرأي العاطل والكلام المجرد !

ج - الرد التفسيري

إذا تقرينا موارد استعمال (بَلَّغ) و (أَبْلَغ) في القرآن الكريم، نلفي أن التفريق بينهما لا نصاب لها في الحقيقة القرآنية، ولا محل له من الإعراب على حد تعبير النحويين ؛ بل إن الآيات تتضافر على إحاض الزعم بأن بين الفعلين تبايناً يوجب سوق كل فعل في محله المناسب، وسياقه الخاص، ونجلب هنا مثالين دالين على المقصود :

- الأول : قوله تعالى : ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾⁽⁹⁹⁾، فالتبليغ في الآية خاص بقوم عاد، فأين قول شحورر : إنه حين يأتي الفعل (بَلَّغ) أو أحد مشتقاته يكون البلاغ عاماً دون تعيين ؟

(96) لسان العرب، مادة (بلغ) 2/145.

(97) مختار الصحاح للرازي، ص 63.

(98) المعجم الوسيط، 1/72.

(99) الأعراف : 68.

- الثاني : قوله تعالى : ﴿لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أبلغُوا رِسالَاتِ رَبِّهِمْ﴾⁽¹⁰⁰⁾، فهذا الفعل (أبلغوا) عائد إلى الرسل جميعاً، ورسالاتهم لم تكون مقصورة على زمان أو مكان، ولا محصورة في قومٍ بعينهم، ومن هنا تنهار مقولة شحرور بأن الفعل (أبلغ) يستعمل خاصة فيما إذا كان البلاغ لقوم معينين.

إن الشواهد من السياق القرآني ناهضة على تهاافت هذا التفريق، لكن حباً المذهب قد يعمي ويصم، ويحمل صاحبه على توهم فروق لا أساس لها من الصحة، ولو كلفه ذلك الافتيات على المعجمات، وأئمة اللغة، والميل إلى الإغراب، وإيثار المخالفة على الاتباع ! ولا يخفى علينا أن تكلف المحامل الباردة، والدفع في صدور الأدلة وأعجازها، للتمييز بين الإبلاغ والتبليغ، حداً إليه باعث رئيس هو تقرير تاريخية آيات الأحكام، وصلاحياتها لزمن معين لا تتعدى أفقه، هو زمن نزولها.

وأحب أن هنا أن أسوق ردَّ الأستاذ أحمد عمران على هذا التفريق الباطل، وفيه ما فيه من التهكّم والاستخفاف، لكنه يرد الحق إلى نصابه، وينتصف حرمة البيان القرآني أيما انتصاف، يقول : (هذا الإدراك العميق للفرق التنزيلي بين «بلغ» و «أبلغ» لم يكن ممكناً لدى المؤلف، لو لم يكن على ثقة من أن الأساس اللغوي لهذين الفعلين يؤدي إلى هذا التفريق. مساكين علماء اللغة، وفقهاء اللسان العربي، وأئمة المعاجم، ومفسرو القرآن وغيرهم لا يزالون، منذ نزوله حتى الآن، خالدون إلى الجهل بأن الهمزة في اللسان العربي تعطي معنى التعدي)⁽¹⁰¹⁾.

3- التفريق بين الإنزال والتنزيل

بعد شحرور التفريق بين الإنزال والتنزيل مفتاحاً لفهم الكتاب بشقيه : النبوة والرسالة، وسلماً إلى مراقبي التأويل الناضج، وهذه بدعة لغوية جديدة لم يسبق إليها، ولا سلف له فيها من أهل اللغة والتفسير، تضاف إلى فواقره الكثيرة في الكتاب ؟

(100) الجن : 28.

(101) القراءة المعاصرة في الميزان لأحمد عمران، ص 225.

أ - وجه التفريق بين الإنزال والتنزيل

يقول شحرور : (الإنزال : هو عملية نقل القرآن من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة، أي : إشهارة، وقد عبر القرآن عن هذا الإشهارة بـ«الجعل» تارة و«الإنزال» تارة أخرى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁽¹⁰²⁾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁽¹⁰³⁾ فتلازم الجعل والإنزال ليعبرا تعبيراً واحداً. فالقرآن الذي بين أيدينا، هو غير القرآن في اللوح المحفوظ، وصيغتهما مختلفتان.

أما التنزيل فإنه نقلة مادية حصلت خارج الوعي كالنقل بالأمواج، وذلك عن طريق جبريل على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، وهذا هو الفرق. أما عندما يرد الإنزال وحده في وصف شيء، فهذا يعني أنه دخل مباشرة في صيغة المعرفة والإدراك ؛ لأنه ليس له وجود مسبق في اللوح المحفوظ ؛ وذلك لأن الإنزال هو مرحلة الانتقال من اللوح المحفوظ إلى صيغة قابلة للإدراك، وهذه المرحلة لا تتطلبها الأشياء التي ليس لها وجود مسبق في اللوح المحفوظ⁽¹⁰⁴⁾.

ب - الرد اللغوي

قال ابن منظور : (نزّله وتنزله وأنزله بمعنى واحد، قال أبو الحسن : لا فرق عندي بين نزل وأنزل غير صيغة التكثير في نزل، وفي قراءة ابن مسعود : «وأنزل الملائكة تنزيلاً» كنزل. والتنزيلات هي جمع تنزيل، وهي الوجوه المختلفة. وأنزله ونزّله تنزيلاً، والتنزيل هو الترتيب، النزول في مهلة، والمنزل هو الإنزال المكاني⁽¹⁰⁵⁾.

قال الرازي : (و«أنزله» غيره، و«استنزله» بمعنى و«نزّله تنزيلاً»، و«التنزيل» أيضاً الترتيب، و«التنزل» النزول في مهلة⁽¹⁰⁶⁾).

(102) الزخرف : 3.

(103) يوسف : 2.

(104) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 153.

(105) لسان العرب، مادة (نزل) 220/13.

(106) مختار الصحاح للرازي، ص 655.

فهذا ابن منظور والرازي، وهما من هما في معرفة اللسان العربي، لا يفرقان بين الإنزال والتنزيل، فمن أين لشحور هذا الفرق، وما حجته عليه، ومن سلفه في من اللغويين، هل الفارسي وابن فارس وابن جنبي والجرجاني الذين وعد بصحبتهم، وصلة رحمهم في أشواط بحثه، ثم تخلى عنهم، وقطع كل سبب ممدود إلى رصيدهم الفكري واللغوي؟ وان عجت فاعجب كيف يزعم شحور أن منهجه موصول الأسباب بفكر الجرجاني صاحب نظرية النظم، وهو لا يتخرج من التلاعب بالألفاظ، وإهدار سياقاتها، وسلخها عن معانيها الأصلية، ألم يتأمل كلام الجرجاني: (إن ما نرى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر ولكنه شيء يقع بسبب المعنى ضرورة، من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها)⁽¹⁰⁷⁾.

ج- الرد التفسيري

أطبق المفسرون أنه لا فرق يذكر بين الإنزال والتنزيل، جريباً على قانون العربية، وأساليب الفصحاء، ولسان القرآن الذي هو المرجع الأول في التفسير، والحاكم المقدم على الفهم، وقد جاء في تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه هذا القرآن جملة واحدة﴾⁽¹⁰⁸⁾: (اتفق أهل السنة والجماعة على أن كلام الله منزل، واختلفوا في معنى الإنزال، فمنهم من قال: الإنزال لغة بمعنى الإيواء، وبمعنى تحريك الشيء من أعلى إلى أسفل، وكلاهما يتحققان في الكلام فهو مستعمل بمعنى مجازي. فمن قال: إن القرآن معنى قائم بذات الله تعالى فإنزله أن يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك في اللوح المحفوظ)⁽¹⁰⁹⁾.

وإذا كان من فرق بين الإنزال والتنزيل فلا يرجع قطعاً إلى المعنى؛ وإنما إلى الكيفية، فالتنزيل يعني الكثرة والنزول على مهل، والإنزال يعني التتابع دفعة واحدة، ومهما اختلفت الكيفية فإن الإنزال والتنزيل يفيدان معنى واحداً هو انتقال كلام الله تعالى من اللوح المحفوظ إلى جبريل عليه السلام لينزله أو ينزل به على النبي المبلغ عليه الصلاة والسلام.

(107) دلالات الإعجاز للجرجاني، ص 42.

(108) الفرقان: 32.

(109) مفاتيح الغيب للرازي، 53/8.

وقصد شحور من هذا التفريق اللغوي الشاذ أن يحظر الوجود المسبق لأم الكتاب وآيات الحدود والعبادات والتشريع⁽¹¹⁰⁾ في اللوح المحفوظ، ويجردها عن صفة القطعية، والثبوتية، والإحكام، حتى تتهاوى تحت مطارق الاجتهاد العايب، وتدور مع العصر حيث دار، وتنساق في ركاب الناس حيث انساقوا!

المطلب الرابع نظرية (الحد) في قراءة شحور «عرض ونقد»

لم تكن آيات الأحكام بمنأى عن يد التحريف والعبث في قراءة شحور، وقد انطلق منها في صياغة نظرية مبتدعة في مجال الفقه، تقسم حدود الله تعالى إلى ثلاثة أقسام: قسم له حد أدنى يجوز الزيادة عليه، وقسم له حد أعلى يجوز النقص منه، وقسم له حد أعلى وأدنى معاً، وهذا لا يجوز النقص من حده الأعلى، والزيادة على حده الأدنى⁽¹¹¹⁾.

وحتى تتضح هذه النظرية الحدية بأقسامها الثلاثة، نفرّد كل حد بمثال فقهي، مع تعقب ذلك بالنقد في ضوء القواعد الأصولية المعتمدة.

1- الحد الأدنى

ضرب شحور مثلاً لهذا الحد بالمحرمات من النساء في القرآن الكريم، وقال: إنهن يمثلن الحد الأدنى، فلا يجوز النقص منه، لكن يمكن الزيادة عليه في العدد على سبيل الاجتهاد، كتحریم بنات العم وبنات الخال⁽¹¹²⁾، وهكذا يصبح النص القطعي في دلالة على المراد مجازاً للاجتهاد، فيحرّم ما أحلّ الله تعالى، ويضيق على الناس واسعاً في أمر دينهم، برأي مجرد، وفهم فطير، لا يؤنس له شاهد من نقل أو عقل؛ بل حتى الأعراف تنبذه نبذاً بعيداً، فمنذ أن وجد النكاح، والناس لا يتخرجون من الزواج ببنات أعمامهم وأخوالهم، وقد يجدون في ذلك أنساً وانسراحاً وسكناً مما

(110) الكتاب والقرآن لشحور، ص 159.

(111) الكتاب والقرآن لشحور، ص 453.

(112) نفسه.

لا يوجد عند غيرهن، بحكم ضربة الرحم، وصلة القربى، وتقارب العادات، وتكافؤ النسب والوضع الاجتماعي !

والذي يبدو أن مبتدع هذه النظرية لا يفقه معنى الحد لغة وشرعاً، فالحد في لسان أهل اللغة هو الحاجز بين الشيئين، والحد : المنع، ومنه قيل : إن السجان حداد ؛ لأنه يمنع الناس من الخروج، والمحدود : الممنوع⁽¹¹³⁾ ؛ وإنما سمي حداً لأنه يحجز عن معاودة الفعل والرجوع إليه. وتصاريف هذه الكلمة في اللسان كثيرة، وكلها تؤول إلى معنى واحد عند العرب الأقحاح هو الحاجز بين الشيئين أو المنع والحظر.

ولا يشذ معنى الحد في الشرع عن فلك الدلالة اللغوية ؛ ذلك أن الحد وارد في القرآن بمعنى المنع والحظر وعدم التجاوز، بدلالة قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾⁽¹¹⁴⁾.

وإذا استفتينا رأي الفيلسفة في مفهوم الحد، وشحورر واحد من المفتونين بها، وجدنا أنه يعني : الجامع المانع : أي الجامع لكل أفراد المحدود وأجزائه، والمانع من دخول غيره فيه من الأفراد والأجزاء.

ومن هنا نخلص إلى أن الحد هو الحاجز الذي ينبغي التوقف عنده، فلا يجوز تعديه من خارج المحدود إلى داخله، ولا من داخل المحدود إلى خارجه، وكذلك أوامر الله تعالى ونواهي حدود لا تتعدى أو تخترق من الداخل أو الخارج، حفاظاً على عرى الشرع، وصوناً لهيبته.

ولو تدبر شحورر مفهوم الحد على هذا النحو لأدرك أن دائرة الأحكام القطعية حدود تصان عن العبث، وتوجب الامتثال والاتباع، حتى لا يحشر المرء في زمرة المخالفين، فما بالك إذا ذهب مذهب الابتداع، وزعم تحريم ما أحل الله تعالى، بمنع الزواج من بنات العم والخال، فهذا استدراك على الشرع، ومضاهاة له في الحاكمية، واتهام له بإحدى نقيصتين : إما نقص في الرسالة وإعواز لا بد من سده، أو قصور من جهة المبلّغ ! وكلتاها تورد موارد الهلاك والحتف، والعياذ بالله.

(113) مختار الصحاح للرازي، ص 126.

(114) النساء : 14.

2- الحد الأعلى

ضرب شحورر مثلاً لذلك بالربا في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾⁽¹¹⁵⁾، فإن الربا المنهي عنه في نظريته الحدية هو ما تجاوز 100% من الفائدة الربوية⁽¹¹⁶⁾، أما ما كان في إطار الحد الأعلى أو دونه فهو حلال، وبهذا يكون مجال التعامل الربوي المأذون فيه هو [1% - 100%].

فشحورر فهم من الآية جواز أكل الربا إذا لم يكن أضغافاً مضاعفة، وهذا الفهم مردود من وجهين :

- الأول : أن ما أخذ به شحورر يندرج في مفهوم المخالفة، وهو إشعار المسكوت عنه بمخالفته للحكم المنطوق به، ومن شروط العمل به : ألا يكون القيد خرج مخرج الغالب، أو خرج مخرج تصوير الواقع، أو جاء الحكم من أجل التأكيد، قال صاحب مراقبي السعود :

أو جهل الحكم أو النطق بالجب للسؤل أو جرى على الذي غلب
أو امتنان أو وفاق الواقع والجهل والتأكيد عند السامع⁽¹¹⁷⁾.

وقال عبد السلام السميع في السياق نفسه :

والشرط في المفهوم ألا يسكتا عنه لخوف أو لجهل قد أتى
وغير آت مخرجاً للغالب أو لسؤال أو لجهل طالب
أو لبيان حادث أو مثل ما بالذكر تخصيصاً يفيد فافهما⁽¹¹⁸⁾.

ومن ثم لا يؤخذ من الآية جواز أكل الربا إذا لم يكن أضغافاً مضاعفة ؛ لأن هذا القيد خرج مخرج الغالب في أمر التعامل بالربا، وجاء تأكيداً للحكم، وصور واقعاً من حياة الجاهلية، وهو ابتداء المرابي بقدر قليل، ثم جعله مضاعفاً مع تراخي الزمن بسبب العجز عن السداد، فالقيد، إذا، ليس احترازياً، فلا يفيد مفهوم المخالفة.

(115) آل عمران : 130.

(116) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 467.

(117) فتح الودود، ص 59، ونشر البنود لعبد الله بن إبراهيم للشنقيطي ص 17.

(118) الفوائد المجموعة للسميع، ص 43.

وزد على هذا كله أن مفهوم المخالفة حجة عند مالك والشافعي، ونازع فيه الحنفية؛ لأن القيود الواردة في النص الشرعي لها فوائد شتى، فإذا لم تنقدح لنا هذه الفوائد لا نستطيع الجزم بأن الفائدة المرجوة من تلك القيود هي تخصيص الحكم بما وجد فيه القيد ونفيه عما سواه⁽¹¹⁹⁾؛ لأن مقاصد الشرع لا يحيط بها عدُّ أو إحصاء، بخلاف مقاصد البشر فإنها محصورة متناهية، ومن هنا كان مفهوم المخالفة ناهضاً للاحتجاج على المطلوب في أقوالهم دون الشرع. ثم إنه لم يكن من الشائع المطرد في أساليب العربية ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، وكثيراً ما ترد العبارة مقيدة بقيد، ويتردد السامع في الاعتداد بالمفهوم المخالف، فقولنا: إذا جاءك زيد في الصباح فأحسن معاملته، لا يعني أنه إذا جاء في المساء أسىء معاملته، فدلالة المنطوق على المسكوت ظنية، والشأن في الاحتجاج بالأدلة الشرعية التحوط، وهو يحسم مادة العمل بالمفاهيم المظنونيات.

ولسنا هنا ننكر العمل بالمفهوم المخالف وأنواعه جرياً على سنن الحنفية؛ وإنما نعرض لوجهة نظر المخالف، ونحن نميل مع الجمهور إلى أن القيد الوارد على النص لا بد من أن تقارنه حكمة، أو يصاحبه مغزى، وإلا خرج مخرج العبث، وأقوى ما يتبادر من القيد نفي الحكم عما لم يوجد فيه القيد، وهذا ما لا تخلو منه أساليب العربية، فقولنا: أعط الزكاة للرجل الفقير، يفهم منه أنها لا تعطى للرجل الغني بمقتضى التقييد بصفة الفقر.

والذي ساقني إلى عرض هذا الخلاف هو عجبني من شحورور، وهو عجب لا ينقضي، أن يترك النصوص المحكمات، والمنطوقات الصريحة، ويلتفت في هذه المسألة إلى مفهوم المخالفة مع خلاف أهل العلم فيه! وهذا ينبئك عن اشتطاط معايير البحث عند الرجل، وازدواج المكيال الذي يزن به الأمور!

- الثاني: لو سلمنا أن الأخذ بالمفهوم المخالف في هذه الآية صحيح سائح، وضررنا صفحاً عن شروط العمل به، فإن من المتعين في قراءة شحورور أن تلتزم بقاعدة تتبع مراحل التنزيل، حتى يكون تصورهما للحكم شمولياً لا مبتسراً، وإلا انسأقت إلى حكم بالجواز مثلاً، وهو حكم مرحلي، روعي فيه التدرج التشريعي،

(119) الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، ص 372.

وجاء بعده حكم آخر يقضي بتجاوزه، وهذا متحقق في الربا الذي كان داءً عضالاً مستحكماً في جسم المجتمع الجاهلي؛ إذ تفتن الناس في جمع الأموال وتكديسها من طريق المعاملات الربوية، فأراد الله سبحانه وتعالى استئصال شأفة هذا الداء، ونزع في ذلك منزع التدرج، حتى يهيء النفوس لتقبل الحكم النهائي بالتحريم، وإلا ازورت عنه أول مرة بحكم التعود، وشقّ عليها الانفصام الكلي عن المألوف؛ ولذلك كان تحريم الربا على أربع مراحل:

أ - مرحلة التنفير من الربا عن طريق الوصف القبيح؛ إذ وصفه القرآن بأنه لائئيم فيه ولا بركة: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيُرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (120).

ب - مرحلة بيان آثار الربا كظلم أهل الحاجة، وإشاعة الاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (121).

ج - مرحلة النهي الجزئي التي صورت واقعاً متفشياً في الجاهلية، وهو أكل الربا أضعافاً مضاعفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (122).

د - مرحلة التحريم الكلي للربا، مع التحذير الشديد من عاقبة المرابين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (123).

فالغفلة عن مراحل التنزيل أوقعت قراءة شحور في حكم مقطوع عن سياقه العام، وناب عن مقصدية التشريع، ولعل الرجل يذهل عن أثر التدرج في فهم الأحكام حكماً حكماً، واستيعاب التشريع بأسبابه وظروف تنزيله، تمهيداً للبيان المفصل، والبلاغ الكلي، فذلك أدعى إلى القبول والامتثال؛ لأن النفس الحرون الجاحمة لا تؤخذ بالشدة والإكراه؛ وإنما بالهودة والتلطّف، حتى تلين قناتها،

(120) الروم: 39.

(121) النساء: 160.

(122) آل عمران: 130.

(123) البقرة: 278، 279.

ويسلس قيادها، وتنتقل عن عوائدها المذمومة الراسخة إلى محاسن التشريع الجديد، فيصير عندها مشرعاً رويماً نقيماً لا تحلاً عنه.

3- الحد الأعلى والحد الأدنى

ضرب شحور مثلاً للحد الأعلى والحد الأدنى مجتمعين معاً بميراث الذكر الذي هو ضعف ميراث الأنثى في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾⁽¹²⁴⁾، فالحد الأعلى الذي لا تجوز الزيادة عليه، ويجوز النقص منه هو ميراث الذكر، والحد الأدنى الذي تجوز الزيادة عليه ولا يجوز النقص منه هو ميراث الأنثى⁽¹²⁵⁾. وهنا يسوغ عند الرجل إصدار قانون يعطى الأنثى أكثر من نصف الميراث انطلاقاً من نظريته الحدية المبتدعة!

وهذه البدعة الجديدة تنبئك بوضوح وجلاء عن أن الرجل على جهل مطبق بأصول الفقه، وضوابط الاجتهاد، وقواعد التشريع، وعلى رأسها القاعدة المشهورة: (لا اجتهاد مع ورود النص)، والمقصود بها منع الاجتهاد في مورد النص القطعي برأي فاسد الاعتبار، أما الاجتهاد في تحقيق المناط، وتنزيل الحكم على محله، فهذا له شأن آخر لا ينضوي تحت عموم القاعدة.

والظاهر أن الرجل لم يسمع قط بمصطلح أثير عند الأصوليين اسمه (النص) وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ويدل على مراده دلالة قطعية، قال ابن عاصم: والنص قولٌ مُفهِمٌ معناه من غير أن يقبلَ ملَ عداة وقال صاحب مراقبي السعود: نص إذا أفاد ما لا يحتملُ والكلمة من ذين له تجلَى ويطلق النص على ما دلا⁽¹²⁶⁾.

وآية الميراث التي توجب الضعف للذكر دلالة النص فيه اسم العدد، وهو ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، بخلاف صيغ الجموع في العموم فإنها

(124) النساء: 11.

(125) الكتاب والقرآن لشحور، ص 453 وما بعدها.

(126) فتح الودود لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، ص 53.

ندل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق⁽¹²⁷⁾، ولذلك قال أهل العلم : إن الأعداد والتقديرات لا يصار فيها إلى الرأي وبابها التوقيف.

ومتى وجد النص وجب العمل به، والمصير إليه ؛ إلا أن نظفر بقادح يوجب تضييفه، أو معارض قوي له راجح عليه، أو ناسخ متأخر عنه، وآية الميراث نص قطعي الورد والدلالة، سالم من المعارضة المساوية والراجعة، إذ لم ترد على خلافه سنة صحيحة أو سقيمة، ولا قول صاحب، ولا قياس جلي، ولا قاعدة معتبرة، وهو فضلاً عن ذلك غير منسوخ حكماً، فكيف يقوم اجتهاد شحور ناسخاً لكلام الله تعالى وحاكماً عليه بالبطلان، بنظرية متهافئة، ورأي مأفون؟!!

إن الشبه التي يثيرها شحور في كتابه : (الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة) بدءاً من عنوانه، ومروراً بفصوله، وانتهاءً إلى نتائج القراءة، لا يحيط بها هذا العرض إحاطة وافية، وقد ارتصد لتفنيدها، ورد الحقيقة إلى نصابها مؤلفون كثر، في كتب مستقلة برأسها⁽¹²⁸⁾، فسدّ كل ثلثة، وحمى كل حمى، بحسب تخصصه، ووجهة نقده، حتى اختفى تحت الأنقاض باطل كثير ! وما زالت في وطاب شحور - مع هذا النقد المستقصي - تحفل بأوهام شتى وظنون واهيات يحتاج - في كشف عوراها - إلى انتضاء القلم، والتشمير للبيان، وقد وقفنا عند بعضها في هذا العرض، وآثرنا إرجاء الحديث عن بعضها الآخر في فرصة قابلة.

(127) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص 36.

(128) انظر على سبيل المثال : التحريف المعاصر للدين لعبد الرحمن الميداني حينكة الميداني، وتهافت القراءة المعاصرة لمنير الشواف، والماركسالية والإسلام لمحمد صياح المعراوي، وبيضة الديك ليوسف الصيداوي، وذاك رد لنشأة الظبيان، والقراءة المعاصرة في الميزان لأحمد عمران، والقرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانة، وبمجرد تنجيم لسليم الجابري. وتجد طبعات هذه الأعمال موثقة في ملحقات هذا الكتاب..

المبحث الرابع

القراءة النسوية للنص القرآني

آمنة ودود أنموذجاً

تجتاح ساحة الفكر الإسلامي، اليوم، قراءات نسوية معاصرة تزعم إعادة تفسير القرآن الكريم من منظور نسائي ينتصف للمرأة التي غمطت حقوقها في كنف التفسير الذكوري، ويصوغ بدائل جديدة للتمييز الصارخ بين الجنسين على مستوى التشكيل اللغوي، والمضمون الحقوقي، ومقصدية التكليف. ومن الأعمال التي نحت هذا المنحى : (إسلام أم ملك يمين؟) ⁽¹⁾ للكاتبة السورية فريال مهنا، (المرأة : رؤية من وراء جدر) ⁽²⁾ لجميلة كديور، و(القرآن والمرأة : إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي) ⁽³⁾ للكاتبة الأمريكية ذات الأصل الإفريقي آمنة ودود، و(النساء المؤمنات في الإسلام : إعادة قراءة التفسير الذكوري للقرآن) ⁽⁴⁾ للكاتبة الباكستانية أسما بارلس.

وليس يعيننا هنا رصد الأعمال المنجزة في حقل القراءة النسوية المعاصرة، وحسبنا أن نشير إلى النواظم التي تلحم بين هذه القراءات جميعها، وهي :

- أولاً : اتهام التفسير الذكوري بغمط حقوق المرأة انطلاقاً من رؤية أحادية أملاها التحيز النوعي الخاص، وفي هذا السياق أطلقت أوصاف جارحة ونعوت بذئثة في حق المفسرين القدامى وآثارهم التأسيسية الرائدة، كقولهن : (التفسير البائد)، و(التفسير الجامد) و(التفسير المحتكر!) وإن شئنا شاهداً على الحملة

(1) دار الفكر، دمشق، ط 1، 1427هـ/2006م.

(2) دار الفكر المعاصرة، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط 1 1422هـ/2001م.

(3) منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2006م.

(4) الكتاب مطبوع، ولم أقرأ عليه.

المسعورة على الإرث التفسيري، فلنصغ إلى قول فريال مهنا: (ولقد احتكر هؤلاء الفقهاء والشراح ساحة التفسير والتأويل على مر العصور، وتحولت اجتهاداتهم إلى تراثيات وموروثات، وحفظيات غير قابلة للمساس، رغم أنها ابتعدت تماماً عن حكمة التنزيل، وعن المقصد القرآني، والمغزى القرآني، والسياق القرآني)⁽⁵⁾.

- ثانياً: تضخم الأيديولوجيا في القراءة؛ إذ تنطلق القراءات النسوية من مسلمة جاهزة استولت على الوعي، والإدراك، ومنافذ الفهم، وهي اغتصاب التفسير الذكوري لحقوق المرأة، وفي ضوء هذه المسلمة تشن الغارة على التراث التفسيري، ويهتضم جانبه، مع أن القراءة البرهانية الحية لا تنطلق من (مسابقات مية) بقصد إحيائها عن طريق اعتساف الحقائق، ولي أعناق الكلام؛ وإنما تغوص على المحتوى التأصيلي للعمل، وآليات انبائه، ومكامن الخلل فيه إن وجدت، دون الحياد عن درج الموضوعية والاتزان.

- ثالثاً: الدعوة الصريحة أو المقتنعة إلى تاريخية النص القرآني، بوصفها مطية ذلولاً إلى تخنيط آيات التفضيل والقوامة.

وقد استقر اختيارنا في هذا المبحث على قراءة آمنة ودود في كتابها: (القرآن والمرأة)، لتكون مثلاً ناطقاً بالاتجاه النسوي في مجال القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، وهذا الاختيار معللٌ بأمرين: أولهما: أن آمنة أشهر من غيرها في هذا المضمار؛ إذ طار صيتها في الآفاق بعد إمامتها للرجال في أحد المساجد بأمريكا، والثاني: أن دعوتها إلى إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، قد تكون لها أخذة كأخذة السحر، فيضعب بفكرها من لا غوص له على بواطن الأمور، ولا فراسة له تهتك حجب الباطل المنمق! رآية ذلك أن الكاتبة تدندن كثيراً في مباحثها بالتفوق الزمني للقرآن، والقيم الخالدة للقرآن، وعالمية الهدى القرآني⁽⁶⁾، ولكنها لا تلبث أن تكرر على هذه المعاني بالنقض بدعوة مقنعة إلى تاريخية النص، وارتباطه بسياق النزول!

(5) إسلام أم ملك يمينا؟ لفريال مهنا، ص 38.

(6) انظر على سبيل المثال (القرآن والمرأة) ص 13.

المطلب الأول

المنهج التفسيري في (القرآن والمرأة)

«جذور هرمنيوطيقية»

- تصرّح آمن ودود أن تفسيرها للنص القرآني مبني على ثلاثة عناصر منهجية :
- الأول : السياق الذي كتب فيه النص (أسباب النزول ومناسباته).
 - الثاني : التركيب النحوي للنص (الطريقة التي يقول بها النص ما يقول).
 - الثالث : الرؤية العالمية للنص (مقاصد النص الكلية)⁽⁷⁾.

وتعدّ هذه العناصر - بحق - لو استثمرت استثماراً سليماً، وصينت عن الغرض الأيديولوجي، مفتاحاً لفهم النص القرآني، واستجلاء مراداته ؛ بل إنها تسلك - في الجملة - في دائرة تفسير القرآن بالقرآن الذي كان منهجاً أثيراً في (التفسير الذكوري) بحسب تعبير الكاتبة ! بيد أنها تضيف إلى العناصر الثلاثة عنصراً رابعاً هو (النص المسبق)، وتستصفيه استصفاً في قراءتها لآيات المرأة في القرآن الكريم.

والنص المسبق عند الكاتبة ثلاثة أصناف :

1- النص المسبق للقارئ أو المؤلِّد

ويقصد به في قراءة الكاتبة الخلفيات الثقافية والأيديولوجية التي ينطلق منها القارئ في عملية التفسير والتأويل⁽⁸⁾، وهي ذات أثر محقّق في صياغة الموقف التفسيري، وحسم الرأي في مسائل الخلاف، ومرآة لشخصية المفسّر ومذهبه الأثير. ومن هنا لا يمكن أن يدعي قارئ امتلاك ناصية الحقائق الثابتة، وأنه لا مجال لقراءة مستأنفة.

وليس النص المسبق للقارئ - في حقيقته وجوهره - إلا وجهاً آخر للمقولة الهرمنيوطيقية (انعدام القراءة البريئة)، التي تفسح المجال للرحب لصراع التأويلات،

(7) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 19.

(8) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 22.

ولا نهائية المعنى، وهذا ما يؤنس له قول الكاتبة: (يتعين على كل بيئة اجتماعية فهم أصول ذلك النص الثابتة والأساسية، وتنفيذها بعدئذ حسب فهمها الخاص بها)⁽⁹⁾، وهذا الفهم الخاص لثوابت النص لا ينقطع مخاضه، ولا ينحسر مدده، على تراخي العصور، ما دامت حاجات الناس متجددة، والنظر فيها يدور مع التجدد المطرد، لا مع الثابت النصي!

2- النص المسبق للغة

كل لغة في رأي الكاتبة تحمل بين جوانحها نصها المسبق، فنجد أن هناك لغات مجنّسة، ولغات غير مجنّسة، والعربية من الفئة الأولى التي تميّز بين صيغة الذكور وصيغة الإناث، ولا تكاد تقرّ بصيغة الحيادية! ومن الواجب العيني على القارئ أو المؤول أن يهدر هذا النص المسبق الخاص باللغة العربية، ولا يتخذ مرجعاً في التفسير، وحاكماً على التمييز بين الجنسين في المجال الحقوقي؛ إذ لا بد (أن يتغلب النص الإلهي على القصور الطبيعي للغة التواصل البشري)⁽¹⁰⁾، فإذا كانت كل مفردة في العربية تذكر أو تؤنث، فإن هذا التجنيس لا ينبغي أن يراعى في إطلاق الأحكام وتصنيفها، فينسب كل فرد إلى جنسه بناء على النص المسبق للعربية! وهذا التجاوز في رأي الكاتبة قمين بأن يسعف على استصفاء الرؤية العالمية للهدى القرآني.

ولاشك أن إهدار النص المسبق للغة القائم على التمييز بين الذكر والأنثى في الخطاب، دعوة صريحة إلى الخروج على قانون اللسان العربي، وإهدار قواعده، يراد بها، في المنطلق والمآب، التمكين للمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، دون الالتفات إلى التمييز الشرعي في الحقوق والواجبات، وليس هذا المراد بمتاح ولا ميسور إلا بتميع الفروق اللغوية، وطمس التجنيس!

وما أشبه دعوة تجاوز النص المسبق للغة بمقولة (الرمزية) الهرمنيوطيقية التي تجعل النص متمرداً على معجمه، ومنسلخاً عن مدلولاته، (يحيا بالرمز وفي الرمز

(9) نفسه، ص 22.

(10) نفسه، ص 24.

وللرمز⁽¹¹⁾، مما يتيح للقارئ حرية أفسح لتقويل النص، ونسخ مقاصد صاحبه! فعندما نتجاوز التجنيس، وهو من قواعد العربية، ولا نقيم فرقاً بين صيغة وصيغة، نكون قاب قوسين أو أدنى من اللعب الحر باللغة، والتفجير المطلق لمعجمها! وهكذا (يتخلى الاستقرار عن مكانه للدوام، والهويات للاختلاف، والوحدات للمتعددات، والمركز للمراكز اللانهائية، والوجود لفلسفة اللغة، والمعرفة للبلغة، والتصوف للكشف، والألفة للفراغ، والشعر للينصية، والمليء للفراغ، والحقيقة للعب الحر..)⁽¹²⁾.

3- النص المسبق للثقافة

وضحت الكاتبة النص المسبق للثقافة بقولها: (يقرّ القرآن بالتمييز الخلفي بين الذكر والأنثى، كما يقر بأن أفراد كل جنس يعملون بطريقة تعكس الفروق المحددة بوضوح، والتي تراها الثقافة التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد، ولن يكون معقولاً أن يعجز القرآن عن الإقرار بالاختلافات الوظيفية المحددة تحديداً ثقافياً، وأن يتعاطف معها في واقع الأمر)⁽¹³⁾. وإذا كان العرب - وقت نزول القرآن - يؤمنون بمعتقدات خرافية، ويدينون بعبادات بالية، تغض من قيمة المرأة، فإن الوحي جاء بتوصيات حاسمة في شأن هذه الثقافة (الجاهلية)، فما كان منها مهلهلاً رثاً بالغ السوء حرّمه، وقضى بإبطاله، وما كان نافعاً صالحاً أقرّه، أو عدّل فيه، وسكت عن عادات أخرى، فلم يعترض لها باعتبار أو إلغاء، وهذا السكوت معلّل عند الكاتبة بأن القرآن لو استقصى كل الجوانب في هذه الثقافة لاستنفد تطوره لصالح جانب واحد من جوانب التفاعل الاجتماعي، فيبدو وكأنه القصد الأول للتنزيل، ولذلك اضطلع باحثات العادات المزدولة بطريق مباشر حيناً، وبطريق التدرج حيناً، وترك مهمة التغيير مناصرة بذمة التاريخ والزمن حيناً ثالثاً، حتى يواكب الهدي القرآني التطور الحضاري في مخاضه المطرد.

ومن هنا يتعين على القارئ أو المؤول استنطاق النص المسبق للثقافة الذي انطلق منه النص القرآني خلال مراحل التنزيل، وكان سبباً مباشراً حيناً، وغير مباشر

(11) التأويل والحقيقة لعلي حرب، ص 19.

(12) المرايا المحدبة لحمودة، ص 41.

(13) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 25.

حيناً آخر في صياغة التشريع. وليس الثقافة هنا إلا العادات الجاهلية التي أزرّت بمكانة المرأة، واهتضمت حقوقها، ومكّنت للتفوق الذكوري الساحق! صحيح، أن القرآن نزل بأحكام تشريعية تنصف المرأة، مراعاةً لملازمات المجتمع الجاهلي، وتصحيحاً لأوضاع اجتماعية آسنة، فأبطل وأد البنات، ونكاح الشغار، والظهار، وحرمان المرأة من الميراث، لكن الكاتبة تضخم من هذا الجانب إلى حد حصر القرآن في مجال نقض قيم (الثقافة الجاهلية)، وجعله دائراً مع هذا المقصد التغييرى حيث دار، ومن ثم فلا حظاً للرؤية القرآنية من (نص مستشرف) يروم بناء المستقبل في ظل قيم جديدة نابعة من واقع المجتمع الإسلامى الأول.

وإني لألمح من وراء هذا التضخيم لجانب النص المسبق للثقافة، بعداً تأويلياً لا يسلم من لوته (الهرمنيوطيقا)؛ وكأني بالكاتبة تريد القول بأن (الثقافة الجاهلية) بعاداتها، ومواضعاتها، وقيمها السائدة، أسهمت في تشكيل النص القرآنى، وكانت منبعاً لإرجاعات شتى، واقتباسات كثيرة! ومن هنا تلتقى الكاتبة مع أرباب التأويل الهرمنيوطيقى في جعل التناص رافداً للنص القرآنى، وهذا على مذهب رولان بارت: (النص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة. إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام، دون أن تكون هذه الحركة أصلية)⁽¹⁴⁾.

ولو سلمنا بالتعلق النصى في بنية النص القرآنى، لأصبح منتجاً ثقافياً بشرياً بحسب تعبير نصر حامد أبى زيد، مجرداً عن ربانيته، وإعجازه البيانى!

المطلب الثانى

(القرآن والمرأة) في مواجهة التفوق الذكورى

إن التفاسير التراثية متهمة - في منظور الكاتبة - بترسيخ التفوق الذكورى، وهضم حقوق المرأة، وذلك أمر بدهى يسوغه تعصب المفسر لجنسه، وقراءته للنصوص من منظور نوعى خالص! تقول: (وقد اعترضت صراحةً على غطرسة هؤلاء الرجال الذين حازوا على مستوى من مستويات الاحترام والكرامة البشرية

لأنفسهم مع إنكارهم ذلك المستوى للإنسان الآخر، لسبب من الأسباب، بما في ذلك مجرد أنها امرأة؛ لذا رفضت على وجه الخصوص التبرير الزائف لهذا التعجرف من خلال التفاسير الضيقة، أو التفاسير الخاطئة للنص القرآني، وبالتحديد التفاسير التي تتجاهل الأصول الاجتماعية العامة التي تعلق بالعدالة والمساواة والإنسانية المشتركة⁽¹⁵⁾.

ومن ثم فلا ندحة للمفسرين عن التحرر من سلطة نصهم المسبق، وخلفيتهم الأيديولوجية، إن شاؤوا والتشبت بمنهج التفسير الموضوعي، أو التفسير التوحيدي⁽¹⁶⁾ في قراءة آيات المرأة. وإلا انحذورا بالنص إلى ضيق فهمهم، وتهافت إسقاطاتهم، بدل السمو به إلى الأفق المرجو رحابة رؤية، واتساع منظور⁽¹⁷⁾.

وقد كان الفصل الرابع من الكتاب بيت القصيد ومربط الفرس كما يقولون؛ إذ عرضت فيه الكاتبة لحقوق المرأة في القرآن الكريم، وقضايا علاقتها بالرجل، انطلاقاً من منظور المساواة المطلقة التي تناصرها، وتركب لها كل مركب، ولو كلفها الأمر اعتساف حقائق اللغة، وادعاء تاريخية الأحكام، ومخالفة جماهير أهل العلم!

ومن البدهي أن يشتد وطيس الهجوم على التفسير الذكوري في هذا الفصل؛ لأن أهل التفسير ينتزعون الأحكام المتعلقة بالمرأة بناء على ظاهر النصوص، ومنطوق اللغة، وأقوال أهل السلف، وهذا ما تأباه الكاتبة كل الإباء، وتعدّه تقديساً للنص المسبق، وتعصباً لجنس الذكورة.

ولم تترك الكاتبة قضية من قضايا المرأة في القرآن إلا وأثارت حولها رهج الشبهات، وادعت فيها فهماً جديداً يتناغم ومقاصد النص الكلية في إقرار العدالة والمساواة وحسن الارتفاق. ونجتزئ هنا للتمثيل بثلاث قضايا :

(15) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 149.

(16) هذا مصطلح خاص بالكاتبة، لعلها تقصد به منهجاً يوحد بين سياقات النص القرآني، ويتنظم مقاصده الكلية. انظر القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 5.

(17) نفسه، ص 150 - 151.

1- القوامه

تذهب الكاتبة إلى أن القوامه محصورة في نطاق الأسرة، وعلاقة الرجل بزوجته، مع تقيدها بتحقيق التفضيل، والإنفاق على النساء، فإذا تخلف أحد هذين الشرطين انتفت القوامه، ولم يعد لها من مكان أو أثر في الحياة الزوجية⁽¹⁸⁾.

ويبدو أن الكاتبة لم تحسن قراءة الآية (34) من سورة النساء، حين زعمت أن القوامه معلقة بالإنفاق، ومحصورة في المجال الأسري؛ ذلك أن الله تعالى علل قوامه الرجل على المرأة بتعليقين: أولهما: وهبي، وهو التفاضل في بعض الصفات الجبلية والطبيعية، وكسبي يتعلق بالإنفاق المادي، ثم جاء لفظ (قوامون) بصيغة مبالغة من القيام على الأمر، بمعنى حفظه ورعايته والإشراف عليه، فالرجل قوام على امرأته كما يقوم ولي الأمر على رعيته بالأمر النهي، والتقويم والتأديب، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه علة مجيء الجملة اسمية على ما قدره بعض أهل البلاغة. قال الزمخشري في تفسير الآية: (ذكروا في فضل الرجال أموراً منها: العقل، والحزم، والعزم، والقوة، وأن منهم الأنبياء، وفيهم الإمامة الكبرى، والصغرى، والجهاد، والأذان، والخطبة، والشهادة في الحدود، والقصاص، والزيادة في الميراث، والولاية في النكاح، وإيهم الانتساب وغير ذلك..)⁽¹⁹⁾.

ومع هذا التفضيل الصريح، فإن القرآن لا يعني الخط من المواهب العقلية للمرأة، وطاقاتها المذخورة، التي قد تفوق فيها الرجل أحياناً؛ وإنما هو الاختلاف التكويني والفطري الذي يتيح للرجل من مغالبة المكاره، وغشيان الصعاب، ومعاناة الوظائف الشديدة، ما لا يتيح للمرأة، ولذلك جاء التعبير القرآني في غاية اللطف والليان: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾⁽²⁰⁾، فلم يقل (بتفضيلهم عليهن) أو (بما فضل الرجال على النساء)، حتى يفيد معنى في غاية الجلال والكمال، وهو (أن المرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من جسم الإنسان، فالرجل بمنزلة الرأس، والمرأة بمنزلة البدن، ولا ينبغي أن يتكرر عضو على عضو؛ لأن كل

(18) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 118 - 119.

(19) الكشاف للزمخشري، 1/290.

(20) النساء: 34.

واحد يؤدي وظيفته في الحياة، فالأذن لا تغني عن العين، واليد لا تغني عن القدم..
فالكُل يؤدي دوره بانتظام، ولا غنى للواحد عن الآخر⁽²¹⁾.

ثم إن مغزى آخر ثاو في هذا التعبير، وهو أن التفضيل هنا للجنس فقط على وجه العموم، لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء؛ لأنه وجد بالاستقراء والتبعية وشواهد الواقع الصريح أن من النساء من تفوق الرجال، فرط ذكاء، وجودة فهم، واتساع علم، وقوة دين، ومتانة ورع، وقد صدق الشاعر حين قال:

ولو كان النساء كمن ذكرنا لفضلت النساء على الرجال

2- الدرجة

ذهبت الكاتبة إلى أن (الدرجة) في قوله تعالى: ﴿وَالرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾⁽²²⁾، متعلقة بالطلاق لا تعداه، ولا دخل لها في الإشراف على شؤون المرأة بالتدبير، والإعالة، والإنفاق، وذلك اعتباراً بالسياق النصي للآية، وهو الحديث عن أحكام الطلاق؛ إذ للرجل حق الانفرد التللف بالطلاق خلافاً للمرأة، وهذا هو معنى (الدرجة)⁽²³⁾.

والكاتبة، وهي تدندن في مباحثها بالسياق القرآني، ومراعاة دلالة النظم، تذهل عن ربط سياق الآية بسياقات أخرى مفسرة للمراد؛ ذلك أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل فيه النظر على نظيره مراعاة للنظم وعمود الكلام، ولفظ (الدرجة) فسره لفظ (القوامة) وهي المسؤولية، والرعاية، والحفظ، والإنفاق. إلا أن هذه الدرجة رتبة تكليف لا تشريف روعي فيها التباين التكويني والوظيفي ليس إلا؛ لأن المناط الحقيقي للتفاضل بين الجنسين هو التقوى والعمل الصالح، ومن هنا قد تكون المرأة أفضل من الرجل عند الله تعالى لصلاحها، وورعها، واستقامتها على الجادة.

(21) روائع البيان للصابوني، 1/467.

(22) البقرة: 228.

(23) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 113 - 115.

3- الشهادة

ذهبت الكاتبة إلى أن تنصيف شهادة المرأة مرتبط بسياق زمن معين هو عصر نزول القرآن ؛ إذ كانت المرأة آنذاك لا خيرة لها بالشؤون المالية، حتى تستقيم شهادتها فيها، وهذا النقص يستدرك بتحصيل المعرفة في هذا المجال، ومن ثم فإن التنصيف الذي جاء به القرآن الكريم يزول بزوال نقص المعرفة⁽²⁴⁾ ! وهي في هذا الرأي عالة على فضل الرحمن، وناقلة عنه⁽²⁵⁾.

والذي يبدو لي أن الكاتبة تحلّ مقصدها محلّ المقصد القرآني الصريح : ﴿أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾⁽²⁶⁾، على مذهب رولان بارت في (موت المؤلف)، وتأليه القارئ الذي يتاح له من حرية التأويل أن يقول ما شاء متى شاء، بلا رقيب من النص، ولا حسيب من صاحبه ! وما نزع الكاتبة هذا المنزع إلا لاقتناعها بأنه مدخل إلى القول بتاريخية هذا الحكم، وأنه مرتبط بسياق نزوله، فلا يتعدى إلى عصر آخر فضجت فيه المعارف، واستوت العلوم على سوقها، وحازت المرأة من هذه وتلك دخيرة ليس بمنزورة !

والتعليل القرآني صريح في أن تنصيف شهادة المرأة راجع إلى التحوط في أداء الشهادة، فإذا نسيت إحداهما ذكرتها الأخرى ؛ لأن الأموال حقوق لا بد من الأخذ فيها بالاحتياط، وهذا الذي صرحت به الآية لا يرجع إلى نقصان العقل كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين، وإنما إلى المؤثرات العارضة كالنسيان والسهو والذهول، وقد يكون حظ النساء من هذه العوارض أكثر من حظ الرجال لظروف نفسية خاصة، وعلى هذا الأساس جرى التمييز في باب الشهادة.

وقد تكلم ابن نجيم الحنفي كلاماً نفيساً في هذا الباب، يدل على أن العلة في تنصيف شهادة المرأة ما لوحظ من (نقصان بمشاهدة حالهن في تحصيل البديهيات، باستعمال الحواس في الجزئيات)⁽²⁷⁾، وهذا النقصان يرجع إلى طبيعة العقل المستفاد،

(24) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 143.

(25) الموضوعات الرئيسية في القرآن لفضل الرحمن، ص 49.

(26) البقرة : 282.

(27) البحر الرائق لابن نجيم، 62/7.

لا إلى استعداد العقل من حيث هو مناط التكليف، وكأني بالرجل يشير إلى أن العلة كامنة في المؤثر العارض لا في العيب الفطري.

وثمة حكمة أخرى من هذا التصنيف انقدحت للإمام الشافعي رحمه الله، وهي أن المرأة تنتصب لأداء الشهادة في مجالس القضاء، وعلى رؤوس الملأ، ويتصل الأمر فيها بالتزكية والتعديل، والغوص على الباطن، وذلك نهاية في التبرج والتكشف المنافي لحالها⁽²⁸⁾.

إن الكاتبة نزعت في تفسيرها لقضايا المرأة منزع الدفع في صدر الأدلة تارة، والقول بتاريخية الأحكام تارة، واعتساف الحقيقة اللغوية تارة ثالثة، وشذت في ذلك كله عن تفسير جماهير العلماء تحت دثار مواجهة التعصب الذكوري! وليتها ارتصدت، وهي تركب هذا المركب الوعر، للغوص على علل الأحكام الجزئية في أحكام المرأة، وربطها بالمقاصد الكلية للقرآن الكريم، مراعية في ذلك سياق المصحف، وسياق السورة، وسياق المقطع، وسياق الآية، فإن ذلك يسعفها على التهدي إلى بعض الحقيقة، وإن ضربت بتراث السلف عرض الحائط، واستنكفت من الرجوع إليه، اعتقاداً في تعصبه الأعمى للذكورة!

المطلب الثالث

(القرآن والمرأة) دعوة إلى تاريخية النص القرآني

من المسوغات التي تعلّلت بها الكاتبة في إعادة تفسير النص القرآني من منظور نسائي الانتصاف للمرأة على نحو يبرز التفوق الزمني للوحي، ويعبر عن عالمية هداها، وقيمه الخالدة⁽²⁹⁾، ولست أدري كيف تستقيم هذه المعاني، وتطرد صلاحية القرآن لكل زمان ومان، قيماً بهداها على الناس، والواقع، والتاريخ، وكتاب (القرآن والمرأة) يطفح بمفاهيم تاريخية النصوص، ويحث حثاً على قصر الآيات على أسبابها الخاصة، دفعاً للتفوق الذكوري المزعوم الذي ملأ على الكاتبة سمعها، وبصرها، ووعيها، فانقادت - من حيث تدري أو لا تدري - إلى وهدة الأيديولوجيا، ورتعت في مراتع النقد الجزافي.

(28) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 266.

(29) انظر: القرآن والمرأة لأمينة ودود، ص 13،

1- مداخل إلى التاريخية

اجتهدت الكاتبة، بدءاً من المقدمة، ومروراً بالمباحث التأصيلية، وانتهاءً إلى الخاتمة، في الدعوة إلى التاريخية، والإلحاح عليها في منهج القراءة، بوصفها المدلف المناسب إلى تأويل آيات المرأة، وفهمها في سياق عصر التنزيل، وخصائص البيئة العربية، حتى إذا قيل بالصلاحية المستمرة لأحكام القوامه، والدرجة، والشهادة، والطاعة، اعترض على ذلك بانتفاء دلالة عمومها، واقتصارها على أسباب النزول ومناسباته.

وقد صرحت الكاتبة في مستهل الكتاب بأن منهجها دائر في فلك التاريخية، ومطبق لآلياتها في عزل النصوص عن بعدها الزمني المتفوق، وقيمها العصرية المتجددة، تقول: (غير أن ثمة مناقشات أخرى تم اعتبارها حتى الآن بأنها عالمية، قمت بتحديدها على أساس اقتصارها على سياق معين، وعلى أساس أنه عبر عنها بألفاظ خاصة بالجزيرة العربية في القرن السابع، لذا قمت هنا بدراسة بعض المعلومات التاريخية المتعلقة بمناسبات النزول وزمنه)⁽³⁰⁾.

ثم عضدت إيمانها بالتاريخية في موضع آخر من الكتاب بقولها: (يعمل تحليلي هذا إلى قصر معنى آيات عديدة على موضوع أو حدث أو مناسبة معينة. وهذه القيود يحددها سياق الآيات، أو تطبيق المفاهيم القرآنية العامة المتعلقة بالعدالة تجاه الجنس البشري والكرامة الإنسانية والحقوق المتساوية أمام القانون وأمام الله)⁽³¹⁾.

وتأدى الكاتبة في خاتمة بحثها إلى أن الإخلال بالمنهج التاريخي في قراءة النص القرآني، ولاسيما آيات المرأة، يفضي إلى التطبيق الحرفي للتوجيهات القرآنية على مجتمع العصر، مع اختلافه عن المجتمع الأول الذي شهد نزول الوحي، وهذه الحرفية تحييف النص، وتصد عن إدراك مغزاه؛ (إذ لن يتشابه أي مجتمع تشابهاً تاماً مع مجتمع آخر، لذلك لا يمكن لمجتمع أن يكون صورة مطابقة للمجتمع الأول)⁽³²⁾.

(30) نفسه، ص 20.

(31) نفسه، ص 110.

(32) نفسه، ص 148.

ولاشك أن استقراء نظريات الكاتبة لمفهوم التاريخية يوقفنا على مدخلين رئيسين يسعفان في رأيها على شدّة هذا المنهج، وتسويغ العمل به، وهما :

أ- مدخل علوم القرآن

تعول الكاتبة على دراسة أسباب النزول للآيات، باعتبارها سياقاً مقامياً ينبغي أن يفهم النص في إطاره، حتى لا يتعدى بدلالة عمومته إلى واقعة مشابهة في عصر قابل، وزمن مستأنف، مع أنه لا يثبت لكل آية سبب نزول، وإذا ثبت فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ولعل الكاتبة وعت تمام الوعي بأن مصادر أسباب النزول قد تضمن عليها في أحيان كثيرة بالمطلوب، فراحت تسدّ هذا الإعواز بدراسة الجانب التاريخي للبيئة العربية، والمجتمع الجاهلي، وتسعى ما وسعها السعي إلى ربط الوحي بظروف هذه البيئة، وأحوال ذلكم المجتمع، ربطاً يضيق عنه لفظ الآي، وسياق الخطاب !

ب - مدخل المقاصد

وجدت الكاتبة في فكرة المقاصد الكلية للقرآن تكأة لتسويغ تاريخية آيات المرأة، فكلما تعرضت لحكم من أحكامها، لاح لها انتصار ذكوري، وهزيمة أنثوية، فراحت تبحث في معترك وهمي عن أسباب ظفر يعيد الحق المهتضم إلى المرأة المهزومة في رأيها ! وقد ركبت هذه المرة مركب المقاصد، وزعمت أن أي تفسير يقرّ الامتياز الذكوري منقوض بالمقاصد الكلية للقرآن التي تشوف إلى نصب ميزان العدل، والمساواة، والحقوق المشتركة. تقول : (وبالنسبة لبعض المشاكل التي قمت بدراستها هنا، حاولت معالجتها عن طريق تطبيق المقصد القرآني، كما هو مفهوم من استعراض الآيات الأخلاقية والمعنوية المتعلقة بالمجتمع. إنه المنهج الأكثر نفعاً في تكييف النص على عدة أوضاع متنوعة حضارياً في عالم المجتمعات الاجتماعية يتغير تغيراً مستمراً)⁽³³⁾.

إنه، إذا، مدخل غرّار، يتمسح بدثار المقاصد، لإيهام الناس أنه لا سبيل إلى مدارجة روح العصر، واحتواء مستجداته المستأنفة إلا (بتكييف النص على عدة

أوضاع) بحسب تعبير الكاتبة، أي : جعله وعاءً لتأويلات شتى، وقراءات غير متناهية لا يعدم فيها الناس - مهما تجدد واقعهم، واتسع معاشهم - تسويغاً لتصرفاتهم، ومخارج أعمالهم، وإن جرت مجرى المخالفة، وعادت على الشرع بالنقض والإبطال. وتأمل قول الكاتبة : (إنه المنهج الأكثر نفعاً في تكييف النص)، فهذه قولة حق أريد بها باطل ؛ إذ لا يختلف العقلاء في أثر المنهج المقاصدي في الاجتهاد، والنظر، وتوسيع مشمولات النصوص ليتسع صدرها للنوازل المطردة المستأنفة، لكن ذلك يجري بضابط عاصم من الزيغ والانفلات، وما تريده الكاتبة - حقاً - هو نفي كل امتياز شرعي للرجل بدعوى تجافيه عن المقصد الكلي للقرآن وهو إقرار العدل والمساواة والنصفة.

2- تطبيقات التاريخية على النص القرآني

طبقت الكاتبة منهجها التاريخي على آيات المرأة، لتوهم القارئ أن ما من امتياز تكليفي خص به الرجل إلا وكان رهين سياق النزول، وحبس المناسبة التاريخية التي أملت، ومن ثم لا مسوغ للعمل به في مجتمعاتٍ عصرية تختلف في بنيتها وخصائصها عن المجتمع الإسلامي الأول ! ونسوق، فيما يأتي، نماذج تطبيقية من تاريخية القراءة عند الكاتبة :

أ - تعدد للزوجات

ربطت الكاتبة بإباحة تعدد الزوجات في القرآن الكريم بالمنظور الاقتصادي لزواج (التبعية) زمن الوحي الذي قام على (حاجة الإناث إلى العون المادي من الرجال، وكان الذكر المثالي للأنثى القاصرة هو الأب، وللأنثى البالغة الزوج)⁽³⁴⁾، ثم احتجت الكاتبة لهذا الربط بأن الآية وردت في سياق المعاملة العادلة لليتامى، وهو السياق المسكوت عنه - في رأيها - في التفاسير الذكورية !

ويبقى الزواج بالواحدة هو التنظيم الأسري المثالي والأثير للقرآن بحسب نظر الكاتبة ؛ لأنه يستحيل تحقيق «التبادلية» : ﴿هَن لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لِهِنَّ﴾⁽³⁵⁾،

(34) نفسه، ص 133.

(35) البقرة : 187.

عندما يتوزع الأب الزوج بين أكثر من أسرة. أما المسوغات الجنسية والإنجابية والمالية للتعدد، فلا محلّ لها من الإعراب عند الكاتبة، وقد حاولت ما وسعتها المحاولة توهينها. بمنطق لا يخلو من التكلف والاعتساف⁽³⁶⁾.

وتطبيق التاريخية على مسألة التعدد من الوضوح. يمكن؛ إذ تربطه الكاتبة بزواج (التبعية) زمن الوحي، ولما كان هذا الزواج منتفياً في عصرنا، فإن التعدد يفقد شرطه ومسوغه، وتنتفي تبعاً لذلك الحاجة إليه. فالتعدد، إذا، في نظر الكاتبة رهين اللحظة التاريخية التي أملت، وحكر على المجتمع الأول الذي ساعد على ظهوره، فلا معنى لإباحته مع اختلاف المجتمعين!

وإني رأيت الكاتبة تدندن كثيراً حول انتفاء وجه الشبه بين المجتمع الإسلامي الأول والمجتمع العصري، بوصفه مدخلاً إلى القول بالتاريخية، وطمس الامتياز التكليفي للرجل، وكأنه لم يتقدّم في علم الله سبحانه تغير الأزمان، وتطور الأعصار، واختلاف الخلائق، وسيرورة عجلة التقدم الحضاري، فوضع شريعة تخص عصر النبوة، ولا ترتقي إلى أفق التفوق الزمني، وذروة الخلود والعالمية! تعالى عن ذلك علواً كبيراً: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁽³⁷⁾.

ب - الطلاق

تقرّ الكاتبة بأن القرآن قد حوّل الرجل حق الطلاق المنفرد، لكنها تستدرك قائلة بأنه لم يشر إلى ما يوجب الإبقاء على هذا الحق في مستقبل الأيام: (وليس ثمة مؤشر بأنه من الضروري الإبقاء على الحق أحادي الجانب في الطلاق، وأنه لو بقي يكون للزوج فقط)⁽³⁸⁾، وكأن الأصل في أحكام القرآن الخصوص ما لم يرد نص بالتعميم أو التأيد، وهذا عين التاريخية الضيقة التي تتجانف عما تدعيه الكاتبة من الحرص على عالمية الهدي القرآني، وتفوقه الزمني!

(36) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 134 - 136.

(37) الملك: 14.

(38) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 130.

ج - الشهادة

إن تصنيف شهادة المرأة في الأموال دعت إليه في المجتمع الأول - بحسب منظور الكاتبة - نقص الخبرة في الشؤون المالية، فإذا ما أتيح في المستقبل علاج هذا النقص، فإن هذا الحكم، أي حكم التصنيف، يظل رهيناً بسياقه التاريخي لا يتعداه! تقول : (بما أن اعتبار شهادة المرأة أقل قيمة من شهادة الرجل كان اعتماداً على أن ذاكرتها ضعيفة فيما يختص بالأموال المالية، فإنه حينما تصبح النساء خبيرات بتلك الأمور، وهو أمر لا ضرر منه، وإنما هو صالح للمجتمع، يجوز مساواة شهادتها بشهادة الرجال)⁽³⁹⁾.

ومن هنا يدور التفاوت في الشهادة مع ضعف الخبرة أو نضجها وجوداً وعدمياً، وهذا ما لم يخطر على بال الشارع، واستدركته الكاتبة بحصافتها، ناسخة المقصد الرباني بالمقصد الإنساني، وهذا النسخ من صميم دور المتلقي في الفلسفة الهرمنيوطيقية!

المطلب الرابع

محنة العلمية في كتاب (القرآن والمرأة)

لا تجري الكاتبة من أصول التأليف على عرق، ولا تراعي للبحث العلمي حرمة؛ ذلك أن الاندفاع في التهجم على التفسير الذكورية، وشفاء الغليل من أصحابها، غرض ملك على الكاتبة أقطار نفسها، وزين لها الاستطالة على التراث، والتهوين من أثره. فإذا بسورتها تذهب التحفظ، وتصدّ عن الاتزان، وهيئات أن يكون الأمر فيها قاراً في نصابه، غير زائع عن جهته ومحله! وإليك شواهد من ذلك دالة على المقصود، ومحيطه بالغرض:

1- التناقض

لا تجري الكاتبة على نسق منهجي محكم، وقناعة فكرية راسخة، فما تلزم به نفسها من ثوابت المنهج، وأدبيات القراءة، تتنصل منه في تضاعيف الكتاب، كالمرأة

التي نقضت غزلها، وتقع - من حيث تدري أو لا تدري - في وهدة التناقض الصارخ. ونجلب هنا مثالين صريحين يغنيان عن الاستقصاء والاستقراء :

- الأول : تدعي الكاتبة حرصاً على التفوق الزمني للقرآن الكريم، وعالية هداه، ثم تلهج بتحنيط آيات المرأة في متحف التاريخية، بدعوى مناسبتها لأحوال المجتمع الأول، وظروف من نزلت فيهم هذه الآيات، وكيف يستقيم الجمع بين النقيضين : العالمية والتاريخية ؟

- الثاني : تدعو الكاتبة إلى التحرر من النص المسبق للقارئ، واللغة، حرصاً على موضوعية الفهم، وجودة القراءة، ثم لا تجد غضاضةً ولا حرجاً من الاتكاء على ثلاثة نصوص مسبقة : الأول : نصها الأيديولوجي المسبق الداعي إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، والثاني : نصها اللغوي المسبق الذي لا يقوم على التجنيس، وتحمله على نص القرآن المجنّس حملاً، وكأن القاعدة المطردة، والأصل الغالب هو التنزه عن التجنيس في اللغات⁽⁴⁰⁾، والثالث : النص الثقافي المسبق الذي يعدّ خليطاً متناكر الأعضاء، مهلهل النسج من خصوصيات المجتمعات العصرية، وعاداتها الفاشية.

ومن هنا صار النص القرآني في نهاية التحليل والقراءة مجرد وعاءٍ فارغ للصيغ اللغوية، والأخبار التاريخية، والنصوص المسبقة التي تحملها المؤلفة، وتنطلق منها في تشييد صرح المساواة المطلقة !

2- التضخم الأيديولوجي

من العجب العجاب أن الكاتبة تقرّ بأن التفسير قابل للتكيف من قارىء إلى قارىء، ومن عصر إلى عصر، وأنه لا يوجد تفسير قادر على إقصاء نصه المسبق من أفق القراءة⁽⁴¹⁾، ثم تتفصّل من هذا الإقرار، وتنكر على المفسرين القدامى انحدرهم بالنص إلى وهدة النصوص المسبقة، والإسقاطات المتهافئة، وهذا ينبئك بأن نصها المسبق في عصرها أولى بالتقديم، وأجدر بالاعتبار من النص المسبق

(40) التفسير الثقافي للقرآن ونزعة تجاوز التجنيس لسامر رشواني، موقع بيليوإسلام الإلكتروني، ص 3.

(41) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 147.

للتفاسير الذكورية في عصور شتى، ومن هنا يصبح (نص المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة) مرجحاً على (نص الامتياز التكليفي للرجل)، وهذا تحكّم وترجيح بلا مرجح، واللائق بالكاتبة أن تغوص على مقاصد النص القرآني، لإدراك تصوره الفدّ الذي أحاط به علاقة الرجل بالمرأة.

فالأيديولوجيا هنا مرجع حاكم على عناصر المنهج، وحافز على الخوض في تفاضلات عارية عن المرجح، ودائرة مع التشهّي والتحكّم وموافقة الغرض! ويشدّ وطيس التحامل الأيديولوجي في الكتاب حين تغمز الكاتبة التفاسير التراثية بـ(الغطرسة) و(التعجرف) و(العصبية)، و(الانحدار إلى درك الأهواء)⁽⁴²⁾. وهذه التفاسير - في الحق - أعمال إستمولوجية تأصيلية باذخة لا يستخلص مسبوكةا، وتستصفي نخبتها، إلا بقراءة علمية تحليلية تعنى بالكشف عن مناهج تأويلها، وآليات انبنائها، والحكم عليها في إطار المعايير النقدية المعتبرة. فهذه هي القراءة الحية التي تحاور النص وتستنتقه، ولا تلجمه بلجام الإسكات والإفحام!

الكاتبة، إذا، لا تتحرّج من الزعم أن نصها المسبق نص إمبريالي ديكتاتوري بحسب تعبير علي حرب، يقابل بالوجود والإطراق كالوحي المنزل، ويستثمر في كل قراءة تأويلية للقرآن، أما ما عداه، فمزلة أقدام تزيل التفسير عن وجهه، وتحيل طبيعته، ومدعاة إلى التعرض للعب والشين، فتأمل كيف يصير الحافز الأيديولوجي في القراءة مظنة الاستكراه وضيق المضطرب!

3- إطلاق الأحكام الجزافية

تطلق الكاتبة أحكاماً جزافية تنمّ عن نقص الاستقراء، وقلة الصبر على البحث، والعجلة في تصفّح المظان، وتتبع موارد المسائل، ومن هذه البابة قولها:

أ - (يوّكد العديد من المفسرين على أن الزواج بواحد يعتبر التنظيم الأسري المفضل للقرآن)⁽⁴³⁾. فمن هم أهل التفسير الذين ذهبوا هذا المذهب، وهل هم من القدامى أم من المحدثين، وماهي المظان التي يرجع إليها في هذا الباب؟

(42) نفسه، ص 149 - 150.

(43) نفسه، ص 134.

ب - (من المؤكد أنه يستحيل تحقيق المثل القرآني الأعلى فيما يتعلق بالتبادلية ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ .. عندما يتوزع الأب الزوج بين أكثر من أسرة)⁽⁴⁴⁾. فكيف يتأتى للكاتبة الجزم بهذه الاستحالة، وهو لا يستقيم إلا باستقراء تجارب الزواج التعددي على تراخي العصور، والحكم عليها بعد الفحص البالغ، والدراسة المتأنية؟ فهل اضطلعت الكاتبة بشيء من هذا، حين أطلقت هذا الحكم التعميمي الجرّد؟!

ج - (و لم يؤمر القرآن المرأة على الإطلاق بطاعة زوجها)⁽⁴⁵⁾، وهذا الحكم في غاية الإغراب، تطلّقه الكاتبة بصيغة الجزم، وكأنها لم تقرأ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَابَّغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾⁽⁴⁶⁾، فمفهوم الشرط هنا، وهو نوع من أنواع مفهوم المخالفة، أن شق عصا الطاعة موجب للتأديب كالهجر وغيره، وكل ما رتب الشارع عليه عقاباً دنيوياً أو أخروياً فهو واجب، بخلاف الكراهة التنزيهية فيها فسحة وامتساع!

4- التلاعب بالمفردة القرآنية

تقول الكاتبة في تفسير مفردة (الضرب) الوارد في قوله تعالى: ﴿واضربوهن﴾⁽⁴⁷⁾: (كلمة الضرب لا تعني بالقوة أو العنف، وقد تم استخدامها في القرآن على سبيل المثال في عبارة: «ضرب الله مثلاً...»)، كما تم استخدامها أيضاً عندما يهاجر المرء أو يضرب في الأرض)⁽⁴⁸⁾. وهذا منتهى التلاعب بالمفردة القرآنية، تلوذ به الكاتبة لوأداً لعلها تجد مخرجاً من ضائقة غمز القرآن الكريم بالتحريض على القوة والعنف، وهذا المقصد - على نبهه - لا يشفع لهذا التحريف؛ لأن الوسيلة إليه باطلة، تفرغ المصطلح القرآني من مدلوله الحقيقي، وتحرف الكلم عن مواضعه. والمسلك الواجب اتباعه هنا هو بيان أن الضرب وسيلة مؤخره في الترتيب، لأن آخر الدواء الكي، وإذا لجئ إليها بعد إخفاق الوسائل الأخرى،

(44) نفسه.

(45) نفسه، ص 127.

(46) النساء: 34.

(47) النساء: 34.

(48) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 126.

وإصرار الزوجة على المشاكسة، فإنه لا يعني الضرب المبرح، والإيلام الشديد، وإنما القصد منه التبكيت النفسي، والتعزيز المعنوي، فيكتفى فيه بما يشعر بغضب الزوج وسخطه؛ بل إن بعض الفقهاء ذهب إلى أن الأولى عدم الضرب⁽⁴⁹⁾، لقوله ﷺ: (الأم يعمد أحدكم فيجلد امرأته جلد العبد؟! ولعله أن يضاجعها من آخر يومه)⁽⁵⁰⁾.

إن الكاتبة التي تدعي مراعاة قيود السياق، ودلالة المقام، تعدّ الضرب الحسي من ضرب المثل، أو السفر، وكأنها لم تحط خيراً بسياق الآية الذي ورد في تأديب الناشئ!

5- الجهل بضوابط الاجتهاد

إن الكاتبة تبيح لنفسها النظر في القواطع، وتكيفها بحسب الحاجة الإنسانية في كل عصر، غافلة أو متغافلة عن ضوابط الاجتهاد، وما يجوز منه وما لا يجوز! ففي قضية الميراث - مثلاً - تقر بأن نيل الذكر لمثل حظ الأثنيين ليس قاعدة عامة مطردة في المواريث، وهذا أمر مسلم به، إلا أنها تجعل العدالة شرطاً أساسياً في توزيع الميراث، (إذ لا بد من مراعاة ظروف أقارب المتوفى ومنفعتهم له، وعائد الثروة الموروثة)⁽⁵¹⁾، ولست أعلم حجتها في اشتراط هذا القيد، ووجه الدلالة عليه من النص القرآني؟ بيد أنني - على يقين كعمود الصبح - أن الكاتبة تريد تمييع القسمة القرآنية للميراث، بخصصها المعروفة وأنصبتها المحددة، حتى تصير مواكبة لتغير الحاجات، وتطور الظروف من عصر إلى عصر، ومن فرد إلى فرد، وتضرب مثلاً على ذلك بقيام إحدى البنات برعاية الأم الأرملة وإعالتها في أسرة تتألف من ابن وبنيتين، ففي هذه الحالة تنكر الكاتبة أن يأخذ الابن نصيباً أكبر من البنت⁽⁵²⁾، مادام الأصل في الميراث، والقصد منه، إقرار العدالة، ومراعاة ظروف أقارب الهالك. وكأني بالكاتبة تتوهم دائماً التعارض بين المقاصد الكلية للقرآن في إيجاب

(49) أحكام القرآن لابن العربي، 1/536.

(50) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، 4/1888، برقم: 4658.

(51) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 139.

(52) نفسه، ص 139.

العدل، والمساواة، والنصفة، والمقاصد الجزئية لآيات المرأة لو فهمت على ظاهرها؛ إذ العمل بمنطوقها الصريح يكرّر على الكليات القرآنية والمقاصد العامة بالنقض والإبطال، وليس هذا التعارض إلا وهماً في ذهن الكاتبة، تخيلته تخيلاً كلما جاء اللفظ صريحاً بأن للرجل امتيازاً تكليفاً لا تشاركه فيه المرأة !

ولعل مما عزب عن فطنة الكاتبة أن القسمة القرآنية للميراث قطعية الورود والدلالة، تولى الله سبحانه وتعالى بيانها بالنص المحكم الذي لا يقبل إلا معنى واحداً، هو اسم العدد، فلا يزداد فيه ولا ينقص، مهما قيل عن تطور الحاجة، وشدة الإعزاز، واختلاف الظرف الإنساني من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان ؛ لأن الله تعالى أعلم بذلك، وما كان ليخفى عليه ظروف بعض أقارب الهالك في حالات معينة من الميراث، حتى تستدرك الكاتبة - بحصافتها وإنصافها - على القرآن ما فاتته من التعديل الاستثنائي لبعض الأنصبة تساوقاً مع مقصد العدالة ! ﴿وما كان ربك نسياً﴾⁽⁵³⁾.

6 - الإخلال بأمانة العلم

سأقت الكاتبة في تفسير لفظ (القوامة) نقلاً عن الزمخشري جاء فيه أن الرجال قوامون على النساء في الأمور المتعلقة بالمرأة فقط⁽⁵⁴⁾، وهذا استشهاد مقتطع من سياقه، ومجزأ تجزئياً لا يدل على مراد الزمخشري، ذلك أنه ساق في هذا الموضوع كلاماً طويلاً ورد فيه : (ذكروا في فضل الرجل أموراً منها : العقل، والحزم، والقوة، وأن منهم الأنبياء، وفيهم الإمامة الكبرى، والصغرى، والجهد، والأذان، والخطبة، والشهادة في الحدود، والقصاص، والزيادة في الميوات، والولاية في النكاح، وإيهم الانتساب وغير ذلك..)⁽⁵⁵⁾.

فلماذا لم تسق الكاتبة تفسير الزمخشري بنصه وفصه، فترعى للأمانة حرمتها، وللمفسر قدره ؟ لقد أدركت الكاتبة أن جلب الشاهد بتمامه لا يخدم غرضها في شيء ؛ بل ينسف مفهومها للقوامة نسفاً، فاحتالت بإزالة النقل عن سياقه، وإيهام القارئ بأن الزمخشري يحصر القوامة في المجال الأسري فقط !

(53) مريم : 64.

(54) القرآن والمرأة لآمنة ودود، ص 120.

(55) الكشف للزمخشري، 1/290.

المبحث الخامس

روافد القراءة المعاصرة للنص القرآني

تغذت القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من روافد شتى، لغوية وكلامية وأصولية وحدائية، لعلها تقوى على طمس عالمية الهدي القرآني، وتفوقه الزمني المنذاح في آفاق المستقبل، بدعوى التاريخية تارة، ودعوى التساوي بين القرآن ونصوص العهد القديم تارة، ودعوى التباين بين الكتاب والقرآن تارة ثالثة ! وإذا كانت هذه الدعاوى لا تقوم على ساق، لو هائها، وتهافتها، وعرائها عن الأدلة الناهضة، فإن القراءات المعاصرة استشعرت ذلك استعشاراً عميقاً، وأدركت أن دعاويها لن تروج في الناس، ويكون لها أثر كأخذة السحر، أو سكرة التمويه، أو خدر الإيهام، إلا إذا حشدت لها عدة منهجية دافعة ومدافعة، تشعر بأن لها أصولاً مرعية، وجذوراً في عمق الحقيقة !

المطلب الأول

الرافد اللغوي

إن اللغة القرآنية في منظور أحلاف القراءة الحدائثة عقبه كأداء في طريق التجديد ؛ لأنها لغة لاهوتية، تاريخية، صورية، مجردة، تدور فيها الألفاظ حول موضوعات دينية خالصة، مثل : الله، والرسول، والدين، والنبوة، والمعجزة، وهذا ما يباهه العصر- في رأي حسن حنفي - كل الإباء⁽¹⁾. والبديل المقترح عنده هو التعبير بلغة يستسيغها الشعور العام، مثل : الأيديولوجيا، والتقدم، والحركة، والتغيير، والجماهير، والعدالة، وما شئت من هذه الألفاظ التي لها نصاب في الرصيد النفسي للجماهير !

(1) التراث والتجديد لحسن حنفي، ص 96 - 105.

ويتجاوب مع هذا الصوت المشرقي الرافض للعربية لسان القرآن، صوت مغاربي آخر يرى العربية (قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات، مضبوطة التحولات، لغة لا تاريخية؛ لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال، ولا تتطور بتطور العصر)⁽²⁾. إنه صوت محمد عابد الجابري الذي يرى في لغة المعاجم، والشعر، والآداب، دافعاً إلى التوقّع في عالم البداوة، أو التهويم في أودية الخيال، مما يضرب أسداً عالية بين الناس (والعالم الحضاري الآلي الذي يعيشونه، والذي يزداد غنى وتعقيداً)⁽³⁾.

وصوت ثالث أثر السير على المهيع نفسه، مع توسع في الدعوة إلى تطوير لغة القرآن، وحملها على كل مصطلح عصري حادث، هو صوت نصر حامد أبي زيد، ومقولاته في هذا الباب لا يحيط بها عد، لكننا سنجتزئ، للتمثيل بما يأتي :

أ - قال : (أن يعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال مستعملة لكنها اكتسبت دلالة مجازية)⁽⁴⁾.

ب - قال : (فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص)⁽⁵⁾.

ج - قال : (فإن تطور اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن، فتتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً له عرش وكرسي وجنود.... وكلها تساهم - إذا فهمت فهماً حرفياً - في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي)⁽⁶⁾.

(2) بنية العقل العربي للجابري، ص 83.

(3) التراث والحداثة للجابري، ص 145.

(4) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 133.

(5) نفسه، ص 121.

(6) نفسه، ص 213.

إنها دعوة صريحة من نصر إلى تغيير مدلولات المصطلحات القرآنية جرياً وراء مقولة التطور اللغوي، فيجوز لأهل كل عصر حمل المصطلحات على ما استحدثوه من المعاني الجديدة، وإن كان بينها وبين المعهود من كلام العرب وقت التنزيل بعد بعيد !

إن التطور اللغوي يعني التغيير التدريجي في لغة ما سواء كان ذلك في الألفاظ ودلالاتها، أو في التراكيب لعلاقة بين المعاني المستحدثة، والأصل الأول للدلالات اللغوية القديمة⁽⁷⁾. ويؤخذ من هذا التعريف أن التطور قد يكون صوتياً، أو لفظياً، أو دلالياً، أو في جانب القواعد، ولا يمكن أن ينطبق من هذه الصور على القرآن إلا التطور الدلالي، وهو ثلاثة أنواع :

- الأول : تخصيص الدلالة : أي : أن يقصر اللفظ ذو المعنى العام على بعض أفراده وأجزائه، وتضييق دائرة الشمول والاستغراق فيه، كلفظ (الحج) أصله القصد مطلقاً، ثم خص بقصد بيت الله الحرام، وأداء المناسك.

- الثاني : تعميم الدلالة، أي : توسيع مدلول اللفظ ومشموله، ونقله من المعنى الخاص إلى المعنى العام، وهذا ما يسمى عند العلماء بـ(تطور المسمى)، كاسم الدابة تطور من ذوات الأربع إلى كل ما يدب على الأرض من وسائل النقل.

- الثالث : انتقال الدلالة : أي تغيير مجال استعمال الكلمة، وقد نقل القرآن ألفاظاً من المعنى العرفي إلى المعنى الشرعي كالصلاة والصيام والحج. بيد أن هذا الضرب من الانتقال لا يتاح بعد بيان معنى اللفظ شرعاً ؛ لأن بيان الشارع لألفاظه مقدّم على بيان غيره⁽⁸⁾.

واستدرك الدكتور إبراهيم أنيس على هذه الصور الثلاث صورتين :

- الأولى : انحطاط الدلالة : وضرب مثلاً له بكلمة (الكرسي) التي تطلق على عرش الرحمن، انحطت دلالتها وأصبحت تطلق على كرسي الحمام، وقد ردّ عليه هذا التمثيل الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح ردّاً مفحماً حين قال : (ونحن نختلف

(7) مبادئ، علم اللغة لعبد الفتاح أبي الفتوح، ص 30.

(8) الإيمان الكبير لابن تيمية، ص 271.

معه في هذا الرأي ؛ لأن الكلمة تكتسب دلالتها من خلال السياق والتركيب، وابتدال الدلالة أو انحطاطها ليس لمكونات هذه الكلمة، فالذي حدد رقي الدلالة في الأولى : إضافتها إلى الرحمن، وفي الثانية إضافتها إلى الحمام، والدالتان باقيتان، والأولى باقية إلى الأبد، مع الأخذ في الاعتبار عدم المشابهة، وعدم التخليل لحقيقة كرسي الرحمن سبحانه⁽⁹⁾.

- الثانية : رقي الدلالة : وضرب مثلاً له بكلمة (رسول) فقد كانت تطلق على الشخص المبعوث في مهمة أيا كان شأنها، ثم تطورت فأصبحت لها دلالة سامية هي التي نألفها اليوم⁽¹⁰⁾.

والقصد من جلب صور التطور اللغوي أن نتبين حقيقة ما يدعو إليه نصر، هل يسلك في دائرة التطور الدلالي أم دائرة الانحراف الدلالي ؟

والجواب : أن دعوة نصر لا تدلي بسبب أو نسب إلى التطور اللغوي السائغ، لأن نسخ المدلول الأصلي للكلمة، وإحلال مدلول جديد محل المنسوخ، لا ينطبق عليه مفهوم التطور الدلالي أو الانتقال الدلالي عند اللغويين ؛ لأن الأصل عندهم الحفاظ على المعنى الأصلي للكلمة المتطورة أو المنقولة إلى مجال تداولي جديد، ولذلك روعيت في الانتقال الدلالي علاقة المشابهة، أو المجاورة، أو المناسبة بين الاستعمالين القديم والجديد، وقد جلت ذلك الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح أتم الجلاء حين قال : (ولنا على هذا الرأي تنبيه وتوضيح ؛ حيث إن الانتقال الدلالي لهذه الكلمة وكذلك لمعظم مفردات اللغة لم يفقد الألفاظ دلالاتها القديمة الباقية في الاستعمال كما ورد في القرآن الكريم : ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾⁽¹¹⁾، وفي قوله: ﴿وَأَمَّا زُوايَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾⁽¹²⁾. فالكلمة الأولى (تميز) معناها : تقطع وتفرق، وفي الآية الثانية : بمعنى انفصلوا وابتعدوا⁽¹³⁾.

(9) مبادئ، علم اللغة لأبي الفتوح، ص 131.

(10) دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، ص 158.

(11) الملك : 8.

(12) يس : 59.

(13) مبادئ، علم اللغة لأبي الفتوح، ص 132.

ثم إن نقل الكلمة من الحقيقة إلى المجاز لا يسوغ إلى بنهوض قرنية صارفة، حتى يكون النقل دلاليا، ومع انتفاء القرينة أو إعوازها، فإن الأمر يؤول إلى الانحراف الدلالي، ومسح حقائق الألفاظ. بيد أن نصراً يحرص على الانتقال الدلالي أشد الحرص وأقواه مع عرائه عن القرائن الصارفة، وهذا الرأي لا سلف له فيه من اللغويين والأصوليين والمفسرين؛ بل ومن علماء اللغة الغربيين، يقول: (القرينة تشترط في كلام البشر؛ وإنما في كلام الله تعالى فنحن نعلم مراده بالعقل)⁽¹⁴⁾.

فالانتقال العشوائي، إذا، يساوي بين إرادة المعنى الحقيقي وإرادة المعنى المجازي في اللفظ، مما يجزّ إلى سوء الفهم، وانحراف القصد، واختلال الدور الوظيفي للغة!

وقد حكى الزركشي الإجماع على عدم جواز قلب اللفظ الذي تعلق به الحكم الشرعي⁽¹⁵⁾، ذلك أن تغير معاني الألفاظ الشرعية يلزم منه تغير الأحكام الشرعية، فيحلل الحرام، ويحرّم الحلال! وإذا كانت الألفاظ حوامل للمعاني، وخدمتها، فكيف يصح التركيب مع اختلال أجزائه، وفساد عناصره؟! ومن هنا فإن الحقائق الشرعية لا بد أن تستقر على حالها، وتحاط بالصون، ولأجل ذلك صاغ العلماء قاعدتين: الأولى: (بيان الشارع لألفاظ القرآن مقدّم على أي بيان)⁽¹⁶⁾، والثانية: (تحمل ألفاظ القرآن على الحقائق الشرعية، فإن لم تكن فاللغوية، فإن لم تكن فالعرفية)⁽¹⁷⁾، وقد تقدّم شرحهما في مباحث هذا الكتاب.

وقد كان الأصوليون الأحناف على صواب كبير ودقة بالغة حين أدرجوا النصّ المفسّر من قبل الشارع في دائرة الواضح الدلالة الذي لا يقبل التأويل؛ لأنه دلّ بنفسه على معناه المفصّل، فامتنع تأويله بعد التفصيل، ووجب العمل به والمصير إليه على الوجه الذي ورد به، كلفظ (الصلاة) في القرآن الكريم اضطلعت السنة

(14) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 216.

(15) البحر المحيط للزركشي، 18/2، 32.

(16) الإيمان الكبير لابن تيمية، ص 271، وطريق الوصول للسعدي، ص 20.

(17) البحر المحيط للزركشي، 473/3، شرح الكوكب المنير لابن النجار، 433/3.

بيان إجماله، وفصّلت في هيئة هذه الفريضة وكيفيةها، فظهر المقصود ببيان السنة، مما لا يدع مجالاً لتأويل أو رأي.

المطلب الثاني الرافد الكلامي

سعى أرباب القراءة المعاصرة إلى انتجاع الرافد الكلامي لتعضيد دعوى التاريخية من ناحية، وتسليط الآلة النقدية على النص القرآني من ناحية أخرى، والمدلف الذي لجوا منه - بعد تنقيب واسع في تراث الكلاميين، واستصفاء دقيق لمقولاته - هو قول المعتزلة بخلق القرآن؛ إذ يرون أن تاريخية النص القرآني فرع عن النظر إلى الأفعال الإلهية وتصرفها بالعالم المخلوق المحدث، ولهذا (فالقرآن ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي)⁽¹⁸⁾. وحتى إذا سألتهم: لماذا هذا الحرص على إحياء المقولة الاعتزالية، والترويج لها، لم يتخرجوا من القول: (من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ.. [لأن هذه المقولة] تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية)⁽¹⁹⁾.

ومن ثم فإن القول بأزلية النص وقدمه يفضي عند أرباب القراءة المعاصرة إلى المآلات الآتية:

- أولاً: المبالغة في تقديس النص، والتأكيد على ربانيته.

- ثانياً: الإيمان بعمق دلالة النص، وثراء مستوياته، وذلك لكي يكون المعنى والدلالة متساوقين مع الكلام النفسي القديم، ومع الحروف الهائلة المدونة في اللوح المحفوظ⁽²⁰⁾.

- ثالثاً: تجميد النصوص القرآنية، وتثبيت المعنى الديني.

- رابعاً: عزل النص عن السياق الثقافي الذي ينتمي إليه، وتحويله إلى شفرة مستعصية على الفهم الإنساني.

(18) النص، السلطة، الحقيقة، لنصر حامد أبي زيد، ص 75.

(19) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 279.

(20) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 49.

والرد على هؤلاء من وجوه :

- الأول : أن قول المعتزلة بخلق القرآن مستشكل بقضية التسلسل التي حار الفكر الاعتزالي في الجواب عنها، يقول أبو بكر الباقلاني : (والذي يدل على نفي خلق القرآن من القرآن أن قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽²¹⁾. فلو كان القرآن مخلوقاً لكان مخلوقاً بقول آخر، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلاً؛ إذ كان لا بد من أن يوجد قبله أفعال، وهي أقاويل لا غاية لها، وذلك محال باتفاق منا ومنهم)⁽²²⁾. ومن ثم تظل قداسة القرآن الكريم منوطةً ببعده الرباني وعمقه الغيبي.

- الثاني : أن المعتزلة قالوا بخلق القرآن مبالغةً منهم في تنزيه الله تعالى ؛ لأنهم يرون أن القول بالقدم والأزلية يفضي إلى تعدد القدماء، فلجئوا إلى القول بالخلق سداً لهذه الذريعة، وإمعاناً في التنزيه. وهم مع ذلك ينسبون القرآن إلى الله تعالى من جهة الخلق، ونصوصه عندهم لا تعرى عن الربانية والقدسية. فأين قصدهم هذا من قصد القراءة المعاصرة التي تنزع إلى هتك حجب قداسة النص القرآني، وتسيط مطارق النقد عليه، ونفي الثبوت الدلالي لأحكامه، انتهاءً إلى القول بتاريخيته؟! وقد صرح بهذا محمد سعيد العشماوي تصريحاً لا موارد فيه أو تلجج حين لهج بضرورة ترسيخ مقولة (خلق القرآن) بوصفها المسلك الأمثل إلى فتح باب التأويل على مصاريعه، وربط النص بواقعه، وتفسيره بخصوص أسبابه لا بعموم ألفاظه⁽²³⁾.

- الثالث : أن دعوى الاعتقاد بأن قدم القرآن الكريم يعزله عن سياقه وسباقه، ويحوّله إلى شفرة عصية على الفهم الإنساني، لا نصاب لها في الحقيقة الشرعية، والدليل الواقعي ؛ إذ شواهد الواقع ومعطياته تنهض حجة دامغة على أن المذاهب الإسلامية كانت على صلة وثقى بالقرآن الكريم : نصها الأول، ومصدرها الأثير، تكرر من هداه، وتتجاذب على سمته، وتأوي إليه في الملمات الطارئة والنوازل المستأنفة، وما زال إلى يوم الناس مفرع أهل العلم قاطبة، ومرجع استهداء

(21) النحل : 40.

(22) تمهيد الأوائل وتحقيق الدلائل للباقلاني، ص 268.

(23) العقل في الإسلام للعشماوي، ص 66 - 69.

واستمداد. فلماذا لم يقيم قولهم بأزلية القرآن صارفاً يصدّهم عن فهمه، ويحول بينهم وبين هديه وهداه؟! بل إن تراخي الزمن، واتساع أفق الحضارة، لم يزددهم إلا (قناعة بحاكمية القرآن للواقع وضرورة قيادته وهيمته على الحياة)⁽²⁴⁾.

المطلب الثالث

الرافد الأصولي

كان الرافد الأصولي مفرع القراءات المعاصرة في شدّ مقولاتها، وتعصيد منحائها الأثير في زحزحة الجوهر الثبوتي للنص القرآني، وإفراغ ألفاظه من مدلولاتها الأصيلية، وتحويله إلى إناء فارغ يسع من التأويلات ما يقرّه مضمون كل منهج، وتدعو إليه فلسفة كل قراءة.

ومن عجب أن انتجاع هذا الرافد لا يتأتى إلا لعالم بأصول الفقه، ومتضلع من مباحثه، وقائم على مصطلحاته، لكن أرباب القراءة المعاصرة لا ذوا بهذا العلم لوأدّ المستنجد الذي يبحث عن قشة النجاة، أو لجوء المذعور وقد خشي على بنيانه من شق لا يحاص!

وأكثر القراءات المعاصرة تجرد ضالتها في ثلاثة مداخل أصولية :

1- التأويل

التأويل في منظور القراءة المعاصرة هو الطريق الملكي الذي يفضي إلى تنويع العقل على عرش السلطة المطلقة، وإيثاره بكل عدّة تمكّنه من وأد الأصوات المناوئة، ما دام الغرض من بسط حكمه وغلبته هو طلب الحق. يقول علي حرب : (التأويل الطريق الملكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق ؛ بل إنه - في النهاية - طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءة تاريخه)⁽²⁵⁾.

وإذا كان التأويل نهج العقل العربي في طلب الحق عند حرب، فإن هذا العقل قد رزىء - في رأي نصر حامد أبي زيد - بكسوف جذوة التأويل، وانحسار أفقه؛

(24) العلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص 445.

(25) التأويل والحقيقة لعلي حرب، ص 14.

إذ صاراً مداناً في تراثنا وثقافتنا، ومغبوناً في خطابنا الديني المعاصر⁽²⁶⁾، لا يكاد يمتطي حصانه فارس من فرسان الرأي المستقل الحر حتى يوصم بالزيغ والضلال والجرأة على الثوابت !

وحين نسأل أرباب الحداثة الفكرية : لماذا صار التأويل إلى هذا المصير، وحكم عليه بهذا المآل، مع أنه مورس قديماً وحديثاً، واضطلع به أهله وخاصته ؟ لا نعدم الجواب منهم: أن التأويل ليس كشفاً لمراد القائل، واستبطاناً لمغزى النص، وليس صرفاً للفظ عن ظاهره إلى باطنه بقرينة ؛ وإنما هو تفكيك يقطع كل سبب ممدود بين النص وقائله، وبين المعنى واحتمالاته القرينية⁽²⁷⁾ ؛ لأن التفكير بصورة مغايرة يعني أن نبذل وننسخ، أو نحرف ونحوّر، أو نزرح ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول⁽²⁸⁾.

وانطلاقاً من هذا الفهم الحداثي المغالي يغدو التأويل هو الأصل في الكلام، ولا اعتبار بالظواهر وإن قامت على ثبوتها الأدلة الناهضة الملزمة، وكان في تجاوزها مخالفة للمنطوق الصريح أو الدلالة القطعية ! فلا بدع أن يذهب حسن حنفي إلى أن التأويل (ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به.. حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل.. حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس)⁽²⁹⁾.

فإذا صار للتأويل هذه السلطة التي لا تتحرج أو تتأثم من إهدار الدلالة القطعية للنصوص، بقصد إفراغها في وعاء مضموني معاصر، فإن القرآن يغدو كله من المتشابه، وفيه من الدلالات الاحتمالية الظنية ما لا يعد ولا يحصى، مما يتيح لكل قارئ معاصر أن ينطق باسمه⁽³⁰⁾، ويرفع شعار الانتساب إلى فهمه وتأويله ! وهذا كله من شأنه (أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص

(26) فلسفة التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 11، والتأويل في كتاب سيويه له، ص 88 – 89.

(27) الممنوع والممتنع لعلي حرب، ص 22.

(28) نقد النص لعلي حرب، ص 133.

(29) من العقيدة إلى الثورة لحنفي، 1/398.

(30) النص القرآني لطيب تريني، ص 242.

المتمازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/القارىء. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجع في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارىء أو عقله⁽³¹⁾.

فليس بخاف، إذا، أن التأويل الأثير عند غلاة الحدائثة الفكرية، لا يمت بصلة قربي أو نسب إلى التأويل المنضبط بقواعد مراعاة السياق والتركيب الخاص، وانتفاء المعارض الأقوى، وقيام القرينة الصارفة، واحترام الثوابت والقواطع! إنهم يريدون تأويلاً مرتهاً بأفق القارىء، ومخيلته، وتجربته الخاصة، ليقول ما يقول بعيداً عن رقابة النص، أو مقصدية صاحبه، وليملأ القوالب الجاهزة بما شاء من المعاني المولدة، حتى يُوجد لكل نص - محكماً كان أو غير محكم - واقعه الخاص ووعاؤه المعاصر!

2- الاجتهاد

إن الاجتهاد عند أصحاب القراءة المعاصرة ممارسة عقلانية حرة لا تؤمن بسلطة النقل، ولا بقيود التأويل النصي، ومن ثم فهي تضيق ذراعاً بالتصنيفات الشائعة عند الأصوليين التي تقسم الدلالة إلى قطعية، وظنية، والنص إلى محكم ومتشابه، وتضع للمجتهد حدوداً يقف عندها، فلا محذور أمام العقل، ولا عقبة في طريقه الملكي بحسب تعبير علي حرب، وأي مناوأة له أو تربص به فمحكوم عليه بالعبث، ومتهم صاحبه بالرجعية! ولنصغ إلى قول نصر حامد أبي زيد في تصوره لطبيعة الاجتهاد ودوره: (لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا نهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والمتطور، والنصوص التي يتمسك لها الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها)⁽³²⁾.

فالمعادلة التي ينطلق منها نصر تنبني على المتقابلات المتضادة الآتية:

- 1 - النقل ≠ الاجتهاد
- 2 - النقل ≠ الصلاحية لكل زمان ومكان
- 3 - النقل ≠ الواقع المتطور
- 4 - النقل ≠ مقصدية النص

(31) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 204 - 205.

(32) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 135.

ومن تأمل هذه المتقابلات فضل تأمل يدرك على نحو من الوضوح والجلاء أن النقل رديف الجمود، وعدو الواقع، وخصم المقاصد، وحجر عثرة في طريق عالمية الهدي القرآني، وصلاحيته لكل زمان ومكان. وهذه الحملة المسعورة على النقل منشؤها غير على سلطة العقل، وخشية من إجمام بلجام الضوابط العقلية؛ لأن مجال تسريحه غير متناه، وآفاق سعيه مترامية، والاستمداد منه في طلب الحق، والاستقلال به في المعرفة والكشف، يعني (قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تلائمها)⁽³³⁾. فلا بدع، بعد هذا الانبهار الساحق بقيمة العقل، أن يذهب نصر إلى أن (حل مشكلات الواقع إذا ظل يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلاً ناجعاً)⁽³⁴⁾.

وعلى هذا المهيع سار حدثيون كثر، وظنوا أن الاجتهاد كلاً مباح لكل راتب، وأن العقل لا سلطة عليه من نقل مهما بلغ من الصحة في الورد، وعلا في مراتب الدلالة، ومن هنا استجازوا لأنفسهم أن يجتهدوا في القطعيات تحت دثار العصرية، والتجديد، وترسيخ عالمية الدين الإسلامي، فلهج محمد شحرور - غير متأثم من نكر أو جناح - بنظريته الحدية التي لا تؤمن بالقسمة الإرثية القرآنية، ومقادير العقوبات، وحرمة الكبائر كالربا وغيره، وصرحت آمنة ودود بأن أخذ الأخ ضعف ما تؤخذه أخته الشقيقة في حالات معينة يجافي مقصد العدالة، وهكذا دواليك.

وإذا ألزمتنا هؤلاء بالاحتكام إلى القواعد الأصولية، وضوابط الاجتهاد، ربما اعترضوا علينا بأن هذا الاحتكام غير ملزم لنا، وليس ضرورة في حقنا؛ لأننا لا نؤمن بالعلوم الشرعية، وجدواها في مجال الاجتهاد، ونبذ كل تأصيل جاء به السلف، وأنزلوه منزلة الثوابت! ومع فساد هذا الرأي، وتحامله الأيديولوجي السافر على التراث، فإننا نواجه هؤلاء بمنطق آخر، وهو أن الإيمان بالنقل واستدعائه في منهجية البحث، والسبر، والتأويل، طابع متجذر في الإنسان، ويكاد يكون إلفاً لا فكاً منه، فلا علم دون مقدسات، ولا معرفة دون محظورات، ولا وعي دون

(33) النص، السلطة، الحقيقة، لنصر حامند أبي زيد، ص 18.

(34) نفسه، ص 143.

مبهمات وأصول غيبية. والعقل، مهما أوتي حصافة، ورجاحة، وصفاء، وقدرة على الاستبطان، لا يمكن أن ينطلق من الصفر، ويني رصيده من الخواء، فلا بد، إذا، من نقل سابق، وبصائر من هدى الدين.

إن تقديس النقل، وإثاره بالإكبار والإجلال، ميل راسخ في النفس الإنسانية، وأمارة صريحة على الاعتقاد في فضل الأولين، ومزية السلف، والرغبة في ترسم خطاهم، وما من فرد إلا وهو مقلد في فكره ونهجه على تفاوت في ذلك بين الناس إقلالاً واستكثاراً، وهذا نجده عند أكثر العقلايين تحرراً وانفتاحاً؛ ذلك أنهم يستمدون من مناهج الغرب استمداداً يبنىء عن تقليد محض، فلا مقولات تمحص، ولا أفكار تراجع؛ وإنما تنزيل آلي على محال التطبيق، وجلب عشوائي لنظريات غريبة الوجه، واليد، واللسان! ثم إن العقل يحل عند هؤلاء (محل الكلام الإلهي، ويحمل العلم أحياناً طابع القداسة، وتحول النصوص الوضعية والآراء والمفاهيم إلى نصوص مقدسة، وتكتسي المذاهب الإنسانية من الهيبة والإجلال ما تكتسيه الأديان، وهكذا نرى أن الحضارة برمتها لا تنبني على العقل وحده، بل يمكن أن نقول: إن المقدسات والرموز هي التي تحرك العقل وتقيم الحضارات)⁽³⁵⁾.

3- المقاصد

مقولة المقاصد شعار يدندن به أصحاب القراءة المعاصرة في سياق حديثهم عن لانهاية المعنى، وثبوت المنطوق وتغير المحتوى، وصراع التأويلات، وهي مقولة حقّ أريد بها باطل! صحيح أن علم المقاصد قبله المجتهدين وضالّتهم أنى وجدوها فهم أحق بها، يستهدون بنوره، ويستظلون بظله؛ إذ هو الآصرة الرابطة بين الحكم وحكمته، والميزان الضابط لتفسير النصوص، والمرجع الناهض في موارد الخلاف، والمعيار الكاشف عن خصائص الشريعة ومحاسن الملة، ومن ثم يدق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغّله في العلل واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات، وآل الاجتهاد في نهاية المطاف إلى إجحاف بحقوق الخلق، ومسخ لجوهر الدين.

(35) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لمحمد جهلان، ص 298.

بيد أن غلاة الحدّثة يريدون إشهار سلاح المقاصد في وجه الثوابت والقواطع، لتصبح وعاءً لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد، ويجدون ضالتهم دائماً في اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه ؛ لأنها - في رأيهم - لم تتأثم من مخالفة النص القرآني مع دلالاته الصريحة على ثبوت الحكم، كتعطيل حد السرقة، وسهم المؤلفة قلوبهم⁽³⁶⁾. وإن عجبت فاعجب من تجرؤ بعضهم بقوله : إن عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، وهو موقف مستنير⁽³⁷⁾.

واحتجاجهم باجتهادات عمر رضي الله عنه على إعمال النظر المقاصدي مطلقاً ومجرداً من الضوابط، ينبىء عن قصورهم في تصور المسائل، وتبين حقيقة فقه التنزيل فيها، ذلك أنها تندثر بشعار (الاستثناء الظرفي)، وهو لا يعني إزالة الحكم الأصلي، وإسقاطه من دائرة العمل، على نحو ما يلهج به أحلاف المدّ الحدّثي، وغلاة فقه الواقع ؛ ما دامت الشريعة المنزلة ثابتة مكينة لا تتغير بتغير الأهواء، والأغراض، والطبائع ؛ وإنما التغيير يلابس من الأحكام ما كان جارياً على مناسبات متغيرة، ومتعلقات دائرة مع المصالح حيث دارت، أو ما كانت الملابسات فيه خارمة لمبدأ المصلحة وقانون العدل، إذا روعي الاقتضاء الأصلي للنص أو القاعدة بعيداً عن الإضافات التبعية للواقع المنزّل عليه.

أ - اجتهادات عمر رضي الله عنه وقواعد التنزيل

إن عمر لم يكن متجاوزاً للمدرك الشرعي، وإنما هو مجتهد في تعيين محلّه، وتحقيق مناط التنزيل على الواقع، وكيف ينسب إلى التجاوز وهو الصحابي الملهم الذي نزل الوحي بموافقته في وقائع شتى ؟ وقد كان - بحق - إمام الصحابة في الاجتهاد التنزيلي بلا منازع، وباستقراء وقائع اجتهاداته نخلص إلى أن فقه التنزيل عنده مبني على ثلاث قواعد :

- الأولى : قاعدة الاستثناء : أي · العدول عن تطبيق حكم شرعي في حق بعض الأعيان والوقائع والأمكنة⁽³⁸⁾، مراعاة لضرورة، أو جلباً لمصلحة، أو درءاً لمفسدة،

(36) مفهوم النصر لنصر حامد أبي زيد، ص 117.

(37) النص القرآني لطيب ترزيني، ص 375.

(38) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً لعبد المجيد النجار، ص 139/2.

ومن هنا كان الإعفاء الاستثنائي عند عمر على ضربين : الأول : استثناء باعتبار الضرورة كإسقاطه لحد السرقة أيام الجماعة، وهذا استثناء سوغته ضرورة حفظ النفوس بتوفير أسباب عيشها، ومصادر قوتها، ودرء الحدود عنها في مظان الشبهة؟ والثاني : استثناء باعتبار المصلحة كإسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم بعد أن تقوت شوكة الإسلام، وانبسط نفوذه، ولا يخفى ما وراء هذا الاستثناء من مراعاة مصلحة حفظ مال المسلمين، وتصريفه في الوجوه المشروعة بناء على فقه الحاجة، ومنطق الأولويات.

- الثانية : قاعدة : الإرجاء الموقت : أي العدول عن تطبيق حكم شرعي في حالة معينة تأجيلاً⁽³⁹⁾، حتى إذا انتفى موجب هذا العدول أو ذلك التأجيل عاد الحكم إلى إلزامه الشرعي، ومن ثم يكون الإرجاء مؤقتاً بظرفه الاستثنائي، ومقيداً بمحله لا يتعداه، وذلك بوصفه تدبيراً وقائياً يرفع عن كاهل الناس حرج التكليف المطلق، ويحمي الشرع من تطبيقات آلية تفرغه من مقاصده ومراداته، فيجري في واقع الناس على خلاف مقصوده والمصلحة التي تمحض لها. ومن صور الإرجاء الموقت عند عمر تأجيل تطبيق حد السرقة عام الجماعة ؛ لأن الجوع شبهة تدرأ الحد، فيكون في تطبيقه - والظرف لا يساعد على تحقيق الأمن الغذائي - حرج على المحدود، ومنافاة لمقصد الحد نفسه في إشاعة العدل والأمن والاستقرار النفسي.

- الثالثة : قاعدة : الاستبدال : أي : العدول عن الحكم الأول إلى حكم اجتهادي جديد أوفى بالمصلحة، وأجرى على العدل (نظراً لكون المناط الذي هو مستند الحكم الأول قد انتقل إلى ما يقتضيه الاجتهاد الجديد)⁽⁴⁰⁾.

ولا يذهبن عنك أن هذا الاستبدال لا مدخل له في باب اطراح الأحكام الشرعية بالهوى والتشهي وموافقة الأغراض ؛ وإنما جوهره ترك المقتضى الأصلي للحكم الأول عند تحول مناط التكليف به إلى ناحية أخرى ؛ إذ الحكم يدور مع مناطه وجوداً وعدمياً، وليس المناط إلا وسيلة للإفضاء إلى المقصود ؛ فإذا تقاصر عن الوفاء به، تعين الاستعاضة عنه بما هو أقدر على استيفاء المقاصد المرسومة⁽⁴¹⁾.

(39) نفسه، 139/2.

(40) اعتبار المآلات ونتائج التصرفات للسنوسي، ص 423.

(41) نفسه، ص 423.

وأصدق الشواهد على قاعدة الاستبدال قضاء عمر رضي الله عنه بسد باب التلغظ بطلاق الثلاث ؛ إذ رأى أن الإبقاء على المقتضى الأصلي للحكم، وهو اعتبار الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة، ذريعة إلى التلاعب بدين الله تعالى، وإسقاط هيبة الشرع، فانتقل عنه إلى الحكم الجديد سداً لهذه الذريعة، بعدما لاح له تغير المناط في الحكم الأول، وانتفاء المصلحة فيه.

ب- قواعد النظر المقاصدي عند الشاطبي

إذا كان الفقه المقاصدي توسطاً بين مذهبين : مذهب الحرفية الضيقة والفهم المبسر لحقائق التشريع، ومذهب التأويل العاري عن الضوابط الشرعية، والمؤله لدور العقل وسلطة الواقع، فليس من المعقول في شيء أن تهدر هذه الوساطة المحمودة بالخروج إلى أحد طرفي الغلو، فتصبح المصالح والأعراف واستحسانات الفقهاء حاكمة قائمة تقضي على النصوص بالتعطيل، وتجري في ركاب الأهواء تحت دثار الاستنارة والعصرنة وأدبيات الاختلاف.

وقد نفخ أصحاب القراءة المعاصرة في كبر الدعوة إلى الإفراط المقاصدي والهيمنة المصلحية على النصوص، حتى يطلقوا الاجتهاد من رقابة الأصول، ويصدوا العقل عن بصائر الدين، ويظوّوا الثوابت بأقدامهم، ويستعدون الناس عليها، وقد راحوا يقتنصون لهذه الأغراض كل شاردة وواردة، لكنهم لم يفلحوا في الإقناع باجتهادهم المستنير ؛ لأن نهجم العقلاني كان مشدوداً إلى الدعاوى المتهافئة لا البراهين الناهضة، ومحكوماً بمنازعة الأصول الشرعية والمجادلة دونها بالباطل !

وقد رأيت هؤلاء يثنون على الشاطبي مؤسس علم المقاصد ثناءً عطرأ، وكان الرجل يطلق العمل به دون قيد أو شرط، ولا أستبعد أن أكثرهم لم يقرأ فضلاً من كتاب (الموافقات)، ولا حساً منه حسوة الطائر، أو قبس منه قبسة العجلان ! وإلا كيف نفسر دعوتهم إلى الهيمنة المقاصدية المطلقة على النصوص⁽⁴²⁾، والشاطبي

(42) انظر أمثلة ذلك في نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد، ص 223 - 224، والكتاب والقرآن

يضع عشرات القواعد في مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، وطرق إثبات المقاصد، نعدّها منها ولا نعدّهاها :

- المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو : إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً⁽⁴³⁾.

- الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني⁽⁴⁴⁾.

- وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسع الله على العباد في شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم ولا يفضي إلى مفسدة ولا مشقة⁽⁴⁵⁾.

- من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك المصلحة⁽⁴⁶⁾.

- الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه⁽⁴⁷⁾.

- علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها فحيث وجدت اتبعت⁽⁴⁸⁾.

- كل أصل ملائم لتصرفات الشارع، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة حتى بلغ درجة القطع يبنى عليه ويرجع إليه ولو لم يشهد له نص معين⁽⁴⁹⁾.

- إذا سكت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل سكوته على قصده إلى الوقوف عند ما حدّ الشرع⁽⁵⁰⁾.

(43) الموافقات للشاطبي، 469/2.

(44) الموافقات للشاطبي 585/2، ونظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني، ص 275.

(45) نفسه، 299/1.

(46) نفسه، 310/1.

(47) نفسه، 667/2، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني، ص 277.

(48) نفسه، 668/2.

(49) نفسه، 37/1.

(50) نفسه، 681/2.

– الاستقراء من خلال مجموع أدلة الشريعة كتاباً وسنة، وهو يفيد القطع؛ لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة من الأدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع، وتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلّي لا يخرجها عن كونه كلياً⁽⁵¹⁾.

– كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء⁽⁵²⁾.

– تحمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب⁽⁵³⁾.

هذا؛ وقد أفردت قواعد المقاصد عند الشاطبي رحمه الله بالتأليف⁽⁵⁴⁾، وهذا ينبك عن وفرتها، وحرص الشاطبي على ضبط النظر المقاصدي. يميزان دقيق يمنع الهيمنة المطلقة على النصوص، وتعطيل الأحكام تحت دثار المصالح المرجوحة، والاستحسانات المتهافة، والضرورات المتوهمة!

* نقد مقولة نجم الدين الطوفي في تقديم المصلحة على النص

يعدّ أصحاب القراءة المعاصرة مقولة الطوفي في تقديم المصلحة على النص فتحاً عقلياً عظيماً⁽⁵⁵⁾، وأساساً مكيناً من أسس التشريع⁽⁵⁶⁾، وعين الصواب الذي يجري على حقيقة الأحكام القرآنية وروح الإسلام⁽⁵⁷⁾. ومتعلّق الطوفي في مقولته أن الشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح الخلق، فكلما وجدت المصلحة فثمة شرع الله تعالى، وكل ما يعارضها من نصوص صحيحة وإجماعات معتبرة مؤوّل عنده، ومصروف عن وجهه. محامل باردة وتكلفات سقيمة، وإليك نصه الذي يفيد هذه

(51) نفسه، 29/1، 30، 322/2، 362.

(52) نفسه، 391/3 – 403.

(53) نفسه، 69/2 – 95.

(54) انظر كتاب: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً وتحليلاً ودراسة، لعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1421هـ/2000م.

(55) الإسلام السياسي للعشماوي، ص 191.

(56) حوار المشرق والمغرب لحسن حنفي، ص 195.

(57) القرآن والتشريع للصادق بلعيد، ص 310.

الدعوى : (وإذا تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله : ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»)، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه ؛ ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل⁽⁵⁸⁾. بيد أن ما ذهب إليه الطوفي جارٍ في المعاملات والعادات، ولا محل له في العبادات ؛ لأنها بحسب تعبيره حق للشارع ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي بها العبد على ما رسمه له⁽⁵⁹⁾.

وقد استدل الطوفي على تقديم المصلحة على غيرها من وجوه :

- الأول : أن السنة تقدم على القرآن بطريق البيان، فكذلك تقدّم المصلحة على النص والإجماع⁽⁶⁰⁾.

ويتعقب بأن قياس تقديم المصلحة على النص والإجماع على تقديم السنة على القرآن بطريق البيان، قياس مع الفارق ؛ لأن السنة مبينة إجمال القرآن، ومخصصة لعمومه، ومقيدة لمطلقه بدلالة قوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽⁶¹⁾، ولم تنهض السنة بهذا الدور البياني إلا لأنها وحي معصوم، فما دليل تقديم المصلحة على غيرها ؟ وكيف يقدم غير المعصوم على المعصوم، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير ؟

- الثاني : أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي، إذا، محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بالمتخالف فيه⁽⁶²⁾.

ويتعقب بأن بعض منكري الإجماع كالنظام والشيعة لم يعتد برعاية المصالح، فالشيعة - مثلاً - يؤخذ الدين عندهم من المعصوم لا الرأي، والمصلحة ضرب من ضروب الرأي، ثم إن الطوفي - من حيث لا يشعر - استدل على رعاية

(58) رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ص 235.

(59) نفسه، ص 213، 240.

(60) نفسه، ص 277.

(61) النحل : 44.

(62) رسالة الطوفي، ص 227.

المصالح بالإجماع، وهو يقول: إن الإجماع مدرك مختلف فيه، فكيف يسوغ هذا التناقض؟

- الثالث: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي مثار الخلاف المذموم في الشرع، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه⁽⁶³⁾.

ويتعقب بأن التعارض لا وجود له حقيقة في الأدلة الشرعية؛ لأن الله تعالى نصبها علامات هادية إلى سلوك طريق الآخرة؛ وإنما يوجد التعارض في ذهن المجتهد؛ لانتفاء العصمة، وقصور الآلة، واضطراب الفهم، مما هو مركز في طبع البشر. ومن ثم فإذا لاح للمجتهد ضرب من التعارض استفرغ وسعه في درك حكم الشرع ومراده مع استحضار أن هذا التعارض مرده إلى اجتهاده وظنه، لا إلى نفس الأدلة لكمالها وقصور فهمه!

وهنا ينثال على الذهن سؤال: إذا وصفت النصوص الشرعية بالتضارب والتعارض، فكيف تفيده رعاية المصلحة التي يظن أنها أقوى الأدلة؟ إن الاختلاف في النصوص يلزم منه بدهاء الاختلاف في رعاية المصلحة، فتصبح ناشئة عن أمر متعارض يوجب الخلاف، فلا يكون ما نشأ عنه أحسن حالاً منه⁽⁶⁴⁾.

- الرابع: أنه قد ثبت في السنة معارضة النص بالمصلحة، ومن ذلك قوله ﷺ: (لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم)⁽⁶⁵⁾.

وهذا الاستدلال في غاية التهافت والبطلان؛ لأن ما يصدر من النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير يعدّ نصاً لا مصلحة، والحديث الذي احتج به الطوفي على التعارض الموهوم يفيد ترك دليل لدليل أقوى منه اعتباراً لمآل الفعل، فالدليل المرجوع عنه اقتضى بناية الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، والمعمول به اقتضى الإبقاء على حال الكعبة بالصورة التي بنيت عليها سداً لذريعة القيل والقال

(63) نفسه، ص 227.

(64) رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية لزين العابدين النور، 1/582.

(65) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، برقم: 1585، ومسلم في كتاب الحج،

باب نقض الكعبة وبنائها، برقم: 1333.

بين العرب وهم حديثو عهد بالإسلام، فالعدول عن أمر الشارع هنا بأمر الشارع لحكمة بصر بها، (وكل منهما من عند الله فما لهذا الرجل لا يكاد يميز تعارض النصوص مع بعضها من تعارضها مع المصالح؟) (66).

وإذا كان الطوفي قد رفع عقيرته بهذا الرأي المبتدع في عصره، فلم يصادف أذنا صاغية، وجناناً واعياً، وصدراً رجباً؛ بل ترادفت الردود عليه مسفّهة منطقته، وداحضة حجته، فإن دعوته اليوم ترفع في ثوب جديد، وبمنطق أكثر تفلتاً وانسلاخاً من الثوابت، وعلى لسان أقطاب الحدائث الفكرية، ممن لا تجمعهم بالشرعية وعلوم الاجتهاد ضربة رحم أو ماسّ قرابة! وإذا كان الطوفي قد راعى حرمة العبادات وصانها عن بدعته الجديدة، فإن دعاة اليوم ما فتئوا يتحمسون لإجراء المصالح على خلاف الشرع في أبواب الدين جميعها وصولاً إلى تحليل المحرمات، واستباحة الكبائر، وهذا أحد رؤوسهم يقول: (إن الأصول الدينية الثابتة تواجه عالماً متغيراً، وتكون النتيجة إما أن يثبت العالم المتغير، وهذا مستحيل، أو أن تتغير الثوابت الدينية لكي تتناسب معنا) (67).

المطلب الرابع رافد علوم القرآن

وجد أرباب القراءة المعاصرة في مباحث علوم القرآن مادة قولٍ واسعة اتكأوا عليها في الترويج للتاريخية، ونفي الربانية عن النص القرآني، ونقض صلاحيته لكل زمان ومكان. ولسنا هنا بصدد الإحاطة بهذه المباحث، وتمحيصها مفردة مفردة، فذلك عبء ثقيل لا ينهض به إلا كتاب حفيظ مستقل برأسه، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند ثلاثة مباحث قرآنية كانت متسلقاً هؤلاء إلى أغراضهم الأيديولوجية:

1- أسباب النزول

من معاد القول ومكروره التصدي لنقد المقولتين الشائعتين في مظان القراءة المعاصرة: (لكل آية سبب نزول)، و(العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ)،

(66) رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية لزين العابدين النور، 1/583.

(67) الكلام لفرج فودة في حوار معه. انظر تهافت العلمانية لصلاح الصاوي، ص 34.

فقد اضطلعنا في مباحث سابقة من هذه الدراسة بتفنيد المقولتين، وإنهاض الأدلة على تهافتهما. والذي يعيننا في هذا المقام أن نقف عند شبهة جديدة تولى كبرها نصر حامد أبو زيد حين نافح عن نظريته التاريخية بقصر النصوص على أسبابها الخاصة، ونفي دلالة عمومها قائلاً: (فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أن يؤدي إلى إهدار حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطفمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها)⁽⁶⁸⁾. ويسوق نصر مثلاً تطبيقياً لذلك هو التدرج في تحريم آيات الخمر، فلو كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النص لأمكن أن يتمسك البعض بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾⁽⁶⁹⁾، ويتخذة حجة لتحليل الخمر باعتبار عموم دلالته، ومن هنا يتصل من أحكام الشريعة كلها⁽⁷⁰⁾.

وهذا الاستدلال من نصر يستقيم لو أن أحداً من أهل العلم أقر أن كل آية في القرآن تحمل على سبب خاص، أو أن الأحكام تستنبط منه بمعزل عن سياقها في السورة، أو المصحف كله، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل فيه النظر على نظيره مراعاة للنظم وعمود الكلام، ولا يعقل أن يؤخذ بآية النهي عن قربان الصلاة في حالة السكر دليلاً على جواز تعاطي الخمر في غير الصلاة مع نزول التحريم الكلي القاطع في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁷¹⁾.

ومن هنا كان من قواعد التفسير الشمولي تتبع مراحل التنزيل حتى لا يؤخذ بحكم قاض بالإباحة في مرحلة تشريعية متقدمة، وقد جاء بعده ما يقضي بالتحريم في مرحلة موالية، على سبيل الانتقال من الأخف إلى الأغلظ، مراعاة لسلطان العوائد، وطبائع الناس التي لا تنقاد إلا بالتدرج والرفق والليان. ولا مشاحة أن

(68) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 117.

(69) النساء: 43.

(70) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 117 – 119.

(71) المائدة: 90.

إغفال هذه القاعدة يفضي إلى خطف الحكم من سياقه وسباقه، وبتره عن ارتباطاته الموضوعية في هذا الموضوع أو ذاك من القرآن الكريم، وهذا عين التحريف والإحاد في آيات الله تعالى ! ويبدو أن نصراً قرأ (البرهان) للزركشي لأجل الخط عليه، والتهوين من شأنه، ولم ينتفع بقواعده التأصيلية الجمّة، وكان من الأجدر به أن يلتفت إلى قاعدة واحدة تغنيه عن النظر إلى أخواتها، وهي أن يوافقك القرآن كله على تفسير بعضه، فإن القرآن كله كالأية الواحدة فلا يحكم ببعضه دون بعض⁽⁷²⁾. ولم يكن لنصر إلا أن يتعامى ويتصام عن فوائد هذا الكتاب الجليل حتى يمضي قدماً على درب الانتصار لنظريته، ولو كلفه ذلك نسف التراث كله، وحبس النص القرآني في قمامم التاريخية !

2- ما نزل على السنة الصحابة خاصة

عقد علماء القرآن فصلاً مستقلاً برأسه للحديث عما أنزل من القرآن على السنة بعض الصحابة، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه صاحب الموافقات المعروفة، وقد نظمها السيوطي في منظومة سماها : (قطف الثمر في موافقات عمر)⁽⁷³⁾. ومن موافقاته الصحيحة الثابتة قوله للنبي ﷺ : (لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت : ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾⁽⁷⁴⁾⁽⁷⁵⁾.

وقد وجد أرباب القراءة المعاصرة في هذا المبحث القرآني مادةً من القول، ومتكأً لنفي ربانية الوحي، وترسيخ بعده الإنساني ؛ لأنه يستشف من الموافقات القرآنية أن القرآن ليس معجزاً ومتعالياً على مدارك البشر ؛ وإنما هو نص يتسع له ذرعهم، وتستوعبه مكنتهم، ماداموا قد استنزّلوا الوحي بكلمات فاهوا بها، فكلام البشر هو الشرارة، والوحي هو النار⁽⁷⁶⁾، وهذا ما حدا بحسن حنفي إلى القول غير متحرج ولا متأثم : (يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي،

(72) البرهان للزركشي، 17/2.

(73) شرحها وعلق عليها أخونا الدكتور بدر العمراني الطنجي ضمن مجموع له بعنوان : (نوادير من التراث الفقهي والحديثي)، منشورات دار ابن حزم، ط 1، بيروت، 1428هـ/2007م، ص 229، 248.

(74) البقرة : 125.

(75) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة، 504/1، برقم : 387.

(76) الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول، لحسن حنفي، ضمن كتابه : هموم الفكر والوطن، 24/1.

وذاك صنع بشري.. والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن، بُني الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول ﷺ أو من المؤمنين، أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود، ويكون الاقتباس عبارةً أو لفظاً أو معنى، وكأن الوحي يبنى بلاغياً على كلام البشر، ويحوله دلالياً، أو يستجيب له مطلباً، أو يحاوره أو يكمله⁽⁷⁷⁾.

فالنص القرآني عند حسن حنفي صدى لنص آخر يمتصه امتصاصاً من مشارب إنسانية شتى، في إطار ما يسمى بـ(التناص) أو (التعلق النصي) الذي تحكمه علاقات متباينة كالمعارضة، أو المحاكاة، أو التكميل. ومن هنا يفرغ القرآن من بعده الرباني، ويحكم بإنسانيته التي تضافر على تشكيلها المسلمون وغير المسلمين، بحسب الباعث، والمقتضى، وسبب النزول!

والذي عزب عن فطنة حنفي أن العبارات التي جرت على السنة الصحابة وغيرهم، واستنزلت الوحي، تعد سياقاً مقارناً لنزول الآية، لا صياغة لها على سبيل الوضع والإنشاء، فهي تنف من آيات ارتبطت بسياق الحال، ومناسبة التنزيل، ومادام القرآن قد نزل بلغة البشر، فإن المقتضى البلاغي يملئ مجازة حال المخاطب بها، والإصغاء لظرفه، (وإن في ذلك لدلالة عميقة على سمو البلاغة القرآنية حيث تجعل سامعها يتفاعل معها تفاعلاً يجعله يتنبأ بالجملة الآتية قبل أن يسمعها، وليس في ذلك مضاهاة من كلام البشر لكلام الله عز وجل، أو محاكاة له كما يوحي بذلك الخطاب العلماني؛ وإنما هو تسديد وتوفيق إلهي لبعض عباده لموافقة ما في علمه سبحانه وتعالى، وإنشاء جزء من آية أو عبارة قرآنية لا يعتبر نقضاً للتحدي القرآني؛ لأن التحدي لم يكن بأقل من سورة؛ وإنما بسورة من مثله⁽⁷⁸⁾.

3- تنجيم القرآن الكريم

من المفاهيم التي تستثمرها القراءة المعاصرة في سياق التأكيد على تاريخية النص القرآني، وطابعه الثقافي: تنجيم القرآن في عصر التنزيل والدعوة؛ لأن في

(77) نفسه، 23/1.

(78) العلمانونين والقرآن الكريم للطعان، ص 507 - 508.

هذا التنجيم مراعاة للشروط التي عليها الواقع الشفاهي⁽⁷⁹⁾، ودعوة لأرباب العلم والفهم لتعاطي التجديد في كل زمان ومكان حتى يكون التأويل المجدد حلقة تاريخية في تطور الوحي العام⁽⁸⁰⁾. ومن هنا يكون التنجيم قد فتح الباب على مصاريعه، وبموجب الشرعية القرآنية، لاختراق النص القرآني بحسب تعبير الحدائين، وإعادة النظر في نصوصه على وزان مضمون العصر وقالب الواقع، (انطلاقاً من الاهتمام به نفسه في دعوته للقيام بهذه العملية أولاً، وفي دعوته لمعالجة شؤون البشر بحكمة ورحمة ثانياً)⁽⁸¹⁾.

إن القراءة المعاصرة تجري لاهثة وراء مقولة التاريخية، وتركب لها هذه المرة مطية (التنجيم)، بوصفه شاهداً على أن القرآن حين تدرج في النزول والتنزيل على الواقع طوال البعثة النبوية، وكان فيه المتقدم والمتأخر، والناسخ والمنسوخ، كان يحيل على تاريخية الأحكام في مرحلة، وصلاحياتها لوضع معين لا تصلح له في وقت آخر من أوقات التشريع، وفي هذا ذهول عن حكم التنجيم أو التدرج الزمني في التشريع، ويمكن إجمالها فيما يأتي :

- الحكمة الأولى : تثبيت فؤاد الرسول ﷺ

واجه الرسول ﷺ في دعوته صنوفاً من الأذى والاضطهاد، من قوم قساة عتاة مردوا على العناد، وآثروا اللدد، وكلما دعاهم بالتي هي أحسن، وألان لهم القول، ترغيباً في الإسلام، وقفوا في وجهه إلباً واحداً، يجادلونه بالبهت، ويكابدونه بالإفك، ويقفون له بكل مرصد، فكان الوحي ينزل عليه فترة بعد فترة، شداً من أزره، وتفريجاً لكربه، وتحفيزاً له على المضي قدماً في درب الدعوة غير مبالٍ بأذى، أو خصومة، أو جهالة.

نعم كان في دفعات الوحي المتتابعات عزاء لرسول الله ﷺ أي عزاء، وتسلية أي تسلية، لا يكاد يغشى الأسى نفسه، ويدب الحزن إلى جوانحه، وهذا بمقتضى الطبع المركوز في سلائق البشر، حتى تتكرر التسلية بموعظة من قصص الأنبياء، أو

(79) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، 29، 111.

(80) هموم الفكر والوطن لحسن حنفي، 73/1.

(81) النص القرآني لطيب تيزني، ص 365.

بشرى بنصر قريب⁽⁸²⁾. ولو نزل القرآن جملة واحدة لما وجد الرسول ﷺ أنيساً في وحشته، ومعزياً في بلائه، وعضداً له في أمواج الأذى المتناوحة. وإلى هذه الحكم أشار قوله تعالى: ﴿لَثَبَّتْ بِهِ فُؤَادُكَ﴾⁽⁸³⁾. قال السيوطي: (فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة، كأن أقوى بالقلب، وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك، وتجدد العهد به، وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجنب العزيز، فيحصل له من السرور ما تقصر عنه العبارة)⁽⁸⁴⁾.

- الحكمة الثانية: الدلالة على إعجاز القرآن

إن نزول القرآن على مدى سنوات ليست بالقصيرة، مع اختلاف مقتضيات التنزيل، وظروف التلقي، وطبائع البشر، يقتضي بأن يختل نظامه، وتنحل جبوته، وتتشظى عصاه، لطول المدة، وتراخي الزمن، وترادف الحواث، وتباين الدواعي، لكنه، مع هذا كله، يبدو آية من آيات التناسق والانسجام، وبنينا يشد بعضه بعضاً، لا ترى فيه من ثلثة نشار، أو صدع تنافر، وكأن القرآن، وهو الذي أنزل نجوماً كالأية الواحدة. وفي هذا من وجوه التحدي لأهل الكفر ما لا يخفى، ومن تعاجيب الإعجاز ما يسحر الألباب!

- الحكمة الثالثة: تيسير الحفظ والفهم

لما كان القرآن منزلاً على أمة أمية لا دراية لها بالكتابة والتدوين، فإن من الحكمة أن ينزل تباعاً، حتى يتيسر فهمه واستيعابه بمهل وتدرج، ولو نزل دفعة واحدة لشقّ على الناس هذا الفهم وذاك الاستيعاب، وإلى هذه الحكمة أشار قوله تعالى: ﴿لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾⁽⁸⁵⁾.

- الحكمة الرابعة: مدارجة الحوادث والنوازل

ما كان للناس أن ينقادوا للدين الجديد بطواعية تامة واقتناع جازم، لولا أن القرآن أخذهم بالهوادة والتلطف، وساقهم بالرفق واللين، انتقلاً من واقع الغي إلى

(82) مباحث في علوم القرآن للقطان، ص 108.

(83) الفرقان: 32.

(84) الإتيان للسيوطي، ص 93/1 - 92.

(85) الإسراء: 106.

واقع الرشد بخطوات متدرجة، ودفعات متتابعات، لا ترهق كاهلاً، أو تغت نفساً، أو تحمل علي نفور وازورار. وهكذا ظل القرآن مدارجاً للوقائع، مصاحباً للأحداث، مشعراً للناس بالعناية الإلهية، والحفظ الرباني، حتى إذا استشعروا مؤازرة من الوحي، ورفداً من السماء، شدّ ذلك من عزمهم على المضي نحو الغاية المرجوة، وألهب حماسهم لنصرة الدين الجديد.

ولو أن القرآن نزل دفعة واحدة، لأصبح فكرة مقدسة خامدة لا روح فيها ولا حياة، تؤخذ جملة وتترك جملة، لكن الله سبحانه وتعالى أراد لتنزيله أن يكون شرارةً تبعث الحيوية والعنفوان في شرايين الدين الجديد، والحضارة الفتية، فلا تتعدى مرحلة حتى تستمد من رفق الوحي المتتابع ما يقويها على اقتحام أخرى بنفس عال، ورؤية مستشرفة، وهكذا لا يتعثر التشريع الإسلامي في مواكبه المطردة، وقيوميته المستأنفة. ومن ثم فإن (الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سرّ لها إلا في هذا التنجيم)⁽⁸⁶⁾.

وليس بخافٍ بعد هذا أن من عوائد التنجيم: تثبيت الشرع في واقعه، وإنضاج تطبيقه في محلّه، وضمان صيرورته، وحماية مقصده ومآله، ورفع الحرج عن المستمسك به، ودفع النفور عن المخاطب به، وتيسير انخراطه في آفاق الإصلاح مستقبلاً ومآلاً، واكتساب الحكم التطبيقية المساعدة على الإنجاز في كل وضع يقتضي انتقالاً من حال غي إلى حال رشد، (فتكون مسيرة الإنجاز المتتابع مجلبة للمهتدين باطراد، وبذلك يعمّ النفع وهو غاية الدين)⁽⁸⁷⁾.

المطلب الخامس

الرافد الحدائثي

قد سبق الحديث عن التعددية المنهجية التي اجتلبها أركون من محاضن الفكر الغربي، والتأويل الهرمنيوطيقي الذي شغف به نصر حامد أبو زيد، واجتاح به ساحة الدرس القرآني اجتياحاً لا يحمد مآله، مما ينبىء بوضوح وجلاء عن أن

(86) الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، ص 174.

(87) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً للنجار، 2/139.

الحدثة كانت رافداً معاوناً على استيفاء الأغراض الأيديولوجية للقراءة المعاصرة، وكيف لا، ومطارق النقد التي سلّطت على النص القرآني، بدءاً من تدوينه، ومروراً بمضمونه، وانتهاءً إلى مقاصده، مستعارة من مناهج الغرب، ومستوردة من الفكر الاستشراقي المناهض لأصول الإسلام، وتراث أمته !

وحتى لا نسقط في وهدة التكرار والاجترار، ندير الحديث عن وجه آخر من الاستلاب المنهجي الذي ابتليت به القراءة المعاصرة للنص القرآني، وهو الاحتكام إلى ثلاثة مناهج غربية لا معدى للقارىء، الحدائث عن استرفادها في أي قراءة تأويلية، بوصفها المدلف المناسب إلى إنتاج الدلالة، وتفجير المسكوت عنه في النص.

أ - اللسانيات

اللسانيات فرع من فروع علم اللغة أنشأ صرحه العالم السويسري فرديناند دي سوسير (1857 - 1913م)، لكن الشرارة الأولى لهذا العلم قدحها فكر الباحث الألماني فرانز بوب (1791 - 1867م)، ثم توالى على إنضاجه باحثون غربيون كبريس باران في كتابه (أبحاث في طبيعة اللغة ووظائفها) سن 1942م، وبول شوشار في كتابه (اللغة والفكر) سنة 1956م، وتشومسكي في كتابه (الطبيعة الشكلية للغة) سنة 1966م.

وتنطلق اللسانيات من اعتبار اللغة مجموعة من العلامات ارتضاها المجتمع وسيلة للخطاب، يقول دوسير : (اللغة نتاج اجتماعي لمكلمة الكلام ومجموعة من المواضع التي يتبناها الكيان الاجتماعي ليتمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة)⁽⁸⁸⁾.

وينشئ سوسير تمييزاً بين اللسان والكلام، فاللسان هو الدخيرة اللغوية التي يملكها المجتمع، وتدون في المعاجم، والكلام ما يختزنه الفرد من مصطلحات في ذاكرته أو قاموسه اللغوي⁽⁸⁹⁾.

ويطلق سوسير على التصور الفكري للعلامة اسم المدلول، وعلى الصورة السمعية لها اسم الدال، وهذان مفهومان متلازمان في الكيان النفسي، وصنوان لا

(88) دروس في الألسنية العامة لدي سوسير، ص 29.

(89) نفسه، ص 29.

ينفصلان، فهما أشبه بصفحة من الورق يشكل المدلول وجهها الأمامي والبدال وجهها الخلفي⁽⁹⁰⁾.

مهما يكن من أمر فإن الغاية التي ينشدها علم اللسانيات هو البحث في المنطق الذي يحكم اللغات من أجل ضبط الدلالة، أو إنتاج المعنى، وهو يدلي - في وجهته البحثية - بصلة إلى علوم إنسانية شتى تعنى بدراسة النص كعلم البلاغة، وعلم النقد الأدبي، وعلم أصول الفقه.

ولعل أول دراسة لسانية طبقت على القرآن أنشأها المستشرق الياباني (توشهيكو إيزوتسو) في كتابه: (بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن) الصادر سنة 1950م باللغة الإنجليزية، وقد اهتم في كليات عقدية جمّة لا ينازع في صحتها جمهور علماء المسلمين، وخصائص بيانية تشف عن البعد الإلهي للوحي، وهو بذلك كان أكثر إنصافاً من باحثين عرب توسلوا بهذا العلم لتقويض ربانية القرآن الكريم! ويبدو أن للجنسية اليابانية أثراً في هذا التجرد العلمي، والنزاهة الموضوعية.

ومن الباحثين العرب الرواد الذي آثروا السير على النهج اللساني في قراءة النص القرآني، الباحث السوداني أبو القاسم حاج حمد في كتابه: (العالمية الإسلامية الثانية) الصادر سنة 1979، ثم تواترت أبحاث أركان رافعة شعار الألسنية، وممجدة لفتوحاتها، ومن بعده جاء نصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وغيرهم من أساطين الحدائث الفكرية.

وإذا كان المستشرقون يستجدون بالبحث الألسني في دراسة القرآن الكريم تلبية لنداء معرفي خالص، أو إشباعاً لرغبة أيديولوجية مبيتة، لإيمانهم بأن اللسانيات عصا سحرية تفتح أبواب النص على مصاريعها، وتعين على استنطاق الحقائق المستورة، فإن مثل هذا الداعي أو ذاك لا يفترض قيامه عند الباحثين العرب والمسلمين، مع ما يعلم من النزعة الوضعية للمناهج الغربية، وتوافر البدائل التراثية التي تغني غناها في هذا المضمار، لكن الجواب عن هذا السؤال الإشكالي جاء كافياً

شافياً على لسان الباحث عبد الرحمان الحاج إبراهيم حين قال : (إن الجواب بأن ذلك يندرج تحت التقليد العام للغرب فيه نصف الجواب، خصوصاً ونحن نجد مسافة زمنية تفصل بين بداية التجربة العربية والتجربة الغربية تزيد على عشرين عاماً ! والجواب الكامل نجده في الباعث الأيديولوجي «العقيدة» الذي يسوغ هذه الدراسات، والذي غالباً ما يكون ماركسياً أو علمانياً، ويمثل القاسم المشترك بين كل الدراسات التي طبقت البحث اللساني على القرآن الكريم)⁽⁹¹⁾.

2- النبوية

ترتبط النبوية اللغوية ارتباطاً جنينياً باللسانيات ؛ لأنها أسعفت الوعي على استنطاق خبايا اللغة الطبيعية، فاللغة هي الرحم الأصل لنشأة الفكر النبوي، وبناء على ذلك تكون فرعاً عن اللسانيات⁽⁹²⁾. ومن مقاصد النبوية الأدبية (الكشف عن النسق أو النظام الكلي الذي يفترض وجوده وانتماء النص اللغوي إليه، وذلك عن طريق دراسة الأنساق الصغرى)⁽⁹³⁾.

وأول من بشر بمصطلح (النبوية) رومان ياكسون في مؤتمر عقد سنة 1929م، إلا أن راعيها وأبا عذرتها هو الفرنسي كلود ليفي ستروس، وناصره في تشييد صرحها لوي ألتوسير، وميشال فوكو، ورولان بارت⁽⁹⁴⁾.

وتعد قواعد التأويل الهرمنيوطيقي التي عرضنا لها في مباحث سالفة، ك(لانهاية المعنى)، و(صراع التأويلات)، و(موت المؤلف)، و(الرمزية)، مقولات نبوية محضة، بشرت بانتهاء الاتجاه النبوي، وقيام الاتجاه التفكيكي على أنقاضه، ولم يكن أحسن حظاً ولا أقوم حالاً من سلفه في التجني على النص وصاحبه من ناحية، وخيبة المآل والمصير من ناحية ثانية !

(91) المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله لعبد الرحمن الحاج إبراهيم، رسالة المسجد، العدد : 1، 1424هـ/2003م، ص 13 - 14.

(92) قضية النبوية : دراسة ونماذج لعبد السلام المسدي، ص 14، 93، 100، والمرايا المخدبة لحمود، ص 200.

(93) المرايا المخدبة لحمودة، ص 201.

(94) مفهوم الواقع في التفكير الإسلامي المعاصر لسالم يفوت، ص 291 - 293، والنبوية للمسدي، ص

3- التفكيكية

لم تكن البنيوية من المذاهب المعمّرة في دنيا الفكر والأدب ؛ إذ سرعان ما بشرت التفكيكية بفشلها وذهاب ريحها، غبّ المحاضرة التي ألقاها جاك دريدا في مؤتمر جونز هوبكنز، ودارت حول مفاهيم التفكيك التي تروم تقويض الفكر الغربي الماورائي⁽⁹⁵⁾.

إن القراءة التفكيكية قراءة ثنائية الاتجاه تسعى إلى إثبات منطوق النص ودلالته الصريحة، ثم تعمل فيه معاول الهدم في قراءة مضادة ناسخة، تقول صاحب النص ما لم يقله، لنسخ مقاصده بمقاصد جديدة يحبل بها أفق المتلقي المشغوف باكتشاف المحجوب والمسكوت عنه !

وقد أدلت التفكيكية بدلوها في نقض المسلمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية، وانتهت في ذلك إلى متاهة فكرية مضلّلة، إذ لم يصغ دريدا بدائل الفكر المنقوض ؛ بل أكد أن هذه البدائل إن وجدت فلن تعرى عن الطابع الميتافيزيقي⁽⁹⁶⁾.

مهما يكن من أمر فإن التفكيكية تغذت من روافد الفلسفة العدمية والهدمية، وتسلمت بمنهج الشك المستأسد في الثقافة الغربية، ولاسيما بعد إخفاق العلم في تحصيل اليقينيّات، وانتشال الإنسان من وهدة الإحباط والقنوط. وإذا كانت البنيوية قد اغتالت صاحب النص، وأنزلت القارىء منزله، فإن التفكيكية اغتالت النص وصاحبه معاً في رمية واحدة ! ومن هنا جاء حتفها المحقق ورحيلها المبكر !

(95) المرايا المحدبة لحمودة، ص 15.

(96) التفكيكية : دراسة نقدية لبييرف زبما، ص 9.

المبحث السادس

أسباب تهافت القراءة المعاصرة للنص القرآني

إن القراءة المعاصرة للنص القرآني لم تسلم من لوثة الأيديولوجيا في منطلقاتها ومراميها، إذ لم تحشد عدتها المعرفية، وتستدعي مناهج الغرب، وتستنفر طاقتها النقدية إلا لغرض رئيس هو إزاحة القرآن عن موقع القيادة والمرجعية، واستبداله بالنمط الغربي في التفكير، والحداثة المفصولة عن جذور الأمة، ومقدساتها الدينية ! ومن هنا مأتى التهافت ؛ لأن الدافع الإيديولوجي لا يستأسد ويسيطر نفوذه إلا على حساب الدافع العلمي، ومتى تراجعت العلمية، وتأخرت في السلم التراتبي لفكر الباحث، إلا وعاش النص، والمبدع، والقراءة، والتاريخ جميعاً محنة عظيمة لا خلاص منها إلا بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

وإذا كان لتهافت القراءة المعاصرة أسبابٌ ودواعٍ متشعبة، منها ما يتصل بالمنطق الفكري، ومنها يرجع إلى طبيعة المنهج المتوسل به، ومنها ما يؤول إلى عشوائية التطبيق، فإنه ليس من وكدنا هنا التقريري والاستقصاء، وحسبنا أن نجلب من هذه الأسباب وتلكم الدواعي أعظمها أثراً في إزالة القراءة عن وجهها، وإحالتها عن طبيعتها، وصرفها عن العلمية إلى العلمنة.

المطلب الأول

التناقض

تجلب القراءة المعاصرة بتناقضات شتى تهجن نسقها الفكري، وتنقض عراها عروة عروة، وهي راجعة إلى أحد ثلاثة أمور : الذهول والغفلة، أو تعمّد التلبس والإيهام، أو إعواز الدقة في التطبيق، وافتقاد الرابط اللاحم بين التصور والممارسة. ونجلب هنا نماذج من التناقض الصارخ عند ثلاثة من أقطاب القراءة المعاصرة :

1- من تناقضات محمد سعيد العشماوي

يعدّ محمد سعيد العشماوي من أبرز دعاة التاريخية في مجال الدرس القرآني، وقد أفسح لنصرتها، والترويج لها كتباً مستقلة⁽¹⁾، لا تخلو من التضارب في الرأي، والاضطراب المنهجي، فإنه لا يكاد يعضد مقولة في صفحة من كتابه، حتى يكر عليها بالنقض في الصفحة الموالية، وكأني بخاطره يجيش بالأفكار، فإذا وجد لها متنفساً ومفيضاً برّح به التطبيق، وأعوزه البصر بتعيين محالّ تنزيلها. ومن تناقضاته :

- المثال الأول : قوله : (إن الشريعة ارتبطت بالواقع، ودارت فيه، وتناسجت به، تأخذ منه عوائده وأعرافه، وتحكم قواعدها على أسباب منه، وتلاحق أحكامها تطوره)⁽²⁾. وبعد صفحات يعود إلى القول ناقضاً غزله : (لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع، وتبديل روابطه، وتجديد علاقاته.. وأدت إلى تغيير شامل في الروابط الاجتماعية، وإلى تبديل كامل في علاقات الناس بعضهم وبالكون)⁽³⁾.

ففي القول الأول ينتصب الواقع حاكماً على الشريعة ومهيماً عليها، به تنسج مفاهيمها، ومنه تستمد قوانينها، وعلى وزانه تدير عجلة تطورها، وفي القول الثاني تصبح الشريعة الحاكمة القائدة المهيمنة على ظروف المجتمع وروابطه، وعلاقات الناس بعضهم ببعض ! فأيهما يقلّد زمام القيادة والمرجعية : الشريعة أم الواقع !؟

- المثال الثاني : قوله : (وفي خطاب أهل الكتاب بالقرآن ما قد يعتبر مثلاً للمؤمنين : ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾)⁽⁴⁾⁽⁵⁾، وبعد أربع صفحات يقول مرتداً عن قوله الأول : (ومؤدى الرأي الصحيح الصادر عن النبي ﷺ وعن

(1) من كتبه في هذا المجال :

أ - اصول الشريعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 4، 1416هـ/1996م .

ب - العقل في الإسلام، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

ج - جوهر الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1992م.

(2) أصول الشريعة للعشماوي، ص 93.

(3) نفسه، ص 177.

(4) المائدة : 77.

(5) معالم الإسلام للعشماوي، ص 56.

المفسرين العمدة الثقات أن آيات القرآن : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ...﴾⁽⁶⁾ إنما نزلت في أهل الكتاب.. وليس لأمة الإسلام منها شيء، ولا يخاطب بها حاكم مسلم، أو شعب مسلم، أو فرد مسلم⁽⁷⁾.

ففي القول الأول يأخذ بقاعدة دلالة العموم، فيجعل خطاب أهل الكتاب شاملاً للمسلمين في النهي عن الغلو، وفي القول الثاني ينبذ القاعدة نبذاً بعيداً وراء الأذن، فيرى أن آية التحذير من الحكم بغير ما أنزل الله تعالى إنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وليس لأمة الإسلام منها شيء! بماذا يأخذ الرجل : بقاعدة دلالة العموم المستغرقة للمسلمين وأهل الكتاب، أم بقاعدة دلالة الخصوص القاصرة على أهل الكتاب!؟

وكم لهذا الرجل من تناقضات صارخة تعجّ بها كتبه، وينضح بها فكره، وليس في الوسع استقصاؤها وتقريبها في هذا المقام، وفي المثاليين المذكورين كفاية وغنية للدلالة على المطلوب، ومن أراد البسط فليراجع مظان ذلك في أبحاث المعاصرين⁽⁸⁾.

2- من تناقضات نصر حامد أبي زيد

لا تسلّم أبحاث نصر حامد أبي زيد من شائبة التناقض والتضارب والفصم بين المقولات النظرية والإنجاز التطبيقي، ومن تناقضاته الصارخة في هذا الباب :

- المثال الأول : قوله : (لابد من العودة إلى الأصول والاحتكام إليها، والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها في الدرجة نفسها قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة ؛ إنها

(6) المائدة : 44.

(7) معالم الإسلام للعشماوي، ص 60.

(8) يراجع الكتاب القيم للدكتورة منى الشافعي : (التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم : عرض ونقد)، دار اليسر، القاهرة، ط 1، 1429هـ. ففيه تتبع دقيق لتناقضات العشماوي، ورد ناهض عليها.

تتعامل مع العالم والواقع الاجتماعي والطبيعي والنصوص كونها مشاريع مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل⁽⁹⁾.

وهذا كلام في منتهى الخلط ينقض بعضه بعضاً؛ فهو يجمع بين الدعوة إلى الاحتكام إلى العقل وحده في فهم الوحي، ورفض أن يكون للعقل حكم قطعي نهائي حاسم في التعامل مع النصوص، فكيف، إذا، تنهض الثوابت الدينية، والوسيلة إلى هذا النهوض من الضعف والهوان بالدرجة التي لا تحصل يقينا، ولا تستطيع حسماً؟!

- المثال الثاني: قوله: (إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكس من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها)⁽¹⁰⁾.

فنصر يجمع في هذا القول بين متناقضين: الأول: أن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص يصدّ عن الفهم العلمي الموضوعي، والثاني: أن المصدر الإلهي للنص لا يتنافى وإمكانية سبره وتحليله، ومن هنا يأتي الجمع بين ربانية المصدر وإنسانية المحتوى في القرآن الكريم، وهذان ضدان لا يجتمعان؛ لأن المصدر حاكم على المحتوى، والمحتوى تابع للمصدر، فإما أن يكون القرآن - في منظور نصر - ربانياً، أو يكون إنسانياً، ولا سبيل إلى التوفيق والتتام الشمل! وقد حق لعلي حرب، وهو من أنصار الفكر الحداثي، أن يعقب على نصر بقوله: (وهذا كلام هو في منتهى التلفيق: القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره، وبين بشريته من حيث محتواه...)⁽¹¹⁾.

(9) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد ن ص 69.

(10) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 24.

(11) نقد النص لعلي حرب، ص 209 - 210.

- المثال الثالث : يقول نصر في سياق دفاعه عن تاريخية القرآن : (فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص)⁽¹²⁾.

ثم يتحدث بعد ذلك عن ضرورة الاجتهاد في قواطع الشريعة، وتجاوز حدود الوحي، تأكيداً لعالمية الهدى القرآني، يقول : (لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان)⁽¹³⁾.

ككيف تأتي له الجمع بين التاريخية التي تحبس الأحكام الشرعية في قماقم الزمن الغابر، والصلاحية لكل زمان ومكان التي تعني تعدية هذه الأحكام إلى الوقائع المشابهة، وهيمنتها على الواقع، والحياة، والناس، بهديها وهداها في كل عصر عصر؟! إن التاريخية تقهقر إلى الوارء، والعالمية أو العصرية تفوق زمني، وأحدهما لا يقوم إلا بإلغاء الآخر.

3- من تناقضات محمد شحرور

يبدو أن كلف شحرور بمقولة (صراع المتناقضات) أثر تأثيراً غير محمود في نسقه الفكري، فعاد عليه بالاضطراب، والتنافر، وشطط المعايير؛ إذ حلا له أن يجمع بين الأضداد والمتناقضات في كثير من مباحثه، وكأني به يجد متعة ولذادة في صراعها وتنافرها! ومن تناقضاتها الصريحة في كتابه : (الكتاب والقرآن) :

- المثال الأول : قال شحرور : إن التسبيح بمعنى التنزيه قول جرّ عليه الزمن ذيل النسيان، وأنه في التعبير القرآني هو قانون صراع المتناقضات، وإذا كان هذا الصراع سيتلاشى، بالانفجار الكوني الهائل الذي سيدمر العالم، فإنه لا تسبيح في الآخرة⁽¹⁴⁾. ثم ارتد عن هذا التفسير الماركسي، وأرجع معنى التسبيح إلى نصابه، حين قال : (فالتسبيح في اليوم الآخر هو تسبيح شكر لا تسبيح وجود، وهكذا فإن

(12) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 121.

(13) نفسه، ص 135.

(14) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 223.

طبيعة المادة وتركيبها في الكون الجديد تسمح بروية الله تعالى، حيث تسبيح العاقل في اليوم الأخير هو تنزيه عاقل لله⁽¹⁵⁾.

- **المثال الثاني :** وضع شحورر قوانينَ للتأويل هي : التقيد باللسان العربي، وعدم تعضية القرآن، وفهم أسرار مواقع النجوم، وقاعدة تقاطع المعلومات، والتفريق بين الإنزال والتنزيل كما فهمه هو⁽¹⁶⁾. ثم زعم بعد ذلك أن العلماء (الربانيين) الذين يضطلعون بالتأويل على طريقته المرسومة هم داروين، ونيوتن، وآنشتين⁽¹⁷⁾؛ لأنهم طرّقوا سبل العلم، وفتحوا مغالق الحياة، بمخترعاتهم النافعة! وهذا كلام في منتهى التخليط والتهافت؛ إذ كيف يتصدى هؤلاء لتأويل القرآن مع جهلهم باللسان العربي، وكيف يوصفون بالربانية وهم لا يؤمنون بالله والكتاب والنبوة؟!

- **المثال الثالث :** أنكر شحورر وجود الترادف في اللغة محتجاً في ذلك بآبن فارس ومعجمه (مقاييس اللغة)⁽¹⁸⁾، ثم أقرّ بعد ذلك بأن لفظ (الكتاب) مرادف للفظ (الموضوع)⁽¹⁹⁾، متفصياً من قناعته، ومتخلياً عن قدوته ابن فارس، لا لشيء إلا لأن القول بالترادف يشدّ دعواه في التفريق بين الكتاب والقرآن! وهكذا يتردّد شحورر بين الإثبات والنفي، ويغير لبوسه بين حال وحال، تعصباً لرأيه، ونضحاً عن مذهبه!

المطلب الثاني

إهدار دلالة السياق

يعدّ محمد شحورر أكثر القراء المعاصرين إهداراً للدلالة السياق، وإفساداً لنظم الكلام، لا يلحق بغباره أحد من عصريه، وإن بلغ من التعصب للمناهج الغربية ما بلغ؛ ذلك لأن الرجل استفرغ وسعه في صبّ المعاني القرآنية في قوالب ماركسية

(15) نفسه، ص 247.

(16) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 206.

(17) نفسه، ص 206.

(18) نفسه، ص 44.

(19) نفسه.

جاهزة، بعد صهر مضمّن، ومعالجة متكلّفة، حتى صارت قراءته حواشيَ ماركسية على متن القرآن الكريم!

ونضرب هنا مثالين لإهدار دلالة السياق عند شحورر :

- الأول : قوله بأن الفصل في قوله تعالى : ﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾⁽²⁰⁾ : (هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي)⁽²¹⁾، وهذا التفسير يصير المعنى : أن يوم القيامة والحساب فصل لقانون صراع المتناقضات عن أسباب الوجود المادي، فيهدر سياق الآية سابقه ولاحقه، أما السابق فتصوير ليوم القيامة بمشاهدة المهية كانطماس النجوم، وانفراج السماء، ونسف الجبال، وأما اللاحق فوعيد للمكذّبين بالعذاب وسوء العقبي، وبشرى للمتقين بنعيم الجنة، ومن هنا تنهض دلالة السياق العام للسورة على أن المقصود بيوم الفصل يوم القيامة والحساب الذي ينظر فيه في صحائف الخلق، وأعمال الناس، وتجزى كل نفس بما عملت.

- الثاني : قوله بأن النهي عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة حكم نهائي قاطع⁽²²⁾، مع أن التحريم القاطع جاء بعد ذلك في سورة البقرة : ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾⁽²³⁾، وفي هذا زهول عن قاعدة تتبع مراحل التنزيل، وإهدار لدلالة السياق ؛ ذلك أن الأحكام تؤخذ من القرآن بعد تقري ارتباطاتها الموضوعية في سياق المقاطع، وسياق الآيات، وسياق السور، وسياق المصحف كله، حتى يكون الانتزاع صحيحاً، والفهم شمولياً، فرب حكم يأتي بالجواز في طور تشريعي متقدّم، ويعقبه حكم بالتحريم في طور آخر، مراعاة لسنة التدرج، وأدب الرفق بالمخاطب حتى لا يواجه بالحكم الأشدّ والأغلظ جملة واحدة ؛ وإنما يُمهّد لذلك بالانتقال المرحلي، والمقدار الجزأً في البلاغ.

ولو سلمنا لشحورر بهذا الحكم على سنن قراءة (عضين)، لجاز لنا شرب الخمر إلا في حال التلبس بالصلاة عملاً بقوله تعالى : ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ

(20) المرسلات : 13.

(21) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 229.

(22) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 467 وما بعدها.

(23) البقرة : 278.

سُكاري⁽²⁴⁾، مع أن النهي الكلي القاطع جاء بعد ذلك في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾⁽²⁵⁾. فتأمل كيف يؤول اختطاف الأحكام من سياقها إلى تحريف الشرع، وإزالتها عن وجهه وحقيقته ! وإن عجبت فاعجب من أن الرجل يضع لتأويله قانوناً سماه : (عدم تعضية القرآن)⁽²⁶⁾، أي : تفسير بعضه ببعض في إطار رؤية شمولية لسياقاته المتعددة، لكن عنان التطبيق جمع به بعيداً، حين خطف حكماً من هنا، وبتر حكماً من هناك، ولفق ثالثاً منهما، فصار القرآن يضرب بعضه بعضاً، وهو الذي أنزل كالأية الواحدة تلاحماً، وتراصماً، وانسجماً.

المطلب الثالث التهافت المنهجي

تعتبر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم آفات منهجية شتى، أشرفت بها على انحلال النسق الفكري، وانخرام المرجعية، وتهافت التطبيق، ومن أبرز هذه الآفات :

1- ضمور الحس النقدي

إن التوسل بمنهج معين لا يقرّ في نصاب المشروعية والموضوعية إلا إذا تحقق التوسل من المناسبة بين الوسيلة المنهجية والموضوع محلّ التنزيل، وهذه المناسبة تطرد كلما استوفت الوسيلة حظها من النضج والاستواء بعد اجتلابها من مصدرها، وحفظت على الموضوع ثوابته الجوهرية بعد التنزيل عليه.

والقراءات المعاصرة لم تعنَ بهذا الضرب من النقد، ولا توفرت على آله الإجرائية ؛ إذ لم تضع الوسائل المجتلبة في قراءة النص القرآني على محك التمحيص، حتى تتحقق من المناسبة بوصفها مناط المشروعية ؛ فإذا بالنقد الذي تنادت به الحداثة الفكرية لا محل له من الإعراب، ولا أثر له في تقويم الأشياء ؛ وإنما هو شعار زائف

(24) النساء : 43.

(25) سورة المائدة : 90.

(26) الكتاب والقرآن لشحورر، ص 206.

يتدثر به لإضفاء العلمية على المقولات والمناهج. ومن هنا كان التوسل بالمناهج الغربية عارياً عن ضوابط المشروعية؛ إذ المنهج مفتقر إلى فاعلية الإنجاز، والمحل المنزل عليه تحيفته تطبيقات آلية تجني على خصوصيته وتفردّه. قال الأستاذ طه عبد الرحمن: (ولما كان أهل هذه القراءة الحداثيّة يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحلّ المنزل عليه)⁽²⁷⁾.

ومما ينشأ عن ضمور الحس النقدي عند أرباب القراءة المعاصرة العجز عن استيعاب الجهاز المفهومي، والقواعد التأويلية للمناهج الغربية، فتارهم يلوحون بمفاهيم ما زالت في مهد الاجتئان أو الحبو، ولم يشتدّ عودها بعد حتى تقوى على مواجهة النص، وركوب مغامرة التأويل! ومن المعلوم عند العقلاء والأسوياء أن التجريب هو الذي يعجم عود المناهج، ويمتحن صلاحيتها، فيما أن يقرّ فائدتها وأثرها، أو يقضي عليها بالإخفاق وخيبة المآل.

وإن عجبت فاعجب من أن نظريات شتى أتى عليها أتى البلى والعفاء في محاضنها الغربية، كموت المؤلف، ولانهاية المعنى، والفراغات البيضاء، والقراءة المعاصرة تصرّ على إحياء الممات والمهجور، وجلبه على علاقته وتاريخيته إلى ساحة الدرس القرآني، ولست أملك من الدواعي التي أعزّو إليها هذا الإصرار إلا الإسقاط الأيديولوجي أو إعواز الحس النقدي البصير بخبايا الأشياء، ومآلات الأمور. يقول الأستاذ طه عبد الرحمن: (كان الأحرى بهم أن لا ينقلوا بعض هذه النهجيات والنظريات، نظراً إلى أن صبغته العلمية لم تكتمل في أصله؛ إذ ما زال يتحسس طريقه، ويمتحن فائدته، أو نظراً إلى أنه عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة)⁽²⁸⁾.

وكلما أعوز الباحث الحس الناقد، والنظر الفاحص، وآلة الأخذ والرد، إلا وعظم في عينه صنيع الناس، وزاغ بصره بذلاذل الغريب المستورد، وأخذته بهارج

(27) روح الحداثة لطفه عبد الرحمن، ص 190.

(28) نفسه، ص 190.

النظريات المستحدثة كأخذة السحر! ومع هذا الإعواز حرصت القراءة المعاصرة أن تحيط نتائجها بتهاويل ومبالغات، وكأنها ظفرت ببيضة الديك أو فرخ النسر! وإذا أنعمنا في حصيلتها بنظر غير مدخول لا نجد للإبداع إلا رسماً حائلاً، وأثراً دارساً؛ لأنها إما مجترة لنظريات الغرب، وإما متوركة على إنجازات معرفية لعلماء الإسلام، ولا تفصح عن المصدر، أو تعزو إلى صاحب السبق، وإما متباعدة (بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك، فضلاً عن غموض الفكرة، وركلكة العبارة عند غالبيتهم)⁽²⁹⁾.

2- أحادية المنهج

من الآفات المنهجية التي لا بست القراءة المعاصرة الاجتزاء بالمنهج الواحد، وعده المدخل الأمثل لقراءة النص القرآني، وكأنه المفتاح السحري الذي لا يرتج باب دونه، ولا يستعصي عليه خبيء أو محجوب! ومن تجليات هذه الأحادية المنهجية ما لهج به نصر حامد أبو زيد أن الدراسة الأدبية (هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا)⁽³⁰⁾، وهو بذلك يحيي نهجاً كاد أن يذهب رسمه، ويجر عليه الزمن ذيل النسيان، وهو النهج الأدبي الذي تحمّس له أمين الخولي، وناصره في كتبه، وحمل عليه تلامذته، وادعى أنه لا سبيل سواه إلى استجلاء مرادات النص القرآني، واكتناه أسراره⁽³¹⁾.

ولسنا نعترض هنا على التفسير الأدبي والبياني للقرآن الكريم، فهذه حلبة تنافس فيها الفرسان، كسيد قطب، وعائشة عبد الرحمن، وشكري عياد، لكنه تفسير جرى من الأصول على عرق، وصان الثوابت عن العبث، ووقر للنص القرآني وقاره، منزهاً له عن المماثلة بالنصوص البشرية، مهما بلغت شأواً رفيعاً في إحكام النسخ، وطلاوة البيان.

ويعلل نصر هذا الاحتكار المنهجي بقوله: (ومنهج القراءة الأدبية ليس منهجاً جديداً، وليس مفروضاً على النصوص الدينية من خارجها؛ لأن النصوص

(29) نفسه، ص 191.

(30) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 3.

(31) مناهج تجديدي في النحو والبلاغة والتفسير للخولي، 10/231 - 229.

الدينية نصوص أدبية بامتياز من حيث إنها تمارس تأثيرها على المتلقي من خلال عناصر أسلوبية وبنية لغوية شعرية أو قصصية إلى حد كبير⁽³²⁾.

والسؤال الذي ينتصب في الذهن : لماذا هذا الإقصاء للمناهج الأخرى ؟ ولماذا هذا الإصرار على (أن منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام؟)⁽³³⁾.

والجواب أن نصراً وأشياعه يركنون إلى المنهج اللغوي دون سواه ليتاح لهم اللعب الحر باللغة، والتمرد التام على قوانينها، وإشهار سلاح التطور اللغوي في وجه المصطلحات القرآنية بمدلولاتها الأصلية المعهودة في عصر التنزيل !

إن الأحادية المنهجية أو الاحتكار المنهجي منطلق إقصائي يشف عن المضمير الأيديولوجي الذي يحمل صاحبه - من حيث يشعر أو لا يشعر - على الاختزال، والبت، والمسح، ومراوغة النص. وإذا كانت الشهادة المجرّحة تثقل في ميزان الصحة والرجحان بصدورها عن أهل المجرّح وأقاربه وخلصانه، اعتباراً للمخالطة، والقرب، وانتفاء الميل والمحابة، فإنني أضطر هنا لإيراد نقد علي حرب، وهو أحد سدنة الحداثة الغالية وحراسها، لهذه الأحادية المنهجية التي بناها نصر، تقليداً للخولي، وانبهاراً بمنهجه. يقول : (إذا كان القرآن كتاباً عربياً أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن المنهج الوحيد لدرسه هو المنهج اللغوي ؟ إنه استنتاج في منتهى الخفة والتهور. وإذا كان أبو زيد يعتبر أن مفهوم النص أصبح اليوم مفهوماً مركزياً، ليس في الدراسات الأدبية وحسب، بل في العلوم الإنسانية كافة فمن المستهجن أن تقتصر دراسته للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة وأن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصاً أدبياً، ليشكل فضاءً تأويلياً وحدثاً ثقافياً هائلاً ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة)⁽³⁴⁾.

(32) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 234.

(33) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 30.

(34) نقد النص لعلي حرب، ص 208.

3- التنزيل العشوائي

إن للمناهج أيا كان مشربها ومنزعتها بعدين : بعد تاريخي يكمن في البيئة الاجتماعية التي تحتضن النتاج الفكري، وتسمه بميسهما، وبعد جمعي يتجلى في جهود أبناء هذه البيئة في صوغ التصورات والكليات العامة لهذا المنهج أو ذلك.

ولا تشذ المناهج الغربية عن هذا الوضع، فقد درجت وترعرعت في بيئة متطلعة إلى كسر شوكة الوصاية الكنسية، وتشبعت بهاجس فكري نزاع إلى تفكيك النصوص الكتابية ونقدها، ومن هنا تلوح محاذير اجتلاب هذه المناهج بنصّها وفصّها إلى ساحة الدرس القرآني؛ إذ سيؤول هذا الاجتلاب إلى تقليد الغرب في موقفه من نصوصه المقدسة التي لا تعدو أن تكون وثائق تاريخية تحيفها التحريف والتبديل، ومن ثم تنزيل المناهج على النص القرآني ببعدها الغربي، وخلفيتها النقدية. وهذا يجر إلى ضرورة إعادة البناء والصياغة - إن كان ثمة فوائد وعوائد تجتني من هذه المناهج - حتى يكون للوعي المسلم استقلال في النظر إلى النصوص، وقدرة على تمحيص الوسائل المنقولة، وبصر بالمناسبة بين الوسيلة المنهجية ومحل التنزيل.

وإن من الآفات المنهجية التي اعتورت القراءة المعاصرة، وجمحت بها بعيداً عن ساحة الفهم الموضوعي والتأويل الناضح :

- أولاً : تجاهل النزعة الوضعية للمناهج الغربية، وهي حقيقة يسلم بها نقاد الغرب أنفسهم⁽³⁵⁾، وهذا التجاهل قاد إلى الاصطدام مع البعد الإلهي لمصدرية القرآن الكريم، وخصائصه الإعجازية.

- ثانياً : التعامل مع المناهج الغربية على أنها حقائق ثابتة ومطلقة، ومن هنا تُتصور قدرتها على استفاد إمكانات النص دلاليًا ومقاصديًا، ومكنتها في الكشف عن المحجوب واللامفكر فيه ! وهي في الحقيقة نظريات لم تستو على سوقها، أو مقولات بشر الواقع العملي بأقولها.

(35) نقد وحقيقة لرولان بارت، ص 16.

- ثالثاً : الجهل بطبيعة المناهج الغربية وبعدها الغائي، فالدراسات اللغوية واللسانية - مثلاً - تعد النص مادة لغوية مكتفية بذاتها، ومجردة عن أي بعد غيبي، ومعزولة عن السياقات المقارنة. وإذا كان القرآن الكريم نصاً لغوياً معجزاً ببيانه، وفريداً ببلاغته، وثرياً بجمالياته، فإن مقاصد الهداية التي أوجدهت ينبغي أن تحاط بالعناية، وتهتبل في القراءة، مما يقتضي أن يكون التفسير شاملاً غواصاً على الأبعاد المختلفة للنص، وهذا ما قصرت عنه المناهج اللغوية واللسانية؛ ذلك أنها إن وفقت أحياناً في إضاءة خبايا النص القرآني، واكتشاف جمالياته، فإنها ظلت نائيةً عن بعده المقاصدي، ومراد هديه وهده.

ومن ثم كان تَقَمُّصُ المناهج الغربية واستزاعها في ساحة التأويل القرآني، على علاتها المعروفة، وتشربها لخلفيات بيئتها، مدخلاً إلى المماثلة بين النص القرآني والنص البشري، ومحو أي فارق دلالي أو بياني يمكن أن يستقل به هذا النص عن ذلك، مع أن الفوارق ثابتة بالاستقراء، والتتبع، والتحليل، وشواهد الواقع، ويمكن إبرازها على النحو الآتي :

- 1- من حيث المصدرية : النص القرآني رباني معصوم، والنص البشري إنساني غير معصوم.
- 2- من حيث القصدية : النص القرآني محدّد المرادات، والنص البشري متردد بين التجلي والخفاء.
- 3- من حيث الغائية : النص القرآني مرجع هداية وتقوم، والنص البشري مرجع تواصل وتفاعل.
- 4- من حيث طبيعة المعنى : النص القرآني يقيني، قطعي، نهائي، والنص البشري نسبي، لا نهائي، محتمل.
- 5- من حيث زمان الدلالة : النص القرآني عصري، عالمي، متفوق زمانياً، والنص البشري تاريخي، ماضوي، ظرفي.
- 6- من حيث لغة البيان : النص القرآني معجز، والنص البشري غير معجز.
- 7- من حيث معايير الحكم : النص القرآني موضوعي، متزن، منزّه، والنص البشري أيديولوجي، ذاتي، انتقائي.

وإن النظر في هذه التقابلات بين النص القرآني والنص البشري يقود إلى حقيقة دامغة لا سبيل إلى تجاهلها وهي أن النص القرآني، في زمان دلالاته، وطبيعة معناه، ومقصدية تنزيله، ليس مرهوناً بسياقه التاريخي، ولا متوقفاً في لحظة ولادته؛ وإنما هو متفوق في بعده الزمني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، عالمي في هداه، عصري في مدارجة النوازل والمستجدات، قيوم على الناس والواقع والتاريخ جميعاً؛ ذلك لأنه (يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه، بينما يتحدّد فضاء النص الأدبي عند لحظة ينتهي فيها لبدأ نص جديد، والنص الديني فعل في التاريخ، فعل امتدادي يحمل طابع السيطرة المطلقة على الأفكار الأخرى، وهي رؤية ذات نزعة نهائية للعالم تفسّره وتغيّره، بينما يحمل النص الأدبي محدوديته في التفسير والتغيير، ويحمل أيضاً معيارته الذاتية والتاريخية)⁽³⁶⁾.

وحتى نتبين بالمثال الصريح والشاهد الناهض التنزيل العشوائي للمناهج الغربية على النص القرآني في القراءة المعاصرة، نورد المقولات الهرمنيوطيقية لشليرماخر، وهو أكثر المؤولين الغربيين اعتدالاً في فهمه وتطبيقاته، ومع هذا فلا يسوغ ألبتة تنزيل هذه المقولات على نص رباني معجز ذي خصوصيات مفارقة للنص الأدبي، وذلك من وجوه :

- أولاً : يؤكد شليرماخر أن النص الأدبي متأثر بثقافة عصره وظروف منشئه النفسية والاجتماعية، وإذا كان للإحاطة بهذه الظروف ورصدها أثر في فهم النص الأدبي، واستجلاء بواطنه، فإن ذلك لا يصح تعميمه على النص القرآني، وإن كانت معرفة أسباب نزوله مساعدة على الفهم والاستخبار ؛ ذلك أن الله تعالى منزّه عن التأثر بالدواعي النفسية والظروف الاجتماعية.

- ثانياً : يزعم شليرماخر أن بمكنة المؤول الاهتمام إلى فهم يعادل فهم المؤلف أو يفوقه، وهذا زعم منقوض بالنظر العقلي ؛ ذلك أن مقصد المؤلف محبوب عنا، فكيف نتفوق في فهمنا للنص على صاحب النص نفسه ؟ وإذا اتسع ذرعنا - فعلاً - لهذا الفهم المتفوق فإن ذلك يعني انتهاءنا إلى مراد غير مقصود في وعي المؤلف، ومجافٍ لظاهر النص ! ومن هنا لا يستقيم تنزيل هذه المقولة على النص القرآني ؛ إذ

(36) محمد أركون ومشروعه النقدي لمحمد بوراس، بحث مستنسخ من موقع العرب نيوز، ص 5.

لا يمكن للمؤول - مهما أوتي من وفور علم، واتساع نظر - أن يضاهي العلم الإلهي، فضلاً عنه أن يتفوق عليه! وهو إن ادعى ذلك، فإنه - لا محالة - محرف لدلالة النص، وعابث بمقاصده.

- ثالثاً: لهج شليرماخر بموضوعية الفهم، وردم الهوة التاريخية التي تنأى بالمؤول عن النص، ويتأتى ذلك بالتجرد عن الواقع، والمعارف، ومدارك التلقي، والتفوق في واقع المؤلف وأفقه، وهذا الفصم الحاد بين التفسير ومآخذه، لا يعين على فهم النص القرآني، ولا يبين طريق مراداته، فضلاً عن البعد الغيبي لهذا النص الذي لا يتيح المعاشة المشروطة في نظرية شليرماخر.

وإذا كانت هذه المقولات - على اعتدال صاحبها في الفهم، وإيمانه بصلاحية تطبيقها على النص الأدبي - لا ترقى إلى إدراك خصوصيات النص القرآني، ولا تصلح للتجاوب مع بعده الرباني الغيبي، فإن مقولة ناشزة ك(موت المؤلف) يفضي تطبيقها على نصوص الشارع إلى إنتاج سلسلة من النواسخ والمنسوخات، فيغدو كلام الله تعالى منسوخاً بكلام البشر، ومن هنا يتأنسن الوحي على وفق مراد غلاة الحداثة!

المطلب الرابع

أيديولوجيا القراءة

القراءة المعاصرة مسكونة بالهاجس الأيديولوجي حتى النخاع، لا تكاد تؤسس منطلقاً، أو تبني رؤية، أو تصوغ نسقاً، إلا وحاديها إلى ذلك شد أفكار مسبقة وقناعات ذاتية، إن لم تحمل بين عطفها عوامل قوتها ونهوضها، فإن النصوص تكون لها رداءً وعضداً، تُطوَّع لها تطويعاً، ويُدفع في وجه ظاهرها ومنطوقها دفعاً لتستجيب لنداءات (الأدلجة) على كره وإرغام!

ومن تجليات هذا التعصب الأيديولوجي في القراءة المعاصرة:

1- الانتقاء المنهجي (المؤدلج)

لما تطفح حقول المعرفة بزخم المنهجيات، وتزخر وطاب التحليل بغزارة الوسائل، يجد الباحث نفسه إزاء عمل شاق مضمّن يقتضي منه مطاولة في الفهم

والاستخبار، حتى يظفر بالمنهج الملائم للموضوع الملائم؛ ذلك أن المناسبة بينهما شرط لا معدى عنه في التطبيق المنهجي الناضج الذي يحفظ على الوسيلة فاعليتها، وللمحل المنزل عليه خصوصيته.

بيد أن الانتقاء المنهجي في القراءة المعاصرة لم ينطلق من (معطى علمي)، ولا أملاه (خصاص معرفي)؛ وإنما قام معيار الانتقائية استجابةً للباعث الأيديولوجي الذي يبطنه القارىء، ويترسم صواه! (فمعضلة الأيديولوجيا تفرض نفسها دوماً في القراءة المعاصرة، هي مبدأ وغاية في الوقت نفسه، هي خلفية مستترة وهدف واضح، فقد اختارت منهجاً تبعاً لقدرتها على تبريرها، واستنطاق النص بها. وهكذا عندما مورست القراءة المعاصرة كان الهدف هو البحث عن شرعية أيديولوجيتها، وأفكار مسبقة مرافقة لها، ولم يكن الهمم هو البحث عن موقف تأويلي أكثر قرباً من الصواب قط)⁽³⁷⁾.

وإذا أردنا مثلاً على الانتقائية الأيديولوجية فلا مثل أصدق من انتقائية نصر حامد أبي زيد الذي زعم أن الدراسة اللغوية واللسانية هي المدخل الأمثل بل الأوحد لفهم القرآن الكريم، ولم يكن هذا الانتقاء المنهجي محكوماً بمعيار معرفي راجح، أو حاجة علمية ناهضة؛ وإنما زغبت فيه، وحملت عليه، قدرة الباحث على شد أفكاره المسبقة المقارنة لقراءته من خلال المضمون الذي يفرضه هذا المنهج نفسه، وما يتحده من معطيات يمكن أن تكون قوالب فارغة لتأويلات غير متناهية! ومن هنا لا يتاح لنصر اللعب الحر باللغة، وانتهاك قوانينها، وادعاء التطور اللغوي للمفردات القرآنية بما يجاوز سياق التنزيل، إلا في حمى المنهج اللغوي، وبرفدٍ من مقولاته.

2- التحامل على التراث

إن تحامل القراءة المعاصرة على التراث لا مسوغ له إلا التمكين لأيديولوجيتها على حساب الموروث المعرفي للأمة، والبحث عن مشروعية اختياراتها من خلال عمليات الهدم المتكرر! وإلا كيف نفسر غارة نصر حامد أبي

(37) أيديولوجيا الحدائث في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لعبد الرحمن الحاج، ضمن كتاب: (خطاب التجديد الإسلام: الأزمنة والأسئلة)، ص 282.

زيد على (البرهان) للزركشي؟ فهذا العمل الجليل يعدُّ - بحق - مدونة تاريخية لعلوم القرآن، ومرجعاً ضابطاً لأصول التأويل القرآني، صيغ في ضوء المعارف المتاحة في العصر، والتحديات السائدة فيه، وشخصية المؤلف نفسه، فإذا كان ولا بد من غربته، والحكم عليه جرحاً وتعديلاً، فلا بد من الغوص على آليات انبثائه، وأصول منهجه، مع مراعاة السياق الزمني الذي وجد فيه! ولم يعن نصر بشيء من ذلك؛ وإنما أرغى وأزبد، وفجَّح العبارة واستطال على العلماء، بلا حجة ناهضة وبرهان منير! لا لشيء إلا لأن كثيراً من القواعد المؤصلة في (البرهان) تضبط عملية التأويل، وتنحى به منحى لا يرضاه نصر، ولا يوافق هواه! وهذا ما حرك حفيظة علي حرب - وهو لا يقل عن نصر إيماناً بالحدثة، وغلواً في نصرتها - فارتصد للرد على هذا التعصب الأيديولوجي حين قال: (هكذا يعتبر أبو زيد أن عملاً أصولياً ابستمولوجياً ضخماً مثل البرهان في علوم القرآن للزركشي هو مجرد محافظة على التراث وبالمعنى الرجعي. ولا شك عندي أن هذه قراءة أيديولوجية، رجعية، ولأقل بالأحرى قراءة ميتة للتراث)⁽³⁸⁾، ثم قال في موضع آخر: (فهو لفرط هاجسه الأيديولوجي، ركز جهوده على التشكيك بالروايات، وعلى نقد النظرة الدينية إلى النصوص والوقائع، ولهذا فهو، إذا قرأ علوم القرآن فقد ضحى بالنصوص لصالح الواقع المزعوم، بدلاً من أن يحاول سبرها واستقصاء إمكاناتها)⁽³⁹⁾.

3- مسلّمات لا دليل عليها

تنزل القراءة المعاصرة مقولاتها منزلة المسلّمات التي لا تقابل إلا بالوجوم والإطراق، فلا دليل يجلب، ولا تعليل يساق، ولا قرينة يستأنس بها، وهي إن حاولت شيئاً من ذلك فلا أكثر من حكاية شبيهة، أو إثارة ظن لا يغني من الحق شيئاً.

ومن أبلغ الشواهد على هذه الآفة جزم أركون بأن القرآن الكريم لم يكتب في حياة النبي ﷺ، وظل يُتناقل بالرواية إلى عهد عثمان رضي الله عنه، ولم تكتمل صورته التي استقر عليها إلا في القرن الرابع الهجري، فأصبح بعد ذلك مدونة

(38) نقد النص لعلي حرب، ص 213.

(39) نفسه، ص 217.

رسمية ناجزة ومغلقة⁽⁴⁰⁾. وإذا كان هذا الجزم القاطع - مع مخالفته للأحاديث الصحاح، وشواهد السيرة، ومعطيات التاريخ - يفتقر إلى أدلة قطعية لا تنزل عن مستوى قطعيته، فإن الرجل لم يكلف نفسه عناء البحث عن دليل واحد، ولا شبهة دليل، سوى محض الادعاء الذي لا زبدة له إذا تخض ! ويسمج في السمع والنظر والعقل جميعاً إطلاق الدعاوى بلا بيّنات، فكيف إذا كان الداعي أسمع وهو التعصب المذهبي.

وإذا كان أركون يعرف الأيديولوجيا بـ(مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي تهدف إلى تجييش التخيل الجماعي على نحو أفضل إلى الخلاص النهائي والأخير)⁽⁴¹⁾، فإنه لا ينتفع بهذا التعريف قيد أمثلة، ويطلق العنان لرأيه بلا رقيب أو حسيب من العقل النقدي، (ذلك أنه يفترض في صاحب هذا الكلام أن يكون أول ملتزم، فتكون كل التصورات الصادرة عنه خاضعة لمراقبة العقل النقدي، إلا أن جولة بسيطة في كتاباته كافية للوقوف على الكم الهائل من المسلمات البعيدة عن أدنى مراقبة من هذا العقل، والهادفة بلا شك إلى تجييش متخيل جماعي، لكن لفئة غير التي عناها بكلامه؛ إنها الفئة التي ينتمي إليها، تلك التي ترى الخلاص النهائي والأخير في معانقة ما استجد من أفكار ومناهج الغرب)⁽⁴²⁾.

4 - محنة المخالف في القراءة المعاصرة

المخالف في القراءة المعاصرة كائن مهتمضم الجانب، مهجور الفناء، لا حق له في الاختلاف، ولا حظ له من التعبير، وهو إن زاحم بمنكبه في مضمار البحث العلمي والإبداع الفكري، فهو دوغمائي، أو رجعي، أو أيديولوجي، أو سطحي !

ورب سائل يسأل : كيف تجتاح الأيديولوجيا الحداثة في عقر دارها، وهي التي لهجت بشعار (التعددية الفكرية)، وكيف تقبر العقلانية التنويرية أصوات المخالفين بالحديد والنار، وهي التي تدثرت بمسوح (الديمقراطية) ؟

(40) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 102.

(41) قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ص 236.

(42) القرآن الكريم والقراءة الحداثية لأركون، ص 102.

أما لماذا ذلك فجوابه : أن التعصب المذهبي يفعل بصاحبه الأفاعيل، ويزين له الباطل، ويسوقه بمنطق القطيع إلى مهاوي السفه والخطل !

وأما كيف ذلك فالجواب عنه من مظان القراءة المعاصرة، وعلى السنة أربابها، وهذا أركون يقدح في كتابات مالك بن نبي بالسطحية دون أن يسوق دليلاً أو شبه دليل على ذلك، أو يجتلب مثلاً واحداً على هذه الجرح المزعوم. يقول: (كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين مفكراً مسلماً كبيراً بإصدار كتاب سطحي جداً، يدعى الظاهرة القرآنية، وهو كتاب لا يزال يقرأ على نحو واسع، ويعلق عليه حتى الآن)⁽⁴³⁾. فأركون انتهى إلى نتيجة (السطحية) دون مقدمات ممهّدات، ولا بينات ناهضات، فمتى حلا له النقد، واستلذ الهجوم، أطلق أحكامه جزافاً، دون مراقبة أو إجماع من العقل النقدي الذي يتبجح بسلطته بين الحين والآخر؛ بل حكمه بالسطحية ينطوي على تناقض صارخ، يهوي به إلى حضيض التصدع والانهيار؛ ذلك أنه يزعم أن الكتاب ملاً الدنيا وشغل الناس نصف قرن من الزمن، ما بين قارئ له، ومعلق عليه، ثم يرميه بـ(السطحية) التي لا تثير اهتماماً، أو تستلفت نظراً، أو تحفز على الاطلاع ناهيك عن التعليق ! وقد ذهل أركون عن أن العمق هو الذي يستدرج الناس استدراجاً إلى فعل القراءة استهلاكية كانت أو منتجة، ولولاه لما طار الناس بكتاب مالك بن نبي كل مطار، واحتفلوا به أيما احتفال. (إن ما يأخذه أركون على هذا الكتاب هو تناوله للقرآن ظاهرة تتميز بتجدد إعجازها على مر العصور، ومن ثم القول بتساميه على الزمان والمكان، أي : نقيض ما يحاول ترسيخه هو لدى النخبة، بعدما أخفق في استمالة الجماهير إليه؛ إنه القول بتاريخية القرآن، لهذا فعوض مناقشة أفكار مالك بن نبي الواردة في كتابه اكتفى بنعته بالسطحية)⁽⁴⁴⁾.

وعلى مهيع أركون سار نصر حامد أبو زيد في تجريح المخالف، وتسفيه رأيه، دون سوق الأدلة على صحة الدعاوى، أو جلب الأمثلة المعضدة لها، وقد أنشأ مقالاً بعنوان : (إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني)⁽⁴⁵⁾، ولم يعن فيه باستقصاء تجليات هذا الإهدار عند المفسرين، ولا بإثباته بالأدلة النواهض !

(43) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ص 14 - 15.

(44) القرآن الكريم والقراءة الحدائثية للعباقي، ص 115.

(45) مجلة القاهرة، عدد يناير، 1993م.

5- تقويل النص ما لم يقل*

إن الهاجس الأيديولوجي المفرط يحدو صاحبه إلى البحث في أغوار النص عن أشياء لم تقل، ولا سنحت في خاطر المؤلف، لتكون له شفيحاً موضوعياً عند الإعلان عن أفكاره المسبقة ! وهذا ما تورط فيه محمد شحرور عندما أجهد نفسه في استصفاة شعارات ماركسية حمراء من المعاني القرآنية، وهي تضيق ذرعاً بذلك، وتأباه كل الإباء. يقول عبد الرحمن الحاج : (مع القراءة المعاصرة التي استبدلت المناهج نشهد للمرة الأولى تأويلاً أيديولوجياً لكامل القرآن فيه كثير من التماسك ومسحة المنطقية⁽⁴⁶⁾ بحيث أمكن إقامة «توليف» شامل للنص، أتاح فرصة للبعض لكي يحول نصوص القرآن وكأنها «حواش ماركسية» ينفي الله من خلالها ذاته ! إن قراءة شحرور المعروفة نموذج صارخ لذلك ؛ حيث إن هذه القراءة حاولت مخالطة النص القرآني وخداعه أحياناً من موقف مضاد له، أو معادٍ له، لاستنطاقه بأيديولوجيتها !⁽⁴⁷⁾.

(46) لعل الباحث يقصد بالتماسك والمسحة المنطقية استظهار بعض القراءات المعاصرة بعلوم مادية ومناهج غربية توهم بعمق البحث، وانبنائه المنطقي، وإلا فإن أكثر هذه القراءات متداع فكراً، ومنهجاً، وصياغة، ولا حظ له مما قال الباحث !

(47) أيديولوجيا الحدائة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لعبد الرحمن الحاج، ص 279.

المبحث السابع

مقاصد القراءة المعاصرة للنص القرآني

إن إفساح المجال للفكر العلماني والحداثة الغربية لإحكام القبضة على ناصية التشريع ببلاد المسلمين، لا تفتح إلا بهدم المرجعية الإسلامية، وزين الدين في هامش الحياة ! ومن هنا ألقى غلاة الحداثة في القراءة المعاصرة للنص القرآني مدلفاً مناسباً إلى استيفاء هذا الغرض الهدمي، وليس هناك مرجع أولى بالهدم، وأجدر بالاختراق، من كتاب الله تعالى رأس مقدسات الإسلام، ونبوع الأحكام، ومرجع الاستهداء الديني والخلقي، فإذا تمكنت منه المعاول، وأفرغ من قيمه البانية الهادية، تيسر آنذاك إخماد جذوة الدين في النفوس، وإحلال البدائل الغربية محل الصدارة في الحكم، والمرجعية، والقيادة !

المطلب الأول

نزع القداسة عن النص القرآني

إن حجب القداسة والتبجيل التي أسدلت على القرآن الكريم على تراخي الزمن، هاجس مؤرق للقراءة المعاصرة، وهم ثقيل يصاحبها وبماسيها، فلا تجد منه خلاصاً إلا بهتك هذه الحجب، وإسقاط الهيبة، عن طريق النقد الحر، والإيغال في عوالم التفكيك، واستزراع المناهج الغربية المطبقة على نصوص التوراة والأنجيل في حقل الدرس القرآني.

فالمطلوب، إذا، أن يصبح (القرآن موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، والتاريخية، والأنثروبولوجية، والثيولوجو الفلسفية)⁽¹⁾، وهذا يقتضي في نظر أركون (معاملة مزدوجة : فأولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد

(1) الفكر العربي : قراءة علمية لأركون، ص 246.

أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وثانياً: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور شكلاً ومعنى جديداً⁽²⁾.

وإذا كان أركان قد نزع المماثلة بين القرآن الكريم ونصوص التوراة والأنجيل من حيث طروء التحريف والتبديل، انطلاقاً من إثارة إشكال التدوين، والانتقال من الشفاهي والكتابي، وتدخل السلطة الرسمية في الحذف والإضافة، فإن نصراً ينزع إلى مماثلة موازية هي التسوية بين النص الإلهي والنص البشري باعتبارهما نصاً لغوياً خاضعاً لمطارق النقد الأدبي، يقول: (إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية)⁽³⁾.

أما محمد عابد الجابري فيتهيب من الدعوة إلى نقد القرآن في ظل سيادة اللاعقلية، مع إقراره بجذواه، ويرجى ذلك إلى وقت نضوج المثقفين، واستيعاب الذهنية العربية لهذا الضرب من النقد الفولتيري. يقول: (لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يحب أن يعيش داخل واقعه لا وخارجه حتى يستطيع تغييره)⁽⁴⁾، والمسألة عند الجابري (مسألة تخطيط)⁽⁵⁾ تحتاج إلى فقه مرحلي، وتدرج في التغيير، يقي من غضب الجماهير، وتهيج مشاعر العامة، وهو ما يسميه بـ(اللاعقلية).

إن السلاح الأثير للقراءة المعاصرة في غارتها على قداسة القرآن وربانيتها، هو الشك الهدام الذي عُمم على مستويات النص القرآني جميعها، بدءاً من التدوين، ومروراً بالمضمون، وانتهاءً إلى المقاصد. وقد رفع أنصار الحداثة الغالية هذا الشك إلى رتبة القانون الشامل، وانساقوا وراءه انسياق عمه وضلال، دون تمحيص فعاليته المنهجية، أو اختبار مناسبته للمحل المنزّل عليه، ولو أنهم استقلوا بهذا النظر،

(2) نفسه، ص 250.

(3) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 24.

(4) التراث والحداثة للجابري، ص 259.

(5) نفسه، ص 259.

لأدركوا أن آلة الشك (لاتوصل إلى الحقيقة في كل شيء ؛ وإنما تقتصر فائدتها في مجال واحد بعينه، هو مجال الظواهر ؛ أما الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال ؛ وإنما هي من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يصاد طريق الشك ؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين ؛ إذ كلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها، وكلما نقص إيمانه بها، نقص انكشافها، حتى تضحل عند تمام الارتباب بها)⁽⁶⁾.

والسؤال الذي يلح على الذهن : إذا تجرأنا على القول بالمماثلة بين القرآن الكريم والكتب المقدسة، والتسوية بين النص الإلهي والنص الأدبي، فماذا يبقى من ربانية الوحي وقداسته وبعده الغيبي ؟

المطلب الثاني زحزحة الثوابت

ليس للثوابت والقواطع واليقينيات حيز في قناعات القراءة المعاصرة ؛ بل لا مفرّ من شن الغارة عليها، واستئصال شأفة الثنائيات التي نشأت عنها : كالإيمان والكفر، والحق والباطل، والحلال والحرام، والوحي والعقل⁽⁷⁾، وذلك إن شئنا التحرر من وصاية المعرفة الأرثوذكسية الجامدة التي تأسر مريديها بهالات التقديس⁽⁸⁾، وتملي وصاياها بحكم الشيوعية، والاعتقاد العامي، وإرهاب السلطة !

فالدور الطليعي للعقل العربي كما تتصوره القراءة المعاصرة هو هدم قباب المقدسات، وتحطيم أصنام الثوابت، ما دامت تعبد دون الفكر العقلاني الحر، وتحول بينه وبين تصفية الدين من الشوائب الثيولوجية، ورواسب الميتافيزيقيا، ومقحّمات الوعي اللاهوتي، ومتى أتاحت هذه التصفية انهارت (الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقيل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي محدد)⁽⁹⁾.

(6) روح الهداية لطف عبد لارحمن، ص 192.

(7) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، ص 145.

(8) مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ص 20.

(9) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر للسعيداني، ص 19.

ولما كان القرآن الكريم رأس المقدسات، ومرجعية الثوابت، فإن أولويات الهدم تقتضي الانطلاق منه، والبدء بنقده على سنن المنهج التاريخي التفكيكي، دون أن تصرفنا عن ذلك الحماسة الدينية، ولا الغيرة المتوارثة، ولا الاعتياد العامي، فتلكم عقبات كؤود في (سبيل الرشاد سبيل الحداثة)⁽¹⁰⁾.

هكذا تحدثت القراءة المعاصرة، وأفصحت عن مقاصدها غير متحرجة من إثم ولا جناح، فهي تلج ساحة الدرس القرآني، وتتدثر بمسوح التجديد الديني للتححرر من قال الله وقال الرسول، ونسف سلطة السلف، وإبطال المرجعية الأصولية للاجتهاد⁽¹¹⁾.

ولم تكتفِ القراءة المعاصرة بالانعتاق من سلطة النص الديني، وخلع ربة التكاليف الشرعية؛ وإنما أوغلت في مسلكها العقلاني النقدي إلى حد عدّ الوحي منتجاً بشرياً خلعت عليه أسمال التقديس، وتدثر بحجب الأسطورة، تحت ضغط الواقع السياسي والاجتماعي والنفسي، فصار له ما صار من السيطرة على العقول، وتخليدها بسحر الرموز الأسطورية، وهذا ما يسميه أركون بـ(الظاهرة القرآنية) التي لن تفهم في سياقها، وتعزل عن هيتها القدسية إلا بتحطيم القوة الرمزية المسيطرة على عقول المسلمين؛ لأنها (أصول مخادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة)⁽¹²⁾.

المطلب الثالث

إبطال المرجعية والقيادة للقرآن

إن إقصاء القرآن الكريم عن ساحة الحياة بمدىها وجزرها، مقصد ليس محجوب في القراءة المعاصرة، فإن الإعلان عنه يكاد يكون سمة غالبية على أصحاب هذه القراءة، وإن لم يصرحوا أحياناً بلفظ (القرآن)، واستعاضوا عنه بألفاظ آخر كـ(النص الديني)، و(النصوص الإسلامية). ولنجتزئ هنا بأقوال نصر حامد أبي زيد فإنها دالة على هذا القصد الإقصائي أو ضح الدلالة :

(10) العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً لفتحي القاسمي، ص 15.

(11) دراسات إسلامية لحسن حنفي، ص 51، وبنية العقل العربي للجابري، ص 564.

(12) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون، ص 21.

1 - يقول : (آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها ؛ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا)⁽¹³⁾.

2- يقول : (إن حل مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل)⁽¹⁴⁾.

3 - يقول : (إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي ؛ فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية)⁽¹⁵⁾.

فالاحتكام إلى القرآن، إذا، وهو المصدر الأول للنص الديني، يعيق مسيرة الإنسان، ويفضي إلى تعقيد المشاكل في رأي نصر، ومن هنا لا بد من إبطال مرجعيته حتى يسرح العقل في عوالم لا متناهية، متحرراً من رقابة الوحي، وسلطة النقل، ويصبح قائداً لا مقوداً، وحاكماً لا محكوماً، ومن هنا يتجاوب صوت نصر مع صوت حسن حنفي حين قال : (مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطان إلا لضرورة الواقع)⁽¹⁶⁾.

ورب سائل يسأل : إذا كان هؤلاء يحرصون على زحزحة القرآن عن موقع القيادة، والحاكمية، والمرجعية، فلماذا يشغلون أنفسهم بقراءة النص القرآني، وتجديد أدوات تأويله ؟ والجواب : أن هدم أي مرجعية لا يتأتى إلا بتفكيكها من الداخل، وتقويضها من الأساس، أما أن تحوم حولها ولا ترد، وترمي ولا تقرطس، فمسلك لا يعقب الثمرة المرجوة ! ومن هنا كان ولوجهم إلى ساحة القراءة لأجل الإيهام بموقع القرآن الكريم في دائرة التشريع، وتخدير العواطف بالإقبال عليه تفسيراً وتأويلاً، فإذا تمكنوا من تعطيل الحاسة النقدية لدى الجماهير، سهل عليهم إفراغ النص القرآني من محتواه، وجعله قالباً لأيديولوجية القارىء !

(13) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لنصر حامد أبي زيد، ص 146.

(14) النص، السلطة، الحقيقة لنصر حامد أبي زيد، ص 144.

(15) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، ص 27.

(16) التراث والتجديد لحسن حنفي، ص 45.

المطلب الرابع

إبادة التراث التفسيري

إن إبطال المرجعية القرآنية للأمة تستلزم خطوة أخرى في منطلق القراءة المعاصرة، تتناصر مع الخطوات السوابق على درب الهدم والتقويض؛ إنها خطوة إبادة التراث التفسيري، وفصل الناس عن مرجعيته الأصولية، وتطبيقاته النصية، التي تشكل - في جزء كبير منها - قواعد للتأويل القرآني.

وقد أدركت القراءة المعاصرة أن أي مرجعية دينية أو فكرية لا تثمر عائدها الإصلاحية بحسب رافد الحياة عنها؟ والنص القرآني، وإن كان في جوهره وبعده الرباني ينطوي على عناصر نمائه، وحيويته، وامتداده الزمني، فإنه لا يستغني عن رافد التفسير؛ بل إن المسلم مأمور بالتدبر فيه، واستخراج معانيه ومقاصده، حتى يكون هديه قيماً على الناس، ومترجماً في الواقع إلى رشد دائم وموصول. ومن هنا ندرك سرّ الحملة الحداثية على التراث التفسيري الذي يعدّ في جزء غير ضئيل منه مرجع استهداء واستمداد، على ما شابه في بعض الأحيان من مقحّمات وشوائب!

وكان أركان ممن رفعوا لواء هذه الحملة، واستنفروا لها عدّة المناهج الغربية، وجيشوا كتائب النقد، وفي هذا السياق تراه يغمز التفاسير التراثية بأنها خطاب أيديولوجي تبجيلي، وفكر دغمائي مغلق، ونتاج سطحي اجتراري، وقراءة إيمانية تيولوجية⁽¹⁷⁾، ثم يضيف على قراءته صبغة (العلمية)⁽¹⁸⁾، تعريضاً بما تقدّم من القراءات التراثية التأسيسية، وهذا إملاء من أيديولوجيته المتسلّطة التي كانت محلّ نقد ومراجعة من علي حرب حين قال: (وهل إن قراءتنا هي علمية؛ لأننا نستخدم عدّة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون؟ هذا ما لا نسلم به؛ لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب نظامه المعرفي السائد في عصره. كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقراه بحسب استراتيجيته)⁽¹⁹⁾.

(17) الفكر الإسلامي: قراءة علمية لأركان، ص 173.

(18) يتجلى ذلك من خلال عنوان كتابه: (الفكر الإسلامي: قراءة علمية).

(19) نقد النص لعلي حرب، ص 80.

وقد بلغ التعصب بأركون مبلغاً صوّر له أن التراث التفسيري لم يكن له من فضل أو أثر حسن في إثراء القراءة التأويلية، والفهم الموضوعي للنص القرآني؛ إذ (انكفاً على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية، اجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة، وتشكلت على هيئة مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر)⁽²⁰⁾.

إن هذه الأوصاف القادحة جدية بأن تنفر الناس من التراث التفسيري، وتحملهم على ابتغاء الفهم في غيره، ولا بأس من انتجاع رافد آخر إذا صح نهجه، واستقامت طريقته، ولكن قصد أركون وأشياعه يتجه إلى إبادة هذا التراث برمته، والاستغناء عنه بالقراءة الحدائية، والفهم الاستشراقي!

المطلب الخامس

صبغ المجتمع الإسلامي بالصبغة الحدائية

إن من أولويات القراءة المعاصرة صياغة المجتمع الإسلامي على قالب الحدائة الغربية، وبمقياسها الإباحي، فلا ممنوع يحظر، ولا حرام ينكر، ولا كبيرة يتأثم منها، وقد زعم محمد سعيد العشماوي⁽²¹⁾، ومحمد شحرور⁽²²⁾، ونصر حامد أبو زيد⁽²³⁾ عدم حرمة الخمر بدعوى أن الأمر بالاجتناب يفيد كراهة التنزيه فقط لا التحريم. وقس على الخمر كباثر آخر استبيحت في القراءة المعاصرة تحت ستار التحديث، أو الاجتهاد العصري، أو فقه الواقع.

إن ما تريده القراءة المعاصرة أن يصبح التدين متجاوباً مع فلسفة الحدائة، ومتبنياً لقيمتها، فلا رقابة تقيّد حرية الأفراد، ولا طقوس شعائرية تضيق على السلوك، ولا غيبات تكلف العقول ما لا تطيق⁽²⁴⁾، وعليه ينبغي التحرر من أسر التدين الموروث، والاكتفاء بالإيمان الشخصي الذي يترجمه كل إنسان في دائرة

(20) الفكر الإسلامي: قراءة معاصرة لأركون، ص 173.

(21) الإسلام السياسي لعشماوي، ص 121.

(22) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 606.

(23) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 244.

(24) روح الحدائة لطف عبد الرحمن، ص 188.

حياته الخاصة بحسب هواه، وغرضه، وفهمه للنص ! وكلما كان هذا التحرر متمرداً على الثوابت، ومتفصياً من التكاليف، إلا وبلغ التحديث أوجاً رفيعاً، وأشفى على المراد !

وفي ظل هذا التدين المحرّف، والايّمان الهش، والحصانة المنهارة، يغدو السبيل موطأً لاستيراد النمط الحياتي الغربي، وتقمّص قيمه الحضارية، فلا يبقى من الاسلام إلا اسمه، وقشوره، ومآذنه في أقوام غرباء !

إن أنصار القراءة المعاصرة ركبوا مركب التأويل المستكره البعيد لاستدراج القيم الحداثية الغربية إلى دائرة الإسلام ؛ ذلك أن موقفهم من النصوص القرآنية في غاية العجب ؛ فإذا كانت الآية ظنية الدلالة قالوا : تحتمل من التأويلات ما لا يعدّ ولا يحصى، وليس تأويل بأولى من تأويل، ولكل مؤول أن يقول ما شاء بحسب مداركه، وأفق تلقيه ! وإذا كانت الآية قطعية الدلالة قالوا : كانت لمناسبة تاريخية، ولا يصلح تنزيلها على سياق العصر، أو تعدية حكمها إلى وقائع مشابهة ! وإذا لم يرقهم نص محكم قالوا : نجتهد فيه بحسب مصلحة المجتمع، وسلطان الواقع ؛ لأن ذلك أجرى على قاعدة صلاحية التشريع لكل زمان ومكان، وهنا يذهلون عن قولهم بالتاريخية ! ثم يرمون المفسرين الأوائل بعد ذلك بضيق الأفق والحظيرة.

المبحث الثامن موازنات واستنتاجات

إن هذا التطواف الرحيب في آفاق القراءة المعاصرة، منطلقاً ووجهةً ومقصداً، يقودنا إلى تبين جملة من الفروق بين هذه القراءة والتفسير التراثية التأسيسية من ناحية، ورصد جملة من القواسم المشتركة بين القراءات المعاصرة ذاتها من ناحية أخرى. وهذا ما أفسحنا له مطلبين مستقلين :

المطلب الأول موازنة بين التفسيرات التأسيسية والقراءات المعاصرة

إن ما تقدّم في فصول هذه الدراسة من مباحث عن ضوابط التفسير عند علماء المسلمين، ومناهج القراءة المعاصرة للنص القرآني، يتيح لنا إعمال الموازنة بين القراءتين على النحو الآتي :

1- إن التفسيرات التأسيسية موصولة الأسباب بمنابع المأثورات، وفهوم السلف الصالح، ومستقلة بجهازها المفهومي، وكيانها الاصطلاحي المتميز، فقد جربت أدواتها، وتكلمت لغتها، واستهدت بحدس أصلي ورؤية كاشفة في التأويل ؛ بينما تبنت القراءات المعاصرة قطيعة كبرى مع التراث التفسيري، وجهود السلف في الفهم ؛ بل وعدت ذلك من قبيل الخطاب الدوغمائي، والقراءة التبجيلية، والنتاج الاجتراري، فضلاً عن انسياقها في ركب التأويلية الغربية بمنطق القطيع ؛ ذلك أننا لا نكاد نميز لها صوتاً في صخب التجريب، وجلبة المصطلحات، وزحمة الخطابات !

2 - تنطلق التفسير التأسيسي من النص إلى الواقع، أي تستضيء بالهدي القرآني لترشيد الحياة، وصبغها بالصبغة الإسلامية الحاكمة ؛ بخلاف القراءات المعاصرة تنطلق من الواقع إلى النص، أي : تطوع الوحي لإكراهات واقعية وضغوط ذاتية، حتى تصير حاكمة على الفهم، ومهيمنة على عناصر المنهج.

3- تعنى التفسير التأسيسي بقاعدة السياق القرآني، وتجليها بتطبيقات راشدة عند الترجيح بين الوجوه، أو توجيه الخطاب، أو بيان المقاصد القرآنية ؛ بخلاف القراءات المعاصرة التي أهدرت دلالة السياق، وجافت مقصود النظم، وأعرضت عن مباحث الخطاب ومجاريه، استيفاء لأغراضها الأيديولوجية، وشدًا لمذاهبها المسبقة.

4 - سخرت التفسير التأسيسي عدتها المعرفية والمنهجية لاستجلاء وجوه المناسبات، وترسيخ حقيقة الانسجام النصي في القرآن الكريم، وبيان إعجازه البياني ؛ بخلاف القراءات المعاصرة التي أخضعت النص القرآني لمطرقة النقد البنيوي التفكيكي، وشغبت عليه بدعاوى عريضة متهافئة كالغموض، والاضطراب، وانخرام الوحدة الموضوعية، وتقطع أوصال المعاني، وليس ذلك إلا وهماً زين للحدائين بعد تَمَمّ المناهج الغربية، واستنباتها في حقل الدرس القرآني.

5 - تنطلق التفسير التأسيسي من منطلق الاعتقاد، أي : تنزيه النص القرآني عن المماثلة بغيره من النصوص، ورعي قداسته وربانيته ؛ بينما تنطلق القراءات المعاصرة من منطلق الانتقاد، أي : مماثلة النص القرآني بغيره من النصوص الدينية المحرفة، ونقض مصدريته الربانية، وجره إلى ساحة التجريب النقدي والمراجعة التفكيكية، انتهاءً إلى إثبات تاريخيته، وربطه بسياقه الأول، وقصره على الوقائع التي نزل فيها، والأشخاص الذين خاطبهم !

6- تولى التفسير التأسيسي عناية بالغة للمقاصد القرآنية على مستويات شتى : مستوى القرآن، ومستوى السور، ومستوى الآيات، وتسخر لذلك أدوات إجرائية كالتحليل السياقي، والبحث الدلالي، والاستقراء، والتأويل المنقاد ؛ أما القراءات المعاصرة فتصدر جميعها عن مقولة (موت المؤلف)، وإحلال المغزى المتغير محل المعنى الثابت، واضطلاع المتلقي المتدرّب بإنتاج الدلالة.

7- ينبنى التأويل القرآني في التفاسير التأسيسية - في الأغلب الأعم - على الضوابط الأصولية، والصوارف الصحيحة، وقرائن التغليب، إلا ما شذ عن السنن تعصباً للمذهب، ونضحاً عن المعتقد، وإغراقاً في الباطنية والإشارية أو ما شاكل ذلك؛ بينما يصدر التأويل الحدائثي في القراءات المعاصرة عن مقولة (لا نهائية المعنى) و(صراع التأويلات)؛ ذلك أن القارئ حرّ في حذف ما شاء، وإضافة ما طاب له، وتخيل الفجوات البيضاء والصوامت في نسيج النص، وملئها بالقرب والمتعذر، والمنقاد والمستكره من الدلالات، وإحلال مقاصده محل مقاصد المتكلم، اعتماداً على اللعب الحر باللغة، والتفجير المستمر لعلاماتها، والدوران اللاهث في الدائرة الهرميوطيقية.

8- إن التفاسير التأسيسية تروم - على تباين مقاصد أصحابها واختلاف وجهاتهم - صياغة نموذج للقارئ الممتاز، والمؤوّل الأمثل، مستعينة على ذلك بالجهاز المفهومي والعدة المنهجية للعلوم المؤصلة التي واكبت التفسير. أما القراءات المعاصرة فتروم صياغة نموذج (للقارئ العنيد الذي يجد في النص ما يصبو إليه)⁽¹⁾.

9- إن التضخم الأيديولوجي في بعض التفاسير التأسيسية، وهو من آثار التعصب المذهبي، توازيه في القراءات المعاصرة إسقاطات متهافئة تنبئ عن رغبة أصحابها في نصره مذاهبهم الأثيرة في مجال الفكر، والمنهج، والرؤية الكونية للإنسان والحياة. ومن هنا كان النص القرآني في كثير من الأحيان مرآة للماركسية، أو وعاءً للهرميوطيقا، أو متنفساً لكل منهج غربي أفل نجمه، وذهب رسمه.

10- إن التفاسير التأسيسية تعنى - في دائرة بحثها وتأويلها - بالحقيقة الثابتة، والمعنى النهائي، والمقصد المراد، وهذا المنحى التأويلي مغيب في القراءات المعاصرة؛ لأن إيمانها بسلطة القارئ، وتمرد الدوال، وانسيابية الإشارة الحرة، وانعدام القراءة البريئة، يجعل التأويل مستأنفاً، ودائراً في فلك النواسخ والمنسوخات، ومستنكفاً من كلمة الفصل؛ بل إن الفصل في عرفها اغتيال للنص، وواد لنبضه الدلالي.

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية لإمبرتويكو، ص 74، 75.

11- إن التفاسير التأسيسية أسهمت إسهاماً غير ضئيل في تأسيس (علم أصول التفسير القرآني) من خلال القواعد المنثورة في هذا التفسير وذاك، والتطبيقات التأويلية المتعددة بتعدد مناهج المفسرين ومنازعتهم، وإذا لم تكن حصيلة هذا الإسهام نظريات شامخة في مجال التأويل، أو قوانين قطعية لكيفية التدبر القرآني، فإنها أرست لبنات، وطرقت سبلا، وفتحت مغالق، وأثارت اهتماماً بمعضلة سوء الفهم، وانحراف القصد، وذلك من خلال تقسيم التأويلات، وتصنيف مراتب الفهم.

وفي الضفة الأخرى، أي: ضفة القراءات المعاصرة كان المنهج المهيمن على التصور هو التقعيد لقوانين اشتغال (الدائرة الهرمنيوطيقية)، أو قل: لانسيابية التأويل وعدم انضباطه، ولا نغالي في شيء إذا قلنا: إن المقولات الهرمنيوطيقية برمتها تجعل انفتاح فضاء التأويلات، وتصارع القراءات، وتزاحم الفهوم، مناطاً لإبداعية التلقي، وشرطاً لإنتاج الدلالة المرجأة!

المطلب الثاني

القواسم المشتركة بين القراءات المعاصرة

إن القراءات المعاصرة لا تشذ - على تباين في الواجهة التأويلية، وتدثرها بسرابيل منهجية شتى - عن نسق فكري عام تشدّ إليه شدّاً بحكم الامتياح من منابع الحدائث الفكرية، والعقلانية التنويرية، والنسج على منوال المستشرقين، والجرى على مقاصد العلمنة والتحديث.

والإمعان في مظان هذه القراءات، ومنطلقات أصحابها، ومناهج التأويل فيها، بنظر غير مدخول، يقودنا إلى استجلاء جملة من القواسم المشتركة التي تلحم بينها، وتشكّل مساقاً فكرياً جامعاً لها:

1- الانتماء إلى الفضاء التنويري

إن ما بذلته القراءات المعاصرة من وسع جاد لإفراغ الوحي من ربانيتها، ووأد بنضه عالميته، (استراتيجية) مستمدة من واقع الصراع الكنسي/التنويري الذي

كانت أوروبا مسرحاً له، وتمخض عن ثلاثة مبادئ، تعدّ قوام الحداثة الغربية وملاكها :

أ - العناية بالإنسان بدل العناية بالإله، ومن هنا جاء إعلانهم أن (الله قد مات)، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، أي : أن الدين أقصي من مسرح الحياة، وصار مقولة تاريخية بالية، وهذا المبدأ مناهض للوصاية الروحية للكنيسة.

ب - تمجيد العقل ونبد النقل، وهذا مبدأ مناهض للوصاية الفكرية للكنيسة.

ج - التهافت على متع الدنيا، والإعراض عن التفكير في الآخرة، وهذا مبدأ مناهض للوصاية السياسية للكنيسة.

وكان من حصيلة العمل بهذه المبادئ، إنتاج نظريات، ومعارف، ومقولات غربية تسلط آلتها النقدية التفكيكية على التوراة والإنجيل. وقد تهافتت القراءات المعاصرة على هذه المناهج على علاتها، وتشربها لأبعاد الصراع الكنسي/التنويري، ونزلتها تنزيلاً آلياً على النص القرآني منتهية إلى النتائج نفسها التي انتهى إليها نقاد الغرب بصدد النصوص المقدسة⁽²⁾.

2- الانتماء إلى الفضاء الحداثي

كانت الحداثة الغربية منطلق القراءات المعاصرة وماآبها في قراءة النص القرآني؛ إذ تقمصت مبادئها تقمصاً صريحاً، واستنبتتها استنباتاً قسرياً في حقل القرآنيات، ومن هذه المبادئ :

أ - سيادة العقل وتأليه العقلانية التي ترى الذات مصدراً للمعرفة، وتنصب الإنسان سيداً للكون، وحاكماً على الطبيعة.

ب - تبني القطيعة الكبرى مع الموروث الفكري بوصفه نتاجاً اجترارياً، بتجلياً، أيديولوجياً.

ج - الاستفادة من الثورات المعرفية في عالم اللغة، والتاريخ، وعلم النفس، والنقد الأدبي.

(2) روح الحداثة لطف عبد الرحمن، ص 189 - 190.

ولا مشاحة أن القراءات المعاصرة للنص القرآني تحاكي الحداثة الغربية شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، في واقعها، وطبيعتها، وآلياتها المنهجية، محاكاةً تبنى عن ضمور الملكة الإبداعية، وقطع صلة الرحم مع الإرث التفسيري، ومنازمة أصول القراءة الراشدة، وهذا ما نعاه الأستاذ طه عبد الرحمن على القراءة الحداثية حين قال: (ومما تقدم يظهر أن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرضة بذلك لآفات منهجية مختلفة؛ ولا ينفع أن يقال إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل؛ لأننا نقول: إن هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطاً آلياً، والإسقاط الآلي لا إبداع معه؛ بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية التي ثارت عليها بالذات الحداثة؛ وهكذا فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختياراً، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب روح الحداثة نفسها، عبارة عن قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين)⁽³⁾.

3- الانتماء إلى الفضاء العلماني

إن من أولويات القراءات المعاصرة، وخططها القرية العاجلة، إقصاء الدين عن مسرح الحياة، وحصره في الطقوس الشعائرية بحسب تعبير أركون، حتى يفسح المجال للرحب للقيم الغربية أن تتصدر موقع الحاكمية، وتظفر بسلطة المرجعية. ومن هنا كانت الآلية الأثيرة لدى أرباب هذه القراءات هي نزع القدسية عن النصوص القرآنية، وتنصيب (الإنسان) و(العقل) و(المعرفة النسبية) مراجع حاكمة على الفهم، ومسيطرة على المنهج، وموجهة للرؤية الكونية.

4- الانتماء إلى الفضاء الاستشراقي

إن ما يشغب به أرباب القراءات المعاصرة على النص القرآني من دعاوى عريضة متهافتة، هم فيها عالة على المستشرقين، فتجد الواحد منهم ناقلاً لمغمز، أو حاكياً لشبهة، أو لائكاً لدعوى لا أساس لها من الصحة؛ بل إنه ينسج على نولهم

(3) روح الحداثة لطه عبد الرحمن، ص 192 - 193.

في طريقة التلبس، والتحريف، ومراوغة النصوص ! وليست الشبه التي أثارها أركون حول تدوين القرآن، وانقطاع الصلة بين المرحلة الشفاهية والمرحلة الكتابية إفتاناً اقتاته على مائدة المستشرق بلاشير في كتابه : (القرآن : نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره)، وليس دعوة نصر إلى التطور اللغوي لدلالات القرآن إلا بضاعةً مسترقة من المستشرق الألماني هارتفيج هيرشفيلد في كتابه : (بحوث جديدة في فهم وتفسير القرآن)، وهلم جرأً وسحباً.. وإن استصفاء نخبة الأثر الاستشراقي في القراءات المعاصرة محوج إلى دراسة مستقلة، وبيانٍ ضاف، وليس المقام هنا بمسعف على ذلك، ولا من شرطه النظر في هذا الموضوع والفحص عنه.

5- الانتماء إلى فضاء التاريخية

إن التاريخية قباب مقدسة في القراءات المعاصرة، لا نستثني منها قراءة ولا نحاشي؛ ذلك أنها - أي التاريخية - المدخل الأثير لدى الحدائين لنقض صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، ومحاصرة عالمية الهدي القرآني ؛ بل إن هذه القراءات تصطلح على توظيف مدخل علوم القرآن توظيفاً أيديولوجياً لشد دعوى التاريخية ؛ إذ ألفت في علم أسباب النزول، والمكي والمدني، والنسخ، والتنجيم، وما نزل على السنة الصحابة خاصة، مادة قول، ومتكأ نظر، للتشغيب على عصرية الوحي وعالميته، وأكثرهم جاهل بحقيقة هذه المباحث، أو معتسف في فهمها، أو متصيد لأقوال شاذة لا نصاب لها في إجماع أهل العلم !

الفصل الرابع

ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني
مدخل إلى علم التدبر

إن الانتقال في التفسير العصري للنص القرآني من موقع القاصرين إلى موقع الراشدين، يقتضي السير على نهج القراءة التدبرية التي تعقب الفهم السديد لمقاصد الوحي، والغوص التام على مرادات هديه، وهي القراءة المأمور بها في قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى الْقُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾⁽¹⁾، وليس المقصود بها مجرد التلاوة، والترديد، وإجالة النظر في الآي ؛ بل هي تتعدى ذلك إلى استخراج المعاني، وملاحظة المقاصد، وتبين علل التشريع، على ما يقتضيه لفظ (التدبر) لغة، فإنه يعني الالتفات إلى أدبار الأمور، أي : عواقبها ومآلاتها والنتائج المرجوة منها، وهذا لا يستقيم إلا بالقراءة المقاصدية، والنظر الشمولي، والتأويل المنقاد ؛ ولذلك علق الشاطبي على هذه الآية تعليقا نفيسا حين قال : (فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل منهم تدبر)⁽²⁾.

وحتى تكون القراءة موصوفة بالرشد، ناهضة بالتدبر، لا بد لها من الانطلاق من ثلاثة مقومات : الأول : أعمال قلبية وتدبرية تحفظ على القراءة رشدها الأدبي، والثاني : قواعد نظرية استبصارية تحفظ على القراءة رشدها التأويلي، والثالث : خوارم مجتنبية يعصم اتقاؤها من الزيغ، ويحفظ على القراءة رشدها الموضوعي.

(1) سورة محمد : 24.

(2) الموافقات للشاطبي، 4/209.

المبحث الأول

آداب القراءة الراشدة للنص القرآني

إن القراءة العصرية الراشدة للنص القرآني لا بد أن تراعي آداباً ممهّدة لحسن الفهم، ومنتجة لسلامة القصد، وهذه الآداب أعمال قلبية، أو نظرية، تصلح أن تكون فاتحةً للتدبر الأمثل :

المطلب الأول

صحة القصد والنية

إن أول ما ينبغي الاعتناء به عند التصدي للقراءة العصرية هو خلوص القصد، وحسن السريرة، أي : استحضار الإخلاص، وابتغاء وجه الله تعالى ورضاه، وقطع النفس عن لذة الاستيلاء، وشهوة الاستباع، وحب الفلج، وفتنة الاستبشار بالمدح، وطمع الرئاسة. قال ابن القيم : (فأما النية فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبنى، فإنها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل تابع لها، ويبنى عليها، يصح بصحتها، ويفسد بفسادها، وبها يستجلب التوفيق، وبعدها يحصل الخذلان)⁽³⁾.

المطلب الثاني

إظهار الافتقار إلى الله تعالى

ينبغي للمتصدي للتفسير العصري إظهار افتقاره إلى الله تعالى، باستمداد العون منه، واستلهاص الصواب، وطلب الفتح، وما أجدر من طلب ربه، وأمل فضله، ألا يحرمه إياه، وإذا كان ابن القيم قد نص على هذا الأدب في حق المفتي،

(3) إعلام الموقعين لابن القيم ، 4/199.

فإن المفسر أجدر به، وهو المبلغ عن رب العالمين. ومن ثم تعين على المفسر الموفق إذا تجرد لفهم آية، أو تأويل نص (أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب، ومعلم الخير، وهادي القلوب : أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده.. فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق)⁽⁴⁾.

وقد حكى ابن القيم ما رآه من صنيع شيخه ابن تيمية إذا حزبه مسألة، واستشكل عليه وجه الحق، من لجوئه إلى الله تعالى، واستمداد الصواب منه، فيتري العون الإلهي مدداً بعد مدد، وتزدحم الفتوحات الربانية بين يديه أفواجاً أفواجا، لا يعلم بأيهم يبدأ⁽⁵⁾.

ومن الحكم الساطعة التي وفق فيه ابن عطاء الله قوله : (من علامات النجاح في النهايات، الرجوع إلى الله في البدايات).

المطلب الثالث

استشعار هيبة النص القرآني

إن للقرآن هيبَةً ورهبةً لا تستشعر إلا بثلاثة أمور مجتمعة : الأول : فهم عظمة الكلام وعلوه، والثاني : التعظيم للمتكلم، والثالث : حضور القلب وترك حديث النفس. وأصول هذا الاستشعار مفصلة عند الإمام الغزالي في الإحياء بما لا مزيد عليه⁽⁶⁾.

وصفوة القول في هذا الباب : إن استشعار المفسر لهيبة القرآن الكريم، تكون باستحضاره الدائم أن ما يقروءه ليس من كلام البشر، وأن في تأويله غاية الخطر، فضلاً عن أن تكون الهمة منصرفة إليه عن غيره، وقد كان بعض السلف إذا قرأ آية لم يكن قلبه فيها أعادها ثانية. وهذا دأب المعظم لكلام الله تعالى، يستبشر به، ويستروح إليه، فكيف يطلب الأنس والانشراح في غيره، وفيه مراح ومتفرج ؟

(4) نفسه، 4/199.

(5) نفسه، 4/222.

(6) إحياء علوم الدين للغزالي، 1/280 - 281.

ومن عظم كلام الله، واستشعر هيئته، كان ذلك جنة من الزيغ، ووقاية من سوء القصد.

المطلب الرابع العيش في رحاب النص القرآني

إن على المفسر - قبل التجرد للفهم الموضوعي، والتأويل النصي - أن يعيش في رحاب القرآن لحظات تأمل وصفاء، ويتفياً ظلاله الوارفات مدة من الزمن، حتى يصفو الذهن، ويمتلىء الوجدان، وينشرح الخاطر، فإذا الفهم أسرع، والقول أسهل، والقريحة أجرى. وقد نص أبو حامد الغزالي على أعمال قلبية تضمن التجاوب الوجداني مع النص، قبل الشروع في التدبير، وهي :

أ- التخصيص : أي : أن يقدر القارىء مفسراً كان أو تالياً أنه المقصود بكل خطاب في القرآن، فينتقل من التعميم إلى التخصيص، ويقدر أنه المأمور والمنهي أولاً قبل غيره، فهذا من شأنه أن يحمل على مزيد من الورع، وحسن التدبير. وفي هذا المعنى قال بعض العلماء : (هذا القرآن رسائل أتتنا من قبل الله عز وجل بعهوده، نتدبرها في الصلوات، ونقف عليها في الخلوات، وننفذها في الطاعات والسنن المتبعات)⁽⁷⁾.

ب- التأثر : أي : أن يتأثر قلب المفسر أو التالي بآثار مختلفة لوقع الآي، بحسب المقام والمناسبة، فيكون له لكل حال فهم، ولكل موقف تأثر، حتى تصبح نفسه متجاوبة مع معاني الحزن والخوف والرجاء والبشرى، وكلما تم هذا التأثر أو ذاك التجاوب إلا وأصبحت التقوى غالبية على قلبه.

ج- الترقى : أي : أن يقدر التالي أو المفسر عند تلاوته أو تفسيره أنه واقف بين يدي الله تعالى، وهو ناظر إليه، ومستمع منه، فيكون حاله عند هذا التقدير هو التضرع والابتهاال⁽⁸⁾.

(7) نفسه، 285/1.

(8) نفسه.

وهذه الأعمال القلبية وإن كانت خاصة بالتلاوة وآدابها الباطنية، فإنها مدخل إلى التدبر الأمثل، والتدبر قوام التفسير وملاكه، ولا فرق بين التالي والمفسر في إرادة الفهم، وابتغاء المراد الصحيح للهندي القرآني.

وزيادة القول : إن التجاوب الوجداني مع النص القرآني مرحلة ممهّدة للتدبر الصحيح ؛ لأن العقل إذا ارتاض بالمعاني القرآنية، وانفعل بها، وتجاوب معها تلقياً، واستيعاباً، وتمثلاً، وتنزه عن أسباب الغفلة، والغيبة، والإعراض فإن طريقه هو استخراج خبيء النص، ومآله هو الإعلان عن كنوز الوحي. وخير من تكلم عن هذا الأدب، ووفاه حقه من البيان الدكتور يوسف القرضاوي حين قال : (ومن لوازم التدبر أن يتجاوب القارئ مع القرآن الذي يتلوه، ويتفاعل بعقله وقلبه مع التلاوة، بأن يكون في حالة حضور ويقظة واستجابة، لا حالة غيبة وغفلة وإعراض. وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكير في معنى ما يلفظ به، فيعرف معنى كل آية، ويتأمل الأوامر والنواهي، ويعتقد قبول ذلك)⁽⁹⁾.

وإذا كان أدب التجاوب الوجداني مرعياً في التالي، فإن المفسر أولى بالتحلي به، مع خطورة دوره، وعظم شأنه ؛ بل إنه تالٍ للقرآن قبل أن يكون مفسراً، فهو جامع، إذاً، بين التلاوة والتفسير.

المطلب الخامس

التخلي عن موانع الفهم

هذا مبحث جليل أصله الغزالي في (الإحياء) عند حديثه عن مقدمات التدبر⁽¹⁰⁾، وبحث فيه حجب الفهم التي تسدل على قلب القارئ أو المفسر، وتحول بينه وبين الحقيقة القرآنية ! وقد حصرها في أربعة : التعمق في تحقيق مخارج الحروف، والتعصب للرأي، والإصرار على الذنب، والاستغناء عن الرأي في التفسير.

(9) كيف نتعامل مع القرآن الكريم ؟ للقرضاوي، ص 182.

(10) نفسه، 280/1 - 282.

وهذا الحصر الذي جاء به الغزالي نابع من ملاحظة ظروف عصره، ونقد ما كان عليه الناس آنذاك من أحوال صارفة عن التدبر، أما الموانع التي من شأنها أن تحول اليوم دون الفهم، وتجعل المفسر العصري ناكباً عن الجادة، فذكر منها الغزالي مانعين، ونستدرك عليه مانعاً مما أنتجه السياق المعرفي للعصر :

1- التكلف في التفسير العلمي

يعدّ التكلف في استصفاء النظريات العلمية، واستخراج قوانين المعرفة من النص القرآني حاجباً عن الفهم الحقيقي لمقاصده، والتدبر الصحيح في هديه، وشاغلاً عن التفقه في أسرار التشريع ومقاصد التكليف، وناهيك بهذا التعطيل من مفسدة عظيمة دافعة لمصلحة كبرى هي الاستمداد من القرآن بوصفه كتاب هداية وإرشاد.

وإن لتكلف العصرين في هذا الباب، نظيراً في عصر الغزالي، مع اختلاف في موضوع التأمل ومحل البحث، وهو التكلف في تحقيق مخارج الحروف، ظناً بأن الحرف لم يخرج من مخرجه، وهذا ما نعه الغزالي بقوله : (فهذا يكون تأمله مقصوراً على مخارج الحروف، فأني تنكشف له المعاني ؟ وأعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعاً لمثل هذا التلبس)⁽¹¹⁾.

2- التعصب المذهبي

إن التعصب للمذهب، أو المعتقد، أو الرأي حجاب صفيق بين المفسر ونور الحق، وعائق عن العمل بالدليل الذي تعبدنا الله تعالى به، وعقبة في طريق الاستفادة من صواب المخالف. وفي مثل هذا المعنى قال بعض الحكماء : العلم حجاب ! لا يقصد به العلم النافع، الذي عليه نور الدليل، وهالة الصواب، فإن لا يكون حجاباً وهو منتهى الطلب، وغاية المنى ؛ وإنما يقصد المذاهب التي استمر عليها الناس أزماناً بمحض التقليد، والأقاويل التي تعصبت للفرق بمجرّد الرأي. وقد عدّ الغزالي التعصب المذهبي مانعاً من الفهم، وحجاباً على البصر والبصيرة حين قال : (الثاني :

(11) نفسه.

أن يكون مقلداً لمذهب سمعه بالتقليد، وجمد عليه، وثبت في نفسه التعصب له بمجرد الاتباع للمسموع، من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة. فهذا شخص قيده معتقده عن أن يجاوزه، فلا يمكن أن يخطر بباله غير معتقده، فصار نظره موقوفاً على مسموعه، فإن لمع برق على بعد، وبداله معنى من المعاني التي تباين مسموعه، حمل عليه شيطان التقليد حملة، وقال: كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك. فيرى أن ذلك غرور من الشيطان، فيتباعد منه، ويحترز عن مثله⁽¹²⁾.

3- اتباع الهوى

إن الإصرار على المعصية، واتباع الأهواء، والتهافت على أعراض الدنيا، سبب سواد القلب، وصدأ النفس، (فهو كالحبث على المرآة يمنع جليلة الحق من أن يتجلى فيه، وهو أعظم حجاب للقلب، وبه حُجب الأثرون.. فالقلب مثل المرآة، والشهوات مثل الصدأ، ومعاني القرآن مثل الصور التي تراءى في المرآة، والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة، وقد اشترط الله عز وجل الإنابة في الفهم والتذكر: ﴿تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ..﴾⁽¹³⁾ فالذي آثر غرور الدنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوي الأبواب، ولذلك لا تنكشف له أسرار الكتاب⁽¹⁴⁾.

وكلما احلولكت ظلمة القلب، وتفاقم صدأ النفس، وتدافعت الشهوات على باب المفسر، إلا وكانت معاني القرآن أكثر احتجاجاً، ومقاصد الوحي أبعد غوراً، ومرادات الهدى أنأى أفقاً!

المطلب السادس

الاهتداء بفهم السلف الصالح

إن الاهتداء بفهم السلف الصالح سنة متبعة عند المفسرين، ومرجع حاكم على مناهجهم في التفسير؛ لأنهم جميعاً (على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها

(12) نفسه.

(13) ق : 8.

(14) إحياء علوم الدين للغوالي، 1/280 - 2828.

تديلاً، ولم يبدوا الشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا له أمثالا، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها ؛ بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين⁽¹⁵⁾.

ولو ذهبنا مذهب الاستقصاء، وفحصنا عن أسباب هذا التعظيم للفهم السلفي، لوجدناها أربعة : التضلع من لسان العرب، وصفاء الفطرة، وفهم مقاصد التنزيل، والبعد عن الأهواء والبدع، فكلما حدثت محدثة إلا وقارعوها بالهدي الأول.

والصحابة الكرام على رأس السلف الصالح ممن يقتدى به في فهم القرآن وتدبره ؛ وإنما وجب لهم هذا التقديم للمعرفة التامة باللسان العربي، وخلوص السليقة، ومباشرة النوازل والوقائع، والإحاطة بالقرائن الحالية وأسباب النزول، والتضلع من مقاصد الوحي ؛ بل إنهم عاصروه وصاحبوه آناء الليل وأطراف النهار، متجردين للفهم، حريصين على التدبر، متقربين بذلك إلى الله عز وجل، فما أجدرهم باستجلاء سره، ودرك كنهه.

والتفاتاً إلى هذه المعاني كلها قرر الشاطبي قاعدة جلييلة لا يستغنى عنها في التفسير، وهي : (ما نقل من فهم السلف في القرآن، فإنه كله جار على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية)⁽¹⁶⁾، واحتج لصحة هذه القاعدة في موضع آخر حين قال : (لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشرعية منهم...)⁽¹⁷⁾.

ولاشك أن الإعراض عن الفهم السلفي لنصوص القرآن يورث تعصباً للرأي، واعتداداً بالنفس، وهضماً للمخالف، وحباً للبدعة، واتباعاً للهوى، وجرياً

(15) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 1/49.

(16) الموافقات للشاطبي، 3/404.

(17) نفسه، 4/284.

وراء التأويلات المستكرهة، وهذا مآل من استنكف من التأدب في مدرسة النبوة، والنهل من حياض المأثور !

المطلب السابع مشاورة أهل العلم

إن أدلة مشروعية التشاور في العلم من الظهور والشهرة بالمكان الذي لا يخفى، فلا حاجة إلى انتزاعها وبسطها، وقد كان النبي ﷺ مأموراً بالمشاورة، وهو المؤيد بالوحي، المسدّد بالتنزيل، المعصوم من الخطأ.

ومن آداب التفسير أن يلجأ المفسر عند استغلاق الفهم، وضيق السبيل، إلى مشاورة أهل العلم في محل الاستشكال من الآية، ومورد الالتباس في النص، فربما خفي على المستشار من العلم ما أحاط به المستشار، ولا تشتط في المشاورة أن يشاور المفسر من هو أعلم منه ؛ لأنه قد يكون عند المفضول من جودة الرأي في النصوص ما ليس عند الفاضل. وقد كان الرسول ﷺ يستشير أصحابه وهم أقل منه معرفة ودراية وبصراً بالأمور.

ولا يخفى بعد هذا أن في المشاورة تنيهاً للمفسر على أشياء قد تندّ عن فطنته، فيذكر ما نسيه، ويعلم ما جهله، وإعانة على استيضاح طرائق الاجتهاد، واستجلاء غوامض المعاني ؛ لأن تلاقح الآراء، واجتماع الخواطر، مما يقده زناد الفكر، ويجلي صور المسائل، ويجود الرأي فيها. ولا شك أن الحكم الذي تهتد إليه الجماعة أقوم في العلم والعمل من حكم الفرد ؛ إذ يجوز على الفرد من الخطأ، والغفلة، والنسيان ما لا يجوز على الجماعة المتعددة !

المطلب الثامن التوقف

إن التوقف عن التفسير عند استغلاق الفهم، وخفاء وجه الحق في النص المفسر، مسلك أثير عند السلف الصالح الذين اشتهروا بالاحتياط في الرأي، والخشية من القول على الله ورسوله، والإمساك عن الخوض في شرع الله بمحض

الرأي. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم - على ما اتفق لهم من وفور العلم، ونهوض الحجة، وتشرب مقاصد الوحي فهماً وتنزيلاً - تعرض عليهم المسألة فيجمعون لها النخبة من أهل العلم والفهم، طمعاً في اجتماع الخواطر، وتلاقح الأنظار، واستيضاح طرائق الاجتهاد المفضي إلى الحق؛ بل إن بعضهم يحيل الفتوى على الآخر تهيئاً من عاقبتها، واستعظماً لشأنها.

وعلى مهيع الصحابة سار الأئمة الأربعة، وهم صفوة أهل الاتباع، فلم يستنكفوا قط من التوقف كلما ولجوا مضايق النظر، وأعوزتهم الحجة، والتبس عليهم وجه الحق، إلا أنهم متفاوتون في أعمال هذا المسلك بين مقل ومستكثر، وهذا التفاوت يمليه اختلاف في موارد الاجتهاد، ومنازع النظر، وطبيعة الإشكالات الموجبة للتردد لديهم⁽¹⁸⁾.

ومن التوقفات التي تدلي بصلة إلى حقل التفسير، أن مالكا رحمه الله توقف في حكم خنزير البحر (لما تعارضت الآي عنده، ونظر إلى عموم قوله تعالى : ﴿حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْبَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرِ﴾⁽¹⁹⁾، فخاف أن يدخل في عمومه فيحرم، ونظر إلى عموم قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ﴾⁽²⁰⁾، وأمكن عنده أن يدخل في عموم الآية فيحل، ولم تظهر له طرق الترجيح الواضحة في أن يقدم آية على آية⁽²¹⁾).

ولا يفزع المفسر إلى التوقف عند إعواز الدليل، وضيق السبيل، إلا بعد مراعاة الضوابط الآتية :

- أولاً : ألا يكون حكم النص المتوقف فيه مشهوراً، وقد أصل القرافي لهذا الضابط حين قال : (وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذراً)⁽²²⁾.

(18) انظر توقفات الأئمة الأربعة في : البناية في شرح الهداية للعيني، 454/1 - 455، وحاشية ابن عابدين، 478/5 - 479، والمدونة، 207/1، والأم للشافعي، 5/1، 25، 117/2، 129، والمغني لابن قدامة، 275/1، 338، 256 8.

(19) المائدة : 3.

(20) المائدة : 96.

(21) المعلم للمازري، 203/2.

(22) الفروق للقرافي، 174/4.

- ثانياً : ألا يكون سبب التوقف ضعيفاً، ويؤخذ من هذا الضابط أن ليس كل اشتباه يوجب التردد والتوقف ؛ بل يعتد بما كان قوياً مثيراً للشبهات.

- ثالثاً : استفراغ الوسع في طلب الدليل، وتحصيل المرجح عند التعارض، وقد نص الشافعي على هذا الضابط في قوله : (على أن العالم لا يقول في مسألة : لا أعلم، حتى يجهد نفسه في النظر فيها ثم يقف.. ووجهه أن العالم ليس كالعالمي، فقوله : لا أعلم يهون أمر المسألة، ويطمع السائل في الإقدام)⁽²³⁾.

- رابعاً : بيان داعي التوقف، ومثار التردد، حتى يعلم هل هو مما يعتد به أم لا؟ ولاشك أن هذا البيان احتياط حسن يمنع التعطيل المطلق للنصوص، ويقدم، في الآن عينه، الأفكار والأنظار حول مشروعية هذا الداعي أو ذاك المثار، فرب مفسر يتوقف في نص لاشتباه ما، فيأتي مفسر آخر ويبدد غبش هذا الاشتباه، ويوقفه على الدليل أو المرجح الذي ندّ عن فطنته.

- خامساً : ألا يؤخذ من التوقف حكم معين ؛ وإلا لم يكن له من معنى، وأهدر المقصود الذي من أجله أمسك المفسر عن تفسير النص، وهو التهمم بكمال التحقيق، والاحتياط في القول بالرأي.

المبحث الثاني

قواعد القراءة الراشدة للنص القرآني

إن القراءة الراشدة للنص القرآني لا بد أن تجري على قواعد في تحقيق الألفاظ، ومراعاة السياق، واعتبار المقاصد، وانضباط التأويل، مما ينتج في نهاية المطاف تدبراً صحيحاً، ونظراً مسدداً، يبصر الناس بمرادات الهدي القرآني، ويرشد الواقع بقيومية الوحي، ويقود الناس بحاكمية الشرع.

والأصل في هذه القواعد أن تأخّي بين المأثور الصحيح والرأي الرجيح، وتزواج بين أصول الرواية وفنون الدراية، وتؤلف بين تراث السلف ومعارف الخلف، فلا يهمل نقل حيث يجب الاستمداد منه، ولا يترك رأي حيث يتعين إعماله، إلا أن النقل مأخذ أصلي، والعقل تابع له، ومحكوم به.

المطلب الأول

قاعدة تحقيق المفردة القرآنية

إن المدلف الأمثل إلى فهم النص القرآني وتدبره : تحقيق مفرداته على نحو يجلي دلالاتها في كل سياق، ومعانيها في كل مورد، وحقائقها في كل استعمال. والأصل أن يكون هذا التحقيق منزلاً في أولويات المفسر منزلة الصدارة، ومفاضاً عليه من الرعاية والاعتناء ما لا يفاض على غيره ؛ لأن الألفاظ حوامل المعاني، وخدم لها، ولا يستقيم فهم الكل إلا بفهم الأجزاء الذي تركب منها. ومتى أهمل اللفظ القرآني، أو سيء فهمه، أو أفرغ من مدلوله الأصلي، أو نزل على مصطلح حادث، فإن المفسر يصدّ عن غرض الفهم، ويرتج دونه باب التدبر، ويضلّ ضلالاً بعيداً في تفسيره !

وقد تصدّى الراغب الأصفهاني في معجمه (المفردات في غريب القرآن) لبيان أهمية تحقيق الألفاظ المفردة حين قال : (وذكرت أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللبّ في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبينه، وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط ؛ بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزيدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم)⁽¹⁾.

هذا ؛ وتسلك في تحقيق المفردة القرآنية ثلاثة مسالك :

1- المسلك المعجمي

إن تحقيق المفردة القرآنية، والكشف عن مدلولها الأصلي، يقتضي الرجوع إلى ثلاثة أصناف من المعاجم :

أ- المعاجم اللغوية الموثقة

إن استفتاء أمهات المعاجم كلسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، وأساس البلاغة للزمخشري، والمصباح المنير للفيومي، معوان على استجلاء معاني اللفظ في استعمالات العرب ثراً وشعراً، وما دام القرآن قد نزل بالعربية، فإن تفسير ألفاظه يكون بما يدل عليه كلام العرب، ومعهود تصرفهم في القول. بيد أن المعاني المعجمية لا تصلح جميعها للفظ القرآني ؛ بل ينتقى منها ما يلائم السياق القرآني، بعد سبر موارد الاستعمال، واسترفاد دلالة النظم.

ب- معاجم ألفاظ القرآن الكريم

إن المفردة القرآنية لا تعطي معناها بمجرد الرجوع إلى الدلالة المعجمية التي تتسع لمعان شتى ينبو عنها النص القرآني، وهنا تلوح ضرورة استفتاء صنف آخر من المعاجم يراعي توجيه السياق، ويسبر موارد الاستعمال القرآني ؛ إنها معاجم ألفاظ

(1) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، ص 10.

القرآن الكريم، ويأتي على رأسها (معجم مفردات ألفاظ القرآن) للراغب الأصفهاني، الذي يركن إلى الاستقراء الكامل لكل مواضع ورود اللفظ في القرآن، محكماً دلالة السياق سابقه ولاحقه، وعامه في سياق المصحف كله، وخاصة في سياق السورة، والمقطع، والآية. ومن ثم تتجلى دلالة كل مفردة قرآنية من خلال ارتباطها الموضوعي بكل موضع ترد فيه، مع ارتباط كل موضع بالقرآن كله في سياقه العام. فهذا المعجم - بحق - ثروة نفيسة في مجال المصطلح القرآني، لمن أراد أن يقف على هذا المصطلح في حقيقته وخصوصية استعماله.

وقد امتدح أبو حيان الأندلسي معجم الراغب الأصفهاني بميزته السياقية التي يستقل بها عن غيره، حين قال... : (وأما ما لم يرد فيه نقل فهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر في مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب المفردات،، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ ؛ لأنه اقتضاه السياق)⁽²⁾.

ج - معاجم الوجوه والنظائر

معنى الوجوه والنظائر (أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكور في موضع آخر، وهو النظائر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه)⁽³⁾، فالنظائر، إذا، اسم للألفاظ، والوجوه اسم للمعاني.

ولا غنى للمتدبر الحصيف عن انتجاع هذا العلم، فإنه مدخل إلى تحقيق المفردات القرآنية، وإعطاء كل مفردة مدلولها الخاص بها بحسب السياق ؛ ذلك أن لها وضعاً في كل استعمال، أو عرفاً قد يغلب عليها، أو دلالة خاصة تكتسبها من عموم المعنى اللغوي، وهذا من ثراء القرآن الكريم، فإنه يعبر عن المعنى الواحد بألفاظ مختلفة، كما يعبر بلفظ واحد عن معان شتى، حتى تكتسي العبارة القرآنية رونق الجدة، وتدفع عن قارئها الملل والضجر.

(2) نقلاً عن الإتيان للسيوطي، 4/192 - 193.

(3) نزهة الأعين النواظر لابن الجوزي، ص 83.

والغافل عن الوجوه التي يحتملها اللفظ يتنكب الجادة في فهم العقيدة الصحيحة، أو استنباط الأحكام الشرعية، فخذ - على سبيل المثال - لفظ (الكفر) فقد ورد في القرآن الكريم لمعان مختلفة :

- الأول : الكفر بتوحيد الله عز وجل بدلالة قوله عز وجل : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾.

- الثاني : كفر الجحود بدلالة قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾⁽⁵⁾.

- الثالث : الكفر بالنعمة بدلالة قوله تعالى : ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون﴾⁽⁶⁾.

- الرابع : الكفر بمعنى البراءة بدلالة قوله تعالى : ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ﴾⁽⁷⁾، أي : يتبرأ بعضهم من بعض.

فمن لم يحط خيراً بهذه المعاني للكفر، أعوزه التمييز بين أنواعه ومراتبه، ووقع في اللبس، وربما عمم في الحكم على أن الكفر واحد، وهنا منشؤ الانحراف والضلالة !

2- مسلك سبر الاستعمالات القرآنية

إن تتبع موارد المفردة القرآنية، وسبر استعمالاتها يهدي المتدبر إلى مدلولها الأصلي، هل يدور حول الشرع، أو اللغة، أو العرف؟ وهل يحمل على الحقيقة أو المجاز؟ وقد يعين هذا التتبع أو ذاك السبر، على استخراج دلالات خاصة في الاستعمال القرآني؛ لأن القرآن قد يطلق أو يقيد، وقد ينتقل من العام إلى الخاص، ومن الخاص إلى العام. أما النظر الجزئي الموضوعي للمفردة القرآنية فيصد عن فهم المراد، وربما جرّ إلى التحريف. وقد قال قوم بعدم حرمة الخمر⁽⁸⁾؛ لأن القرآن أمر باجتنابها فقط، والاجتناب لا يدل على صريح التحريم، ولو أنهم أنعموا في موارد

(4) محمد : 32.

(5) البقرة : 89.

(6) البقرة : 152.

(7) العنكبوت : 25.

(8) انظر على سبيل المثال : إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، ص 244

الكلمة بنظر غير مدخول لوجدوا أن الاجتناب لم يرد إلا مقروناً بالنهي عن الشرك والكبائر والفواحش :

أ - قال تعالى : ﴿فاجتنبوا الرجسَ من الأوثان﴾⁽⁹⁾.

ب - قال تعالى : ﴿واجتنبوا الطاغوت﴾⁽¹⁰⁾.

ج - قال تعالى : ﴿إن تجتنبوا كبائرَ ما تنهونَ عنه نكفرَ عنكم سيئاتكم﴾⁽¹¹⁾.

د - قال تعالى : ﴿والذين يَحْتَبُونَ كِبائرَ الإثمِ والفواحش﴾⁽¹²⁾.

فسير موارد الكلمة يفضي إلى نتيجة واحدة هي أن الأمر بالاجتناب أشد من صيغة التحريم ؛ لأن التحريم يحظر فعل الشيء فقط، أما الاجتناب فيحظر القرب من الحرام، ويجعل بينه وبين المكلف سدّاً منيعاً، ومن هنا قال الأصوليون : إن الأمر بالاجتناب من أقوى صيغ النهي. ثم إن ورود الاجتناب مقروناً بالشرك والكبائر في سياق النهي الصريح دليل ناهض على أن الكلمة لا تستعمل في عرف الشارع إلا فيما كان حراماً غليظاً بئناً.

3- مسلك تطبيق القواعد التفسيرية اللغوية

أرشدت مقدمات التفاسير، ومدونات علوم القرآن، وأوضاع الأصوليين على تباين مشاربهم، إلى قواعد لغوية تعين على تحقيق المفردات القرآنية، واستجلاء مدلولاتها الأصلية، إذا ما أتيح لها - أي القواعد - الاستثمار الجيد، والتطبيق السليم، ويمكن حصرها فيما يأتي :

أ - بيان الشارع لألفاظه وتفسيره لها مقدّم على أي بيان⁽¹³⁾

معنى القاعدة : أن التفسير إذا عرف من جهة النبي ﷺ فلا حاجة إلى الاستمداد من أهل التفسير واللغة ؛ لأن بيانه مقدّم على كل بيان، وهو المؤيد

(9) الحج : 30.

(10) النحل : 36.

(11) النساء : 31.

(12) الشورى : 37.

(13) الإيمان الكبير لابن تيمية، 271، والفتاوى له، 286/7، وطريق الوصول للسعدي، ص 20.

بالوحي، المعصوم من الخطأ، المأمور بالتبيين، ومن أعلم بمراد الشرع من الشارع نفسه؟ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رضي الله عنه: (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)⁽¹⁴⁾.

وقد فسر النبي ﷺ لفظ الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، فلا يحتاج بعد تفسيره إلى تفسير المفسر بالانتزاع من المعاجم، واستعمالات الفصحاء، وبيان الشارع يغني عن كل بيان.

ومن الأمثلة الشواهد على التفسير النبوي للألفاظ القرآنية ما ثبت عن النبي ﷺ مرفوعاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾⁽¹⁵⁾: (والوسط: العدل)⁽¹⁶⁾.

والتدبر الحصيف لا يستغني عن هذه القاعدة في فهمه وتفسيره، فيرجع في المسميات الشرعية والألفاظ القرآنية إلى بيان الله ورسوله، لكونه البيان الدال على المراد قطعاً، والشارع أعرف بمراده وحقائق ألفاظه، ولا ينازعه في ذلك إلا مبتدع، على نحو ما ادعى المرجئة من أن لفظ (الإيمان) حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجاز عندهم خلافاً للأدلة الناهضة، والآثار الصحيحة.

ب - ألفاظ الشارع محمولة على الحقيقة الشرعية، فإن لم تكن فالعرفية، فإن لم تكن

فالفغوية⁽¹⁷⁾

معنى القاعدة: أن الأصل في كل لفظ مستعمل في الكتاب والسنة أن يبحث عن مدلوله في استعمال الشرع نفسه، فيحمل على الحقيقة الشرعية إن وجدت، والمراد بالحقيقة الشرعية: أن الشارع يستعمل بعض الألفاظ استعمالاً خاصاً، فيتصرف فيها بالتقييد تارة، والتعميم تارة، والتخصيص تارة ثالثة، كما فعل في ألفاظ: (الصلاة) و(الصيام) و(الحج)، فإنها تطلق على عبادات معروفة، مع أنها

(14) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 286/7.

(15) البقرة: 143.

(16) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، برقم: 4487، 171/8.

(17) البحر المحيط للزرکشي، 473/3، وشرح الكوكب المنير لابن النجار، 433/3، وإرشاد الفحول

للسوكاني، ص 172، ووقواعد التفسير لخالد السبت، 151/1.

في أصل الوضع اللغوي تعني : الدعاء، والإمساك، والقصد. قال صاحب مراقي السعود :

وما أفاد لاسمه النبي لا الوضع مطلقاً هو الشرعي⁽¹⁸⁾

وإذا كان الشرع قد علّق الحكم بلفظ ولم يعطه معنى خاصاً، ولا حدّه بضابط كلفظ (السفر)، فالمرجع في ذلك إلى العرف الفاشي والعادة الجارية، فما عدّه الناس سفراً فهو السفر الذي يفطر فيه الصائم، ويقصر المصلي الصلاة، ولهذا قال الفقهاء : العرف إذا غلب نزل اللفظ عليه⁽¹⁹⁾.

فإذا أعوز الوقوف على الحقيقة الشرعية للفظ، ولم يكن مما يرجع في تقديره إلى العرف، فالمرجع حينئذ إلى دلالة لسان العرب. ومن ثم فترتيب الحقائق : الشرعية فالعرفية فاللغوية، قال الناظم :

واللفظ محمول على الشرعي إن لم يكن فمطلق العرفي
فاللغوي على الجلي.....⁽²⁰⁾

ج - تحمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب⁽²¹⁾

معنى القاعدة : أن القرآن الكريم لا يفهم إلا باتباع معهود الأئمة في الخطاب، وهم العرب الذين نزل الوحي بلسانهم ؛ وإنما سموا بذلك لأنهم لم تكن لهم إحاطة بعلوم الأقدمين، والأمة منسوبة إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادته وخلقه، لم يتعلم كتاباً ولا غيره⁽²²⁾.

ومن ثم إذا كان للعرب في لسانهم عرف جارٍ فلا يصح إهداره في فهم النص القرآني، وإذا لم يوجد عرف فلا يصح أن يجري في الفهم على ما لم يتعارف عليه، وهذه قاعدة محكمة في الألفاظ والأساليب على حد سواء.

(18) نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي، 1/128.

(19) فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان، 3/373.

(20) نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي، 1/135.

(21) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 7/106، 115، 116، والموافقات للشاطبي، 2/69.

(22) الموافقات للشاطبي، 2/78.

وجرياً على هذه القاعدة لا يصح للمتدبر في معاني القرآن أو المتكلم فيها أن يتكلف من المحامل ما يضيّق عنه لسان العرب الأمين، ويأباه معهود تصرفهم في القول، وإنما يقتصر الاهتمام على ما كانت العرب تهتم به.

وقد نعى الشاطبي على غلاة الباطنية تفسيرهم السكر الحقيقي بـ(سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا)⁽²³⁾، وتفسيرهم الجنابة بـ(التضمخ بدنس الذنوب)⁽²⁴⁾، وتفسيرهم الاغتسال بـ(التوبة)⁽²⁵⁾؛ لأنهم تنكبوا معهود العرب الأمين في الخطاب، وافتاتوا على لسان القرآن بتداعيات لا يزمها نقل أو عقل، وإشارات لا يشهد لها ظاهر أو باطن!

د - لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث⁽²⁶⁾.

معنى القاعدة: أن الألفاظ القرآنية تحمل على المعنى المتعارف عليه في عصر النزول، أما ما جاء بعد هذا العصر من المعاني الحادثة والمصطلحات المخترعة فلا يرجع إليه في التفسير؛ لأن لغة التنزيل كانت تصاحب سياق التنزيل، فهما في التضام والتلاحم كالحلقة الواحدة، وأي خروج عن هذه اللغة في سياقها التنزيلي الأول، وما جرت عليه من الأعراف في الألفاظ والأساليب، فإنه مفض إلى التحريف، والمسوخ، وإفراغ لسان القرآن من مدلولاته الأصلية. قال الشيخ محمد رشيد رضا: (يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر النزول)⁽²⁷⁾.

وانطلاقاً من هذه القاعدة لا يسوغ أن نحمل لفظ (الصدقة) في القرآن الكريم على التطوع المحض فقط؛ لأنه اصطلاح حادث متأخر، أما الاصطلاح

(23) نفسه، 39/3.

(24) الاعتصام للشاطبي، 322/1.

(25) الموافقات للشاطبي، 40/3.

(26) تفسير المنار، 21/1.

(27) تفسير المنار، 21/1 - 22.

الجاري على لسان القرآن، ومعهود خطاب السلف، فيشمل الزكاة الواجبة وصدقة التطوع معا.

وقد كانت هذه القاعدة نصب عين الدكتورة عائشة عبد الرحمن، وهي تصول وتجول في الرد على التفسير العلمي العصري الذي حمل المصطلح القرآني من المعاني ما تأباه لغة التنزيل، وسياق النزول، ودلالة لسان العرب ومعهودهم في الخطاب، تقول: (ومعروف لدارسي اللغة أن الألفاظ يختلف استعمالها من عصر إلى عصر، ومن بيثة إلى أخرى، ولا وجه أن نحمل الكلمة في أي نص دلالة لا يعرفها عصره ولا مجتمعه، وإلا جاز لنا مثلاً أن نفسر لفظ «قرية» في آية: «وما من قرية إلا خلا فيها نذير» بدلالة عصرية على أبسط وحدة في التقسيم الإداري للمحافظات والمدن والقرى، وهي دلالة يرفضها اللفظ القرآني رفضاً باتاً)⁽²⁸⁾.

المطلب الثاني

قاعدة السياق القرآني

إن لقاعدة السياق حاكمية على المفسر المتدبر في بيان مدلول الألفاظ، وتصنيف مراتب الدلالة، واستجلاء مقاصد الخطاب، ولو تركت الألفاظ على عواهنها، وأطلقت من عقاب سياقها وسباقها، لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمتعذر وغير المتعذر، وأهدر ضابط الفهم والتلقي، بما يجعل سلطة القارىء بديلة عن سلطة السياق، ومرجعية القراءة ناسخة لمرجعية النص. وهذا ما حدث بحذافيره في نمطين من القراءة: الأولى: التأويل الباطني الذي حمل النصوص ما لا تحتمل من الإشارات البعيدة، والتداعيات المتكلفة، والثانية: القراءة النبوية التفكيكية التي حكمت بـ(موت المؤلف)، و(لانهاية المعنى)، مما جعل النص القرآني وعاءً لتأويلات غير متناهية، ومرتعاً لسلطة القارىء الإمبريالي!

إن حاكمية السياق هي التي تنتج المعنى السليم، وتهدى إلى المقصد المراد، وتدفع عن النص شوائب الفهم المحرف، ومقحمات الذاتية، (ومعيار الحاكمية هو المقصد السياقي، سواء مقصد مقصد السورة - إذ إن السورة الواحدة بكليتها لها

(28) القرآن والتفسير العصري لعائشة عبد الرحمن، ص 51.

مقصد موضوعي، بقطع النظر عن كون السورة متعددة المقاطع، أو ذات مقطع واحد - أم مقصد المقطع، أم مقصد الآية، فالمقصد هو الذي يخضع المتلقي للسياق، فلا يستطيع تجاوزه إلى غيره من المقاصد والموضوعات⁽²⁹⁾.

1- تعريف السياق القرآني

السياق القرآني : هو انتظام المعاني وتساوقها في وعاء الألفاظ القرآنية على نحو يفيد الغرض المقصود دون انقطاع⁽³⁰⁾.

وحتى نجلي هذا التعريف أتم الجلاء نقف عند كل مفردة من مفرداته :

أ - قولنا : (انتظام المعاني) : أي : أنها تناسب انسياباً منتظماً لا تستشعر فيه نبواً أو اثلاماً.

ب - قولنا : (تساوقها) أي : أن المعاني الجزئية تتابع وترادف لشدة المعنى الكلي في سياق المقطع أو سياق السورة.

ج - قولنا : (وعاء الألفاظ القرآنية) : أي : أن الألفاظ حوامل المعاني، وخدم لها، فهي بمثابة اللبن الذي يقيم البناء، وينشئ الصرح.

د - قولنا : (الغرض المقصود) : أي : المعنى الكلي الذي يفيد السياق القرآني، وينزل منزلة مقاصد التنزيل. ولا شك أن المعاني المتساوقة المنتظمة تتناصر على إبراز هذا المعنى وتجليته للقارئ المتدبر.

هـ - قولنا : (دون انقطاع) : أي : أنه لا يوجد فاصل أجنبي بين الآيات، ولا فجوات تقطع أوصال المعاني القرآنية، فالنص القرآني سورا، ومقاطع، وآيات كالأية الواحدة تضاماً وتلاحماً.

إن الارتباط العضوي بين آحاد النص القرآني وأجزائه، سواء كان سورة، أو مقطعا، أو آية، حقيقة موضوعية يحققها علم المناسبات، ويجليها الجهد العقلي

(29) نظرية السياق القرآني للمثنى عبد الفتاح، ص 55.

(30) لم نجد من الباحثين المعاصرين من عرّف السياق القرآني إلا الباحث المثنى عبد الفتاح محمود في كتابه : (نظرية السياق القرآني)، ص 16. وهو عمدتنا في هذا التعريف.

للمتدبر الحصيف، أما النظرة التجزيئية العارضة فتوهم بخلاف ذلك، وربما انتهت إلى عدّ القرآن نصاً مهلهل النسج، متناكر الأعضاء، محلول العرى، وهي آفات يسان عنها الكلام الحسن، والتأليف الجيد، فما بالك بالقرآن المعجز الذي لحم بين أركان الكلام برباط محكم، وآصرة وثيقة، فلا ترى تناقضاً ولا تدابراً بين لفظ حامل، ومعنى قائم، ورباط بينهما ناظم. وقد أشبع الإمام الخطابي القول في بلاغة الربط بين هذه الأركان الثلاثة في الإعجاز القرآني، في رسالة قيمة وسمها بعنوان: (بيان إعجاز القرآن)⁽³¹⁾.

2- أنواع السياق القرآني

السياق القرآني من حيث العموم والخصوص ثلاثة أنواع:

أ- سياق السورة

سياق السورة هو مفتتح القول فيها إلى منتهاها، وهو على ضربين:

- الأول: سياق ذو مقاطع متعددة يتناول موضوعات شتى تؤول - على تباينها - إلى ثابت دلالي كلي هو بمثابة القبلة التي تأوي إليها المعاني الفرعية، والمفاهيم الجزئية، ولا تفتقر هذه المعاني أو تلكم المفاهيم إلى رابط موضوعي، أو ناظم فكري؛ (لأن المقاطع مهما تعددت فإن كل مقطع يتضمن موضوعاً متصلاً بموضوع المقطع الذي قبله حتى تكتمل الوحدة العضوية للسورة الواحدة)⁽³²⁾.

- الثاني: سياق ذو مقاطع غير متعددة، يبنى على موضوع كلي واحد، لا تفرع عنه الجزئيات، ولا تتشعب فيه المعاني، (وحكم هذا القسم حكم سياق المقطع، وبالتالي فحاکمية السياق في ترجيح الدلالي بين المعاني المحتملة في هذا القسم أشد وضوحاً)⁽³³⁾.

وإن إجماع سياق السورة لا يتأتى إلا برصد مقاطعها ومفاصلها، وتفكيك كل مقطع أو مفصل إلى موضوعات، ثم إرداف ذلك كله بالبحث عن وجوه المناسبة،

(31) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص 27.

(32) نظرية السياق القرآني للمثنى عبد الفتاح، ص 88.

(33) نفسه، ص 88.

وصور الالتحام، بين المقاطع من جهة على مستوى السياق العام للسورة، وبين الموضوعات من جهة ثانية على مستوى السياق الخاص للمقطع. وهذا التفكيك والتركيب والربط أمور يضطلع بها الجهد العقلي للمتدبر، ويعين عليها زاده من العلم، وكلما طال فحصه، واشتد في طلب المناسبات تشميره، إلا وكان أهدى إلى المقصد السياقي للسورة، وأقرب إلى تجليته في الصورة المنشودة. قال الشاطبي: (فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود؛ كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها)⁽³⁴⁾.

ولابد في كل سورة من دعامة موضوعية، ومركز دلالي، تنطلق منه المعاني وتؤوب إليه، فإذا بالآيات متلاحمة في مقاطعها، والمقاطع مترابطة في سورها، وإنك لا تستشعر في السورة الواحدة ثلثة فاصلة بين معانيها أو مبانيها، ولا تدري أنزلت في نجم واحد أو نجوم شتى؟ لأن الأفكار تتلاحم، والمعاني تتآلف، والمطالع والخواتم في عناق حميم. كل ذلك بانسياب عفوي، وتمهيد لطيف، وسياسة محكمة، وهنا يظهر الإعجاز، ويتجلى أن اطراد السياق مأخوذ ومستفاد من جهته، وكمال التناسب مبلوغ برفده وإصداره.

ويقترح الشيخ محمد عبد الله دراز طريقة مثلى للنظر في سياق السورة حين يقول: (إن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضوعية بين جزء وجزء منه، وهي تلك الصلات المبتوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها، إلا بعد أن يحكم النظر في السور كلها بإحصاء أجزائها، وضبط مقاصدها، على وجه يكون معاوناً له على السير في تلك التفاصيل على بينة)⁽³⁵⁾.

ب - سياق المقطع

يعد المقطع عنصراً سياقياً فاعلاً في النص القرآني، تنتظم في إطاره الآيات، ويشكل مع نظرائه في السياق العام بنية موضوعية متماسكة تقوم عليها السورة،

(34) الموافقات للشاطبي، 415/3.

(35) النبأ العظيم لدراز، ص 153.

فإذا بآحاد المقاطع والمفاصل كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً. وإن أمثل منهج لدراسة التناسب في السورة إحكام النظر فيها جميعاً، ثم توزيعها إلى مقاطع، ثم تحليل سياق المقطع الواحد لاستجلاء محوره الموضوعي، وحينئذ يصير وجه المناسبة بين الآيات لائقاً.

وقد اعتنى الشاطبي رحمه الله بسياق المقطع عنايةً بالغة، إلا أنه يسمي المقطع (قضية) التفاتاً إلى أصل الدلالة اللغوية، وهو عنده بنية واحدة يرد أوله على آخره، وآخره على أوله، يقول: (الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد؛ فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذا ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده)⁽³⁶⁾.

والمقاطع نوعان :

- الأول : مقطع استغرق السورة كلها، كسورة (الكوثر) نازلة في مقطع واحد، ويكون التناسب فيه أظهر، والتماس العلم والفقهاء منه أيسر، لا طراد سياقه، وتآلف أجزائه.

- الثاني : مقطع جزء من السورة ذات المقاطع المتعددة، كمقطع الصيام من سورة (البقرة) التي ضمت بين عطفها مقاطع شتى كمقطع الحج، ومقطع أكل أموال الناس بالباطل، ومقطع القصاص.

ج- سياق الآية

الآيات أجزاء تؤلف المقطع، وسياق الآية لا ينفصل عن سياق المقطع، كما أن سياق المقطع لا ينفصل عن سياق السورة، وهكذا فإن كل جزء في النص القرآني - مهما دق - ينهض بدور وظيفي في السياق، ويعدّ لبنةً في بناء النظم.

(36) الموافقات للشاطبي، 413/3.

والآية نوعان :

- الأول : آية مستقلة تقوم على معنى مكتمل قائم بذاته، لا يحتاج إلى رَفْدِ الآيات المجاورة، كآية الكرسي.

- الثاني : آية لا تستقل بذاتها في إفادة المعنى، وتحتاج إلى رَفْدِ الآيات المجاورة، وهذا هو النوع الشائع الغالب في القرآن الكريم.

وإذا ما أردنا النظر في (آية من الآيات التي ذكر في لفظ من ألفاظها معنيين أو أكثر، فنحن أمام خيارين ؛ إما أن ننظر في الآية الواحدة، وعندما نستطيع أن نتوصل إلى الرأي المراد، وإما أن يضطرنا المقام إلى النظر في الآيات السابقة واللاحقة، وعندما نتوصل إلى الرأي الراجح من خلال الآيات المجاورة)⁽³⁷⁾.

3- ضوابط السياق

إن تحكيم دلالة السياق القرآني معوان على استصفاء القول الراجح، واستخلاص النظر السديد في الآي، ومن هنا يصفى التفسير من الأقوال الشاذة والمحامل المطروحة، ويرتج الباب دون التأويل المستكره المتعذر ؛ إلا أن السياق على حاكميته في الفهم والتدبر، ومرجعيته في الانتخال والاستصفاء، لا بد أن يحاط بضوابط متينة من النقل والعقل واللغة :

أ- ضابط النقل

إن الضابط النقلي أولى باستيجاب التقديم والتعظيم من غيره في مضمار التفسير ؛ لأن الشارع أعرف بمراده ومقصوده، وبيانه مقدّم على بيان غيره، وأولى من يفسّر الشرع الشارع، وأجدر من يوضّح النقل الناقل بدلالة قوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽³⁸⁾. ومن ثم فإن بيان الرسول ﷺ لمفردات القرآن أو معانيه داخل في دائرة النقل المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وحنة على السياق، وموجّه لدلالته، وكذا ما صح عن

(37) نظرية السياق القرآني للمثنى عبد الفتاح، ص 97.

(38) النحل : 44.

الصحابة رضوان الله عليهم مما لا مدخل فيه للرأي والنظر الاجتهادي كالمروي عنهم في أسباب النزول وأخبار الغيب ممن لا يعرف بأخذه عن بني إسرائيل، فإنه ضابط من ضوابط السياق لاتصاله بدائرة النقل المعصوم.

وقد جلى الدكتور المثني عبد الفتاح محمود صفة الضابط النقلي فقال :
(فالذي يضبط فهم السياق الخبر الذي صح عن سيدنا رسول الله ﷺ، وصفة هذا الخبر أن يكون في تفسير آية بعينها لا مجرد اتصال عام، فلا يكفي مجرد اتصال الخبر الصحيح بموضوع الآية؛ لكي يكون ضابطاً من ضوابط السياق، وإن كنا نستطيع أن نستأنس بهذه الأخبار في فهم ظلال الآية، وما روي عن الصحابة ما لم يأخذ حكم المرفوع فلا يدخل في دائرة العصمة، وبالتالي فهو ليس ضابطاً من ضوابط السياق. وعليه يكون الضابط النقلي هو : ما صح عن سيدنا رسول الله ﷺ في تفسير آية بعينها)⁽³⁹⁾.

بيد أن الرجل ضيق واسعاً، وحجر ليناً، حين حصر الضابط النقلي في التفسير النبوي المتعلق بآية بعينها، وما كان في حكم المرفوع؛ لكونه داخلاً في دائرة العصمة، وكأنه لم يعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم حفاظ الوحي، وأوعية السنة، لازموا القرآن وصاحبوه في أصباحهم والعشايا، واتفق لهم من العلم باللسان العربي، وخلوص السليقة، وصفاء الفطرة، وفهم مقاصد التنزيل، ومشاهدة القرائن الحالية، ما لم يتفق لغيرهم. فهم من هذا الوجه أقعد بالتفسير، وأجدر بالتدبير، وأقرب إلى الإصابة من غيرهم، فإذا صح عنهم بيان لمبهم، وإيضاح لمجمل، ورفع لحفاء، فهو حجة على السياق، وضابط لدلالته، ولا سيما مع إجماعهم على اجتهاد واحد؛ إذ يمتنع أن يقولوا في كتاب الله تعالى بالرأي المذموم، والخطأ المحض، ويمسك الباكون عن تجلية الصواب والنطق به. أما مع اختلافهم وتنازعهم وجب الرد إلى الله ورسوله، وليس (قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء)⁽⁴⁰⁾، ومع هذا فإن في الاستئناس باجتهادهم خيراً كثيراً، لقربهم من مناهل الوحي، وبركة صحبتهم، ومشاهدتهم للأحوال والقرائن.

(39) نظرية السياق القرآني للمثني عبد الفتاح ص 131،

(40) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 14/20.

أما ما فسره الصحابة رضوان الله عليهم استمداداً من اللغة فهو حجة ملزمة؛ لأنهم أهل اللسان، وأرباب الفصاحة، يقول الزركشي: (فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم. وإن فسره بما شاهده من الأسباب والقرائن فلا شك فيه، وحينئذ إن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذر قدم ابن عباس؛ لأن النبي ﷺ بشره بذلك حيث قال: «اللهم علمه التأويل»، وقد رجح الشافعي قول زيد في الفرائض لقوله: ﷺ «أفرضكم زيد»، فإن تعذر الجمع جاز للمقلد أن يأخذ بأيهما شاء⁽⁴¹⁾.

ولا أدري هل نذت عن الدكتور المثني عبد الفتاح، وهو يقصي تفسير الصحابة جملةً وتفصيلاً من دائرة النقل الحاكم على السياق، القاعدة التي أصلها شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، وهو مولى بالنقل عنه، والاستشهاد به، وهي: (قول الصحابي مقدم على غيره في التفسير وإن كان ظاهر السياق لا يدل عليه)⁽⁴²⁾؟ وإنما صح تقديم قولهم مع مجافاة ظاهر السياق له، لما وقفنا عليه من مزايا ملازمة الوحي، وبركة الصحبة، وصفاء الفطرة، ومشاهدة القرائن والأحوال. هذا؛ ما لم يكن تفسيرهم مخالفاً للتفسير النبوي، فيرد آنذاك تقدماً للمعصوم على غير المعصوم.

ب - ضابط اللغة

إن التضلع من لسان العرب، والارتياض بأساليبهم، يعين على ضبط المقصود من السياق، واستجلاء المراد من الخطاب؛ بخلاف من تبلى في العربية بدخيرة منزورة، وحظ منقوص، فإن الشبه تدخل عليه من جهة جهله باللسان، وتورده مورد الانحراف عن المدلولات الأصلية للألفاظ والأساليب. قال الرازي: (إن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل لتفسير النصوص)⁽⁴³⁾.

وتسعف اللغة في ضبط دلالة السياق من جهتين:

(41) البرهان للزركشي، 172/2، 175.

(42) جامع البيان للطبري، 9/26، وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان، 14/1.

(43) المحصول للرازي، 2891/1/1.

- الأولى : تحقيق دلالات الألفاظ باعتبار الوضع الإفرادي المعجمي، والأصل في كل لفظ أن يحمل على المعنى الأظهر والأفشى في لسان العرب، والذي يعين هذا المعنى هو السياق الذي وردت فيه، وقد كان لكتب (الوجوه والنظائر) يد صالحة، وأثر حسن، في إيراد الألفاظ القرآنية، وبيان وجوه المعاني الواردة عليها، والسياقات المذكورة فيها، فلفظ (الشرك) مثلاً يرد على ثلاثة وجوه في سياقاته القرآنية :

- الشرك بالله تعالى الذي يعدل به غيره بدلالة قوله سبحانه : ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾ (44).

- الشرك بمعنى الطاعة لغير الله تعالى من غير عبادته بدلالة قوله سبحانه : ﴿إني كفرت بما أشركتمون﴾ (45).

- الشرك في الأعمال بمعنى الرياء بدلالة قوله سبحانه : ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ (46).

فهذه الوجوه يضبطها السياق، ولا يحتمل اللفظ غير المعنى المراد في موارد الاستعمال، ومن هنا يتعين على المتدبر في السياق القرآني الاستعانة بكتب (الوجوه والنظائر) لقيامها على ضبط الدلالة اللغوية من جهة وضعها الإفرادي المعجمي، وجهة وضعها التركيبي السياقي.

ومن ثم فإن الفهم الراشد لحقائق الألفاظ المفردة في القرآن الكريم لا يُكفي فيه بالتماس شواهد الاستعمال عند أهل اللغة، واستفتاء المعجمات ؛ وإنما يزداد على ذلك أن يفهم المتدبر اللفظ (من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، فرمما استعمل بمعانٍ مختلفة كلفظ «الهداية»)، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه.. وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ : موافقته لما سبق من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته (47).

(44) النساء : 36.

(45) إبراهيم : 22.

(46) الكهف : 110.

(47) تفسير المنار، 1/ 21 - 22.

فالتدبر الحصيف يضطلع، إذا، بتحقيقين : أولهما : تحقيق في دلالة المفردة في لسان العرب، واستعمالات الفصحاء، والثاني : تحقيق في مناسبة السابق واللاحق من السياق، وهذا لا يتاح إلا بإحكام مقدمات النظر الشمولي، والفحص عن موارد الاستعمال، وتصفح مقاصد الخطاب.

- الثانية : تحقيق التراكيب ونظم الكلام ؛ ذلك أن اللفظ قد يكون له مدلول أولي بالوضع حال إفراده، ثم يصير له مدلول آخر عند النظم، فلا يلتفت حينئذ للمعنى الإفرادي ؛ لأن السياق حمل اللفظ معنى مختلفاً لا يفهم إلا في إطار صيغته التركيبية، ودلالة السياق من أعظم القرائن على مراد الخطاب، ومقصود المتكلم، فتأمل قوله تعالى : ﴿إِنكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾⁽⁴⁸⁾، فالمراد هنا : أن هذا القول من القبح بمكان مكين، حتى صار عظيماً في ذلك، فالعظمة هنا عظمة الذم لا عظمة المدح على نحو ما ينبىء عن ذلك السياق.

وقد كان الراغب الأصفهاني معنياً بهذا الوجه من الدلالة في معجمه، حريصاً على جعله قيماً زائداً على أهل اللغة، مقتنصاً إياه من مناسبة السياق سابقه ولاحقه، بعد إحكام لوسائل النظر الشمولي، وتصفح موارد الألفاظ في القرآن الكريم.

مهما يكن من أمر فإن تحقيق التدبر للدلالة اللغوية بوضعها الإفرادي والتركيبي ضابط حاكم على فهم السياق القرآني، لا يهدره إلا مستخف بالمفاهيم اللغوية، وناكب عن المقاصد القرآنية، ومؤثر للضلالة على الهدى ! على أننا لا نقصد بهذا التحقيق اللغوي شقّ شعرة التأويل، وتكثير الوجوه، والإغراب ؛ وإنما الأصل فيه أن يجري على دلالة اللسان، ونظم الكلام، ومقصود السياق.

ج- ضابط العقل والحس

إن للعقل والحس دلالة ملحوظة ومرموقة في تدبر السياق القرآني، وفهم مقصوده، فلا يصح أن يحمل الكلام على ما يخالف مقتضاهما، وأي معنى يحتمله ظاهر اللغة، ويأباه العقل الصريح، والحس السليم، فهو مردودٌ مطروحٌ لعواره البين، وهائه المفضوح !

وقد راعى أهل الأصول دلالة العقل والحس في تفسير القرآن الكريم، حين عدّوها من مخصصات العموم، فقوله تعالى: ﴿مَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾⁽⁴⁹⁾ لا يخاطب المجانين والصبيان؛ لأن العقل يحكم بأن هؤلاء لا يخاطبون بالتكليف، لما فيه من العبث، وهو محال على الشارع.

والحس مخصّص للعموم في قوله تعالى حكاية لما قاله الهدهد عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁵⁰⁾؛ إذ تحكم دلالة الحس أنها لا تحوز من الأشياء إلا ما يحوزه في الغالب أرباب الحكم والسلطان.

بيد أن دلالة العقل والحس التي تنهض ضابطاً لفهم السياق القرآني، لا بد أن تكون صحيحة صريحة، لا يخالف فيها العقلاء وذوو الألباب، وإلا لم تقوَ على التخصيص، والبيان، وتوجيه السياق.

د - ضابط الجو العام للسورة

إن لكل سورة من سور القرآن جواً خاصاً يهيمن عليها من المطلع إلى الخاتمة، لا يستظل بفيئته، وينعم برؤوحه، إلا من أوتي حظاً موفوراً من بلاغة التدوق، وصفاء الحس، ويقظة الخاطر. وخير من جلى هذا الضابط شرحاً وتأصيلاً الدكتور محمد محمد أبو موسى⁽⁵¹⁾، وسماه (حركة المعنى) حين قال: (ومن وجوه بلاغة القرآن غير المدروسة كما ينبغي، حركة المعنى داخل السورة، ومراقبة نموه وامتداده، وذهابه وارتداده، وهذا باب من أخفى أبواب البلاغة وأغمضها، ولا يصغره عندك ما تراه من خوض العامة والخاصة فيه، وقولهم على البديهة، وإصابتهم أحياناً؛ لأن هذا من تيسير الله لكلامه سبحانه، قرب من قدرأ من المعاني كأنه مشترك بين الناس، ثم بعد ذلك تأتي المراتب مرتبة بعد مرتبة، حتى تكون هنا مرتبة في الفهم خاصة بالراسخين من أهل العلم، وهذا الجزء المضمون به على غير أهله هو ما يتجه إليه العمل والنظر، وتتوخاه البحوث، فإن أصابت وإلا قاربت أو مهدت الطريق

(49) البقرة: 185.

(50) النمل: 23.

(51) ثم سار على دربه الدكتور المثني عبد الفتاح في كتاب (نظرية السياق القرآني)، ص 157 - 161.

لسالك يصيب أو يقارب. واعلم أن علاقة فواتح السور بخواتيمها هي أصل هذا الباب الذي هو التعرف على حركة المعنى وامتداده⁽⁵²⁾.

فهذه الفقرة - على وجازتها - تؤصل لهذا الضابط الحاكم على السياق القرآني من وجوه :

- الأول : بيان حقيقة الجو الخاص بكل سورة، وهي المعنى المتحرك المهيمن عليها في ذهابه وإدباره، مما لا يخطئه البلاغي المتذوق، والناظر الحصيف، حيثما حل وارتحل في أفياء السورة وظلالها.

- الثاني : بيان أن هذا الفن مضمون به على عامة الناس، ولا يقوم عليه إلا الراسخون في العلم، وهم عند الدكتور أبي موسى أهل البيان، والبلاغة، والتذوق.

- الثالث : بيان أن مفتاح الجو الخاص بكل سورة هو إدراك التناسب بين مطالع السور وخواتمها.

وإذا كان هذا الفن من أغمض فنون البلاغة وأخفاها، لا يسلس قياده إلا لمن بلغ مرتبة في الفهم خاصة بالراسخين من أهل العلم بحسب تعبير الدكتور محمد محمد أبي موسى، فإن سيداً صاحب (ظلال القرآن) ممن بلغوا هذه المرتبة، وحازوا قصب السبق؛ إذ هو فارس المضمار بلا مدافع، ولاسيما في مجال التطبيق، وتحليل السور من حيث أجواؤها، وظلالها، ومشاهدها، أعانتته على ذلك ذائقة رهيقة، ولغة رشيقة، وذوق حسن، ونظر غواص، حتى يشعر أن المعاني كانت تلتطف له وتشف، فيتناول من صميمها الرائق والبهي. ولنصغ إليه في هذه الفقرة البديعة حول جو سورة القمر : (هذه السورة من مطلعها إلى ختامها حملة رهيبة مفزعة على قلوب المكذبين بالندر، بقدر ما هي طمأنينة عميقة وثيقة للقلوب المؤمنة المصدقة، وهي مقسمة إلى حلقات متتابعة، كل حلقة منها مشهد من مشاهد التعذيب للمكذبين، يأخذ السياق في ختامها بالحس البشري فيضغطه ويهزه، ويقول له : ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي﴾⁽⁵³⁾، ثم يرسله بعد الضغط والهز ويقول : ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾⁽⁵⁴⁾ (55).

(52) من أسرار التعبير القرآني : دراسة تحليلية لسورة الأحزاب لمحمد محمد أبي موسى، ص 26.

(53) القمر : 30.

(54) القمر : 40.

(55) في ظلال القرآن لسيد قطب، 6/3424.

وإذا كان الجو العام للسورة، وحركة المعنى المهيمن فيها، مما يراعى في ضبط السياق القرآني، فإن هذا الضابط لا يرقى إلى درجة الحاكمية الملزمة، والمرجعية القاطعة؛ وإنما يستأنس به في الفهم، والملاحظة، والتدبر؛ لأن مرجعه إلى التذوق، والاستشفاف، والسبر، وأذواق أهل البلاغة والبيان لا تجري على سنن واحد في هذا الباب، فكل يعمل على شاكلته، وينقاد لطبعه، ويصدر عن آتته. وما بني على الذوق، واسترفد من الاستشعار، فالخلاف فيه غالب، والوفاق نادر.

4- وظائف السياق

كان علماء المسلمين على وعي عميق بأثر دلالة السياق في بيان المراد من النص، أو رفع خفائه، أو تعضيد المعنى المتبادر منه، أو منع تأويله، أو تغليب وجه على وجه، كل ذلك بما يتأتى للنظر السياقي من ربط محمولات الألفاظ بمناسبة السابق واللاحق، وملاحظة تحرك المعاني في ذهابها وإيابها، وإقبالها وإدبارها، في سياق السورة، أو المقطع، أو الآية، وتصفح موارد الاستعمال، وتقري مقاصد الخطاب. قال ابن القيم: (السياق يرشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم الاحتمال المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽⁵⁶⁾ كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقير)⁽⁵⁷⁾.

وما زالت دلالة السياق تلحف على المفسرين وتصاحبهم حيثما حلوا في آفياء النص القرآني وارتحلوا، حتى أروك المحذوف المذكور، والخفي جلياً، والعام خاصاً، والمطلق مقيداً، والمجمل مفسراً، وما تزاومت وجوهه استقر على وجه واحد، بلطف إيراد، وحسن سياقة، وجزالة عبارة.

أ- رفع خفاء النص

قد يعتري ألفاظ القرآن خفاء وغموض، يحتاج المتدبر في إزالة غشاوته إلى استرفاد القرائن اللفظية والمعنوية والحالية. والنقل على رأس القرائن المعتد بها في

(56) الدخان : 49.

(57) بدائع الفوائد لابن القيم، 4/9-10، وانظر النص بحذافيره في البرهان للزركشي، 3/213.

هذا الباب ؛ إذ القرآن يفسر بعضه بعضا، ويحمل فيه النظر على نظيره، والسنة شارحة للقرآن باعتبار أن الناقل أولى أن يفسر النقل، ثم الملابس التاريخية التي قارنت نزول الوحي، معوان على فهم النص، وإدراك مغزاه.

واللفظ الغامض الذي تكون دلالاته غير صريحة على المعنى يعده الحنفية في أقسام غير واضح الدلالة كالحفي والمحمل والمشكل والمتشابه، فهذه الأقسام لا تدل على المراد منها بنفسها ؛ بل تتوقف في ذلك على أمر خارجي، وقرينة معتبرة.

ومن أمثلة الغموض الذي تجليه القرائن السياقية ما ذهب إليه الفقهاء في تفسير لفظ (أنتي) في قوله تعالى ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾⁽⁵⁸⁾، إذ فسروه بمعنى (كيف)، والمراد : بأي وجه شئتم من وجوه الإتيان، وعدل به عن معنى (أين) و(متى) من ثلاثة وجوه :

- الأول : أن السياق المقالي يدل على أن إتيان النساء في الدبر لا يوافق كون النساء حرثاً لأزواجهن ؛ لأن الفرج هو المحرث دون غيره، ومنه التناسل والولد.

- الثاني : أن سباق السياق يقضي بأن المراد الإتيان في محل الحرث والولد، بدلالة قوله تعالى بعد النهي عن قربان النساء في حال الحيض : ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾⁽⁵⁹⁾. يقول الإمام الشافعي : (وبين أن موضع الحرث موضع الولد، وأن الله عز وجل أباح الإتيان فيه إلا في وقت الحيض، وإباحة الإتيان في موضع الحرث يشبه أن يكون تحريم إتيان في غيره)⁽⁶⁰⁾.

- الثالث : أن السياق المقامي للآية، وهو سبب نزولها يدل على أن الفرج هو محل الحرث دون غيره، فعن جابر رضي الله عنه قال : (كانت اليهود تقول : إذا أتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها كان الولد أحول، فنزلت : ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾⁽⁶¹⁾⁽⁶²⁾. فالحديث نص في أن الوطء في الفرج مباح من أوضاع متعددة، ثبت التعميم في صور الحرث وهيئاته لا في موضعه ومحلته⁽⁶³⁾.

(58) البقرة : 223.

(59) البقرة : 222.

(60) الرسالة للشافعي، ص 5.

(61) البقرة : 223.

(62) أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب جواز جماعه المرأة في قبلها، 6/10، برقم : 1435.

(63) إكمال المعلم للقاضي عياض، 612/4.

ب- الترجيح الدلالي

إن من وظائف السياق الترجيح بين الاحتمالات المتزاحمة للفظ أو للنظم، فيقدم الأحسن سياقاً، وما سيق الخطاب لأجله، وما كان جارياً على النظم، ويقدر الشروء عن جادة السياق، وقرائنه الدالة على المقصود، يشرّد المراد، ويستولي الخفاء عليه، ويؤول النظر إلى طريق مسدود تتنازعه أضغاث من المعاني، وأوزاع من المباقي، تمزق لحمة السياق، وتجعل النص عضيّن!

والترجيح بالسياق في موارد التزاحم والاشتباه قاعدة محكمة تنادى بها علماءنا خلفاً عن سلف، وأحسن ما نصطفي من أقوالهم في الباب قول الإمام العز بن عبد السلام: (وقد يتردد المعنى بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق، كان الحمل عليه أولى)⁽⁶⁴⁾.

ومن شواهد الترجيح بدلالة السياق في التفسير الفقهي اختلاف أهل العلم في معنى الإحصار الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...﴾⁽⁶⁵⁾، هل يكون الإحصار بالعدو أو المرض؟ وإليك الأقوال في المسألة:

- الأول: قال الجصاص: (ولما ثبت بما قدمته من قول أهل اللغة أن اسم الإحصار يختص بالمرض.. وجب أن يكون اللفظ مستعملاً فيما هو حقيقة فيه وهو المرض، ويكون العدو داخلياً فيه بالمعنى)⁽⁶⁶⁾، ونصره ابن الهمام بقوله: (ولنا آية الحصار وردت في الإحصار بالمرض بإجماع أهل اللغة فإنهم قالوا: الإحصار بالمرض والحصار بالعدو)⁽⁶⁷⁾.

(64) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام، ص 237.

(65) البقرة: 196.

(66) أحكام القرآن للجصاص، 2/334.

(67) شرح فتح القدير لابن الهمام، 3/124.

- الثاني : ذهب جماهير المالكية، خلافاً للمالك وأشهب⁽⁶⁸⁾ إلى أن الإحصار يكون بالمرض والعدو، واستدلوا بأدلة الخنفيه⁽⁶⁹⁾.

- الثالث : ذهب الشافعي إلى أن الإحصار مختص بالعدو ؛ لأن الآية نزلت يوم الحديبية، وقد أحصر النبي ﷺ بعدو دون غيره، ومن ثم فالحصر الذي يحل منه هو حصر العدو، أما من حبس بخطأ عدد أو مرض فلا يحل من إحرامه، وإن احتاج إلى دواء عليه فيه فدية، أو تحية أذى فعله وافتدى⁽⁷⁰⁾.

والتدبر في سياق الآيات لا يعدم المرجح الناهض على صحة مذهب مالك والشافعي من وجهين :

- الأول : أن لحاق الآية جاء فيه : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ﴾⁽⁷¹⁾، (فلو كان المحصر هو المريض، أو من يكون المرض داخلياً فيه، لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه.. أما إذا لم يكن المحصر مفسراً بالمريض، لم يلزم عطف الشيء على نفسه، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال، فكان ذلك أولى)⁽⁷²⁾.

- الثاني : أن في لحاق الآية كذلك : ﴿فَإِذَا أَمِتُمْ﴾⁽⁷³⁾، والأمن لم يرد إلا لبيان أن المراد بالإحصار حبس العدو، أي : إذا منعكم من إتمام النسك فلكم ما تيسر من الهدي. أما الإحصار بالمرض فيقتضي التعبير بما يناسبه من (الشفاء) و(البرء). قال الآلوسي : (والمراد من الإحصار هنا حصر العدو عند مالك والشافعي - رحمهما الله تعالى - لقوله تعالى : ﴿إِذَا أَمِتُمْ﴾ ؛ فإن الأمن في اللغة في مقابلة الخوف، ولنزوله عام الحديبية، ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : «لا حصر إلا حصر العدو»، فقيّد إطلاق الآية، وهو أعلم بمواقع التنزيل)⁽⁷⁴⁾.

(68) الاستذكار لابن عبد البر، 1/238.

(69) المنتقى للباقي، 2/273.

(70) الأم للشافعي، ص 404.

(71) البقرة : 196.

(72) مفاتيح الغيب للرازي، 2/303.

(73) البقرة : 196.

(74) روح المعاني للآلوسي، 1/477.

وأما دعوى الإجماع من اللغويين على أن الإحصار يطلق على المرض، والحصر يطلق على العدو، فداخضة بما ثبت عن أئمة التفسير واللغة كابن عباس، والفراء⁽⁷⁵⁾، والشافعي⁽⁷⁶⁾، وابن منظور⁽⁷⁷⁾ أن الإحصار يستعمل بمعنى المنع من السفر سواء كان ذلك بمرض أو خوف أو عدو أو غير ذلك.

فسياق الآية شاهد، إذا، على ترجيح مذهب مالك والشافعي في أن الإحصار إحصار العدو دون إحصار المرض، ولا سيما أن إضافة المنع أو الحبس إلى المرض لا يتصور إلا من باب المجاز، بينما إضافته إلى العدو حقيقة ظاهرة، والأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته لا على مجازه.

ج - تخصيص العام

إذا ورد لفظ عام في سياق ما فإن القرائن المحتفة به، والضمانم المقارنة له، تبقيه على عمومته، أو تعدل به عن العموم إلى الخصوص، والسبيل إلى معرفة ذلك اجتهاد المفسر، ونظر المتدبر، فكلما طال فحصه، واشتد في طلب القرائن تسميره إلا واهتدى إلى المقصود، ووقف على المراد.

ونورد هنا مثالين للعموم المخصّص بالسياق :

- أولاً : التخصيص بسباق السياق، ومن هذه الباية قوله تعالى : ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾⁽⁷⁸⁾، فظاهر الآية يشعر بأن من دخل النار لا يخرج منها. وقد عوّل على الظاهر نافع بن الأزرق، وفهم منه الخلود في النار لكل من دخلها، وصحّح له هذا الفهم ابن عباس رضي الله عنهما قائلاً : (ويحك، اقرأ ما فوقها، هذه للكفار)⁽⁷⁹⁾، أي : اقرأ سباق السياق، وهو قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تَقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁸⁰⁾.

(75) معاني القرآن للفراء، 1/117.

(76) الأم للشافعي، ص 404.

(77) لسان العرب لابن منظور، 4/195.

(78) المائدة : 37.

(79) جامع البيان للطبري، 6/228.

(80) المائدة : 36.

فنافع ابن الأزرق أخذ بظاهر الآية، وأغفل سباقَ السياق، فكان من ذلك الحكم بالخلود في النار للكفار وغير الكفار، وترجمان القرآن ابن عباس أحكم النظر في السياق كله، وخصص العموم بسباقه، فاهتدى إلى المراد، وهو أن الخلود في النار للكفار فقط، دون أن يضرب الأحكام بعضها ببعض، أو يجعل النص القرآني عضيّن!

- ثانياً: التخصيص بلحاق السباق: ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعصمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾⁽⁸¹⁾، فلفظ (الناس) عام يتناول الكفار والمؤمنين على حد سواء، إلا أن لحاق الآية يخص هذا العموم بالكافرين دون غيرهم بدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾⁽⁸²⁾، إذ المراد بـ(الهداية) هنا هداية أعداء رسول الله ﷺ ممن لا يدخرون وسعاً للكيد له، والإجهاز عليه، لا هداية الدين، فالسياق يأبأها كل الإباء. قال ابن عاشور: (ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ ليتبين أن المراد كفارهم، وليومىء أن سبب عدم هدايتهم هو كفرهم، والمراد بالهداية هنا تسديد أعمالهم وإتمام مرادهم، فهو وعد لرسوله بأن أعداءه لا يزالون مخذولين لا يهتدون سبيلاً لكيد الرسول والمؤمنين لطفاً منه تعالى، وليس المراد الهداية في الدين؛ لأن السياق غير صالح لذلك)⁽⁸³⁾.

د - تقييد المطلق

إن الصيغ المطلقة لا تنفك عن قرائن مصاحبة لها، تقيّد إطلاقها، وتنبئ عن المراد بها، سواء كانت هذه القرائن متصلة بالمتكلم، أو بسباق الخطاب، أو بالألفاظ نفسها؛ إذ لا يُتصور وجود الألفاظ المطلقة في الخارج؛ وإنما هو محض تقدير الذهن وفرضه⁽⁸⁴⁾، ومثّل ابن القيم للصيغ المطلقة العارية عن قرائن السياق بالأصوات الناعقة⁽⁸⁵⁾، تسمح في السمع، وتبعث على التقزز والنفور.

(81) المائة : 67.

(82) المائة : 67.

(83) الحرير والتنوير لابن عاشور، 6/264.

(84) بدائع الفوائد، 4/204.

(85) مختصر الصواعق لابن القيم، 2/253.

ومن الشواهد على تقييد المطلق بدلالة السياق قوله تعالى : ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾⁽⁸⁶⁾، فلفظ (تسعاً) مطلق، ولذلك اختلف في تفسيره، فقيل : قد يكون المقصود سنين، أو شهوراً، أو جمعاً، أو أياماً، وإذا ردّ هذا الاختلاف إلى دلالة السياق المقالي، فإنه ينحسر عن وجه واحد هو أن المراد تسع سنين التفاتاً إلى سباق الآية : (ثلاث مائة سنين). قال القشيري : (لا يفهم من التسع تسع ليال، وتسع ساعات، لسبق ذكر السنين)⁽⁸⁷⁾.

هـ - الكشف عن التنوع الدلالي

إن الألفاظ القرآنية من التنوع الدلالي والمرونة التعبيرية بمكان مكين ؛ لأنها تنتظم في نص يحمل من الخصائص البيانية والإعجازية ما يجعله ثراً جواداً على تراخي الزمن، ورحيباً مواكباً للنوازل في الحياة والأحياء.

ومن الوظائف التي يضطلع بها السياق الكشف عن مدلولات الألفاظ القرآنية، وبيان المراد منها بحسب مورد الاستعمال، ومساق الورود، فكلمة (الهدى) - مثلاً - وردت في القرآن على وجوه شتى، ومعانٍ متبانية، لا يفصل بينها إلا السياق، ومن هذه الوجوه أو تلكم المعاني :

- الهدى بمعنى البيان بدلالة قوله تعالى : ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾⁽⁸⁸⁾.
- الهدى بمعنى الإسلام بدلالة قوله تعالى : ﴿إِنْ هُدِيَ اللَّهُ هُوَ الْهُدَى﴾⁽⁸⁹⁾.
- الهدى بمعنى الإيمان بدلالة قوله تعالى : ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾⁽⁹⁰⁾.
- الهدى بمعنى الرسل والكتب بدلالة قوله تعالى : ﴿فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمْ مِنِّي هُدًى﴾⁽⁹¹⁾.
- الهدى بمعنى الرشاد بدلالة قوله تعالى : ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽⁹²⁾.

(86) الكهف : 25.

(87) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 387/10.

(88) البقرة : 5.

(89) البقرة : 120.

(90) الكهف : 13.

(91) البقرة : 38.

(92) الفاتحة : 6.

- الهدى. بمعنى القرآن بدلالة قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾⁽⁹³⁾.
- الهدى. بمعنى التوراة بدلالة قوله تعالى : ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى﴾⁽⁹⁴⁾.
- الهدى. بمعنى الحجّة بدلالة قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁹⁵⁾.
- الهدى. بمعنى التوحيد بدلالة قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾⁽⁹⁶⁾.
- الهدى. بمعنى السنّة بدلالة قوله تعالى : ﴿وَأَنَا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾⁽⁹⁷⁾.

فلفظ (الهدى) يحمل في كل مورد من هذا الموارد معنًى، لا يجليّه إلا السياق، فهو أداةٌ منهجيةٌ للكشف عن التنوع الدلالي للفظ، ووسيلةٌ مثلى إلى بيان مقاصد المتكلم، مهما تعددت بحسب المساق، والاستعمال، ومناسبة الورود.

المطلب الثالث قاعدة التأويل القرآني

إن التأويل قانونٌ هادٍ إلى فهم كتاب الله تعالى وتدبره، إذا جرى على الجادة، وتوفر المتصدي له على شروط الأهلية والكفاية، وضوابط السلامة من الزيغ والهوى. بيد أن هذا العلم – على عظم نفعه – ظل مهتضم الجانب، مغمور القدر؛ إذ لا يذكر في تاريخ العلوم إلا ذيلًا وتبعًا، فهو جزء من أصول الفقه، لم يحظَ من التأصيل والتنظير بنصيبٍ يرقى به إلى الفنّ المستقل، والصناعة المنقّحة، ثم هو مشترك بين الكتاب والسنة، فلم يقدّم عليه أهله، ولا تفرّغ له خاصته، ومن هنا مآتى الاهتضام والغبن! قال الفراهي : (وبالجملّة فإدخال أصول التأويل في أصول الفقه – بمعنى علم المسائل الفرعية – حط علم التأويل عن محله ومكائنه بثلاث مراتب : – الأولى : كان حرياً بالبحث المستقل فصار له شركاء، فغدا مغموراً معها.

(93) النجم : 23.

(94) الإسراء : 2.

(95) البقرة : 258.

(96) براءة : 33.

(97) الزخرف : 22.

- والثانية : أنه كان معظم علم التفسير ؛ لكونه أصولاً لفهم القرآن، وإذ جعل من علم الفروع لم يبلغ في تنقيحه، حتى يصير لعلم التأويل كالمعيار والميزان، مثل علم النحو والعروض، فهما بلغا مبلغ الفن المنقح..

- والثالثة : أن القرآن ليس مقصوداً على الفروع ؛ بل معظمه يتعلق بالعقائد وبواطن الأخلاق، وإذ جعل من أصول الفقه صار مقصوداً عليه. ومن هذه الجهة وقع خلل فاحش في بناء العلم الذي يهدي إلى فهم القرآن..(98).

فمرد اهتمام هذا العلم، إذا، عند الفراهي إلى عدم استقلاله عن أصول الفقه، واندماجه في مفردات زاحمته في الظهور، وأسبلت عليه حجاب الإهمال، مع أن اتصاله الوثيق بمعظم علم التفسير، وقيامه على بيان مرادات الوحي، كان يقتضي من العلماء التفرغ لتنقيحه، وتهذيبه، والسير به على درب الاستقلال والتفرد.

ومع هذا الإعزاز والخصاص في مجال التأصيل، فإن المفسرين تعاوروا التأويل، وركبوا مركبه على تباين في المعتقد والوجهة، واختلاف في الباعث والمقصد، فكان منهم العدل المنصف الذي جرى من أصول الصنعة على عرق، وراعى قوانين الانضباط للدلالة النصوص، ومنهم المتعسف الجائر الذي غلا في صرف النصوص عن ظواهرها، وحمل الألفاظ على غير معانيها، دون قيام قرائن صحيحة صارفة، إلا ما كان من مجرد الرأي ومحض التوهم !

والحق أن التأويل ضاع بين الجافي عنه والغالي فيه، أما الأول فيرى أن السلف فسروا القرآن الكريم على سبيل الإحاطة والاستيفاء، ومن طلب تفسيراً لسورة، أو بياناً لآية، فلا ملجأ إلا إلى التراث التفسيري، واللاجئ إليه راجع - لا محالة - بقبس من الفهم، وجذوة من اليقين ؛ لأن علماءنا أشبعوا القول في هذا العلم، ولم يتركوا مجالاً لإضافة، أو استطراد، أو استثناء قول ! ومن هنا لا حظ لمجتهد بعدهم في أعمال الرأي، أو تعاطي التأويل، ولو في إطار الضوابط الشرعية والآداب المرعية !

وأما الثاني فعّد النص القرآني فضاءً تأويلياً مفتوحاً يسع من التأويلات ما لا ينتاهى أو يحصر ؛ إذ تعدد القراءة بتعدد القارىء، وكل قارىء يتدثر بسرايله

(98) التكميل في أصول التأويل للفراهي، ص 2 - 3. بتصرف.

المنهجية، وينظر من كوة أفقه، ويصدر عن منزع تجربته، مما يجعل سلطته على المقروء غالبية، ومنزلته من النص بمنزلة المؤلف الأصلي. وهذا دأب غلاة الباطنية في الماضي، وديدن غلاة الحداثة في الحاضر.

والحق أن الاتجاهين على تناقضهما الصريح، واختلاف موقفهما من التأويل، يقفان على بساط واحد هو اغتيال الدلالة، وواد نبضها الحيوي؛ إذ إقصاء التأويل عند أصحاب الاتجاه الأول يسدل على النص حجاب الصمت، ويلجئة بلجام الإسكات، فيظل منطوياً على أسراره، مزدحماً بمعانيه، لا يملك خياراً في التفصّد، أو البوح! بينما الإسراف في التأويل عند أصحاب الاتجاه الثاني يقول النص ما لم يقل، وينحرف بدلالته عن درج الموضوعية إلى وهدة الافتيات على المؤلف ومقاصده، ويصبح المقروء وعاءً لما عنّ من السوانح والخواطر والتداعيات! وفي كلا الحالين النص ميّت أو مغلول!

1- روافد التأويل القرآني

قال بعض العلماء في تعريف التأويل هو: كشف ما انغلق من المعنى، وقال البعض الآخر: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية⁽⁹⁹⁾. والذي يعيننا من هذين التعريفين دلالتهما على أن التأويل يزيد على التفسير في جانب الجهد العقلي الذي يستفرغه المؤول لأجل كشف الغطاء عن المعنى المغلق أو الدلالة المستترة، وهو ما يصطلح عليه في الغالب بـ(الدراية).

ومن ثم فإن القارئ - قبل انتصابه للتأويل - لا بد أن يتوفر على عدّة المفسّر، ويحيط بعلم التفسير أو عظمه، فكل مؤول مفسّر، وليس كل مفسّر مؤولاً؛ إذ القارئ لا يرقى إلى مرتبة التأويل حتى يحكم مقدمات التفسير، بينما القارئ قد يبلغ مرتبة التفسير ولا تساعده مواهبه العقلية، واستعداداته الفطرية على تعاطي التأويل. قال الزركشي: (ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم، وما لا بد فيها من استماع كثير؛ لأن القرآن

(99) البرهان للزركشي، 150/2.

نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم فلا بد من معرفتها، أو معرفة أكثرها؛ إذ الغرض مما ذكرناه التنبيه إلى طريق الفهم ليفتح بابها، ويستدل المريد على بتلك المعاني التي ذكرناها في فهم باطن علم القرآن وظاهره، على أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به⁽¹⁰⁰⁾.

فتأمل هذا التأصيل الفائق للزركشي فإنه زاخر بالإحعاءات الذكية، والإشارات اللطيفة، التي لا يفقهها إلا الغواص على الرمز، والدراك للمحة، فقوله: (فهم أسرار القرآن) و(فهم باطن علم القرآن) إشارة إلى التأويل بوظيفته، فمن ادعى امتلاك زمامه دون إحكام الظاهر، والامتلاء من تفسيره، فهو كمن ادعى دخول قعر البيت وهو لم يتجاوز بابها! وهذا تمثيل في غاية الدقة والإصابة، يريد به الزركشي أن يضبط الممارسة التأويلية بمراقبة حركة الانتقال من الظاهر إلى الباطن.

مهما يكن من أمر فإن المؤول لا ينهض بدوره العقلي في تفتيق أكمام النص القرآني، وتثوير محمولات الألفاظ، إلا بانتجاع الروافد الآتية:

أ- الرافد اللغوي

إذا كانت العربية لسان القرآن، ووعاءه البياني، فإن من البدهي أن تكون الإحاطة بقواعد هذه اللغة، والارتياض بأساليبها، ومعرفة مقاصد العرب من كلامهم، شرطاً في التدبر الواعي، والتأويل المنقاد، والانتزاع الصحيح.

وليس المقصود باللغة هنا قواعد النحو والصرف فقط؛ بل معناها يتسع لمجموع علوم اللسان العربي من معرفة متن اللغة، والاشتقاق، والبيان، والمعاني، واستعمالات الفصحاء، وأساليب الأدب الرفيع. إلا أن لعلوم البلاغة مزيد اختصاص وعلوق بالتفسير، من حيث أنها أداة الكشف عن وجوه الإعجاز، ووسيلة الغوص على بدائع النظم، فالجاهل بها حاطب ليل يهرف بما لا يعرف، ويسوي بين الغث والسمين! قال الجرجاني: (ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبدأ في الألفاظ الموضوعية على المحاز والتمثيل أنها على ظواهرها، أي: على الحقيقة، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبتلوا الغرض، ويمنعوا

أنفسهم والسامع منهم العلم بموضوع البلاغة، وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكره الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل! هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به⁽¹⁰¹⁾.

ومع هذا فإن البلاغة عند الفراهي لا تسد الحاجة في باب التأويل عند الاستمداد منها، والرجوع إليها؛ إذ يشوبها إغواز في تتبع مقامات الكلام، وأغراض الخطاب، وروابط النظم، لكثرة اعتمادها على الأشعار في الاستقراء والتأصيل، مع أن نثر البلغاء أجم ركيّة، وأعذب مورداً. يقول: (وأما البلاغة فاستخرجوها من أشعار العرب، والأشعار لضيق مجالها كانت مقتصرة على جودة السبك، ورشاقة اللفظ البديع، أما حسن الاستدلال، ورباط المعاني، وضرب الأمثال، والاعتبار من القصص، وجر الكلام ثم العودة إلى عموده، والوعد والزجر، والتأكيد بشدة يقين المتكلم، والإعراض إعراض المترفع، والحسرة حسرة المعلم الناصح، وغير ذلك مما تجده في خطب البلغاء ووحى الأنبياء، فلم يذكره في علم البلاغة)⁽¹⁰²⁾.

ولا يذهبن عنك أن الارتياض بالبيان الرفيع، والأدب الراقي، وإدمان النظر في استعمالات الفصحاء والبلغاء، يصقل ملكة القارئ المفسّر، ويشحذ ذوقه البلاغي، الذي وجد عند العرب الأقحاح فطرة وسليقة.

وإن التمكن من الآلة اللغوية، يتيح فهم النص العربي أيا كان نوعه ومشربه، فلما كان القارئ المفسّر معنياً بدراسة النص القرآني، فإن ذلك يضيف إليه عبئاً آخر هو معرفة العلوم النقلية التي تتصل بجنس هذا النص، وتضيء خبيته المعرفي.

ب- الرافد النقلي

إن أول ما ينبغي للمفسّر إحكامه من علوم القرآن: علم مواطن نزوله وأوقاته ووقائعه، وعلم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم المعاني، وعلم الوجوه والنظائر، وعلم المناسبات. وقد أوصل بعضهم هذه العلوم إلى خمسين

(101) دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 236.

(102) فاتحة نظام القرآن للفراهي، ص 12 تح 14.

صنفاً، كل صنف منها له، موضوعه، وحدوده، وضوابطه، بما يجعله علماً منقحاً مستقلاً برأسه. وعلوم القرآن يشد بعضها من أزر بعض في صياغة قواعد موضوعية وبيانية حاكمة على فهم النص القرآني وتدبره، وموجهة إلى اكتشاف الدلالة على نحو سوي. والحاذق بهذه العلوم - فضلاً عن التمكن من الآلة اللغوية - ينتقل من رتبة (القارئ الشارح) إلى رتبة (القارئ المفسر)؛ لأنه صار متخصصاً في النص الذي يفسره، وقائماً على الصناعة التي تفرغ لها، بحكم التوفر على العدة المواتية، والآلة المنقادة.

ج - الرافد الاجتهادي

إن المفسر مهما اتسعت مداركه في العلوم النقلية، وحفلت وطابه بالمعارف القرآنية، فإنه لا يرقى إلى مرتبة (القارئ النموذجي) أو (القارئ المثالي)، إلا إذا رزق نظراً ثاقباً يخترق حجب الظاهر، وعقلاً غواصاً يسير أغوار المعنى؛ ذلك أن النص ينطوي دائماً على دلالات عميقة مستورة، تحتاج إلى حركة ذهنية نشيطة لتثويرها، وتفجير أبعادها. ولعل هذا هو وجه الافتراق بين التفسير والتأويل.

بيد أن حركة الذهن أو العقل في اتجاه تفجير النص القرآني، وتوليد دلالاته المتفوقة زماناً ومكاناً، لا تستغني عن رfid علوم الدراية كعلم أصول الفقه، وعلم المقاصد، فإنها ميزان للفهم، ومعيار للحكم، وقانون مهيمن على التثوير الدلالي؛ بل إن الحاجة قد تمس إلى علوم الحكمة والمنطق؛ لأن (بعض مسائل العلوم قد يكون أشد تعلقاً بتفسير آي القرآن، كما نفرض مسألة كلامية لتقرير دليل قرآني مثل برهان التمانع لتقرير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁰³⁾، وكذا قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾⁽¹⁰⁴⁾، فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة، فلو زاد المفسر ففصل تلك الحالة، وبيّن أسرارها وعللها بما هو مبين في علم الهيئة كان قد زاد المقصد خدمة⁽¹⁰⁵⁾.

(103) الأنبياء : 22.

(104) ق : 6.

(105) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، 1/43.

د - الرافد الواقعي

إن فهم المؤوّل لواقعه التاريخي والاجتماعي والسياسي مدخل إلى ربط الآي القرآنية بحاضر الناس، وأحداث المستقبل، وضرورة التاريخ، وتنزيلها على محالّ جديدة، ووقائع مستأنفة، مما يجعل قيومة الوحي على الحياة متصلة غير منقطعة، ودلالته الزمنية ممتدة غير مرتدة. فإذا بالقارىء أو المتدبر يستشعر أن الآي لم تنزل إلا في شأنه، وخصوص قضاياه، ونوازل عصره وأمه. قال العقاد : (إنّا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم في عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية، لو أنهم ولدوا معنا، وتعلّموا ما تعلّمناه، وعرفوا ما عرفناه، واعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر، وحوادث التاريخ، منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم)⁽¹⁰⁶⁾.

وحركة التأويل إذا ارتدت عن الواقع، وتغاضت عن أحوال البشر، وفرطت في فقه التنزيل، كان وعيها بصيرورة التاريخ، وامتداد المستقبل من الضحالة بمكان مكين، وغدا تعاملها مع النص رهين التثوير الدلالي، وهو تعامل نظري محض لا ينتج مبدأ العالمية، والخلود، والتفوق الزمني، إلا برفدٍ من التطبيق الراشد، والممارسة المثمرة.

هـ - رافد المناهج الحديثة

إن في مناهج الدرس الأدبي واللساني الحديث خيراً يحجبه عنا التوظيف الأيديولوجي لهذا المنهج أو ذاك، ويزهدنا فيه شعار (العلمنة) الذي بات باعناً متسلطاً على نفوس المولعين بالحدائث الغربية ! فليست المناهج الغربية كلها شراً يدحر، وشيطاناً يرجم ؛ وإنما طريقة الاستثمار كانت معيبة مسترذلة، ونهج التطبيق كان آلياً فاقداً للمعيار النقدي الفاحص الذي يحقّق النظر في المناسبة بين الوسيلة الإجرائية والمحلّ المنزّل عليه. ولم يكتبِ الحدّاثيون بهاتين الخلتين حتى اجتلبوا المقولات الغربية دائرها ومجفوها، واحتملوا فيها كل غثّ وثقيل، وأرصدوا لها وسائل الإحياء والإنماء، لعلها تدفّ من جديد على أرض الواقع، ومسرح الحياة !

ومن المناهج الحديثة التي يمكن الاستمداد منها في إضاءة خبايا النص القرآني، علم الدلالة الحديث الذي سار عنقاً فسيحاً في مناهج التطور، وأصبح قطب الرحي في الأبحاث اللغوية المعاصرة، ومن محاوره المفيدة : دراسة المعنى، وأنواع المعنى وتحليله، والحقول الدلالية والسياق، والتغير الدلالي، والمقصدية.

بيد أن استثمار هذا العلم أو سواه مما لا ينفصل عن فلسفة المعنى والإدراك، مشروط بمراعاة قدسية النص القرآني، ودلالته الزمنية الممتدة التي تعدّ كل عصر عصرها، مما يجعل المناسبة ملحوظة ومرعية بين الوسيلة المنهجية والموضوع المنزل عليه.

و- رافد الموهبة

إن التأويل القرآني يفرض نمطاً متفرداً من القراءة تستغرق عالم النص، وتفنى في كينونته ؛ إنها القراءة المبدعة التي لا تستنسخ رأياً، ولا تحاكي مذهباً، ولا تتورك على جهد السابق ؛ وإنما ترقى بالنص إلى أفق العصرية، ليكون حاكماً على وقائع الخلق، وقيماً على صيرورة التاريخ، ومدارجاً لنوازل الحياة والأحياء.

والإبداع في القراءة التأويلية لا يتاح إلا بملكة الفهم والتدبر، وذوق الاكتناه والاستشفاف، وهو ما يصطلح عليه علماء القرآن بـ(علم الموهبة)، وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، ولا يناله من في قلبه بدعة، أو كبير، أو حبّ دنيا، أو ميل إلى المعاصي⁽¹⁰⁷⁾.

وكم من مفسّر أوتي علماً جمّاً، ورواية واسعة، ولا حظ له من جودة القريحة، ويقظة الذهن، وإحكام التدبر، فهذا لا يصلح لتعاطي التأويل، وهو إن تسوره - مع إعواز القريحة المواتية، والآلة المنقادة - فإن الفهم يضل ضلالاً بعيداً، لا هو على الظاهر واقف، ولا إلى الباطن مستنيم ؛ وإنما هي شطحة الرأي تنزع بصاحبها كل منزع، وسورة التطفل تذهب الحصافة والاتزان !

2- منطلقات التأويل القرآني

إن المؤوّل للقرآن الكريم لا بد أن يحكم مقدمات العلم الصحيح السابق على التأويل، وهي :

أ - العلم بخصائص القرآن الكريم

إن القرآن كتاب إلهي، محفوظ من التغيير والتبديل، معجز في لفظه ومعناه، مبين وميسر، وهو تشريع الزمن كله، ودستور الإنسانية كافة، وبمقتضى هذه الخصائص الفريدة استحق الإسلام صفة التمام والكمال في قوله تعالى: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (108).

وهذه الخصائص الربانية على وضوحها واشتهارها، قد يذهل عنها المؤول، فيجلب من المناهج ما يتجانف والبعد المصدري للوحي، ويسقط من الآليات ما لا يحتمله النص البشري فما بالك بالنص المعصوم! بل إن هذا الذهول يجرّ إلى تجريد النص القرآني عن أي عصمة، أو قدسية، أو ربانية، وتسويته بالنص الأدبي، والتاريخي، والعلمي، وتسليط الآلة النقدية عليه التي تتركه لحماً على وضم!

ومن هنا تعين على المؤول - قبل اضطلاع بالكشف، والسبر، والتحليل - أن يحيط خبراً بهذه الخصائص الربانية، ويجعلها قانوناً مقدساً نصب عينه لا يغفل عنه في إقباله وإدباره، وذهابه وارتداده في عوالم النص القرآني.

ب - العلم بمقاصد القرآن الكريم

إن للقرآن الكريم مقاصد شتى لا تحيط بها العبارة، أو يستوعبها الحصر، فهو دستور جامع، ورحمة مهداة للإنسانية جمعاء، نزل من فوق سبع سماوات تصحيحاً للعقائد، وتزكية للنفوس، وإقامة للعدل، وجلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد، وبناءً للمجتمع الفاضل، وصياغة للأمة الشهيدة على البشرية، وهلم جراً وسحباً..

والمؤول إن ذهل عن هذه المقاصد، أو استخف برويتها الكلية الحاكمة على تفسير القرآن، والمهيمنة على منهج التدبر، والموجهة للسياق العام، فإنه لا يهتدي إلى لبّ المعنى، وجوهر الدلالة، وربما أحل مقاصده محلّ مقاصد المتكلم، ونسخً باجتهاده مرادات الوحي، عن جهل، أو تجاهل، أو مكابرة!

ومن ثم فإن الإحاطة بهذه المقاصد عن طريق الاستقراء، والتدبر، وتصفح كلام الأئمة المجتهدين، مقدّمة ضرورية تطرّق سبل التأويل المنقاد، وتنتج علماً صحيحاً وهو الوقوف على معاني التنزيل، ومرادات هداة.

ج - العلم بلسان القرآن الكريم

إن المؤؤل لا يهتدي إلى لبّ النصّ القرآني ما لم يحط خيراً بلسانه الذي يفصح عن المراد، ويوحد بالمكتون، وهذه الإحاطة تقتضي التحقيق في ثلاثة جوانب : الأول : دلالة المفردات القرآنية باعتبار وضعها الإفرادي والتركيب، والثاني : دلالة الأساليب المتنوعة، والثالث : أصول التأويل من حيث أنها قانون هادٍ إلى فهم مرادات القرآن من القرآن. يقول الفراهي : (الكتب المتعلقة بلسان القرآن من حيث دلالاته على معانيه ثلاثة كتب : كتاب «المفردات»، وكتاب «الأساليب» وكتاب «أصول التأويل». ففي كتاب «المفردات» يبحث عن الألفاظ المفردة، ويكشف عن معانيها الخاصة، بحيث تتضح لها الحدود واللوازم، وما يتصل بها وما يفترق عنها، وما يشابهها وما يضادها، فيحيط العلم بدلالة الألفاظ المفردة. وفي كتاب «الأساليب» يبحث عن دلالة التراكيب المختلفة الوجوه التي تدل عليها الأساليب المتنوعة، فيحيط العلم بما يدل عليه الكلام من المعاني حتى يحفظ عما لا دلالة عليه. وفي كتاب «أصول التأويل» يبين ما يؤخذ من المعاني المختلفة وما لا يؤخذ، وما يمكن بينها الجمع، ثم بعد ذلك يستوي السبيل إلى فهم رباط معاني القرآن من القرآن⁽¹⁰⁹⁾.

ومن ثم فإن منهج الفراهي في إحكام لسان القرآن ينطلق من ثلاث قواعد :

- الأولى : عدّ تفسير القرآن بالقرآن أصلاً في بيان دلالات المفردات القرآنية.

- الثانية : مراعاة نظم الكلام الذي تجري فيه المعاني المتسلسلة المنتظمة، ويتعاقب السابق واللاحق، ويتألف الأول والآخر، فتبرز الوحدة الموضوعية للقرآن، ويتجلى منطق البياني، في نسج ملتحم، وصوغ محكم، وبناء اثلتفت وصائله وعلائقه.

- الثالث : عدّ أسلوب القرآن قاعدة حاکمة على انتقاء المعاني، والترجيح بين

الوجوه ؛ لأن تفسير القرآن بالقرآن تفسير الشارع لشرعه، فلا يمكن أن يقدم على بيانه أي بيان.

(109) مفردات القرآن للفراهي، ص 1.

3- ضوابط التأويل القرآني

إن التأويل القرآني مظهر صريح لجدلية النص والعقل، فالعقل يغوص في أعماق النص لتبيّن مراده الإلهي، مهما كان مستتراً أو محجوباً عن أنظار غير الراسخين في العلم، ثم تفعيل هذا المراد بتعيين محل تنزيله، وشق مجراه في واقع الحياة والأحياء. وهنا تتفاوت العقول في الفهم والتنزيل، إما لاختلاف حظوظها الإدراكية، وإما لطبيعة النص نفسه، وإما لمقصد رباني حكيم (يجعل النصوص مناطاً مستديماً لنظر العقل)⁽¹¹⁰⁾، ومجالاً مشرعاً لاستئناف الاجتهاد، وبعثاً أديماً متسلطاً على كوامن التدبر ومثيراً لها.

بيد أن التأويل لا بد له من ضوابط تعصمه من الشطح البعيد، والحرية المطلقة في تنوير الدلالات، وتشدّه شديداً إلى نطاق القراءة المبدعة الرصينة التي تسعى بجهد ذهني غير يسير إلى المواءمة بين أربعة عناصر: النص بدلالته الشرعية، والمقصد الثاوي في النص، والواقع المنزّل عليه، وأفق المؤوّل. ولا نقصد بالأفق هنا اتساع دائرة التأويل إلى غير حد، وصهر النص في قوالب الأيديولوجيا على كره وإرغام؛ وإنما المقصود هو أفق التدبر، والتذوق، والاستشفاف، الذي يتفاوت سعة ورحابة بتفاوت حظوظ المؤوّلين من جودة القريحة، وصفاء الذهن، وقوة الذكاء.

مهما يكن من أمر فإن التأويل القرآني لا يجري على الجادة إلا بالترام الضوابط الآتية⁽¹¹¹⁾:

أ- المقصدية

كان للمقصدية في التراث الأصولي حضور بارز ينبىء عن احتفال علمائنا بالمجال التداولي للخطاب، وعلاقة الإرسال بالتلقي، ودور المتكلم في تعيين المراد، وها هو الإمام ابن القيم يقسّم الدلالة تقسيماً يلحظ فيه التفاعل بين الإرسال والتلقي، فدلالة النصوص عنده (نوعان: حقيقة وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد

(110) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل لعبد المجيد النجار، ص 92.

(111) سبقني إلى هذا التأصيل الباحث المصطفى تاج الدين في دراسته (النص القرآني ومشكل التأويل) المنشورة بمجلة (إسلامية المعرفة) العدد: 14، 1998 - 1999، ص 7 - 29 وقد استفدنا من تأصيله وأضفنا إليه.

المتكلم وإرادته، وهذه دلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإداركه، وجودة فكره وقرينته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة لا تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك⁽¹¹²⁾.

فهذا التقسيم يحتفي بالدلالة المركزية للنص، ويربطها بمقاصد المتكلم في إطار مسعى عام هو شدّ المرجعية الشرعية إلى الثوابت، وكبح السيولة الدلالية التي يجرّ إليها الانفلات التأويلي. أما الوجه الآخر لهذا التقسيم فيجلي دور القارئ (المثالي) في تلقي النص وتفعيله بمداركه الخاصة، وأفقه التدبري، بحسب حظه من جودة القرينة، وصفاء الذهن، ومعرفة مراتب الألفاظ والدلالات.

إن تبيّن المقصدية يتاح انطلاقاً من مقول النص واقتضائه الأصلي، وقد تكون المقاصد معقولات مجردة عن اقتضاء النصوص، ويكون للاجتهاد فيها مجال واسع، وأيا كانت الحال فإن المقصدية ضابط يزم الاجتهاد العقلي ويجرّه إلى الفضاء التأويلي الذي يشرعه النص نفسه، وتسمح به طاقته الدلالية، بعيداً عن الإسقاط الآلي، والاجتياح الأيديولوجي!

وقد اهتدى الشاطبي إلى مسالك شتى للكشف عن المقاصد كالاستقراء، وسكوت الشارع، ومعرفة علل الأوامر والنواهي، وغير هذا وذاك مما نخصّه بحديث مستقل في موضع لاحق من هذه الدراسة.

ومن هنا نخلص إلى صياغة القاعدة المقاصدية الآتية :

[كل تأويل صادم مقصداً من مقاصد الشريعة فهو مردود]

وقد عني الشاطبي بشرح هذه القاعدة حين قال : (كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع فعمله باطل)⁽¹¹³⁾.

والمؤول حين يجنح في تأويله إلى منابذة النص الشرعي، واطراح دلالاته الأصلية بالاعتساف العقلي، يكون ناكباً عن مقصود الشارع في جلب المصالح

(112) إعلام الموقعين لابن القيم، 2/220.

(113) الموفقات للشاطبي، 3/158.

ودراءِ المفسدِ، ويدخل في زمرة أصحاب الرأي المذموم، وعصبة المحرفين للكلم عن مواضعه.

ب - دلالة السياق

دلالة السياق حاکمة على منهج التأويل، ورقیبة على حرکتها الذهنیة فی ذهابها وارتدادها؛ ذلك أن رباط المعاني لا يتجلى، ونظم الكلام لا يستقيم إلا بتفسير القرآن بالقرآن، وملاحظة سياقه المطرد المتسلسل بدءاً من المصحف، ومروراً بالسور، وانتهاءً إلى المقاطع والآيات. والسياق الذي يراعى في التأويل ثلاثة أنواع :

* السياق المقامي

كان للسياق المقامي، أو السياق الخارجي، أو سياق الحال، على اختلاف في التسمية بين الباحثين، دور بالغ الأهمية في تأويل النص القرآني، بوصفه مرجعاً دلاليّاً يحيل على منبع المعنى، وظروف تشكّله. وقد جرّد له علماء القرآن صدرًا محموداً من التأصيل في مباحث مستقلة كأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والنسوخ، والتنجيم، وأحوال المخاطبين، وموضوع الخطاب، وغير هذا وذاك مما يدلي بسبب أو نسب إلى وقائع التنزيل وملابساته ومراحلته.

وإذا كان العلم بالأسباب يورث العلم بالمسببات، فإن البصر بالسياق التاريخي للنص القرآني يفتح للمؤوّل مسار التدبر، ويعينه على استخراج حكم التشريع، ويمكّنه من تعديّة الحكم في الوقائع الواردة على سبب خاص إلى الوقائع المشابهة، انطلاقاً من دوالٍ في فضاء النص ترشحه للانعتاق من أسر اللحظة التاريخية الضيقة، والارتقاء إلى أفق الدلالة الزمنية الرحبية التي تجرد في كل عصر سلطتها، وبين الأجيال الحاضرة والقابلة موقعها، وعلى صيرورة التاريخ الممتد شهادتها! ولذلك قالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن هنا نخلص إلى صياغة القاعدة السياقية الآتية :

[إذا تراخمت التأويلات في مورد التعارض قدّم الأقرب إلى سياق المقام أو الحال على

غيره]

وقريب من هذه القاعدة في حملتها السياقية، وبعدها الترجيحي، ما ذكره العلماء في باب الترجيح بين الأقوال التفسيرية أنه (إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير)⁽¹¹⁴⁾.

* السياق النصي

لم يكن السياق النصي، أو السياق اللغوي، أو السياق الداخلي، على اختلاف في التسمية أيضاً، بالقاعدة المهمة عند علماء القرآن والمفسرين على حد سواء؛ بل عنوا عناية بالغة بدراسة اللفظ باعتبار وضعه الإفرادي والتركيبى، وأحكموا النظر في سياق النص سابقه ولاحقه، وردوا أول الكلام إلى آخره، وآخره على أوله، واعتبروا الكل في فهم الجزء، وراعوا الجزء في بناء الكل. مع البحث الدؤوب عن وجوه المناسبات بين الآيات، وبين المقاطع، وبين السور.

فالنص القرآني ببيان دلالي مرصوص، لا ثلوم فيه ولا فجوات، وكل معنى اختطف من سياقه، وبتر عن نظمه، فإنه لا يفصح عن المراد، ولا يليق بجلال المعنى القرآني وإعجازه. ومن هنا نخلص إلى صياغة القاعدة السياقية الآتية :

[إذا تراخمت وجوه التأويل في مورد التعارض قَدّم الأقرب إلى السياق النصي على

غيره]

* السياق الثقافي

تزخر كتب علوم القرآن والتفسير، ومدونات علم الأصول بإشارات لطيفة إلى ضرورة مراعاة السياق الثقافي المقارن للنص القرآني، ومن مكونات هذا السياق: استحضار المعجم اللغوي والثقافي للعرب، وأعرافهم في الاستعمال، ومنازعتهم في البلاغات والتصرف في القول. وهذا السياق ينبغي أن يكون مرجعية المؤول في فهم النص القرآني وتدبره، لأن القرآن نزل بالعربية، وراعى لسان المخاطب به، وواجه بيئة عربية خالصة لها تقاليد ومواضعاتها الاجتماعية.

(114) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 47، والموافقات للشاطبي، 4/146، وقواعد الترجيح عند المفسرين للرحبي، 1/241.

ولما كان السياق الثقافي سياقاً أصيلاً وملحوظاً في عملية التأويل، ومشدوداً إلى الدخيرة العربية ثقافة، ولغة، وخطاباً، وأعرافاً، فإن مجال التفسير والتأويل - وقد تشكلت ملامحه النظرية، ومعالجه التداولية - يأبى استضافة المقولات المنهجية الغربية في الدرس والتحليل، كـ (لانهاية المعنى)، و(موت المؤلف)، و(تصاهر الآفاق) و(الرمزية المطلقة)، لتنايها عن طبيعة النص القرآني، وجرأتها على العصمة، وعبثها بالحقائق!

ومن هنا نخلص إلى صياغة قاعدتين سياقيتين :

- الأولى : [إذا تراحت وجوه التأويل في مورد التعارض قدم الأقرب إلى السياق الثقافي على غيره].
- الثانية : [كل تأويل ينازح السياق الثقافي، ويجري على خلاف أصول التأويل الإسلامي فهو مردود].

المطلب الرابع قاعدة الترجيح

1- تعريف قواعد الترجيح وأهميتها

قواعد الترجيح عند المفسرين : ضوابط كلية أو أمور أغلبية يتوسل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المتزاحمة المتعارضة في تفسير كتاب الله تعالى، وهي مستمدة من علوم شتى : كعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، واللغة العربية.

ولا تخفى على حصيف أهمية هذه القواعد في المجال التفسيري ؛ إذ يتوصل بها إلى عوائد شتى، نعدّ منها ولا نعدّها :

- أولاً : إزالة إشكالات التعارض والاشتباه في العمل بالأقوال التفسيرية، ووجوه التأويل، حتى تطمئن نفس المفسر إلى الصحيح الناهض، وتنأى عن الضعيف والواهي.

- ثانياً : فهم المراد الصحيح من كلام الله تعالى، بناءً على الأمارات الناهضة، والقرائن الثابتة، والظنون المعتبرات.

- ثالثاً : الابتعاد عن مظنة التحريف والإلحاد في آيات الله تعالى، بالتزام الراجح واطراح المرجوح. قال الطبري : (وكتاب الله عز وجل لا توجه معانيه، وما فيه من البيان إلى الشواذ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق والظاهر من المعاني المفهوم، وجه صحيح موجود)⁽¹¹⁵⁾.

- رابعاً : تصفية كتب التفسير من الأقوال الشاذة، والآراء المطروحة، ومقحمات الشوائب.

- خامساً : إن ترجيح أحد الوجوه المتعارضة يدل على الرسوخ في العلم، والدقة في الصناعة، ولاسيما أن القرآن نزل حكماً في الناس، وأمر بالرد إليه عند التنازع، فكيف تستقيم هذه الحاكمية مع تعدد الأقوال، وتزاحم الوجوه، وكثرة الخلاف؟! إن الحاكم لا بد له من قول واحد يلزم به، ويجعله موضعاً للتطبيق، ومحلاً للامتنال. أما القولة المأثورة في كتب التفسير : (لا يفقه الإنسان كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً)، فهي، وإن حرضت على الاجتهاد، ورغبت في التكتيف الدلالي للنص القرآني، إلا أنها لا تمثل إلا (نصف الحقيقة، والنصف الآخر هو «وحتى يستطيع أن يرجح واحداً من هذه الوجوه»)⁽¹¹⁶⁾.

2- مجال الترجيح

إن الترجيح في مجال التفسير يجري في الموارد الآتية :

- أولاً : أن تكون الأقوال متعارضة، ويتعذر حمل الآية عليها جميعاً.

- ثانياً : أن تكون الأقوال غير متعارضة ؛ وإنما بعضها يصادم نصاً صريحاً من الكتاب والسنة، أو إجماع الأمة.

(115) جامع البيان للطبري، 7/100.

(116) نحو منهجية موحدة لتفسير القرآن الكريم لأحمد حسن فرحات ، ضمن كتاب وقائع مؤتمر الشارقة : (القرآن الكريم والجهود المبذولة في خدمته)، 2/566.

- ثالثاً : أن تكون الأقوال غير متعارضة فيما بينها، ولا مصادمة لنص صحيح أو إجماع معتبر، وإنما بعضها أولى من بعض لاعتبارات أو وجوه تنقذ للمفسّر.

أما إذا كان النص يحتمل أقوالاً شتى، ويتسع لوجوه كثيرة، ولكل واحد منها شاهد معضد من القرآن، فهذا لا يدخله الترجيح، ولا يجري عليه التغليب، لكون الأقوال صحيحة، وجميعها مرادة من النص، وليس أحدها أولى من الآخر؛ ذلك أن المرونة السياقية تسمح بهذا التعدد الذي لا ينفك عن غرضين رئيسين : أولهما: تفعيل عقل المجتهد، والثاني : تفعيل النص بشحنه المعنوي، وتفتيق أكامه الدلالية.

وهنا صاغ العلماء قاعدةً : (إذا احتمل اللفظ معاني عدّة، ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها)⁽¹¹⁷⁾، وقد جرى على هذه القاعدة الشنقيطي في تفسيره : (أضواء البيان) حين قال : (وربما كان في الآية الكريمة أقوال كلها حق، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإنها نذكرها ونذكر القرآن الدال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها ؛ لأن كل واحد منها صحيح)⁽¹¹⁸⁾.

3- قواعد الترجيح

صاغ العلماء قواعد ترجيحية يتوسّل بها في تغليب وجه على وجه، وتقديم معنى على معنى، في مضائق التزاحم والتعارض. وقد ذكرت مفرقةً في كتب التفسير، ومدونات علوم القرآن، وسيقت نماذج منها في كتب مستقلة عن قواعد التفسير⁽¹¹⁹⁾، وأفردت بالتأليف في كتاب جامع حافل⁽¹²⁰⁾.

وليس من وكدنا هنا استقراء هذه القواعد، والتمثيل لها، فلهذا الاستقراء مقام هو أملك به، فضلاً عن أنه محوج إلى بحث مستقل مستفيض. وحسبنا أن

(117) جامع البيان للطبري، 222/1، ومجموع الفتاوى لابن تيمية، 11/15 - 12، وبدائع الفوائد لابن القيم، 3/3.

(118) أضواء البيان للشنقيطي، 24/1.

(119) انظر على سبيل المثال : كتاب (قواعد التفسير جمعاً ودراسة) لخالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 1426هـ/2005م.

(120) ينظر : (قواعد الترجيح عند المفسرين) لحسين علي الحربي، دار القاسم، الرياض، ط 1، 1417هـ.

نجتزىء بقواعد مشهورة في هذا الباب، لا يستغنى عنها في الترجيح بين المعاني القرآنية :

أ- إذا تعددت المرويات في سبب النزول : نظر إلى الثبوت، فاقصر على الصحيح، ثم العبارة، فاقصر على الصريح، فإن تقارب الزمن حمل على الجميع، وإن تباعد حكم بتكرار النزول، أو الترجيح⁽¹²¹⁾.

معنى القاعدة : أن الآية الواحدة ترد في أسباب نزولها مرويات كثيرة، فينظر حينئذ في الصحة والثبوت، فيعمل بالصحيح، ويطرح ما سواه، فإذا كان شرط الصحة متوافراً في كل رواية، ينظر في العبارة، هل تدل على المراد صراحة أم لا ؟ فإذا كان بعض المرويات صريحا، والآخر غير صريح، قدم الأول على الثاني ؛ فالرواية التي وردت بصيغة (نزلت هذه الآية في كذا) مقدمة على الرواية العارية عن هذه الصيغة.

وإذا كانت المرويات صحيحة صريحة، وتخبر عن وقائع مختلفة، ينظر في زمان حدوث هذه الوقائع، فإذا تقاربت قضى بأن للآية أسباباً متعددة نزلت بموجبها. وإذا تباعد الزمان لزم القول بأحد أمرين : إما تكرار النزول، وإما الترجيح بين المرويات بإحدى القرائن المعتبرة، كأن يكون أحد الرواة حاضراً القصة، أو مباشراً لها⁽¹²²⁾.

وإذا كان التمثيل لهذه القاعدة يطول بجلب الشاهد القرآني على أجزائها جميعاً، فإننا نجتزىء بمثال واحد على جزء من القاعدة المذكورة، وهو ما اختص بصحة الرواية. فقد ثبت في سبب نزول قوله تعالى : ﴿وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾⁽¹²³⁾ من حديث جندب بن سفيان رضي الله عنه قال : اشتكى رسول الله ﷺ فلم يقيم ليلتين أو ثلاثاً، فجاءت امرأة فقالت : يا محمد : إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك، لم أره قربك منذ ليلتين أو ثلاثاً، فأنزل الله عز وجل : ﴿وَالضُّحَىٰ...﴾⁽¹²⁴⁾.

(121) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، 1/91 - 96، وقواعد التفسير لخالد بن عثمان السبت، 1/69.

(122) قواعد التفسير لخالد بن عثمان السبت، 1/70.

(123) الضحى : 1 - 3.

(124) البخاري في كتاب التفسير، باب : ما ودَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ،، 8/710، برقم : 4950، ومسلم في

كتاب الجهاد والسير، باب : ما لقى النبي ﷺ من أذى المنافقين والمشركين، 3/1421، برقم :

1797. واللفظ للبخاري.

وقد وردت روايات أخرى في سبب نزول (الضحى)، لكن لا يقوم لها إسناد، مع عبارتها الصريحة، وقد تتبعها الحافظ ابن حجر في (الفتح)، وعقب عليها بقوله: (وكل هذه الروايات لا تثبت)⁽¹²⁵⁾، ومن هنا يقدم الصحيح على الضعيف من أسباب النزول التفاتاً إلى إسناد الرواية.

ب - إذا صحَّ سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من وجوه التفسير⁽¹²⁶⁾

معنى القاعدة: أن التنازع في تفسير الآية، وتعدد الأقوال فيها، يرد إلى سبب النزول الصحيح الصريح، فالعلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ويعين على الفهم الصحيح للآية، ويضعها في نصابها الحقيقي.

ومن تطبيقات القاعدة: اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾⁽¹²⁷⁾ على ثلاثة أقوال:

- الأول: المراد بالبيوت منازل السكن، والإتيان هو المجيء إليها ودخولها، وهذا القول محمول على الحقيقة.

- الثاني: المراد بالبيوت النساء، والإتيان هو الجماع، فتكون الآية ناهية عن مباشرة النساء في أدبارهن. وهذا القول محمول على المجاز.

- الثالث: ضرب المثل، والمعنى: والمعنى: ليس البر أن تأتوا الجهال ولكن أسألوا أهل الذكر، ومن هنا يقال: أتيت هذا الأمر من بابه⁽¹²⁸⁾.

والراجح هو القول الأول لموافقته سبب النزول الصحيح الصريح، وهو حديث البراء بن عازب رضي الله عنه قال: (كانت الأنصار إذا خرجوا فرجعوا لم

(125) فتح الباري لابن حجر، 8/710.

(126) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 47، والمواقفات للشاطبي، 4/146، وقواعد الترجيح عند المفسرين للرحبي، 1/241.

(127) البقرة: 189.

(128) أحكام القرآن لابن العربي، 1/142-143، والمحزر الوجيز لابن عطية، 1/263، والبحر المحيظ لأبي

حيان، 712.

يدخلوا البيوت إلا من ظهورها، قال : فجاء رجل من الأنصار فدخل من بابه، فقيل له ذلك، فنزلت هذه الآية⁽¹²⁹⁾.

وعلى هذا القول جمهور المفسرين، فقد حققوا القول في المسألة، وركنوا إلى سبب النزول فيها، بوصفه مرجحاً ناهضاً في مورد الخلاف، قال ابن العربي : (أما القول بأن المراد بها النساء : فهو تأويل بعيد لا يصار إليه إلا بدليل، فلم يوجد ولا دعت إليه الحاجة. وأما كونه مثلاً في إتيان الأمور من وجوهها : فذلك جائز في كل آية ؛ فإن لكل حقيقة مثلاً منها ما يقرب ومنها ما يبعد. وحقيقة هذه الآية البيوت المعروفة، بدليل ما روي في سبب نزولها من طرق متعددة ذكرنا أوعبها، عن الزهري، فحقق أنها المراد بالآية، ثم ركب من الأمثال ما يحمله اللفظ ويقرب، ولا يعارضه شيء)⁽¹³⁰⁾.

ج- إذا تعارضت الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية في التفسير قدمت الشرعية⁽¹³¹⁾

إذا دار الكلام بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية، ولم ينهض دليل على تعيين أحدهما، فالأصل الحمل على الحقيقة الشرعية ؛ لأن القرآن نزل لبيان شرعه، فوجب البحث عن حقائقه، والعمل بمقتضاها، ومن جملة تجريد الاتباع للشرع، اتباع بيانه لما يستعمله من الألفاظ. ومن ثم لا يجوز العدول باللفظ عن حقيقته الشرعية إلا بدلالة من الشارع نفسه، فلفظ (صل) في قوله تعالى : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾⁽¹³²⁾ يقصد به الصلاة بالمعنى اللغوي وهو الدعاء بدلالة السنة الصحيحة في حديث عبد الله بن أبي أوفى قال : (كان النبي ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال : اللهم صل على آل فلان. فأتاه أبي بصدقته فقال : اللهم صل على آل أبي أوفى)⁽¹³³⁾.

(129) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب : وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها...، 31/8، برقم : 4521، ومسلم في كتاب التفسير، واللفظ له، 31/8، برقم : 23.

(130) أحكام القرآن لابن العربي، 1/143.

(131) البحر المحيط للزركشي، 3/473، وشرح الكوكب المنير لابن النجار 3/433، والفروق للقرافي، 1/76، وقواعد الترجيح للحربي، 2/401، وقواعد التفسير للسبت، 1/151.

(132) سورة التوبة : 103.

(133) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب صلاة الإمام ودعائه لصاحب الصدقة، 3/423، برقم : 1497، ومسلم في كتاب الزكاة، باب الدعاء لمن أتى بصدقته، 2/756، برقم : 176، واللفظ للبخاري.

ومن تطبيقات هذه القاعدة : اختلاف المفسرين في قوله تعالى : ﴿لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾⁽¹³⁴⁾ على قولين : الأول : أن المراد الذين لا يعطون الله الطاعة التي تطهرهم وتزكي أبدانهم ولا يوحدون، وهذا حمل للزكاة على معناها المعنوي، وهو الطهارة والزكاة والنماء، والثاني : أن المراد الذين لا يقرون بوجوب زكاة أموالهم التي فرضها الله فيها، ولا يعطونها مستحقيها⁽¹³⁵⁾، وهذا حمل للزكاة على معناها الشرعي المعروف، وهو صدقة الأموال.

والقاعدة التفسيرية معضّدة للقول الثاني ؛ لأن الحمل على الحقيقة الشرعية أولى، ما لم تنهض قرينة صارفة عنها، وهذا ما رجحه أكثر المفسرين. قال الطبري : (والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا : معناه : لا يؤدون زكاة أموالهم؛ ذلك أن ذلك هو الأشهر من معنى الزكاة)⁽¹³⁶⁾.

د - إدخال الكلام في المعنى السابق أو اللاحق أولى من الخروج عنهما، إلا بدليل يقتضي ذلك⁽¹³⁷⁾.

معنى القاعدة : أن المفسرين إذا تنازعا في تفسير آية من كتاب الله تعالى، فبعضهم يحملها على معنى موافق للسياق سباقه ولحاقه، والآخر يحملها على معنى مجافٍ له، ونابٍ عنه، فالأولى حمل الآية على المعنى الأول ؛ لأنه أجرى على دلالة السياق، وأوفق لنظم الكلام، إلا أن يرد حديث صحيح صريح يفسر الآية، ويخرجها عن سباقها ولحاقتها، فيكون بيان الشارع هنا أولى بالاتباع، وأجدر بالتأييد. وقد وضع الفراهي قاعدة في هذا الباب، وأجراها مجرى أصول التأويل، وهي : (عند اختلاف الوجوه يؤخذ ما كان أوفق بالمقام وعمود الكلام)⁽¹³⁸⁾.

ومن تطبيقات هذه القاعدة : اختلاف المفسرين في تفسير كلمة (العجلة) في قوله تعالى : ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ﴾⁽¹³⁹⁾، ففريق فسرها

(134) فصلت : 7.

(135) جامع البيان للطبري، 86/11، والجامع للقركي، 222/15، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، 99/4.

(136) جامع البيان للطبري، 86/11.

(137) جامع البيان للطبري، 264/5، وقواعد الترجيح عند المفسرين للحربي، 125/1.

(138) التكميل في أصول التأويل للفراهي، ص 267.

(139) الأنبياء : 37.

بالعجلة، وفريق فسرها بمادة خلق الإنسان، والمعنى الأول أرجح بدلالة لحاق الآية: ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ﴾.

هـ - القول الذي تعضده آيات قرآنية مقدّم على غيره⁽¹⁴⁰⁾.

معنى القاعدة : أن أهل العلم إذا تنازعوا في تفسير الآية، وكان أحد الأقوال مؤيداً بآيات أخرى، تشدّد نطاقه، وتونس لمعناه، فهو أولى بحمل الآية عليه ؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وصاحب الكلام أولى بتفسير كلامه. وقد ضبط الفراهي هذا المعنى بقاعدة محكمة نزلها أيضاً منزلة أصول التأويل، وهي : (إذا كان الكلام ذا احتمالات يؤخذ منها ما كان لها نظير في باقي القرآن)⁽¹⁴¹⁾.

ومن تطبيقات القاعدة : اختلاف المفسرين في كلمة (العتيق) في قوله تعالى: ﴿وَلِيُطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾⁽¹⁴²⁾، فقيل : بمعنى القديم، وقيل بمعنى المعتق من الجبايرة، وقيل بمعنى : الكريم، وهي معانٍ تحتملها الآية، وتصدق على بيت الله الحرام، لكن الأول منها أولى بالتقديم بدلالة آية أخرى : ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾⁽¹⁴³⁾.

و - قد يحتمل اللفظ معاني شتى ويكون أحدها هو الغالب استعمالاً في القرآن فيقدم⁽¹⁴⁴⁾.

معنى القاعدة : أن الآية قد تحتمل معاني شتى، ولا يمكن إرادتها جميعاً فيطلب المرجح لواحد منها، ومن المرجحات المعتبرة : أن يكون المعنى هو الغالب في استعمال القرآن، والأكثر وروداً، فيقدم من هذه الجهة.

ومن تطبيقات القاعدة : اختلاف المفسرين في كلمة (التأويل) في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽¹⁴⁵⁾ على قولين : الأول : أن المراد : التفسير وبيان المعنى، والثاني : أن المراد حقيقة أمره التي يؤول إليها، وكلا المعنيين وارد في كتاب الله تعالى، لكن المعنى الثاني هو الأغلب والأفشى ؛ إذ يغلب إطلاق التأويل في القرآن

(140) أصول التأويل للفراهي، ص 269، وقواعد الترجيح عند المفسرين للحربي، 1/312.

(141) نفسه، ص 269.

(142) الحج : 29.

(143) آل عمران : 96.

(144) أضواء البيان للشنقيطي، 1/8، 19، 266، وقواعد التفسير للسبت، 2/797.

(145) آل عمران : 7.

على حقيقة الأمر التي يؤول إليها، كقوله تعالى : ﴿هذا تأويلٌ رؤيائي من قبل﴾⁽¹⁴⁶⁾، وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾⁽¹⁴⁷⁾، وقوله تعالى : ﴿ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً﴾⁽¹⁴⁸⁾.

ز - قد يكون اللفظ مقتضياً لأمر ويحمل على غيره لأنه أولى بذلك الاسم منه⁽¹⁴⁹⁾.

معنى القاعدة : أن الأصل حمل النص على ظاهره ؛ إلا أنه توجد قرينة صارفة تقتضي العدول عن الظاهر، والحمل على غيره مما هو أولى منه. ومثاله قوله تعالى : ﴿لمسجدٌ أسس على التقوى من أول يومٍ أحقُّ أن تقومَ فيه﴾⁽¹⁵⁰⁾، فظاهر الآية وسياقها دال على أن المقصود مسجد قباء الذي أسس على التقوى، لكن الرسول ﷺ فسره بمسجده الشريف⁽¹⁵¹⁾، فيكون أولى بهذا الوصف.

المطلب الخامس

قاعدة النظر الشمولي

إن من قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله تعالى إحكام النظر فيه بوصفه بنية مرصوفة، ونسجاً محكماً، يردّ أوله إلى آخره، وآخره على أوله، وكأنه آية واحدة في تضامها وتلاحمها، وهذا يقتضي التوسل بثلاث قواعد للقراءة الشمولية :

1- جمع النصوص القرآنية الواردة في الموضوع الواحد

إن من قواعد الفهم الصحيح لكتاب الله تعالى جمع النصوص القرآنية في الموضوع الواحد، حتى يردّ متشابهها إلى محكمها، ويحمل عامها على خاصها، ويفسّر مطلقها بمقيدها، ويوضح إجمالها ببيانها، وبهذا تضمّ الأطراف

(146) يوسف : 100.

(147) الأعراف : 53.

(148) النساء : 59.

(149) البرهان للزركشي، 196/2، وقواعد التفسير للسبت، 865/2.

(150) التوبة : 108.

(151) أخرجه الترمذي في كتاب السنن، أبواب الصلاة، باب : ما جاء في المسجد الذي أسس على التقوى، 144/2، برقم : 323. وصححه الألباني في (صحيح سنن الترمذي) برقم : 266.

بعضها إلى بعض، وتتنظم الأجزاء في قالب الكل، ويلتئم المتفرق في إطار المجموع، وتستصفى نخبة الموضوع، ويستخلص مسبوكه في قراءة شاملة مستوعبة. أما اختطاف الحكم من سياقه، والنظر إلى الجزء بمفرده، فمفض إلى الفهم الناقص المبسر الذي لا يفصح عن المراد، ولا يليق بنظم الكلام. وهذا ما يمكن أن يسمى بقراءة (عضين) أو (القراءة العضئية) التي تمزق لحمة السياق القرآني، وتجعله أوزاعاً متنابذة، وأشلاءً مبعثرة، يتنزّه عنها الكلام الحسن، والتأليف المليح، والنظم المستجاد، فما بالك بالنص القرآني المعجز! يقول الشاطبي: (فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود؛ كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها)⁽¹⁵²⁾.

وإن الغفلة عن هذه القاعدة هي التي جرّت نافع بن الأزرق إلى القول بأن الخلود في النار مصير كل من دخلها، واصطلى بلفحها، أخذاً بظاهر الآية الكريمة: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾⁽¹⁵³⁾، ولو أنه تأمل الآية التي قبلها فضل تأمل، وفيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾⁽¹⁵⁴⁾، وضم الأطراف بعضها إلى بعض، لأدرك أن السياق خاص بالكفار، ولذلك أنكر عليه ابن عباس رضي الله عنه هذا الفهم المبثور حين قال: (ويحك، اقرأ ما فوقها، هذه للكفار)⁽¹⁵⁵⁾.

2- تتبع مراحل التنزيل

من قواعد التدبر لكتاب الله تعالى تتبع مراحل التنزيل، وملاحظة سنة التدرج التشريعي، حتى لا يعتمد المفسرون إلى العمل بآية سابقة في النزول تضمنت حكماً شرعياً ابتدائياً متجاوزاً أو ناقصاً، ويترك آية متأخرة جاءت بحكم نهائي ناسخ أو تكميلي. ولا ريب أن الغفلة عن هذه القاعدة الأصيلة في الفهم والتدبر تجرّ إلى الآفات الآتية:

(152) الموافقات للشاطبي، 415/3.

(153) المائدة: 27.

(154) المائدة: 36.

(155) جامع البيان للطبري، 228/6.

- الأولى : السقوط في وهدة النظر التجزيئي البتري الذي يحول دون معرفة مرادات الهدي الرباني.

- الثانية : تصور المعارضة بين النصوص القرآنية، مع أنها منتفية من جهة ثبوت التكميل، أو الزيادة على النص، أو النسخ.

- الثالثة : الغفلة عن حِكَم التدرج ومقاصده الشرعية.

ومن أوضح الشواهد على المآل الوخيم لإهدار هذه القاعدة : تحليل المحرمات، واستباحة الكبائر ؛ ذلك أن النظر التجزيئي في مسألة شرب الخمر في القرآن الكريم قد يقود إلى العمل بقوله تعالى : ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾⁽¹⁵⁶⁾، فيؤخذ منه النهي المقيد عن شرب الخمر بحالة التلبس بالصلاة، مع أن النهي المطلق جاء بعد هذه الآية في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁵⁷⁾، وعليه العمل باعتبار ترتيب النزول وسنة التدرج التشريعي ؛ إذ لم يكن للشارع أن يجتث هذه الآفة جملة واحدة، وقد صارت طبعاً راسخاً، وعادة متسلطة، لا يمكن التخلي عنها إلا بالانفصام الجزئي التدريجي، ومعالجة النفوس بالرفق والهدوء والليان.

3- التفسيرات الجزئية والمعنى الكلي

كثيراً ما يرد تفسير المفردة أو الجملة القرآنية بوجوه شتى، وعند التحقيق واستصفاء نخبة الموضوع يتبدى أن هذه الوجوه تطبيقات جزئية للمعنى الكلي العام الذي ينتظمها في مساقه، فهي تصلح لأن تدل عليه جميعاً، وهو يصلح لأن يستوعبها برمتها. (والمنهج الأمثل للتدبر كلام الله تعالى هو أن يبقى اللفظة أو الجملة القرآنية على دلالتها الكلية ومعناها الشامل، حتى تدل على كل الجزئيات والأفراد والصور التي يمكن أن تكون مشمولة بها، ما لم يقدم دليل التخصيص ببعض هذه الجزئيات أو الأفراد أو الصور دون بعض. وعلى هذا تجمع أقوال المفسرين - مهما اختلفت - وتعتبر مدلولاً عليها بالنص في شموله، ويظل المعنى الكلي للنص

(156) النساء : 92.

(157) المائدة : 112.

شاملاً كل ما يمكن أن ينطبق عليه من جزئيات أو صور أو أفراد، دون تخصيص بعضها إلا بدليل مخصص⁽¹⁵⁸⁾.

ومن تطبيقات هذه القاعدة : أن النصب في قوله تعالى : ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾⁽¹⁵⁹⁾ فسره مجاهد : بالجد والكّد في حاجتك إلى ربك، وما ذكره مفردة من مفردات ما يطلب فيه النصب ؛ إذ هو مطلوب في أعمال الخير، والطاعات، والقربات، من دعوة إلى الله تعالى، وجهاد بالقلم واللسان، ونصح للمسلمين، وعناية بمصالحهم، وتعاون على البر والإحسان. ومن الأولى حمل النص على العموم الذي دلّ عليه حذف معمول (فانصب)⁽¹⁶⁰⁾.

المطلب السادس قاعدة النظر المقاصدي

إن الاجتهاد في إدراك مقاصد التنزيل، ومرادات التشريع، وعلل الأحكام، معوان للمفسر على وضع النص في نصابه، وتنزيهه على محله، وتصور السياق القرآني لحمّة واحدة، وبناء مترابلاً، يفضي أوله إلى آخره، وآخره إلى أوله، بعيداً عن آفة التجزيء، ونقيصة البتر. قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (ولابد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه..)⁽¹⁶¹⁾.

وقد عدّ الشاطبي مدار الغلط في نظر المجتهدين، ومنشأ الانحراف في كلام المبتدعين، الجهل بالمقاصد حين قال : (ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد ؛ وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض)⁽¹⁶²⁾.

(158) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل لعبد الرحمن حسن جبنكة، 660، وفتح الرحيم الرحمن في كيفية تدبر كلام المنان، لأحمد منصور آل سبالك، 50/2.

(159) الشرح : 7.

(160) انظر أمثلة القاعدة في فتح الرحيم الرحمن في كيفية تدبر كلام المنان لآل سبالك، 55/2 – 51.

(161) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 116/7.

(162) الاعتصام للشاطبي، 244/1.

1- المقاصد العامة للتنزيل

الإحاطة بالمقاصد العامة للتنزيل قاعدة متينة من قواعد التدبر تعصم من شطط التأويل، وزيف الفهم، وانسداد الأفق، وضيق الحظيرة ! ولذلك جاء النعي القرآني على أقوامٍ أعرضوا عن التدبر، فإذا هم في غفلةٍ عن الأسرار، وشغلٍ عن المقاصد : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى الْقُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾⁽¹⁶³⁾، قال الشاطبي : (فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن؛ فلم يحصل منهم تدبر)⁽¹⁶⁴⁾.

أ- أهمية الكشف عن مقاصد التنزيل

إن للكشف عن المقاصد العامة للتنزيل أهمية قصوى تتجلى فيما يأتي :

- أولاً : فهم مرادات الوحي في العقائد والأخلاق والأحكام على نحوٍ يستميل النفوس إلى حظيرة الإيمان الجازم، ويسوقها إلى اقتفاء الهداية المودعة في النظم، حتى يتحقق معنى قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَهْدَى﴾⁽¹⁶⁵⁾.

- ثانياً : صرف جهود التفسير في وجوه العلم المشروع والبحث الثمر الذي يجعل المقاصد والحكم والأسرار نصب عينه، وينزوي عن كل قول جاف متجانفٍ عن كتاب الله تعالى، كالإسراف في حل الألفاظ، وإعراب الجمل، والغوص على النكت الفنية، والتوغل في التوجيهات العلمية.

- ثالثاً : وضع الأحكام القرآنية في سياقها العام، ونصابها الصحيح، وحسم مادة التلاعب بالمضمون القرآني مفردةً وجملةً وسياقاً.

- رابعاً : صياغة تصور شامل عن المقاصد الكلية للتنزيل لتكون مرجعاً حاكماً على فهم القرآن الكريم كله ؛ إذ من أصول التدبر إرجاع مقاصد السور، والمقاطع، والآيات، إلى المقاصد الكلية والأغراض الكبرى للقرآن، بحثاً عن الترابط في سياقٍ جامع ناظم، تشدُّ إليه الروابط القرآنية من كل حذب وصوب.

(163) سورة محمد : 24.

(164) الموافقات للشاطبي، 4 / 209.

(165) آل عمران : 138.

ولما كانت مقاصد التنزيل من الأهمية والخطورة والشأن بمكان مكين، حثّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على النظر فيها، والاهتمام بها، وخدمتها في التفسير، يقول: (أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها؟.. فغرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضّح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتقرّيعاً.. فلا جرم كان رائد المفسّر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاحات وعادات)⁽¹⁶⁶⁾.

ب - مسالك الكشف عن مقاصد التنزيل

إن الكشف عن المقاصد العامة للتنزيل يقتضي إحكام النظر في سور القرآن فهماً وتدبراً، وتصفّح صنيع السلف في هذا الفن ممن اشتهروا بجودة القريحة، ومتانة الفقه، وشفوف الرأي. ويمكن إجمال المسالك المعتمدة في هذا الكشف المقاصدي فيما يأتي :

- أولاً : الاستقراء

لاشك أن مقاصد التنزيل تسفر وتتضح بتتبعها في سياقات القرآن، والفحص عنها في موارده المختلفة، فقد يرد مقصد أصلي عام، أو غرض تشريعي كلي، في سورة، أو مقطع أو آية، ولا يحيط به إلا الباحث المجتهد الذي صبر نفسه على التأني في الاستقراء، والمطاول في الاستصفاء، والجهد في التنقيب ؛ ذلك أن (القرآن لا يمنح كنوزه إلا لمن يقبل عليه بهذه الروح : روح المعرفة المنشئة للعمل)⁽¹⁶⁷⁾.

وإذا كان الاستقراء قاصراً عن الكمال، بحكم أن نتائجه لا تفضي إلى استغراق يشمل الأفراد الممكنة للكلي، فإنه يفيد الظن القوي الغالب الموجب للعمل، وقد كان ملجأ الفقهاء المقاصدين على تراخي العصور في بيان أسرار

(166) مقدمة التحرير والتنوير لابن عاشور، 36/1 - 35.

(167) معالم في الطريق لسيد قطب، ص 15.

التشريع، وعلل الأحكام، وها هو العز بن عبد السلام يؤكد أن الاستقراء يصقل ملكة الفقيه، ويسعفه على التمييز بين المصالح المقصودة شرعاً بالجلب، وبين المفاسد المقصودة شرعاً بالدرء، يقول: (ومن تتبع مقاصد الشارع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك)⁽¹⁶⁸⁾.

وقد كان الاستقراء قبلة محمد الطاهر بن عاشور في إثبات المقاصد العامة للقرآن، وقد حصرها في ثمانية:

- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح.
- تهذيب الأخلاق.
- التشريع، وهو الأحكام عامة وخاصة.
- سياسة الأمة ونظامها.
- القصص وأخبار الأمم السالفة.
- التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، ويؤهلهم لتلقي الشريعة.
- المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
- الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق النبوة⁽¹⁶⁹⁾.

- ثانياً: التدبر

إن التدبر مرحلة تالية ومنتمة لعملية الاستقراء، فإذا كان تتبع الجزئيات، واستقصاء الأفراد المكونة للكلية، يتيح الوقوف على المادة، واستخلاص مسبوkeyها، فإن التدبر يغوص على مقاصد المادة المستقرأة، بضم أطرافها بعضها إلى بعض، وإحكام النظر في سياقاتها المتعددة، واعتبار الجزئي في فهم الكلّي. ولا بد أن يحاط هذا التدبر بالنظر الصافي، والإدراك الواعي، والتنزّه التامّ عن زيغ الهوى، وموافقة الغرض، حتى يسوق إلى المقاصد الحقيقية للتزليل، وعلى رأسها مقصد الاهتداء والاتعاظ.

(168) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، 189/2.

(169) التحرير والتنوير لابن عاشور، 40/1 - 41، ومقاصد الشريعة له، 148.

- ثالثاً: الرجوع إلى فهم الصحابة رضوان الله عليهم

تضم مدونات التفسير - على تباين مشارعها ومنازعها - أقوالاً تفسيرية للصحابة، معتنية بمقاصد التنزيل، والرجوع إلى فهمهم في هذا الباب فرض عين على المفسر؛ لأنهم (أقدر الناس على فهم القرآن، وإدراك معانيه، واستيعاب مراميه، ومن جاء بعدهم أقل منهم درجة أو درجات لبعدهم عن صفاء اللغة العربية)⁽¹⁷⁰⁾، وافتقارهم إلى بركة الصحبة، وعريهم عن فضيلة التلقي المباشر عن رسول الله ﷺ. وكلما كان التابع قريباً من المتبوع، وملازماً له، وحريصاً على هديه وسمته، إلا وكان بأقواله وأفعاله ومراداته أعلم وأعرف؛ ولذلك علل الشاطبي دفاعه عن قيمة الفهم السلفي في التفسير بقوله: (.. ولهذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه)⁽¹⁷¹⁾.

- رابعاً: الرجوع إلى كلام الأئمة المجتهدين

إن لعلماء هذه الأمة ومجتهديها يداً صالحة، وآثاراً حسنة في بيان المقاصد العامة للتنزيل، ولاسيما من كان له من علم المقاصد حظ موفور، وعلى صناعة التأويل قيام تام، وبأغراض التأصيل اضطلاع كبير. ومن أكثر المفسرين احتفاءً بهذا الفن أبو بكر بن العربي في كتابه (أحكام القرآن)، والقرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، والألوسي في (روح المعاني)، وصديق حسن خان في (فتح البيان في مقاصد القرآن)، ومحمد الطاهر ابن عاشور في (التحرير والتنوير).

ولعل ابن عاشور على تأخر زمنه، أحذق المفسرين بمقاصد التنزيل، وأوعبهم كلاماً فيها، وأدقهم صناعةً في الكشف عنها؛ ذلك أنه سار في مناهج الفكر المقاصدي عنقاً فسيحاً، وأضاف لبناتٍ إلى صرح الشاطبي، فلما تفرغ للتفسير، وأجرى فيه قلمه بالتصنيف، وجد المجال رحيباً لتطبيق تنظيراته المقاصدية، فتكلم في المقاصد الأصلية للقرآن أمتع الكلام وأعذبه، مُعاناً على ذلك بصفاء ذهن، ورهافة ذوق، ونصاعة بيان. ومن هذا الوادي قوله: (إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر

(170) الموافقات للشاطبي، 79/2.

(171) نفسه، 4/128.

الناس كافة رحمة بهم، لتبليغه مراد الله منهم. قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتابَ بُيَاناً لكلِّ شيءٍ وهُدًى ورحمةً وبُشْرَى للمُسلمينَ﴾⁽¹⁷²⁾، فكان المقصد الأعلى منه صلاح أحوال الفردية، والجماعية، والعمرائية. فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادة الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي؛ إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه.. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك؛ إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع. فمراد الله تعالى من كتابه هو بيان تصارييف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين..⁽¹⁷³⁾.

2- مقاصد السور

إن العلم بمقاصد السور فنّ عاجله السلف الصالح في تفاسيرهم من خلال التبع والاستقراء، وإن لم ينصوا عليه نصّاً، أو يخصّوه بتسمية مستقلة، على عاداتهم في تعاطي العلوم دون الاهتمام بألقابها ومسمياتها؛ إذ لم يكن للاصطلاح آنذاك شأن يذكر. أما المتأخرون فعنايتهم بمقاصد السور أوفر، وقيامهم عليها أتم، حتى بلغوا بهذا الفن مرتبة التنقيح، وصار له اسم دال عليه.

أ- أهمية الكشف عن مقاصد السور

إن للكشف عن مقاصد السور فوائد وعوائد شتى، نعدّها منها ولا نعدّها :
- أولاً : إبراز الوحدة الموضوعية للسورة، والمركز الدلالي الذي تشدّ إليه روابطها المختلفة، ووسائلها المتعدّدة.

(172) النحل : 89.

(173) مقدمة التحرير والتنوير لابن عاشور، 1/32 - 33.

- ثانياً : ربط سياق السور بالسياق العام للمصحف، مما يوطئ الأكناف لوحدة موضوعية كبرى تجعل القرآن كآلية الواحدة تضاماً وتماسكاً.

- ثالثاً : إبراز المناسبات الموضوعية والشكلية في نطاق السورة الواحدة، أو بين السور المتعددة.

- رابعاً : الكشف عن ملامح الإعجاز التشريعي والبياني في كل سورة.

ب - مسالك الكشف عن مقاصد السور

إن مقاصد السور تتضح وتسفر من خلال النظر في أسمائها، وموضوعاتها، ومكان النزول وأسبابه، ووجوه التناسب بين الآي. وقد كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أكثر المفسرين المعاصرين احتفاءً بهذه المقاصد، وخدمة لها في تفسيره؛ إذ عني بتقديم إضمامة فوائد بين يدي كل سورة تقف وقفة تطول أو تقصر عند الاسم، وسبب التسمية، ومكان النزول وزمانه، ثم يفرد فقرة مستقلة بعد ذلك لأغراض السورة.

ومن المسالك المعتمدة في الكشف عن مقاصد السور :

- أولاً : الاهتمام بالمعطيات القرآنية للسورة

إن لكل سورة معطيات زمانية ومكانية وموضوعية تسعف على تبين مقاصدها القرآنية، ومراميتها التشريعية، فأسباب النزول تعين على فهم مقتضى التنزيل، وتصور سياق النص، والمكي والمدني يسعف على تصور طبيعة الموضوع ومراميه التشريعية، واسم السورة عتبة رمزية أولية تأخذ بيدك إلى فضاء دلالي أرحب، وتطوف بك في أفق بياني وسيع، وكأنه المفتاح الذي يشرع أبواب النص على مصاريعها، وهكذا دواليك.. ومن هنا يكون لدلالة السياق المقامي والنصي أثر بالغ في الكشف عن المقاصد القرآنية، وإبراز المرادات التشريعية.

- ثانياً : الاهتمام بظلال السورة وجوها العام

من مسالك الكشف عن مقاصد السورة : ملاحظة جوها العام، واستشفاف ظلالها المترامية من المطلع إلى الختام، وهذا ما سماه أحد الباحثين

بـ(حركة المعنى)⁽¹⁷⁴⁾، أي : امتداده وارتداده داخل السورة، وأصل هذا الباب المناسبة بين مطالع السور وخواتمها، فمن وفق في استخراجها وشدّ معاقدها كان على بيّنة من المعنى المسيطر على جو السورة. وليس هذا الصنيع بهيّن ولا متاح لكل ناظر في كتاب الله تعالى ؛ إذ يتطلّب قريحة مواتية، وطبعاً منقاداً، وذوقاً رهيماً، ونظراً غواصاً. بيد أن هذا المسلك لا يجري مجرى الضابط القطعي، وإنما يستأنس به في البحث المقاصدي، لاختلاف أذواق البلاغيين في معالجة هذا الفن، واكتناه أسرارها، يقول الدكتور المثني عبد الفتاح : (لكل سورة من سور القرآن الكريم جو يسود فيها من أولها إلى منتهاها، وإذا أطال الباحث النظر في سورة من السور لمس حقيقة هذا الجو، وتفياً ظلالة، وارتوى من معينه، وبعد هذا الضابط استثناسياً، ذلك لأن أذواق البلاغيين تختلف وتباين فيما بينها في استشعار هذا الجوّ)⁽¹⁷⁵⁾.

ويعد سيد قطب فارس هذا الميدان بلا مدافع ؛ إذ كان ذا قدرة فائقة على وصف الجو العام للسورة، واستشفاف ظلالتها، ومراقبة حركة معناها ذهاباً وإياباً، مما هداه في نهاية المطاف إلى استجلاء مقاصد السور، وربطها بسياقها القرآني العام. ومن كلامه الشائق في هذا الباب وصفه لجو سورة المرسلات : (هذه السورة حادة الملامح، عنيفة المشاهد، شديدة الإيقاع، كأنها سيات لاذعة من نار، وهي تقف القلب وقفة المحاكمة الرهيبة، حيث يواجه بسيل من الاستفهامات والاستنكارات والتهديدات، تنفذ إليه كالسهام المسمومة.. وتتوالى مقاطع السور وفواصلها قصيرة سريعة عنيفة، متعددة القوافي، كل مقطع بقافية، ويعود السياق أحياناً إلى بعض القوافي مرة بعد مرة، ويتلقى الحس هذه المقاطع والفواصل والقوافي بلذعها الخاص، وعنفها الخاص، واحدة إثر واحدة، وما يكاد يفيق من إيقاع حتى يعالجه إيقاع آخر، بنفس والعنف والشدة. ومن بداية السورة والجو عاصف ثائر بمشاهد الرياح أو الملائكة.. وهو افتتاح يلتئم مع جو السورة وظلها تمام الالتئام)⁽¹⁷⁶⁾.

(174) هو الدكتور محمد محمد أبو موسى في كتابه (من أسرار التعبير القرآني)، ص 26.

(175) نظرية السياق القرآني للمثني عبد الفتاح، ص 157.

(176) في ظلال القرآن لسيد قطب 6/3789.

ـ ثالثاً : الاهتمام بالمناسبات

إن علم المناسبات يعين على إدراك مقاصد سور القرآن ؛ لأنه الترجمان الحقيقي للسياق القرآني، والدليل الهادي إلى الوحدة الموضوعية، وإذا ما انتظم السياق ولاحت دلالته، واستقامت وحدة الموضوع وترسخت أركانها، فإن المقاصد تغدو لائحة ماثلة لا تحتاج إلى انتزاع. قال البقاعي : (فعلم مناسبات القرآن: علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها ؛ فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة)⁽¹⁷⁷⁾.

فمقصود السورة لا يدرك إلا بمعرفة جميع جملها ومقاطعها، وتدبر سياقها من أوله إلى آخره، والحق أن السياق خادم للمناسبات من جهة إبراز علل ترتيب الأجزاء، وتقديم بعضها على بعض، والمناسبات خادمة للسياق من جهة الكشف عن وجوه التناسب بين المقاطع والآي، مما يكون عوناً للمفسر على الاستيضاح والتبيين واكتناه السياق.

والمناسبات التي تطلب في نطاق السورة أنواع شتى : كالمناسبة بين اسم السورة ومقصدها، والمناسبة بين الآي، والمناسبة بين المقاطع، والمناسبة بين المطلع والخاتمة، والمناسبة بين السورة وما قبلها. وقد أوما الزركشي إلى بعضها في قوله : (والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء، عن كونها مكتملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيققت له)⁽¹⁷⁸⁾.

3- مقاصد الأحكام القرآنية

إن الأحكام الجزئية في القرآن تعنى بتنظيم علاقة العبد بربه، أو علاقة العبد بأخيه، أو علاقة العبد بمجتمعه، أو علاقة العبد بنفسه، وهي في كل ذلك لا تعرى

(177) نظم الدرر للبقاعي، 5/1.

(178) البرهان للزركشي، 37/1.

عن عللها التشريعية، ومقاصدها الخاصة ؛ ذلك أن كل ما في الشريعة معلَّل وله مقصوده وحكمته، وواضعها لا يخلق شيئاً إلا لسبب يجريه عليه، وغاية يرومها منه، ولا بد أن يكون هذا السبب أو تلكم الغاية وقفاً على مصالح الخلق في العاجل والآجل، ويجب على أهل العلم والاجتهاد أن يستفرغوا وسعهم في الكشف عن حكم التشريع، وعلل التكليف امتثالاً لقوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁷⁹⁾.

وأصول العبادات نفسها معلَّلة ومعقولة المعنى كالصلاة : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾⁽¹⁸⁰⁾، والزكاة : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾⁽¹⁸¹⁾، والصيام : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁸²⁾، والحج : ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾⁽¹⁸³⁾ ؛ بل إن التعليل يطرد في بعض الجزئيات التعبدية كقوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَيْضِ قُلْ هُوَ أَذَى﴾⁽¹⁸⁴⁾.

فإذا علمت مقاصد الكليات التعبدية بالنص والإجماع فلا مانع من تنزيلها على الجزئيات التي خفي مقصدها، فتعمل فيها إلى حين الكشف عن عللها بمسالك البحث المعتبرة ؛ لأن القصد الكلي ضابط عام تدرج فيه مقاصد جزئية وتفصيلية، ولا شك أن العلة الخافية لحكم ما جارية على أصله، ومنضبطة بمعياره، فإذا انقدحت يوماً للمجتهد بدليل معتبر تراجع المقصد الكلي إلى رتبته، وقيد الجزئي بحمله، يقول الدكتور أحمد الريسوني في سياق نضاله عن قاعدة : (كل ما في الشريعة معلَّل) : (إن التعليقات الواردة في شأن العبادات - ما ذكرت منها وما لم أذكر - لا بد وأن تكون مرعية وجارية في التفاصيل والجزئيات، فهذا شأن الجزئيات مع أصولها وجزئياتها، فحتى حين لا ينقدح لنا مقصد جزئي خاص بحكمه ومحله، فإن المقصد العام يبقى وارداً، ويبقى التعليل به ممكناً)⁽¹⁸⁵⁾.

(179) الحشر : 2.

(180) العنكبوت : 45.

(181) التوبة : 103.

(182) البقرة : 183.

(183) الحج : 28.

(184) البقرة : 222.

(185) الفكر المقاصدي : قواعده وفوائده لأحمد الريسوني، ص 52.

أ- أهمية الكشف عن مقاصد الأحكام القرآنية

إن للكشف عن مقاصد الأحكام الجزئية في القرآن عوائد تُستفاد، وثماراً تجتني، نعدّ منها :

- أولاً : أن الجمود على ظاهر النص القرآني، والوقوف عند مقتضياته اللغوية، مسلك يضيق واسعاً في شرع الله تعالى، ويزيد الناس من أمرهم عسراً؛ إذ قد يكون الحكم المبني على الظاهر مشدداً، فلو راعينا مقصده وروحه آل الأمر إلى اليسر والتخفيف، ولذلك كان الاتجاه المقاصدي في فهم النصوص وتفسيرها مذهباً وسطاً بين الإسراف في التأويل وتحميل الألفاظ ما لا تطيق، وبين الجمود الحرفي الضيق، وفي إطار هذه الوسطية يحدد نطاق تطبيق النصوص ومجال أعمالها في ضوء المصالح المحتلّة والمفاسد المستدفة.

- ثانياً : أن التزام المجتهد بالنظر المقاصدي في التفسير، يوسع من دائرة النص القرآني ومشمولاته، فيتسع صدره دائماً لمدارجة المستجدات والنوازل، واستيعاب الحلول لها على وفق مرادات الشارع في استيفاء مصلحة الإنسان عاجلاً وآجلاً.

- ثالثاً : أن النظر المقاصدي يلزم المفسّر بالنظر الموضوعي التكاملي في السياق القرآني، وضم أطراف النصوص بعضها إلى بعض، واستقراء مدلولات المفردات القرآنية في مواردها المختلفة، وسياقاتها المتعددة.

- رابعاً : أن النظر المقاصدي يسدّ الذريعة إلى الخيل، وهي إن كانت تحفظ على الحكم الشرعي ظاهره على نحو يبدو معه مقبولاً من الجهة الشكلية؛ فإنها تهدر مضمونه ومقصوده، وآية ذلك أن التهرّب من الزكاة بحيلة الهبة أو الرهن، قد لا يعارضه من حيث الشكل معارض، لكنه يعود على فرض تعبدي بالتعطيل، كما يعود على مقصده في إغناء المحتاج وسد العوز بالإلغاء.

- خامساً : أن النظر المقاصدي يعين على تبين وجوه الإعجاز القرآني، ورصد تجليات الانسجام النصي، وإدراك أهداف التنزيل ومرادات هداة.

ب - مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام القرآنية

إن الحكم على أمر بأنه مقصود الشارع أو غير مقصوده ليس بالأمر الهين، فهو يحتاج إلى صبر على الاستقراء، ومطالبة في الاستخبار، وترث في التصفح، ومن هنا أرشد أهل العلم إلى مسالك الكشف عن المقاصد لتكون نبراس المجتهدين في استنباطاتهم وتعاليلهم، ودليلاً إلى حكم التشريع ومراداته. بيد أن الاختلاف واقع في هذه المسالك على ثلاثة أقوال :

ـ الأول : أنه لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشرع إلا بالتماس الظواهر، واستخلاص نخبتها، ومن تجاوز الظاهر، فهو متزيد في الدين ومستدرك على الشرع، وهذا مذهب الظاهرية، وقد ارتصد الشاطبي للردّ عليه قائلاً : (أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراعَ فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض فوجها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف على البتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكد ما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشرع في الظواهر والنصوص)⁽¹⁸⁶⁾.

ـ الثاني : أن المقاصد الحقيقية ما دلت عليها البواطن، ولا التفتات إلى الظواهر الصريحة، والألفاظ المحكمة، وهذا مذهب الباطنية، وقد قام الشاطبي على بيان عواره حين قال : (دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا يفهم منها؛ وإن المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية، فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتر إليه على زعمهم، ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء)⁽¹⁸⁷⁾.

(186) الموافقات للشاطبي، 319/2، 392.

(187) نفسه، 391/2 - 392.

- الثالث : التوسط بين الظاهرية والباطنية، فلا تعتصر الظواهر إلى حد الجمود الحرفي الضيق، ولا يتوغل في البواطن إلى حد تعطيل النصوص، وإهدار مقاصدها، وهذا مذهب جماهير العلماء، ونصره الشاطبي قائلاً : (أن يقال اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا نحلّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجريّ الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمّه كثير العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشرع)⁽¹⁸⁸⁾.

مهما يكن من أمر فإن المسالك المعتمدة في الكشف عن مقاصد الأحكام القرآنية يمكن حصرها فيما يأتي :

- أولاً : الاستقراء

إن المقصود بالاستقراء تتبع الأحكام وعللها، حتى يحصل للمجتهد ظن أو عرفان بمقاصد الشريعة؛ ذلك أننا لو استقرأنا عللاً كثيرة متماثلة حامت حول حكمة واحدة، أيقنا أنها مقصودة للشارع بناء على القطع أو الظن القوي الغالب. وهذا المسلك تعاوره العلماء خلفاً عن سلف، وأربى فيه الشاطبي على الأقران، بما أوتي من قريحة وقادة، ونظر مقاصدي ثاقب. يقول في معرض إثباته للضروريات، والحاجيات، والتحسينيات : (إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد مما ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتباره مقصود شرعاً، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص؛ بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة..)⁽¹⁸⁹⁾.

ثم سار ابن عاشور على مهيج الشاطبي مفيداً من المنهج الاستقرائي في التهذي إلى مقاصد الشريعة، والاستقراء عنده نوعان : استقراء لعلل الأحكام، واستقراء لأدلة الأحكام ذات الغاية الواحدة⁽¹⁹⁰⁾.

(188) نفسه، 391/2 - 392.

(189) نفسه، 51/2.

(190) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص 20.

فإذا فرضنا مثلاً أن مقصود رفع الحرج مفقود في صيغة عموم؛ فإننا نستقصيه في وقائع متعددة، وموارد شتى من تكاليفِ الشرع وأحكامه، تمالات على تقرير هذا المقصود، كرخصة التيمم عند فقد الماء، والصلاة قعوداً عند المرض، والفظر والقصر في السفر، والمسح على الخفين في الحضر والسفر، وأكل الميتة عند الاضطرار، والعفو عن كل ما يشق الاحتراز منه، واغتفار الجهالة اليسيرة، ورخصة بيع السلم، وهلم جراً وسحباً.. ومن هنا نقضي بأن رفع الحرج مقصد شرعي كلي تواترت الأدلة القطعية على اعتباره، وأنه ينتظم الأبواب جميعها، عملاً باستقراء مصادر الشريعة ومواردها.

فللاستقراء، إذا، قوة العموم اللفظي في إثبات مقاصد الشريعة؛ ذلك أن تواتر الأدلة وتواردها على محل واحد لإفادة المعنى الكلي، يفيد أن هذا المعنى مقصود الشارع فيما شرع، وروحه في التكاليف والأحكام. يقول الشاطبي: (فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على عمومته، وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك..)⁽¹⁹¹⁾.

ومن الضوابط التي ينبغي أن تلازم الإجراء المنهجي للاستقراء، وتنتج قطعيته أو ظنيته الغالبة: تحقيق مناطات الجزئيات المنتجة للكلي، بمعنى: أن سبيل الاستقراء هو معرفة التشابه الحقيقي بين الجزئيات التي تتضافر على صياغة الكلية، وهذا التشابه قد يكون وهمياً غرّاراً فيحمل المستقرىء على جمع فروع لا تنتظم في مناط الكلية، ويغدو حاطب ليل! ومنه هنا يلجّ الداعي إلى التحقق من مناط الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها يختل فيها هذا المناط، تعذر آنذاك إلحاق الجزئيات بالكلية.

- ثانياً: إدارك علل الأوامر والنواهي

إن للأوامر والنواهي عللاً تناط بها مقاصد الشارع بحسب ما تقتضيه من فعل أو ترك، والمقصود الشرعي هو ما اقتضته تلك العلل المعلومة من مسالكها:

كالإجماع، والنص، والإيماء، والمناسبة، والشبه، والسبر والتقسيم، والدوران، وتنقيح المناط.

وقد نبّه الشاطبي على أن العلل ليست في ذاتها مقاصد؛ بل أمارات عليها، وجعل مقتضى العلل من إيقاع الفعل أو تركه هو المقاصد المرسومة للشارع، ولذلك قسّم العلة إلى نوعين:

- الأول: علة معلومة يستنبطها المجتهد في ضوء المسالك المبسوطة عند الأصوليين، ومتى عثر عليها، فقد عثر على مقتضى الأمر والنهي من المقصد وعدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والحدود لمصلحة الازدجار..⁽¹⁹²⁾.

- الثاني: علة غير معلومة يجب التوقف في أمرها، وعدم التجرؤ على القطع بأن مقصود الشارع هو كذا وكذا؛ إذ لا يسوغ في هذا المورد القياس أو النظر المصلحي، حتى يعلم قصد الشارع، ويجري هذا الامتناع غالباً في باب العبادات، يقول الشاطبي: (إن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن يتعدى بها مجالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي؛ إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً)⁽¹⁹³⁾.

- ثالثاً: الأمر والنهي الابتدائي التصريحي

إن الأمر والنهي موضوعان في الأصل اللغوي لإفادة الطلب: الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف، فوقع الفعل عند ورود الأمر به مقصود للشارع، وعدم وقوع الفعل عند ورود النهي عنه مقصود أيضاً للشارع. ومن ثم فإن عدم الامتثال للمأمور به بتركه، أو عدم الامتثال للمنهى عنه بإيقاعه، كلاهما مخالف للمقصود الشرعي.

وقد قيّد الشاطبي الأمر والنهي بقيدين:

- الأول: أن يكون كل واحد منهما ابتدائياً، والمراد بالابتدائي: ألا يكون ما أمر به أو نهى عنه مجرد وسيلة إلى غيره، أو سيق تبعاً للأمر الأول، كقوله تعالى:

(192) نفسه، 668/2.

(193) نفسه، 395/2.

﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽¹⁹⁴⁾، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، ولا مقصوداً قصداً أولياً؛ وإنما جاء تأكيداً لأمر السعي إلى الجمعة، حتى لا تتعطل هذه الفريضة بالانشغال عنها بتجارة أو نحوها. ومن ثم فإن مقصود الشارع هو النهي عن البيع وقت النداء للجمعة، فإن قضيت الصلاة عاد حكم الإباحة إلى أصله. قال الشاطبي: (وما شأنه هذا ففي فهم قصد الشارع من مجردة نظر واختلاف منشؤه من أصل المسألة المترجمة بالصلاة في الدار المغصوبة)⁽¹⁹⁵⁾.

- الثاني: أن يكون الأمر والنهي تصريحيًا، أي: على نحو صريح في الطلب، استفيد بصيغة من صيغ الأمر والنهي، وهذا القيد احترازي لإخراج الأمر أو النهي الضمني، كالنهي عن الشيء أمر بضده، والأمر بالشيء نهى عن ضده، فالأمر والنهي هنا مقصودان هنا بالقصد الثاني لا بالقصد الأول. قال الشاطبي: (فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيها، فليس داخلًا فيما نحن فيه، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي)⁽¹⁹⁶⁾.

مهما يكن من أمر فإن القاعدة العامة هي التلازم الحميمي بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق المقاصد الشرعية واستيفائها في الواقع، وهو تلازم تمليه البداهة، وطبيعة اللغة، ومنطق الشرع، وإليه مال الجويني قائلاً: (من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة)⁽¹⁹⁷⁾.

أما من انتقد على الشاطبي هذا المسلك⁽¹⁹⁸⁾، وعدّه معيياً وقاصراً عن استرفاد طاقة النصوص، وإثبات مقاصدها الشرعية، فقد تعنت في نقده، ومال عن مدرجة الإنصاف؛ لأن الشاطبي لم يعدّ الأمر والنهي الابتدائي التصريحي مسلماً وحيداً في الكشف عن المقاصد الشرعية، ولا نسب إليه الفضل التام في الاستقصاء والاستيفاء، وإلا لم يكن للتنصيص على المسالك الأخر من معنى أو فائدة! ومن ثم

(194) الجمعة: 9.

(195) الموافقات للشاطبي، 393/2.

(196) نفسه، 394/2.

(197) البرهان للجويني، 101/1.

(198) انظر: فصول بالفكر الإسلامي في المغرب للنجار، ص 150، وطرق إثبات مقاصد الشريعة عند

الإمام الشاطبي لابن زغيبية، مجلة الموافقات، الجزائر، ع 1، ص 177.

فإن المسالك عنده تتناصر على المقصود، وكل مسلك ينهض بدوره الوظيفي بحسب المتاح من إمكاناته البحثية والاستقصائية.

- رابعاً : سكوت الشارع

من التصرفات الملحوظة في منهج الشارع سكوته عن الحكم فلا يتعرض له بالنفي أو الإثبات، وهذا على ضربين :

- الأول : ما سكت عنه الشارع لعدم قيام مقتضيه، كالوقائع التي نزلت بعد وفاة رسول الله ﷺ، فاحتاج أهل الاجتهاد إلى معالجتها بالرأي والنظر، ومن هذه الباب ما أحدثه السلف الصالح من أعمالٍ جاريةٍ مجرى المصالح المرسلّة كجمع المصحف وتدوين العلم. وهذا الضرب ليس بمقصود في هذا المسلك.

- الثاني : ما سكت عنه الشارع مع قيام مقتضيه، (فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً، ثم لم يشرح الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع ؛ إذ فهم من قصده : الوقوف عند ما حدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه)⁽¹⁹⁹⁾. وهذه قاعدة جليّة في التمييز بين البدع والمصالح المرسلّة، والغفلة عنها تجرّ إلى الاستدراك على الشرع بما ليس منه، بدعوى أن السكوت دال على الإباحة أو الكراهة التنزيهية فقط.

ومثاله : الأذان المستحدث في العيدين، فقد كان مقتضيه قائماً في زمن الرسول ﷺ وتركه، فدلّ ذلك على دخوله في باب البدع، وخرجه من دائرة الاستصلاح.

أما الشاطبي فمثل لهذا الضرب بسجود الشكر على مذهب الإمام مالك رحمه الله، فإن الشارع سكت عن تشريع السجود شكراً لله على نعمة تحلّ بالإنسان، مع توفر المقتضي الداعي لهذا السجود، فعلم أن مقصد الشارع عدم السجود، وأن الإتيان به بدعة زائدة⁽²⁰⁰⁾. وهذا المثال في غير محله، ويعود على

(199) الموافقات للشاطبي، 409/2.

(200) نفسه، 410/2.

تأصيل الشاطبي بالنقض والإبطال ؛ لأن سجود الشكر ثابت في أحاديث صحيحة مشهورة، كحديث أبي بكره رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه (كان إذا جاءه أمر سرور أو يسرّ به خرّ ساجداً، شاكراً لله تعالى)⁽²⁰¹⁾. فهو، إذا، من المشروعات المنصوص عليها لا من الأحكام المسكوت عنها مع قيام مقتضي حتى يحكم بدعيها.

- خامساً : معرفة المقام

إن ملاحظة المقام، واسترفاد دلالاته، انطلاقاً من القرائن الحالية والمقالية، يعين على تحديد مراد الخطاب، واستبعاد احتمالات غير مقصودة لا تقرّ في نصاب المقصدية الشرعية، وهذا ما عناه ابن القيم بقوله : (عدم الاعتماد على وضع اللفظ اللغوي ؛ بل يجب تبيان مقصوده، ووسيلة ذلك هو الانتباه إلى المقام الذي سيق في إطاره)⁽²⁰²⁾.

ومن هنا تمس الحاجة في تفسير كتاب الله تعالى إلى معرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، والنسخ، والتنجيم، بوصفها أدلة هادية إلى مناسبة التنزيل ومراد هديه، كما تمس الحاجة نفسها إلى تحليل السياق النصي، والتميز بين مقامات الموعدة والترغيب والترهيب والتبشير، ومقامات التعليم والتشريع (فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى موردها اللائق، ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة الممازق.. بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء ؛ بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي)⁽²⁰³⁾.

ولا نحب هنا البسط ومدّ الباع في توضيح هذا المسلك، فقد عينا بتفاصيل ذلك عند تأصيل (قاعدة السياق القرآني)، بما يغني عن إعادة الكلام وتكرار القول في هذا الموضوع.

(201) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في سجود الشكر، برقم : 2774، وحسنه الألباني في (إرواء الغليل) برقم : 474.

(202) إعلام الموقعين لابن القيم، 1/120.

(203) التحرير والتنوير لابن عاشور، 1/274 - 283.

المبحث الثالث

خوارم القراءة الراشدة

للنص القرآني

إن تدبر كتاب الله تعالى لا يؤتني أكله، وينتج مقاصده، إلا بالتزام القراءة الراشدة، وتعهدتها من جانب الوجود والعدم، أما الجانب الوجودي فيتجلى في تثبيت أركانها، وإرساء قواعدها، وأما الجانب العدمي فيكمن في دفع الاختلال عنها، واجتناب خوارمها.

وحدثنا في هذا المبحث ينصرف إلى الجانب الثاني، بعد إشباع القول في الجانب الأول من خلال تأصيل آداب القراءة الراشدة وقواعدها. بيد أننا لن نسلك في ذلك مسلك الاستقصاء والاستيفاء، وحسبنا الإشارة إلى خوارم هذه القراءة، مما يعود على النصوص بالتعطيل، ويفضي إلى تحريف الكلم عن مواضعه، ويسبب في إهدار مقاصد التنزيل!

المطلب الأول

تحريف المصطلح القرآني

مما ينبغي أن يحذر في التفسير إفراغ المصطلح القرآني من مدلوله الحقيقي، عن جهل بالمراد، أو قصد إلى التحريف، والمآل في كلا الحالين واحد هو تعطيل النص، وإهدار مقصوده؛ لأن الخطأ إذا اعتور مدلول المصطلح، يُتعد عن التأويل الصحيح، ويُغلق باب معرفة النظم، فيؤمّ المفسّر سَمْتًا، لا دليل فيه إلى مراد الهدي القرآني، وكلّما أوغل فيه مال عن جادة الفهم، وركب متن التحريف. يقول الفراهي: (فمن لم يتبين معنى الألفاظ المفردة من القرآن أغلق عليه باب التدبر، وأشكل عليه فهم الجملة، وخفي عنه نظم الآيات والسورة.. ثم سوء فهم الكلمة

ليس بأمر هيّين، فإنه يتجاوز إلى إساءة فهم الكلام، وكل ما يدلّ عليه من العلوم والحكم، فإن أجزاء الكلام يبيّن بعضها بعضاً للزوم التوافق بينها⁽¹⁾.

ومن التحريفات التي طالت المصطلح القرآني : تفسير (الملائكة) بـ(رسل النظام والسنن في الكون)⁽²⁾، وتفسير (الإسراء) بـ(هجرة الأنبياء)⁽³⁾، وتفسير (طير الأبايل) بـ(جراثيم الطاعون)⁽⁴⁾، وتفسير (العجل الحنيد) بـ(إسحاق، فهو الظل الذي جاء بعد أن كبر أبواه وانقطع رجائهما في الذرية)⁽⁵⁾، وتفسير (التسبيح) بـ(صراع العنصرين المتناقضين داخلياً)⁽⁶⁾، وتفسير (الزينة) بـ(جسد المرأة كله)⁽⁷⁾.

ولا مشاحة أن الباعث على هذا التحريف قد يكون جهلاً بحقائق اللغة، أو حملاً للنص على مقررات عقلية وشعورية سابقة، أو اغتراراً بالإسرائيليات، أو افتتاناً بفتوحات العلوم الحديث ! ومهما تعددت البواعث، فإن المآل وخيم، والعاقبة غير محمودة ؛ ذلك أن تحريف المصطلح القرآني يجرّ إلى تعطيل النص القرآني، وزعزعة الثقة فيه، وإضعاف آثاره التربوية والنفسية، ويفتح الباب على مصاريعه للإلحاد في الآيات، والتجروؤ على الله تعالى بغير علم، وليس هذا بمستغرب ؛ فرب كلمة محرّفة ضلّت أقواماً، وجعلتهم طرائق قديماً في عقائدهم ؛ لأنها إذا صحّت صحّ مجموع الكلام، واستقام مراده، وإذا فسدت فسدت كل ذلك تبعاً لفساد أجزاء المجموع وآحاده.

المطلب الثاني

الترويج لبدع التفاسير

لعل الزمخشري أول من استعمل مصطلح (بدع التفاسير) في تفسيره (الكشاف)، حين كان يعقّب على بعض التفاسير التي جافت سياق القرآن، ونبت

(1) مفردات القرآن الكريم للفراهي، ص 95.

(2) الهداية والعرفان لمحمد أبي زيد، ص 7.

(3) نفسه، ص 219.

(4) المصحف المفسر لمحمد فريد وجدي، ص 822.

(5) رسالة الفتح لعبد الرحمن فراج، ص 37.

(6) الكتاب والقرآن لشحرور، ص 223.

(7) نفسه، ص 607.

عن لفظه، محرّفة الكلم عن مواضعه، ومفرغة النصوص من دلالاتها الأصلية. وإن كان الزمخشري نفسه قد تورط في بدع تفسيرية جرّه إليها تعصبه الاعتزالي.

وقد استعار الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري هذا المصطلح من (كشاف) الزمخشري، ووسم به كتابه: (بدع التفاسير)، وهو كتاب فريد في بابه، ضمّنه مؤلفه أمثلة مستفيضةً للإلحاد في آيات الله تعالى، والعدول بها عن وجهها وحقيقتها. بيد أنه يُلام على سكوته على بدع التفسير التي رُوّج لها الشيخ المفسّر أحمد بن عجيبة الأنجزي التطواني في كتابه: (البحر المديد)، ولعل لصلة القربى وضربة الرحم يداً في ذلك، والله أعلم!

مهما يكن من أمر فإن (بدع التفاسير) مصطلح يقصد به تفسير كتاب الله تعالى بآراء مذمومة، تزيله عن وجهه، وتحرف مفرداته، وتهدر مقاصده، ولا يشهد لهذه الآراء نقل صحيح، أو سياق صريح، أو قرائن معتبرة.

وإن الترويج لبدع التفاسير من حوارم القراءة الراشدة، والتدبر الصحيح؛ لأنه يضلّل القارئ أو المتدبر عن قصد المتكلم، ومراد الخطاب، ويجنح به إلى سمتٍ ملتو، وطريق مسدود، لا هدى فيه ولا بصيرة! ومآتى الابتداع في التفسير من جهات شتى:

– الأولى: إفراغ المفردة القرآنية من مدلولها الأصلي، وشحنها بمدلول مستحدث لا يجري على سنن العربية في عصر التنزيل، ولا على معهود الشرع في الخطاب، ومن هذه الباب: تفسير (طير الأبايل) بـ(الجراثيم والميكروبات)⁽⁸⁾، وتفسير (العرش) بـ(الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك)⁽⁹⁾، وتفسير (النفاثات) بـ(القوة النباتية التي توكل بتدبير البدن ونشوته ونموه)⁽¹⁰⁾، وتفسير (الخناس) بـ(القوة المتخيلة التي إذا جذبتها إلى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك القوة تخنس، أي: تتحرك بالعكس وتجذب النفس الإنسانية إلى العكس، فلهذا سمي خناساً)⁽¹¹⁾.

(8) تفسير جزء عم لمحمد عبده، ص 165.

(9) رسائل ابن سينا، ص 128 – 129.

(10) جامع البدائع لابن سينا، ص 27 – 28.

(11) نفسه، ص 31.

- الثانية : التأويل الباطني الذي أوغل في تداعيات الخاطر، وسوانح النفس، وتجليات الذوق، إلى حد هدم الشريعة، وإبطال ظواهرها، ومن ذلك قول باطنية الإمامية الاثنا عشرية في تفسير قوله تعالى : ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾⁽¹²⁾ : (الغسل عند لقاء كل إمام)⁽¹³⁾.

- الثالثة : الإغراق في التفسير العلمي، وحمل النصوص على كل مخترع جديد ابتغاء المطابقة بين القرآن الكريم والفتوحات العلمية العصرية، ومن هذا الوادي : تفسير قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾⁽¹⁴⁾ بـ(البروتونات والإلكترونات.. الكهارب الواحدة موجبة وسالبة، أي النفس الواحدة.. الزوجية الجنس بين موجب وسالب)⁽¹⁵⁾. قال عبد الله بن الصديق الغماري : (ومن الابتداع الخاطيء حمل ألفاظ الكتاب والسنة على معانٍ تنافي مدلولها اللغوي، وتباين السياق الذي سبقت له الآية، ونحن لا ننكر أن في القرآن إشارات إلى كثير من المخترعات الحديثة، لكن تدل عليها في حدود المدلول اللغوي، وداخل نطاق الأسلوب الكلامي عند العرب)⁽¹⁶⁾.

- الرابعة : مواجهة النص القرآني بمقررات مذهبية وعقلية وشعورية سابقة، حتى يحمل عليها حملاً، ويصبح تابعاً ومقوداً لها وهو الذي جاء متبوعاً قائداً ! ومن أصدق الشواهد على هذا التعصب الفكري تحريفات شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن)، فقد صبّ المفردات القرآنية صبّاً في قوالب الفكر الماركسي، وجعل منها شعارات حمراء تنتصر لمذهبه الأثير، وقد مرّ بنا في مباحث سالفة تفسيره (للفلق) و(التسبيح) و(يوم الفصل) بصراع المتناقضات في الوجود المادي.

(12) الأعراف : 31.

(13) تفسير الميزان للطباطبائي، 8/95.

(14) الأعراف : 189.

(15) القرآن والعلم والحديث لعبد الرزاق نوفل، ص 156.

(16) بدع التفاسير للغماري، ص 131.

المطلب الثالث دعوى النسخ بلا بينة

إن الأصل في آيات القرآن الكريم أنها محكمة باقية لازمة ملزمة، ولا يجوز العدول عنها، وإسقاط لزوم اتباعها إلا بيقين لا تتطرق إليه شائبة الشك أو الاحتمال، ولذلك لا يثبت النسخ إلا بإجماع متيقن، أو نص بأن هذا الأمر ناسخ للأول وأمر بتركه، أو العلم بتاريخ تأخر أحد الأمرين عن الآخر. قال ابن حزم: (لا يحلّ لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن والسنة: هذا منسوخ إلا بيقين.. فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن أو على لسان نبيه فرض اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك: إنه منسوخ فقد أوجب ألا يطاع في ذلك الأمر، وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية لله تعالى مجرّدة، وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله، وإلا فهو مفتر مبطل.. وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون)⁽¹⁷⁾.

ومن هنا لا يلتفت إلى اجتهاد المجتهد في إثبات النسخ، ولا إلى قوله العاري عن الدليل، ولا يعول على ثبوت أحد النصين قبل الآخر في المصحف؛ لأن ترتيب المصحف يخالف ترتيب النزول، ولا تقبل دعوى التعارض الظاهر بين النصوص؛ لأنه لا يوجد إلا في ذهن المجتهد لقصور آتته، وضحالة فهمه.

ومما ينبغي أن يحذر ويجتنب في التفسير ادعاء النسخ بلا بينة، والاجترأ على تعطيل النصوص بمجرّد الرأي، ومن أنعم في الدعاوى الكثيرة للنسخ بنظر مستقيم أدرك أن الإسراف في هذا الباب مردّه إلى جملة من الأمور:

- الأول: عدم التمييز بين النسخ والتخصيص، كالأيات التي خصصت بالاستثناء أو الغاية. والفرق بينهما ظاهر من وجوه: أولهما: أن الناسخ لا يكون متأخراً عن المنسوخ، والتخصيص يجوز اتصاله بالمخصوص، ويصح تراخيه عنه، والثاني: أن دليل النسخ لا يكون إلا خطاباً، والتخصيص قد يقع بقول أو فعل، والثالث: أن نسخ الشيء لا يكون إلا بما يماثله في القوة، أو يربو عليه، والتخصيص

(17) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، 4/497.

جائز بما هو دون المخصوص قوة ورتبة، والرابع : أن التخصيص يخرج من عموم الخطاب ما لم يرد به الأفراد، والنسخ رافع ما أريد إثبات حكمه⁽¹⁸⁾.

- الثاني : عدم التمييز بين البيان والنسخ، وهذا يقع كثيراً في كلام المفسرين، كقولهم : إن قوله تعالى : ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾⁽¹⁹⁾ منسوخ بقوله تعالى : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾⁽²⁰⁾. ولا تعارض بين الآيتين يوجب النسخ، فالثانية بيان للأولى ؛ إذ أوجب الله تعالى على عباده حق التقوى، امثالاً للأوامر، واجتناباً للنواهي، ورعاية للحرمان، ووقوفاً عند الحدود، فإذا قام عذر في المخالفة، وكانت الطاعة خارجة عن وسع الإنسان وذرعته، فلا تكليف إلا باستطاعة، وما دام الجمع ممكناً فلا حاجة إلى النسخ. قال ابن عقيل : (ليست منسوخة ؛ لأن قوله تعالى : «ما استطعتم») بيان لـ«حق تقاته»، وأنه تحت الطاقة، فمن سمي بيان القرآن نسخاً فقد أخطأ، وهذا في تحقيق الفقهاء يسمى : تفسير مجمل، أو بيان مشكل، وذلك أن القوم ظنوا أن في ذلك تكليف ما لا يطاق فأزال الله إشكالهم، فلو قال : لا تقوه حتى تقاته كان نسخاً ؛ وإنما بيّن أني لم أرد بحق التقاة ما ليس في الطاقة⁽²¹⁾.

- الثالث : عدم التمييز بين النسخ والزيادة على النص، فالنسخ يوجب المنافاة بين الناسخ والمنسوخ ؛ إذ يكون ثبوت أحدهما نافياً للآخر، والزيادة على النص لا منافاة فيها بين المزيد والمزيد عليه، ومعناها : أن يفيد نص شرعي حكماً، ثم يأتي نص آخر يضيف إليه زيادة لم يتضمنها، فينقله من العام إلى الخاص، أو من المطلق إلى المقيد أو ما شاكل ذلك. والغالب أن يكون النص من القرآن الكريم والزيادة من سنن الآحاد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخاً بحال، والقول فيها كالقول في تخصيص العموم، وتقييد المطلق، وأيضاً فالزيادة تارة تكون في الحكم فقط، وتارة في الفعل، فالأول مثل أنه أباح الجهاد ثم أوجبه، أو يندب إلى الشيء ثم يوجبه، فهنا زاد الحكم من

(18) فتح المنان في نسخ القرآن للعريفي، ص 34 - 35.

(19) آل عمران : 102.

(20) التغابن : 16. انظر قول هؤلاء المفسرين في الناسخ والمنسوخ للنحاس، 128/2، ونواسخ القرآن

لابن الجوزي، ص 242

(21) نواسخ القرآن لابن الجوزي، ص 244 - 245.

غير أن يرفع الحكم الأول ؛ وإنما رفع موجب الاستصحاب والمفهوم إلا أن يكون الخطاب الأول قد نفى الوجوب⁽²²⁾.

وقد عدّ ابن القيم القول بأن الزيادة على النص نسخ من قبيل رد السنن بظاهر القرآن، وأدرج ذلك في باب ردّ المحكم بالمتشابه⁽²³⁾.

- الرابع : اعتبار ما أبطله الإسلام من أمور الجاهلية وشرائع الأمور السابقة نسخاً، كإبطال نكاح نساء الآباء، ونكاح الشغار، وعدم ميراث المرأة، ومثل هذا ليس نسخاً ؛ وإنما هو رفع للبراءة الأصلية. قال السيوطي : (وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكّي وغيره، ووجهه بأن ذلك لو عدّ في الناسخ لعدّ جميع القرآن منه ؛ إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا : وإنما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية)⁽²⁴⁾.

- الخامس : اعتبار ما شرّع لسبب ثم زال ذلك السبب من المنسوخ، وهو عند التحقيق لا يعدّ في النسخ، عملاً بالقاعدة التفسيرية : (كل ما وجب أمثاله في وقت ما لعله يقتضي ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقالها إلى حكم آخر، فليس بنسخ)⁽²⁵⁾. ومن هنا تعلم أن ما ذهب إليه كثير من المفسرين أن الآيات الآمرة بالصبر والعفو في حال الضعف والقلّة منسوخة بآية السيف، لا نصاب له في الحقيقة الشرعية ؛ لأن كل نوع من النصوص ينزل على الحال التي تلائمه، والمقتضى الذي يقتضيه، فالصبر والعفو مناسب لحال الضعف، والقتل والإثخان مناسب لحال القوة.

والحق أن الاجترار على القول بالنسخ قديماً وحديثاً مردّه إلى التساهل في شروطه، وتصوّر ما ليس بناسخ ناسخاً، والمتدبر لكتاب الله تعالى لا يستغني عن القواعد التفسيرية التي تضبط النسخ، وتقيّد العمل به في نطاق شرعي محكم، وهي :
- الأصل عدم النسخ⁽²⁶⁾.

(22) مسودة آل تيمية، ص 210.

(23) إعلام الموقعين لابن القيم، 2/293 - 294.

(24) الإتيان للسيوطي، 2/63.

(25) البرهان للزركشي، 2/42، والإتيان للسيوطي، 3/61، وقواعد التفسير للسبت، 2/740.

(26) فتح الباري لابن حجر، 2/176، وقواعد التفسير للسبت، 2/733.

- النسخ لا يثبت مع الاحتمال⁽²⁷⁾.
- لا يقع النسخ إلا في الأمر والنهي، ولو بلفظ الخبر⁽²⁸⁾.
- دعوى النسخ في القرآن الكريم ممتنعة مرتين⁽²⁹⁾.
- نسخ جزء الحكم أو شرطه لا يكون نسخاً لأصله⁽³⁰⁾.
- كل حكم ورد في خطاب مشعر بالتوقيت، أو ربط بغاية مجهولة، ثم انقضى بانقضائها، فليس بنسخ⁽³¹⁾.

المطلب الرابع

اتباع المتشابه

إن المتشابه ما أشكل تفسيره وفهمه لمشابهته بغيره من حيث اللفظ أو المعنى⁽³²⁾، فلا ينبىء ظاهره عن مراده، ولا يستقل بنفسه في إيضاح معناه، لاحتماله وجوهاً كثيرة يحتاج استصفاء المراد منها إلى تأمل ونظر واستخبار.

ومن خوارم القراءة الراشدة للنص القرآني، اتباع المشابهات، وعدم ردّها إلى المحكمات، مع أن القاعدة أن كل مشتبه يرد إلى المحكم حتى يدور في فلكه، وينتظم في مساقه، قال ابن القيم: (اتفق المسلمون على هذا، فإن المحكم هو الأصل والمتشابه مردود إليه، وأصحاب هذا القانون⁽³³⁾ جعلوا أصل المحكم ما يدعونه من العقليات، وجعلوا القرآن كله مردوداً إليه، فما خالفه فهو متشابه، وما وافقه فهو المحكم، ولم يبق عند أهل القانون محكم يردّ إليه المتشابه، ولا هو أم الكتاب وأصله)⁽³⁴⁾.

(27) إعلام الموقعين لابن القيم، 38/3، والموافقات للشاطبي، 105/3 - 106، وقواعد التفسير للسبت، 728/2.

(28) شرح الكوكب المنير لابن النجار، 538/3، والإتقان للسيوطي، 61/3، وقواعد التفسير للسبت، 730/2.

(29) زاد المعاد لابن القيم، 460/3، وفتح الباري لابن حجر، 96/1، وقواعد التفسير للسبت، 733/2.

(30) البحر المحيط للزرکشي، 150/4، والمستصفي للغزالي، 116/1، وقواعد التفسير للسبت، 739/2.

(31) المسودة لآل تيمية، ص 219، والبحر المحيط للزرکشي، 78/4، وقواعد التفسير للسبت، 741/2.

(32) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص 74 - 75، وكيف تعامل مع القرآن العظيم؟ للقرضاوي، ص 268.

(33) يقصد بذلك مقدّم العقل على النقل.

(34) الصواعق المنزلة لابن القيم، 505/2 - 506.

وقد كان السلف الصالح يفسرون قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾⁽³⁵⁾ بالخوارج وأهل البدع⁽³⁶⁾، وهو تفسير صحيح. بمقتضى النص القرآني الصريح الذي وصم أتباع المتشابه بالزيغ والضلال ؛ إذ المتشابه ملجأ الزائعين ممن يريدون إثارة رهج الفتن، والنفخ في كير الشبهات، وإبطال العقائد والمسلمات، وتخليد البدع، وتضليل الناس في دينهم، وهذا دأب المشككين في القرآن من الزنادقة والباطنية، أو ديدن المجسمة ممن اعتقدوا أن الله تعالى جسم مجسم وصورة مصورة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، أو شنشنة المؤولين الذين مالوا عن مدرجة الاجتهاد السديد. قال الشاطبي في معرض حديثه عن مآخذ أهل الابتداع: (ومنها انحرافهم عن الأصول الواضحة إلى اتباع المتشابهات التي للعقول فيها مواقف، وطلب الأخذ بها تأويلاً، كما أخبر الله تعالى في كتابه إشارة إلى النصارى.. وقد علم العلماء أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة حتى يتبين معناه، ويظهر المراد منه..)⁽³⁷⁾.

فالمتمدبّر في كتاب الله تعالى لا يهتدي إلى مقاصد خطابه، ويقف على مرادات هديه، إلا برداً ما استبهم واشتبه إلى المحكمات الأمهات الواضحات، فهذا شأن الراسخين في العلم، ممن اتسع في ميدان الشريعة باعهم، وعضوا فيها بضرس قاطع.

المطلب الخامس

العمل بالرواية الضعيفة

من محاذير التفسير، وخوارم القراءة الراشدة : الاغترار بالروايات الضعيفة، والأخبار المطروحة، وأكثرها وارد في فضائل السور، وأسباب النزول، والقراءات، وشرح المفردات القرآنية ك(طوبى)، و(ويل) و(موبق) و(غي) و(آثام) و(صعود).

(35) آل عمران : 7.

(36) جامع البيان للطبري، 178/3.

(37) الاعتصام للشاطبي، 239/1.

ولا يذهبن عنك أن الرواية الضعيفة والموضوعة تجرّ إلى اندراس معالم الشرع، وعفاء رسومه، وفتح باب الابتداع على مصاريعه، والتضييق على الناس بتكاليف زائدة. ولا تسل عن آثارها في مجال التفسير، فإنها تخرج النصوص عن مقاصدها، وتتسلط على السياق تسلطاً يحلّ حبة المعاني المنتظمة، ويُعد عن فهم المراد. ومن هذه الباب: احتجاج كثير من المفسرين بما رواه ابن مردويه من طريق محمد بن السائب الكلبي، وهو متروك، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: (خرج رسول الله ﷺ إلى المسجد، والناس يصلون بين راعع وساجد، وقائم وقاعد، وإذا مسكين يسأل، فدخل رسول الله ﷺ فقال: أعطاك أحد شيئاً، قال: نعم، قال: من؟ قال: ذلك الرجل القائم، قال: على أي حال أعطاك؟ قال: وهو راعع، قال: وذلك علي بن أبي طالب، قال: فكبر رسول الله ﷺ عند ذلك، وهو يقول: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾⁽³⁸⁾، وقد عقب ابن كثير على هذه الرواية بقوله: (وهذا إسناد لا يفرح به)⁽³⁹⁾. وفي المتن ما يوجب الحكم بضعفها ووهائها؛ إذ كيف ينشغل علي رضي الله عنه بسؤال المسكين وهو متلبس بصلاته، وكيف يخل بخشوعها بإعطاء الصدقة؟ ولا أدري لماذا فرح الشيعة بهذه الرواية، وطاروا بها كل مطار؛ ذلك أن تعظيم إمامهم يقتضي تنزيهه عن نقيصة الإخلال بصلاته، وإفساد خشوعها، وليس من فقه علي رضي الله عنه أن يبطل فرضاً، طلباً لنفل أو تطوع!

مهما يكن من أمر فإن هذه الرواية واهية سنداً وممتنا، ومخالفة للسياق القرآني؛ ذلك أن سباقه في النهي عن موالاته المؤمنين لليهود والنصارى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾⁽⁴⁰⁾، ولحاقه في نهْي المؤمنين عن الموالاته نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوراً وَلَعْباً مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ﴾⁽⁴¹⁾.

فالسباق القرآني، إذاً، حاكم بأن الولاية هنا ولاية النصره لا ولاية الحكم، وما جاء من الروايات في مناقبه هذا السياق متهافت مردود بأصول الصنعة الحديثية،

(38) المائدة: 56.

(39) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ص 560.

(40) المائدة: 51.

(41) المائدة: 57.

ومنطق النص القرآني المنسجم، قال محمد رشيد رضا : (وقد استدلت الشيعة بالآية على ثبوت إمامة علي بالنص، بناء على ما روي من نزول الآية فيه، وجعلوا الولي فيها بمعنى المتصرف في أمور الأمة، وعلمنا من السياق أن الولاية ها هنا ولاية النصرة لا ولاية التصرف والحكم ؛ إذ لا مناسبة له في هذا السياق)⁽⁴²⁾.

المطلب السادس إهدار دلالة السياق

إن دلالة السياق لا تشغل حيزها المرموق في تدبر كتاب الله تعالى، وتفسير النصوص، إلا إذا صينت عن خوارم شتى، ونواقض كثيرة، ولعل في طليعتها التعصب المذهبي، فهو آفة الفكر، وما حقة الحق، وحالقة الدين، وأكثر ما ينصرف المفسر عن تدبر السياق، وملاحظة قرائنه، إذا تسلط عليه التعصب، واستبد به الجمود، وحملته المقررات العقلية والشعورية السابقة على لي أعناق النصوص، وتطويعها للمراد.

ونسوق هنا مثلاً شاهداً من فقه الظاهرية على هذا أثر التعصب المذهبي في إهدار دلالة السياق، فقد ذهب ابن حزم إلى وجوب كتابة الدين⁽⁴³⁾ أخذاً بظاهر قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجْلِ مَسْمِيٍّ فَكُتِبُوهُ﴾⁽⁴⁴⁾، وقد تعصب لظاهره في هذا التفسير إلى حدّ خرج به عن جادة السياق القرآني ؛ ذلك أن دلالة الأمر في الآية مصروفة عن الوجوب إلى الندب بدليل لحاق الآية : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فليؤدِّ الذي أَوْثَمِنَ أَمَانَتَهُ﴾⁽⁴⁵⁾. وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ؛ إذ الأمر بالكتب عندهم محمول على الندب إلى حفظ الأموال، وصيانة الحقوق، وإزالة الريب، وأخذ الخيطة⁽⁴⁶⁾.

أما عن إهدار دلالة السياق في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، فحدّث ولا حرج ؛ إذ طفحت مظانها بالفواقر والطوام، وقد جلبنا منها أمثلة في سياق نقد هذه القراءات، وبيان مثالبها، وهي تغني عن جلب نظائرها في هذا المقام.

(42) تفسير المنار محمد رشيد رضا، 443/6.

(43) المحلى لابن حزم، 467/8، 468.

(44) البقرة : 281.

(45) البقرة : 283.

(46) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 383/3.

ويجدر الإلماع هنا إلى أن إهدار دلالة السياق لا يجري على مستوى واحد، فقد يكون إهداراً كلياً لم يلتفت فيه المفسّر إلى القرائن السياقية ألبتة، وقد يكون إهداراً جزئياً التفت فيه المفسّر إلى سياق آية أو آيتين، ثم أعرض عن السياق واللحاق. ولا يخفى أن سياق الآية أحياناً يفتقر إلى سياق الآيات الأخرى، لتكتمل المعاني، وتنظم الأفكار، وتشدّ الروابط الدلالية للسورة إلى ناظم جامع، وهذا يقتضي إتمام النظر ومتابعته في السياق كله، سابقه ولاحقه، حتى تحصص الدلالة السياقية، ويستتير سبيلها. وإذا كانت المقولة الشائعة تؤكد أن البقاء دائماً للأقوى والأصلح، فإن الأقوى والأصلح في المجال التفسيري هو المعنى السياقي المكتمل الذي لا يأتيه نبو أو اثلام من بين يديه ولا من خلفه.

وليس يشين المفسّر أو المتدبّر أن يغفل نظره عن السياق لغموضه، أو بعد غوره، أو خفاء دلالته، أو عدم التنبيه عليه؛ وإنما المشين حقاً أن يُحارب السياق، ويُضيق عليه، مع انبلاج دلالته، وسطوع قرائنه، حملاً للنص على المراد، وتعصباً للمذهب، وخضوعاً للمقرّرات السابقة!

المطلب السابع ضمور التكوين الشرعي

إن المتصدّر للتفسير لا بد أن يتوفر على آله وعلومه، ويرى فيه أهل العلم الأهلية لذلك، حتى لا يتجرأ على كتاب الله تعالى بالجهل الفاضح، والتحرير المكشوف، والرأي المنهي عنه.

وقد ظنّ قوم أن التفسير كلاً مباح لكل رافع، فعاثوا فيه فساداً بنقصان علمهم، وقصور أداتهم، وكساد بضاعتهم، بدعوى أن هذا العلم ليس مقصوراً على أهل التخصص، وأرباب الفن؛ وإنما النظر فيه متاح للناس جميعاً على تفاوت حظوظهم المعرفية، كل يغترف من القرآن بحسب حظه، وفهمه، وآلته في الاستخراج، وإن لم يحز من العلوم الشرعية واللغوية إلا حظاً منزوراً، ونصيياً تافهاً.

وقد رأينا فريقاً يعدّ في النسخ أموراً لا تجري على حقيقته وشروطه، وهذا جهل في علوم القرآن، ورأينا فريقاً ثانياً يعدّ الأمر بالاجتناب صيغة غير دالة على

التحريم، وهذا جهل في علم الأصول، ورأينا فريقاً ثالثاً يغترّ بالروايات الضعيفة والمطروحة، وهذا جهل في علم الحديث، ورأينا فريقاً رابعاً لا يحيط علماً بقواعد الإعراب وأصول الاشتقاق، وهذا جهل في اللغة العربية، وهلمّ جراً وسحباً.. وكيف يُتهدى إلى مرادات الخطاب القرآني مع قصور الآلة، وضحالة العلم، وضيق الأفق المعرفي؟ والتفسير لا يُقيم صناعته، ويُنجح غرضه إلا تكامل العلوم، وتناصر الأدوات، باعتبار أن المفسّر نصٌّ عربيٌّ تتجاذبه تخصصات شتى لغوية، وقرآنية، وفقهية، وأصولية، وحديثية، وواقعية، ولا أعدّ الإخلال بالتخصص الواحد إلا طمساً لرافدٍ من روافد إنتاج المعنى في الحقل التفسيري.

وقد عدّ الشيخ يوسف القرضاوي (ضعف التكوين العلمي) في محاذير التفسير ومزالقه حين قال: (ومن مزالق الفهم والتفسير للقرآن في عصرنا، وفي كل عصر: الضعف والقصور في التكوين العلمي، لمن يريد أن يفهم القرآن أو يفسّره، فليس القرآن كلاً مباحاً لكل من هبّ ودبّ من الناس. وقد رأينا علماءنا من قديم يشترطون لمن يفسّر القرآن شروطاً علمية، إلى جانب الشروط الدينية والأخلاقية)⁽⁴⁷⁾.

(47) كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ للقرضاوي، ص 361.

خاتمة

إن القرآن الكريم قوام نهوض هذه الأمة، ومناطق استئنافها الحضاري، ودليل سيرها وسُراها. فلا عجب أن يتزاحم على ساحته المفسرون، ويتهدى بنهجه المصلحون، ويفيء إلى ظلاله المنحرف، والضال، والمغموص عليه في دينه ! لكن عجبني لا ينقضي من قوم دلفوا إلى حمى القرآن بذرائع شتى، وعزائم متناصرة علي الدس، والتحريف، والتلبس، وكأني بهم يرون الهدم واجباً حضارياً عينياً، وشرطاً مرعياً لبناء النموذج الصالح، وصياغة البديل الصحيح !

ولا نملك اليوم، والحدائث في ريعانها واندفاع موجتها، و التطاحن المذهبي في أوج احتدامه، إلا أن نحوط قراءة النص القرآني بضوابط عاصمة من الزلل، وقواعد صارفة عن الهوى، ومناهج مناهضة لدسائس البدع، ومقحمات الشوائب. ثم نرتصد - بعد هذا التأصيل الضروري - لمواجهة الزيف الفكري الذي بشرت به كل قراءة معاصرة ناقمة على قداسة القرآن ومنزلته المنيفة ! وهذان المقصدان : مقصد التأصيل، ومقصد النقد، تشوّف إليهما هذا الكتاب، وأفسح لهما حظاً غير منقوص من الاحتفاء والاعتناء.

وبعد هذا التطواف الرحيب المثمر في آفاق النص القرآني، ومسارب فهمه وتدبره، نخلص إلى بيان الملاحظ والنتائج الآتية :

1 - يزخر التراث الإسلامي في علوم القرآن والتفسير وأصول الفقه بقواعد ضابطة لفهم النص القرآني وتأويله وتنزيله على الواقع، وهي قواعد تصلح أن تكون لبنة تأسيس في صرح علم التدبر القرآني. وقد أدرك المفسرون وعلماء القرآن ندرة القارئ أو المؤول الأمثل الذي يحيط خبراً بمراد النص كما أراده مؤلفه، فارتصدوا لبيان شروط التفسير، ومؤهلات المفسر، إنضاجاً لملكات القراءة، ونهوضاً بصنعة الاجتهاد.

2 - إذا كان التراث التفسيري - في جزء منه - مشوباً بمقحمات الزوائد، ودسائس البدع، وأمشاج التلوين المذهبي، مما يستوجب تهذيبه، وتنقيحه، وتبصير الناس بأوصابه وأوشابه، فإن هذا كله لا ينهض مسوغاً للعزوف عنه، وانتجاع الغيث في محاضن المناهج الغربية الوافدة التي شحنت بخلفيات أصحابها، وحمولات البيئة التي تشكلت فيها، فضلاً عن مجافاتها لطبيعة النص القرآني بجلاله، وقداسته، وربانيته!

3 - إن أحلاف القراءة الحداثية، وأسراء المناهج الغربية، متواطئون على خلع أسمال القداسة عن النص القرآني، ووسيلتهم إلى ذلك إثبات تاريخيته من جهة، والمساواة بينه وبين التوراة والأنجيل من جهة، وافتعال القطيعة بين القرآن والمصحف من جهة ثالثة، وما شئت من هذه الدعاوى العريضة التي لم يرق لها ساق، ولا استقام لها منحى، مع كل هذا الحشد والاجتلاب للمناهج الغربية، وجرحها إلى ساحة القراءة والتأويل.

4 - تتسم القراءة المعاصرة بضياح الهوية والمعنى، وانحلال حبة المنهج؛ إذ تتسكع في مساربٍ منهجيةٍ شتى، إيماناً بـ(التعددية)، و(تلاقح الصيغ) و(تكامل الأبعاد)، وما شئت من هذه الذرائع التي تؤول في نهاية المطاف إلى تلفيق تتجانف عنه طبيعة المنهج نفسه، وطبيعة النص المنزّل عليه! والقصد من وراء ذلك أن يصبح القرآن متنفساً لكل قراءة، ومرتعاً لكل تأويل، ووعاءً ينضح بالتلوين الذاتي! وإن شئت الشواهد من لسان القوم على هذا الضياح المنهجي، فلا شاهد أصدق من قول أركون: (إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجرد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولحركيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات، انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تفضل الحرية المتشردة في كل الاتجاهات)⁽¹⁾.

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون، ص 76.

5- إذا كان الخيار الأثير للقراءة المعاصرة امتطاء حصان الحداثة الغربية، وهو حصان أقل خطبه النفار والشراد، فإن هذا الخيار قاد إلى الارتداء في أحضان النموذج الغربي، والانفصال عن الجذور التراثية إلى حد العداء المستحکم وقطيعة الرحم! وآية ذلك أننا نلاحظ أن القارئ أو المؤول الحداثي في غاية الشبه بالمستشرقين، والمشاكلة لهم، والولع بما يصدر عنهم ويرد عليهم، والنسج على نولهم في مراوغة النص، وحجب الحقيقة، وحوك الشبهات! والحداثة المقلدة لا تملك مسوغ وجودها، وشرط صيرورتها وهو الإبداع في البحث والنظر، وتجديد الأدوات.

وهنا لابد من كلمة إنصاف في حق بعض المناهج الغربية الذي يزخر بإمكانات جيدة في التحليل، والسير، والتأويل، من شأنها أن تضيء خبايا النص القرآني، وتغوص على مراداته، بيد أن تنزيلها على محل مخصوص هو الوحي، مشروط بمراعاة صفة الربانية، وقدسية الخطاب، ومن هنا لابد أن يعدل في هذا الاستثمار المنهجي عن باعث الانتقاد إلى باعث الاعتقاد. وإنما شئت الغارة على المناهج الغربية بقضّها وقضيضها؛ لأن المتوسّل بها أفرغها من (العلمية)، وشحنها بـ(العلمنة)!

6- إن المؤول المعاصر ليس مطالباً بالنسج على نول المفسرين الأوائل في فهم النص القرآني، لا يحيد عنهم قيد أمثلة؛ وإنما المعاصرة الحية تملّي المزاجية بين استحضار الإرث التفسيري استحضاراً واعياً متبصراً بأصول هذه المرجعية ومزلقها، ومدارحة الثقافة الحديثة ووقائع العصر، على نحو يراعي فقه الواقع، والمناطات الجديدة التي تدور عليها النوازل المستأنفة، وبذلك يكون وعي المؤول رحيباً ومدركاً لحركة التاريخ، وصيرورة الواقع، وامتداد المستقبل.

7- إن تفسير النص القرآني لا ينتج قراءة مبدعة، وتدبراً صحيحاً، إلا بانطلاق القارئ أو المؤول من ثلاثة منطلقات: تأدب مع النص، واستبطان له، وخشية عليه، أما المنطلق الأول فيراعي آداب التعامل والتعايش، وأما الثاني فيراعي قواعد السبر والتأويل، وأما الثالث فيراعي محاذير التحريف والإلحاد في آيات الله تعالى.

8- إن استئناف الأمة الإسلامية لقياداتها الحضارية، واستقلالها بالجواب عن تحديات العصر ونوازله المستأنفة، واجب مضيّق على تحدّ تعبير الأصوليين، ولا يتأتى هذا الاستئناف أو ذاك الجواب بمعزل عن الهدي القرآني، وتفعل مراداته ؛ بل إن هذا الهدي لا يصبح قيماً على الناس، والواقع، والتاريخ إلا بإحاطة مصدره بضوابط تأويلية عاصمة من الزلل، والهوى، وزخرف القول.

فهل من قراءة مبدعة منتجة للنص القرآني، تبصر الناس بهديه وهداه، وتشق لمراداته المجرى الفعلي في معاش الناس، مع مدارجة منطق العصر، وسنة الواقع، وعبرة التاريخ ؟

وهل من تأويلٍ سائغ مقبول يلقي إليه الناس أسمعهم، ويبلغ منهم غاية الإقناع، دون أن تمتهن حرمة الوحي، وكرامة العلم ؟

وهل من رؤية حسيّفة نافذة تميّز في التفسيرات العصرية بين علم ودجل، وأصالة وبهرج زيف، ومنطق وادعاء ؟

وهل من غيرة على قداسة القرآن، تصدّ عنه هذا التيار الجامح الذي ما فتىء يحتال على الناس بتأويلات خلافة، ويصدّ عن التدبر الصحيح للوحي ؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة فرض عيني على علماء المسلمين كافة، وإذا كانت هذه الدراسة قد اضطلعت بعبء في هذا المجال، فإن ذلك جهد المقل، وإسهام الفرد، ولا يغني عن تناصر الجهود، وتآزر البواعث، واجتماع الخواطر، فتجتمع الأمة برمتها على مقصد النهوض بعلم التدبر القرآني، وصدّ الأدعياء عنه، تتساند له بعدتها وعددها، ويشدّ بعضها بعضاً فيه.

وإني، اليوم، إذ أصغي إلى أحلاف الحداثة، وأتأمل دعوتهم إلى تأويل القرآن بمنهج الغرب، وتطبيق قواعد النقد التاريخي على الوحي، بدعوى مساواته بالتوراة والأنجيل، أجد في ذاكرتي ومسمعي أصداءً مماثلة من دعوة جاهلية بشر بها المرتابون في كتاب الله تعالى، لما كانت تتلى عليهم الآيات البينات، ويفصّل لهم هداها من قبل الرسول المبلغ عليه الصلاة والسلام :

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ، قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾⁽²⁾.

والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم.

الملحقات

- 1- مصطلحات القراءة المعاصرة للقرآن الكريم [مشروع معجم].
- 2- مسرد مصادر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 3- مسرد الردود على القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 4- فتوى مجمع الفقه الإسلامي بجدة حول القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 5- الكلمة الختامية لمؤتمر (العودة إلى القرآن الكريم) حول القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

الملحق (1)

مصطلحات القراءة المعاصرة للقرآن الكريم [مشروع معجم]*

1. الاستمولوجيا
2. إحدائيات القرآن
3. الأدلجة
4. الأدلوجات الحديثة
5. الأرخنة
6. الأركيولوجيا
7. إساءة القراءة
8. الاستقلال الدلالي
9. الأسطرة
10. الأسطورة
11. الإسلام الإثني
12. الإسلام الأرثوذكسي
13. الإسلام الأقنومي
14. الإسلام الدوغمائي
15. الإسلام السلطوي
16. الإسلام الشعبي
17. الإسلام الكلاسيكي

(*) يرمي مشروع هذا المعجم إلى بيان دلالات المصطلح المستعمل في القراءات المعاصرة، واستجلاء أبعاده المضمرة، مع توثيق مواطن وروده في المصادر والأبحاث المعاصرة.

18. الإسلام النسوي
19. الإسلام الوعظي
20. الأسلوبية
21. الإشارات الاعتباطية
22. إعادة القراءة
23. اغتصاب التفسير
24. أفق الانتظار
25. أفق التوقع
26. إناسية الوحي
27. إنتاج الدلالة
28. الأنثروبولوجيا
29. الانزياح
30. الأنسنة
31. البدايات المحتجبة
32. براءة القراءة
33. البنى العاملة
34. البنية
35. بنية الاستشراق الخيالي
36. البنيوية
37. البين نص
38. التاريخانية
39. التاريخية
40. تاريخية المتعالي
41. التأويل المضاعف
42. التبشيرية القرآنية
43. التثوير
44. التداخلية النصية

45. التراثات
46. التراثات المقدسة
47. التفسير الذكوري
48. التفسير النسوي
49. التفكير الأصولي
50. التفكيكية
51. التقاليد الثلاثة
52. التناص المنظومة اللغوية
53. تنقيح النص
54. الترميمات
55. التنوير
56. التوتر الدلالي
57. الثابت والمتحول
58. جدلية السواد والبياض.
59. جمالية الاستقبال
60. جمالية التلقي
61. الجملة العتبه
62. حاملية النص
63. الحدث القرآني
64. الحشو والمعاضدة
65. خرافة القصصية
66. الخطاب التبجيلي
67. خطاب المعنى
68. خلخلة النمطية
69. الدوال الحرة
70. الدوجماطيقية
71. الديالكتيك الصاعد

72. الديالكتيك الهابط
 73. دينامية النص
 74. الذات المتكلمة
 75. الرأسمال الرمزي
 76. الرمز
 77. الزحزحة
 78. سفر الخروج القرآني
 79. السميوزسي
 80. السيميائية النقدية
 81. شبكة العلاقات
 82. صراع التأويلات
 83. صراع المتناقضات
 84. الصوامت
 85. الصياغات النصية
 86. الطقس الشعائري
 87. الظاهرة الفوقية المفارقة
 88. الظاهرة القرآنية
 89. العجائبي
 90. العقل العلمي
 91. العقل اللاهوتي
 92. العقلانية
 93. العقلنة
 94. علاقات بلوغية
 95. العلامات
 96. الفجوات
 97. الفراغات
 98. الفريقي
 99. الفكر التولوجي

100. الفكرانيات
101. القارىء التجريبي
102. القارىء السلبي
103. القارىء الضمني
104. القارىء الفعلي
105. القارىء المدرب
106. القارىء المستهدف
107. القارىء المعاند
108. القارىء الممتاز
109. القارىء الميت
110. القارىء النموذجي
111. القبليات المنسية
112. القراءة الإيمانية
113. القراءة التزامنية
114. القراءة المضادة
115. قراءة ناسوتية
116. قوانين الخطاب
117. لا نهائية المعنى
118. اللامفكر فيه
119. اللوغوس القرآني
120. المؤمراتية التحويرية
121. ما بين السطور
122. الماثول
123. المادية الجدلية
124. المائة التاريخية
125. المتخيل
126. المحجوب

127. الخيال
128. المدونة الرسمية المغلقة
129. المدونة القرآنية
130. المدونة الكبرى
131. المسكوت عنه
132. المصادرة الإطلاقيه
133. المقول والمحمول
134. ملاحم دراماتيكية
135. المنتج الثقافي
136. المنطوقه اللغوية
137. المنهجية التعددية
138. موت المؤلف
139. الميتافيزيقي
140. الميثولوجيا الإسلامية
141. النواة الأولية
142. نسبة المعنى
143. النص الرسمي القانوني
144. النظام الدلالي المصطلحي
145. النقد الأعلى والأدنى
146. النقد التاريخي المقارن
147. نقد الحقيقة
148. نقد النص
149. النمطية
150. الهرمنيوطيقا
151. الواقع الأميريقي
152. الواقعة القرآنية
153. واقعة المصحفة

154. وجهة النظر الجوالة
155. الوحدات النصية
156. الوحي الأفقي
157. الوحي التفصيلي
158. الوحي التقليدي
159. الوحي الجماعي
160. الوحي الرأسي
161. الوحي الفردي
162. الوحي المباشر
163. الوظيفة الأليغورية

الملحق (2)

مسرد مصادر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

1. الاتجاه العقلي في التفسير لنصر حامد أبي زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط 3، 1996م.
2. الأسطورة والتراث لسيد محمود القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 3، 1999م.
3. إسلام أم ملك يمينا؟ لفريال مهنا، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1427هـ/2006م.
4. الإسلام بالأمس وغداً لمحمد أركون، باريس، 1982.
5. الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، 2001م؟
6. إسلام ضد إسلام للصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994م.
7. الإسلام في الأسر للصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1987م.
8. الإسلام والتاريخ والحداثة لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد: 1، 1989م.
9. الإسلام والحداثة لعبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 3، 1998م.
10. الإسلام وضرورة التحديث لفضل الرحمن، دار الساقى بيروت، ط 1، 1993م.
11. الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة لتركى علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط 1، 1992م.
12. إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 4، 1996م.

13. إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر : نتاج محمد أركون نموذجاً لخالد السعيداني، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، 1998م.
14. أصول الشريعة لمحمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 4، 1416هـ/1996م.
15. امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1972م.
16. الإنسان والقرآن وجهاً لوجه : التفاسير القرآنية المعاصرة لاحميدة النيفر، دار الفكر، دمشق.
17. الإنسية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن، مجلة التسامح / العدد : 17، 2007م.
18. تاريخية التفسير القرآني لنانة السليبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2002م.
19. تاريخية الفكر الإسلامي العربي لمحمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1998م.
20. تحديث العقل الإسلامي، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر، عدن، 1992م.
21. التراث والتجديد لحسن حنفي، طبعة الأنجلو المصرية، ط 3، 1978م.
22. تنزيل القرآن وتأويله لعبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد : 56، 2001.
23. الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية لخليل عبد الكريم، دار سينا، ط 2، 1997م.
24. جوهر الإسلام لمحمد سعيد العشماوي، دار سينا، القاهرة، ط 2، 1992م.
25. حصاد العقل لمحمد سعيد العشماوي دار سينا، القاهرة، ط 2، 1992م.
26. الخطاب والتأويل لنصر حامد أبي زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000م.

27. سلطة النص لعبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1993م.
28. العالمية الإسلامية الثانية لأبي القاسم حاج حمد، دار ابن حزم، بيروت، ط 2، 1996م.
29. العقل في الإسلام لمحمد سعيد العشماوي، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د. ت).
30. العلمنة والدين لمحمد أركون، دار الساقى، لندن، بيروت، ط 2، 1993م.
31. الفكر الإسلامي : قراءة علمية لمحمد أركون، ترمة : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1996م.
32. الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد لمحمد أركون، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لندن، ط 2، 1995م.
33. الأصولي واستحالة التأصيل لمحمد أركون، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقى، لندن، بيروت، ط 1، 1999م.
34. فلسفة التأويل لنصر حامد أبي زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3، 1996م.
35. في قراءة النص الديني لعبد المجيد الشرفي وآخرين، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989م.
36. القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سروش، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت، 2002م.
37. قراءات في القرآن لمحمد أركون، باريس، 1990م.
38. قراءة الفاتحة لمحمد أركون، باريس، 1974م.
39. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
40. القرآن والتشريع : قراءة جديدة في آيات الأحكام للصادق بلعيد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط 1، 2000م.
41. القرآن والمرأة : إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي لآمنة ودود، ترجمة: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2006م.

- 42 . قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998م.
- 43 . الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة لمحمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، دار سينا، القاهرة، ط 1، 1992م.
- 44 . كيف يقرأ القرآن لمحمد أركون، باريس، 1970م.
- 45 . لبنات لعبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- 46 . محاولات في الفكر الإسلامي لمحمد أركون، باريس، 1973م.
- 47 . المدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول في التعريف بالقرآن) لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
- 48 . مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1995م.
- 49 . مفهوم مجتمعات أم الكتاب لمحمد أركون، باريس، 1992م.
- 50 . الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1995م.
- 51 . من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ترجمة : هشام صالح، دار الساقى، لندن، بيروت، ط 1، 1993م.
- 52 . من العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د. ت).
- 53 . من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لمحمد أركون، دار الساقى، لندن، بيروت، ط 1، 1997م.
- 54 . نافذة على الفكر لمحمد أركون، ترجمة : صياح الجحيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط 1، 1996م.
- 55 . النص، السلطة الحقيقة لنصر حامد أبي زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1995م.
- 56 . النص الديني والتراث الإسلام : قراءة نقدية لأحميدة النيفر، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2004م.

57. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تزيني، دار الينابيع، دمشق، 1997م.
58. النص القرآني وآفاق الكتابة لأدونيس، دار الآداب، بيروت، 1993م.
59. نقد الحقيقة لعلي حرب، المركز الثقافي العربي لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1993م.
60. نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1995م.
61. نقد الفكر الديني لصادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ط 6، 1988م.
62. نقد النص لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط 1، 1993م.
63. هموم الفكر والوطن لحسن حنفي، دار قباء، القاهرة، 1998م.
64. الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1999م.

الملحق (3)

مسرد الردود على القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

1. الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية لأحمد بزوي، ندوة : (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافية، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
2. الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن لمحمد بن سعيد السرحاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد : 70، السنة : 22، 1428هـ/2007م، ص 113 – 173.
3. أسباب الخطأ في التفسير لطاهر محمود محمد يعقوب، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1425هـ.
4. أسس القراءة الحداثية للنص القرآني، ندوة : (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافية، المحمدية، كلية الآداب، جامع محمد الأول، 2007م.
5. الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنص القرآني : محاولة في التفكيك والتأسيس، لفؤاد علي، مجلة التسامح، 2009م، ص 231 – 249.
6. إشكالية قراء النص الديني في الفكر العربي المعاصر (نصر حامد أبي زيد نموذجاً) لإلياس قويسم، شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، 1999 – 2000م.
7. أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي لطارق حنينة، دار الدعوة للنشر.
8. الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها لسعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط 2، 1425هـ.

9. الانحراف الفكري في التفسير المعاصر ليحيى ضاحي شطناوي، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1419هـ.
10. أنسنة الوحي في الخطاب القرآني لمحمد الطعان، ندوة (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافي، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
11. أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لعبد الرحمن الحاج، ضمن كتاب : (خطاب التجديد الإسلامي : الأزمنة والأسئلة)، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1425هـ/2004م، ص 269 - 292.
12. الباطنية الجديدة والقراءة المتهاافتة للنص الديني لمحمد العواودة، موقع الغد الإلكتروني.
13. بيضة الديك (نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن) ليوسف الصيداوي، المطبعة التعاونية، دمشق، (د. ت).
14. بين جدية القرآن الكريم ودعاوى القراءات الجديدة لأحمد العرماني، ندوة : (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافية، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
15. التاريخانية والتاريخ في مواجهة النص القرآني (أعمال محمد أركون نموذجاً) لنور الدين الصغير، كتاب الوقائع لمؤتمر : (القرآن الكريم والجهود المبذولة في خدمته)، كلية الشريعة، جامعة الشارقة، 1424هـ/2004م، 2/778 - 779.
16. تأويل النص القرآني بين الحداثة والمعاصرة لعبدل عميرش، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة، جامعة الأمير عبد القادر الجزائري للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002م.
17. التأويل في مصر في الفكر المعاصر للسيد علي أبي طالب حسنين، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.
18. تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في التفسير في القرن الرابع عشر لفهد الرومي، كتاب وقائع مؤتمر : (القرآن الكريم والجهود المبذولة في خدمته)، كلية الشريعة، جامعة الشارقة، 1424هـ/2004م، 2/727 - 691.

19. التحريف المعاصر في الدين لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط 1، 1418هـ/1997م.
20. التفسير الثقافي للقرآن ونزعة تجاوز التجنيس لسامر رشواني، موقع إسلام أون لاين الإلكتروني.
21. التفسير والمفسرون في العصر الحديث لعبد القادر محمد صالح، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م.
22. تنقيح القرآن : لعبة التأويل والنص القرآني لمحمد أحمد الحضراوي، موقع منتدى التوحيد الإلكتروني.
23. تهافت القراءة المعاصرة لمنير محمد الشواف، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 2004م.
24. التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم : عرض ونقد لمنى محمد الشافعي، دار اليسر، القاهرة، ط 1، 1429هـ.
25. جنون القراءة المعاصرة.. من أين وإلى أين ؟ لمحمد سعيد رمضان البوطي، موقع موسوعة دهشة الإلكتروني.
26. الحق من ربك فلا تكن من الممترين (الرد على الطاعنين في صحة القرآن العظيم والمفسرين آياته بالرأي)، لحمود محمود سعيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1426هـ/2006م.
27. خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن الكريم لفهمي سالم زبير، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، 2008م.
28. الخلفيات الموجهة للقراءات التأويلية الحديثة للقرآن الكريم لسعيد شبار، ندوة (النص القرآني : القراءة والتأويل)، المجلس العلمي، مكناس، 2007م.
29. الدخيل في التفسير في القرن الرابع عشر الهجري لعبد الرحيم فارس أبو غلبه، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، أم درمان، السودان، 1419هـ.
30. دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم : دراسة تحليلية نقدية لأحمد بشير قباوة، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، القاهرة، 2008م.
31. ذاك رد لنشأة ظبيان، دار قتيبة، دمشق.

32. روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) لطف عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2006م.
33. سقوط الغلو العلماني محمد عمارة، دار الشروق ن القاهرة، ط 2، 1422هـ/2002م.
34. شحرور وأبو زيد : دراسة تحليلية نقدية لفاطمة حافظ، موقع مدارك الإلكتروني.
35. ظاهرة النص القرآني : تاريخ ومعاصرة (رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تزيني) لسامر إسلامبولي، دار الأوائل للنشر، دمشق.
36. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب لمحمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط 1، 1427هـ.
37. العصريون معتزلة اليون ليوسف كمال، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 1، 1406هـ.
38. العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص القرآني) لإدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 1428هـ/2007م.
39. العلمانيون والقرآن لصالح يعقوب يوسف عبد الله، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، 1420هـ/1999م.
40. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المنى في النص القرآني لمحمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للنشر، دمشق، ط 1، 2008م.
41. القراءات الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لعبد الرزاق هرماس، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988م.
42. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالمو، رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، لبنان، 2007م.
43. القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء لمحمد عيادة الكبيسي، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة : 16، دبي، 2005م.
44. القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية : رؤية منهجية لقطب سانو، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة : 16، دبي، 2005.
45. القراءة الجديدة للنص الديني لعبد المجيد النجار، مركز الياة للتنمية الفكرية، جدة.
46. القراءة المعاصرة تحت المظهر لسليم الجابري، (مطبوع على نفقة المؤلف)، 1992م.
47. القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران، دار النفائس، بيروت، ط 1، 2007م.

48. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي لمحمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1427هـ/2006م.
49. القراءة الهرميسية للوحي ليحيى رمضان، ندوة : (النص القرآني : القراءة والتأويل)، المجلس العلمي، مكناس، 2007م.
50. قراءة في ضوابط التأويل وأبعاده المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة لرقية طه جابر العلواني، ندوة : (دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة)، بيروت، 2006م.
51. القرآن الكريم على ضوء القراءة التاريخية لحسن بدران، موقع هيئة علماء بيروت الإلكتروني.
52. القرآن الكريم والحاجة إلى القراءة الجديدة لسعيد شبار، ندوة : (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافي، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
53. القرآن الكريم والقراءة الحداثية : دراسة تحليلية لإشكالية النص عند محمد أركون للحسن العباقي، دار صفحات للنشر، ط 1، دمشق، 2009م.
54. القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانه، دار البشير، الأردن، ط 1، 1994م.
55. كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط 6، 2007م.
56. اللسانيات والعلمانية والقرآن لأحمد زحاف، ندوة (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافية، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
57. الماركسالية والقرآن لمحمد صياح المعرواي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م.
58. مجرّد تنجيم لسليم الجابي، مطبعة النصر، دمشق.
59. محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية لأحمد بوعود، موقع منتدى التفسير الإلكتروني.
60. محمد شحرور وجذور قراءته المعاصرة لـ(الكتاب والقرآن) لهشام عزمي، موقع منتدى التوحيد الإلكتروني.

61. مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي لمحمد الفران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1428هـ/2007م.
62. مقاصد القراءة الحدائث للقرآن الكريم لرشيد بلحبيب، ندوة (القرآن الكريم والقراءات الجديدة)، جمعية البلاغ الثقافي، المحمدية، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، 2007م.
63. المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي لسليمان الضحيان، موقع بحوث ودراسات الإلكتروني.
64. المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله لعبد الرحمن الحاج إبراهيم، رسالة المسجد، العدد : 1، 1424هـ/2003م، ص 9 - 16.
65. النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية لمحمد عمارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 2001م.
66. النص الديني في الفكر العربي المعاصر لسعيد شبار، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1990م.
67. النص القرآني.. عندما يهدر على عتبة المؤولين الجدد لوليد الطيب، موقع منتدى التفسير الإلكتروني.
68. النص القرآني ومشكلة التأويل للمصطفى تاج الدين، مجلة إسلامية المعرفة، العدد : 14، 1998 - 1999م، ص 7 - 29.
69. النص والتأويل : استراتيجيات القراءة المحدثة لمحمد زاهد جول، مجلة التسامح، سلطنة، عمان، 2009م، ص 198 - 230.
70. نصر حامد أبي زيد والهرمنيوطيقا لسليمان بن صالح الخراشي، الموقع الإلكتروني الخاص.
71. نقض كتاب نصر حامد أبي زيد ودحض شبهاته لرفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1996م.
72. والنص القرآني (نقد وتجريح)، لحميد سمير، دار البيارق، عمان، ط 1، 2001م.
73. هوامش على كتاب نقد الفكر الديني لمحمد حسين آل ياسين، دار النفائس، بيروت، ط 7، 1983م.

الملحق (4)

فتوى مجمع الفقه الإسلامي في جدة حول القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة في دبي قراراً وفتوى حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم والنصوص الدينية جاء فيه :

- أولاً : إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية إذا أدت إلى تحريف معاني النصوص ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة بحيث تخرج النصوص عن المجمع عليه، وتتناقض مع الحقائق الشرعية، يعد بدعة منكرة، وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بالمعايير الضابطة للتفسير، أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر استفحال الخطر في تبني بعض الجامعات منهج هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

- ثانياً : أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره : ما يلي :

أ - دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة الهادفة المحترمة للشوايت، وبين الحرية المنفلتة الهدامة، لكي

تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر والمراكز الثقافية، والمؤسسات الإعلامية، والعمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة، ومعرفة معايير الاجتهاد الشرعي، والتفسير الصحيح.

ب - اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية، وأصول اللغة العربية ومعهوداتها.

ج - توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.

د - تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العلمية الجادة، ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات، وبخاصة مناهج التعليم.

هـ - توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق، والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم.

و - تكوين فريق عمل تابع لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات في هذا الموضوع ترصد ما نشر فيه والردود عليه، تمهيداً لكتابة البحوث الجادة، والتنسيق بين الدارسين فيه ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجه.

الملحق (5)

الكلمة الختامية لمؤتمر : (العودة إلى القرآن الكريم) في دورته (11) حول القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

جاء في الكلمة الختامية لمؤتمر (العودة إلى القرآن الكريم) في دورته : (11) :
من خلال قراءة الواقع المعاصر في شقه المعرفي فيما يتصل بالقرآن الكريم فإننا نلاحظ كمّاً هائلاً من تجارب الحداثة في قراءة النص الديني، تستهدف بذلك زعزعة ثوابت الأمة المعرفية، حيث يتوالى من خلال الزعزعة المعرفية خلخلة بنيان الأمة وشخصيتها الحضارية المتميزة عن المدنية الحديثة، القادرة على الممانعة، وعلى تكوين مسار حضاري مختلف عن المدارس البشرية.

ومن التدافع الثقافي بين منظومتين معرفيتين : المعارف الإلهية، والمدارس البشرية، وضمن إطار الإيمان العميق بأن القرآن هو سبيل النجاة، وانطلاقاً من الإرادة المباركة للمؤمنين بالاقتراب من كتاب الله تعالى، وتفعيل معارفه في حياتنا المعاصرة، فإن هذا الإيمان، وهذه الإرادة يتطلبان سعياً حثيثاً من المجتمع العلمي في تذليل العقبات التي تشكل سدوداً وحواجز، تلك التي تحول دون تفعيل المعارف الإلهية في حياتنا المعاصرة.

ولا يخفى على أحد أن مدارس الحداثة تشكل تحدياً دؤوباً، ومتعدد الأطياف، المواربة والمعلنة في غاياتها من تحطيم المرجعية للقرآن الكريم، لكنها، أي تجارب الحداثة، تحديات معرفية ثقافية تتطلب استجابة علمية معرفية، ومن ثم تعميم تلك الاستجابة المعرفية النقدية لخلق مناعة ثقافية في المجتمع المسلم.

إن مطالعة الواقع المعرفي والتفاعل الثقافي بين التيار الديني ومدارس الحداثة ليسمح لنا بالتوصل لبعض الأمور :

- الأول : إن الاستجابة المعرفية من التيار الديني بعد لم تستجب بعد بصورة كافية من حيث السعة والانتشار، ومن حيث تناول استيفاء كل أطراف المدارس الحدائية ؛ بل يمكن القول : إن بعض الاستجابات اتكأت على مدارس فلسفية بشرية لمقارعة الحدائة المعاصرة، بينما ينبغي اعتماد القرآن الكريم والمعارف الإلهية في نقد الحدائة.

- الثاني : إن التدافع الثقافي كشف المستور عن عيوب منهجية ومعرفية ألت بعلوم القرآن، يبحث ينبغي أن تخضع هذه العلوم لمراجعة نقدية، لكن بآليات الفقهاء العلمية والرصينة.. والجدير بالذكر أن معالجة الفقهاء والأصوليين لبعض مفردات علوم القرآن فيما يتصل بأبحاثهم تمتاز بتأصيل وعلمية رفيعة نتمنى أن تشكل كافة أبحاث علوم القرآن الكريم.

فهرس المصادر والمراجع*

- الإبتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، دار الندوة الجديدة، بيروت، (د. ت).
- أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، 1335هـ.
- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، تحقيق : محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي، تحقيق : سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1404هـ/1984م.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، 1356هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1405هـ.
- أسباب النزول لأبي الحسن الواحدي، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار القبلة، جدة، ط 2، 1407هـ.
- الإسلام وضرورة التحديث لفضل الرحمن، دار الساقبي، لندن، بيروت، ط 1، 1993م.

(*) استثنينا من هذا الفهرس الكتب التي ورد ذكرها في ملاحق هذا الكتاب تلافياً للتكرار. (ينظر : مسرد مصادر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، ومسرد الردود على القراءة المعاصرة للقرآن الكريم).

- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام، بعناية : رمزي سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1408هـ.
- الأصول لأبي بكر السرخسي، تحقيق : أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1408هـ.
- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات لعبد الرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1424هـ.
- الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي بعناية : محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1407هـ.
- الأم لمحمد بن إدريس الشافعي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، (د. ت).
- الإيمان الكبير لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1401هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي، تحقيق : عبد القادر عبد الله العاني وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413هـ.
- البحر المحيط في التفسير لأبي حيان الأندلسي، تحقيق : الشيخ عادل وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ.
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه لفهد الرومي، مكتبة التوبة، الرياض، ط 5، 1420هـ.
- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرية، ودار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).
- بدع التفاسير لعبد الله بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة، ط 1، 1385هـ/1965م.
- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، تحقيق : عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، ط 3، 1412هـ.

- البرهان في علوم القرآن للزر كشي، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1391هـ.
- بيان إعجاز القرآن لحمد بن محمد الخطابي، تحقيق : محمد خلف الله، الإسكندرية، ط 3، مصر، (د. ت).
- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية لأمرتو إيكو، ترجم : سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000م.
- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، نشر : السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1393هـ.
- التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الكلبي، الدار العربية للكتاب، (د. ت).
- التفسير : معالم حياته، منهجه اليوم لأمين الخولي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تقديم : يوسف عبد الله المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين لجمال البنا، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2008م.
- التفسير الكبير لمحمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420هـ/1999م.
- تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط 2، 1366هـ.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1404هـ.
- تفسير جزء عم لمحمد عبده، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1387م.
- التفسير والمفسرون لمحمد حسن الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1409هـ.
- التفكيكية : دراسة نقدية لبيرف زيماء، تعريب : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1417هـ/1996م.

- التكميل في أصول التأويل لعبد الحميد الفراهي، الدائرة الحميدية بالهند، 1358هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري، دار الفكر، لبنان، 1984م.
- الجامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1400هـ.
- الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، ط 3، 1387هـ/1967م.
- الخطاب القرآني : دراسة في العلاقة بين النص والسياق لخلود العموش، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، ط 1، 1429هـ/2008م.
- درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1401هـ/1981م.
- درس السيميولوجيا لرولان بارت، ترجمة: عبد السلام عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 2، 1986م.
- دروس في اللسانيات العامة لقرديناند دي سوسير، ترجمة: صالح الفرماوي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربي للكتاب، ليبيا، تونس، 1985م
- الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دون مكان الطبع وتاريخه).
- روح التحرر في القرآن لعبد العزيز الثعالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1985م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لمحمود الألوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1401هـ.
- شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوح المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى، ط 1، 1402هـ.

- شرح فتح القدير لمحمد بن الهمام، دار الفكر، بيروت، ط 2، (د. ت).
- الصحاح لإسماعيل الجوهري، تحقيق : أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1404هـ.
- صحيح سنن ابن ماجه لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- صحيح سنن الترمذي لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربية لدول الخليج، ط 1، 1408هـ.
- صحيح مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، استانبول، ط 1، 1374هـ.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله لابن قيم الجوزية، تحقيق : علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1408هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، (د. ت).
- فتح من الرحيم الرحمن في بيان كيفية تدبر كلام المنان لأحمد بن منصور آل سبالك، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، ط 1، 1425هـ/2005م.
- الفروق لشهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت، (د. ت).
- في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط 11، 1405هـ/1985م.
- القاموس المحيط للفيروزبآدي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط 1، 2004م.
- القرآن : نزوله، ترجمته، تدوينه، أثره لريجيس بلاشير، ترجمة : رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1974م.
- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل لعبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط 2، 1409هـ.
- قواعد الترجيح عند المفسرين لحسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض، ط 1، 1417هـ.
- قواعد التفسير جمعاً ودراسة لخالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 1426هـ/2005م.

- القواعد لمحمد بن محمد المقري، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لمحمود الزمخشري، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 3، 1407هـ/1987م.
- لذة النص لرولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط 1، 1992م.
- لسان العرب لابن منظور، دار الفكر، (د، ت).
- مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، دار طيبة، الرياض، ط 26، 1415هـ.
- المجموع، شرح المذهب لمحبي الدين النووي، إدارة المطبعة المنيرية، (د. ت).
- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، طبعة الرياض.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1395هـ.
- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408هـ.
- المحلى بالآثار لابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ.
- المرايا المهدية من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998م.
- المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، 1422هـ/2001م.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي، شرح وتعليق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 3، (د. ت).
- المستدرک علی الصحیحین للحاکم النیسابوری، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).

- المصباح المنير لأحمد الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، 1990م.
- المصنفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ لأبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1406هـ.
- معاني القرآن للفراء، تحقيق: أحمد يوسف، دار السرور، (د. ت).
- معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- مفردات القرآن الكريم لعبد الحميد الفراهي، تحقيق وشرح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2002م.
- مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر لسالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (د. ت).
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والنشر، تونس، والشركة الوطنية للكتاب الجزائري، (د. ت).
- مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية، شرح وتعليق: الدامي بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1430هـ/2009م.
- من أسرار التعبير القرآني: دراسة تحليلية لسورة الأحزاب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416هـ/1996م.
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير لأمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن لعبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، ط 3، (د. ت).
- المنتقى شرح الموطأ لسليمان الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1404هـ/1984م.
- المنثور في القواعد لبدر الدين الزركشي، تحقيق: فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 1، 1402هـ.

- منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط 1، 1406هـ.
- منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن العظيم لعبد الله شحاته، دار مطابع الشعب، القاهرة، 1382هـ.
- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق : عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).
- النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة، 1389 هـ/1969م.
- نشر البنود على مراقبي السعود لعبد الله بن الحاج الشنقيطي، صندوق إحياء التراث الإسلامي، مطبعة فضالة، المغرب.
- نزهة الأعين والنواظر في علم الوجوه والنظائر لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق : محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404هـ.
- نظرية التأويل لمصطفى ناصف، النادي الأدبي والثقافي بجدة، ط 1، 1426هـ/2000م.
- نظرية السياق القرآني للمثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل، عمان ط 1، 2008م.
- نظرية النص لرولان بارت، ترمة : محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العلمي، العدد : 3، 1988م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لإبراهيم البقاعي، بيروت، ط 1، 1415هـ/1995م.
- نواسخ القرآن لعبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق : محمد أشرف علي المباري، المجلس العلمي للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط 1، 1404هـ.
- هسهسة اللغة لرولان بارت، ترجمة : منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، جلب، ط 1، 1999م.
- الوجوه والنظائر في القرآن العظيم لمقاتل بن سليمان البلخي، تحقيق : حاتم الضامن، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط 1، 1427هـ/2006م.

الفهرس التفصلي لموضوعات الكتاب

- 7 مقدمة
- 8 1- بواعث التأليف في الموضوع
- 9 2- الدراسات السابقة والإضافة المعرفية
- 11 3- خطة البحث
- 13 4- المنهج العلمي

الفصل الأول

«ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء المسلمين :

- 15 نحو نموذج للمفسر الأمثل»

المبحث الأول

- 16 ضوابط التأهيل

17 - المطلب الأول : ضوابط الاستقامة الخلقية والفكرية

- 17 1 - صحة الاعتقاد

- 18 2 - صحة القصد

- 18 3 - العدالة

- 21 4 - جودة القريحة

- 21 5 - الدربة والمران

22 - المطلب الثاني : ضوابط التحصيل العلمي

- 23 1 - علوم اللغة العربية

- 24 أ - علم اللغة

- 24 ب - علم النحو

- 25 ج - علوم البلاغة

- 26 2- علوم القرآن
- 26 أ- علم القراءات
- 26 ب- علم أسباب النزول
- 28 ج- علم الناسخ والمنسوخ
- 29 د- علم القصص القرآني
- 29 هـ- علم المناسبات
- 31 و- علم الوجوه والنظائر
- 32 3- علم أصول الدين
- 32 4- علم الفقه
- 33 5- علم أصول الفقه
- 34 6- علم المقاصد
- 34 7- علم أصول الحديث
- 35 8- معرفة الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في التفسير
- 35 9- معرفة فقه الواقع
- 36 10- العلوم النظرية البحتة
- 38 - المطلب الثالث : ضوابط المنهج العلمي
- 38 1- بيان خطوات التفسير
- 40 2- ترتيب مصادر التفسير

المبحث الثاني

- 44 ضوابط التأويل
- 44 - المطلب الأول : في بيان حقيقة التأويل
- 44 1- التأويل لغة
- 45 2- التأويل في اصطلاح السلف
- 46 3- التأويل في اصطلاح الأصوليين

- 47 - المطلب الثاني : مجال التأويل
- 47 1 - الأصل في التفسير العمل بالظاهر
- 49 2 - ما يدخله التأويل
- 52 - المطلب الثالث : أنواع التأويل
- 53 1 - التأويل الصحيح
- 54 2 - التأويل الفاسد
- 54 - المطلب الرابع : شروط التأويل
- 55 1 - أن يكون اللفظ المراد قابلاً للتأويل
- 56 2 - أن يشهد للتأويل تركيب الكلام ودلالة السياق
- 56 3 - أن ينهض الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه
إذا كان لا يستعمل فيه كثيراً
- 57 4 - سلامة دليل التأويل من المعارض المقاوم
- 57 5 - ألا يخالف التأويل أصلاً شرعياً
- 58 6 - ألا يحمل الكلام على الشاذ والنادر من المعاني

المبحث الثالث

- 59 ضوابط الفهم والتنزيل
- 59 - المطلب الأول : الضابط النقلي
- 60 1 - تفسير القرآن بالقرآن
- 61 أ - بيان المحمل
- 61 ب - تخصيص العام
- 61 ج - تقييد المطلق
- 61 2 - تفسير القرآن بالسنة
- 62 أ - هدي النبي ﷺ في التفسير
- 64 ب - قواعد التفسير النبوي
- 66 3 - تفسير القرآن بأقوال الصحابة
- 67 أ - مصادر الصحابة في التفسير
- 69 ب - قاعدة في تفسير الصحابة

- 4- تفسير القرآن بأقوال التابعين 70
- أ- أنواع تفسير التابعين وحكمها 70
- ب- مجالات تفسير التابعين 71
- المطلب الثاني : الضابط العقلي 72
- المطلب الثالث : الضابط اللغوي 76
- 1- حجية الاستمداد من اللغة في التفسير 77
- 2- ضوابط الاستمداد من اللغة في التفسير 78
- أ- مراعاة المعنى الأغلب والأشهر 78
- ب- مراعاة عرف القرآن ومعهوده في الاستعمال 79
- ج- حمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب 80
- د- الصدور عن أصل لغوي صحيح 81
- هـ- الاستظهار بالسماع عند الحاجة 82
- و- تقديم المعنى على الإعراب في مورد التعارض 82
- المطلب الرابع : الضابط السياقي 83
- 1- السياق في علوم القرآن 84
- أ- السياق المقامي 85
- ب- السياق اللغوي 91
- 2- السياق في علم أصول الفقه 95
- أ- الإشارات النظرية إلى السياق 95
- ب- التناول التطبيقي للسياق 107
- 3- السياق في علم التفسير 113
- أ- السياق عند شيخ المفسرين الطبري 114
- ب- السياق عند الرازي 115
- ج- السياق عند ابن عطية 118
- د- السياق عند أبي حيان 119
- هـ- السياق عند ابن كثير 119

- 121 - المطلب الخامس : الضابط التنزيلي.
- 122 1 - صور تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين
- 122 أ - التنزيل على الواقع عند ابن كثير
- 123 ب - التنزيل على الواقع عند أبي بكر بن العربي
- 125 ج - التنزيل على الواقع عند القرطبي
- 128 2 - أقسام تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين
- 128 أ - تنزيل كلي
- 128 ب - تنزيل جزئي
- 129 ج - تنزيل عكسي
- 129 3 - ضوابط تنزيل الآيات على الواقع
- 129 أ - صحة القصد في التنزيل
- 130 ب - التمكن من علوم الشريعة
- 131 ج - التبصر بالواقع المنزّل عليه
- 132 د - أن يكون للتنزيل وجه مندرج في أصل الآية
- 132 هـ - لا تنزل وقائع الآخرة على وقائع الدنيا

الفصل الثاني

- 136 «مزائق المفسرين القدامى والمحدثين : رؤية نقدية»

المبحث الأول

- 138 تسلط العقل على النص
- 138 - المطلب الأول : مكانة العقل في الإسلام
- 139 1 - اهتمام القرآن بخطاب العقول
- 140 2 - النعي القرآني على تعطيل العقول
- 140 3 - تعليل الأحكام
- 141 4 - الأمر بالتدبر والاعتبار والنظر العقلي
- 142 5 - حماية العقول

- 143 - المطلب الثاني : وظيفة العقل وحدوده
- 145 - المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على تسلط العقل على النص
- 147 1- إنكار التفسير الصحيح لـ(الرعد)
- 148 2- إنكار عالم الجن
- 149 3- صرف (الإمداد الإلهي) عن ظاهره

المبحث الثاني

- 150 - التعصب المذهبي
- 150 - المطلب الأول : مفهوم التعصب المذهبي
- 152 - المطلب الثاني : مساوئ التعصب المذهبي في التفسير
- 152 1- إبعاد الناس عن كتابهم الأول
- 152 2- مخالفة الهدي القرآني
- 153 3- الانشغال بالأقوال المجردة عن التفقه في كتاب الله تعالى
- 153 4- امتلاء كتب التفسير بالضعيف والموضوع
- 153 5- الإلحاد في آيات الله تعالى
- 153 6- التفوق في مذهب واحد
- 153 7- استشراف آفة التقليد
- 153 8- استشراف آفة الغلو في الرجال
- 153 9- تعميق هوة الخلاف والتدابير بين المسلمين
- 153 - المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على التعصب المذهبي
- 154 1- التعصب المذهبي في العقيدة
- 155 2- التعصب المذهبي في الفقه
- 158 3- التعصب المذهبي في السياسة

المبحث الثالث

- 160 - الاستغناء باللغة عن الرواية والسمع
- 160 - المطلب الأول : أقوال العلماء في ذم الاستغناء باللغة
- 162 - المطلب الثاني : رد دعوة معاصرة إلى الاستغناء باللغة

- 164 - المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على الاستغناء باللغة.
- 165 1 - تفسير قوله تعالى : ﴿مصدقاً بكلمة من الله﴾
- 165 2 - تفسير قوله تعالى : ﴿وفيه يعصرون﴾
- 166 3 - تفسير قوله تعالى : ﴿على الأرائك ينظرون﴾

المبحث الرابع

- 167 الأخذ بالأحاديث الضعيفة والموضوعة
- 168 - المطلب الأول : حكم العمل بالضعيف في التفسير
- 170 - المطلب الثاني : حكم العمل بالضعيف في الترجيح بين المعاني التفسيرية
- 171 - المطلب الثالث : حكم رواية الحديث الموضوع
- 172 - المطلب الرابع : الشواهد التطبيقية على الأخذ بالضعيف والموضوع
- 172 1 - حديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن
- 173 2 - حديث واه في سبب نزول : ﴿يوفون بالندر﴾
- 174 3 - قصة ثعلبة بن حاطب الأنصاري رضي الله عنه

المبحث الخامس

- 176 الأخذ بالإسرائيليات
- 176 - المطلب الأول : في بيان حقيقة الإسرائيليات وأقسامها
- 178 - المطلب الثاني : أقوال العلماء في ذم الإسرائيليات
- 179 - المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على الأخذ بالإسرائيليات
- 180 1 - قصة عوج بن عنق
- 181 2 - قصة سليمان عليه السلام
- 182 3 - إسرائيلييات في (تفسير المنار)

المبحث السادس

- 184 الأخذ بالأقوال التفسيرية الشاذة
- 184 - المطلب الأول : في بيان مفهوم الشاذ
- 185 - المطلب الثاني : أقوال العلماء في ترك الشاذ

- 187 - **المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على الأخذ بالأقوال الشاذة**
- 187 1 - قول مجاهد في مسخ اليهود
- 188 2 - قول مجاهد في رؤية الله تعالى
- 189 3 - قول عكرمة في ليلة النصف من شعبان

المبحث السابع

- 191 **الغلو في التفسير الإشاري**
- 191 - **المطلب الأول : تعريف التفسير الإشاري**
- 192 - **المطلب الثاني : حكم التفسير الإشاري**
- 194 - **المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على الغلو في التفسير الإشاري**
- 195 1 - تفسير قوله تعالى : ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله...﴾
- 195 2 - تفسير قوله تعالى : ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾
- 195 3 - تفسير الحروف المقطعة
- 196 4 - تفسير قوله تعالى : ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾

المبحث الثامن

- 197 **التكلف في التفسير العلمي**
- 197 - **المطلب الأول : تعريف التفسير العلمي**
- 198 - **المطلب الثاني : حكم التفسير العلمي**
- 201 - **المطلب الثالث : الشواهد التطبيقية على تكلف التفسير العلمي**
- 202 1 - تفسير طير الأبايل بالميكروبات
- 203 2 - خرافة تحضير الأرواح
- 204 3 - نظرية التأنيث البيولوجي للعنكبوت

الفصل الثالث

- 205 «**القراءة المعاصرة للنص القرآني : تأويل أم تبديل ؟**»
- 206 - تمهيد
- 206 1 - مرحلة المعاصرة الموصولة
- 207 2 - مرحلة المعاصرة المفصولة

المبحث الأول

- 209 القراءة التاريخية ، محمد أركون أنموذجاً
- 209 - المطلب الأول : دعوى (تاريخية النص القرآني) : المفهوم وسياق الاستعمال
- 215 - المطلب الثاني : أركون والقرآن : دعاوى عريضة ومسميات مشبوهة
- 215 1- نقد العقل الإسلامي أم نقد القرآن ؟
- 218 أ- دعاوى في نقد منهج القرآن وأسلوبه
- 225 ب- القرآن والمصحف : قطيعة مفتعلة
- 226 * قاعدة ألسنية للفصل بين القرآن والمصحف
- 227 * محاولة معجمية للفصل بين القرآن والمصحف
- 229 2- أسماء جديدة للقرآن الكريم
- 230 أ- الخطاب النبوي
- 231 ب- المدونة الرسمية المغلقة
- 233 ج- الظاهرة القرآنية
- 236 - المطلب الثالث: مداخل أركون إلى (تاريخية النص القرآني)
- 237 1- مدخل النسخ
- 239 2- مدخل القراءات القرآنية
- 242 3- مدخل أسباب النزول
- 244 - المطلب الرابع : الإسلاميات التطبيقية في قراءة أركون بناء أم تفويض ؟
- 246 1- المنهج التاريخي الأثرولوجي
- 247 2- المنهج الألسني السيميائي النقدي
- 249 3- الموقف التيولوجي
- 251 - المطلب الخامس : قراءة أركون وفوضى المناهج
- 251 1- حشد منهجي أم إبداع ؟
- 253 2- تعددية منهجية أم تلفيق ؟

المبحث الثاني

- 255 القراءة الهرمنيوطيقية : نصر حامد أبي زيد أنموذجاً
- 256 - المطلب الأول : الهرمنيوطيقا : المصطلح والسياق التاريخي
- 256 1 - تعريف الهرمنيوطيقا
- 258 2 - تاريخ الهرمنيوطيقا
- 258 أ - الهرمنيوطيقا: قاعدة أنطولوجية للفهم الموضوعي (شليم ماخر)
- 259 ب - الهرمنيوطيقا: حوار بين تجربة النص وتجربة المتلقي (ديلثي)
- 259 ج - الهرمنيوطيقا: اكتشاف ما لم يقله النص (مارتن هايدجر)
- 260 د - الهرمنيوطيقا: أولوية الحقيقة على المنهج (جامير)
- 261 هـ - الهرمنيوطيقا: استقلال معنى النص أو موت الكاتب (بول ريكور)
- 262 و - الهرمنيوطيقا : ثبوت المعنى وتغير المغزى (هيرش)
- 264 - المطلب الثاني : مقومات التأويل الهرمنيوطيقي
- 264 1 - لا براءة في القراءة
- 265 2 - موت المؤلف وتأليه القارئ
- 265 3 - وهم القصدية
- 266 4 - لا نهائية المعنى وصراع التأويلات
- 267 5 - التناص
- 268 6 - الفجوات البيضاء
- 268 7 - الرمزية المطلقة
- 269 - المطلب الثالث : تطبيقات الهرمنيوطيقا على النص القرآني عند نصر حامد أبي زيد
- 270 1 - أنسنة النص القرآني
- 271 أ - مداخل نصر حامد أبي زيد إلى الأنسنة
- 271 - أولاً : التجرد عن الصيغ التقديسية
- 271 - ثانياً : إقصاء المصطلح الإسلامي الأصيل
- 271 - ثالثاً : القول بالتعلق النصي في القرآن
- 271 - رابعاً : القول بأن النص القرآني وعاء قابل للامتلاء
- 272 - خامساً : المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام

- ب - مآلات الأنسنة في قراءة نصر حامد أبي زيد 273
- أولاً : نقض مفهوم الوحي 273
- ثانياً : تميع النص القرآني 276
- ثالثاً : عزل الوحي عن مصدره و ربطه بأفق المتلقي 277
- رابعاً : الطعن في اكتمال النص القرآني 277
- 2 - عقلنة النص القرآني 278
- أ - مداخل نصر حامد أبي زيد إلى العقلنة 278
- أولاً : نقد علوم القرآن 278
- ثانياً : التوسل بمناهج علوم الأديان 280
- ثالثاً : التوسل بالهرمنيوطيقا 281
- رابعاً : التوسل بالمنهج الماركسي 281
- خامساً : تأليه العقل 282
- ب - مآلات العقلنة في قراءة نصر حامد أبي زيد 283
- أولاً : نفي الغيبات 283
- ثانياً : التسوية بين القرآن والكتب المقدسة 284
- ثالثاً : تحريف الآيات المصادمة للعقل 284
- 3 - أرخنة النص القرآني 285
- أ - مداخل نصر حامد أبي زيد إلى الأرخنة 285
- أولاً : التوظيف الأيديولوجي لمباحث علوم القرآن 285
- ثانياً : أسطورة النص القرآني 286
- ثالثاً : المدخل الهرمنيوطيقي 287
- ب - مآلات الأرخنة في قراءة نصر حامد أبي زيد 288
- أولاً : نقض مسلمة : (صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان) 288
- ثانياً : إضفاء التاريخية على العقائد 288
- ثالثاً : إضفاء النسبية على الأحكام 289
- رابعاً : تجديد الدين على طريقة غلاة الحداثة 289

- 290 - المطلب الرابع : التأويل المنفصل في قراءة نصر حامد أبي زيد
- 290 1- موقف نصر حامد أبي زيد من التأويل
- 290 أ - التمييز بين التفسير والتأويل
- 292 ب - الأصل هو التأويل
- 292 ج - التأويل إنتاج النص
- 293 2- قواعد التأويل الهرمنيوطيقي في قراءة نصر حامد أبي زيد
- 293 أ - انعدام القراءة البريئة
- 293 ب - موت المؤلف
- 294 ج - لا نهائية المعنى
- 295 د - نظرية المغزى والمعنى
- 296 هـ - التناص
- 297 و - الصوامت والفجوات
- 298 - المطلب الخامس : نموذج تأويلي في قراءة نصر حامد أبي زيد

المبحث الثالث

- 301 القراءة اللغوية التشطيرية : محمد شحرور أنموذجاً
- 302 - المطلب الأول : مقولة (صراع المتناقضات) وتطبيقاتها على النص القرآني
- 303 1- المثال الأول : تفسير التسبيح بجدل هلاك الشيء
- 306 2- المثال الثاني : تفسير المتقابلات بصراع المتناقضات
- 309 3- المثال الثالث : تفسير الفلق بصراع الأضداد
- 310 - المطلب الثاني : مقومات المنهج اللغوي التشطيري في قراءة شحرور
- 311 1- إنكار الترادف
- 314 2- هلاك الكلمة
- 316 3- إهدار الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية
- 318 4- صبغ المفردة القرآنية بصبغة الفلسفة المادية
- 319 5- تنزيل المفردة القرآنية على مصطلح حادث

- 321 - المطلب الثالث : التلاعب بالمفردات القرآنية في قراءة شحور
- 321 1- التفريق بين الكتاب والقرآن والفرقان
- 321 أ- تعريفات وتقسيمات
- 321 - أولاً : الكتاب
- 322 - ثانياً : القرآن
- 322 - ثالثاً : الفرقان
- 323 ب- الرد اللغوي
- 325 ج- الرد التفسيري
- 328 2- الفرق بين التبليغ والإبلاغ
- 328 أ- وجه التفريق بين التبليغ والإبلاغ
- 329 ب- الرد اللغوي
- 329 ج- الرد التفسيري
- 330 3- التفريق بين الإنزال والتنزيل
- 331 أ- وجه التفريق بين الإنزال والتنزيل
- 331 ب- الرد اللغوي
- 332 ج- الرد التفسيري
- 333 - المطلب الرابع : نظرية (الحد) في قراءة شحور : عرض ونقد
- 333 1- الحد الأدنى
- 335 2- الحد الأعلى
- 338 3- الحد الأعلى والحد الأدنى

المبحث الرابع

- 340 القراءة النسوية للنص القرآني، أمانة ودود أنموذجا
- 342 - المطلب الأول : المنهج التفسيري في (القرآن والمرأة) : جذور هرمنيوطيقية
- 342 1- النص المسبق للقارىء، أو المؤول
- 343 2- النص المسبق للغة
- 344 3- النص المسبق للثقافة

- 345 - المطلب الثاني : (القرآن والمرأة) في مواجهة التفوق الذكوري
- 347 1 - القوامه
- 348 2 - الدرجه
- 349 3 - الشهاده
- 350 - المطلب الثالث : (القرآن والمرأة) دعوة إلى تاريخية النص القرآني
- 351 1 - مداخل إلى التاريخيه
- 352 أ - مدخل علوم القرآن
- 352 ب - مدخل المقاصد
- 353 2 - تطبيقات التاريخيه على النص القرآني
- 353 أ - تعدد الزوجات
- 354 ب - الطلاق
- 355 ج - الشهاده
- 355 - المطلب الرابع : محنة العلمية في كتاب (القرآن والمرأة)
- 355 1 - التناقض
- 356 2 - التضخم الأيديولوجي
- 357 3 - إطلاق الأحكام الجزافية
- 358 4 - التلاعب بالمفردة القرآنية
- 359 5 - الجهل بضوابط الاجتهاد
- 360 6 - الإخلال بأمانة العلم

المبحث الخامس

- 361 روافد القراءة المعاصرة للنص القرآني
- 361 - المطلب الأول : الرافد اللغوي
- 366 - المطلب الثاني : الرافد الكلامي
- 368 - المطلب الثالث : الرافد الأصولي
- 368 1 - التأويل
- 370 2 - الاجتهاد

- 372 3- المقاصد
- 373 أ - اجتهادات عمر رضي الله عنه وقواعد التنزيل
- 375 ب - قواعد النظر المقاصدي عند الشاطبي
- 377 ج - نقد مقولة نجم الدين الطوفي في تقديم المصلحة على النص
- 380 - المطلب الرابع : رافد علوم القرآن
- 380 1 - أسباب النزول
- 382 2 - ما نزل على السنة الصحابة خاصة
- 383 3 - تنجيم القرآن
- 386 - المطلب الخامس : الرافد الحدائي
- 387 1 - اللسانيات
- 389 2 - النبوية
- 390 3 - التفكيكية

المبحث السادس

- 391 أسباب تهافت القراءة المعاصرة للنص القرآني
- 391 - المطلب الأول : التناقض
- 392 1 - من تناقضات محمد سعيد العشماوي
- 393 2 - من تناقضات نصر حامد أبي زيد
- 395 3 - من تناقضات محمد شحرور
- 396 - المطلب الثاني : إهدار دلالة السياق
- 398 - المطلب الثالث: التهافت المنهجي
- 398 1 - ضمور الحس النقدي
- 400 2 - أحادية المنهج
- 402 3 - التنزيل العشوائي
- 405 - المطلب الرابع : أيديولوجيا القراءة
- 405 1 - الانتقاء المنهجي (المؤدلج)

- 406 2- التحامل على التراث
- 407 3- مسلمات لا دليل عليها
- 408 4- محنة المخالف في القراءة المعاصرة
- 410 5- تقويل النص ما لم يقل

المبحث السابع

- 411 مقاصد القراءة المعاصرة للنص القرآني
- 411 - المطلب الأول : نزع القداسة عن النص القرآني
- 413 - المطلب الثاني : زحزحة الثوابت
- 414 - المطلب الثالث : إبطال المرجعية والقيادة للقرآن
- 416 - المطلب الرابع : إبادة التراث التفسيري
- 417 - المطلب الخامس : صبغ المجتمع الإسلامي بالصبغة الحداثية

المبحث الثامن

- 419 موازنات واستنتاجات
- 419 - المطلب الأول : موازنة بين التفسير التأسيسية والقراءات المعاصرة
- 422 - المطلب الثاني : القواسم المشتركة بين القراءات المعاصرة
- 422 1 - الانتماء إلى الفضاء التنويري
- 423 2 - الانتماء إلى الفضاء الحداثي
- 424 3 - الانتماء إلى الفضاء العلماني
- 424 4 - الانتماء إلى الفضاء الاستشراقي
- 425 5 - الانتماء إلى فضاء التاريخية

الفصل الرابع

«ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني»

- 427 مدخل إلى علم التدبير

المبحث الأول

- 429 آداب القراءة الراشدة للنص القرآني
- 429 - المطلب الأول : صحة القصد والنية

- 429 - المطلب الثاني: إظهار الافتقار إلى الله تعالى
- 430 - المطلب الثالث: استشعار هيبة النص القرآني
- 431 - المطلب الرابع: العيش في رحاب النص القرآني
- 432 - المطلب الخامس: التخلي عن موانع الفهم
- 433 1 - التكلف في التفسير العلمي
- 433 2 - التعصب المذهبي
- 434 3 - اتباع الهوى
- 434 - المطلب السادس: الاهتداء بفهم السلف
- 436 - المطلب السابع: مشاوراة أهل العلم
- 436 - المطلب الثامن: التوقف

المبحث الثاني

- 439 قواعد القراءة الراشدة للنص القرآني
- 439 - المطلب الأول: قاعدة تحقيق المفردة القرآنية
- 440 1 - المسلك المعجمي
- 440 أ - المعاجم اللغوية الموثقة
- 440 ب - معاجم ألفاظ القرآن الكريم
- 441 ج - معاجم الوجوه والنظائر
- 442 2 - مسلك سير الاستعمالات القرآنية
- 443 3 - مسلك تطبيق القواعد التفسيرية اللغوية
- 443 أ - بيان الشارع لألفاظه مقدّم على أي بيان
- 443 ب - ألفاظ الشارع محمولة على الحقيقة الشرعية، فإن لم تكن فالعرفية
- 444 فإن لم تكن فاللغوية
- 445 ج - تحمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب
- 446 د - لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث
- 447 - المطلب الثاني: قاعدة السياق القرآني
- 448 1 - تعريف السياق القرآني

- 2- أنواع السياق القرآني 449
- أ - سياق السورة 449
- ب - سياق المقطع 450
- ج - سياق الآية 451
- 3- ضوابط السياق القرآني 452
- أ - ضابط النقل 452
- ب - ضابط اللغة 454
- ج - ضابط العقل والحس 456
- د - ضابط الجو العام للسورة 457
- 4- وظائف السياق 459
- أ - رفع خفاء النص 459
- ب - الترجيح الدلالي 461
- ج - تخصيص العام 463
- أولاً : تخصيص العام بسباق السياق 463
- ثانياً : تخصيص العام بلحاق السياق 464
- د - تقييد المطلق 464
- هـ - الكشف عن التنوع الدلالي 465
- المطلب الثالث : قاعدة التأويل القرآني 466
- 1 - روافد التأويل القرآني 468
- أ - الرافد اللغوي 469
- ب - الرافد النقلي 470
- ج - الرافد الاجتهادي 471
- د - الرافد الواقعي 472
- هـ - رافد المناهج الحديثة 472
- و - رافد الموهبة 473
- 2- منطلقات التأويل القرآني 473
- أ - العلم بخصائص القرآن الكريم 474
- ب - العلم بمقاصد القرآن الكريم 474
- ج - العلم بلسان القرآن الكريم 475

- 3- ضوابط التأويل القرآني 476
- أ - المقصدية 476
- ب - دلالة السياق 478
- السياق المقامي 478
- السياق النصي 479
- السياق الثقافي 479
- المطلب الرابع : قاعدة الترجيح 480
- 1- تعريف قواعد الترجيح وأهميتها 480
- 2- مجال الترجيح 481
- 3- قواعد الترجيح 482
- أ- إذا تعددت الرويات في سبب النزول : نظر إلى الثبوت، فاقصر على الصحيح ، ثم العبارة ، فاقصر على الصريح ، فإن تقارب الزمن حمل على الجميع ، وإن تباعد حكم بتكرار النزول، أو الترجيح 483
- ب - إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من وجوه التفسير 484
- ج- إذا تعارضت الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية قدّمت الشرعية 485
- د- إدخال الكلام في المعنى السابق أو اللاحق أولى من الخروج عنهما إلا بدليل يقتضي ذلك 486
- هـ - القول الذي تعضده آيات قرآنية مقدّم على غيره 487
- و - قد يحتمل اللفظ معاني شتى ويكون أحدها هو الغالب استعمالاً في القرآن فيقدّم 487
- ز - قد يكون اللفظ مقتضياً لأمر ويحمل على غيره لأنه أولى بذلك الاسم منه 488
- المطلب الخامس : قاعدة النظر الشمولي 488
- 1- جمع النصوص القرآنية الواردة في الموضوع الواحد 488
- 2- تتبع مراحل التنزيل 489
- 3- التفسيرات الجزئية والمعنى الكلي 490

- 491 - المطلب السادس: قاعدة النظر المقاصدي
- 492 1 - المقاصد العامة للتنزيل
- 492 أ - أهمية الكشف عن مقاصد التنزيل
- 493 ب - مسالك الكشف عن مقاصد التنزيل
- 493 - أولاً : الاستقراء
- 494 - ثانياً : التدبر
- 495 - ثالثاً : الرجوع إلى فهم الصحابة
- 495 - رابعاً : الرجوع إلى كلام الأئمة المجتهدين
- 496 2 - مقاصد السور
- 496 أ - أهمية الكشف عن مقاصد السور
- 497 ب - مسالك الكشف عن مقاصد السور
- 497 - أولاً : الاهتمام بالمعطيات القرآنية للسورة
- 497 - ثانياً : الاهتمام بظلال السورة وجوها العام
- 499 - ثالثاً : الاهتمام بالمناسبات
- 499 3 - مقاصد الأحكام القرآنية
- 501 أ - أهمية الكشف عن مقاصد الأحكام القرآنية
- 502 ب - مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام القرآنية
- 503 - أولاً : الاستقراء
- 504 - ثانياً : إدارك علل الأوامر والنواهي
- 505 - ثالثاً : الأمر والنهي الابتدائي التصريحي
- 507 - رابعاً : سكوت الشارع
- 508 - خامساً : معرفة المقام

المبحث الثالث

- 509 خوارم القراءة الراشدة للنص القرآني
- 509 - المطلب الأول : تحريف المصطلح القرآني
- 510 - المطلب الثاني : الترويج لبدع التفاسير
- 513 - المطلب الثالث : دعوى النسخ بلاينة

- 516 - المطلب الرابع : اتباع المتشابه
- 517 - المطلب الخامس : العمل بالرواية الضعيفة
- 519 - المطلب السادس : إهدار دلالة السياق
- 520 - المطلب السابع : ضهور التكوين الشرعي
- 523 - خاتمة
- 529 - الملحقات
- 531 1 - مصطلحات القراءة المعاصرة للقرآن الكريم [مشروع معجم...]
- 538 2 - مسرد مصادر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 543 3 - مسرد الردود على القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 4 - فتوى مجمع الفقه الإسلامي بجدة حول القراءة المعاصرة للقرآن
549 الكريم
- 5 - الكلمة الختامية لمؤتمر : (العودة إلى القرآن الكريم) في دورته (11) حول
551 القراءة المعاصرة للقرآن الكريم
- 553 - فهرس المصادر والمراجع
- 561 - الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب



الإيداع القانوني رقم ، 2010 MO 2045
ردمك ، 878-9954-0-5197-9

