



شوال / ١٤٣٧ - صيف ٢٠١٦

مجلة فصلية مُد كمة تعنى بالفكر والثقافة
تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية في النجف الأشرف

ISSN: ٣٤١٠ - ٨٣٧٥



قراءات معاصرة

ملف العدد

المناهج والمناهج الحديثة في فهم القرآن الكريم

- جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن.
د. علي أسعدي
- شخصية المُفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم.
أ. د. محمد علي إيازي
- القضايا القرآنية في فكر محمد أركون - دراسة في
التصورات والتجليات.
أ. د. حكمت الخفاجي
- الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن.
م. مصطفى كريمي
- قراءات معاصرة للقرآن الكريم محمد شحرور و سبيط
النيلي اختياراً.
- د. علي حسن هذيلي

دراسات

- علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية.
أ. د. أحمد الواعظي
- الحكمة في القرآن الكريم.
الشيخ عبد الله الجوادى الأملي
- الجن في القرآن الكريم.
الشيخ حسن زاده الأملي

مجلة فصلية محكمة تعنى بالفكر والثقافة

تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية

قراءات معاصرة

العدد الثالث / السنة الأولى



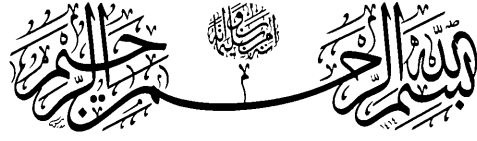
مؤسسة مثل الثقافية

المجلة: قراءات معاصرة
إعداد: مؤسسة مثل الثقافية
المطبعة: الكفيل
الكمية: (٢٠٠٠)
رقم الإيداع: (١٩٦٢ لسنة ٢٠١٤)
الترقيم الدولي: issn: ٢٤١٠-٨٣٧٥
نشر وتوزيع: مكتبة أهل الحق - النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة







هياة التحرير

- ❖ الإشراف العام: السيد أيوب الفاضلي
- ❖ رئيس التحرير: أ.م.د علي عباس الأعرجي
- ❖ مدير التحرير: د. عبد الهادي عبد الرحمن الشاوي
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الإنكليزية
- ❖ د. حسين ناصر.
- ❖ م. د. فاطمة المعموري.
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الألمانية
- ❖ أ.م. د. ستار الفتلاوي.
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الفارسية
- ❖ م. د. علي زهير الصراف.
- ❖ م. داخل الحمداني
- ❖ معتمد ترجمة اللغة العبرية
- ❖ أ.م. د. فكري جواد.
- ❖ التنسيق والمتابعة: عمار الأحبابي



مؤسسة مثل الثقافية



الهيئة الاستشارية

- ❖ أ. د فيكتور الكك / من لبنان، جامعة القديس يوسف.
- ❖ أ. د محمد عبد اللاوي / من الجزائر، قسم الفلسفة.
- ❖ أ. د عبد القادر ميلود سلامي / من الجزائر، جامعة تلمسان.
- ❖ أ. د إدريس هاني / من المغرب، مفكر إسلامي.
- ❖ أ. الشيخ حيدر حبّ الله / من لبنان، مفكر إسلامي.
- ❖ أ. د عبد الكريم خيطان الياسري / من العراق، عميد تربية ابن رشد.
- ❖ أ. د شاكر هادي التميمي / من العراق، جامعة القادسية.
- ❖ أ. د كاظم فاخر الخفاجي / من العراق، كلية الآداب، جامعة ذي قار.
- ❖ أ. د عبد الإله العرداوي / من العراق، جامعة الكوفة.
- ❖ أ. م. د محمد كامل روكان / من العراق، عميد كلية الآثار، جامعة القادسية.
- ❖ أ. م. د صلاح حسن حاوي / من العراق، رئيس قسم اللغة العربية جامعة البصرة.
- ❖ أ. م. د فكري جواد / من العراق، مدير مركز دراسات الكوفة.
- ❖ أ. م. د ستار عبد الحسين جبار / من العراق، جامعة القادسية.
- ❖ أ. م. د هاشم جعفر حسين / من العراق، جامعة بابل.
- ❖ أ. م. د عبد الأمير الحيدري / من العراق، جامعة بغداد.
- ❖ عميد كلية اللغات في جامعة بيلاروسيا الحكومية (DR. Aleksandr Fillipu).
- ❖ أستاذ الآثار والتاريخ القديم في معهد الآثار بموسكو (DR. Shah Amerof).

قراءات معاصرة؛ مجلة فصلية محكمة تصدرها مؤسسة مثل الثقافية

- البحوث الواردة في مجلة قراءات تعبر عن رأي كاتبها.
- ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية.



هوية المجلة

مجلة قراءات معاصرة، إسلامية فكرية تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، تأخذ بعين الاعتبار النظر إلى البحوث ذات الأفكار التي يكون محور عملها الفكر الإسلامي المعاصر، أو النظر إلى النصوص التراثية بعين الحداثة، أو إعادة قراءة التراث قراءة ثانية تتناسب والتأج الحديثة التي توصل إليها الفكر الإسلامي، والفكر الآخر، والنظر إلى التراث الغربي بعين ثاقبة ذات رؤية ناقدة يكون أداها هذا الفكر الأصيل.

الغاية من تأسيس المجلة

إفساح المجال أمام الباحثين والمفكرين، لنشر بحوثهم ودراساتهم ومقالاتهم التي تتضمن هذه الأبعاد التأصيلية والتنظيرية والفلسفية الرصينة، لتشمل فائدتها المجتمع الإسلامي، ولتكون هذه المجلة رافداً مهماً من روافد الثقافة الإسلامية الحديثة، جنباً إلى جنب مع رديفاتها من المجالات والدوريات الأخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركة الثقافية مع الأفكار والأطروحات المادية والإلحادية التي تروج لها العلمانية المتطرفة في البلاد الإسلامية المختلفة.

شروط الكتابة

أيها القراء الأعزاء ندعوكم إلى المساهمة في رفد المجلة بالبحوث والدراسات الجادة وفق الشروط الآتية:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠-٤٥) صفحةً بحجم (A٤).
٢. يُنصَد البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفلُ به المجلة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المؤسسة.
٤. تعمل المجلة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلة.
٥. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكاتب الاعتراضُ على تأخير نشر المادة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٦. المجلة ليست ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءً نشرت أم لم تنشر.

٧. يرفق الباحث ملحقاتاً باللغة العربية والإنكليزية.

٨. تكون الهوامش متسلسلة في نهاية البحث لا في الصفحة نفسها.

محور العدد الرابع: "العقلانية والإيمان"

للمراسلة والتواصل والاتصال :

البريد الإلكتروني Cont.muthol@gmail.com

واتس آب - تلغرام: ٠٧٨٠٩٢٣٥٢٤٦

الهاتف: ٠٧٧٢٨٢٦٢٩٠٠

المحتويات

- كلمة التحرير..... ١٣
- المنهج والمنهج الحديث في فهم القرآن (مقاربة بنيوية)..... ١١
- جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ١٩
- الدكتور علي أسعدي
- منهج فهم القرآن واشكالية المحدّدات البنيوية للتفسير ٦١
- الشيخ عدنان الحساني
- شخصية المُفسّر وأثرها في تفسير القرآن الكريم..... ٩٧
- محمد علي إيازي
- القضايا القرآنية في فكر محمد أركون (دراسة في التصوّرات والتجليّات) ١٤١
- الدكتور حكمت الخفاجي
- الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن ١٧٩
- الدكتور مصطفى كريمي
- علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم ٢١٧
- الدكتور محمد الربيعي
- قراءات معاصرة للقرآن الكريم (محمد شحرور وسبيط النيلي اختياراً). ١٢٥٥.
- الدكتور علي حسن هذيلي



الدراسات

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية	٢٩١
أحمد واعظي	
الحكمة في القرآن الكريم	٣١٩
آية الله الشيخ عبد الله جوادي الآملي	
الجن في القرآن	٣٤٠
الشيخ حسن زاده الآملي	
مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة	٣٥٥
عدنان الحسيني	

الخلاصة الإنجليزية للمقالات

<i>the Study of Woman</i>	٣٩٥
<i>Jinn (fairies) in the Quran</i>	٣٩٦
<i>Wisdom in the Holy Quran</i>	٣٩٧
<i>The Effect of Semantics on Religious Knowledge</i>	٣٩٨
<i>A Contemporary Reading of the Qur'an</i>	٤٠٠
<i>The Relationship between language and thought and its Effect on Understanding the Holy Quran</i>	٤٠١
<i>Epistemological Risks and Obstacles in Interpreting</i>	٤٠٣
<i>Quranic Issues in Mohammed Arkoun's Thought</i>	٤٠٥
<i>The Interpreter's Personality and its Effect</i>	٤٠٦
<i>Understanding-the-Quran Method and the Problematic</i>	٤٠٨
<i>The Origins of Manifest Interpretation trends in Understanding</i> ..	٤١٠

كلمة التحرير

المنهج والمنهج الحديث في فهم القرآن

مقاربة بنيوية

لعل الأجدى عند كل باحثٍ أو متلقٍ - وقبل أن يحدّد موقفه من النصّ - أن يتجرّد عن انشغالاته التاريخية؛ لأنّ تحديد النصّ بظروفه الزمنية قد يؤثر على بنيته، سواء على مستوى محتواه الداخلي أم على مستوى الوصف الخارجي والبناء الشكلي للنصّ وهذه ليست دعوة لفصل النصّ عن قيمه الواقعية، وإنما ضرورةٌ بحثيةٌ تقع كمقدمةٍ أساسيةٍ للاستنتاج والتفسير والفهم.. ومهما بالغنا في تقرير هذه الرؤية وتحرير متلازماتها البحثية فإنّها ربّما لن تكون جديرةً من حيث التعميم والتأصيل، خصوصاً عندما يرتبط الحديث بفهم النصّ القرآني..

وذلك لأنّ فهم الكتاب الكريم ليس قابلاً للنسقية المعرفية التي تستمدّ أدوات التفهيم من معايير محدّدة وأنساقٍ معينةٍ بحسب الحقل المعرفي المتخصّص، يقول العلامة الطباطبائي في إشارةٍ إلى هذا المعنى:

(وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد أنّ الجميع مشتركةٌ في نقصٍ وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج، على مداليل الآيات. فتبدل به: التفسير تطبيق، وسمي به

التطبيق تفسيراً وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازاتٌ، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلاتٌ^(١).

وحتى حين انبرى القِيّمون الشرعيون على مرادات النصّ القرآني لتفهم الناس نزراً من مقاصده وحكاياه إنّما أفاضوا بذلك وفق مقتضيات القابل وحدود فهمه، حيث ورد عنهم: (أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم) .. بل حتى تلك الأدوات المعرفية ذات الأبعاد العرفية التي تقع كضروراتٍ في ظرف الاجتماع ليست بمستوى ذلك التحييز المعرفي مع الواقع، خصوصاً وإنّ بعض تجلّيات الواقع قابلةٌ للتبدّل والتغير والتطور، يقول العلامة الطباطبائي إشارةً إلى هذا المعنى:

(فإنّ الذي أوجب علينا وضع ألفاظ، إنّما هي الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهم، والاجتماع إنّما تعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا. وكان ينبغي لنا أن نتنبه: أنّ المسميات المادية محكومة بالتغير والتبدل، بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول والتكامل)^(٢).

إذن، فإنّ فهم الكتاب الكريم وفق علله وتنزلاته الوجودية لا يمكن تحديده بمنهج، إنّما يمكن أن نعين نمطاً تداولياً، يسهم في تحريك الواقع الديني وحاجات الناس إلى تقصي تكاليفهم الاعتقادية والسلوكية، وهو القدر الذي تكفلت ببيانه نصوص السنّة الشريفة التي جاءت كموضّحٍ نوعيٍّ لمرادات الكتاب الكريم، وأقصد بالنوعية هنا هو الابتعاد عن شخصنة التفسير وتأصيل مراداته بمقتضى الحاجة إلى ذلك، وكما ورد عنهم: «علينا

الأصول وعليكم التفرع»..

وجاءت المناهج التفسيرية تحاول أن تؤسس اتجاهات واحداً توحيدياً؛ لتسويق دلالات النصّ القرآني بقدر ما هو متوفّر من أصول وقواعد وسنن عقلية ونقلية..

وبغض النظر عن نجاح هذه المناهج أو إخفاقها في تحقيق أهدافها المعرفية، فإنّها استطاعت إلى حدّ كبير أن تتقارب مع مقتضيات الفهم العرفي، وتسديد أغلب الضرورات التكليفية التي أراد المشرع إيصالها إلى العقل السائد في المجتمع - على الأقل - فيما يخصّ الجانب العملي، كآليات المرتبطة بالأحكام والتكاليف والوظائف العملية، وترتيب العلاقات الاجتماعية والسياسية على مستوى الفرد والمجتمع على حدّ سواء.. نعم، على مستوى الحقائق الوجودية والعلاقات التكوينية وبطائن الحقيقة وأسرار الخليقة ثمّة قصور منهجي في تحديد مدلولاتها من خلال النصّ القرآني وهو ليس عيباً في المفسّر، وإنّما هي ظاهرة تعبّر عن محدودية العقل الإنساني وقصوره في تعقّب تلك الحقائق والعلاقات.. وهي محدوديّة معلّلة بالطرفين النصّ القرآني وتمنعه أمام الفهم من جهةٍ والحقائق الوجودية الغائبة وأسرارها المبطّنة وغاياتها المتعالية من جهةٍ أخرى..

اليوم في عصر القيم التغريبية للفهم والتفسير ثمّة مناهج واتجاهات جديدةٌ تحاول أن تلعب دوراً جوهرياً في مرافقة المناسيب القصديّة للكتاب الكريم، من خلال أدواتٍ اعتباطيةٍ صرفة، تهدف إلى توسيع المنفتح الدلالي على حساب القطيعة مع الأصول التفهيمية الأولى، بحجّة أنّ تلكم الأصول تعبّر عن ظاهرة تاريخية انقطعت عن حدود حاجة المتلقّي العصري، وهو ما

يسمى بأرخنة القرآن الكريم، وإعادة فهمه بشكل يوفر مساحةً لتأنيس خطابه بإرجاعه إلى ملبساته البيئية العرقية واللغوية والاجتماعية والسياسية.. وبالتالي فهو منتج ثقافي ينتسب إلى عصرٍ خاصٍّ. وإذا أردنا أن نتعامل معه عصرياً فيمكننا إعادة فهمه بفتح قراءاته للجميع، وفصله عن حمولات المتلقي الأوّل..

هذه الاتجاهات الجديدة اختلفت في مستويات التعاطي مع النصّ القرآني، فمنها ما يتعاطى معه على أساس الأرخنة، ومنها ما يتعاطى معه على أساس الأنسنة، واتّجاه ثالثٌ يتعاطى على أساس العقلنة. وفي كلّ الأحوال فإنّ هذه الاتجاهات تتلاقى في منسوبٍ تغريبيٍّ واحدٍ وهو قطع النصّ عن دلالاته التفهيمية الأولى، وتحميله دلالاتٍ منفتحةً غير خاضعةٍ لمعايير ذات محتوى داخليٍّ ثابتٍ، وإن كانت تدّعي وجود معايير شكلانيةٍ بنيويةٍ تعتمد أدوات المدارس البنيوية الغربية التي أسّست على يد عالم اللسانيات السويسري (فرديناند دي سوسير)..

وبما أنّ هذه المدارس تتماهى مع التحولات النظرية بشكل مضطردٍ، بحيث تعدّدت مدارس البنيوية حتى وصلت إلى أكثر من خمس اتجاهاتٍ وعشرة مدارسٍ وعشرات النظريات والآراء، فهي غير جديرةٍ بالثبات والاحاطة بدائرة الدلالات المنتظمة، والتي يجب أن تتوالى مع أنساق الحياة الاجتماعية وعلاقتها التكوينية والتشريعية..

من هنا فهي محكومة بالفشل والاختفاق في توفير الدواعي المعرفية التي تسهم في تحديد مناط التجربة المجتمعية، وتكفل تنظيم علاقاتها مع بنيتها الواقعية من جهة والماورائية من جهةٍ أخرى..



المنهج والمنهج الحديث في فهم القرآن

نعم، ثمة محاولات من بعض الاتجاهات الإسلامية - التي يمكن أن نتعاطى مع مقصودها من منطلق حسن النوايا - أسهمت في تحديث الفهم وتجديد الخطاب بالاستفادة من أدوات المدارس البنيوية الحداثوية من دون التماهي معها في قيم الاستنتاج، وتفويت فرصة إثبات الهوية أو القطيعة مع التراث وثوابت الدين والشريعة، إلا أن هذه المحاولات لم تستطع أن تنتج قضايا معرفية كبيرة غفل عنها المفسرون الأوائل أو المعاصرون التقليديون، خصوصاً في مجال العلاقات الكونية أو القيم المقامية ومنازل الكتاب الكريم ومستوياته وبطونه.. سيبقى كل ذلك كفيلاً بوجود القيم الشرعية الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. ونحن في مقام الانتظار..

المصادر

تتنوع المصادر التي أثرت على الأنساق والمحددات البنيوية للمناهج العامة في فهم النص القرآني.. يأتي هذا التنوع بسبب الاختلاف في تحديد مناسب نظرية المعرفة وقيمتها، فعلى مستوى المنهج المتصل - أقصد التقليدي التراثي - ثمة تنوعات وتظاهرات عديدة للمناهج التفسيرية، منها: ما يرتبط بالأثر وتقديس المنجز السلفي ومنها: ما يرتبط بالمفاهيم الكلامية والاعتقادية والفلسفية، وآخرها ماله ثمة ارتباط بالتجديد الأسلوبي والبنيوي إلى حد ما، أما على مستوى المنهج المنفصل - أقصد الحداثي التغريبي - فثمة انزياحات أسلوبية تتماهى مع نظريات اللغة ومدارسها البنيوية، وهي ليست مناهج محددة بقدر كونها طرائق مستحدثة لإثارة الفوضى المعرفية الخلاقة، والدليل على ذلك الانقلاب البنيوي الذي عصف بالحداثة لتنتقل إلى ما بعد الحداثة



ومزايلة البنيوية نحو التفكيكية، وعلى الرغم من ذلك فإنَّ هذه الطرائق
أوجدت فرصةً مؤاتيةً لتجديد مكنونات الفهم على مستوى الخطاب واللغة،
وقواعد الاتّصال بالمعنى غير تلك التقليدية المعهودة. نعم، لا بدّ أن نؤكّد على
ضرورة البقاء في دائرة الوصل مع الثوابت والقيم القصديّة للنصّ الأوّل..

مسوغات الاختيار

المنهج والمنهج الحديث بوصفها محورا لهذا العدد..

البحث عن قيمة المنهج يعدّ من البحوث المفصلية التي تتعامل مع النصّ القرآني والنصّ الديني بشكل عام، وذلك لأنّ تحديد المنهج السليم هو الذي يوفر للمتلقّي أجواء الاتّصال بالمعنى والدلالة، وبالتالي إحالته إلى قيمة العمل والاعتقاد الذي ينسجم مع ذلك الفهم السليم، من هنا نعلم مدى خطورة وأهمية البحث في المناهج التفسيرية للقرآن الكريم، وعلى هذا الأساس ارتأت مجلّة (قراءاتٌ معاصرةٌ) أن تفتح أبواب البحث في هذه الحقول المعرفية في سبيل الإسهام في توسيع دائرة الفهم والاتّصال المعرفي بين المتلقّي والنصّ على ضوء الفكر الإسلامي الأصيل..



الهوامش

(١) انظر: مقدّمة تفسير الميزان.

(٢) المصدر السابق.

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

علي أسعدي (*)

ترجمة: دافل الممداني

ملخص البحث

يروم الباحث في هذا البحث إلى مقارنة تأريخ الفكر الإسلامي عن طريق الوقوف عند أبرز تيارين أبتلي بهما تاريخ الفكر الإسلامي، هما تياران منحرفان مستقلان في مجال فهم القرآن والروايات، حيث نشأ كلٌّ من هذين التيارين في ظروفٍ وعوامل معروفةٍ وغير معروفةٍ، وترك كلٌّ منهما أثراً وانعكاساتٍ في مجال الفكر الإسلامي.

أول هذين التيارين هو النزوع التأويلي غير الخاضع للضوابط والمعايير، والتصوّرات البطونية للقرآن التي لا تنسجم مع ظاهره، بل تتعارض مع روح الشريعة وأصول وقواعد التفسير والمباني المسلّمة لقواعد اللغة العربية، ومن نماذج هذه الانحرافات التفسيرية التأويلات التي قدّمها الصوفية والباطنية عن آيات القرآن.

ويتمثّل التيار الثاني في ما نشهده من تحجّر وتقيّد مفرطٍ بظواهر الكتاب والسنة الأولى، وجمودٍ على الروايات في التفسير، وعدم توظيف العقل والفكر

(*) دكتوراه في الدراسات القرآنية، أستاذ في مؤسسة السيّد الخميني بقم المقدّسة.



في معارف الوحي، وعدم التعدي للمعنى الأوّلي للآيات. مع الإشارة إلى نماذج من موارد كثيرة مما تعتقد به الفرق الظاهرية؛ للوصول إلى المعرفة الإجمالية بهذا النسق الفكري، والنظر إلى الآثار الجمّة التي خلفها في المجال النظري والعلمي والسياسي والاجتماعي والثقافي في المجتمع الإسلامي. إلى جانب ذلك استجلاء الخلفيات النفسية والفكرية والثقافية لهذا التيار.

المدخل

أبتلي تاريخ الفكر الإسلامي بتيارين منحرفين مستقلين في مجال فهم القرآن والروايات، حيث نشأ كلٌّ من هذين التيارين في ظروفٍ وعواملٍ معروفةٍ وغير معروفةٍ، وترك كلٌّ منهما أثراً وانعكاساتٍ في مجال الفكر الإسلامي.

أول هذين التيارين هو النزوع التأويلي غير الخاضع للضوابط والمعايير، والتصوّرات البطونية للقرآن التي لا تنسجم مع ظاهره، بل تتعارض مع روح الشريعة وأصول وقواعد التفسير والمباني المسلمة لقواعد اللغة العربية، ومن نماذج هذه الانحرافات التفسيرية، هو التأويلات التي قدّمها «الصوفية» و«الباطنية» عن آيات القرآن^(١).

ويتمثل التيار الثاني في ما نشهده من تحجّر وتقيّد مفرطٍ بظواهر الكتاب والسنة الأولى، وجمودٍ على الروايات في التفسير، وعدم توظيف العقل والفكر في معارف الوحي، وعدم التعدي للمعنى الأوّلي للآيات، وتزداد خطورة هذه المسائل في الآيات المتشابهة، حيث الجمود على الألفاظ والمعاني الابتدائية للنصّ القرآني، أدّى إلى القول بالتجسيم والتشبيه، كما في قوله تعالى ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ وقوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، أو أن أخذ ظاهر بعض الآيات دون النظر إلى الآيات المرتبطة بها، أدّى إلى الجبر أو التفويض المطلق، أو نفي التوسل والشفاعة وغيرها من المسائل، وكان قد ترك كلٌّ من هذه التيارات أثراً عمليةً سيئةً على المجتمعات الإسلامية، منها: أن الاعتقاد بالجبر

والتفويض أو جب سكوت طوائف من المسلمين على طول التاريخ على الظلم والاضطهاد، كما أنّ عقيدة نفي التوسل والشفاعة تسبب في قتل أعداد كبيرة من المسلمين بتهمة الكفر.

على صعيد آخر، فإنّ التأكيد على تعذر فهم الآيات المتشابهة حرم زمرة من المسلمين في التعمق في الآيات، وهناك آثار كثيرة لهذا التيار تظهر من خلال درس كلّ اتجاهٍ وخطٍ من خطوط أهل الظاهر.

لم تكن الحركة الظاهرية حركةً عابرةً في تاريخ الفكر الإسلامي، بل كانت حركةً مؤثرةً بدأت من عصر ما بعد النبي ﷺ واستمرت إلى عصرنا الحالي، وكان حصّة السنّة من هذا الأدام المسموم أكثر من الشيعة بكثير، وكان على رأس هذا الفكر، أهل الحديث ومدرسة الحديث في الحجاز، ويعتقد الأستاذ أحمد أمين أن هناك خصوصيتين تمتاز بهما مدرسة الحديث وهما:

١. كراحتهم الشديدة للسؤال عن الواجبات، لأنّ مصدرها الأساسي

عندهم هو الحديث، فلا يجوز إعمال النظر والرأي حسب ما يرون.

٢. تأكيدهم على أهميّة الحديث بما في ذلك الضعيف، والتسامح في

شروط قبول الحديث وتقديمه على الرأي والنظر^(٢)، فهم يعتقدون: «أنّ حاجة

القرآن إلى السنّة، أكثر من حاجة السنّة إلى القرآن»^(٣) كما يعتقدون «أنّ عرض

الأحاديث على القرآن خطأ ارتكبه الزنادقة»^(٤).

كما أنّ عصابةً من الظاهريين تعتقد «بعدم جواز تفسير القرآن الكريم

لأيّ مخلوقٍ كان، حتّى وإن كان أديباً ومطلعاً اطلاقاً واسعاً على الأدلّة من

الفقه والنحو والأخبار والآثار، ويمكنه فقط الاستناد إلى روايات النبي ﷺ

والصحابّة والتابعين»^(٥).

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

ومن هنا نقرأ في التاريخ أن رجلاً سأل مالكا: «هل أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ فأجاب: نعم، فقال الرجل: نزوله بعلمه أم بشيءٍ آخر؟ فصاح مالك: أسكت واستشاط غضباً»^(٦).

نعم لأن ظاهر الآية لا يثبت زائداً على ذلك، ولأن الظاهريين لم يقيموا وزناً لروايات أهل البيت عليهم السلام؛ اضطروا إلى تعطيل عقولهم عن فهم بعض المعارف الدينية، يقول البغدادي حول أصحاب الظاهر والجبريين: "أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات... وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحي من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به"^(٧).

انبثق الفكر الظاهري من مدرسة أهل الحديث وعلى رأسها أحمد بن حنبل، واستمر بعد ذلك ممثلاً بالأشاعرة ثم ظهر في القرن السابع بثوب جديد على يد ابن تيمية، حيث ابتدع عقائد جديدة كنفى التوسل وكفر مرتكبه، ونفى الشفاعة والتبرك ومسائل أخرى. وروج لهذه المدرسة ونشر أفكارها في القرن الأخير محمد بن عبد الوهاب الذي مثل امتداه الطبيعي.

ولذا فإننا حتى في القرن الرابع عشر الذي عبروا عنه بأنه عصر سيطرة النزعة العقلية على تفاسير القرآن، نشهد ظهور تفاسير ظاهرية في باب الآيات المتشابهة على المستوى النظري، ونشهد أيضاً الانحطاط والخنوع والذل على المستوى العملي، وكل ذلك يعود إلى زرع هذه الشجرة الذابلة غير المثمرة - الظاهرية - في ساحة الفكر الإسلامي.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار الصفات الخيرية لله بوصفها رمز التيار

الظاهري، فإننا نواجه ظاهرتين منحرفتين متشابهتين:

أ) القبول بالمعنى الظاهري للألفاظ: أغلب فرق أهل الحديث أخذوا بالمعنى الظاهري للصفات الخبرية؛ تقليداً لأحمد بن حنبل واستناداً إلى قول مالك بن أنس حول قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ «طه: ٥»؛ اذ قال: (الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة)، ثم أنهم وبإضافة قول «بلا كيف» أرادوا الخلاص من تهمة التشبيه والتجسيم؛ يقول ابو الحسن الأشعري: (قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾ «القصص، ٨٨»، وقال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فأخبر تعالى أن له وجهاً وعيناً بلا كيف ولا حدود^(٨).

هذا النهج في التعامل مع آيات الصفات يتكرر من جميع فرق أهل الحديث بالاستناد إلى عقيدة حجية قول السلف الصالح، كما نلاحظه في تفاسير مفسريهم المعاصرين^(٩).

ب) فكرة التعطيل في الصفات الخبرية: لم يبين أصحاب هذه الفكرة معنى آيات الصفات، وردوا أمرها إلى الله، معطلين بذلك قسماً من آيات القرآن الكريم، وكانت «الجهمية» و«الماتريدية» وفريق من «الكرامية» و«الضرارية» من هؤلاء المعطلة^(١٠).

من جهة أخرى، بحث الإيمان وكون العمل جزءاً منه أم لا، وبحث عصمة الأنبياء؛ وما استتبعه من وصول الظاهرية إلى حد القول بجواز ارتكاب الأنبياء للذنوب، هذه البحوث من مظاهر النزعة الظاهرية الأخرى التي يحتاج بحثها إلى مجال أوسع.

ولم تسلم ساحة التشيع من الفكر الظاهري، وإن كانت مساحته ضيقة

♦ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

وأقوال الظاهريين فيه قليلة، فغلاة الشيعة كانوا من الظاهريين نُسبت إليهم أقوالٌ بعيدة عن الواقع في أغلب الأحيان بغضاً بالشيعة وعدوة لهم؛ ولكن حيث أن الأئمة المعصومين عليهم السلام صرّحوا ببطلانهم وتبرّءوا منهم، فلا أهميّة للبحث في ذلك^(١١).

«الإخباريون» من التيارات الظاهرية الشيعية الأخرى، إذ كانوا يبحثون عن تفسير القرآن فقط في تفاسير الأئمة المعصومين عليهم السلام، ويفضلون السكوت عن ما لم يرد فيه تفسيرٌ منهم، ولكن نظراً لأنّ أحاديث المعصومين عليهم السلام؛ فسّرت كثيراً من الآيات المتشابهة كالصفات الخبرية، ومسألة الجبر والتفويض والبحث في العصمة والإيمان، لم يكن للأخباريين عقائد منحرفة بمستوى كبير، يقول الشيخ الطوسي في عدّة الأصول حول الأخباريين: (إذا سُئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة قالوا رويانا كذلك)^(١٢)؛ بمعنى أنّهم لم يكونوا ينظرون في صحّة وسقم الحديث، ولم يستعينوا بالعقل في فهم حديثٍ أو آية.

هذه نماذج من موارد كثيرةٍ ممّا تعتقد به الفرق الظاهرية؛ ذكرناها لتحصل المعرفة الإجمالية بهذا النسق الفكري، ولننظر إلى الآثار الجمّة التي خلفها في المجال النظري والعلمي والسياسي والاجتماعي والثقافي في المجتمع الإسلامي.

ولكي نستجلي خلفيات هذا التيار نشير إلى النقاط الآتية:

١. الخلفيات النفسية

أدّى انس الإنسان بعالم المادّة إلى نسج تصوّراتٍ حسيّة للمدركات الماورائية والمعقولات، يقول أحد المفسرين حول البعد النفسي للمسألة:

(يعيش الإنسان طوال عمره أسيراً للحسّ والمحسوس ومتحيزاً للمادة ومشدوداً للتراب؛ وهذا أدى إلى أن يجسّم ويتمثّل صوراً حسية لكلّ معقولٍ وتصوّرٍ حتّى ولو كان ذلك من قبيل الكليّات والحقائق المنزّهة عن المادة، وحتّى لو لم يوجد طريقٌ للحسّ والخيال إليها، مضافاً إلى أنّ طريق الإنسان إلى المعقولات مقصورٌ على الحسّ، وهذا ما حدى به إلى الأُنس بالحسّ والخيال.

وهذه العادة التي تلازم الإنسان جعلته يرسم صورةً لله متماهيّةً مع الأمور الحسيّة والمادية بحسب ما يألف، بل إنّ أكثر الموحدين الذين يعتقدون بتنزيه ساحة الله عن الجسم والعوارض الجسمانية، يتخيّلون صورةً مبهمّةً في أذهانهم لله سبحانه وتعالى؛ تحضر لديهم كلما توجهوا إليه وتناجوا معه، ولكنّ التعاليم الدينية تصلح هذه تصوّرات الخاطئة من خلال الجمع بين النفي والاثبات، وإيجاد المقارنة بين التشبيه والتنزيه^(١٣).

وعليه فيمكن القول: أنّ التشبيه له جذورٌ نفسيّةٌ يشترك فيها جميع الناس، غير أنّ تعاليم الوحي تُصحّح هذا الاستئناس بالحسّ وتجعل من قلبه وعقله قابلين للتكامل والسعة، لكنّ البعض وبسبب الجهل أو التقليد أو اللجاج يتمسّك بهذه المسألة، ممّا ينتهي إلى قول البعض بالتشبيه، وقول البعض الآخر بالتعطيل، يقول الأستاذ مرتضى مطهّري في بيان الأساس النفسي في الهروب من العقل والحساسية منه على ساحة المعارف الدينية: «... من البديهي أنّ عامّة الناس ليسوا أهل تعقل وتفكّر وتحليل، إذ يعتبرون التدين مساوياً للتعبّد والتسليم الفكري بظاهر الآيات والأحاديث؛ ويعدون كلّ اجتهادٍ وتفكّرٍ، نوعاً من الطغيان والعصيان للدين، هذا وخصوصاً إذا كان هذا التوجه مرعي



♦ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

سياسياً، وكان بعض علماء الدين والمذهب يروّجون له...»^(١٤).

وحول الأسباب التي أدّت إلى تشكّل الغلاة بوصفها واحدة من الفرق الظاهرية، يشير الشهيد مطهري إلى السبب العاطفي النفسي بغضّ النظر عن الأسباب الأخرى، إذ يقول: «تعود جذور الغلو بين الناس البسطاء إلى منشأ عاطفي نفسي؛ إذ كل شخصٍ - ولكي يبرّر عقيدته التي اختارها - يفخّم تلك العقيدة ويعطيها بُعداً يفوق حدّها؛ لكي لا يُتّهم بأنّ مزاجه واختياره منحرف»^(١٥).

هذا المنشأ النفسي كان ولا زال موجوداً في كثيرٍ من بسطاء الشيعة، وهو السبب في غلوّ هذه الطبقة بأهل البيت عليهم السلام.

٢. الخلفيات الفكرية

من الخلفيات الأخرى للمدّ الظاهري العوامل الفكرية والمعرفية، وإليك أهمّ خطوطها:

أ) الجمود الفكري والانغلاق النظري

الفهم الصحيح للدين بحاجة إلى نظرٍ واسعٍ وفكرٍ عميقٍ وعقلانية، بينما من آفات الدين، الانغلاق النظري والسطحية والجمود، فعندما ننظر إلى التاريخ الإسلامي، يتّضح دور هذا العامل في انحطاط المسلمين أو سموهم، فقد كانت فرق الظاهرية صريعة هذه الآفة التي جعلت الخوارج يقتلون عبد الله بن حباب وزوجته الحامل ويبقرون بطنها ويستخرجون جنينها ويقطعون رأسه، لا لشيءٍ سوى أنّه يخالفهم في العقيدة ويعتقد أنّ علياً عليه السلام أعلم الناس بالله، وكذلك نفس هذا المرض هو الذي جعل مجموعةً من الخوارج



يعترضون على صاحبٍ لهم ويتهمونه بارتكابه الحرام لكونه التقط حبةً من الرمان من الأرض ووضعها في فمه^(١٦).

وهناك شاهدٌ آخر على نتائج الجمود الوخيمة، وهو ردّة الفعل التي صدرت من أتباع ابن تيمية بعد موته، يقول ابن كثير حول ذلك: (مات ابن تيمية في المكان الذي كان محبوساً فيه، وقد حضر المكان (القلعة) جمعٌ غفيرٌ إلى أن سمح لهم بالدخول، وقبل التغسيل اجتمعوا حول جنازته يتلون القرآن، ويتبركون به من خلال رؤيتهم له وتقبيلمهم إياه، ثم جاء جماعةٌ آخرون وفعّلوا مثل ذلك... وقد ألقى الناس عمائمهم وألبستهم على نعشه^(١٧) هذا في حين أنّ ابن تيمية يعتقد أنّ التبرك والتوسل بالميت كفرٌ وشركٌ ويؤكد على هذه العقيدة، الأمر الموجود لدى أتباعه في الوقت الحاضر؛ وهذا إنّما يدل على أنّه زرع عقائده في أرضٍ متحجرةٍ فكرياً خاليةً من عمق النظر والتأمل، كما يمكن ملاحظة هذا الجمود والتحجّر الفكري عند غلاة الشيعة والأخباريين، فقد فسّر الغلاة حبّ الأئمة بشكل غير صحيحٍ فوقعوا في الشرك والكفر، مثلما وقع الأخباريون في الركود والجمود نتيجة عدم الاكتراث بالزمان والمكان في تلقي المفاهيم الدينية، يقول أحد المفسرين خلال اشارته إلى نهج أهل الحديث والأخبارية (الشيعة والسنة): (إنّ سرّ شلل المعرفة في الأعصار السالفة عبارة عن الفكر الظاهري المتحجّر، الذي لم يقتصر اعتقاده بوجوب الاحتياط في «ما لا نصّ فيه» على المسائل الفقهية، بل تعدّاه إلى المسائل الاعتقادية، فهجّر القرآن الكريم، وأبعد عن الحكمة بحجّة التحريف أو صعوبة فهمه أو عللٍ أخرى، وأغفلت آياتٌ كثيرةٌ تدعو إلى النظر والتعقل والتدبر، أو كانت تستعرض مصاديق للاستدلال ونماذج للاحتجاج...) (١٨).

ب) الجهل

أدى عدم العلم بالمفاهيم الدينية وقواعدها إلى الانحراف عن فهم القرآن بصورة عامة، والتصوّرات ذات النزعة الظاهرية بصورة خاصة، فقد ذكر القرآن الكريم الجهل بوصفه واحداً من موانع المعرفة، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٥٩)، وفي رواية أخرى عن عليّ عليه السلام قال: «الجاهل ميتٌ بين الأحياء»^(١٩).

إحدى الشبهات التي عرضت لأصحاب النزعة الظاهرية أنّهم توقّفوا في تأويل بعض الآيات، وأرجعوا أمر التفسير لأهل البيت عليهم السلام، فباتوا جاهلين ببعض تلك الآيات؛ ولذا فهم يعتقدون بأنّ كلّ آية لم تأت في تفسيرها رواية، فلا بدّ أن تُقبل على ظاهرها أو تلاوتها، وهذه المسألة واضحة في الخوارج، وقد استطاع عليّ عليه السلام بالاستدلال بالآيات والروايات، وإقناع مجموعة منحرفين بسبب الجهل وعدم المعرفة، استطاع ضمّهم إلى معسكره في قضية التحكيم، كما تقع في هذا السياق المناظرة مع ابن الكوّاء الخارجي في بيان مشروعية الحكومة واقناعه بالاستدلال بآيات القرآن الكريم، وانضمامه إلى جملة أصحاب الإمام عليه السلام (٢٠).

وتجلى هذه المسألة أيضاً في تشكّل الغلاة، فالإمام الرضا عليه السلام يعدّ الجهل أحد أسباب الغلو، إذ يقول: «انّ هؤلاء الضلال الكفرة ما أتوا إلّا من قبل جهلهم»^(٢١).

فالجهل أساس كلّ الانحرافات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وحالة مشتركة بين كلّ فرق الظاهرية والتأويلية، وبعد كل هذه التوصيفات، فلا عجب من تأكيد القرآن على المسائل العقلية وشجبه للجهل وعدم المعرفة.



ج) التعصّب والتطرّف في العقيدة

التعصّب من الأسباب الأخرى للنزوع الظاهري للشخص أو الفكر أو الحزب أو أيّ طيفٍ آخر، وقد حذرت الآيات والروايات من التعصّب بوصفه من موانع المعرفة، فالآية ٢٥ من سورة (الانعام)، أشارت إلى صنفٍ من الناس لا يؤمنون بكلّ آيةٍ أو معجزةٍ يرونها بسببٍ من تعصّبهم وعنادهم، فبدل من أن يُسلموا، راحوا يجادلون رسول الله ويصفون ما جاء به بأنّه أساطير: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ... وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾.

ومن ظواهر الفكر الإسلامي البارزة - وبخصوص الفرق الظاهرية - هو القومية السياسية أو الفكرية، فالتعصّب أحد العوامل التي أدت إلى شيوع المذهب الحنبلي بوصفه أحد الفرق الظاهرية، ذكر للفخر الرازي صاحب كتاب المناظرات الذي كتبه حول مذاهب أهل السنة؛ أنّ تعصّب أتباع مذهب الحنبلية المفرط للحديث وسنة النبي وأصحابه جعلهم يستعدون كلّ فرقةٍ ومذهبٍ لديهم قدر من الانفتاح في تفكيرهم ولا يوازونهم في درجة التعصّب، وكانوا يجاربون أتباع المذاهب الأخرى كالشيعة والشافعية عبر التعذيب والمضايقات والأذى، كما أشار ابن الأثير إلى جانب من هذا الأذى الكبير^(٢٢).

يقول أحد المستشرقين الأوربيين حول دور التعصّب في انحطاط وتحجّر الحنابلة وابن تيمية: «... لم يجوّز الحنبلليون أقلّ مظهرٍ من مظاهر الحرية في العقيدة في المسائل الدينية، هم أكثر تعصّباً من الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، وفي مطلع القرن ١٣ و ١٤ ميلادي - القرن السابع والثامن

◇ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ◇

الهجري - شنّ الفقيه الحنبلي المعروف، تقي الدين أحمد بن تيمية، حرباً ضروساً على كلّ تجديدٍ وبدعةٍ، بسبب تعصّبه المفرط... إنّ السطحية والأخذ بظاهر الكلام ورجعية الأفكار والتعصّب المفرط لدى الحنابلة، وابتعاد مذهبهم الفقهي عن الوقائع التاريخية الحيّة، وهجرانهم لكلّ ما هو جديد في المجتمع والحياة، كلّ ذلك أدّى إلى سقوط وانحطاط هذا المذهب»^(٢٣).

عندما ننظر إلى جذور تشكّل الخوارج، يتّضح لنا أثر التعصّب والعناد في ذلك، إذ نقل نصر بن مزاحم، أنّ أفراداً من بني راسب وبني تميم، وبعد قراءة اتفاق التحكيم المبرم عبر الأشعث بن قيس، صاحوا «لا حكم إلّا لله...»، فقد رفضوا في موقفٍ سطحيّ، تحكيم الرجال في الدين، إذ كان الرافضون للتحكيم من أهل العراق، فلم يكونوا مستعدين للتسليم في مقابل أهل الشام الموافقين على التحكيم، وكانوا يعتقدون بأنّ «أهل الشام» استطاعوا فرض رأيهم على الإمام، فلماذا لا تستطيع جماعة أخرى فرض رأيها عليه كذلك؟^(٢٤) وقد تمّت الإشارة في بعض الأحاديث إلى سبب الغلوّ في عقيدة تأليه الأئمة وهي عبارة عن «الحبّ المفرط» لهم من أصحاب القلوب الساذجة والبسطاء من الناس، قال الإمام السجاد عليه السلام مخاطباً أبا خالد الكابلي: «... أنّ قوماً من شيعتنا سيحبوننا حتّى يقولوا فينا ما قالت اليهود في عزيز، وما قالت النصارى في عيسى بن مريم، فلا هم منّا ولا نحن منهم»^(٢٥).

(د) التقليد والسلفية

التقليد والتمسك بالسلف من أهمّ جذور النزعة الظاهرية، إذ ما يروج اليوم تحت عنوان «السلفية» في أوساط أهل الحديث والحنابلة يرجع إلى هذه المسألة.



ذكر القرآن الكريم التقليد الأعمى بوصفه عامل انحرافٍ عن طريق التوحيد، فقال على لسان قوم عاد: ﴿ قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ * إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الشعراء: ١٣٦-١٣٧).

وينقل في موطنٍ آخر عن مشركي قريش ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا... ﴾ (المائدة: ١٠٤)، وهناك آياتٌ أخرى تشير إلى هذا المعنى.

راج اصطلاح (السلف الصالح) في أوساط الحنابلة وأهل الحديث على عهد ابن تيمية وما تلاه، وأمّا من هم السلفية وماهي عقائدهم وأفكارهم، فيحتاج إلى بحثٍ دقيقٍ لا يتسع له هذا المقال، ولكن بنحوٍ إجماليٍّ يمكن القول: بأنَّ «السلف» هم الصالحون من هذه الأمة، ومعناه الرائج يتحدّد بالقرون الثلاثة الأولى من حياة الأمة الإسلامية، أمة سيدنا محمد ﷺ، ويعود منشأ هذا الاصطلاح إلى رواية نقلها صحيح البخاري ومسلم عن ابن مسعود: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»^(٢٦).

وعلى أساس قانون أفضلية مسلمي القرون الثلاثة الأولى، يحكم السلفية في مسألة تأويل الآيات المتشابهة والصفات الخبرية لله، بما أنّ السلف الصالح المفضلون، لم يتأولوا أيّ شيءٍ تفصيلاً، بل يعتقدون أنّ الثابت لله هو ما أثبتته لنفسه من خلال النصوص والآيات، ويعتقدون مع هذا الإثبات الإلهي بأنّه منزّه عن كلّ ما يחדش بمقام ربوبيته وألوهيته وقداسته^(٢٧)، إذن فنحن ملزمون بمتابعتهم في عدم التعرض للتأويل؛ وعلى هذا فلسنا مشمولين لقوله تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا ﴾ (النساء: ٤٦)، ولسنا أيضاً مشمولين لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾

◇ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ◇

(الفرقان: ٧٣) ^(٢٨)؛ لأنَّ السلف الصالح فسروا آيات الصفات؛ إذ أخذوها من الصحابة عن النبي ﷺ، وأنَّ علمائهم إذا سُئلوا عن مسألة، فإنهم يثبتون المعنى وينفون الكيف، كما قال مالك بن أنس حول قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥): «الاستواء معلومٌ والكيف مجهولٌ والإيمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعةٌ» ^(٢٩).

نشهد اليوم تكراراً ملحوظاً لما أورده ابن تيمية حول تفسير الآيات المتشابهة ووجوب اتباع السلف الصالح في أوساط أهل الحديث والوهابية، وقد كُتبت الرسائل والكتب في هذا المجال، وممن سار على ذلك النهج المفسر المعاصر محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار الذي لم يخف اتباعه للسلف في مسألة تفسيرهم للصفات الخبرية والآيات المتشابهة إذ قال: «إِنِّي والحمد لله على طريقة السلف» ^(٣٠).

إنَّ تتبع الأدلة ونقد هذا المنهج تفصيلاً وإن كان يحتاج إلى مجالٍ أوسع، إلا أننا لا نترك الإشارة إلى مسألةٍ مهمّةٍ وهي: أنه وعلى خلاف المؤمنين بالسلفية الذين يقولون: إنَّ السلف الصالح تعبدوا بالظواهر في الآيات المتشابهة كالصفات الخبرية، وأنهم لم يجادلوا ولم يبحثوا، نقول: هناك ثلاثة مناهج للسلف في درس العقائد الدينية:

(أ) منهج الأخذ بظواهر الآيات والروايات والاعتماد على المدلول الظاهري لها وإن كان يستلزم التشبيه والتجسيم.

(ب) منهج الاستناد إلى ظواهر الكتاب والسنة في ضوء العقل، واللجوء إلى التأويل في الموارد التي يؤدي فيها الأخذ بالظاهر إلى التجسيم والتشبيه، كتأويل «اليد» «بالقوة» و«الوجه» بالذات.



ج) منهج الاستناد إلى ظواهر الآيات والروايات مع ذكر قيد (بلا كيف) لئلا يستلزم التشبيه.

إذن، فما يدّعيه السلفية من كون التأويل من اختلاق المتأخرين ليس بصحيح، لكي يتهمونهم بالابتداع بسبب المطارحات الكلامية وإبداء النظر في المشابهات، بل سلف هذه الأمة خاض بالمجادلات الكلامية، وقام بتأويل الآيات في بعض الموارد.

تعرض نصر حامد أبو زيد لمسألة التأويل لدى المتقدمين من الصحابة والتابعين، وقد ذكر نماذج كثيرة من هذه التأويلات، فعلى سبيل المثال، إشارته إلى تأويل أبي عبيدة في كل من الآيات: قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨): مجازه «إلا هو»، وفي قوله تعالى ﴿مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦): «في جنب الله وفي ذات الله واحد»^(٣١)، وفي قوله: «إلا هو آخذ بناصيتها» (هود، ٥٦) «مجازه: إلا هو في قبضته وملكه وسلطانه»^(٣٢)، وكما نلاحظ فإن أبا عبيدة قد استخدم المجاز في الكلمات: «الوجه» و«جنب الله» و«ناصية» التي يستلزم الأخذ بها على ظاهرها التجسيم، كذلك توظيف الكناية - التي هي نوع من التأويل - في تفسير الآيات، ففي قول ابن عباس أيضاً خروج للسلف عن ظواهر الآيات، إذ يقول في قوله تعالى ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧): «الرفث: هو الجماع ولكن الله الكريم يكني عما يشاء»^(٣٣)، ومضافاً إلى هذه الأمثلة، يسوق نصر حامد أبو زيد أمثلة أخرى وأدلة مبنية على منهج التفسير العقلي.

كذلك تناول هذا الموضوع البوطي الذي نقل الروايات التي تثبت هذه المسألة، ومن جملة ما نقل: أن أحمد بن حنبل فسر قوله تعالى: ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾

❖ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ❖

بمعنى «جاء أمر ربك» واستشهد بقوله تعالى ﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾ (النحل: ٣٣)^(٣٤)، أو ما نقله عن ابن حجر في فتح الباري وتفسير البغوي، من أن ابن عباس فسّر «استوى» في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) بمعنى «ارتفع»، وفي رواية عن ابن بطال بمعنى «علا»^(٣٥)، وبعد وصفه لطريقة السلف بالتفويض وطريقة الخلف بالتأويل، يشير رشيد رضا إلى وجود من يتبع منهج التأويل من أئمة السلف وعلمائهم^(٣٦).

هـ) الظاهرية ردة فعل على الإفراطية العقلية

عادةً ما يكون في مقابل كلّ إفراطٍ تفريطٌ، فمن الأمور والمسائل التي تظافرت في نشأة الظاهرية وتثبيتها ودوامها، الفرق والأشخاص الذين عرفوا الدين بكونه ديناً عقلانياً وذلك بالاستناد والاحتجاج ببعض آيات القرآن الكريم، غير أن هذا التيار العقلي وقع في الإفراط، إمّا لأنه مرّر الاجتهاد الشخصي والقياس والرأي باسم العقل، أو لأنه استخدم أساليب خشنة وغير مقبولة في الترويج لهذا الخطّ؛ ممّا حدى بالظاهريين إلى نبذ المشرب العقلي والتوجّس منه، وفي مقابل ذلك، فإنّ إفراط «الحشوية» وأهل الحديث في قبول كلّ حديثٍ من الإسرائيليات والمجعولات دون الاعتناء بصحته وعدمها، أدّى بأهل الرأي - الذين شعروا بضياغ حديث النبي - إلى التخلّي عن هذا الأصل والتوسّل بالرأي والقياس.

أبو حنيفة من الذين عارضوا الإفراط في المنهج العقلي الموجب لنتائج عكسية، ومن هنا فقد أضاف قواعد القياس والاستحسان والمصالح المرسلة التي تعود حقيقتها إلى العمل بالرأي، وأضافها إلى مدارك الأحكام من الكتاب والسنة، وجاء بعد أبي حنيفة تلامذة مدرسته الذين غيروا الأحكام تحت



عنوان «الحيل الشرعية» إلى حدّ أحلّوا معه الكثير من المحرمات^(٣٧).
 قال ابن خلدون: «... بلغت رواية أبي حنيفة إلى سبعة عشر حديثاً...»^(٣٨)،
 وذلك بسبب تشدّده وشروطه في قبول الحديث، وفي ظرف عدم تدوين
 المجاميع الحديثية^(٣٩). هذا ويجب التدقيق والتأمّل أكثر في كلام ابن خلدون.
 يقول الشهرستاني حول أسباب ظهور الفكر الحنبلي: «إعلم أنّ السلف
 من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي
 عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم
 بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن،
 تحيّرُوا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة من أئمة السلف، فجزوا على
 منهاج السلف المتقدّمين عليهم من أصحاب الحديث مثل؛ مالك بن أنس،
 مقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب
 والسنة ولا نتعرّض للتأويل...»^(٤٠).

فما أشار إليه الشهرستاني بوضوح، هو أنّ ظهور أهل الحديث ومتابعتهم
 للسلف جاء نتيجة إفراط المعتزلة في عقائدهم العقلانية، من جهةٍ أخرى
 كانت عقائد المعتزلة تدوس على مشاعر عامّة الناس؛ كما في مسألة الشفاعة
 التي يقرأ الناس حولها المئات من الأحاديث ويستبشرون بها، لكن المعتزلة
 ينكرونها ويقولون: إنّ الشفاعة للتائبين وليس للعاصين^(٤١).

وعلاوةً على فكرهم الخاصّ، فإنّ سلوكهم وهم أقوياء وأصحاب نفوذٍ
 سياسيٍّ، جعل الكثير من العامّة ينفرون منهم، ففي حادثة حدوث القرآن
 وقدمه، كان المعتزلة يقولون بحدوث القرآن بينما كان أحمد بن حنبل يذهب
 إلى قدمه، وبما أنّ الخليفة المأمون كان على رأي المعتزلة، عمد إلى عزل القضاة

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

والمحدثين الذين يعتقدون بقدوم القرآن وحبسهم، وأقام محاكم التفتيش عن العقائد للأمر ذاته، فقد كتب المأمون كتاباً إلى إسحاق بن إبراهيم، كبير شرطة بغداد، يحثه على استجواب المحدثين بخصوص هذه المسألة، وقد فعل وأجبر مجموعة منهم على التوبة والتخلي عن عقائدهم، ومرةً أخرى قرأ كتاب المأمون على مجموعة من القضاة والمحدثين، وعندما وصلت النوبة إلى أحمد بن حنبل لإبراز عقيدته، لم يقل شيئاً، سوى أن القرآن كلام الله، وقد اكتفى أيضاً أنصاره بهذه الكلمة، ولكن في النهاية وبسبب تهديد المأمون، أطبق الجميع على حدوث القرآن ما عدا أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، ثم قيد هذان الشخصان بالحبال وأشخصا إلى محل إقامة الخليفة في طرطوس، غير أن المأمون كان قد وافته المنية قبل وصولهما، وفي هذه الأثناء أيضاً توفي محمد بن نوح، وقد تحمل أحمد بن حنبل التعذيب والآلام بسبب قوله بقدوم القرآن، لكنه صبر وتحمل من أجل الثبات على عقيدته، وبعد ٢٨ شهراً من السجن والتنكيل أفرج عنه، وقد حاز لقب بطل الدفاع عن عقيدة قدم القرآن بعد أن توفي صاحبه في هذه العقيدة «محمد بن نوح» قبله، وأطلق على هذه الحادثة عنوان: «محنة أحمد»؛ المحنة التي نفخ فيها أهل الحديث وروجوا لها كثيراً^(٤٢) والتي انتهت إلى سقوط المعتزلة في نهاية المطاف.

كذلك يؤكد البعض على أن ظهور الاخبارية التفريضية في مدرسة التشيع، يرتبط بردة الفعل على الدور الافراطي للعقلين في قمة نفوذهم؛ إذ بعد نقله لكلام صدر الدين الشيرازي في وصف مقطع من مقاطع العهد الصفوي، يشير علي حسين الجابري إلى ما ذكرناه آنفاً، يقول صدر الدين الشيرازي في وصف ذلك المقطع: «والعجب مما نرى منهم - المقصود الفقهاء



والمجتهدون المسكون بزمام الوضع الفكري في العهد الصفوي - أنهم يخوضون في العقوليات، بينما لا يعرفون المحسوسات، ويتحدثون في الإلهيات، بينما لا يعرفون الطبيعيات ... وهدفهم طلب الرئاسة والجاه والسلطة وإرجاع الناس إلى فتاواهم وحكومتهم ... هؤلاء يتخاصمون مع الحكماء بهذه العقول الناقصة والآراء السخيفة»^(٤٣) فيقول الجابري: «في هذه الظروف والملابسات التي أشار إليها الشيرازي، ظهر خطأ فكريٌّ محافظٌ كردّة فعلٍ ... وتسببت بعودة الفكر السلفي في القرن الأوّل من عمر الدولة الصفوية بصورةٍ جليةٍ، كما نلاحظ ذلك في نظريات وأفكار الحركة الأخبارية التي أصابها الاندثار والنسيان إلى أن أحيّاها ووضعها في حلة جديدة، محمد أمين الاسترابادي وتبعه خلقٌ كثيرٌ في ذلك»^(٤٤)، كما أشار إلى ذلك الوردي بقوله: «شهد العهد الصفوي بروز مسائل مستحدثة كثيرة لم تكن موجودة عند الشيعة الاثني عشرية، بل مصدرها الصوفية؛ ولذا فقد أحدثت تجاذبات في المنظومة المعرفية الشيعية بين الفكر الحر والمحافظ»^(٤٥).

٣. الخلفيات السياسية

أ) منع تدوين الحديث ونقله

يتقيد العلم عادةً بالكتابة والنشر، وهذا ما ورد عن النبي بنقول مختلفة: «قيدوا العلم بالكتابة»^(٤٦)، مضافاً إلى أن السنة والسيرة الشريفة للنبي الأكرم ﷺ تعجّ بالتأكيد على كتابة العلم والتي يطول الحديث عنها، يقول نور الدين عتر: «وردت أحاديث كثيرة تصل إلى حدّ التواتر على أنّ جماعة من الصحابة كانت تكتب الحديث في عهد رسول الله ﷺ»^(٤٧)، وقال عبد الله بن عمرو: «قلنا لرسول الله: إنّنا نسمع منك أشياء لانحفظها أفلا نكتبها؟ قال

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

رسول الله ﷺ: «بلا فاكتبوها»^(٤٨)، وجاء عنه أيضاً: «كنت أكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ أريد حفظه فنهتني قريش وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ بشرٌ يتكلم في الغضب والرضا فأمسكت عن الكتابة فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأوماً بأصبعه إلى فيه وقال: أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»^(٤٩) ومن شواهد هذه المسألة منع عمر كتابة آخر ما أراد رسول الله ﷺ قوله^(٥٠).

استمرت هذه السياسة بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ، وأبو بكر أول خليفة يأمر رسمياً بمحو الحديث، إذ أحرق خمسمائة حديث سمعها عن رسول الله ﷺ وأصدر أوامره للآخرين بالسير على نهجه في إحراق الحديث، نعم شمل الإحراق عادة الأحاديث التي ليس فيها بُعدٌ عباديٌّ وعمليٌّ^(٥١).

والمانعون عن نقل الحديث وتدوينه، نسبوا أحاديث إلى رسول الله ﷺ بهذا الخصوص، نظير ما نقله أحمد بن حنبل في «أن رسول الله ﷺ نهى أن نكتب شيئاً من حديثه»^(٥٢)، أو الرواية التي ينقلها أبو هريرة عن رسول الله ﷺ ومضمونها في منع كتابة شيء في مقابل القرآن الكريم^(٥٣).

ترك منع نقل وتدوين الحديث أثراً انعكست على مسألة النزعة الظاهرية، ومن هذه الإشارة:

١. ضياع مقدار كبير من الأحاديث النبوية.

٢. وضع الأحاديث التي تخدم الخلفاء والسلطة الحاكمة.

٣. الاختلاف في الحديث.

٤. انتشار الإسرائيليات^(٥٤).

ومن الطبيعي أن شوق الناس لروايات النبي ﷺ من جانب، ومنع



تدوين الحديث ونقله من جانب آخر، شكل أرضية عند رفع المنع، لتمرير كل نقل بوصفه رواية عن النبي ﷺ، وبما أن أهل البيت ﷺ كانوا يعلمون الصحيح والسقيم من الحديث إلا أنهم لزموا بيوتهم وصار رجوع الناس إليهم قليلاً، واستطاعت السلطة الحاكمة تغطية سياساتها عبر تزوير الروايات التي تنسجم معها.

إن روايات تشبيه الله بخلقه، والروايات التي تؤيد سلطة بني أمية وتؤكد على عدم الخروج على السلطان الجائر، والروايات التي تثبت الجبر والروايات التي تنفي العصمة عن الأنبياء^(٥٥) والروايات التي تثبت حجية قول الخلفاء وقبول اجتهادهم في مقابل النص، كل ذلك أدى إلى ظهور التيار الظاهري.

(ب) فصل القرآن عن العترة

أهم الآثار السلبية التي خلفها منع نقل الحديث، وهو العامل الأهم أيضاً في مسألة تبلور الظاهرية، هو فصل القرآن الكريم عن أهل البيت ﷺ؛ إذ حين يتم المنع عن تدوين الأحاديث غير العبادية، فمن الطبيعي أن يتعرض استدلال أهل البيت ﷺ بالروايات المبنية على أحقيتهم في الولاية ولزوم متابعتهم، إلى النسيان والتجاهل، مضافاً إلى أن الفريقين من السنة والشيعة قد نقلوا روايات مختلفة في عظمة أهل البيت ﷺ ومنزلتهم، ومنها الحديث المتواتر: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً»^(٥٦)، وهذه الرواية تصرح بما لاشك فيه في أن التمسك بحبلين هما: «كتاب الله» و«عترة النبي الأكرم ﷺ» موجب للنجاة من الضلال، غير أن شعار «حسبنا كتاب الله» والكذب على رسول الله ﷺ في رواية «بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا من حرام حرمانه إلا

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

وان ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله^(٥٧)، أحكم فكرة عدم الحاجة إلى السنة، فرغم سماع كل هذه التأكيدات من النبي ﷺ في حياته على الأئمة الأطهار عليهم السلام، لكن قل من يقصدهم عند الاختلاف، من جهة أخرى، عقيدة عدم الحاجة إلى العترة والاكتفاء بكتاب الله أفرزت لازمين هما:

١. انفتاح باب الرأي والقياس والاستحسان وتغيير الكثير من

الأحكام.

٢. الجمود على ظواهر الآيات بسبب خوف المحتاطين ومخالفتي

الرأي^(٥٨)؛ إذ ظهرت أقوال الظاهريين بشكل أكبر في التفسير؛ يقول المعتزلي القاضي عبد الجبار: (اختلف العلماء منذ القدم حول جواز تفسير القرآن بالرأي، فتشددت جماعة في ذلك ولم يروا جوازه لهم ولغيرهم، فلا يجوز تفسير القرآن - في نظرهم - لأي مخلوق مهما كان أديباً ومطلعاً على الأدلة والفقه والنحو، ويجوز له فقط نقل ما صدر عن النبي ﷺ بشأن ذلك)^(٥٩)، في حين أن عترة النبي ﷺ وضعوا أصولاً وقواعد في التفسير يؤدي اتباعها إلى تفسير صحيح للقرآن، وبصورة عامة يمكن لنا أن نلمح الخطوط العامة للنهج التفسيري لأهل البيت عليهم السلام المأخوذة من الرسول الأكرم ﷺ في الموارد التالية:

١. تنزيه الله عن التجسيم والتعطيل.

٢. تنزيه الأنبياء عن المعاصي مطلقاً.

٣. استحالة رؤية الله مطلقاً.

٤. الهداية من الله والضلالة من الإنسان.

٥. لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين.

٦. تفسير القرآن بالقرآن^(٦٠).



ج) الإسرائيليات

الإسرائيليات واحدةٌ من مصائب منع نقل حديث النبي الأكرم ﷺ والتي قام بوضعها اليهود والمسيحيون الداخلون للإسلام حديثاً؛ وقد لعبت هذه الروايات المدسوسة دوراً كبيراً في الجمود على ظواهر القرآن، ومن جانب آخر، لو فرضنا التمسك بعتره أهل البيت ﷺ فإنه حتى مع وجود الروايات الإسرائيلية لم تكن لتؤدّي دوراً هاماً في حرف الناس في مسألة تفسير القرآن؛ لأنّ الأئمة الأطهار وأصحابهم المخلصين كانوا يبطلون مثل هذه الروايات ويطردون رواتها؛ إذ بمسح مجمل بين التفاسير المأثورة عن مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت ﷺ، يمكن ملاحظة كثرة الروايات الإسرائيلية في مدرسة الخلفاء وندرتها وقلتها في تفاسير مدرسة أهل البيت ﷺ، وهذه القلة أيضاً وجودها راجعٌ إلى غفلة الناقلين والمفسرين، يقول الأستاذ محمد جواد شري: «كلّ من يقرأ كتب الأحاديث التي كتبها علماء الشيعة، لا يرى روايةً منتهيةً إلى كعب الأخبار أو وهب بن منبه أو إسرائيليٍّ آخر، وحتى لو كان هناك القليل فهو مأخوذاً من كتب علماء السنة»^(٦١).

الروايات الإسرائيلية تشمل عادةً التشابهات وتفصيل القصص القرآني؛ فالتشابهات من قبيل مسألة الصفات الخبرية لله ومسألة الرؤية والجبر والتفويض والاختيار والقضاء والقدر وقدم كلام الله، وأمّا في بحث القصص القرآني فعادةً ما تنقل تفاصيلٍ وجزئياتٍ وحوادثٍ من قصص الأنبياء توحى بعدم عصمتهم، وعلى المستوى السياسي والسلطوي أيضاً، فإنّ منع تدوين الحديث، أضاف قداسةً ومشروعيةً للخلفاء والخلافة عن طريق جعل

◇ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ◇

الروايات الموجبة لحجية قولهم واتباعهم دون الاعتراض عليهم، وهذه المسألة كان لها الدور الرئيسي في الهروب من العقل والتسليم والتعبد بأقوالهم، وإليك بعض الأبعاد التي اتصفت بها الإسرائيليات:

١. الإسرائيليات ومسألة التجسيم: بنظرة عامة إلى كتابي العهد القديم والجديد، سيتضح بجلاء فكرة التشبيه والتجسيم في هذين الكتابين، فعلى سبيل المثال، جاء حول مشي الله في «سفر التكوين» الباب الثالث من العهد العتيق: «وسمعا (آدم وحواء) صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار»^(٦٢) وورد في سفر التكوين أيضاً «الله يتصف بصفة الحزن والتأسف»^(٦٣) وفي «سفر اشعيا»: «جلوس الله فوق الأرض»^(٦٤) وجاء في «سفر أرميا»: «أنه عزَّ وجلَّ يتصف بصفة لمس الأشياء»^(٦٥) وهناك الكثير من الموارد التي تحتاج إلى تفصيل أكثر.

٢. مسألة الجبر والتقدير وإضفاء المشروعية على حكومة الخلفاء: كان المسلمون البسطاء يعتقدون بوجود إخبارات كثيرة تخص المسلمين في كتب أهل الكتاب، ممَّا جعل الخلفاء يستغلون هذه المسألة كمال الاستغلال لما لها من إضفاء المشروعية على حكوماتهم، مضافاً إلى طرح مسألة القضاء والقدر في تعيين الخليفة^(٦٦)، نقلوا أن معاوية كان طامعاً بالخلافة من حين أرسل عليه عثمان وآخرين للتشاور في التعامل مع المعارضين، وفي موسم الحج سمع معاوية الحادي يحدو بعثمان فيقول: «أنَّ الأمير بعده علي وفي الزبير خلف رضي»، فقال كعب الأحبار للحادي: كذبت، فإنَّ معاوية هو الخليفة بعد عثمان، فوصل الخبر إلى معاوية، فسأله عن ذلك: فقال: نعم ستكون الأمير بعد عثمان، وقد وقع هذا في قلب معاوية^(٦٧)، ويُنقل عن وهب بن منبه في أنَّه



كان يروج لفكرة أن الحكومة تقدير على أفعال الإنسان^(٦٨)، إذ ينقل حماد بن مسلمة عن أبي سنان قال: سمعت وهباً يقول: «كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعةً وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء، في كلِّها: من جعل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر»^(٦٩)، وروى ابن عباس أن عمر قال لكعب الأحماسي: (إني قد أحببت أن أعهد إلى من يقوم بهذا الأمر وأظنّ وفاتي قد دنت، فما تقول في علي ... واذكرني ما تجدونه عندكم فإنكم تزعمون أن أمرنا هذا مسطور في كتبكم. فقال: أمّا من طريق الرأي فإنه لا يصلح، إنّه رجلٌ متين الدين ... لا يغضي على عورة ولا يحلم عن زلّة ... فقال عمر: فألى من يفضي الأمر تجدونه عندكم؟ قال كعب الأحماسي: نجده يتقل بعد صاحب الشريعة والاثنين من أصحابه إلى أعدائه^{(٧٠)(٧١)}، ومن الأحاديث التي نقلها أبو هريرة عن النبي ﷺ قوله: «إنّ لكلّ نبيّ خليلاً من أمته وإنّ خليلي عثمان بن عفان»^(٧٢)، فيما الذهبي في ميزان الاعتدال أورد هذا الحديث في ذيل ترجمة «إسحاق» وحكم ببطلانه القطعي^(٧٣).

وكما نرى أنّ المنقولات الإسرائيلية لعبت دوراً متعمداً في منع وصول الخلافة لأهل البيت ﷺ، وبخاصّة في الآيات الموهمة للقضاء الحتمي والجبر في أفعال الإنسان؛ إذ تؤثر مثل هذه الروايات تأثيراً مباشراً في فهم هذا القسم من الآيات فهماً مبنياً على الجبر والتقاعس والخمول.

٣. الإسرائيليات وجعل الحديث ونشر الفضائل لصالح الخلفاء: عمد ناقلو الإسرائيليات إلى اختلاق الأحاديث في فضائل الخلفاء في إطار سياسة إضفاء المشروعية لحكومات الخلفاء الراشدين وبني أمية؛ ومن أجل التزلف لهم والتقرّب منهم، مضافاً إلى أنّ نشر مثل هذه الفضائل يعطي نوعاً من

♦ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

القدسية للخلفاء الظالمين ويلمّع صورتهم، وفي نهاية المطاف تكون أقوالهم وأفعالهم حجةً في المعارف الدينية والشؤون الحكومية؛ حينما جرح عمر بضربة أبي لؤلؤة، قال كعب «لئن سألت عمر ربه ليقينه الله»^(٧٤)، واعتبر وهب بن منبه عمر بن عبد العزيز «مهديّ الأمة»^(٧٥)، وقال خالد بن ربيعي: «إنا نجد في التوراة أنّ السموات والأرض تبكي على عمر بن العزيز أربعين يوماً»^(٧٦)، ويمكن ملاحظة أصابع نقلة الروايات الإسرائيلية في كتب الحديث المشهورة لأهل السنة وخصوصاً ما يقع منها تحت عنوان (موافقات عمر لله أو الملائكة)؛ فمنها ما نقله البخاري في صحيحه في باب مناقب عمر والذي أشار فيه إلى تحديث الملائكة لعمر، الذي نقله أبو هريرة أيضاً^(٧٧)، ويقول أبو هريرة في فضائل معاوية: (إنّ الله أئتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبرئيل ومعاوية)^(٧٨)، ومن الطريف أنّ أبا هريرة نفسه يعترف بجعل الأحاديث، روى أحمد بن حنبل في مسنده: (روى أبو هريرة حديثاً، فقال له الحاضرون: هذا الحديث من رسول الله أم منك؟ قال: مني)^(٧٩).

٤. دور الإسرائيليات في صياغة أفكار الصحابة: كان للإسرائيليات دورٌ محوريٌّ في صياغة الفكر الديني والحكومي والتنفيذي لبعض الصحابة، بل إنّ السبب في انتشار الإسرائيليات بين المسلمين هو بعض هؤلاء الخلفاء والصحابة الذين أعطوا الإذن في نقل تلك الإسرائيليات في ظرف منع تدوين الحديث ونقله، حتّى قيل بأنّ فكرة منع كتابة الحديث جاء بها عمر من الروايات والتعاليم الإسرائيلية^(٨٠)، جمع عمر ما كتبه الآخرون من أحاديث وعمد إلى إحراقها وقال: «أمنيةٌ كأمنية أهل الكتاب»^(٨١)، يقصد بأنّ جمع الحديث تخريبٌ للدين كما خرّبه أهل الكتاب، سأل عمر بن الخطاب كعب



الأخبار: ما المقصود من "عدن" في قوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي...﴾ فقال كعب: قصورٌ من ذهبٍ في الجنة يسكنها النبيون والصدّيقون وأئمة العدل....^(٨٢)، وينقل ابن عباس: «كنا يوماً عند معاوية فقرأ قوله ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ فقال: فقال ابن عباس: (إنها عينٌ حمئة)، فاحتكم معاوية إلى عبد الله بن عمر بن العاص، فأيد قول معاوية، فقلت: نزل القرآن في بيتنا»^(٨٣)، وقال أحد صحابة النبي: «صلى النبي صلاة العصر فلما فرغ منها، قام رجل يريد أن يصلي، فأمسكه عمر وقال له: إجلس، إنما هلك أهل الكتاب أنّه لم يكن لصلاتهم فصل»^(٨٤)، ومن الطريف إلى جانب هذه الأفكار، يتمّ العمل على منع كتابة الحديث، يقول أبو هريرة: (ما كنا نستطيع أن نقول قال رسول الله حتى قبض عمر)^(٨٥)، وهناك أدلة تاريخية وروائية كثيرة على ارتباط بعض الخلفاء فكراً مع أهل الكتاب، لا يسمح البحث ببيانها واستعراضها^(٨٦)، والنقطة المهمة هنا هي أنّ عمر المتأثر بأهل الكتاب تأثراً لافتاً، قد وبّخه النبي ﷺ في حياته من النظر في روايات أهل الكتاب^(٨٧)، لكنّه لم يعبأ واستمرّ بعد وفاة النبي ﷺ على هذه الحالة حتى وصل الأمر به إلى أنّه أعطى مقام الإفتاء والتفسير لأهل الكتاب، وأمّا الأسباب التي تقف خلف تأثر بعض الصحابة بالإسرائيليات فذلك يحتاج إلى بحثٍ وتحقيقٍ.

٥. الإسرائيليات والطعن بعصمة الأنبياء: لم تتورّع كتب التوراة والإنجيل المحرّفة في نسبة الصغائر والكبائر للأنبياء، كما نقل رواية الإسرائيليات أيضاً الأحاديث التي تطعن بالأنبياء خصوصاً وأنّ ظواهر القرآن موهمةٌ بعدم عصمتهم، وعلى هذا المنوال، نقل أهل الظاهر - الذين يجمدون على ظواهر الآيات الكريمة - تلك الروايات^(٨٨).

جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

إنَّ انتشار الإسرائيليات التي تروّج لعدم عصمة الأنبياء كانت سياسةً مدروسةً من الخلفاء وخصوصاً خلفاء بني أمية منهم، فإنَّ تبرير ارتكابهم للصغائر والكبائر من جهةٍ وحفظ مشروعاتهم وقيادتهم من جهةٍ أخرى، جعلهم يعمدون إلى إظهار هذا القسم من الروايات الإسرائيلية؛ وقد حاولوا بصنيعهم هذا، محو فكرة أنَّ القائد والحاكم الإسلامي يجب أن يكون مبرّأً عن الذنوب وعن كلّ ما يقدر بعدالته، وقد استطاعوا تمرير سياساتهم عبر هذا الطريق؛ لأنَّ الروايات الإسرائيلية نسبت أقبح الأفعال وأشنعها إلى الأنبياء، فعندما يرتكب مثل هؤلاء تلك الأفعال (والعياذ بالله)، فإنَّ اللوم مرفوع عن خلفاء بني أمية في ارتكابهم للموبقات.

موقف أهل البيت عليهم السلام والصحابة العدول من الإسرائيليات

مرّ علينا توبيخ النبي صلى الله عليه وآله لعمر على إعجابه بالروايات الإسرائيلية، وقد نقل أرباب السير عن علي عليه السلام قوله في كعب: «إنَّه لكذاب»^(٨٩).

يقول علي عليه السلام حول قصة داوود المكذوبة مع زوجة أوريا: «لو أوتي برجل يزعم أنَّ داود تزوج امرأة أوريا الا جلده حديناً حديناً للنبوة وحداً للإسلام»^(٩٠).

ويقول الإمام الرضا عليه السلام حول هذه القصة المنحولة حينما سئل عنها: «إنا لله وإنا إليه راجعون، لقد نسبتم نبياً من أنبياء الله عليهم السلام إلى التهاون بصلاته حين خرج في أثر الطير، ثم بالفاحشة، ثم بالقتل...»^(٩١)، وكان هذا موقف سائر الأئمة عليهم السلام من الإسرائيليات، وكان أيضاً الموقف ذاته من أصحاب الأئمة والصحابة العدول، روي عن عبد الله بن عباس: «يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب، وكتابكم الذي أنزل على نبيه أحدث الأخبار...»^(٩٢).

ونُقل عن أبي ذر موقفه الشجاع من كعب الأخبار: «كان أبو ذر حاضراً ذات يوم في مجلس عثمان، فنظر عثمان إلى كعب الأخبار فقال له: يا أبا اسحاق ماتقول في رجل أدى زكاة ماله المفروضة عليه هل يجب عليه فيما بعد ذلك فقال: لا... فدفع أبو ذر في صدر كعب وقال: كذبت يابن ثم تلا: ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر... (البقرة: ١٧٧)»^(٩٣) ثم سأل عثمان كعباً سؤالاً آخر، فأجاب خطأً، فرفع أبو ذر العصا فدفع بها صدر كعب وقال: يابن اليهودي ما أجراك على القول في ديننا^(٩٤).

وقد بلغ حذيفة يوماً أن كعباً يقول أن السماء تدور على قطب كالرحى فقال حذيفة: كذب كعب أن الله يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١)^(٩٥).

وهذا هو الموقف ذاته من بقية صحابة الأئمة المخلصين الذين سمعوا بقلوبهم حديث «إني تارك فيكم الثقلين...».

٤. الخلفيات البيئية

مراجعة التاريخ تثبت أن للبيئة دوراً أساسياً في تبلور النزعة العقلية والنزعة الظاهرية، وهذا الدور قد يتجسد في العامل الثقافي والسياسي والاجتماعي.

أ) البيئة الثقافية

لم يكن هناك حاجة للبحث في مفاهيم القرآن وآياته، ما دام القرآن نزل في بيئة غير معقدة وبعيدة عن العلم والمعرفة، ولكن بمرور الزمان وبسبب خصائص المجتمع الإسلامي الجديدة التي ظهرت نتيجة الفتوحات ودخول العلوم الجديدة إلى العالم الإسلامي، فلم تعد النظرة السطحية كافية في الإجابة



جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن

على المسائل، وبناءً على ذلك فإنَّ التحوُّل من مناخٍ علميٍّ ساذجٍ إلى مناخٍ علميٍّ معقدٍ يستلزم نوعاً من النظر المعمق في مقتضيات الزمان والمكان، هذا وإنَّ أحد أسباب تقسيم العلماء السابقين إلى فريقين: «أهل الحديث» و«أهل الرأي» هو الارتدادات البيئية التي جلبت تلك الأفكار، حيث وُجدت مدرسة أهل الحديث في مكة والمدينة وقد امتازت بخصائص منها: وجود كم هائل من السنن والآثار والأحكام وفتاوى الصحابة، والابتعاد عن الرأي والاجتهاد بسبب قلّة وقوع الحوادث في هذه البلدان، والتأثر بتجنب الصحابة لذلك^(٩٦)، وأمّا مدرسة الرأي التي ظهرت في بيئة العراق فإنَّ خصائصها بالضدّ من مدرسة الحجاز، فإنّها مهتمةٌ لحضاراتٍ قديمةٍ وثقافاتٍ مختلفةٍ وحياةٍ متجدّدةٍ ووقائعٍ كثيرةٍ تختلف عن وقائع الحجاز التي تمتاز بالبداوة، ومن جهةٍ أخرى، كانت الأحاديث التي بأيدي العراقيين والتي كانت يمكن الاستناد إليها في نظرهم قليلةً؛ لأنّهم يجتاطون بسبب انتشار الأحاديث المزعومة، ولكون علماء هذه المنطقة متأثرين بشخصياتٍ مثل عبد الله بن مسعود الذي يرجح الرأي والنظر^(٩٧) وفي الأدوار اللاحقة أيضاً كان للبيئة والحاضنة الثقافية تأثيراً على تمظهر النزعة الظاهرية.

يبقى هناك سؤالٌ يجدر الإجابة عليه وهو: لماذا لم ينجح ابن تيمية في دعوته في زمانه ولم يتبعه سوى القلائل ولم يحدث تياراً في العالم الإسلامي، بينما تلميذه محمد بن عبد الوهاب نجح في ذلك في عصره؟

والجواب هو للتفاوت الموجود في المحيط العلمي والثقافي الذي عاصره كلُّ واحدٍ منهما، فقد بذر ابن تيمية بذرته في بيئة مليئة بالعلماء المسلمين الذين كان باستطاعة كلِّ واحدٍ منهم إبطال دعوته، لأنَّ الشام ومصر آنذاك كانتا من أكبر المراكز الإسلامية التي كان يعيش فيها المحققون والمتكلمون البارزون،



ولكن محمد بن عبد الوهاب عاش بين الأعراب والبدو الذين كانوا بعيدين عن العلم ولم يكن لديهم أدنى معرفة بالشرك والتوحيد، وكانوا تحت نير سلطة آل سعود، والشيخ^(٩٨).

الملا أمين الاسترابادي أيضاً كتب (الفوائد المدنية) الذي يشكّل مرآة لفكره في المدينة المنورة حيث كان على مشرب الحديث وشاجباً للعقل^(٩٩)، ومن هنا، فلا يمكن اغفال البيئة الثقافية بوصفها عاملاً موثراً في صياغة هذا الفكر.

ب) البيئة الاجتماعية والسياسية

يُبحث في دور البيئة الاجتماعية والسياسية، الخصوصيات الفكرية للسلطين والحاكمين، والحوادث السياسية والاجتماعية التي وقعت في المجتمع الإسلامي؛ لكي يتّضح علاقة هذا العامل مع النزعة الظاهرية.

إنّ النزوع العقلي ورفض العقل تتبعان فكر الحاكم المتسلط على المجتمع الإسلامي، فالحاكم المتحرّر فكرياً، يفتح المجال أمام الفكر والعلم والعقل، والحاكم المتحجر والجامد فكرياً، لا يقبل كلام خصومه في السياسة والفكر، ويمنع النشاط الفكري خوفاً من ظهور معارضين، وحوادث التاريخ خير شاهد على ذلك.

أغلق أبو بكر وعمر وعثمان باب البحث والتعقل في القرآن الكريم والسنة النبوية عند أهل السنة من خلال منع تدوين الحديث ونقله، فقد مهّدوا الطريق لظهور الاجتهاد والرأي غير المستند إلى المنطق والمبني على القياس والاستحسان من جهة، وتسبّبوا في ظهور فرقٍ ومجاميع تعتبر كلّ نوعٍ من أعمال النظر والرأي في المسائل الدينية حراماً وبدعةً، بينما نرى أنّ أساس حكومة عليّ عليه السلام المناظرة والمجادلة بالتي هي أحسن^(١٠٠).



◆ جذور النزعة الظاهرية في فهم القرآن ◆

ونلاحظ هذه المسألة في زمان بني أمية؛ إذ لم يكن خلفاء بني أمية عادةً أهل منطقٍ واستدلالٍ وحرية فكر، بل هذه المفاهيم لم تكن تنسجم مع أسس حكوماتهم؛ ولذا فقد توسلوا بنظرية الجبر في الخلافة، حيث لاقت هذه النظرية مقبوليةً منذ عهد معاوية بن أبي سفيان إلى حكومة مروانيين^(١٠١)، غير أنّ (سليمان) وهو من خلفاء بني أمية كان يميل إلى السلام والليونة، لذا قرّب العلماء والفقهاء وأفاد من فكرهم^(١٠٢).

والمعتزلة المعروفون بالنزعة العقلية، لم تكن تربطهم علاقاتٌ طيبةٌ مع بني أمية في زمان حكومتهم^(١٠٣)، وهذا الأمر طبيعيٌّ وكان معهوداً في أوائل حكومة بني العباس، فلم يكن للمعتزلة نشاطٌ في زمن الهارون العباسي، إلاّ أنّ نجمهم سطع في عصر المأمون الذي كان متعلماً متعلّلاً ومن أصحاب المنطق^(١٠٤)، واستمرّ ربيعهم في زمن المعتصم والواثق بالله، إلى أن جاء المتوكل الذي كان بطبعه لا يميل إلى البحث، فأوقف سلاح المعتزلة وهو النقاش والجدال والمناظرة ومنعه، وبذلك غربت شمسهم الساطعة^(١٠٥).

ولا يمكن الفصل بين الحركة الاخبارية والمسائل السياسية والاجتماعية الموجودة في العصر الصفوي إلى درجةٍ يتصور البعض بأنّ سبب ظهور الحركة الاخبارية يعود إلى سلوك المجتهدين الافراطي وأفعالهم^(١٠٦)، كذلك الحال في الحركة السلفية التي ظهرت في القرون الأخيرة تحت عنوان الوهابية، فلا يمكن اغفال دور الغطاء السياسي لها، فمحمّد بن عبد الوهاب وقبل نجاح دعوته وانتشارها في (الدرعية)، كان قد فشل في (العينية) و(الحريملة)، لكن الدعم المالي له من أمير الدرعية محمد بن سعود وقدرته العسكرية، ساعد في انتشار دعوته، وبقي هذا الدعم للوهابية مستمراً إلى يومنا هذا^(١٠٧).



الهوامش

- (١) ذكر صاحب ناصر خسرو قبادياني في كتابه "وجه الدين" نماذج كثيرة عن التأويل غير المنضبط.
- (٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتب العربية، ١٩٩٦م، ط ١٠: ٢٤٣.
- (٣) ابن عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم، دار ابن الجوزي، ١٤١٦، ٢: ٢٤٣.
- (٤) شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، ٤٢٩: ٤.
- (٥) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار القلم ١: ٢٥٦.
- (٦) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، الدار الإسلامية، ط ٢، ٣: ١١٢.
- (٧) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ترجمة: محمد جواد مشكور، منشورات اشراقي، ط ٣: ١٥٣.
- (٨) ابو الحسن الأشعري، الابانة عن أصول الديانة، داء النفائس: ٩٧.
- (٩) جمال الدين في محاسن التأويل، ذيل الآية ٢١٠ من سورة البقرة، محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، ذيل الآية ٥٤ من سورة الاعراف، وسارت على هذا المنوال في تفسير الآيات المتشابهة كل من التفاسير: تفسير الأساس في التفسير، سعيد حوى، تفسير تيسير الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن ناصر السعدي.
- (١٠) راجع: الفرق بين الفرق، البغدادي، الملل والنحل، الشهرستاني، مقالات الإسلاميين، الأشعري، كتاب التوحيد، ابو منصور الماتريدي.
- (١١) راجع: الفرق بين الفرق، البغدادي: ٣٦-٣٩، فرهنك فرق اسلامي "ثقافة الفرق الإسلامية"، مشكور: ٤٦٥-٤٦٦. غاليان "الغلاة"، نعمة الله صفري فروشاني.
- (١٢) مرتضى مطهري، تكامل اجتماعي انسان "تكامل الانسان الاجتماعي"، منشورات صدرا، نقلاً عن عدة الأصول.



- (١٣) ترجمة تفسير الميزان، ط ٥، بنياد فرهنگ و فكري علامه طباطبائي "مؤسسة العلامة الطباطبائي الفكرية والعلمية، ١٠ : ٤١٨، مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٤، ٦ : ٢٠٧.
- (١٤) مرتضى مطهري، اشنايي باعلوم إسلامي "لمحة في العلوم الإسلامية" منشورات صدرا: ١٦٨.
- (١٥) غاليان "الغلاة"، نعمة الله صفري فروشاني، مؤسسة استانه قدس، ونقلًا عن: عبد الله السامرائي في كتابه: الغلو والفرق في الحضارة الإسلامية: ٤٢.
- (١٦) جمود و خمود، علي اسفندياري، باز للنشر: ٨٠، نقلًا عن: شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد ٢ : ٢٨١-٢٨٢، الكامل في التاريخ، ابن الأثير ٣ : ٣٤١-٣٤٢.
- (١٧) البداية والنهاية، ابن كثير، دار احياء التراث العربي، ط ٧، ١٤ : ١٥٦.
- (١٨) تفسير موضوعي قران كريم "التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، عبد الله جوادي املي، مؤسسة اسراء ١٣ : ٤٢.
- (١٩) غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد التميمي الامدي، منشورات انصاريان، ترجمة وتنظيم: السيد حسين شيخ الإسلام ١ : ٢١٨.
- (٢٠) الاحتجاج، احمد بن علي الطبرسي، تصحيح ابراهيم بهادري، منشورات اسوة: ١٨٨، شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد ٢ : ٢٧٥.
- (٢١) بحار الانوار، محمد باقر المجلسي ٢٥ : ٤٢٦.
- (٢٢) انظر: مناظرات الامام الفخر الرازي حول مذاهب اهل السنة، ترجمة يوسف فضائي: ٢٠٧.
- (٢٣) الإسلام في ايران، بطروشفسكي، ترجمة: كريم كشاورز: ١٤٩، مناظرات الامام الفخر الرازي: ٢٠٨-٢٠٩.
- (٢٤) وقعة صفين، نصر بن مزاحم: ٥١٣-٥١٤.
- (٢٥) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي ٢٥ : ٤٣٣.



- (٢٦) الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، علي حسين الجابري: ١٧، للاطلاع الدقيق على هذا الموضوع راجع: معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس ٣: ٩٥، انساب المعاني، ذيل كلمة سلف، النهاية في غريب الحديث والاثر، ابن الاثير ٢: ٣٩٠، السلفية، بدعة أم مذهب، محمد سعيد رمضان البوطي: ١٩.
- (٢٧) الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: ١٥٤.
- (٢٨) التفسير الكبير، ابن تيمية، دار الكتب العلمية ٢: ١٢٨.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٣٥-١٣٦.
- (٣٠) تفسير المنار، محمد رضا رشيد، بيروت، دار الفكر ١: ٢٥٢.
- (٣١) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد، دار التنوير: ١٥٤، نقلاً عن: مجاز القرآن، ابو عبيده معمر بن مثنى ٢: ١٩٠.
- (٣٢) المصدر السابق نقلاً عن: مجاز القرآن ٢: ٢٩٠.
- (٣٣) المصدر السابق نقلاً عن: جامع البيان، الطبري ٢: ٣٦٢.
- (٣٤) السلفية، بدعة ام مذهب، ترجمة حسين صابري، منشورات استان قدس، نقلاً عن: الاسماء والصفات، البيهقي: ١٥٤-٢٩٢.
- (٣٥) السلفية بدعة ام مذهب: ١٥٦، نقلاً عن: فتح الباري ١٣: ٣١٥، تفسير البغوي في ذيل الآية ٥ من سورة طه.
- (٣٦) تفسير المنار: ١: ٢٥٢-٢٥٣.
- (٣٧) نقش ائمة در احياء دين "دور الائمة في احياء الدين"، مرتضى العسكري، دار احياء التراث العربي، ١٠: ٢٠-٢٢. تاريخ المعتزلة، محمد جعفر جعفري اللنكرودي: ١٥.
- (٣٨) فرهنك فرق اسلامي "ثقافة الفرق الاسلامية"، محمد جواد مشكور، منشورات استان قدس، ط ١٧٠: ٣-١٧١.
- (٣٩) دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ترجمه احمد باكتجي، مركز دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ٥: ٣٩٥.
- (٤٠) الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل: ١٠٢.

- (٤١) فرهنك عقائد ومذاهب إسلامي، "ثقافة وعقائد المذاهب الإسلامية"، مؤسسة الإمام الصادق، ٤: ١٨٤-٢٤١.
- (٤٢) بشين، "السلف"، احمد باكتجي ١: ٧١٩-٧٢٠.
- (٤٣) الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: ٢٧٩.
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٥٦، نقلاً عن: لمحات اجتماعية، علي الوردي ١: ٥٧-٦١.
- (٤٦) مجلة علوم حديث، ٢: ١٦، محمد علي مهدي راد، نقلاً عن: تقييد العلم: ٦٩.
- (٤٧) المصدر السابق: ٩١، نقلاً عن منهج النقد في علوم الحديث.
- (٤٨) المصدر السابق: ١٧، نقلاً عن: تقييد العلم، مجلة معرفت العدد ٧٣: ٥٢، محاسن الاصطلاح: ٣٦٦.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٧، نقلاً عن تقييد العلم: ٨١-٨٨، المستدرك على الصحيحين، ١: ٦١٠٦، مسند احمد بن حنبل ٢: ١٦٢.
- (٥٠) نقش ائمة در احياء دين " دور الائمة في احياء الدين " ١٤: ١٩١-٢٠٦.
- (٥١) المصدر السابق ٨: ١٠٧ نقلاً عن: البداية والنهاية ٨: ١٠٧.
- (٥٢) موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر السبحاني، القسم الأول: ٨٧، نقلاً عن: مسند احمد بن حنبل ٥: ١٨٢.
- (٥٣) المصدر السابق: ٨٧، نقلاً عن: مسند احمد بن حنبل ٣: ١٢.
- (٥٤) تدوين السنة الشريفة، محمد رضا حسيني جلاي: ٥٠٤-٥٣٣، فرهنك عقايد ومذاهب اسلامي ١: ٩١-٩٦.
- (٥٥) نقش ائمة در احياء دين ١٠: ١٠ وما بعدها.
- (٥٦) المصدر السابق ١١: ٦٩.
- (٥٧) فجر الإسلام، احمد امين: ٢٤٥.
- (٥٨) قامت هاتان المدرستان بوضع الأحاديث التي تؤيد توجهها، أشار إلى ذلك أحمد أمين

- في فجر الإسلام: ٢٤٥.
- (٥٩) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي ١: ٢٥٧ نقلاً عن: المطاعن للقاضي عبد الجبار المعتزلي: ٤٢٢.
- (٦٠) البرهان في تفسير القرآن، هاشم الحسيني البحراني، مؤسسة البعثة، ج ١، مقدمة لمحمد مهدي الآصفي، بحث الخطوط والاتجاهات العامة في التفسير عند أهل البيت عليهم السلام: ١٩٧٣، والروايات المرتبطة بهذا الشأن موجودة في كل خط من الخطوط المشار إليها.
- (٦١) شيعه وتهمت هاي ناروا" الشيعة والتهم المزيفة"، محمد جواد شري، ترجمة محمد رضا عطائي، ط ٢، مؤسسة ومنشورات استان قدس: ٥٧.
- (٦٢) العهد العتيق، سفر التكوين الباب ٣، الفقرة ٨-٩: ٣.
- (٦٣) المصدر السابق، الباب ٦، الفقرة ٥-٦: ٥.
- (٦٤) المصدر السابق، أشعياء، الباب ٤٠، الفقرة ٢٣: ٦٧٣.
- (٦٥) المصدر السابق، سفر ارميا، الباب ١، الفقرة ١٠: ٦٩٦.
- (٦٦) تاريخ سياسي إسلام، منشورات وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي، ٢: ٧٣٥-٧٣٦.
- (٦٧) المصدر السابق: ٧٣٦، نقلاً عن: تاريخ الطبري ٤: ٣٤٣.
- (٦٨) فرهنك عقايد ومذاهب إسلامي ١: ١١٢.
- (٦٩) المصدر السابق.
- (٧٠) شيعه وتهمت هاي ناروا: ٦٦-٦٧، نقلاً عن: شرح نهج البلاغة، امالي ابو جعفر محمد بن حبيب.
- (٧١) إن ما ظنه عمر في تنبؤات كعب عن مستقبل الخلافة في الواقع هو رواية رواها نفس عمر عن رسول الله، حينما قال: "اني رأيت في منامي كأن بني الحكم بن أبي العاص ينزون على منبري كما تنزو القردة..."، ولم يلتفت عمر الى ذلك بل صارت

الاسرائيليات مرجعه.

(٧٢) أبو هريرة، الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، منشورات انصاريان: ٣١.

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) نقش أئمة در احياء دين ٦: ١١٠، نقلاً عن: الطبقات الكبرى ٣: ٢٥٧.

(٧٥) تاريخ سياسي إسلام ٢: ٧٣٦، نقلاً عن: السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٣٣.

(٧٦) المصدر السابق ٢: ٧٣٦، نقلاً عن: تاريخ الخلفاء: ٢٤٥.

(٧٧) ابو هريرة: ١٤١، نقلاً عن: صحيح البخاري ٢: ١٩٤.

(٧٨) المصدر السابق: ٣٨.

(٧٩) نقش أئمة در احياء دين ١٢: ٢٩-٣٠، نقلاً عن: أحمد بن حنبل ٢: ٢٥٢.

(٨٠) تاريخ سياسي إسلام ٢: ٩٧، نقلاً عن: بحوث مع أهل السنة والسلفية: ٩٧.

(٨١) المصدر السابق، ٢: ٩٧، نقلاً عن: تقييد الإسلام: ٥٢.

(٨٢) نقش أئمة در احياء دين ٦: ٢٩-٣٠، نقلاً عن تفسير القرطبي ١٥: ٢٩٥.

(٨٣) المصدر السابق ٦: ١١١، نقلاً عن الدر المنثور ٤: ٢٤٨.

(٨٤) تاريخ سياسي إسلام ٢: ٩٧، نقلاً عن: اسد الغابة ٥: ١٩٩.

(٨٥) البداية والنهاية، ابن الاثير ٨: ١١٥.

(٨٦) نقشه أئمة در احياء دين ٦: ١١٠-١١٧.

(٨٧) وقصة جلب عمر لنسخة من التوراة وتقديمها للنبي وغضب النبي عليه مشهورة،

اذ قال: "لو كان موسى حياً ما وسعه الا أن يتبعني" رك: نقش ائمة در احياء دين، ٣:

٣٨٧، نقلاً عن: مسند احمد بن حنبل ٣: ٣٨٧، سنن الدارمي ٢: ١١٥.

(٨٨) الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد محمد ابو شهبه: ١٥٩ وما

بعدها، الاسرائيليات في التفسير والحديث، محمد حسين الذهبي: ١١٧ وما بعدها،

اسرائيليات القران، محمد جواد مغنیه: ٤٨ وما بعدها، الاسرائيليات واثرها في كتب



التفسير، رمزي نعنايه.

(٨٩) اضواء على السنة المحمدية، محمود ابو ريه، دار الكتب الإسلامية: ١٦٥.

(٩٠) مجمع البيان، فضل بن حسن الطبرسي ٨: ٣٥٤.

(٩١) تفسير الصافي، محسن فيض كاشاني، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ٤: ٢٩٥.

(٩٢) شيعة وتهمت هاي ناروا: ٧٢-٧٣.

(٩٣) نقش أئمة در احياء دين ١٤: ١٦٠-١٦١، نقلاً عن مروج الذهب للمسعودي ٢: ٣٤٠.

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) اضواء على السنة المحمدية: ١٦٥.

(٩٦) خاستگاه هاي اختلاف در فقه مذاهب " مناشئ الاختلاف بين المذاهب"،

مصطفى ابراهيم الزمي، ترجمة: حسين صابري، منشورات استانه قدس رضوي:

٤١٧-٤١٨، موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمة القسم الثاني: ٥١-٥٢.

(٩٧) المصدر السابق: ٤١٩، موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمة القسم الثاني: ٥١-٥٢.

(٩٨) فرهنك عقايد ومذاهب اسلامي ٣: ٦٦-٦٧.

(٩٩) الفوائد المدنية: ١٢-١٣، موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمة القسم الثاني: ٣٨٩.

(١٠٠) وما مناظراته مع الخوارج وخطبه المشحونة بالادلة والاحتجاج على الناس في

المجالات السياسية والدينية، وما ارساله ابن عباس لمحاججة الخوارج وتوصيته

بمحاججتهم بالسنة، الادليل على ايمانه عليه السلام بحرية الفكر.

(١٠١) فرق هاي اسلامي در سرزمين شام در عصر اموي " الفرق الاسلامية في الشام في

العصر الاموي"، حسين عطوان، ترجمة: حميد رضا شيخي، مؤسسة بزوهش هاي

استان قدس رضوي: ٢٢٨.

(١٠٢) المصدر السابق: ٣١٧-٣٢٨.

(١٠٣) مال إلى الاعتزال من خلفاء بني أمية كل من: وليد بن عبد الملك ومروان بن محمد

بن مروان، انظر: فرهنك عقائد ومذاهب اسلامي ٤: ٢٢٢.

(١٠٤) المصدر السابق ٤: ٢٢٢-٢٢٣.

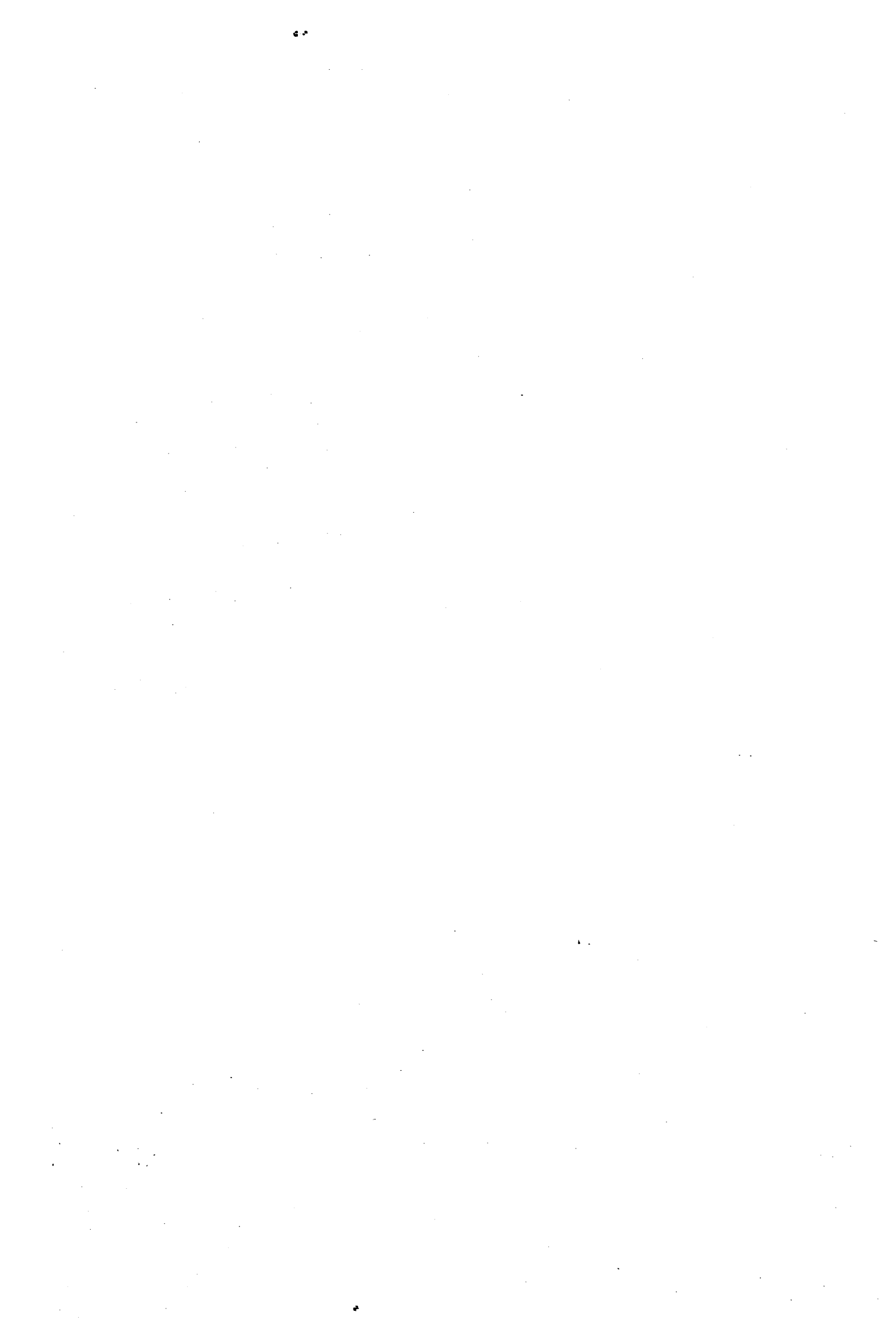
(١٠٥) المصدر السابق ٤: ٢٣٤-٢٣٦.

(١٠٦) الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، علي حسين الجابري: ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٧٢،

٢٧٩.

(١٠٧) فرهنك عقائد ومذاهب اسلامي ٣: ٥٦-٥٧.





منهج فهم القرآن واشكالية المحددات البنيوية للتفسير

(قراءة معاصرة للتفسير الأثري)

الشيخ عدنان المساني (*)

ملخص البحث

يعتمد الإنسان في فهمه للحقائق على حزمة عناصر وأدوات معرفية خاضعة لمعايير أولية ذات مراتب ضرورية إما بشرط الموضوع أو بشرط المحمول، وهذه المراتب إما بينة أو مبينة أو مكنونة، فالقرآن قابل للفهم والتفسير.

إلا أن ذلك الفهم والتفسير بحدود الحاجة الذهنية للمستكشف وبقدر سعة الاستيعابية هذا من جهة.. ومن جهة أخرى ليس من باب العبث - حاشا لله - أن ينزل قرآناً غير مفهوم؛ لأن القرآن هو كلامه والكلام صفة من صفاته اللامتناهية؛ لذلك لا يمكن استكناه صفاته وأسماءه بالقدر الذي لا يمكن استكناه ذاته جلّ جلاله؛ لذا يقوم البحث على عاتقه بمقاربة التفسير الأثري في فهم القرآن الكريم عن طريق البحث في إجراءاته والكشف عن مناطق الضعف فيه، إلى جانب ذلك البحث عن منهج أكثر عمق وأفضل وسائل في فهم القرآن الكريم حرصاً منه على حضور عنصر التقييم والتقويم للمناهج المقاربة للنصّ القرآني، وتوصل الباحث من خلال ذلك إلى أن حرص

(*) باحث في الفكر الإسلامي، من العراق - النجف الاشرف.



أصحاب المنهج الأثري في حصر حقائق التفسير بالروايات لم يكن ناتجاً عن وعي القيم المعرفية للمنهج، وإنما عن تعصب غير مبرر، خصوصاً وأنهم لم يلتزموا حرفياً بلوازم النصّ والرواية، وإنما تعاملوا معها من خلال ضرب بعضها ببعض، والبحث عن القرآن عن طريق القرآن أو بأساليب أخرى، وعليه فلا يمكن الالتزام بانحصارية فهم القرآن بهذا المنهج.



مقدمة

لا شكَّ أنَّ للحقائق الوجودية المتعالية ثمة انكشافاً بقدر السعة الاستيعابية للمستكشف - خصوصاً- وأنَّ تنزل هذه الحقائق المتعالية إلى مستويات الاستمكان الأقرب للذهن البشري يضعها في مرتبة التقييد، وهي المرتبة التي تعتمد الأطر المعيارية للمعرفة بحسب مدركات العقل البشري، وهي أطر محدودة بلغت ما بلغت .. والقرآن بحكم مرتبته الوجودية (النزول) وبحكم ما يتمتع به من شؤون تتداخل فيها مقتضيات التمظهر والتكوثر والاكتمان في مرتبته المعيارية (التنزيل والتأويل) ففي كلا المستويين يتراخى الذهن البشري ويقف عاجزاً أمام جبروته المعرفي اللامتناهي.

ومهما بالغنا في توسيع صلاحية الذهن ومنحناه قيم استثنائية في تحريك مدركات الفهم من خلال الدلالات المفتوحة أو المنفرجة أو حتى المنغلقة فإنه لا يتعدى مقولة الانسداد، ليس لأنَّ القرآن حكاية ثيولوجية خارج حدود الواقع، بل لأنَّ الواقع محدود والمحدود لا يستوعب المطلق بطبيعة الحال.. وسواء قبل أصحاب المنهج التفنيدي أو رفضوا فإنَّ نظريتهم التي تقول: إنَّ (الاعتقاد المفترض بوجود حقيقة خارج الواقع هو ليس تأكيداً على الاطلاق، لأنَّ التأكيد الذي لا يمكن تفنيده لا يؤكد شيئاً وهو بلا معنى) هي نظرية غير واقعية، وذلك لأنَّهم يقيسون الحقائق بمعايير هي أصغر من الواقع أو تساويه، في حين أنَّ الحقيقة اللاتفنيدية هي أعم من الواقع وأكبر وهي خارج شؤون المعايير الواقعية.



والدليل على ذلك هو أن أحد معتنقي هذه النظرية - والذي يعد إمام الملحدين في القرن العشرين البريطاني (انطوني فلو) - استقر في النهاية على الاعتراف بالربوبية، وهجر مقولة الإلحاد، وشعر بوجود الواقع الميتافيزيقي الذي يتسبب الواقع الطبيعي ولا يخضع لمعايره البشرية.

فالتأكيد الذي لا يمكن تفنيده لا يمكن تفنيده وهو يؤكد ثمة معانٍ متعالية لا يستطيع الواقع بمعايره المحدودة قياسها كظاهرة ذهنية قابلة للفهم من كل الاتجاهات، نعم هي غير قابلة للجهل المطلق؛ لأنَّ الجهل المطلق هو تعطيل، والتعطيل باطل بحسب الفلسفة الإسلامية.

ما أريد قوله: إنَّ القرآن قابلٌ للفهم والتفسير. إلا أن ذلك الفهم والتفسير بحدود الحاجة الذهنية للمستكشف وبقدر سعته الاستيعابية هذا من جهة .. ومن جهة أخرى ليس من باب العبث - حاشا لله - أن ينزل قرآناً غير مفهوم؛ لأنَّ القرآن هو كلامه والكلام صفة من صفاته اللامتناهية؛ لذلك لا يمكن استكناه صفاته وأسماءه بالقدر الذي لا يمكن استكناه ذاته جل جلاله.

مركزية القرآن الكريم في دائرة ثوابت المعرفة الدينية

يعتمد الإنسان في فهمه للحقائق على حزمة عناصرٍ وأدواتٍ معرفيةٍ خاضعةٍ لمعايير أولية ذات مراتبٍ ضروريةٍ إما بشرط الموضوع أو بشرط المحمول، وهذه المراتب إما بينة أو مبينة أو مكنونة... وهو ذا بالتحديد ما عبر عنه الإمام الحسين عليه السلام حينما وصف مراتب فهم الكتاب الكريم، حيث قال: «كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والاشارة للخواص واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»⁽¹⁾.

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

كلامنا ليس في المرتبة الرابعة، فهي من المقامات المكنونة بشرط التخصص، أي: أنّها موكولة إلى أهلها من الأنبياء فلسنا ملزمين بالهجرة إلى الحقيقة بعنوانها الحقي وذلك لفقدان المقتضي (مقام العصمة والقرب)، ووجود المانع (تدني مراتب الإدراك)..

وإذا كان الأمر كذلك فعلياً أولاً - وقبل أن نواصل الحديث عن الشؤون المعرفية لمقامات الكتاب الكريم - أن نبين شيئاً عن مظلومية القرآن الكريم؛ لأنّ هذه المظلومية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه المقامات.

يفترض ونحن نؤمن بحاكمية القرآن العلمية والمعرفية أن نفتش عن مقتضيات هذه الحكومة من حيث تكريس السلطة التنفيذية ونذعن لهذه السلطة ونضع في يدها أزمّة عقولنا.. ولو أنّ القرآن الكريم أخذ حيزه المناسب في دائرة الاهتمام الفردي والنخبوي، كما هو الاهتمام بالصحيفة والفضائية والموقع الإلكتروني؛ لانتقلت حكومته المعرفية من دائرة الظل إلى دائرة التعقيل (تمكينه في حيز العقل الجمعي) ومن ثم التأنيس، أي: أنّه من الممكن أن يتحوّل القرآن إلى حالة إنسانية، وبالمقابل يتحول الإنسان إلى حالة قرآنية.

هذه المظلومية تحدث عنها القرآن الكريم بنفسه في قوله عزّ من قائل على لسان نبيه وهو يشكو لله في يوم الحساب من جفاء قومه للقرآن، حيث يقول:

﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^(٢).

والتعبير بالاتّخاذ أبلغ ممّا لو كان بالترك باعتبار: أنّ المسلمين لم يتركوا القرآن بحسب الظاهر وإنّما وظفوه توظيفاً هجرانياً لا يليق بمقامه وأهميته، حيث عزلوه عن الحياة وعزلوه عن دوره المعرفي وحكومته العلمية، وحجموا



آفاقه بما ينسجم مع مصالحهم الضيقة..

لم نعطِ للقرآن دوره الحقيقي باعتباره منهجاً إلهياً كفيلاً برسم المسار السعيد للبشرية وهو الذي يتدخل في كل جزئيات الوجود وتنتشر مفاهيمه في كل أبعاد الحياة.

تارة يعبر عن أعماق الغيب ويربط الإنسان بمسالك هذه الأعماق وتارة أخرى يعبر عن ظواهر الحياة ويمنح مع سطوح التفكير العرفي.

فهل نحن جديرون بالارتباط مع بريق الأعماق وإشراقته المعرفية أو لا أقل هل فهمنا وظيفتنا القرآنية بمستوى ظواهر الحياة كما رسمها الكتاب الكريم.

ولو قرأنا موقف النخبة قبل الأمة نجد أنها هجرت القرآن على الصعيدين، فما أحوجها للهجرتين هجرة النفوس نحو أعماق المعرفة القرآنية وهجرة الأبدان نحو المساهمة في بناء الإنسان ثقافياً وسياسياً ومجتمعياً.

هجرنا القرآن من حيث مرتبته الموضوعية أي في مقام ذاته وهجرناه في مرتبته الطريقية فأهملنا الطريق والمنهج الذي خطه القرآن..

إذن، فنحن بحاجة إلى هجرة بل هجرتين، هجرة باتجاه الأعماق وهجرة باتجاه الذات والمجتمع. وبعد ذلك فنحن بحاجة إلى ثورة لأن الظالم لا تروق له هجرتنا؛ لأنها قد تكون بداية النهاية لحاكميته؛ لأن حاكمية القرآن ستنتزع منه صلاحيات التسلّط، ولقد عبّر الكتاب الكريم عن هذه الحقيقة بثلاث آيات واضحات في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا التَّيِّبُونَ الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣).

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالتَّنَفُّسِ وَالْعَيْنَ بِالْأَنْفِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٤).

وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٥).

وفي هذا المقام تلتقي حكومة القرآن المعرفية مع حكومته الإنسانية، فيلتقي التعقيل بالتأنيس، ولكن تبقى الحقائق القرآنية مكتنزة حتى حضور ذلك المطهر الذي تتلامس طهارته التكوينية مع الوجود الحقيقي للكتاب في مرتبة نفس الأمر وهو ما نسميه مقام (التأميم) أي: اندماج إمامة الإنسان مع إمامة القرآن في مرتبة العصمة العالية حينها سوف ينتج المجتمع الفاضل.. وحتى ذلك الحين ينبغي أن نسلم أن التفاوت المعرفي في فهم القرآن عند طبقات الناس حالة طبيعية تستند إلى فهم القابلية والوظيفة والتوفيق.

وحينها سنتفهم أن مستوى العبارة الذي ينسجم مع قابلية عوام الناس يشير دلاليًا إلى التسليم بحجية ظواهر الكتاب الكريم، فالمكلف العامي ملزم بالعمل على ضوء ما يفهمه من هذه العبارة، فالأداة التي يستعين بها عوام المؤمنين في فهم القرآن هي الظهور العرفي أو الفهم العرفي لعبارات القرآن الكريم، وكذلك سنتفهم أن الإشارة لا تنسجم إلا مع استعدادات الخواص (العلماء)، فهم القادرون من خلال أدواتهم العلمية على التقاط هذه الإشارات الدقيقة لاستنباط المعارف والأحكام الضرورية لتسيير عملية الحياة للفرد والمجتمع، من خلال الاستعانة بالقواعد اللغوية والقياسات المنطقية والمفاهيم الفلسفية وغيرها من حزم الأدوات والعناصر، من أجل



فهم منطق القرآن الكريم سواء على مستوى الأحكام أو على مستوى التفسير. أما إذا اتّصل حديثنا باللطائف فإنه سينسجم مع مقامها الذي هو عبارة عن مرتبة الخفاء في الظهور، ولا يمكن أن يُدرك إلا عن طريق النفوس القدسية.

لأنّ الصفاء الروحي للأولياء هو الذي يكشف عن كثير من غيبات ومغيبات الكتاب الكريم من خلال القدرة على استكناه العلاقة بين الآيات التدوينية والتكوينية، وكذلك بين الأنفسية والآفاقية بواسطة الالهامات والمكاشفات والإشراقات، فتلتفت نفوسهم إلى تلك المعاني اللطيفة المتخفية خلف الألفاظ والمعاني والبطون المتعددة.

كما أنّ ما عند العوام وما عند العلماء هو عند الأولياء وزيادة..

وكما أسلفنا في مقدمة الكلام: إنّ الحقائق تعبّر عن الفهم الحقيقي للقرآن من دون الحاجة إلى أدوات العرف أو العلم أو المكاشفة وإنّما يرتبط القرآن بالإنسان الكامل (النبي) ارتباطاً تأنيسياً مباشراً، فالنبي أو المعصوم هو القرآن الناطق، بل هو أعظم من القرآن الصامت بمراتب، وعليه فإنّ الامام المهدي عليه السلام سيأتي بالحقائق المباشرة للوحي، وبحكم وظيفته الفيضيّة أي: الوساطة في فيض المعارف والكمالات بين الله والخلق فهو سي طرح الحقائق التي يريدّها الله تعالى من الخلق، وذلك لأنّ في القرآن حقائق لا تصل إليها أفهام العرف العام ولا أدوات العلم والعلماء، ولا صفاء نفوس الأولياء وإنّما هي وحي من الله وإلهام قدّوسي خص به الأنبياء والمعصومين عليهم السلام وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله لكن لا تبلغه عقول الرجال»^(٦).

حديث الثقلين وأثره في تحديد دائرة المنهج

«إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

قد ادعي أنّ فهم حقيقة العلاقة بين الكتاب والعترّة لا تقبل الإحاطة من جميع جوانبها المعرفية، وذلك لأنّ هاتين الحقيقتين لا تخضعان لأنظمة المعايير المعرفية في حدّ التلقّي والكسب، وإنّما هي حقائق متعالية مرتبطة بالنظام الوجودي وفق منظومة ارتباطٍ ثبوتيّ يتخطى متن الأعيان ويرسم خارطة التجليات اللدنية والحضرات العلمية..

ولو تساءلنا عن المنهج التفسيري الأقرب في تعبيره عن حقيقة الثقلين، وعن تأثر وتأثير كلّ منهما بالآخر فلعلّ الذهن العادي ينصرف مباشرة إلى المنهج الأثري (الروائي) من قبيل ما جاء في تفسير القمي، والعياشي، وفرات الكوفي وغيرهم، وعلى الرغم من إذعاننا بأهمية هذا المنهج في التعبير عن تلك الحقيقة إلا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّه أقرب المناهج إليها فعلى الرغم من توفرها على نقاط قوة مركزية إلا أنّها لا تخلو من نقاط الضعف، وذلك لعدّة أسباب أهمّها:

١. أنّ الكثير من المناهج الأخرى قد تكون أكثر احتياطاً من المنهج الأثري في التعامل مع روايات أهل البيت عليهم السلام فتدلّ بمضامينها سواء كانت بلاغية أو فلسفية أو موضوعية على حقائق القرآن وأهل البيت عليهم السلام بشكل أكثر ضبطاً وتحوّطاً منه عند المنهج الأثري..

٢. ثبت عند أكثر المحقّقين - سواءً على مستوى المتن والدلالة أو على مستوى البحث السندي - أنّ الكثير من هذه المناهج (الأثرية) فاقدة إلى



العديد من مقومات الوثوق والاعتماد من حيث البناء العام. نعم، قد تمتلك هذه المناهج مقومات جيدة على المستوى المبني الاجتهادي، وهي تختلف من مجتهدٍ إلى آخر بحسب القواعد الأصولية والرجالية التي يعتمدها هذا المجتهد أو ذاك.

٣. في الكثير من الموارد الروائية التي وردت في هذا المنهج نجد أنّها لا تعبّر عن الوجه الثابت لتفسير الآية وإنّما هي إشارات إلى أوجه تفسيرية تتناسب مع مستويات التلقّي في ذلك الحين جرياً على القاعدة التي أسّسها أهل البيت عليهم السلام في قولهم: «أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»... ولعلّ هناك من الروايات ما يدل صراحة على ذلك؛ حيث إنّنا نستطيع أن نستنبط من هذه الرواية بعد التفصي عن سندها: أنّها تجعل المشروعية المطلقة لأنواع تفسيرية أخرى لا تستند إلى المنهج الأثري بشكل مباشر وهي الرواية الواردة عن الإمام زين العابدين عليه السلام ففي أصول الكافي عن عاصم بن حميد قال: «سئل على بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى: " قل هو الله أحد " والآيات من سورة الحديد إلى قوله: " عليم بذات الصدور " فمن رام وراء ذلك فقد هلك». فالتعمّق الذي يشير إليه الإمام عليه السلام يستدعي أن يكون منسجماً مع فهم خاص للآيات التي تتحدث عن التوحيد يختلف عن الفهم الذي روعيت مستوياته في عصر النصّ وبالتالي فإنّ التفسير حالة مشروعة حتى وإن لم يستند إلى الأثر الروائي بشكل مباشر إلّا أن ذلك له شروط أساسية ينبغي أن يستند إليه مثل هذه الأنواع من هذه التفاسير منها:

أ) أن يكون منسجماً مع سليقة أهل البيت عليهم السلام، ومع ألسنتهم الخاصة.

منهج فهم القرآن وإشكالية المحدّدات البنيوية للتفسير

(ب) أن يكون بعيداً عن الأجواء الذاتية للمفسّر وبعيداً عن أجواء التفسير بالرأي أو الذي يتفق مع السنة ومعتقدات أهل الخلاف.

المنهجية التفسيرية وفق منظومة الكتاب والعترة

يختلف الاتجاه التفسيري عند الشيعة عن المنحى الذي عليه التفسير لدى جمهور المخالفين؛ إذ أن شيعة أهل البيت عليهم السلام لا يرون ثمة تأثيراً وموضوعية لأقوال الصحابة والتابعين ما دامت غير مسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وبالمقابل يعتمدون آراء أئمة أهل البيت عليهم السلام وتفاسيرهم باعتبارهم الحجّة، وأحد الثقلين اللذين خلفهما النبي صلى الله عليه وآله في أمته.

على هذا الأساس يمكن أن نرتّب طبقاتهم الروائية للتفسير كما يلي:

الطبقة الأولى

الذين رووا روايات التفسير عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فأودعوها في أصولهم التي ألفوها مشتتة ومتفرقة، مثل: أبي حمزة الثمالي، وزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم الثقفي، ومعروف بن خربوذ، وجريز، وفرات بن إبراهيم الكوفي.

وقد ألف أبو حمزة الثماليّ ثابت بن دينار كتاباً في التفسير، وذكر السيد الطباطبائي أنّ طريقة أبي حمزة في التفسير هي النقل عمّن يروي عن المعصوم لا النقل مباشرة، ولذا عدّه من الطبقة الثانية، وكذلك فرات الكوفي.

الطبقة الثانية

وهم الذين لم يرووا عن المعصومين مباشرة، بل كانت رواياتهم عمّن روى عن المعصومين عليهم السلام، مثل: محمد بن مسعود الكوفي العياشي صاحب



تفسير العياشي.

ومن هذه الطبقة علي بن إبراهيم القمي، من مشايخ الحديث، عاش إلى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع، وهو صاحب تفسير علي بن إبراهيم. وقد كان دأب هذه الطبقة بشكل عام إسناد الروايات للمعصومين عليهم السلام. وتجنب إبداء الرأي في التفسير، إلا بعض الإشارات كالتي أشار اليها القمي في تفسيره.

ولكن هل يمكن أن نسّمى مثل هذه الطريقة في تلقي الروايات التفسيرية منهجاً؟

اعتقد أنّ الأمر يعتمد على عدّة أمور حتى نخلص إلى تكوين رؤية خاصة ترتبط بمقولة المنهج منها:

١. التفصي عن سلامة الصدور والوصول معاً بغض النظر عن الطريقة سواء عن طريق التشدد السندي وأصول العرض والتعارض أو غيرها..
٢. التفتيش عن محدّدات تأصيلية تفرز الروايات ذات الطابع القاعدي العام عن الروايات ذات البنية الظرفية الخاصة والتي تنسجم مع زمان وظروف استثنائية خاصة لا تقبل التأصيل والتعميم.
٣. تحكيم الأسس المنهجية التي تعتبر من أمّهات المنظومة المعرفية الوحيانية من قبيل: (علينا الأصول وعليكم التفرع)، و(أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم).

فمن خلال النقطة الثالثة يمكن أن نستوفي الكثير من القيم التوليدية وهي القيم التي تجعلنا قادرين على أن نحدّد رؤية خاصة بمقولة المنهج فالمنهج التفسيري هو ظاهرة توليد قيم معرفية جديدة تبني على أصول

◆ منهج فهم القرآن وإشكالية المحدّدات البنيوية للتفسير

وقواعد اعتمد في جزء كبير منها على الروايات، فالروايات ماهي إلا أصول فهي ليست منهجاً وإنّما موادّ لتكوين أصول وقواعد وأشكال وظواهر تتشكّل منها مناهج عامّة أو خاصّة بنائياً ومبنايياً...

لذلك فمن الخطأ أن نعدّ التفسير الروائي الأثري منهجاً، بل هو مجرد مجاميع حديثة.. نعم، آراء الجامعين لهذه الكتب (كالقمي) مثلاً تعتبر بشكل ما منهجاً تفسيرياً خاصاً، لكنّه ليس من قبيل المناهج التأصيلية وإنّما فهماً أولياً للروايات المنقولة، والأفهام الأولية لا يمكن أن نعتبرها أصولاً على الرغم من أهميتها في تشكيل القيم التوليدية للمفسرين المنهجيين..

ويمكن التأشير على العوامل السلبية التي تجعل من التفسير الأثري بعيداً عن مقولة المنهج وفق النقاط الآتية:

١. إنّ الكثير من الروايات الواردة تتحدّث عن الإشكاليات النصيّة في القرآن الكريم من قبيل النقيصة في بعض الآيات والكلمات. وبغض النظر عن الاشكالية السندية والنقاشات المضمونية والبنيوية التي تدور حول هذه القضية إلا أنّها تعبر عن قيم منفصلة عن مقولة المنهج التفسيري، حيث إنّها ترتبط بقضايا كلامية وعقائدية من قبيل: تحريف القرآن، وهي قضية ذات منحى جدلي لا علاقة للتفسير بها.

٢. أغلب الروايات الواردة في هذه المجاميع إمّا تطبيقية أو تشبيهية وتمثيلية والتأصيلي من هذه الروايات والذي يمكن أن يشكّل قواعد عامّة للمناهج التفسيرية لا نعبر عنه بالمنهج، إنّما هو مجموعة أصول ضمن سياقاتٍ مختلفة بين أصل آخر..

ومن المعلوم أنّ التطبيق أو التشبيه والتمثيل لا يندرج في سياق المنهج،



وإنما يعالج جزئيات خارجية والقضية الخارجية متقومة بالموضوع الفعلي، سواءً كان في الماضي أم في الحال أم في المستقبل، في حين أن القضية الحقيقية متقومة بالموضوع الفرضي من دون نظرٍ للفعلية في زمان من الأزمنة الثلاثة.

هذا بحسب مقام الثبوت وأما بالنظر لمقام الإثبات فليس ثمة فرق بين القضيتين، فكما يقال في القضية الخارجية: "أكرم هذا الجالس" على نحو المعرف والمشير و: "أكرم هذا العالم" على نحو الموضوعية، فكذلك يقال في القضية الحقيقية: "اجعل مواليتك لمن كان معصوماً" مع كون العصمة مأخوذة على نحو الموضوعية لإمكانية مدخلتها في وجوب الإتيان ويقال "اتبع من كان معجزاً في أفعاله" مع كون الإعجاز مأخوذاً على نحو التعريف والإشارة لعدم مدخلته في وجوب الإتيان أصلاً بل هو مجرد معرف ومشير للموضوع الواقعي لوجوب الإتيان وهو المعصوم عليه السلام.

بمعنى آخر: أن الآيات التي ورد تفسيرها في كتب التفسير الأثري إنما هي على نحو العلامية والإشارة إلى فرد من الطبيعة العنوانية للآية الشريفة، فالطبيعة العنوانية للآية تشير إلى أكثر من معنون، بل قد تشير إلى معنونات غير محددة ومتباينة وجودياً، وإنما الذي يحددها هو المنهج التفسيري السليم كالكثير من الآيات التي تتحدث مثلاً عن الصفات الخبرية فصفة (يد الله) مثلاً تشير في أحد عناوينها الأولية إلى اليد الجارحة، وهي متباينة وبعيدة كل البعد عن المعاني الحقيقية أو المرادة من الآية...

ولكن لا يعني أن التفاسير الواردة في الروايات جميعها على هذا المنوال؛ لأن التطبيق تارة يأتي على نحو المصداق المساوي وأخرى على نحو المصداق الأبرز وثالثة على نحو المصداق الأتم والأوحد ولاشك أن النحو الثالث من

◆ منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

التطبيق هو غاية الإشارة والتفسير، وبالتالي يمكن أن يشكل مفردة أو أصل من أصول المنهج التفسيري الواقعي..

أصول المنهج البنيوي للتفسير في الفكر الشيعي

من أهمّ الأصول التي يعتقدونها علماء الشيعة في تفسير القرآن - على شرط الثقلين - هي على النحو الآتي:

أولاً: إنّ القرآن وعلم القرآن عند الأئمة عليهم السلام، وقد اختصّوا بمعرفته لا يشركهم فيه أحد.

والأئمة قد فوضوا في أمر هذا الدين، كما فوض رسول الله ﷺ، فلهم حق التشريع كما يذهب إلى ذلك أغلب علماء الطائفة ممن يؤمن بالولاية التشريعية استناداً إلى: "إن الله عزّ وجلّ.. فوض إلى نبيه ﷺ فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. فما فوض إلى رسول الله ﷺ قد فوضه إلينا" (٧).

وقال أبو عبد الله: «لا والله ما فوض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة. قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]. وهي جارية في الأوصياء" (٨).

ومهما بالغنا في توصيف الإشكالية التي ترتبط بمفهوم التفويض هنا إلا أنّ الرواية واضحة في تحديد القيم العملية للأحكام والتشريعات، وهي قضية ترتبط بمقام العمل في دائرة النسق الصدوري، وهي غير معنية بمقام الفهم في دائرة النسق النصي الإحالي، إلا إنّنا نتفهم حقيقة علاقة القرآن بأهل البيت عليهم السلام تفسيرياً بعد الإذعان بثبوت العلاقة الوجودية بينهما، وهذه العلاقة التفسيرية حتى مع ثبوت الانحصارية الوجودية لها إلا أنّ هذه



الانحصارية ليست بالضرورة أن تكون مستنبطةً عن مقولة التفويض، فهي مقولة تختص بمقامات (الدين بما هو دين) لا بما هو حاك أو نص، وواضح من سياق الرواية السابقة أن الأمر على ما ذهبنا إليه فالرواية والآيات الواردة في سياقها تتحدّث عن التفويض الحكمي والعملي للدين وليس لها علاقةٌ بحقيقة القرآن بما هو فهمٌ أو تفسيرٌ، وحتى لو قلنا: إن الآيات الواردة في سياق الرواية تحكي عن قيم الاستنطاق التفسيري وبالتالي تقع تحت عموم عنوان التفويض، فإنها لا يمكن أن تستوعب جميع دوائر الاتصال المعرفي بمقولة التكليف، فهذه المقولة ترتبط بدائرة الظاهر بالقدر الذي ترتبط من خلاله بدائرة الواقع ومن الواضح أن التكليف ليست دائرة علاقته صدورية فحسب وإنما - أيضاً - وصولية تتصل بقنواتٍ ومنظوماتٍ يفرضها الظرف التكويني والتشريعي والتاريخي...

وفي تفسير فرات الكوفي: " .. إنما على الناس أن يقرئوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاhtداء بنا وإلينا"^(٩).

بعد التفصي عن مناقشة الإشكالية السندية بخصوص سعد بن طريف، واكتساب الرواية صلاحية معتبرة فإننا نستشف من هذه الرواية عدّة إثارات: ١. إن العترة (بمثابة) الحدّ الأوسط في ثبوت الحجية لتفسير الكتاب الكريم، ومن ثمّ ثبوت الحجية للعترة نفسها من خلال معايير الكتاب الكريم وإشاراته الضمنية والباطنية فالاhtداء بنا إلى الكتاب الكريم وإلينا من الكتاب الكريم، فينتج أن الاhtداء إلينا لا يكون إلا بنا.

قد يقال: لماذا لانجعل الكتاب هو الذي بمثابة الحدّ الأوسط؟

نقول: إن خاصية الكشف هنا (بقوة) الكشف اللّمي وليس (بقوة)

الكشف الإني وبالتالي فإنّ العلة لانزال وتنزيل الكتاب الكريم هو إثبات

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات البنيوية للتفسير

أحقيّة العترة وحجيتها على العالمين فالعترة هي الكتاب الناطق الذي يهدي لمياً إلى الكتاب الصامت، ومن ثمّ استنطاقه آنيّاً للعبور إلى العلة التي هي حجية العترة.

وأنا هنا إنّما أعبر عن هذه الخصائص الاستكشافية (بالمثابة والقوّة)؛ لأنّ القياسات البرهانية ليست خصائص ذاتية لمثل هذه المباحث، لأنّها مباحث جعلية وليست عقلية والبرهان إنّما يجري في المباحث العقلية كما هو معلوم.

٢. إنّ ظواهر الكتاب الكريم هي ليست من طبقات تفسيره، بل أنّ فهم الظاهر لا يحتاج إلى تفسير وتوضيح، إذ يكفي للقارئ أن يكون واقفاً على شؤون اللغة والظهور العرفي، وهو ما عبّر عنه عليه السلام بقوله: «على الناس أن يقرأوا القرآن كما أنزل». والقراءة هنا ليست مجرد تبرك بالرسم القرآني وإنّما هو تفعيل خاصيّة الفهم والتدبر الظاهري، فإذا احتاج القارئ إلى فهم مضامينه الغائبة حينها يتحمّم عليه الرجوع إلى معايير العترة الطاهرة.

٣. إنّ ظاهر الكتاب الكريم هو حجة لكنّها تبقى حجة ابتدائية وليست هي الحجة البالغة؛ لأنّ الحجة البالغة لا تترتب على العبارة ولا على الإشارة وإنّما على اللطائف والحقائق، كما أشار إلى ذلك الإمام الحسين في حديثه المعروف «كتاب الله على أربعة أشياء على العبارة والإشارة الخ».

٤. إذا أردنا أن نحلّل مفردات الرواية فإنّنا سنضطر إلى أن نتقاطع مع جملة من الأصول الموضوعية من جهة أو تلك المسلمة من جهة أخرى، لا أقل من وجهة نظر مدرسية أن على شرط الإخباريين أو على شرط الأصوليين ومن تبعهم من أرباب المعقول، فلو جئنا إلى فقرة (الاهتداء بنا وإلينا) الباء نسبية وهذا يعني أنّ التفسير ينحصر بسببه بأهل البيت عليهم السلام دون سواهم مهما



بلغت وكالته عنهم، ولكن سنصطدم بإشكالية أساسية وهو أن سببهم في انحصار التفسير تقتضي وجودهم الحضورى الصدورى، ولا يكتفى بأحاديثهم التفسيرية وذلك لعدة اعتبارات:

١. إن السببية هنا إن أخذناها بمعنى العلية التامة فهذا يعني أن انحصار التفسير بهم هو من باب المقدمة الوجودية التي لا تقبل التخلف عن ذبها، وبالتالي لا يمكن أن يستعاض عنها بالمحكي (الأثر)؛ لأنه بلغ ما بلغ لا يستوعب جميع درجات ملاك وجود المقدمة، وهذا لا ينسجم مع الأصل الموضوعي للاخباريين، والذي يفيد أن كتب التفسير الأثري هي المنهج التكاملي في تفسير القرآن سواء كان بشكله التداولي الظلي أو بشكله الواقعي الأصلي، وعليه لا بد من الاتصال الحركي المباشر بين المكلف والمعصوم والقرآن على حدٍ سواء، لتتم عملية التفسير على الوجه الواقعي الأتم لكل مستجدات الحياة وتطوراتها الحضارية، في حين إننا بحاجة إلى التواصل مع الكتاب الكريم ونحن نعيش ظرف الغيبة والانقطاع أمّا إذا كان الأمر على هذا النحو من العلية فإن طريق العلم والعلمي إلى تفسير القرآن أقرب إلى الانسداد الحكمي منه إلى الإباحة، وبالتالي جميع المناهج غير قادرة على تحرير محلّ النزاع بسبب هذا الانسداد، وبالتالي يكون فهم القرآن منحصر بالروايات النافذة من قناة التشدد السندي، بل قد يرد محذور التاريخية على مؤدى هذه الروايات والأخبار بسبب هذه العلية، وهو ما يرمى به تراث الإسلام من قبل الحداثيين... أمّا إذا أخذناها على نحو الاقتضاء.. فهنا إمّا أن نفسر الاقتضاء على نحو الدلالة والكشف أو على نحو العلية الناقصة، وفي كلا النحويين لا يمنع الاتصال بميراث أهل البيت عليهم السلام والتعامل معه وفق موازين الكشف

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات البنيوية للتفسير

والدلالة ومعايير اللغة أو معايير التأويل أو المعايير الحديثية والروائية، وبالتالي سنحتاج إلى متمات ومصححات تترتب من خلالها عملية التفسير عن طريق مناهج أخرى قادرة على توفير مثل هذه المتمات نظراً لعدم الاتصال بالسبب الأصلي والعلّة الأولى للتفسير، وهو وجود المعصوم عليه السلام.

جاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم - إلى أن قال: - ويحك يا قتادة إننا يعرف القرآن من خوطب به»^(١٠).

في هذه الرواية تنحصر معرفة الكتاب الكريم بالعترة، وذلك بمناسبة ورود أداة الحصر (إنما) وهذا يعني أن المعين الصافي لتفسير وفهم الكتاب الكريم لا يكون إلا عبر هذه القناة.

ولكن كيف يمكن توجيه ما قام به مفسرو الطائفة من إشارات تفسيرية يستندون بها إما إلى آراء بعض مفسري العامة أو يجتهدون آراء لم ترد في روايات أهل البيت عليهم السلام، ويمكن الإجابة عن ذلك بأكثر من وجه:

١. إن ما ذكره مفسرو الطائفة إنما هو من باب المقارنة أو الاحتجاج أو التعضيد والتأييد؛ ليكون أبلغ للحجة عند جمهور العامة، وذلك أن أغلب علمائنا كان أكبر همهم هو كيفية ترتيب الحجج من أجل استبصار أكبر قدر ممكن من الناس؛ لأن غاية الدين الأولى هي هداية الناس، وهذه الغاية تقتضي الركون إلى أساليب تنزلية جدلية، وهي طريقة سار عليها الكتاب الكريم وأهل البيت عليهم السلام وأصحابهم ولو شئنا لذكرنا عدّة شواهد على ذلك، ولكن نعرض عنها رعاية للاختصار.

٢. إن أغلب آراء المفسرين حتى وإن كانت لاتستند بشكل مباشر إلى



روايات أهل البيت عليهم السلام إلا أنها لا تبعد كثيراً عن روح تلك الروايات، فهي تستند إليها إما من باب التطبيق أو من باب التفريع والترتيب على كليات تلك الروايات الشريفة. روي في الكافي بإسناده عن سليم بن قيس الهلالي، قال: سمعت أمير المؤمنين يقول: وساق الحديث إلى أن قال: ما نزلت آية على رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ، فكتبته منذ دعا لي بها دعا، وما ترك شيئاً علمه الله من حلالٍ ولا حرامٍ ولا أمرٍ ولا نهيٍّ كان أو يكون ولا كتابٍ منزلٍ على أحدٍ قبله من طاعةٍ أو معصيةٍ إلا أعلمنيه، وحفظته فلم أنس منه حرفاً واحداً، ثم وضع يده على صدري ودعا الله أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكمةً ونوراً. فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي مذ دعوت الله لي بها دعوت لم أنس شيئاً، ولم يفتني شيءٌ لم أكتبه أو تتخوف عليّ النسيان فيما بعد. فقال: لست أتخوف عليك نسياناً ولا جهلاً.

وفي الكافي بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما أنزل الله، إلا علي بن أبي طالب والأئمة من بعده عليهم السلام...

نجد هنا أن هذه الرواية تتحدث عن حقيقة القرآن الوجودية في ظل تجليها التاريخي وما رافقه من إشكاليات ترتبط بسنن التاريخ والحركة الاجتماعية السلبية لجمهور الصحابة.. وهو يستدعي أن يكون ثمة بديل عن انزواء هذه الحقيقة بسبب تلکم الظروف، والبديل هو المصحف التداولي مع الاعتقاد بسلامة هذا البديل، والاعتراف بكونه انعكاساً معتبراً لتلك الحقيقة،

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

وهذا الاعتبار صدر عمّن له حقّ الاعتبار والافتراض الحكمي وهم أهل البيت عليهم السلام، ليس ذلك فحسب بل إنّنا نفهم من خلال سيرتهم عليهم السلام، إنّهم رموا بكلّ ثقلهم التشريعي التكويني والتاريخي في تحكيم المصحف التداولي وتعاملوا مع الحقيقة القرآنية التي عندهم على قواعد تعتمد السرية والتجفير، وهو ما حدّثنا عنه عشرات الروايات التي جاءت تحت عنوان الأسرار وكتمان الحديث (الصعب المستصعب)، ففي كثير من المناسبات يرتبون علاقتهم بالدين من خلال المصحف التداولي .. سمعنا كيف أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أوصى ابن عباس أن لا يحتج على الخوارج بالقرآن؛ لأنّه حمال ذو أوجه ويمكن تحليل هذه الوصية على الشكل التالي:

١. إنّ الحمولات المتباينة في القرآن التداولي الواقعة في الخطّ البياني للمجمل والمتشابه هي من صفات القرآن بما هو قرآن لا من حيث فهم أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ فهمه للقرآن هو الفهم التوحيدي الواقعي الحقّي ولا من حيث فهم الخوارج؛ لأنّ فهمهم يعبر عن الوجه الباطل الشبيه لمقولة الحقّ (كلمة حق يراد بها باطل).

٢. إنّ هذه المقولة تؤسّس لقاعدة تفسيرية يمكن الإفادة منها في تقنين المناهج العامة للتفسير..

وبإسناده عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء.

وبإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] قال: هم الأئمة.

وبإسناده عنه عليه السلام، قال: «قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا أعلم كتاب الله

تعالى، وفيه بدء الخلق وما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء، وخبر الأرض، وخبر الجنة والنار، وخبر ما كان وما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفي، إنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾.

وعلق الفيض الكاشاني على هذه الرواية بقوله: (أقول: الولادة المشار إليها تشمل الولادة الجسمانية والروحانية فإنَّ علمه يرجع إليه، كما أنَّ نسبه يرجع إليه فهو وارث علمه كما هو وارث ماله، ولهذا قال: وأنا أعلم كتاب الله تعالى وفيه كذا وكذا، يعني وأنا عالم بذلك كله... انتهى)^(١١).

ثانياً: لا يكون القرآن حجةً إلاً بقيم (هو أحد الأئمة الاثني عشر):

قال ثقة الإسلام (الكُليني) في كتابه الكافي " ... إنَّ القرآن لا يكون حجةً إلاً بقيم: وأنَّ علياً كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله"^(١٢) وقد انتقل علم القرآن من عليٍّ إلى سائر الأئمة الاثني عشر، كلُّ إمام يعهد بهذا العلم إلى من بعده، حتى انتهى إلى الإمام الثاني عشر الغائب.

وهذا ما أشرنا إليه - سابقاً - حيث قلنا: إنَّ العترة تشكّل بمثابة الحدِّ الأوسط لحجية الكتاب الكريم، فهم علة ثبوت الحجية للقرآن الكريم.

هل ينحصر تفسير القرآن الكريم وفق مؤدّى حديث الثقلين بالمنهج الأثري فقط؟

لا أعتقد أنَّ أحداً من المفسّرين أو العلماء عموماً يذهب إلى أنَّ المنهج الأثري هو المنهج الوحيد الذي تترتب عليه حجية الفهم الانحصاري لسليقة أهل البيت عليهم السلام وذلك لوجود مناسيب أخرى للوصول إلى هذا الفهم عبر مناهج أخرى استمدت حجيتها - أيضاً - من أهل البيت عليهم السلام، من قبيل: ما

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات البنيوية للتفسير

ورد في حجّة الظواهر القرآنية عموماً وحجّة العرف، والسيرة العقلائية، وغيرها من العناصر التي تدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في قضايا الفهم والتفسير خصوصاً فيما يرتبط بآيات الأحكام، فكثير من هذه الآيات الشريفة انبرى لتفسيرها أئمة أهل البيت عليهم السلام، من أجل بيان الأحكام الشرعية إلا أنّهم تركوا الكثير من تفاصيل تلك الأحكام للفهم العرفي والعقلائي، وهذه التفاصيل على الرغم من عدم ارتباطها المباشر بتفسير تلك الآيات إلا أنّها تعبّر عن مستوى من مستويات فهمها وتفسيرها مما يدلّ على أنّ الفهم والتفسير للكتاب الكريم فيه من مناطق الفراغ ما يجعل للمفسّر مندوحة مناسبة لوضع مناهج أخرى تنسجم مع الجوّ العام لأهل البيت عليهم السلام...

كما أنّ للمنهج الأثري بشكل عامّ سواء عند السنّة أو عند الشيعة العديد من المناحي السلبية التي تحتاج إلى معالجة علمية..

وأهمّ ما يمكن ذكره هنا - بحسب ما ذكره بعض الباحثين - ما يلي:

١. إشكالية ضعف الأسانيد

تعاني التفاسير الأثرية عند السنّة والشيعة على السواء من إشكالية ضعف أكثر أسانيدها، سواءً بحذف السند أساساً بالإرسال أم بوجود مهملين أو مجاهيل في السند أو بوجود ضعاف أو وضاعين، بل لقد وجدنا أنّ بعض المصادر التفسيرية غير محرزة النسبة إلى أصحابها، مثل التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، أو يوجد نقاشٌ حولها مثل تفسير علي بن إبراهيم القمي. بل إذا بنينا على نظرية العلامة معرفة وغيره من عدم كفاية غير العلم والاطمئنان في باب التفسير الأثري^(١٣)، فسوف يكون الحال أوضح.



بل هناك بعض الكلام حتى في حال بعض أصحاب التفاسير أنفسهم من حيث الوضع أو التدليس أو الجهالة أو نحو ذلك، مثل ما قيل عن الضحاك بن مزاحم، وإسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير، ومحمد بن السائب الكلبي، ومقاتل بن سليمان، ومحمد بن مروان السدي الصغير^(١٤)، و فرات الكوفي، وابن سيار وغيرهم، وهذا ما يضع التفاسير المأثورة أمام مشكلة عظيمة^(١٥).

٢. إشكالية الوضع والإسرائيليات

انطلاقاً من كون القرآن مرجعاً أساسياً، لهذا تكثر الدواعي لاختلاق روايات في تفسيره في محاولة للانتصار به لمصلحة هذا الفريق أو ذاك، ولهذا ظهر في التفاسير الأثرية الكثير من الروايات الموضوعية ذات الطابع الأسطوري والخرافي، فنجد قصصاً فظيعة وأحداثاً مذهلة في هذه التفاسير يجلب النبي وأهل بيته و.. عنها، ولكثرة نفوذ النصوص المنكرة المتن إلى روايات التفسير حتى حكم بعضهم بأن كل تفسير الإمام العسكري موضوع ... حصلت حالة من انعدام الوثوق بالروايات التفسيرية، حتى أنه ينقل عن أحمد بن حنبل أنه جعل روايات التفسير والمغازي والملاحم ممّا لا أصل له، في إشارة إلى عدم وجود مصادر معتبرة لهذه المجالات الثلاثة، وإن كان في هذا الكلام مبالغة، كما أشار الدكتور الذهبي^(١٦).

٣. إشكالية التعارض

عندما نرصد الروايات التفسيرية عند المسلمين قاطبةً، نجد تعارضاً في تفسيرها للكتاب في جملة وافرة من الموارد، لاسيما في ما يتعلّق بأسباب



◆ منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات البنيوية للتفسير

النزول، وما يختصّ بقضايا الخلاف المذهبي، وفي هذا الإطار عندما يُصار إلى إعمال القواعد...، سوف تتقلّص بشكل كبير ظاهرة التعارض هذه؛ إذ ستسقط جملةٌ كبيرةٌ من الروايات التفسيرية عن الاعتبار والحجّة بعد ممارسة قواعد النقد السندي والمتني عليها^(١٧).

حقيقة أنواع العلاقات بين القرآن والعترة وأثرها في تحديد المنهج

نحتاج هنا أن نتحدث عن نقطتين:

الأولى: قد تكون واحدةً من أنواع العلاقات بين القرآن والعترة هي العلاقة التفسيرية وهي حقيقةٌ ثابتةٌ وردت في الروايات الشريفة، من قبيل: أن المعصوم هو ترجمان الكتاب، وهو القرآن الناطق وهكذا عشرات الموارد، ولكن هذه العلاقة ليست هي العلاقة الوحيدة، بل قد لا تكون هي العلاقة الصميمية الثابتة في علم الله تعالى، وهناك عدّة أشكالٍ من العلاقات سوف نأتي على ذكرها تباعاً.

ثمّ إنّ حتى هذه العلاقة التفسيرية لا يمكن حصرها بالمنهج الأثري بل قد أزعّم أن تفسير أهل البيت عليهم السلام للكتاب الكريم ليس بالضرورة أن يكون بالشكل المباشر فحسب، فلعلّ هناك من القواعد التفسيرية والتأويلية التي أرادها أهل البيت عليهم السلام أن تكون معياراً مستداماً في تفسير الآيات الكريمة وفق حالة التطور الخارجي للإنسان والمجتمع، بل قد أزعّم أنّ ثمة قواعد أخرى ليس لها علاقة بالقرآن الكريم قد وضعها أهل البيت عليهم السلام، وبالرغم من ذلك فإنّها صالحةٌ وجديرةٌ في أن تكون من المعايير الكفيلة بتفسير القرآن الكريم، وهذه الجدارة والصلاحية ممنوحةٌ - أيضاً - من نصوص أهل



البيت عليه السلام وفق فهمٍ وذائقةٍ تأويليةٍ قد يحظى بها بعض المفسرين في توجيه مثل هذه القواعد الخارجية، وبالتالي تكون العلاقة بين الكتاب والعترة محفوظة في إطار أوسع من دائرة التفسير الأثري...

للتوضيح أقول: ثمة سؤالٌ يحتاج إلى جوابٍ، وهو ماهي حقيقة العلاقة بين القرآن والعترة، هل هي علاقةٌ وجوديةٌ أم تكامليةٌ؟

إذا كانت علاقة وجودية إذن، فهي تتجاوز العلاقة التفسيرية باعتبار أن النظام الوجودي للأشياء منفصلٌ رتبةً عن القيم المعيارية؛ لأن الحاجة المعيارية هي حاجةٌ اقتضائيةٌ تقتضيها سنن التشريع وتنظيم العلاقات بين الأشياء والحقائق والذوات المادية والمعنوية.

أمّا إذا قلنا: إنّها علاقةٌ تكامليةٌ تنسجم مع قيم النظام المعياري فبمقتضى هذا التكامل تكون حقيقة العلاقة حقيقةً متحركةً غير ثابتة، أقصد تتحرك نحو التكامل شيئاً فشيئاً بمعنى... أن الآيات التي لم تفسّر مثلاً على لسان أمير المؤمنين عليه السلام بسببٍ أو بآخر هل ظلت مكنونةً ومكتنزةً في عالم القوة حتى جاء الإمام الصادق عليه السلام وأخرجها من عالم القوة إلى عالم الفعلية التفسيرية، أم أنّها كانت تمتاز بجانب من جوانب الفعلية إلا أنّها غير متكاملة وهكذا حتى يكون زمان الإمام المهدي عليه السلام الذي سيصل فيه التكامل في العلاقة التفسيرية بين القرآن والعترة إلى مراحلها الأخيرة.

ما أريد قوله: هو إنّنا لو حصرنا العلاقة التفسيرية بين القرآن والعترة بالمنهج الأثري فحسب فإننا سنفقد الكثير من مقومات هذه العلاقة خصوصاً وإنّ هذا المنهج لم يقف بشكل كامل على جميع إحاطات أهل البيت عليهم السلام بالقرآن؛ لأنّ تلك الإحاطة لا تظهر لنا بشكلها المتجلي إلا عند ظهور الإمام

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

الحجة عليه السلام؛ وذلك لأنّ التفسير يتبع الحاجة والحاجة تتمظهر إمّا بالسؤال أو بالموقف العملي، الأمر الذي يثير المعصوم نحو إبداء تفسيره لهذه الآية أو تلك، وهذا ما نشعر به فعلاً في سيرة الأئمة عليهم السلام، فهذا أمير المؤمنين عليه السلام وهو الذي اضطرّ إلى استشارة الأسئلة من أجل أن يبدي أكثر قدرٍ ممكنٍ من آراءه على مستوى الكتاب التكويني أو التدويني على حدٍّ سواء، فلطالما كان ينادي: «سلوني قبل أن تفقدوني، سلوني عن كتاب الله تعالى فما من آية إلا وأنا أعلم حيث نزلت بحضيض جبل أو سهل».

وحيثما نفترض أنّهم لم يسألوه إلا عن النزر اليسير من تلك الحقائق نعلم أنّ الكثير من الآيات ظلت من دون تفسير أو فهم، وهكذا حدث مع بقية الأئمة الأحد عشر عليهم السلام...

من هنا نفهم أنّ المنهج الأثري لم يكن ليشكل المحدّد الكامل لعلاقة أهل البيت التفسيرية بالقرآن الكريم، ولكن كيف نوفق بين هذه النتيجة وبين ما ورد عنهم: إنّ القرآن لا يكون قيم إلا بحجّة.. وهذا يمكن الإجابة عنه على نحو أطروحتين:

الأطروحة الأولى: أنّ الحجّة كما أنّها تتحقّق بالأصيل فهي - أيضاً - تتحقّق بالوكيل، فوكلاء أهل البيت عليهم السلام (علماء ومحدثو ومفسّرو الطائفة) هم القيمون على فهم القرآن في عصر الغيبة، وهذا ما عبّرت عنه القواعد التي وضعها أهل البيت عليهم السلام في تثبيت مرجعية العلماء: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم).

فإذا كانت هذه الحوادث هي مقتضيات حكميّة لخصوص آيات الأحكام فإنّ العديد من تلك الآيات لم يرد في تفسيرها رواية عن المعصوم أو



أنها وردت وهي مبتليةٌ بمشاكل المتن والسند، وبالتالي يضطر الفقيه إلى اتباع منهج تفسيري لا يعود فيه إلى الأثر، وإنما يبحث عن أجواء وسلائق أخرى تنسجم مع قواعد أهل البيت عليهم السلام.. أمّا إذا كان المقصود من الحوادث أعمّ من المقتضيات الحكمية كأن تشمل جميع شؤون الإنسان فالأمر سيكون أكثر وضوحاً، حيث إننا سنفهم مدى المساحة والمندوحة المعطاة لعلماء مدرسة أهل البيت في التعامل مع كتاب الله وفق ما ينسجم مع مشرب أهل البيت عليهم السلام.

الأطروحة الثانية: أن جميع كلام أهل البيت وسلوكهم هو تفسيرٌ لكتاب الله تعالى سواء كان هذا الكلام تعقياً على آية كريمة أو حديثاً حول موضوع شرعي أو عبادي أو وجودي أو مناقبي أو عقائدي أو في أيّ مجال آخر من مجالات الحياة وحقول المعرفة... لذلك فإنّ المفسّر الحقيقي يحتاج أن لا يتوقف عند خصوص كتب المنهج الأثري في التفسير، بل يستطيع أن يستلهم الكثير من حقائق التفسير حينما يعالج الموضوعات الحياتية معالجة قرآنية بالاستناد إلى أحاديث أهل البيت الواردة في الكتب الحديثية إمّا استشهاداً بها أو مقارنة مع أجواء الآية أو استنطاقاً أو لوجود علّة أو سنخية بين أجواء الحديث من جهةٍ ولسان الآية من جهةٍ أخرى. ويدلّ على ذلك ما ورد عن بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام حيث إنهم أعملوا القواعد العقلية في ترتيب الحجج القرآنية على الخصوم، وهذه الأعمال هي نوع من أنواع التفسير والقواعد التفسيرية التي لا تستند إلى الروايات بشكل مباشر، وهذا يعني أنّ ثمة إتاحةً ومسوغاتٍ ومناطق فراغٍ تفسيريةٍ يمكن للمفسّر الشيعي أن يطير بجناحيه في آفاقها الرحبة على أن تكون مستويات التحليق منخفضةً إلى حدّ التلامس مع الأطر العامة لحديثهم، وأن يكون مجانباً لحدود الاستعلاء

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

الكاذب الذي يؤدي إلى السقوط المدوي لاحالة فلقد جاء عن:
منصور ابن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أجل وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله، قال: صدقت، قلت: إن من عرف أن له رباً، فينبغي له أن يعرف أن لذلك الربّ رضاً وسخطاً وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلاّ بوحىٍ أو رسولٍ، فمن لم يأته الوحي فقد يبغي له أن يطلب الرسل فإذا لقيهم عرف أنهم الحجّة وأن لهم الطاعة المفترضة.
وقلت للناس: تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجّة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجّة على خلقه؟ فقالوا: القرآن فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، فما قال فيه من شيء كان حقاً، فقلت لهم: من قيم القرآن؟ فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم، قلت: كله؟ قالوا: لا، فلم أجد أحداً يقال: إنه يعرف ذلك كله إلاّ علياً عليه السلام وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: أنا أدري، فأشهد أن علياً عليه السلام كان قيم القرآن، وكانت طاعته مفترضة وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأن ما قال في القرآن فهو حق، فقال: رحمك الله.

هذه الرواية تشير إلى مدى الاقتدار العقلي والجدلي الذي يتحلّى به منصور بن حازم في ترتيب القواعد الرئيسية لتفسير القرآن الكريم، وقد باركه الإمام عليه السلام على هذه الأريحية في الاستدلال والاحتجاج والجدل والتأصيل والتععيد، وهل التأصيل العقلي للتفسير إلاّ هذا.



وعلى منوال هذا التفكير الجدلي العقلي سار مفسرو الطائفة المتقدمين منهم والمتأخرين ولكن بشكل نسبي أكيداً، فإنَّ تطوّر المعارف والعلوم له مدخلية - أيضاً - في ترتيب الأصول العقلية للتفسير والتأويل.

ولا يخفى أنَّ ثمة علاقاتٍ متعدّدة تربط القرآن بالعترة، سنتحدّث عن نوعين منها ونترك الحديث عن الباقي رعايةً للاختصار، وهي:

١. علاقة تطبيق وتخلق وتجسيد

هذا النوع من العلاقة هو الحدّ الأدنى من محدّدات فهم القيم المعرفية لحديث الثقلين وإلاّ فمن البديهي أن نفترض من أنّ المشرّع - أيّ مشرّع كان - حينما يكلف شخصاً ما بتبليغ قوانينه فهو يضع في حساباته مدى جدارة هذا المبلغ في الالتزام بالقانون قبل غيره ... ولقد عبّرت الكثير من مفردات السيرة العطرة لأهل البيت عليهم السلام عن هذه الحقيقة، فلقد كان خلق القرآن يتجلّى بأعلى مستوياته فيهم، وهذا الأمر يمكن فهمه على شرط العصمة التي يقول بها الشيعة، وهي ثابتةٌ قبل التفصي عن مدى تطابق سلوكهم عليهم السلام مع تعاليم الكتاب الكريم، بينما لا نجد ذلك عند غير الشيعة إلاّ بعد التفصي عن مدى التطابق بين تعاليم الكتاب الكريم وبين سلوكهم عليهم السلام فهم - غير الشيعة - يجعلون من القرآن ميزاناً لتقييم أهل البيت عليهم السلام حتى ورد في وصفهم لسيرة النبي صلى الله عليه وآله على لسان عائشة قولها: «كان خلقه القرآن»، وهناك من الأدلة التاريخية ما يؤكّد هذه الحقيقة حيث ورد في تفسير القمي: (عن محمد بن عون النصيبي قال: لما أراد المأمون أن يزوج أبا جعفر محمد بن علي بن موسى عليه السلام ابنته أم الفضل اجتمع إليه أهل بيته الأدين منه فقالوا له: يا أمير المؤمنين نشدك الله أن لا تخرج عنا أمراً قد ملكناه وتنزع عنا عزّاً قد ألبسنا الله فقد

منهج فهم القرآن وإشكالية المحددات النبوية للتفسير

عرفت الأمر الذي بيننا وبين آل علي قديماً وحديثاً، قال المأمون: اسكتوا فوالله لا قبلت من أحدكم في أمره، فقالوا يا أمير المؤمنين، أفتزوج قرّة عينك صبيّاً لم يتفقه في دين الله ولا يعرف فريضة ولا سنة ولا يميز بين الحق والباطل، ولأبي جعفر عليه السلام يومئذ عشرة سنين أو أحد عشرة سنة، فلو صبرت عليه حتى يتأدّب ويقرأ القرآن ويعرف فرضاً من سنته، فقال لهم المأمون: والله أنه لأفقه منكم وأعلم بالله وبرسوله وفرائضه وسننه وأحكامه وأقرأ بكتاب الله وأعلم بمحكمه ومتشابهه وخاصّه وعمامة وناسخه ومنسوخه وتنزيله وتأويله منكم فاسألوه فإن كان الأمر كما قلتم قبلت منكم في أمره وإن كان كما قلت علمتم أنّ الرجل خير منكم) فنرى أنّ وجوه بني العباس يقيمون أئمة أهل البيت من عترة النبي كما يقيمون سوقة الناس من حيث قربهم وبعدهم من أدبيات الشريعة... وهذا هو نهج مدرسة الخلفاء بالعموم تجاه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

بينما في أدبيات العقيدة الشيعية فإنّ ثمة اتّحاداً وجودياً بين مقامي العترة والكتاب الكريم، فإنّ القرآن هو صفة أهل البيت عليهم السلام، فهم القرآن الناطق هذا من جانب، وكذلك أهل البيت عليهم السلام يمثّلون من جانب آخر المحتوى الداخلي للكتاب الكريم، وهم أسراره من جهةٍ وخزنته من جهةٍ أخرى في معادلة تعاطي وتبادل قيمي ومعرفي يستصعب على الكثيرين فهم خصائصها القبلية إلا بقدر الامكانات والقابليات لهذا المفسّر أو لذلك المحدث «... وإني لمن قوم لا تأخذهم في الله لومة لائم، سيّاهم سيّما الصّديقين، وكلامهم كلام الأبرار، عمّار الليل، ومَنار النهار، مُتمسّكون بحبل القرآن، يُحيون سنن الله وسنن رسوله، لا يستكبرون ولا يعلّون، ولا يعلّون ولا يفسدون، قلوبهم في الجنان، وأجسادهم في العمل!»!



٢. علاقة تفسير ... كشف ... تفهيم

إنَّ إيصال المتلقّي إلى حقائق القرآن الكريم له عدّة أنحاءٍ ودوائرٍ على الوجه الآتي:

(أ) الانتقال من القرآن إلى القرآن بالقرآن... وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن أو إرجاع المتشابه إلى المحكم حكماً وليس تحقيقاً، فإنَّ إرجاع المتشابهات إلى المحكمات تحقيقاً ليس دائماً عن طريق القرآن وإنَّما من خلال قواعد وأساليب أخرى ترتبط بالعقل تارة وبالعترة أخرى.

(ب) الانتقال من القرآن إلى القرآن بالعترة، وهو تفسير القرآن بالقرآن عن طريق العترة والروايات في ذلك كثيرة.

(ت) الانتقال من القرآن إلى العترة بالقرآن، وهو تفسير القرآن بالعترة تحقيقاً من خلال إرجاع القرآن الناس إلى العترة حكماً..

(ث) الانتقال من العترة إلى القرآن بالقرآن، وهو ما تتحدّث عنه روايات العرض على الكتاب..

(ج) هناك انتقالاتٌ أخرى في تفسير القرآن لا ترتبط بالعترة بشكل مباشرٍ، من قبيل: أدوات اللغة، والفهم العرفي، والظهورات، وما شابه ذلك..

(ح) هناك ثمة منطقة سكوت أو ما يسمّى (بالمسكوت عنه)، وهي ترتبط بأسرار القرآن وحقائقه الماورائية، يقول أمير المؤمنين عليه السلام تعبيراً عن هذه المنطقة:

«فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ: فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَائْتَمَّ بِهِ وَاسْتَضِيءَ بِنُورِ هِدَايَتِهِ، وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرُضُهُ، وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَيْمَّةِ الْهُدَى أَثَرُهُ، فَكُلُّ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ

منهج فهم القرآن واشكالية المحددات النبوية للتفسير

مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمْ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمُضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ، الْأَقْرَارِ بِجُمْلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنْ الْغَيْبِ الْمُخْجُوبِ، فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوحًا، فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ».

المنهج الأثري والبعد الذاتي للمفسر (القمي نموذجًا)

لعلَّ المنهج الذي اتبعه القميّ في تطبيق أغلب الآيات التي فسرها بالولاية هو من خلال القياس على تفسير آياتٍ أخرى مشابهة بالمضمون، وهذا المنهج شبيهٌ بتفسير القرآن بالقرآن، بمعنى: أن الآيات المفسرة من قبل الأئمة عليهم السلام هو منهجٌ تفسيريٌّ ثابتٌ على نحو المصداق المنحصر أو المصداق الأبرز - طبعاً - بعد التفصي من مسألة التشدد السندي والدلالي، ومن ثم يأتي القمي ليطبق آيات أخرى لم تكن قد فسرت من قبل الأئمة عليهم السلام أو أنها فسرت ولم تصل إلى القميّ يطبقها على وفق ما فسرت به تلك الآيات من قبل الأئمة عليهم السلام لوجود مناسبة أو نكتة أو مضمونٍ مشابه لما في تلك الآيات الكريمة... ولعلَّ هناك من القرائن ما يشير إلى هذا المنهج، حيث ورد عن القمي نفسه في تفسير إحدى الآيات... (قال علي بن ابراهيم في قوله: (وأنبوا إلى ربكم) أي توبوا (وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) من القرآن وولاية أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة عليهم السلام، والدليل على ذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ الآية قال: في الإمام لقول الصادق عليه السلام: نحن جنب الله)..



فالآية الثانية مفسرة من قبل الإمام الصادق عليه السلام استفاد منها القمي في تفسيره لآية ﴿وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ * وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ. والملاحظ في الجملة أنه على الرغم من اختلاف المضامين والألسنة فيما بين الآيتين إلا أن ثمة نكتة مشتركة بين الآيتين حملت القمي على اتباع هذا المنهج... وقد جرى القمي على هذا الشكل من الاستدلال على منهجه في كثير من الموارد كما فعل في تفسيره لآية: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ حيث قال: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ أي: عن الولاية، والدليل على ذلك قوله ﴿وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ قال: عن الولاية، أخبرنا أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن سلمة بن عطا، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت قول الله: لتسئلن يومئذ عن النعيم قال: قال تسئل هذه الأمة عما أنعم الله عليهم برسول الله صلى الله عليه وآله، ثم بأهل بيته المعصومين عليهم السلام.

من هنا نتفهم أن حرص أصحاب المنهج الأثري في حصر حقائق التفسير بالروايات لم يكن ناتجاً عن وعي القيم المعرفية للمنهج، وإنما عن تعصب غير مبرر خصوصاً وأنهم لم يلتزموا حرفياً بلوازم النص والرواية، وإنما تعاملوا معها من خلال ضرب بعضها ببعض، والبحث عن القرآن عن طريق القرآن أو بأساليب أخرى، وعليه فلا يمكن الالتزام بانحصاريه فهم القرآن بهذا المنهج.

الهوامش

- (١) بحار الأنوار ٢٠: ٩٢.
- (٢) سورة الفرقان، الآية: ٣٠.
- (٣) سورة المائدة، الآية: ٤٤.
- (٤) سورة المائدة، الآية: ٤٥.
- (٥) سورة المائدة، الآية: ٤٧.
- (٦) الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، الباب ٢٠، باب الرد الى الكتاب، ح ١.
- (٧) أصول الكافي ١: ٢٦٦.
- (٨) أصول الكافي ١: ٢٦٨.
- (٩) تفسير فرات الكوفي: ٢٥٨.
- (١٠) الكافي، كتاب الروضة ٨: ٣١٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦، تفسير الصافي ١: ٢١-٢٢، البرهان في تفسير القرآن: (١: ١٨، بحار الأنوار ٢٤: ٢٣٧-٢٣٨).
- (١١) تفسير الصافي، المقدمة ١: ١٩-٢٠.
- (١٢) أصول الكافي، ١: ١٨٨.
- (١٣) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣١-٣٢.
- (١٤) راجع: التفسير الأثري: ٢٣٥-٢٣٧.
- (١٥) لمزيد من الاطلاع، راجع: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٠١-٢٠٣.
- (١٦) التفسير والمفسرون ١: ٤٧-٤٨.
- (١٧) انظر بحث التفسير الأثري عند المسلمين مطالعة في المفهوم، الأدوار، التاريخ، الأعمال، والإشكاليات: حيدر حب الله. العدد ٦٤ من مجلة المنهاج في بيروت، عام ٢٠١٢م.





شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

تأليف: ممدّ علي إيازي (*)

ترجمة: ممدّ عبد الله السالم

ملخص البحث

إنَّ الأبعاد المختلفة لشخصية المفسر - كآراءه واتجاهاته وميوله - تترك أثرها في عملية التفسير المطروح للقرآن، وهذا ما التفت إليه علماء المسلمين في فترة متأخرة، لكنهم لم يُصِرَّ حوا به، الأمر الذي ينعكس عادةً على الوصول إلى فهمٍ جديد، وخلق أرضيةٍ لطرح شبهاتٍ حديثة؛ إذ لا يمكن لأي مفسرٍ التخلص من تأثيراته، وإن كان القرآن يتطابق وتوجهات بني البشر، ومن شأن تلك التوجهات أن تؤثر في تكوين فهمٍ صحيحٍ للقرآن، أضف إلى ذلك أنَّ محدودية تأثير تلك الإدراكات والميول من شأنها أن تحدّ من انتشار التفاسير الذوقية.

الكلمات المفتاحية: شخصية المفسر، آراء المفسر، توجهات المفسر،

التفسير، الهرمنيوطيقا.



المقدمة

يشكل التنقيب عن مسائل علم النفس وتأثير شخصية المُفسِّر في فهم النصوص أحد أهمِّ مباحث الهرمنيوطيقا بمعناها العام. ومن الواضح أنَّ كلَّ نصٍّ يبتني على عدَّة أركانٍ منها: النصُّ نفسه، والمخاطب نفسه. كما يُبحث في النصِّ ومعاله في كلِّ من علم أصول الفقه وعلوم القرآن والكتاب المقدَّس.

لكن هناك جملةٌ من المسائل التي يدور البحث والنقاش حولها ترتبط بالمخاطب بالنصِّ والمستمعين إليه وهم الجمهور الذين وجَّه المؤلف والمتكلِّم لهم الخطاب وهي مايلي: اختصاص النصِّ بالمخاطبين الحاضرين أو الأعمَّ منهم، الضرورات وأسئلة المستمعين، معرفة مجتمع عصر المخاطبين، قضايا ومشكلات عصر النزول، الأفق المعرفي للمخاطبين، تلوّن فهم المُفسِّر بالعوامل الإجتماعية.

والأهمُّ من كلِّ ذلك هو نفس المُفسِّر الذي يلعب دوراً جاداً أثناء عرضه فهماً معيَّناً للنصِّ ضرورة أنَّ المُفسِّر لا يأتي إلى النصِّ خالي الذهن كالصفحة البيضاء حتى يكون ما يُطبع في صفحة ذهنه بمعزلٍ عن تأثير جهازه الذهني فيه؛ بل إنَّ ذهن المُفسِّر عبارةٌ عن تراكماتٍ معرفيةٍ واتجاهاتٍ وميولٍ وآدابٍ تترك آثارها في تفسيره دون أدنى شك.

الجوانب المختلفة لشخصية المُفسِّر

تنقسم مصادر التأثير المختلفة في التفسير إلى عدَّة جوانبٍ مهمَّة:

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

الأول: آراء المفسر

إنّ بعض التفاسير عبارة عن فهم المفسر ونتائج لآراءه الشخصية. وتتخذ هذه الآراء انماطاً مختلفة، فبعضها تُشكّل مبادئ ومقدمات علمية للمفسر كعلوم اللغة والمنطق والكلام والفلسفة.

ففي مثل هذه الموارد كلما كانت أحاطة المفسر بتلك العلوم أكثر كان فهمه للنص القرآني أكثر شفافية. وعلى سبيل المثال إنّ اطلاع المفسر على مسائل علم النفس، وعلم الاجتماع، ومسائل التاريخ، والفلسفة والعرفان، والمباحث الجديدة لفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، يفتح له آفاقاً جديدةً وواسعةً، ومع اطلاع المفسر عليها وملاحظة الأسئلة المطروحة في تلك العلوم تجعله يتعامل مع النصوص تعاملاً مختلفاً تماماً ويُضفي انطباعاتاً متميزةً على اتجاهاته وأفهامه التفسيرية.

فمثلاً إذا ما وجد المفسر توافقاً بين آراءه العلمية والكلامية وبين معتقداته الدينية وراها مثمرةً في برنامجه التبليغي والوعظي فسيقبلها ويجعلها بمنزلة المبادئ والمقدمات لأدلته الكلامية في التفسير، وفي المواطن التي يكون للمفسر رأياً مخالفاً ويراها تتباين ومنظومة الفهم لديه أيضاً سيتأثر بنحو ما ويتعامل مع الموضوعات بروية الشبهة ونقد الشبهة ويعمد إلى تحليل وتفسير مفردات النصّ بطريقة تكون تلك الشبهات جواباً للشكوك والتساؤلات الحاصلة لديه؟!!

ولذلك تكون تلك الآراء قد شكّلت لديه مسبقاً الحد الأدنى من المواقف الإيجابية أو السلبية التي قد تكونت من مجموع معطيات خارجية.



الثاني: إعتقادات المُفسّر

تتخذ مُعتقادات المُفسّر تارةً طابعاً مذهبياً، كالأشعرية والمعتزلة والسنة وأمثال ذلك. وأخرى تتخذ طابعاً علمياً، فعلى سبيل المثال إذا آمن المُفسّر مسبقاً بوقوع النسخ في القرآن أو اعتقد بمغايرة مقولة المتشابه - في باب المحكم والمتشابه - عن المجمل والمبهم أو كانت له نظريةٌ خاصّةٌ في بحث أسباب النزول، فسيكون تعامله حينذاك مع جملة من الآيات مختلفاً عن من ليس له تلك الإعتقادات وكانت له نظرياتٌ أخرى، وحينها سيختلف نوع الفهم لديه عن بقية المُفسّرين.

الثالث: نظريات المُفسّر

يُراد بالنظريات تلك التي استقرّت في ذهن المُفسّر، لكنها ليست كالأعتقادات الكلية، فإنّ من كان له رأيٌ خاصٌّ في بحث المعاد الجسماني ستكون نظرتَه لطائفةٍ من الآيات في نفس هذا الإطار، وقد اجتهد صدر المتألهين في أن يوائم بين الشريعة والطريقة والحقيقة محاولاً عقلنة المفاهيم الدينية فكانت جهود التصالح لديه - مع تأويله للعقل والوحي وإثبات عقلانية الأصول الإعتقادية - تبني على فرضية عدم تعارض معطيات الدين مع العقل؛ لذا نجده قد تعرّض في الجزء التاسع من الأسفار في بحث المعاد الجسماني من خلال مقدّمة مفصّلةٍ إلى شرح نظريته في إرجاع تجسّم الأعمال والثواب والعقاب إلى باطن الإنسان ولم يرها تنفكّ عنه. أو محاولة تطبيق نفس الآيات على معانٍ مجرّدةٍ كما في باب تفسير الوحي، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم، والروح والنفس.



شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

وهكذا الأمر بالنسبة للمباحث الكلامية الجديدة كنظرية الأقل والأكثر في الفقه، ومسألة توقّعات الإنسان عن الدين، ومسألة كمال الدين وشموليته، والبيان المنهجي أو البيان القيمي للأحكام، وعشرات المسائل الأخرى من النظريات تجد أنّ حضورها في ذهن المفسّر كفيلاً بأن يؤدي إلى تغيير في موقفه تجاه كم هائل من الآيات بصورة شاملة وبالتالي سيغيّر من نظريته واستنتاجاته.

الرابع: ميول المفسر

لاشكّ أنّ الخصوصيات التربوية والنفسية والأخلاقية للمفسّر هي الأخرى إحدى موارد التأثير وتأثر ذهن المفسّر في التفسير؛ إذ إن ميول المفسّر تلعب دوراً هاماً في التفسير، فمثلاً إنّ المفسّر الذي يمتلك دقّة ويبحث عن الدليل أو يتحلّى بالشجاعة العلميّة، أو كان من أهل التجديد والحدّثة أو كان يمتلك روحية جدلية نقدية، كلّ هذه يمكن أن تترك أثراً هاماً في توجّهات وتصورات المفسّر. والشرط الذي غالباً ما يتمّ التركيز عليه في علم التفسير هو ضرورة الإبتعاد عن المسبّقات الذهنية والميول الفكرية للمفسّر أثناء فهم وتفسير النصّ⁽¹⁾ ولا ينبغي أن تبرز التعصّبات المذهبية والتوجّهات الفئوية في التفسير، بل قد أكّد العلماء حتى على ضرورة إبعاد التفسير عن المعتقدات العرفية لعصر المفسر؛ إذ ما دام المفسّر رهن هذه المعتقدات فسيتوقّف عن فهم حقائق القرآن، وأنّ طريق الوصول إلى فهم تامّ رهن التحرّر عن المعتقدات والقيم الشخصية للمفسّر.

لكن لا بدّ من السؤال أولاً: ألا يكون هذا هو عين التفسير بالرأي؟



ثانياً: ما حدود الرأي وكيف يمكن التجرد عن الرغبات والأهواء والميول الفكرية والإتجاهات التفسيرية للمفسر أثناء التفسير؟

ثالثاً: ما مدى عملائية هذا النوع من الجهد، خصوصاً مع تلك التوجّهات التي تحصل من دون إرادةٍ وشعورٍ، بل نتيجة التربية والتعليم وطبيعة الحياة في المحيط الديني الخاص؛ إذ مع قطع النظر عن القواعد والأصول التي يعتمز المفسر مراعاتها فإن مسألة انتقائية عمل المفسر تُشكل أهمية كبيرة في جميع تلك المراحل.

والحقيقة التي نواجهها في تأريخ التفسير هي تلك الأذواق والإتجاهات المتنوّعة في الأفق التأريخي والمذهبي للمفسرين، وليس من اللازم إجراء مقارنة بين تفسير المعتزلة والأشاعرة والسلفية وبقية المذاهب ونلاحظ ذلك التنوع بذهنية معينة ونقدٍ مذهبيٍّ خاصٍّ لنرى جوهر الاختلافات في التنوع المنهجي لديهم. بل نشاهد تلك الاختلافات حتى في تفاسير الشيعة بشكلٍ واسعٍ أيضاً. ويكفي في ذلك إلقاء نظرة على التفاسير المختلفة الفلسفية والعرفانية والمأثورة وغير المأثورة وملاحظة الأفهام التفسيرية المختلفة.

وليس الحديث عن الترجمة والدلالة الظاهرية للكلام بل الحديث عن التفسير الذي هو كشف القناع وإزالة إبهام الكلام، وخصوصاً ما يرجع منها إلى الإستنباط والفهم في دائرة الرؤى الكونية والأصول العقدية والموقف من مسألة عامّة الأحكام.

وما نروم بحثه في هذا المقال هو بيان دور شخصيّة المفسر في تفسير القرآن الكريم وإلى أيّ حدّ يكون تأثيره أمراً مقبولاً وطبيعياً؟، وما هو نظر كبار المفسرين والباحثين حول هذا الموضوع؟، وأساساً ما هي الإشكالات

◆ شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

التي تحصل مع قبول هذه النظرية وهي أن لشخصية المفسر دوراً محورياً في التفسير؟

يهدف هذا المقال إلى التحقيق في أحد المباحث المهمة للهرمنيوطيقا والتفسير، والتعرّف على نظرية المسلمين حول القرآن وعرضها مما يُسهّل من عملية نقد جذور الجزمية (الدوغمائية المتطرّفة) في فكر القدماء.

البحث

عند إلقاء نظرة على التفاسير المطروحة حول القرآن بل حتى عن دواوين الشعر المعروفة كالمثنوي لمولوي وديوان حافظ نستنتج حقيقة مفادها أن حصيلة هذه التفاسير ليست على نمطٍ واحدٍ، وقد قدّم المفسرون لهذه النصوص تفاسير مختلفة، ولعلنا نقبل بعض هذه التفاسير ونخالف البعض الآخر منها. فما هو منشأ هذا الاختلاف، وما هي الأسباب التي أدت إلى عرض تفاسير مختلفة؟

وكلّما يمضي يوماً يتضاعف حجم هذه التفاسير وتُقدّم نظريات جديدة. فهل جذور الاختلاف ترجع إلى النصّ أو إلى المفسر أو إلى كليهما؟ وقد طُرح بهذا الصدد العديد من النظريات وقُدّمت أبحاث كثيرة حول معنى النصّ وقصد المؤلف ولغة المتكلم.

فإذا ما تحمّل النصّ تفاسير متعدّدة فلا يكون دور مفسر النصّ بعيداً عن هذا الاختلاف من دون أدنى شك، فالبعض أراد تبسيط المسألة والبعض أعزى ذلك النزاع إلى الأهواء النفسية وسقم الذهن ومرض القلب، ولكن هذا العامل ليس هو السبب في وجود كلّ هذه التفاسير المختلفة بالتأكيد؛ إذ كثيرٌ من هذه التفاسير ليست ناتجة عن وعيٍّ وعنادٍ وخبثٍ ومرضٍ، وعلى



سبيل المثال عند القيام بمقارنة بين تفسير التبيان للشيخ الطوسي ومجمع البيان للطبرسي والصافي للفيض الكاشاني وتفسير القرآن الكريم للملا صدرا والميزان للعلامة الطباطبائي ومن وحي القرآن للسيد محمد حسين فضل الله نجد أن هؤلاء قدّموا آراءً مختلفة في التفسير مع أن جميعهم شيعة، وقد استفادوا من مصدر حديث أهل البيت عليهم السلام ورعاية القواعد والأصول وهؤلاء يستبعد في حقهم وجود أهواء نفسية و غرض ومرض؛ وعليه لم تكن جميع هذه الاختلافات التفسيرية ناشئة عن الأهواء النفسية أو الاختلافات المذهبية بل ولا يمكن القول إطلاقاً بأن طبيعة النصّ توجب الاختلاف وتشتت الآراء.

ويمكن لنا استبعاد تفاوت الأفهام عن تأثير شخصية المفسّر بعد أن تنحلّ عندنا عدّة مسائل:

الأولى: ألاّ نعبر التساؤلات والمسائل التي يبحث المفسّر عن إجابة لها وسببت إشكالية في ذهنه، هي التي قد أثرت في تفسيره، والحال أن دينه ومعارفه في كلّ عصر تواجه هجوماً من قبل فئة معينة ويطلع المفسّر على تلك الشبهات ويسعى للإجابة عنها. ولا يختلف الحال فيما لو كانت تلك الشبهات مرتبطة بمسائل كلامية وعقدية قديمة أو هي عبارة عن شبهات تُثار في دائرة المباحث الجديدة من قبيل حقوق البشر، ومكانة المرأة، ومجال الدين، وفلسفة الأحكام والأخلاق.

ومن الطبيعي جداً في هذه الحال أن يذهب المفسرون ووفقاً لما يحملون من علوم ومفاهيم خارجية مختلفة إلى النصّ القرآني لي طرحوا عليه أسئلتهم الخاصّة بهم.

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

الثانية: كل تفسيرٍ ينتمي دائماً إلى عصره، ويذهب المفسر إلى النصّ استناداً إلى النظرية التي حصلت له نتيجةً لظروفه التاريخية، لا سيما في ظلّ التطورات العلمية والثقافية الواسعة والسريعة جداً، ومن الطبيعي ستكون المواضيع المنعكسة في التفسير واسعة أيضاً، وإذا ما كانت تلك التحولات بطيئةً وطويلةً فستنتج مواضيع محدودةً في التفسير.

الثالثة: النقطة الأخرى هي المعلومات الأكاديمية للمفسر، ولا شكّ أنّ الوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للمعنى المراد لله تعالى يحتاج إلى اطلاع المفسر على العلوم والأدوات التي تُعينه على ذلك. ويوجد في هذه العلوم والأدوات اختلاف آراءٍ وتشتت أقوالٍ، وسيترك هذا الاختلاف - وبشكلٍ عمليٍّ - تأثيراً مباشراً على فهم المفسر، وكلُّ مفسرٍ يُقيّم في جهازه الذهني مختلف أقوال الأدباء، واللغويين، والقراء، ورواة أسباب النزول ويرجح قولاً من تلك الأقوال على أساس إحاطته واجتهاده، وهذا ما ينعكس بطبيعة الحال على أفهامه التفسيرية.

ثمّ إنّ النقطة التي تلعب دوراً في المقام هي انتقائية المفسر، فمثلاً من يعتقد في باب علم اللغة بنظرية عدم استعمال المجاز في القرآن، وأنّ الاستعمال كلّه من باب الحقيقة فستختلف نوعية تفسيره في مواضع الإختلاف بالنسبة لمن يعتقد بخلاف تلك النظرية.

ولهذا فنحن مجبورون على الاعتراف بتأثير شخصية المفسر في تفسير القرآن، وعلينا أن نقبل بأنّ المعلومات، والمعتقدات، والخُلقيات والحالات النفسية الخاصّة للمفسر، توجب تنوع التفاسير.

كما وأنّ معنى النصّ ليس حقيقةً قائمةً باللفظ ثابتةً لا تقبل التغيير، بل



يتم إعادة تصحيحها وتوضيحها في ضوء إشعاعات ذهن المُفسّر. ولكن مع كلّ هذا فليس المقصود بذلك أنّ المعنى الذي نفهمه نحن من النصّ ليس له أصولٌ ثابتةٌ وأنّ النسبية المطلقة تُحيط بكافة جوانب الكلام، وأنّ القراءات السابقة وما يفهمه المخاطبون السابقون يختلف كلياً عن ما يقرأه ويفهمه اللاحقون.

إنّ الفائدة من دراسة شخصيّة المُفسّر وبحثها على الأقل يُمكننا من الإطلاع بنحوٍ أفضل على الرسالة الواقعية للكلام؛ لأنّ فهمها يتطلّب رعاية قواعد الفهم ورفع الموانع عنه.

ثمّ إنّ ما من شكٍّ في أنّ واحدةً من العوامل التي تُعيق عملية التفسير، تكمن في شخصيّة المُفسّر نفسه؛ إذ إنّهُ ينطلق إلى النصّ على أساس آراءه ومعتقداته الذهنية الخاصّة وقد يكون ذلك أحياناً من غير التفات إلى أيّ منها، وقد يكون عقلانياً ومنطقياً وبيّني على أصولٍ مقبولة^(٢) وأيّ منها ليست له تلك الميزة، ولهذا يُبتلى بالتناقض، ويُقدّم تفاسير متباينة.

وعلى أية حالٍ فعند إلقاء نظرة إلى مجموعةٍ من تفاسير المذاهب والطوائف تجد تأثير تلك المُسبّقات بشكلٍ واضحٍ، وهذه الحقيقة على الرغم من أنّها قد أدّت إلى تكامل علم التفسير وتعميق فهم القرآن الكريم بنحوٍ عامٍّ، إلّا أنّها في مواضع أخرى أصبحت مصدراً للتشويه والانحراف وسوء الفهم، ونفس هذا الوعي يساعدنا في استكشاف المسلك المناسب للسير عليه، وأيّ عوامل نعتبرها دخيلةً في الفهم وأيّ منها يحتاج إلى تقييم.

إنّ المعرفة بالاتّجاهات التفسيرية ينفع في تجنّب الكثير من التوقّعات والعجب والإنبهار بفهمنا ويفتح أمامنا أفق التفاهم ونتعامل بواقعيةٍ أكثر

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

وتواضع؛ لذا فإنَّ الفهم الصحيح ليس رهناً لخلوّ ذهننا من أيّ مسبّقات؛ لأنّ ذلك غير ممكن. وإنّما الفهم الصحيح هو معرفة ما هي معلوماتنا المسبّقة حتّى نتمكّن من تنقيحها وتوثيقها وعقلنتها والاستفادة منها بنحو أفضل، وفي نفس الوقت لاعتبر فهمنا عن القرآن هو عين كلام الوحي ولانقول "هكذا قال القرآن"، بل نقول "هذا ما فهمناه من القرآن".

شخصية المفسر ودورها عند المفكرين المسلمين

لم يطرح بحثٌ مستقلٌّ حول تأثير المفسّر في ثقافة المفكرين المسلمين، لكن هناك إشاراتٌ في طيّات كلماتهم تحكي عن أنّ المفكرين المسلمين اعترفوا وأذعنوا بوجود تفاسير متنوعةٍ باعتبارها أمراً واقعاً لا مفرّاً منه، كما أنّ الاطلاع على القواعد واستخدام الكلمات والإلتفات إلى القرائن الخارجية كتشخيص العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والحقيقة والمجاز والناسخ والمنسوخ يُعدّ أمراً ضرورياً، وأيضاً وجود نظريةٍ في التفسير أمراً مهماً عندهم.

من الواضح أنّ وجود هذه الأصول والمباني تُجيز للمفسّر أن يذهب إلى النصّ على أساس نظريةٍ خاصّةٍ ثمّ يأخذ بعملية التفسير.

وقد تكون آراء المفسّر - في بعض الأحيان - من قبيل المبادئ الأساسية للعلوم الإسلامية، كأصالة الظهور، وحجّية قسمٍ من المفاهيم وعدم حجّية قسمٍ آخر منها، ونطاق التمسك بإطلاق الكلام.

وأحياناً تكون بمثابة أصولٍ موضوعيّةٍ وهي غالباً ما تُطرح في العصر الحديث من قبيل نظرية الأقل والأكثر في الفقه، وحدود ما يُتوقّع من الدين، وما هي لغة الدين، وجميع هذه الفرضيات تتفاعل لتُلقي بأثرها في تفسير القرآن ويتجلّى من خلالها دور المفسّر بشكلٍ واضحٍ.



أضف إلى محورية هذه الآراء في التفسير، مسائل أخرى مطروحة أمام المُفسّر من المفروض ألا يكون لها تأثيرٌ على مقولة الفهم، ولكن مع ذلك نشاهد تأثيرها على فهم المُفسّر، من قبيل المعارف العلمية للمُفسّر، المؤثرات النفسية والبيولوجية وعلى هذا فكيف يختلف المخاطبون في فهم المراد من النصّ مع ملاحظة تلك الفرضيات والمعتقدات؟.

أمثلة الاختلاف في الفهم

المثال الأوّل: تناول أحد المُفسّرين المعاصرين - ممن لهم اطلاعٌ على قضية جاذبية الأرض ومسائلها المختلفة- في تفسيره لتلك القضية في ذيل قوله تعالى، يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾^(٣) وخلافاً للفخر الرازي الذي استدل ببيانٍ عقليٍّ على استحالة أن تكون السماء بهذه الضخامة معلقة في الفضاء^(٤)، يقول: «إنّ هذه الآية تُخبر عن قوّة بسببها يمكن للأجرام أن تبقى معلقة في الفضاء بلا عمدٍ؛ لأنّ قانون الجاذبية هو الذي يُبقي النجوم والأجرام السماوية في السماء وهذا أمرٌ طبيعيٌّ بل طبق القوانين الثابتة التي خلقها الله تعالى»^(٥).

المثال الثاني: يُشير مفسّرٌ آخر إلى أهميّة دور المرأة في المجتمع الإسلامي خلافاً للروايات التي جاءت في باب استشارة المرأة ونهت صراحةً عن استشارة النساء، بل وحتى إذا شاورتموهنّ فخالفوهنّ^(٦)، وعندما يتعرّض لتفسير آيات القرآن، وبمقتضى ما يعتقد به مسبقاً يقول حول هذه الآيات: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾^(٧) وقوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٨) فهما ليس فقط لا



شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

تدلان على جواز استشارة المرأة، بل إن استشارتها تكون في بعض الحالات من الأمور المستحسنة والمطلوبة؛ لأنه في الآية الأولى يقول الله عز وجل: فإذا أَرَادَا - الرجل والمرأة - مع الإستشارة والتراضي فيما بينهما فطام الطفل من الرضاعة قبل السنتين، ويكون هذا العمل مطابقاً للمصلحة بنظرهما فلا مانع من ذلك.

وفي الآية الثانية حينما تقترح إحدى بنات شعيب على أبيها وفي مقام المشورة تقول له: استأجر هذا الشاب الأمين للعمل عندنا، والأب - وهو نبي من أنبياء الله - يقبل بهذا المقترح ويُعطي أهمية لرأي ابنته؛ لذا يستفاد من هاتين الآيتين أن التشاور مع النساء يعدّ أمراً ممدوحاً^(٩).

والنظرية التي نحن بصددتها لها شواهد في كلمات القدماء أيضاً: وكمثال على ذلك يُقدّم ابن عربي شواهد كافية على أن لكل شخص أن يجد ما يبتغيه في القرآن^(١٠) وحتى لو كان ذلك الكلام فوق معاني الألفاظ وناشئاً عن مجرد ميول عرفانية، غايته أن بعض هذه الاستنتاجات والإشارات لا تتطابق وقواعد التفسير ولا يمكن اعتبارها من مقولة التفسير. ومن اللافت أنه هو نفسه يوجّه انتقاداً للتفسير العقلي ويقول: لا يمكن القبول بالتفسير العقلي المحض؛ لأنه غالباً ما يكون أسيراً ومحكوماً للتعصبات والمسبقات المعاصرة والمحيط الفكري لشخص المفسر^(١١).

المثال الثالث: ومَن أشار إلى شخصية المفسر وتأثيرها في الأفهام التفسيرية محاولاً توجيه الانتقاد لها أيضاً الملا صدر الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ.ق)، فهو وبمناسبة بحث المحكم والمتشابه يُقسّم أصحاب المناهج التفسيرية لكتاب الله إلى أربعة أقسامٍ ويعد منها: المتفلسفون، والطبيعيون،



والأطباء، ويقول: إن هؤلاء يقومون بتوجيه وتأويل الآيات حسب مذاقهم
ومسبقاتهم^(١٢).

ويعتقد الفيض الكاشاني في هذا المجال أن المفسر بحكم الشخص النائم
الذي يكون قد أدرك حقيقة الكلام الإلهي بعد الصحوة وذلك مصداق لـ
«الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتهبوا»^(١٣)، وإنما يُدرك تأويل كلام الحق تعالى بعد
العروج إلى مقام الملكوت^(١٤).

ويُشبه العلامة الطباطبائي المشابه بنزول المطر الذي ينزل إلى الزوايا
المختلفة، ومع أنه في الأصل حقيقة واحدة لا حدود لها، ولكنه يتحدّد أثناء
النزول في السواقي والقنوات ويتخذ شكلاً معيناً، وهكذا الحال عند إلقاء
معنى من المعاني للإنسان.

وتلعب المسبقات الذهنية دوراً مهماً جداً في نوعية إدراك وفهم معنى
الألفاظ، وإذا اتّخذت تلك المسبقات لوناً معيناً، من قبيل التعصبات العرقية
والمذهبية والسياسية أو الميول الحسّية فسيتلون ذلك المعنى بنفس تلك
الصبغة^(١٥).

ويؤكد الإمام الخميني قدس سره على هذه النقطة وهي وجود مشارب مختلفة
بين المفسرين وكلّ مفسر يتصدّى للتفسير على أساس المعلومات والنظريات
التي يحملها. وكلّ منهم يكشف غطاءً من أغطية القرآن الكريم حسب
تخصّصه وفنه^(١٦).

بل يُصرّح في موضع آخر: أن نفس هذه المعتقدات والعلوم أدّت ببعض
المفسرين إلى اتّخاذ منحى واحداً ولحاظهم لجوانب مُعيّنة في تفسيرهم للقرآن،
وعلى سبيل المثال يقول في أحد المواضع:

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

«تركنا كثير من الحقب الزمنية التي تصرمت أن هناك فئة من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين ونظرائهم كانت لهم نفس تلك التوجّهات للجوانب المعنوية، وحصروا المعنويات بأنفسهم كل حسب إدراكه، وقاموا بتخطئة القشريين، واعتبروا الجميع قشريين ما عداهم، وحينما فسروا القرآن أرجعوا أكثر الآيات إلى تلك الجهات العرفانية والفلسفية والمعنوية وغفلوا عن بقية الجهات تماماً، فغفلوا عن الحياة الدنيا وعن الأبعاد التي يحتاجونها في هذه الدنيا والتربية التي ينبغي أن تحصل هنا، هذا على اختلاف مناهجهم، وكما نشاهد أيضاً في هذا العصر والآن فئة أخرى من الذين اشتغلوا بالأمر الفقهي والتعبدي يُخطئون الاتجاه المقابل أو الحكم عليهم بالإلحاد أو التكفير وكلا المنهجين مخالف للواقع»^(١٧).

ويؤكد على أن دور شخصية المفسر في التفسير لا يقتصر على ذلك بل للتوجّهات الفردية والاجتماعية والظروف التاريخية دخل في فهم وإدراك المفسر أيضاً^(١٨).

وأكثر صراحة من دور شخصية المفسر في التفسير، كلام الشهيد المطهري في باب الفقه وإن كان كلامه ليس حول التفسير لكنه يرتبط به بصورة غير مباشرة (وتحت عنوان أصل الاجتهاد في الإسلام وتأثير الرؤية الكونية على فتاوى الفقهية)؛ لأن الفقيه عند استنباطه للأحكام من نصوص القرآن والحديث يعني أنه قد مارس نوعاً من التفسير في الواقع، إذ يقول: «إذا ما قارن إحدى فتاوى الفقهاء مع بعضها والتفت إلى حالاتهم الشخصية وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة ينتهي إلى هذه النتيجة: حيث يرى كيف تؤثر المسبقات الذهنية لفقيه وعلمه بالعالم الخارجي على فتاواه، بحيث يرى أن فتوى الفقيه العربي يُشم



منها رائحة العرب، وفتوى الأعجمي تعطي رائحة العجم وفتوى القروي يُشمُّ منها رائحة القرويين، وفتوى الحضري يُشمُّ منها رائحة الحضري»^(١٩).

كانت هذه نماذج من نظريات المفكرين المسلمين حول دور شخصية المُفسِّر في التفسير ولم يتم استقراء كلِّ الموارد وإلاَّ فهناك شواهد كثيرة يمكن العثور عليها تؤكد التفات علماء الإسلام لإهمية دور شخصية المُفسِّر ودخالة معلوماته ومعتقداته في استنتاجاته التفسيرية، بل اعتبروا أنَّ تأثيرها أمرٌ لا مفرَّ منه ولا يمكن اجتنابه.

نعم، ليس كلُّ العوامل النفسية والتاريخية والجغرافية علةً تامَّةً للأفهام التفسيرية، لكن لا ينبغي إغفال تأثير هذه العوامل المذكورة؛ ودليل تأثير هذه الأسباب هو أنَّ تفسير النصوص الدينية خاضعٌ للتحوُّل والتكامل؛ أضف إلى ذلك أنَّها أفهامٌ بشريةٌ وغير مقدَّسة؛ لذا فإنَّ نسبة هذه التفاسير إلى الشريعة والدين ناشٍ عن عدم معرفة عوامل وأسباب نشوءها.

أسباب نزوع المُفسِّر نحو تفسير معين

لأجل الوقوف على أهمية محورية المُفسِّر ودور شخصيته في التفسير، لا بدَّ من مراجعة جذور وعلل ميول المُفسِّر، لنرى ما هي الأسباب التي دعت المُفسِّر إلى أن يستظهر معنى ويرجح فهمًا، وبحسب تقديرنا أنَّ أسباب ميول المُفسِّر على قسمين:

الأوَّل: اكتساب معلوماتٍ جديدةٍ

إنَّ التحوُّل الفكري لدى المُفسِّر تارةً يحصل بشكلٍ مستقلٍّ وأخرى نتيجةً لتطور المجتمع، ووعي جديد للحياة ولتطلبات الإنسان ومشاكله، وعلى

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

أساس ذلك تتغير رؤيته تجاه الدين والقيم الروحية وكتاب الوحي في بعض الحالات، ويختار العديد من النظريات حول شكل الحكم وإدارة المجتمع، وطريقة التعامل مع القضايا الاجتماعية، وسيادة المعنوية والأخلاق، فيقدم تفسيراً خاصاً للآيات المتعلقة بشأنها، ويمكن لهذه النظريات أن تكون معقولةً ومستندةً إلى شواهد علمية أو مسندةً بفرضيات ناقصة في مجال العلم والثقافة، فيذهب المفسر إلى الآيات القرآنية وهو مُزودٌ بهذه النظريات والفرضيات فيقدم استنتاجاته عنها.

إنَّ التأكيد في تفسير القرآن على موضوعاتٍ جديدةٍ، من قبيل مفهوم الحكومة والحرية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، إنما هو باعتبار قربها من الذهن وملاحظة التحوّلات المعاصرة، فإذا كان هناك نقصٌ في التحوّلات العلمية وطرح لمباحث جديدةٍ فلن يكون هناك إقبالٌ من المفسرين على مثل هذه المباحث ولا محاولاتٍ لتقديم تفسيرٍ عصريٍ لهذه الآيات.

وعلى سبيل المثال نجد العلامة الطباطبائي وبمناسبة بحث النظام السياسي والاجتماعي في الإسلام، وملاحظة التحوّلات المعاصرة يُثير هذه الشبهة وهي: هل الإسلام قابلٌ للتطبيق في الظروف الحالية للعالم الجديد: «إنَّ السنّة الاجتماعية الإسلامية غير قابلةٍ للجريان في الدنيا على خلاف سنن المدنية الحاضرة في جو الشرائط الموجودة، ومعناه أن الأوضاع الحاضرة في الدنيا لا تلائم الأحكام المشرّعة في الإسلام فهو مسلمٌ لكنّه لا ينتج شيئاً فإنَّ جميع السنن الدائرة في الجامعة الإنسانية إنّما حدثت بعد ما لم تكن وظهرت في حين لم تكن عامّة الأوضاع والشرائط الموجودة إلّا مناقضةً له طاردةً إيّاه، فانتهضت ونازعت السنن السابقة المستمرة المتعرّقة وربما اضطهدت



وانهزمت في أول نهضتها ثم عادت ثانياً وثالثاً حتى غلبت وتمكّنت وملكنت سيطرتها وربّما بادت وانقرضت إذ لم يساعدها العوامل والشرائط بعد...»^(٢٠).
ثم يطرح حلولاً لتشكيل الحكومة، ومن الواضح أنه لو لم يكن هناك تحوّل فكريّ عند المُفسّر واعتقاد منه بقبالية الأحكام للإجراء لما طرح مثل هذه الأبحاث؛ ولهذا السبب نشاهد في تفسير العلامة الطباطبائي مباحث كثيرة في مجال الاجتماع، والعدالة الإجتماعية، والحرية، وتفسير الآيات التي تناسبها مما لم يكن مطروحة في التفاسير التي سبقته.

الثاني: طرح شبهاتٍ جديدةٍ

إنّ اطلاع المُفسّر على خطاب المُفكرين المُحدّثين، يُمكنه من الوقوف على شبهاتهم واشكالاتهم حول الدين والقرآن ونقلها للردّ عليها ومحاولة دفعها أثناء تفسيره للآيات بحسب المناسبة. ويكفي أن يواجه آيةً واحدةً تناسب مع الشبهة المطروحة ليسوق تفسيره باتجاه التخلص من الإشكال؛ فإنّ طرح إشكالاتٍ جديدةٍ في ذهن المُفسّر له تأثيرٌ ملحوظٌ على نوعية التفسير وبيان الموضوع.

فمثلاً حينما يرى المُفسّر أحداً يعتبر آيات الجهاد الإبتدائي تناقض مع حرية الفكر، فقد يحاول توجيه هذه الآيات على أنّها بصدد الدّفاع وليس الهجوم، وذلك بهدف القضاء على المشركين أو إجبارهم على الإيمان، فيقول: إذا جاءت آيات في القرآن تأمر بقتال المشركين فهي ناظرةٌ إلى فتنهم وتأمّرههم كما جاء في الآية (٣٩) من سورة الحجّ. أو من الممكن أن يقول: إنّ هذه الآيات في مقام بيان الجهاد الإبتدائي وهذا ما تدلُّ عليه سيرة النبيّ ولا يوجد عندنا شيءٌ باسم حرية الفكر. وعليه فإنّ تفسيره لهذه الآيات سيختلف عن

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

التفسير السابق. وعلى أية حال فستكون إجابات المفسر على هذه الشبهات والإشكالات على أساس نظريته.

وهكذا الآيات الناظرة إلى المسائل العلمية والكونية في العالم فهي من هذا القبيل. مثلاً جاء في القرآن: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^(٢١)، فالمفسر المطلع على علوم عصره ويعلم أنه - وطبقاً للنظريات العلمية - أن السماء والأرض قد وجدت منذ زمن بعيد جداً وعلى مدى مليارات السنين؛ سيرى التناقض حينها يقرأ هذه الآية التي تقول إن الله خلق السماء والأرض في ستة أيام، إذ لا معنى لتحقيق الأرض والسماء - التي تتكوّن بالفعل والإنفعالات التدريجية البطيئة جداً - في ستة أيام؛ ولذلك سيقول في تفسيره لتلك الآية: أن المراد من هذه الأيام عند الله ألف سنة من السنوات التي يعدها بني البشر كما ورد في حالة عروج الأمر إلى الله^(٢٢)، ﴿يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾^(٢٣).

ويرى مفسر آخر حل هذه الشبهة من زاوية أخرى فيقول: «إن المراد بستة أيام عبارة عن مرحلة من مراحل الخلقة، ويُراد باليوم هنا بمعنى مراحل الخلقة، أو أن مقولة تعدادها ليست أرضية، بل لاربط لها بحساب عالم الدنيا»^(٢٤).

فكل واحدة من هذه الأجوبة تبني على نظرية ومعتقد معين، لكن مجموع هذه الردود تحكي لنا عن وعي المفسر للشبهات ومحاولته لرفعها.

دور المفسر ومكانته

حينما يجري الحديث عن المفسر ودوره في التفسير، ليس باعتباراه مُبيناً لمعاني الألفاظ و مترجماً للكلام أو شارحاً لمدلوله المطابقي - وإن كان المفسر يقوم بهذه الأعمال - لكن المراد بالتفسير هو كشف النقاب عن الكلام،



والرسالة التي يتم تفسيرها، وهو ما يُعبّر عنه بالتأويل أحياناً، وأخرى يُطلق عليه التفسير والتأويل بمعنى واحد؛ ولهذا السبب فإنه قد يقال: أليس هذا مبالغة في دور المُفسّر، واعطاءه حجماً أكثر من الحدّ اللازم؟ ألا يؤدي هذا المعنى إلى النسبية المطلقة؟ فإنّ اعطاء المُفسّر كلّ شيءٍ، يخلق حالة من الإضطراب، لكن ذهاب المُفسّر إلى التفسير مستصحباً معه أحكامه المسبّقة والفرضيات لا يوجب إلقاء النسبية والتشكيك على كلّ شيءٍ؛ وذلك لوجود معانٍ واضحةٍ وتفسيرٍ متفقٍ عليها ومشتركةٍ ومقبولةٍ لدى الجميع لاسبيل للتشكيك فيها.

وإلى جانب ذلك توجد آياتٌ مشكّلةٌ وغريبةٌ ومتشابهةٌ ويمكن تفسيرها أيضاً، وهناك آياتٌ كان تفسيرها في مرحلة من المراحل متفقاً عليه وغير قابل للتشكيك ولكن نتيجة تكامل المعارف والتحوّل في مجال العلوم تغيرت وأدّت إلى تنوع الأفهام.

ومن النماذج الملفتة هي تلك الآيات المرتبطة بخلقة الإنسان، ففي زمن البعثة لم تكن خلقة الإنسان وكيفية نشأته وصورته من التراب موضع بحثٍ وسؤالٍ، ولم يجز الحديث عن النظريات الجديدة المطروحة حول تغير في الأنواع ومسائل أخرى بتاتاً بينما هذه الأسئلة باتت تُطرح اليوم، من قبيل: كيفية خلقة الإنسان، فهل حصلت فجأةً أو نتيجة تغيرٍ في الأنواع أو تكاملٍ فيها؟ وهل هناك طوائف أخرى على الكرة الأرضية سبقت الإنسان؟. وعلى فرض وجودها كيف كانت علاقتها بالبشر؟ هل الأوائل من البشر كانوا بلا شعور؟ كما قالت الآية: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾^(٢٥) كما جاءت الإشارة إلى هذا المعنى في رواية عن الإمام

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

الباقراء الشائبة^(٢٦) وكما نشاهد في قصة هابيل وقابيل حتى أن قابيل كان عاجزاً عن إخفاء جنازة أخيه والغراب هو الذي علمه ذلك: «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه» ﴿قَالَ يَا وَيَلَّتَىٰ أُعْجِزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ﴾^(٢٧).

وما هو المراد بالأسماء التي علمها الله لآدم؟ ولماذا علمها لآدم ولم يعلمها للملائكة؟ وإذا كان قد علمها للملائكة فهل سيصيروا علماء؟ كيف توجب تفضيل آدم على الملائكة؟ وعشرات الأسئلة من هذا القبيل. وقد احتل هذا البحث حيزاً من النقاش حتى أصبح معركة الآراء بين المفسرين، وتمّ طرح مسائل مختلفة بين المفسرين نتيجة التحولات العلمية التي ظهرت في القرنين الأخيرين^(٢٨).

ومن أمثلة البحث عن خلقة السماء والأرض هو محاولة المتقدمين من المفسرين ومن خلال قبولهم لهيئة بطليموس تفسير الآيات بما يتناسب وتلك النظرية، فمثلاً قوله تعالى في الآية الشريفة: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾^(٢٩) وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾^(٣٠) فقد فسروا السماوات على أنها طبقات وأوضحوا أن القمر في السماء الأولى وعطارد في السماء الثانية وزهرة في السماء الثالثة والشمس في السماء الرابعة والمريخ في السماء الخامسة والمشتري في السادسة وزحل في السابعة^(٣١) ولم يترددوا في هذا المجال، لكن مع التحولات العلمية وبطلان هيئة بطليموس تراجع المفسرون في المعاني السبعة وطبقية السماوات وقدموا تصورات فلكية أخرى تناسب وهذه التحولات^(٣٢).



ومثال آخر لتلقي المتقدمين من المفسرين للآيات التي عبرت عن الأرض بالمد، والبسط، والفراش^(٣٣) ومفهومها أن الأرض التي نعيش عليها امتدت وبسطت وبمستوى واحد فلا يمكن أن تكون كروية الشكل^(٣٤).
ولكن مع التطورات العلمية نجد أن تفاسير المتقدمين قد فسرت الآيات بشكل خاطئ، وذهب المحدثون من المفسرين إلى أن الفرش والتمدد والبسط تعابير لا علاقة لها بكروية الأرض وأن هذه الآيات ناظرة إلى هذه الحيشة وهي أن الأرض مع كونها كروية خلقت بنحو يمكن سكوتها والاستقرار عليها والاستفادة منها والصعود والهبوط لا يمنع من الأنشطة والاستخدام لها^(٣٥).

وعليه فليس ذهن المفسر والمتأول خالياً وخالصاً منذ بداية التفسير حتى لا يكون له أي رأي يفرضه تجاه النص، وليس هناك تأثيرات للأفهام والمسبقات والفرضيات في الفهم والتلقي وبيان معنى الكلام؛ فإن المفسر إنما يذهب نحو النص محملاً بعلمه وما تعلمه ودرسه في عصره فيضعه في خدمة النص لأجل رفع التعارض عن النص سواء أكان عن وعي أم كان عن غير وعي ويقوم بتحليل النص وتفسيره بحيث يتوافق مع تلك النظريات والأفكار.

لكن وكما تم التأكيد على أن هذا ليس بمعنى النسبية وعدم الاستقرار والدوام في جميع المعارف الدينية، والتشكيك في أصول المعارف وكليات العقائد؛ لأن هناك نوع ثبات ودوام في الفهم الكلي لها، بل حتى في التفصيلات وبيان بعض جزئيات المسائل الاعتقادية والاجتماعية والأخلاقية وهذا لا يتنافى مع النظرية المطروحة.

شبهات حول دور المفسر

يقول البعض: صحيح أن فهم المفسر له دورٌ بنحوٍ ما في تكوين التفسير وتنوعه، لكنّه مبالغٌ فيه، وأساساً فإنّ كلّ التحليلات المطروحة حول محورية المفسر وجذور هذا الدور هي محلّ نقاشٍ وانتقادٍ، وقد طرحنا خلال الأبحاث السابقة المبنى بعيداً عن الإفراط والتفريط بحيث نُبعد تلك الشبهات؛ لكن مع كلّ ذلك فإنّ التعرف على الشبهات له أثرٌ في رسم البحث وتحديدته ويوضّح محورية المفسر بشكلٍ أكثر.

أولاً: المناقشة في محورية النظريات

قولهم: إذا كان المفسر لا يملك فهماً قليلاً فحينئذٍ سوف لن يستطيع تفسير النصّ. وذلك ليس صحيحاً؛ لأنّ هذا الاستدلال ليس كافياً كى يقال أن المفسر بلا فهم مسبقٍ أو فرضياتٍ مسبقةٍ إنّما يطلب المجهول المطلق وطلب المجهول المطلق محال.

فلابدّ من معلوماتٍ قبليةٍ في قضية طلب المجهول؛ حتى يعلم ما يجمله، ومجرد وجود معلومٍ واحدٍ ومجهولٍ واحدٍ تجاه الشيء لا يحلّ الإشكال؛ إنّما يُحلّ الإشكال حينما يستطيع المعلوم كشف المجهول؛ لأنّ هذا لا علاقة له بالمدعى القائل أنّه لأجل الوصول لمجهول تصوري لا بدّ من معلوم تصوريّ مسبقٍ وللوصول إلى مجهولٍ تصديقيّ لا بدّ من معلومٍ تصديقيّ مسبقٍ.

ولأجل طرح السؤال لانحتاج إلى شيءٍ سوى تصوّر الموضوع وتصورّ المحمول، إذن فلسنا نطلب المجهول المطلق، بمعنى أنّه ما لم يكن عندنا تصوّرٌ عن الشيء في الذهن لن نبحث عن محمولاته، وهي ليست تلك المحمولات الخارجة عن ذهننا وما يعبر عنها اصطلاحاً بالمجهول المطلق بل تلك



المحمولات التي تمّ تصورها في الذهن مسبقاً، وعليه إذا لم يكن عندنا أيُّ تصورٍ في الذهن عن أيِّ موضوع أو أيِّ محمول لا يمكن أن نطلب أي شيء؛ لأن طلب المجهول المطلق محال.

والنقطة التي أغفلت في هذا الإشكال هي مسألة ما إذا كان المستنطق مُفسِّراً، فإذا لم يكن المُفسِّر طالباً للجواب من النصّ فإنّ النصّ لا يعطيه الجواب، ومن شرائط الاستنطاق وجود آراءٍ، ومسبقاتٍ، ومعتقداتٍ في ذهن المُفسِّر، ومن الممكن أن لا يكون للمُفسِّر أيُّ تصورٍ عن الموضوع ابتداءً وقد ظهر له بالتدريج، لكن حصول هذا التصور ليس صدفةً، بمعنى أنّ المُفسِّر يتبع في كلّ واحدٍ من تلك التصورات توجهاتٍ وفرضياتٍ حول فهم النصّ وفحواه العام؛ ولهذا السبب يسعى لتطبيق نظريته على النصّ، ولا يقال إنّ المُفسِّر ليس له أيُّ فرضيةٍ وتصديقٍ بالنسبة إلى الكلام؛ فإنّ هذه الحالة في المرحلة الأولى بمراجعة النصّ، لكن مع أدنى إلتفاتٍ إلى الاحتمالات والمعاني المختلفة ينتج أنّ قيمتها جميعاً ليست بدرجةٍ واحدةٍ بالنسبة له؛ بل لا بدّ من وجود نوع حكمٍ في ذهنه بالنسبة لها وترجيحٍ لبعضها على البعض الآخر؛ وإلّا لا يسمى عمله هذا تفسيراً.

وعلى سبيل المثال فإنّ واحدةً من المسائل التي احتدم النزاع فيها في علمي التفسير والكلام هي مسألة الإمامة، وقد نوقشت هذه المسألة عند أهل السنّة من زاويةٍ وعند الشيعة من زاويةٍ أخرى ونتيجة ذلك اكتسبت أبعاداً مختلفة، وواحدٌ من أبعاد هذه المسألة هو: هل الإمامة من الأصول أم من الفروع، وهل يتمّ نصب الإمام من قبل الناس أم من قبل رسول الله؟ ومن الطبيعي أن تكون المسألة عند مفسري ومتكلمي أهل السنّة من فروع الأحكام على اعتبار

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

كون المسائل المطروحة في خصوص الخلافة هي من قبيل الحكومة والسياسة وإدارة المجتمع وتأمين المعاش ونظائرها، وعلى هذا الأساس فسروا الكثير من الآيات.

أمّا عند الشيعة الإمامية فعلى أساس نظريتهم القائلة بأنّ الإمامة وولاية المعصوم هي استمرارٌ لطريق الأنبياء، ولأجل بيان وتفسير الوحي، فكما أنّ النبوة منصبٌ إلهيٌّ ومن الأصول أيضاً هي الإمامة بوصفها منصبٌ إلهيٌّ وليست من الفروع^(٣٦)، وعلى أساس هذه النظرية ابتنت تفاسير الشيعة وفسّروا الآيات ذات العلاقة على أساس هذه النظرية.

كما حاول القرطبي الذي هو من مفسري أهل السنة تفسير قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾^(٣٧)، أو قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٣٨) بما ينسجم ونظرية أهل السنة^(٣٩) والطبرسي الذي هو من مفسري الشيعة يفسّر على أساس نظرية الشيعة^(٤٠) وهذا تماماً ما هو مطروحٌ في بحث العصمة وتنصيب الإمام أيضاً^(٤١).

وقد أشكلوا في هذا المجال على فكرة أنّنا بحاجة لأن نعرف شيئاً بالنسبة إلى لإجابة على كلّ سؤالٍ قبل عملية التفسير، فقالوا: هذا الكلام غير صحيح؛ إذ قبل السؤال لا يتحمّ علينا أن نعرف شيئاً عنه، نعم وجود معرفةٍ مسبقةٍ للإجابة على السؤال تُعدّ مسألةً ضروريةً لا الاستنتاج؛ إذ ما دمنا لم نصل إلى تصديقٍ بديهيٍّ أو نظريٍّ، لا يمكننا إعطاء أيّ إجابة^(٤٢).

لكن على المستشكل أن يعرف أنّ السؤال يمكن أن يكون على نحوين: تارةً بسيط، وأخرى مركّب. فأحياناً لا نعرف شيئاً عن الموضوع ونريد أن نتعرّف على حيثية منه، ففي هذه الصورة يُسمى السؤال المرتبط به بسيطاً،



وصرف داعي معرفة العلة بحد ذاته سؤال، وقضية بحث التفسير والكشف ليس مطروحا هنا.

ولكن - في بعض الأحيان - توجد عندنا معلومات عن الموضوع بيد أنا

لا نعلم الصحيح منها فيسمى السؤال المرتبط به مركباً.

وفي السؤال المركب نعرف أجوبةً مختلفة بل وقد نرجح أحد الأجوبة

لشواهد عقلية ومعلومات خارجية، وعليه فالسؤال المركب في الحقيقة يعني

أن عندنا اطلاعاً عن وجود شيء ما غير أننا لا نعرف خصوصياته وأجزائه،

فمثلاً نسأل مرةً: هل الله موجود؟ ونسأل أخرى: هل الله قادر؟ وهل هذه

الصفة ذاتية له أم لا؟

ففي السؤالين الأخيرين نحن نعلم بأصل وجود الله، لكننا لم نطلع على

قدرته وهل هي صفة ذاتية له أم لا؟ ولهذا السبب يكون طرح السؤال وجوابه

ناشئاً عما يحمله من ميولٍ وتوقعاتٍ وما لديه من نظرياتٍ ومسبقاتٍ، فهنا

تسقط فاعلية اجتهاد المفسر؛ لأنه يُريد استنباط الجواب من النص بملاحظة

تلك الفرضيات المختلفة.

ثانياً: وقوع التشتت والانحراف في التفسير

الإشكال الآخر الذي واجه محورية المفسر هو: إذا بنينا على أن بإمكان

كل شخص أن يلاحظ آيات القرآن في ضوء ميوله وتوقعاته ويفسرها بحسب

ذوقياته وسليقته وتوقعاته فستختلف التفاسير بل وتتناقض قطعاً.

لكن أولاً: إن هذا النوع من التفاسير لم يظهر. وثانياً: على فرض ظهورها

فإنها لا ثمرة منها سوى الضلالة والانحراف^(٤٣) علاوة على ذلك فإن هذا

لا يُعتبر تفسيراً وكشفاً عن معنى الكلمة.



شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

وهذا الإشكال أيضاً غير صحيح؛ لأنه أولاً: وخلافاً لتصور المستشكل فإنّ التفسير دائماً ما يبتني على هذه الأمور ولا يمكن العثور على مفسرٍ تكون تفسيراته منسلخة عن معتقداته، ومعارفه وأحكامه المسبقة.

ومن الممكن أن يكون ذهن المفسر محدوداً ولم يستكشف مجالات واسعة من العلوم بعد أو وجد فجوة بين التطبيق والتفسير ومن خلال اطلاعه على المزالق التفسيرية يُحاول التوصل إلى فهم كنه رسالة النص، لكن على أية حال فإنّ التفسير مملوءٌ بهذه الحقائق بحسب اختلاف درجات اطلاع المفسر شاء أم أبى، ويكفي ملاحظة عدّة من التفاسير والتحقيق في جذورها وحينها سيّضح أنّ الاجتهاد والسعي لإزاحة الستار وكشف مراد النص يبتني على هذه الواقعيّات وأنّ تفسير أيّ مفسرٍ سواءً أكان عن وعيٍّ أم عن غير وعيٍّ إنّما تتكشف وجهته في ضوء هذه العلوم والميول والتوقعات.

ثانياً: قيل في الجواب: إذا كانت معارف المفسر وميوله مؤثرة في التفسير فهذا الأمر لا بدّ أن يرافقه ظهور سبيلٍ من الآراء المتناقضة والمشتتة.

ونقول هذا صحيحٌ تماماً، وإذا ما لاحظنا وجود اشتراكٍ واتفاقٍ وتقاربٍ في وجهات النظر بين جمع من المفسرين فإنّما يعود ذلك إلى اشتراكهم في الميول والتوقعات والمعارف. نعم الإختلاف موجودٌ في الكلّيات والأصول العامّة، لكن تمّ عرض تفاسير مختلفةٍ حول تفصيلات هذه الأصول نفسها كالصفات الذاتية والفعلية، والثبوتية والسلبية، وظاهرة الوحي، وكيفية الوحي، والمعاد الجسماني والروحاني ومسائل البرزخ والقيامة وعشرات الفروع الأخرى، وعليه فلا يمكن التغاضي عن كثيرٍ من الآراء المتناقضة والمتضاربة في التفسير والفقّه.



أمّا القول: إنَّ لازم هذه النظرية ليس سوى الإنحراف والضلالة، فهذا إنَّما يكون في حالة ما إذا كانت تلك الآراء مضللةً، وإلا فهل الإختلاف الحاصل في العلوم غير الدينية - من قبيل مسائل المعاش والأمر الحسيّة مما هو محلّ ابتلاء البشر - موجبٌ للضلالة، حتى يكون الإختلاف في العلوم الدينية كالفلسفة والعرفان والحديث والرجال والفقهاء والتفسير - الذي هو من اختصاص أهل النظر وفئة معيّنة من الناس - موجباً للضلالة أيضاً؛ فإنَّ: «إختلاف أمتي رحمة»^(٤٤) بل أنَّ هذه الإختلافات والأفهام المتفاوتة ليست غير مضللةٌ فحسب بل هي مدعاةٌ للتكامل وتنامي الفكر البشري وازدهار وإبداع المعارف الدينية.

ومن باب المثال: فقد اختلف المُفسِّرون في وجهات النظر وقدّموا تفاسير مختلفةً حول هذه الآية: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾^(٤٥) فقال بعضهم: إنَّ هذه الآية دليلٌ على أنَّ النبي عيسى عليه السلام توفي هو الآخر ورفع الله روحه إلى السماء بعد وقوع اتباع قيصر في الخطأ وتبدلهم، كما يقول القرآن في موضعٍ آخر: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^(٤٦) وتعتقد فئةٌ أخرى أنَّ عيسى عليه السلام لم يمت أبداً، والوفاة هنا ليست بمعنى الموت، بل بمعنى الأخذ والقبض كما جاء هذا المعنى في الآية: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(٤٧) حتى أنَّ بعض المُفسِّرين أخذ كلمة «متوفيك» بمعنى «مُنومك» نوماً مزدوجاً وقال في هذا المجال: إنَّ الله نجى روح وجسم عيسى عليه السلام ورفعها إلى السماء وسينزل في آخر الزمان^(٤٨).

إن كان كلُّ واحدٍ من هذه التفاسير قد تكوّن على أساس المسبّقات والآراء الخارجية، فإنَّ مجرد عرض آراءٍ مختلفةٍ لا يشكّل أيّة مشكلةٍ ولا يكون

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

مدعاةً للضلال، وإن كان رعاية القواعد التفسيرية والإبتعاد عن الأهواء النفسية أمراً ضرورياً لا بد منه.

إذن فالإلتفات إلى شخصية المفسر يُعد أحد الطرق لمنع الإنحراف.

ثالثاً: إن التفاسير المختلفة بهدف إزالة الستار عن النص والتي تبني على أساس ميول وتوقعات المفسر إذا لم تكن في إطار وجوه وبطون المعاني فهي خاطئة في الغالب، لا أنها ليست تفسيراً؛ حيث أن التفسير على مبانٍ خاطئة أيضاً يمكن أن يسمى تفسيراً. وعلاوةً على خطئه لا بد أن يُبين ذلك من خلال عدم خضوعه للقواعد والضوابط العقلية، لا من خلال إبداء معارضة مع وجهة نظر شخصية، كيف والحال إذا كان الشيء خطأً عند المستشكل صحيحاً عند غيره. وفيما يخص نقد التفاسير فإن نفس هذه الرؤى والنظريات تلعب دوراً محورياً أيضاً.

ثالثاً: توقعات المفسر

قالوا: لازم هذا الكلام وهو أن جزءاً من هذه التفاسير هي وليدة توقعات المفسر معناه وقوع الفوضوية في فهم وتفسير القرآن، وإذا كان المعيار هو نفس مراد مُرسل الوحي فتحصل الوحدة والإنسجام في التفسير، وأما إذا كانت توقعات المفسر هي الحاكمة على تفسير الوحي؛ فإن رسالة الوحي ستكون مختلفة. ثم إن المستشكل يضرب مثلاً عن نص بشري ويقول: إن حافظ الشيرازي قصد رسالة من غزلياته المملوغة؛ ولذا فمن غير الصحيح أن تقول بأن مفهوم رسالة حافظ يستند على توقعات يتوخاها المفسرون لديوان حافظ من كلماته؛ لأننا لا بد أن نأخذ بالاعتبار توقعات حافظ لا توقعات الأشخاص من كلامه؛ فلا بد من تفسير أشعار حافظ على أساس توقعاته



وشخصيته وخطابه لا على أساس توقعات وميول المُفسّر. والمعيار في تفسير كلمات الوحي هو ما يتطابق ومراد المرسل والمبلغ عن الوحي وليس ما يطلبه الآخرون؛ لأنّ التفسير والحالة هذه لا ينتج غير الفوضوية وتشتت الآراء^(٤٩).

وقبل الإجابة على هذا الإشكال علينا أن نوضح ما يلي:

ما المراد من توقعات المُفسّر؟

ابتداءً لا بدّ من معرفة أنّ الدين لأجل الإنسان، لا أنّ الإنسان لأجل الدين؛ لذا فقبل الرجوع إلى الدين لا بدّ من ملاحظة مسألة وهي: ماهي توقعات الإنسان من الدين؟ وما الذي يدفعه إلى الدين؟ وما هي الحاجة الفريدة من نوعها التي يلبّيها الدين؟

والمعنى الذي يُراد من النصّ السماوي هو ما كان يحمل دستوراً وهدايةً للإنسان ونزل متناسباً ومتطابقاً مع إدراك الإنسان، بحيث لو نزل على موجوداتٍ أخرى كالجنّ والملائكة لكانت المطالب وبيانها مختلفاً، ومن هنا كان الله الحكيم الرحيم قد طرح حديثاً متسقاً مع العقل حتى يقبله الطبع البشري، فلا مناص من أن تكون للمُفسّر توقعات يلاحظها ويتوخاها من النصّ هي ليست بعيدة عن مقصود المتكلم. ضرورة أنّ مخاطب القرآن ليس منسلخاً عن العقل والعلم والعاطفة والتوقعات والأحاسيس؛ ولهذا فمن الطبيعي أن يذهب المُفسّر بهذه الخصوصيات إلى النصّ، لاسيما وأنّ توقعات المُفسّر هي في الواقع تكشف النقاب عن مرادات صاحب النصّ، ويحدّد موقفه تجاهها في ضوء توجهاته؛ ولا يعني ذلك عدم وجود ارتباط بين توقعات صاحب النصّ ومفسّر النصّ.

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

بعد هذه المقدمة، نجيب على الإشكال المتقدم بما يلي:

لاشكَّ في أنَّنا بصدد كشف رسالة ومقصود المتكلم وصاحب الوحي، كما لا كلام في كون النصِّ أحد طرق كشف المراد، لكنَّ البحث في أنَّ المفسِّر الذي هو بصدد التنقيب عن مقصود صاحب الرسالة بأيِّ توقُّع سيذهب تجاه النصِّ وأيِّ مبتغى يطلبه يدفعه نحو مكونات النصِّ.

فإذا ما جلب مُفسِّرٌ في تفسيره للنصِّ اهتمام مخاطبيه بصورةٍ لاشعوريةٍ نحو الدوافع والأهداف والتوقُّعات وأراد العبور من نافذة استنباط الأحكام لرفع احتياجاتهم المعنوية فهو في الواقع قد فرض نوعاً من التوقُّعات في التفسير، وعلاوة على ذلك إذا كان المُفسِّر مع الرؤية القائلة بأنَّ القرآن قد طرح إيديولوجيةً شاملةً أو تناول المسائل العلمية لعالم الخلقه بشكلها الواسع والعام، أو مضافاً إلى بيانه للقيم قام بطرح الأساليب والإرشادات التوجيهية العامة والخاصة وقد عين نظام الحكم للمجتمع، فهو حينئذٍ قد قبل بنوع من التوقُّعات عن الدين.

فالمفسِّر يذهب إلى النصِّ وهو يتبع هكذا استنباط ليرسم للمجتمع نموذجاً من نظام الحكم الديني أو ليُقدم تفاسير علميةً عن عالم الخلقه، كما أنَّ من يقول أنَّ في الأحكام ثابتٌ ومتغيرٌ وأنَّ من الموضوعات ما هو حقيقيٌّ وما هو خارجيٌّ يُحاول تسرية هذا التقسيم إلى القرآن أيضاً ويجعل بعض قصص الأنبياء أو بعض وقائع زمن النبي خارج مدار الاستدلال ويعتبرها من جملة الأحكام الخارجية لا القضايا الحقيقية.

إنَّ هذا النمط من التعامل والتوقُّع واضحٌ تماماً في التفاسير الاجتماعية والعلمية للمُفسِّرين. يقول الصحابي ابن مسعود (ت ٣٢ ق): «من يريد علم



الأولين والآخرين، عليه أن يستنطق القرآن»^(٥٠)، وهذا في الواقع يُعبر عن توقعٍ خاصٍّ كان يحمله في نفسه.

وإذا ما قال السيوطي في كتاب علوم القرآن: «إن كتاب الله العزيز يحوي كل شيء، وما من باب ومسألة من العلوم إلا ولها شاهد في آية من القرآن»^(٥١)، فالمناسب أن يُفسَّر القرآن منسجماً وهذا التوقع؛ لذا يحاول اكتشاف جميع العلوم من القرآن، ولأنَّ كان المفسِّرون من المتقدمين لم يتحدثوا عن توقعاتهم من القرآن فهذا ليس مهماً؛ لأنَّ كلَّ مُفسِّرٍ في عمق وجدانه قد أجاب - سواء بنحو الإجمال أو التفصيل - على هذا التساؤل، وهو: ماذا يتوقَّع من النصِّ القرآني؟ ولهذا حينما يراجع النصَّ لا يناقش عن رمزية كلمات القرآن ولا يقول: إنَّ جميع هذه الكلمات هي رمزٌ بين الله ورسوله؛ لأنَّه يتوقَّع أنَّ كلمات الوحي ذات معنى ومغزى؛ وإلا لا يذهب نحو القرآن والتفسير، نعم يمكن أن يعترف برمزية الحروف المقطَّعة، أو يعتبر بعض الجمل من باب التمثيل، لكنَّه بشكلٍ عامٍّ يقبل أنَّ القرآن قد تحدَّث بلسان الناس.

وعليه فليس الأمر كما يتُّصور أنَّ دور التوقعات لم تكن مطروحةً عند القدماء وقد أثارها المُحدِّثون بسبب بعض الشبهات وتجاوباً مع التطور العلمي الحاصل، بل إنَّها كانت مطروحةً للقدماء أيضاً لكنَّهم لم يصرحوا بها. إنَّ اتِّجاه علم الهرمنيوطيقا نحو توقَّعات المُفسِّر ليس من زاوية عدم الإلتفات إلى القواعد والضوابط التفسيرية أو لأنَّه لا يرى معياريةً لمقصود صاحب الوحي بل المعيارية قائمةٌ من جهة دور التوقَّعات في التفسير وكشف مراد المتكلم مع الأخذ بنظر الاعتبار متطلِّبات الإنسان لاسيما وقد بيَّن صاحب الوحي الذي تحدَّث مع هذا الإنسان ما يتوقَّعه منه بما يتناسب

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

وخصوصياته الروحية التي يمتلكها، ولهذا وبكلمة واحدة فإن فائدة البحث عن شخصية المفسر والفحص عن توقعاته إنما هو لتتيمم وتصحيح القواعد والضوابط التفسيرية؛ ولذا فإن توقعات المفسر لا تنتهي إلى الفوضوية في التفسير، صحيح أن المعيار في فهم النص هو مقصود المرسل والمبلغ عن الوحي لكنه إنما ينعكس في ضوء أفهام المفسرين وتوقعاتهم من الدين، وهذا لا يعني أن توقعات المفسرين هي نفس توقعات صاحب الوحي بل بمعنى تأثير تلك التوقعات في تفسير القرآن.

رابعاً: عصريّة التفسير

قال البعض: إن من الإشكالات: لزوم عصريّة التفسير بسبب إقحام شخصية المفسر في التفسير، والحال أن هدف المفسرين من تفسير النصوص هو كشف المعاني والوصول إلى مقصود المؤلف وليس التفسير العصري؛ لأن اللغة هي عبارة عن منظومة اجتماعية، والاقتران الحاصل بين الكلمات والمعاني كان بواسطة واضعي اللغة وعبر هذا الإقتران يتم تشخيص التفسير الصحيح من السقيم أيضاً، وعلى هذا الأساس لا يبقى مجال لتفسير آخر مختلف.

نعم إذا كنا نتطلع إلى كشف معاني متناسبة مع العصر فإن المسبقات والعلوم المعاصرة توجب تحوّلاً في المعاني وتبدلاً في التفاسير^(٥٢) لذا فإنه يمكن التأكيد على تأثير شخصية المفسر فيما إذا قدم تفسيراً عصرياً، أما إذا قام بعملية التفسير بناءً على فنون اللغة وقواعد التفسير فلا يبقى مجال لدور المفسر ولا لعصريته.

وهذا الإشكال ليس وارداً أصلاً؛ إذ أنهم يعتقدون بإمكانية الحصول على تفسير من دون أي فهم ومعرفة مسبقة وهم غافلون عن دور المعلومات والمعارف الخارجية في التوجه إلى التفسير والإلتفات إلى الموضوعات التي



تتلائم مع روح العصر ولا يعلمون أنّ الإتكاء على نفس هذه المعلومات والمعارف المعاصرة تجعل التفسير عصرياً. وأساساً فإنّ النزوع نحو تفسيرٍ جديدٍ لكلِّ مفسِّرٍ يكون إلى حدِّ كبيرٍ نتاجاً لنوع من الإحتجاج على التفاسير القديمة وإلاّ إذا كان جميع المفسِّرين القدماء قد حقّقوا نجاحاً في الوصول إلى كشف مراد صاحب الوحي فلا حاجة لمحاولة إيجاد تفسيرٍ جديدٍ، وعادةً ما تكون التفاسير الجديدة نتاجاً لتحوّلاتٍ فكريةٍ وتغييراتٍ في الأفهام الماضية بينما قال كثيرٌ من المفسِّرين إنّهُ ينبغي أن يكون لنا تفسيرٌ جديدٌ من وقتٍ لآخر، بل هناك من يعتقد بضرورة أن يتغير تفسير القرآن في كلّ سنتين^(٥٣)، وهذا ليس من جهة تغيير النصّ القرآني أو معاني الألفاظ أو تغييرٍ في مدلولها المطابقي؛ بل هو من باب التحوّل في فهم النصّ، كما لا يمكن اغفال هذه الحقيقة وهي أنّ المعلومات والمسبّقات تترك أثرها على نوعية التفسير ولو حصل لعلماء المسلمين في العقدين أو الثلاثة الأخيرة تلك الفراسة لصار التفسير عصرياً ولدخلت فيه مباحث جديدةٌ وحصل بونٌ شاسعٌ بين التفاسير الماضية والتفاسير الحالية؛ ولا دليل على أن عصرية التفسير قصّةٌ جديدةٌ؛ فإنّ مراحل تطور التفاسير تحكي لنا عن هذه الحقيقة وهي أنّ التفاسير منذ بداية نشوءها قد تشكّلت وتلوّنت بصبغة علوم عصرها.

ولا يعني هذا الكلام أنّ كلّ شيءٍ في التفسير قد تغير ولم يبق شيءٌ ثابتٌ ومشتركٌ؛ بل بمعنى أنّ النصوص مع كونها لا يظهر منها أيُّ تغييرٍ لأنّ فهم وتفسير النصوص لا يستند صرفاً إلى نفس النصوص بل هناك دخالةٌ للقرائن اللبّية والخارجة عن النصّ أيضاً، ومع تغير هذه القرائن يتغير بتبعها الفهم وتفسير النصوص أيضاً.

خامساً: فقدان الضابطة في النظرية

قالوا: بناءً على تأثير المسبقات والتوقعات في فهم المفسرين ستنشأ تفاسير مختلفة ولا توجد ضابطة ومعايير لمواجهة التفسير بالرأي على الإطلاق^(٥٤). وقد أعطت هذه النظرية أهتماً لبنوية النص ولم تُقدّم معياراً وضابطةً محدّدة للتفسير.

وفي مقام الإجابة عن هذا الإشكال من الضروري أن نتعرّض لعدّة نقاط:

١. إنَّ التأكيد على شخصيّة المفسّر لا يعني تجاهل قواعد اللغة. وللحدّ من الخطأ في الفهم لا بدّ من العناية بعدّة نقاطٍ منها قواعد الدلالة، واللغة واحدةٌ منها، ومنها ملاحظة مُعتقدات ومسبّقات المفسّر؛ فلو لم يقم المفسّر بتنقيح مبانيه فلا يمكن له أن يلتفت إلى أنه يُقدّم تفسيراً على أساس مسبّقاته، وإذا ما ألقينا نظرةً من الخارج على أقوال المفسّرين لأدركنا جيّداً أنّ منشأ تلك الآراء عبارةٌ عن أصولٍ موضوعيةٍ أو مسلّماتٍ ومسبّقاتٍ للمفسّر. إذن فتتقح النظريات والمسبّقات إنّما هو لتقعيد محورية شخصيّة المفسّر في التفسير.

٢. وكما أنّ رعاية قواعد الدلالة يُقربنا إلى فهم صحيحٍ لرسالة النصّ، فإنّ كشف وتنقيح مسبّقات، وتوقعات، وميول المفسّر يُقربنا إلى معرفةٍ أفضل للنصّ.

٣. إنّ طرح نظرية تأثير شخصيّة المفسّر في التفسير ليس لبيان معيارٍ وضابطةٍ موضوعيةٍ للتفسير، بل لجلب الانتباه إلى هذه النقطة وهي أنّ المفسّر الذي يعتمد على كمّ هائلٍ من المعارف والمعتقدات والميول في التفسير فإذا ما كانت هذه من نوعٍ آخر فسيقدم تفسيراً مختلفاً، ولهذا فإنّ وعي المفسّر لهذه



الحقيقة سيثير إهتمامه أكثر تجاه خيارات انتقائه في باب مداليل الكلام، ونحن نلاحظ تفسيره من الخارج فتحصل لنا هذه المعرفة؛ لذا فمهما قال لما صح لنا أن نعتبره هو الكلام النهائي، وأن هذا هو فهم الوحي، بل نعتبره فهماً بشرياً ناقصاً وقابلاً للخطأ.

وعلى سبيل المثال نحن نعلم ما هو الداعي لفرقٍ مختلفةٍ كالمعتزلة والأشاعرة، في استدلال كل واحدٍ منها بآيات معينة حول الإرادة والاختيار، وخلق الأفعال لإثبات نظريته ونفي نظرية الفرقة الأخرى، فالأشاعرة الذين يعتقدون بالجبر يُخرّجون آيات من قبيل: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٥٥) ويستدلّون بها على جبرية هداية وضلالة البشرية. والمعتزلة المعتقدون بالتفويض يستدلّون بآياتٍ نظير: ﴿كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِينٌ﴾^(٥٦) وكلا الفئتين في الواقع يتعامل مع التفسير بانتقائيةٍ ويؤكد على بعض الآيات ويغفل آياتٍ أخرى.

إنّ العناية بتأثيرات تجاربه السابقة وشخصيته تمنح المُفسّر النظرة الشمولية للقرآن وتجنب الإنتقائية في التعامل؛ ولهذا حذر علماء الأصول والمحقّقون في الدراسات القرآنية من عدم اتّباع منهجيةٍ شاملةٍ وعدم مراعات العامّ والخاصّ والناسخ والمنسوخ، وكذلك التعامل الظاهري مع النصوص. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ بعض تأثيرات المُفسّر لاشعوريةٌ ويتمّ استكشافها من خلال التحليل الخارجي لشخصية المُفسّر ودوافعه.

الخاتمة

بعد أن تمّ طرح أبعاد شخصيّة المُفسّر للبحث والنقاش كان من الضروري الإشارة إلى الأصول والمسبّقات المهمّة والضرورية في تفسير القرآن وعدم الغفلة عن هذه النقطة وهي أنّ التأكيد على الدور المحوري للمفسّر إنّما هو بعد الاعتراف بالأصول الآتية:

١. كما أنّ معاني القرآن وحيّ فإنّ الفاظه وكلماته وحيّ أيضاً. وهناك بعض الآيات التي تدلّ دلالة صريحة على أنّ نفس هذه الألفاظ والكلمات العربية وحيّ نظير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٥٧) أو قوله: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(٥٨).

٢. إنّ المخاطب بالقرآن هم العقلاء والناس، وللعقل دورٌ محوريّ في فهم النصّ، وقد تحدّث القرآن مع نفس هؤلاء الناس بطريقة عقلانية؛ لذا فإنّ التعاليم الدينية تتسق مع التعاليم العقلانية.

٣. إنّ أحكام الدين أبديةٌ وليست محدودةً بمحيطٍ وجغرافيةٍ خاصّة.

٤. الاعتراف بالوحي يستلزم قبول مسلماته، نظير: الإخبار عن عالم

الغيب، وعالم الآخرة، والميزان، والملائكة، والجنّ، وغيرها.

٥. إنّ معاني الألفاظ مسبوقةٌ بآراء؛ لأنّ فهم لغة كلّ عصرٍ يعتمد على

فهم الآراء العلمية والفلسفية لتلك الحقبة، مع ملاحظة أنّ ثبات الألفاظ

والتعبير ليست ضماناً بأيّ نحوٍ من الأنحاء لثبات المعاني؛ لأنه يخطئ من



يتصور أن باستطاعته فهم الألفاظ بذهنية مجردة؛ فإن الأذهان أيضاً بمرور الزمان تمتلئ وتتكامل بمعلومات وموضوعات جديدة، فتستتج معاني جديدة من النصوص الدينية.

٦. لا بد من تعيين نوع لغة القرآن هل هي اللغة العقلية أم العرفية؛ كي يتم تفسير مدلولاته بالانسجام مع نمط تلك اللغة، ويكون طلب معاني الألفاظ في أطار نفس تلك اللغة، وعلى سبيل المثال فإذا كانت اللغة لها أصلٌ عرفيٌّ مشتركٌ، فلا بد من استخدام طريقة العرف وعدم إعمال الدقة العقلية والإستكشافات الفلسفية في التفسير.

٧. القرآن لا يتبع لغة معينةً ولسانه لسان العرف؛ ولهذا فليس هناك طريقةٌ محدّدة لتفسير القرآن، والقواعد العامة في تفسير النصوص هي نفسها تنطبق على القرآن أيضاً، خلافاً لأولئك الذين يعتبرون لسان القرآن لساناً خاصاً، ويقولون أن القرآن قد خاطب فئة معينة، ومفتاح فهمه بأيديهم فقط. هذه نماذج من المباني التي يؤدي اعتمادها أو عدم اعتمادها من قبل المُفسّر في التفسير إلى تقديم تفاسير مختلفة.

ومع كل ما تقدم نذكر تنبيهاتٍ ضروريةً في نهاية هذا البحث:
أولاً: إن دراسة كل ما له مدخلية - شعورية أو لاشعورية - في عملية الفهم وتفسير النصوص، من قبيل الأفهام السابقة، والميول، والمعارف القبلية، وهذا في الحقيقة يُعد شكلاً من أشكال تجنّب الانحراف في التفسير وعملية تعقيدٍ له. وعدم تشجيع المُفسّر على إعتقاد الميول المضرة والمعارف والمعتقدات المتطرّفة فوق حدود المتوقع.

وبعبارةٍ أخرى، إن الهدف من هذه المباحث هو تشخيص أفهام المُفسّر

شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

النقية عن غيرها.

ثانياً: إنّ الإلفات إلى هذه المباحث لا يعني نقض المقدمات الأخرى لفهم القرآن كاللغة، والأدب، أصول الفقه، والمنطق، والإيمان بالفضائل، فكل واحد من هذه الأمور ضروريٌّ في محله وجديرٌ بالعناية.

ثالثاً: إنّ ما جاء في باب دور شخصية المفسر يضيف باباً من أبواب علم التفسير ولا شيء آخر كما أنّه لا يحدث ثورةً ماهويةً في فهم النصوص.

والحمد لله رب العالمين.



الهوامش

- (١) إن هذه الفكرة والتوصية في تجنب الميول الفكرية لها جذور في عدّة عوامل وأهمها الروايات الواردة في باب التفسير بالرأي والقول بعدم جوازها؛ بل لابد أن يقوم التفسير على أساس المأثورات والمنصوصات من جهة المعصوم عليه السلام.
- (٢) إن الأصول التي يتبناها المفسّر قد تخضع للتغيير أحياناً، وتحل نظريات جديدة محل أخرى قديمة. فهذه الحالات علاوة إلى أنها تُبلور لمحورية شخصية المفسّر، وتعطينا درساً في الحد من دائرة توقعاتنا من النص، والذهاب إلى النص مع أحاطة أكثر بتجارب المفسّرين المتقدمين، فمثلاً إذا كان المفسرون قد فسروا بعض الآيات على أساس نظرية بطلميوس حينها نلتفت إلى مدى هشاشتها وخطورتها وكيف نتعامل مع هكذا حالات.
- (٣) سورة الرعد، الآية: ٢.
- (٤) أنظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٨: ٢٣٢-٢٣٣.
- (٥) أنظر: الصادقي، محمّد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ١٥: ٢٤٨؛ ٢٤: ٣٥٣، ٢٩: ٣٤٣. د. ابو حجر، التفسير العلمي للقرآن في الميزان: ٢٤١.
- (٦) بحار الانوار، ٥٢: ١٩٣، الحديث ٢٦؛ ٧٤: ١٦٥، الحديث ٢؛ ١٠٠: ٢٦٢، الحديث ٢٥.
- (٧) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
- (٨) سورة القصص، الآية: ٢٥.
- (٩) أنظر: د. يزداني، عباس، مجلة مبین، العدد ١٢-٤٢.
- (١٠) أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ٣: ٩٤.
- (١١) جيتيك ويليام، هرمنوتيك در عرفان ابن عربي (الهرمنيوطيقا في عرفان ابن عربي)، كتاب نقد، شماره ٥ و ٦: ٢٤٩-٢٤٨.



شخصية المفسر وأثرها في تفسير القرآن الكريم

- (١٢) الآشتياني، السيد جلال الدين، رسائل فلسفية للملا صدرا، ٩٢، رسالة المحكم والمتشابه.
- (١٣) بحار الأنوار (ط - بيروت) ٧٠: ٣٩؛ عيون الحكم والمواعظ (لليثي): ٦٦.
- (١٤) الآشتياني، السيد جلال الدين، رسائل فلسفية للملا صدرا: ٩٢، رسالة المحكم والمتشابه.
- (١٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ط، بيروت ٣: ٦٢.
- (١٦) أنظر: أنظر: الإمام روح الله، الخميني، تفسير سورة الحمد: ٣٩.
- (١٧) أنظر: الإمام روح الله، الخميني، صحيفة النور ١: ٢٣٥.
- (١٨) المصدر السابق، ١٠: ٢٧٤.
- (١٩) أنظر: الشهيد مرتضى، المطهري، مجموعة آثار ٢٠: ١٨١؛ وأنظر: مقالة تحت عنوان «أصل اجتهاد در اسلام» (أصل الاجتهاد في الإسلام - مجلة الحوزة) مجله حوزة، السنة الأولى، العدد ٤: ٦١.
- (٢٠) محمد حسين، الطباطبائي، تفسير الميزان ٤: ٩٩.
- (٢١) السجدة، الآية: ٤.
- (٢٢) أنظر: خليل، عماد الدين، مع القرآن في عالمه الرحيب: ٤٤-٣٨.
- (٢٣) سورة السجدة، الآية: ٥.
- (٢٤) أنظر: الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ١١٩-١٢٠.
- (٢٥) سورة الدهر، الآية: ٣١.
- (٢٦) البحراني، تفسير البرهان، ط البعثة، ٥: ٥٤٤، الحديث ٢ (١١٢٥٨)، نقلاً عن الكافي، ١: ١١٤.
- (٢٧) سورة المائدة، الآية: ٣١.
- (٢٨) على سبيل المثال المباحث التفسيرية لآية الله الموسوي الأردبيلي؛ مقالة تحت عنوان: «تعارض العلم والدين في خلقه الإنسان» مجلة المفيد، العدد (٩) في الهوامش ونقل أقوال المفسرين: ٣٤-٢٠.



- (٢٩) سورة الملك، الآية: ٣.
- (٣٠) سورة نوح، الآية: ١٥.
- (٣١) نظر: الطبرسي، مجمع البيان: ١: ٣٦٢؛ ذيل الآية: ١٥ من سورة نوح؛ ابن كثير، ٤: ٤٢٥، القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ١٨: ٢٠٨-٣٠٤ (ط جديدة) ذيل الآية: ٣ من سورة الملك.
- (٣٢) أنظر: أبو حجر، أحمد عمر، التفسير العلمي للقرآن: ٣٨٧-٣٨١؛ شكري الألوسي، ما دل عليه القرآن: ٧٣.
- (٣٣) سورة الرعد، الآية: ٣؛ سورة البقرة، الآية: ٢٢؛ سورة نوح، الآية: ١٩.
- (٣٤) الطبرسي، مجمع البيان، ١: ٦١؛ ذيل الآية: ٢٢ من سورة البقرة نقلاً عن أبوعلي الجبائي؛ الطوسي، التبيان، ١: ١٠٢. الفخر الرازي، التفسير الكبير ٢: ٣٣٦، (ط قديمة، مصر، (١٠٢)، ذيل الآية: ٢٢ من سورة البقرة، وقد طرحت تفاسير أخرى هذه المسألة في ذيل هذه الآيات وأثاروا شبهة كروية الأرض.
- (٣٥) الزحيلي، وهبة، التفسير المُنير ١: ٩٦؛ السبزواري، محمد، الجديد في تفسير القرآن المجيد، ١: ٤٨؛ الصادقي، الفرقان ١: ٢١٨؛ وشكري الألوسي، ما دل عليه القرآن مما يعضده الهيئة الجديدة: ٧٤.
- (٣٦) السبحاني، جعفر؛ الإلهيات في الكتاب والسنة ٢: ٥١٥.
- (٣٧) سورة ص، الآية: ٢٦.
- (٣٨) سورة البقرة، الآية: ٣٠.
- (٣٩) أنظر: القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ١: ٢٦٤؛ ذيل الآية: ٣٠ من سورة البقرة.
- (٤٠) أنظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٣: ٦٥-٦٣، ذيل الآية: ٥٨ و ٥٩ من سورة النساء.
- (٤١) أنظر: باب العصمة في ذيل الآية: ١٢٤ من سورة البقرة، في تفاسير الشيعة والسنة ومسألة تنصيب الإمام، في ذيل نفس هذه الآية وآية التطهير (الأحزاب) وآية الإكمال المائدة: ٦.

- (٤٢) أنظر، المصدر السابق: ٧٠.
- (٤٣) المصدر السابق: ٧٢.
- (٤٤) المجلسي، بحار الانوار ١: ٢٢٧، ح ١٩؛ ٧٤: ١٦٤، ح ٢.
- (٤٥) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.
- (٤٦) سورة الأحزاب، الآية: ١١.
- (٤٧) سورة الزمر، الآية: ٤٢.
- (٤٨) أنظر: رشيد رضا، تفسير المنار ٣: ٣١٧-٣١٦.
- (٤٩) المصدر السابق: ٧٣-٧٥.
- (٥٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار القلم ٢: ٥٠٣.
- (٥١) أنظر: السيوطي، الإتقان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، قم، انتشارات الرضي، ٤: ٣٨.
- (٥٢) خسروپناه، عبد الحسين، كتاب نقد، العدد (٥ و ٦): ١٠٢.
- (٥٣) قد تطرقنا إلى تفصيل هذه الأقوال في كتاب القرآن والتفسير العصري: ٥٢-٦٣.
- (٥٤) المصدر السابق: ١٠٢.
- (٥٥) سورة فاطر، الآية: ٨.
- (٥٦) سورة الطور، الآية: ١٢.
- (٥٧) سورة الشورى، الآية: ٧.
- (٥٨) سورة النحل، الآية: ١٠٣.





القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

دراسة في التصورات والتجليات

أ.د. مكتمت الففاجي (*)

ملخص البحث

يُعدّ المفكر الجزائريّ المولد، الفرنسيّ الدّراسة والتعليم، الماركسيّ (العُلْمانيّ) المشرب والمعتقد، واحداً من أبرز دعاة الحداثة في الفكر الإسلاميّ؛ إذ استعان في قراءته لهذا الأخير بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معاً، فهو لم يستعمل منهجاً واحداً يخضع له موضوع بحثه إنّما وظّف منهجاً خاصاً لكلّ قضية يتعرّض لنقدها، والقارئ لكتابات أركون يجد وراء عباراته الملتوية آراء خطيرة أريد لها أن تكون معاوّل لهدم الدين الإسلاميّ أمستراً بذريعة إعادة قراءة الفكر الإسلاميّ والتأريخ الإسلاميّ بمنهجية توأكب روح العصر، فجاءت قراءته هذه بعيدة عن الواقع الإسلاميّ، ومليئة بالمناقضات والإفترقات التي تهدف إلى نزع هالة القداسة عن النصّ القرآنيّ - الذي هو كتاب المسلمين وأساس معتقدتهم - ليكون بذلك شأنه شأن النصّ التوراتي، والنصّ الإنجيلي اللذين لم تشملهما العناية الإلهية بالحفظ من أيدي البشر كما هو شأن القرآن الكريم ...

(*) دكتوراه في الدراسات القرآنية.



وحاول هذا المفكر (المتفرنس) أن يطرح الإشكالية الإسلامية في سياق الحداثة، بيد أن مواقفه وتفسيراته وتصوّراته ما انفكت مشار جدالٍ وخلافٍ شديدين، تمثل ذلك بالعديد من وجهات النظر التي صدرت تجاه خطابه الحدّاثي، بين مؤيّدٍ ومعارضٍ في فهمه للإسلام، وقد استعمل في معظم دراساته - إن لم تكن جُلّها - الأدوات النقدية الغربية، واستند إلى مناهجها التفكيكية، ويبدو أن هذا الإلتباس مرده في الكثير من الأحيان إلى اعتقاده بأنّ العقل العربي الإسلامي المعاصر، غير قادر على استيعاب فكرة التطور خارج النماذج التاريخية التي عاش في فضاءاتها ..

توطئة

يُعدّ المفكر الجزائريّ المولد، الفرنسيّ الدّراسة والتعليم، الماركسيّ (العلمانيّ) المشرب والمعتقد، واحداً من أبرز دعاة الحداثة في الفكر الإسلاميّ؛ إذ استعان في قراءته لهذا الأخير بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معاً، فهو لم يستعمل منهجاً واحداً يخضع له موضوع بحثه إنّما وظّف منهجاً خاصاً لكلّ قضية يتعرّض لنقدها، والقارئ لكتابات أركون يجد وراء عباراته الملتوية آراء خطيرة أريد لها أن تكون معاول هدم الدين الإسلاميّ، متستراً بذريعة إعادة قراءة الفكر الإسلاميّ والتأريخ الإسلاميّ بمنهجية تواكب روح العصر، فجاءت قراءته هذه بعيدة عن الواقع الإسلاميّ، ومليئة بالمناقضات والإفترادات التي تهدف إلى نزع هالة القداسة عن النصّ القرآنيّ -الذي هو كتاب المسلمين وأساس معتقدتهم- ليكون بذلك شأنه شأن النصّ التوراتي، والنصّ الإنجيلي اللذين لم تشملهما العناية الإلهية بالحفظ من أيدي البشر كما هو شأن القرآن الكريم. وحاول هذا المفكر (المفرنس) أن يطرح الإشكالية الإسلامية في سياق الحداثة، بيد أن مواقفه وتفسيراته وتصوّراته ما انفكت مشار جدالٍ وخلافٍ شديدين، تمثل ذلك بالعديد من وجهات النظر التي صدرت تجاه خطابه الحدّاثي، بين مؤيّدٍ ومعارضٍ في فهمه للإسلام، وقد استعمل في معظم دراساته - إن لم تكن جُلّها- الأدوات النقدية الغربية، واستند إلى مناهجها التفكيكية، ويبدو أن هذا الإلتباس مرده في الكثير من الأحيان إلى اعتقاده بأنّ العقل العربي الإسلامي المعاصر، غير قادر على استيعاب فكرة التطور خارج



النماذج التاريخية التي عاش في فضاءاتها..

ويبدو أنّ مؤدّي ذلك هو البنية الفكرية، والبيئة الثقافية التي ترعرع فيها هذا المفكر؛ إذ تتلمذ على أيادي أوروبية فتأثر بأساتيده من كبار المستشرقين، فدرس الفلسفة الغربية وعلومها، حتّى أمكن القول أنّه يُعدّ أهمّ مفكر عربي إسلامي وقف على فلسفة الغرب وحاول تطبيق علومها ومفاهيمها على التراث الإسلاميّ ضمن مشروعه الفكري الذي تبنّاه، وبعبارةٍ أخرى يمكن القول: إنّ أركون يُعدّ خيرَ وسيط بين الغرب والإسلام، وبهذا فقد أخذ مشروعه الفكريّ هذا يمثل المنهجية الحدّاثية الجديدة في أبرز تجلّياتها، واصطلح على مشروعه الفكريّ هذا بـ "نقد العقل الإسلاميّ"^(١) حتّى أخذت كلّ أبحاثه ومقالاته تُدرج تحت هذا الإطار...

لقد امتاز المشروع الأركوني في نقد العقل الإسلاميّ بخطورته وجرأته الكبيرة مقارنةً بغيره من المشاريع الحدّاثية الأخرى، وهذا يكمن في تجاوزه مجرد نقد الأنظمة المعرفيّة التي تجلّت في التراث الإسلاميّ إلى نقد الوحي ذاته، أو ما اصطلح عليه بـ (النصّ المؤسّس)، فأركون يلحّ على وجوب إخضاع النصوص التأسيسية (القرآن الكريم والسنة الشريفة) للمناهج والأدوات النقدية التي تمّ تطبيقها على نصوص الكتاب المقدّس بعهديه في أوروبا، وهذا ما يفسّر لنا ما وجدته الحدّاثيون الآخرون في خطاب أركون من لغةٍ جديدةٍ وجريئةٍ غير معهودة في المشاريع النقدية التي سبقته؛ إذ يقول أحدهم: (الحقّ إنّني مذقرأت لأول مرّة، شعرت أنّني إزاء خطابٍ مختلفٍ عن الخطابات السائدة، جديد كلّ الجدة إنّ في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية، أو في التوجّه والرّهان)^(٢).

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

ويقول في موضعٍ آخر: إنَّ أركون (يعود إلى الأصول والبدايات منقَّباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيِّناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وبكلامٍ آخر: إنَّه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان كيفية تشكُّله وتجدُّره تأريخياً... ومن هنا فإنَّ أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، بل يتوغل في نقده وتفكيكه إلى الأصل الأول، إلى الوحي القرآني)^(٣).

ويبدو أنَّ هذا ما تنبَّه إليه نصر حامد أبو زيد الذي تعرَّض هو الآخر لدراسة فكر أركون بقوله: (من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطاً في تحليل الجوانب الأخرى)^(٤).

وذكر في المورد ذاته أنَّ أركون (ينطلق من مسلِّمةٍ أساسيةٍ مفادها قدرة هذه اللغة - يعني بها لغة النصِّ الدينيِّ القرآن - على تحويل الآنيِّ والتأريخيِّ والنسبيِّ إلى مجال "المطلق" و"المتعالِي" و"الأزلي"، وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل "آليات" تلك اللغة والتي تمكِّنها من إحداث هذا التحوُّل، وهذا التحليل قد يُفضي في النهاية - بذلك يحلم أركون - إلى تأسيس "السنِّيَّات" خاصَّة بتلك اللغة، وإلى طرح مفهوم جديد للتيلوجيا.

وبهذا ندرك على الفور ودون حاجة إلى إثباتٍ أنَّ المشروع الفكري لأركون مشروعٌ ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفةٍ عامَّة، والفكر الإسلامي بصفةٍ خاصَّة، وهذا ما يُحدِّد نقاط الإختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعيَّة الإستشراقية...)^(٥).

فأركون في ضوء مشروعه الفكري يحاول أن يفتح ورش عملٍ وآفاقاً



جديدةً للتفكير، ويدعو الباحثين إلى الإنخراط في هذا المشروع أكثر، مما يشرع هو شخصياً في القيام بتطبيقات عملية عليه، بيد أن أركون قد ظلّ في إطار الفكر المحض دون تأسيس جبهة من الأتباع والمريدين كي يتبنوا فكره، وبهذا المنحى يمكن القول أن مشروعه بشكل عامّ يلوح عن كثبٍ للناظر فيه أنه ظلّ أقرب إلى الجانب النظريّ منه إلى التطبيقيّ...

ولما كانت القضايا التي تناولها مشروع أركون كثيرةً إلى حدّ ما ومتشعبةً، وما يحمله مشروعه الفكري من فوضى المصطلحات ذات الطابع الفلسفي الغربي التي أدخلها في سياق دراساته وأبحاثه؛ لذا سيقصر البحث - في المقام - على بيان جملةٍ من القضايا القرآنيّة التي تنتمي إلى منظومة علوم القرآن، ومحاولة الوقوف على آليّة توظيفه مثل هذه الموضوعات في كتاباته، وكيفية تعامله معها؟ ولما كانت عائديّة هذه الموضوعات وانتماءها المرجعيّ يعود إلى النصّ القرآنيّ، فمنها ما هو مقتبسٌ من النصّ الكريم (كالمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ)، ومنها ما هو دائرٌ حوله (كما هو الحال في مصطلحات تأريخ القرآن منها على سبيل المثال: أسباب النزول، القراءات، جمع القرآن)؛ لذا يجد البحث من الضروري بمكان تسليط شيئاً من الإنارة على موقف أركون من النصّ القرآنيّ، ومحاولة نقل جزءاً من تصوّراته وانطباعاته حول قداسة هذا الكتاب الكريم ومصدره الإلهي... قبل الشروع في عرض آراء أركون بشأن هذه المصطلحات القرآنيّة المذكورة يعرّج البحث على بيان تصوّراته، وما أثبتته من أفكارٍ ورؤى حول النصّ القرآنيّ؛ لما لذلك من أهميّة كبيرة في معرفة خلفيته الفكرية، وتسليط الضوء على انتماءاته العقديّة حول منظومة العلوم القرآنيّة:



موقف أركون من النص القرآني

تؤكد الرؤية الحداثيّة على الطابع الشفوي للنصّ القرآنيّ، فلا يصحّ - من وجهة نظرهم - إطلاق لفظة "قرآن" إلا على الرسالة الشفوية التي بلّغها المصطفى ﷺ إلى معاصريه، إضافةً إلى إثارتهم الشكوك والشبهات حول المصحف الكريم، كونه - حسب إدّعاءاتهم - قد دوّن في فترة متأخرة عن فترة الرسالة فاستبعدوا فيها عدم حصول الوضع والإضطراب^(٦)، متناسين أنّ العناية الإلهية قد تكفّلت بحفظه على مرّ الزمان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولكن - وعلى ما يبدو - أنّ هذه الأدلّة والشواهد لا تقف بوجههم طالما لا يؤمنون بقداسة النصّ القرآنيّ، وألوهية مصدره..

ومحمد أركون ليس بدعاً منهم؛ بل هو يُعدّ أغزرهم إنتاجاً، وأكثرهم جرأة نقديّة، فالمطلّع على بعض مدوّناته يلوح إليه منهجه في التعامل مع النصّ القرآنيّ، الذي هو النصّ المؤسّس للحضارة الإسلاميّة، ومنهجه هذا قائمٌ أساساً على إعادة النظر في قداسته، وتطبيق مناهج اللغة والفلسفة الغربيّة عليه، فضلاً عن استخراج مكبوتة ولا مفكّره^(٧)...

وصرّح أركون بأنّ الإستغناء بمصطلح (الظاهرة القرآنية) عن مصطلح (القرآن) معلّل بأنّ لفظة (قرآن) مشحونة بالدلالة الإيمانية، والبعد اللاهوتي، فلا يسمح مجال التحليل التاريخي المقارن بتداولها، ولا تقرّ القراءة البريئة إقحامها في صلب المراجعة النقدية، فيقول في ذلك: (استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن قصداً، لماذا؟ لأنّ كلمة "قرآن"



مثقلة بالشحنات الإيمانية واللاهوتية، ومن ثمّ لا يمكن استخدامها مصطلحاً فعّالاً من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية^(٨).

وتأسيساً على هذا المنحى يمكن القول أنّ من أبرز المهام التي شغلت فكر أركون هي مهمّة النقد التاريخي للنصّ القرآني المعجز، وهذا ما حدا به إلى محاولة إنجاز دراساتٍ نقديةٍ لموضوعات تتعلق بتاريخ القرآن منذ لحظة نزوله على صدر الرسول الكريم ﷺ وحتى جمعه بين دفتي المصحف (أي في جميع مراحلها)، وهذا ما سيحاول البحث تسليط الأضواء عليه بين طيّاته بمشيئته تعالى، لكن ما يراه البحث - هنا - جديراً بالذكر هو ما المراد من لفظة "قرآن" في منظور محمد أركون؟

يرى أركون أنّ القرآن في اللغة العربية مشتقٌّ من الفعل (قرأ)، وأنّ القرآن نفسه أشار إلى جذره اللغويّ، فهو يدلُّ بالأحرى على معنى التلاوة، معللاً ترجيحه لهذه الدلالة أنّه لا يُفترض مسبقاً وجود نصّ مكتوب أثناء التلفُّظ به للمرّة الأولى من قبل محمد ﷺ، وهذا يعني أنّه عليه ﷺ تلاوة الآيات والتلفُّظ بها كما سمعها^(٩).

وعند النظر بمراقب الفحص والتأمّل في قول أركون، ومقارنته بما أثبتته معاجم اللغة يتبيّن أنّ المعنى التداوليّ الأصليّ للفعل (قرأ) أوسع وأشمل ممّا قصره أركون على التلاوة فقط؛ إذ يتجلّى للناظر فيها أنّه جاء بمعنى: (القرآن التنزيل العزيز... ويسمّى كلام الله الذي أنزله على نبيه ﷺ كتاباً وقرآناً وفرقانا، ومعنى القرآن الجمع، وسمي قرآناً لأنّه يجمع السور فيضمّها... وقرأت الكتاب قراءةً وقرآناً، ومنه سُمي القرآن)^(١٠).

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

وهذا يدلّ على أنّ الدلالة المعجميّة للفعل (قرأ) تعني الجمع، والنصّ المكتوب القابل للقراءة، ولا دليلَ بعدئذٍ على حصرها في دلالة التلاوة فقط... أمّا الدلالة المفهوميّة (الإصطلاحية) للفظ "القرآن" فعبر عنها بقوله: (القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلةً في النصّ المثبت إملاتياً بعد القرن ٤ / ١٠، وأنّ جملة النصّ المثبت على هذا المنوال نهضتْ بأنّ واحدٍ بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي) (١١). ولا يخفى على الدارس فضلاً عن المتخصص في العلوم الإسلاميّة أنّ هذه الدلالة الإصطلاحية لا تتناسب وقداسة النصّ الكريم، ففي الوقت الذي تأخذ فيه أعلام المسلمين الرهبة والخشية عند تعرّضهم لوضع دلالة اصطلاحية للنصّ المبارك نجد أركون لا يُعير أدنى أهميّة لقداسته، ومصدره الإلهي!! إضافةً إلى ما فيه من مغالطات بشأن تأريخ تدوينه، على ما سيأتي بيانه بإذن الله تبارك وتعالى..

ويرى أركون بأنّ (القرآن الكريم لم يُفهم بعد من قبل العرب والمسلمين) (١٢)، وأنّه سيظلّ مستغلِقاً وغير مفهوم وليس هناك من أحدٍ يفكّر في شرحه وتفسيره بناءً على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول؛ لذا فهو أراد أن يتدع منهجاً جديداً لم يطبقه العلماء في قراءة (تفسير) النصّ القرآني، وهذا المنهج قائمٌ على ما اصطُح عليه بـ (التأريخية)، فهو ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه نصّاً تأريخياً وكجزء من التراث الذي ينادي - بلحاظ مشروعه الفكري - إلى قراءته قراءةً نقديّة، وضرورة إخضاعه - على حدّ زعمه - إلى محكّ النقد التأريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي (١٣)، وتطبيق الألسنيات والسيمائيات الحديثة على تفسير النصّ



الكريم، وهذا ظاهرٌ في ضوء عرض أركون لتطبيقات قرآنية تتضمن آيات من سورة التوبة، والكهف، والفاحة^(١٤).

ويبالغ أركون في تطبيق ما اصطلح عليه بـ (المنهج التفكيكي) في دراسة القرآن الكريم فيقول مبرراً ما دعا إليه: (لنتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تطبيق سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية (اللغوية) النهائية، أو المغرقة في إلزامها بحرفية النص)^(١٥).

وقول أركون هذا لا يقبله عقل من لديه أدنى علم بحقيقة النصّ القرآني المقدّس، فهو يفسّر أن قائله لا يعتقد بقداسة وإلهية النصّ القرآني، ويرى أن هذا المنهج إنما يساهم في فهم الفكر الإسلامي فهماً جديداً متحرراً من ضغوطات المستحيل التفكير فيه (واللا مفكر فيه)، فيعترف بذلك قائلاً: (أنّ محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية (يقصد بها القرآن الكريم والسنة الشريفة) والخطابات التفسيرية التي تشكّل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جداً ونادرة...) ^(١٦).

ويزداد أركون في تصوّراته البعيدة عن الواقع الإسلامي هذه إلى الإدعاء بوجود فارقٍ في فهم القرآن بين النصّ المقروء في زمن النبوة، وبين النصّ المكتوب بين دفتي المصحف، أي أن هناك نوعين من النصّ القرآني؛ الأول في العهد النبوي، والآخر هو قرآنا الحالي المتداول بين دفتي المصحف، فينفي

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

بذلك أي معنى لقداسة النصّ المعجز، وهذا ظاهرٌ بقوله: (ويمكنني أن أقول بأنّ المقدّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم، لا علاقة له بالمقدّس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدّس الذي كان سائداً أيام النبي^(١٧))!!

وقد اعترف أركون باعتماده علوم الفلسفة الغربية وتطبيقها على النصّ القرآنيّ، وشمول منهجيّته على القراءة النقدية التاريخية في ضوء منظور جملة من الفلاسفة الغربيين منهم: نيتشه، وفرويد، وكارل ماركس؛ إذ صرّح ذلك بقوله: (إنّ إعادة قراءة القرآن من جديدٍ قراءةً نقديةً متخصصةً لا قراءةً أيديولوجيةً تقليديةً هي الخطوة الأولى التي لا بدّ منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إنّ هذه القراءة مضطّرة لأنّ نأخذ بالاعتبار كلّ المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعته الفكر الغربي ابتداءً من نيتشه وانتهاءً بفرويد ومروراً بطبيعة الحال بكارل ماركس)^(١٨).

الظاهر من كلام أركون بأدنى تأمل أنّه لا يتردّد في التوسّل بالمناهج الغربية المختلفة لقراءة الفكر الإسلامي بمختلف جوانبه وحيثيّاته، فمن مصاديق تلك المناهج المتبنّاة من الثقافة الغربية في مشروع أركون الفكري: المنهجية التاريخية (السوسيولوجية)، والمنهجية (السيمائية) والمنهجية (الألسنية) والمنهجية (الأنثروبولوجية)... وغير ذلك؛ إذ يؤمن أركون تمام الإيمان واليقين أنّه من الواجب تطبيق هكذا مناهج في سبيل إعادة النظر في المنظومة الفكرية للتراث الإسلامي، ولا يستثنى من ذلك حتى النصّ القرآنيّ الكريم، ونصوص السنّة الشريفة! بل وصل به الحدّ إلى أن عابَ على أعلام الأمة من المفسرين والفقهاء - المتقدمين منهم خاصة - عدم تطبيقهم مثل هذه



المناهج في مدوّناتهم، ولا شكّ أنّ هذا بعيدٌ عن المنطق؛ إذ كيف يمكن تطبيق مناهج ونظريات غربية بعيدة عن الواقع الإسلامي، وبالتالي إقحامها على الكتاب الإلهي المعجز؟ وأتى لأعلام الأمة تطبيق مثل هذا النحو من النظريّات وإقحامها في النصّ المعجز وهي لم تولد بعد (في عصرهم)؟!!

علاوةً على تلك الإفتراءات الأركونية نرى أنّ صاحبها يعقد مقابلةً بين القرآن الكريم والنبى عيسى عليه السلام يقول فيها: (الذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي صلى الله عليه وآله على عكس ما نتوهم، وإنما هو القرآن. لماذا؟ لأنّ المسيح لدى المسيحيين أكثر من نبيٍّ على عكس محمد صلى الله عليه وآله الذي هو نبيٌّ فقط، بل وبشرٌ، أمّا يسوع المسيح فقد تجسّدت فيه كلمة الله أو الأب والروح القدس، وبالتالي فله طبيعةٌ إلهيةٌ تماماً كالقرآن، هكذا نجد أنّ الله تجسّد لدى المسيحيين في شخصٍ بشريٍّ هو عيسى ابن مريم، وتجسّد لدى المسلمين في نصٍّ لغويٍّ هو القرآن، هنا تكمن فائدة تأريخ الأديان المقارن الذي يوضّح لنا ظاهرة التقديس التي تبقى واحدةً في كلّ الأديان على الرّغم من اختلاف تجلّياتها)^(١٩)، وهذه المقابلة التي عقدها أركون - بما تحمله بين طيّاتها من معاني الشرك والجرأة على الله ورسوله - تُخرّض المسلمين على نزع هالة القداسة عن كتابهم ودستورهم الإلهي، كما نُزعت عن الكتب المحرّفة وهي التوراة والإنجيل من قبل، وبالتالي إثبات الطبيعة البشرية لهذا النصّ الحكيم!!

وتأسيساً على هذه الرؤية التي جاء بها أركون تتمّ المساواة بين عقيدة المسلمين في القرآن، وعقيدة المسيحيين في المسيح من أجل تكريس نسبة الحقيقة الإسلامية، ودمجها في ركامٍ من الأساطير لزحزحة تعاليها، وتمييع تفرّدها، وبالتالي تفتيتها في داخل المنظومات التقديسيّة المزيفة... ولا نبالغ إذا

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

قلنا بأن أركون قد انفرد من بين المفكرين الحداثيين، في تطبيق المنهجية النقدية التاريخية على القرآن الكريم على الصورة التي كانت قد طبقت سابقاً على التوراة والإنجيل من قبل علماء أوروبا وفلاسفتها.

ومن على شرفة ما تقدم يستشفُّ البحث أن القرآن الكريم في المنظور الأركوني ما هو إلا أثرٌ تاريخيٌّ تضافت 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 - بحسب المنهجية الأركونية - سيكون منطلقاً لإعادة النظر في التشكيل اللغوي والدلالي والأنثروبولوجي للوحي^(٢٠).

وبعد بيان هذه المقدمة التي تناولت موقف أركون من النص القرآني، يكون قد استقر - إلى حد ما - في ذهن القارئ الكريم انطباعات وتصورات أركون حول القرآن الكريم، يُعرج - هنا - على بيان جملة من القضايا القرآنية التي تتعلّق بموضوعات المنظومة المعرفية لمصطلحات علوم القرآن وتاريخه^(٢١)، والتي سيتناولها البحث على هيئة نقاط، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الوحي القرآني

ينطلق محمد أركون في بيان مفهوم (الوحي) من فكرة استشكال قضية (الوحي) واستبهامه؛ فهو يرى أن مفهومه قد تلوعب به من قبل أشخاص مأذونين أو أكفاء، وغير مأذونين مع الكثير أو القليل من استعمال الأسئلة



والأدوات والمناهج الملائمة، وذلك لتلبية أغراض شتى...^(٢٢)، وصور رأيه هذا بقوله: (ونحن نعلم أن مفهوم الوحي كان قد بُسِّطَ وُضِّقَ وُحِطَ من قدره، ثم أخيراً هُجِرَ من قبل العقل العلمي المستنير وتُركَ لمسيري أمور التقديس أي: لرجال الدين في كل طائفة أو ملة، ماسأفعله الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الإنغلاقية إلى إطارٍ آخرٍ مختلف تماماً وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جداً والذي لم يفكك بعد...)^(٢٣).

ومن مصاديق تجديده في الوحي جعله إياه ظاهرة من الظواهر الطبيعية مثل سقوط المطر وهبوب الرياح وغير ذلك! فأركون دنيويٌّ في فهمه للوحي، وغرضه من ذلك كله نزع هالة القداسة المحيطة بهذه الظاهرة القرآنية، والخطاب النبوي بصفة عامة، وذلك في ضوء تعرية الآيات القداسة والتعالى، فدراسة الوحي دراسة علمية تعني مقارنته بصفته تركيبية لغوية واجتماعية مؤطرة من طرف جماعات وعصبيات تاريخية، (فما كان قد قبل وعلم وفُسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرَس أو يُقارَب منهجياً بصفته تركيبية لغوية واجتماعية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالإنتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع)^(٢٤)، ويبدو أن هذا هو المراد من مفهوم الوحي في تجلّيه البشري والسماوي.

والمطلع على التراث العربي الإسلامي لا تخفى عليه جذور هذه الشبهة التي هي امتداد لنظرية المعتزلة القائلة بأن القرآن مخلوق وليس قديم، وفي هذا تفصيلات كلامية تطول في المقام، وقد أُشِبت بحثاً ودراسةً، وليس لها مجال في البحث هنا...

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

ولا يفتأ أركون يُكرّر دوماً أنّ هناك مفهوماً تبسيطياً للوحي، شائعاً ومنتشراً في السياقات الإسلامية، ثم يظهر الحسرة والتألم على شيوع هذا المفهوم التقليدي^(٢٥)، ويذكر أنه يهدف في ضوء دراساته (إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد: زحزحة وتجاوز التصوّر الساذج التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية)^(٢٦)، فهو يدعو إلى طرح (ظاهرة الوحي) وإعادة دراستها وتفحصها من جديد بعيونٍ جديدةٍ مختلفةٍ تماماً عن المنظور التقليدي السائد والراسخ لدى أتباع الأديان الثلاثة منذُ مئات السنين، وينبغي أن تُدرَس هذه (الظاهرة) خارج كلِّ التحديدات التقليديّة أو المقولات الدوغمائيّة (التعصّب أو الجمود الفكري) في مجالات العقيدة، التي يقدمها المسلمون والمسيحيون واليهود عن ظاهرة الوحي...

ويؤكد أركون في موضعٍ آخر أنّ من أهدافه المحورية إضفاء الأشكلة على مفهوم الوحي، أي: جعل الوحي إشكاليةً معرفيةً بعد أن كان يبدو بديهياً في السياقات الإسلامية، ويؤكد أنّ هذه الأشكلة هي الخطوة الأولى إلى تأسيس معنى جديد للوحي^(٢٧)...

في الوقت الذي يدعو فيه أركون إلى بيان مفهوم جديد للوحي نجده يتألم لأنّ الفكر الغربي توصل إلى مفهومٍ تاريخيٍّ للوحي أزاح به المفهوم التقليدي السطحي للوحي، وحوّله إلى تربةٍ إنسانيةٍ متأثرةٍ بالظروف الاجتماعية المحيطة بالنبي؛ بينما الفكر العربي لم يتوصل إلى تلك النتيجة حتى الآن، ويذكر عن نفسه أنّه يسعى إلى تفسير الوحي بأنّه (حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان.. وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري)^(٢٨).



وبهذا يمكن القول أنّ مفهوم (الوحي) عند محمد أركون لا يعدو أن يكون ظاهرةً اجتماعيةً (تظهر فيها لغةٌ جديدةٌ لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى)^(٢٩)، وإذا ما سلّمنا بالرؤية الأركونية لمفهوم (الوحي) فلا فرق حينها بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية، وفي التصريح بذلك يقول أركون: (تحديدنا الخاصّ عن الوحي يمتاز بخصيصةٍ، وهي أنّه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكلّ الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئةٍ بشريةٍ ما من أجل إدخالها في قدرٍ تاريخيٍّ جديدٍ)^(٣٠).

وإدّعاءه هذا لا يستسيغه العقل والوجدان؛ لأنّه يهدف إلى القول بأنّ الوحي هو تصوّرٌ خياليٌّ ومُنتجٌ بشريٌّ، وإنّ الآيات هي حكاية نبوية شخصية بشرية يصوغها النبي ﷺ بنفسه شرحاً للصورة التي يراها، والحقيقة التي يتخاطب معها، فهو (أي النبي) لا يختلف كثيراً عن غيره من الحكماء فهم ممّا يوحي إليهم أيضاً على ما هو وارد ذكر بعضهم من الوثنيين!! بالإضافة إلى ذلك فإنّ قول أركون هذا ممكن أن نتلمّس منه مخالفته للنصّ القرآنيّ ذاته؛ إذ لا توجد فيه آيةٌ تتحدّث عن نزول الوحي على شخص معيّن سواء أكان عالماً أو حكيماً أو فيلسوفاً ومهما كانت مرتبته وأهميته، إنّما أخبرنا باختصاص الوحي بأنبياء الله عزّ وجلّ حصراً، ومن مصاديق ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى...﴾ [النساء: ١٦٣]، وبيان تهافت أمثال هذه الشبهات واضحٌ لا يحتاج إلى مزيد إثبات..

والذي تجدر الإشارة إليه في المقام أنّ قول أركون هذا ما هو إلا امتدادٌ

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

للسببه ذاتها التي أثارها قبله أساتيده من المستشرقين القائلة بأن عبقرية النبي محمد ﷺ كانت السبب وراء تأليفه القرآن الكريم! وهذا ظاهرٌ من قوله بأن ظاهرة الوحي تستوعب هؤلاء الحكماء والفلاسفة...

وإذا ما أتينا إلى الرؤية الإسلامية للوحي التي أثبتها القرآن الكريم في مواضع عدّة، نجدها تنفي أن يكون الوحي الرسالي منتجاً بشرياً؛ بل أن الذي يتجلّى منها أن الوحي في حقيقته معطى إلهياً، وما رسول الله ﷺ إلا متلقياً لهذا الخطاب الإلهي، كما تجلّى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ [طه: ١٣]، ودور التلاوة: ﴿وَأْتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٢٧]، وإبلاغه للناس ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ [المائدة: ٦٧].

وتأسيساً على هذا المنحى يمكن القول بأن كل ما جاءت به المنهجية الأركونية في دلالات ومفاهيم زعمت بأنها تساهم بإعطاء مفهوماً حديثاً للوحي، وهو يظنّ أنه بهذه الإتهامات يستطيع أن ينزع صفة الوحي الإلهي عن القرآن، ويظنّ أنه قد حطّم بذلك الأسطورة الدينية وكشف عن حقيقة رموزها قد جاءت مناقضةً للرؤية والمنهجية التي اختطّها الدين الإسلامي مُثلاً بأعلامه من المفسرين والعلماء الذين حاولوا أن يوصلوا التصوير القرآني لمفهوم الوحي، وما ذكره أركون لا يعدو أن يكون مجرد اجتهاداتٍ شخصية لا تسمن ولا تغني من جوع...

ثانياً: أسباب النزول

محمد أركون من الحدّاثين الذين يقرّون بوجود (أسباب النزول) بالنسبة للآيات القرآنية، بيد أن هذا الإقرار لا يكون لصالح هذا المبحث القرآني ومطابقاً لمفهومه الشائع في الفكر الإسلامي، فهو لا يخلو - بطبيعة الحال - من



تشويه للصورة القرآنية لمصطلح (سبب النزول)؛ إذ يعدّه من أبرز معالم القول بتاريخية النصّ القرآنيّ..

تعرّض أركون لدراسة هذا المصطلح بعد أن شرح رأيه في تاريخية الإسلام، ووضح أنّ عدم فهم تلك النظرية أدّى إلى كثير من الخطأ والوهم في أقوال الفقهاء والمفسرين؛ إذ قال في إعتقاد طرق جمع الآثار في التفسير: ((هكذا نفهم مصدر سوء التفاهم والهلوسية التي تكثر فيها القراءة التاريخية والوضعية التي لا تهتمّ إلاّ برصد الوقائع الثابتة))^(٣١)، فموضوعة (أسباب النزول) من أكثر الموضوعات التي تُنَعش وتُفَعّل دعوى التاريخيّة عنده...

لقد تناول أركون مادة (أسباب النزول) من جوانب عدّة، أهمّها: ربط الآيات القرآنية بالوقائع، وربط لغتها بلغة العرب إبان فترة نزول الوحي مع تركيزه على الصفة المتغيرة للغة، وهذا ما يُشكّل عائقاً أمام مسلمي اليوم لإستيعاب القرآن على نحو صحيح، ومن ثمّ الإهتمام المفرط بمسألة ترتيب السور بحسب تأريخ النزول...^(٣٢).

فمن جملة تلك المناقضات قوله بارتباط آيات القرآن الكريم بأسباب معيّنة، وهذا ما تلمسه البحث ظاهراً بقوله: (... كان المسلمون قد أنشأوا علماً يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصّة بكلّ آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلّقة بالوضعية العامّة للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك. في الواقع أنّ أسباب النزول ليست إلاّ ذريعة أو تعلّة. إنّها عبارة عن الأسباب الخارجيّة، أو نوع من القصّة الصغيرة المرافقة لكلّ آية...)^(٣٣).

فأركون بتصوّره هذا إنّما يعترض على عدم شمول أسباب النزول لكلّ الأحوال المتعلّقة بالوضع العامّ للخطاب، لا على عدم شمولها لكلّ الآيات،

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يرى أركون بأن الإرتكاز على أسباب النزول مضللاً للحقيقة العلميّة، وغير كافٍ للقول بتاريخيّة النصّ؛ لأنّه يُستغلّ في إحياء السياقات التي نزل فيها القرآن، ويؤدّي من ثمّ إلى عكس النتيجة التي يفضي إليها القول بالتاريخيّة، فيقول في ذلك: (إنّ ما يُدعى أسباب النزول المستخدمة عموماً برهاناً تاريخياً على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مضللة أو خادعة كلياً، لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية المدعوّة (التراث الحي) لكلّ فرقةٍ إسلاميّة) (٣٤).

لا شكّ في أنّ تصوّرات أركون هذه لا تخلو من وجهة نظرٍ إسلاميّة؛ إذ كيف يمكن قبول أنّ جميع آيات القرآن مرتبطةٌ بسبب النزول؟ بل كيف يمكن تصوّر أنّ الحديث عن أسباب النزول من شأنه منع استثمار الآيات في السياقات المماثلة، مع وجود نصوصٍ صادرةٍ عن المعصوم تخبرنا بأن القرآن الكريم حيٌّ لا يموت، والآية القرآنية لها مصاديق متعدّدة لا تتعلّق بمناسبة النزول، وهذا عينه القول بقاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) وأنّ المورد لا يُخصّص الوارد..

وزعم في موضعٍ آخر أنّ قصص الأنبياء تشكّل الخلفية الأسطوريّة التي تفسّر سبب نزول كلّ آية، فيقول: (... يوجد في التراث الإسلاميّ شيءٌ يُدعى (قصص الأنبياء)، وهي تحتوي على العديد من القصص ونخصّ بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديّان اعتنقا الإسلام، وهما: كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وهذه القصص العديدة تشكّل الخلفيّة الأسطوريّة التي تفسّر لنا سبب نزول كلّ آية من آيات القرآن...) (٣٥).



وهذا الإدعاء الذي جاء به الباحث من زعمه أن سبب النزول إنما هو قصة أسطورية جاء بها راويان يهوديان لا يمكن قبوله مطلقاً؛ لما حفلت به المدونات المعنية بهذا الشأن من مفاهيم أطلقها علماء الأمة على هذا المصطلح والتي لا تناسب مطلقاً مع مفهوم القصة أو الخرافة الأسطورية...

ويبدو أن الذي يُعكّر على دعوى تأريخية النص القرآني عند أركون أن الصحابة في عصر النبوة كانوا يمثلون لمقتضى التشريع، وإن نزل في حق فرد، أو قضية عين، لو عيهم بأن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فالأمر بالفرائض لم يكن موجّهاً لأفراد بعينهم؛ إنما الخطاب فيه مستغرق لجميع الأمة، وكذا النواهي جارية هذا المجرى، وإن ورد بعض نصوصها في قضايا أعيان.

(ولولا هذا العموم المستغرق لأهل التكليف، والعالمية المخترقة 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 مبعّضاً، والتكليف ضيقاً، وكلّ هذا مستحيل بحق رسالة خاتمة خالدة، نزلت هدى للناس، ورحمة للعالمين!)^(٣٦)، وبهذا تنتفي المنهجية الأركونية في موضوعه (أسباب النزول)؛ لمخالفتها ما عليه واقع المدونات التفسيرية والمعنية بقضايا هذا المصطلح القرآني، فأقوال أركون إنما جاءت مفتقرة إلى الدليل العلمي الذي يعضدها، فكيف حينها يمكن القبول والتسليم بما جاء به من أفكار؟

ثالثاً: تصوّرات أركون حول القراءات القرآنية

قبل التعرّض إلى بيان رأي أركون بمبحث القراءات القرآنية وموقفه منها، لا بُدّ في بادئ الأمر من الإشارة إلى الحقيقة الثابتة القائلة بأن القرآن

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

حقيقةً والقراءات حقيقةً أخرى مختلفةً عنه، وهو ما قالت به عبارات أعلام الأمة من المفسرين وأساطين العلوم القرآنية كما لا يخفى على الدارس المطلع، من ذلك ما قال به أحد أساطين العلوم القرآنية المتقدمين وهو الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): (بأن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان؛ فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيّتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما) (٣٧)، ووضوح هذه المسألة والتسليم بها حالت دون تكلف البحث بعناء سؤق الأدلة والحجج للبرهنة على إثباتها...

فمبحث (قراءات القرآن) هو الآخر وظّفه أركون لخدمة منهجه في القول بتأريخية النصّ القرآني؛ إذ وجد فيه متسلّقاً لإثبات هذا المنهج، فأثار حوله شبهاتٍ عريضة، ومن جملة هذه الشبهات قوله أنّ تعدّد القراءات القرآنية دليلٌ على تعدّد النصّ المقروء، وهذا التعدّد يؤنس للقول بتأريخية النصّ وارتباطه بسياقاته الزمنية، فمن موارد هذه الشبهة قوله في معرض الحديث عن تفسير الطبري: (.. وهذا ما يفسّر لنا إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النصّ القرآني، أي القراءات، ثمّ تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة واضحة) (٣٨).

وعند إنعام النظر في كلام أركون يتبيّن أنّه يفتقر إلى ملكة التمييز بين القرآن الكريم بوصفه كلاماً إلهياً محفوظاً، وبين القراءات باعتبارها اجتهاداتٍ من القراء لا تغير من حقيقة النصّ الثابتة، وهذا ظاهرٌ من قوله (.. التوفيق بين مختلف نسخ النصّ القرآني)؛ إذ يستشفّ البحث من كلامه هذا أنّه يرى بأنّ القراءات بمثابة نسخٍ أخرى للقرآن الكريم!، وهذا لا شكّ مناقضٌ لفلسفة



مبحث القراءات القرآنية على ما هي عليه في واقع المدونات الخاصة بها..
ولبيان تصوّرات أركون حول الدلالة المفادّية لمصطلح (القراءات
القرآنية) يودُّ البحث ذكر تطبيق قرآنيّ من شأنه المساهمة في جلاء موقفه من
القراءات القرآنية؛ إذ تناول أركون هذا الموضوع في إحدى مدوّناته معنوناً
دراسته هذه تحت مصطلح (القراءات والرهانات)^(٣٩)، فعند تناوله لتحليل
(تفكيك) الجزء الثاني من الآية الثانية عشر من سورة النساء، وهو قوله تعالى:
﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً...﴾ [النساء: ١٢] رأى أنّه من المهم بهذا
الصدد تسجيل تلك الآية بالحرف العربي دون إعراب أو حركات، وعرض
هذه الآية غير مشكّلة على الناطقين بالعربية كلغة أمّ.

يقول بصدد هذا: (فاكتشفتُ الشيء المدهش والممتع التالي: إنّ أولئك
الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلبٍ يتلون الآية كما هي واردةً في القرآن
وبنفس الإعراب والحركات، ومن المعروف أنّ هذه القراءة هي التي كانت قد
اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثمّ فرضت في
المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقلّ. ولكن أولئك الذين لا يحفظون
القرآن عن ظهر قلبٍ ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية
يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي...)^(٤٠)،
ويرى بأنّ الخلافات المذكورة حول هذه الآية تخصّ فعليّن أساسيين هما:
(يُورث، ويوصي) فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب
التفسير المعتمد، وعندئذ تصبح لفظة (امرأة) مفعولاً به مباشراً، تماماً مثل
لفظة (كلالة)، وعندها تكون القراءة معاكسةً تماماً للقراءة الواردة في القرآن.
فيرى أنّ القراءة ستصبح ("وإن كان رجلٌ يورثُ كلالةً أو امرأةً"، وهي

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية، والذوق العربي السليم... أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخریجات القواعدية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء لمحاكات وتأويلات معقدة وملتبسة..^(٤١).

عند إنعام النظر وإعمال الفكر في كلام أركون هذا يظهر أنه خالف القراءة المتواترة للنص الكريم ورجح قراءة شاذة متروك العمل بها باتفاق أعلام الأمة، (فالقراءة المتواترة التي أجمع عليها القراء العشرة هي المكتوبة في المصحف، وهي بناء الفعل (يُورث) لما لم يسمَّ (المجهول)، أما قراءة الفعل مبنياً للمعلوم يورث أو يُورث فهي شاذة)^(٤٢).

فجراً أركون وتماديه على كتاب الله "عز وجل" أوصله إلى القول بأن القراءة الصحيحة المكتوبة في المصحف بعيدة عن الذوق السليم! وفرض قراءة غيرها قد انفرد بها، ولم يأت بها أحد قبله لمخالفتها صريح النص الكريم.

في ضوء ما سبق من أقوال يمكن للبحث أن يسלט شيئاً من الإنارة على تصوّرات أركون حول (القراءات القرآنية)، وذلك على النحو الآتي:

(أ) دعوى أن القراءة المكتوبة في المصحف هي القراءة التي اعتمدت بعد طول نقاش، وعلى الأقل منذ عهد الطبري!، ولورد على هذه الشبهة المدعاة يمكن القول أنه كيف يمكن تصوّر أن (القراءات القرآنية) نشأت منذ عصر الطبري؟ وأن الذي لا يخفى على الباحث المطلع فضلاً عن المتخصص في الدّراسات القرآنية أن شيخ المفسرين الطبري قد عاش في القرن الثالث والرابع الهجريين، وأن نشأة القراءات القرآنية إنّما كانت منذ عهد النبوة، وأن



الحديث عن هذا وإقامة الأدلة لإثباته لا يعدو أن يكون تكراراً لما هو متناثر في المدونات المعنية بهذا الشأن...

(ب) ادّعاؤه أن القراءة الصحيحة ليست هي القراءة المكتوبة في المصحف (يُورث) بالبناء للمجهول؛ بل أن القراءة الصحيحة كانت قد تُركت عن عمدٍ، وهي (يُورث)، عازياً ترجيحه هذا إلى أن القراءة الأولى (المطابقة لقراءة المصحف) لا تتناسب والذوق العربيّ، ذلك أن الذين يقرأون القرآن دون أن يحفظوه، قد ارتضوا هذه القراءة (يُورث) - التي ظهر في ضوء التحقيق أنّها شاذة - أمّا الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب فهم الذين يقرأون القراءة المكتوبة في المصحف، والذي لا غبارَ عليه أن هذا مناقضٌ للواقع ولا يمكن التسليم به؛ لما فيه من أفكارٍ مدسوسة أراد صاحبها أن يوصل إلى ذهن القارئ فكرة مفادها: أن الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلبٍ فسدت سلاتقهم؛ لأنهم نُشئوا على أمرٍ قهريٍّ! أمّا غيرهم فهم الذين يملكون ناصية الحرية!!^(٤٣).

هذا ما وقف عليه البحث من أقوال وتصوّرات أركون، حول قضية (القراءات القرآنية)، والتي تبين في ضوء التحقيق أنّها جاءت آراء متهافنة تفتقر للمنهجية العلمية السليمة، فضلاً عن افتقاره - سواء عن قصد أو غير قصد - لسعة الإطلاع على المدونات الإسلامية المثبتة لقضايا ومسائل هذا المبحث القرآنيّ...

رابعاً: موقف أركون من جمع القرآن وتدوينه

تناول أركون موضوع (جمع القرآن وتدوينه) بشكلٍ صريحٍ في إحدى مدوناته^(٤٤) على هيئة تساؤلٍ، صاغه على النحو الآتي: مَنْ الذي دوّن القرآن، ومي دُوّن؟ ثمّ ما الذي يحتويه هذا الكتاب؟ وقد استهلّ أركون حديثه - وهو

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

في صدد الإجابة حول هذا التساؤل - برواية من التراث الإسلامي تقول بأن (جمع القرآن قد ابتداء إثر موت النبي ﷺ مباشرة في عام ٦٣٢م)، بل ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة... وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد...^(٤٥).

وتصوره هذا بعيد عن الواقع الإسلامي، ولا يمكن قبوله على إطلاقه؛ ذلك لما علم من أن تدوين القرآن الكريم (بجميع آياته) إنما حصل في حياة الرسول الكريم ﷺ، وتحت إشراف المعصوم، وهذه قضية ثابتة ومسلم بها، فلا تؤثر عليها تصورات أركون المدسوسة هذه...

ومن الجدير ذكره في المقام أن أركون عند تعرضه لبيان قضية (جمع القرآن) نراه يدقق في أغلب كتاباته على مسألة الشفهي والكتابي، أي يهتم ببيان المائز والفارق بين (الخطاب القرآني) وأنه نص شفهي غير مدون وهو خاص بفترة الرسالة، وهو نفسه - حسب أركون - ما يطلق عليه (القرآن)، وبين (المصحف) بكونه نصاً مكتوباً بعد عصر الرسالة تحديداً في خلافة عثمان بن عفان، وهذا ما سيتناوله البحث بمزيد من البيان في تضاعيفه بمشيئته تبارك وتعالى..

وفي صدد تفريقه بين الخطابين المزعومين نراه يشكك في قضية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المصحف المدون، وهو ما اصطلح عليه "المدونة النصية الرسمية المغلقة"^(٤٦)، فهو (لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون؛ إنما هناك أشياء تفقد أثناء



الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأنّ عمليّة الجمع تمت في ظروفٍ حاميةٍ من الصراع على السلطة والمشروعية^(٤٧).

فأركون يؤمن بأنّ القرآن الكريم إنّما دُوّن بعد إتحاق النبيّ المصطفى ﷺ بالرفيق الأعلى، وعمليّة التدوين إنّما حدثت في عهد الخليفة الثالث عثمان، وتصوّره هذا ظاهرٌ بقوله: (أنّ مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآنيّ) قد جاءت فيما بعد في ظلّ الخليفة الثالث عثمان بين عامي (٦٤٥-٦٥٦ م))^(٤٨)، معللاً عمليّة الجمع في عهد الخليفة عثمان بقوله: (إنّ غياب صحابة النبيّ ﷺ والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كليّ للتنزيل في مدوّنة واحدة تُدعى المصحف، وأعلن أنّ الجمع قد انتهى، وأنّ النصّ الذي أثبت لا يناله التغيير، وأتلفت المدوّنات الجزئية، لكي لا تؤجّج الخلافات في صحّة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوّغ مصطلح المدوّنة الرّسمية المغلقة)^(٤٩).

وتصوّره هذا بعيدٌ عن الواقع الإسلاميّ، ولا يستسيغه عقلٌ من اطّلع على مدوّنات علوم القرآن والتفسير، فضلاً عن المصنّفات الحديثيّة وكتب السيرة فيتجلّى له حقيقة تدوين القرآن؛ إذ أفادت بعضها - بلحاظ الأدلّة النقلية والعقليّة - أنّ عمليّة تدوين المصحف إنّما حصلت في حياة النبيّ المصطفى ﷺ، وذكرت بعضها أنّه كان في عصر الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة، وجمع القرآن على قراءة واحدة كان إبان خلافة عثمان بن عفّان، وهذا الواقع الإسلاميّ يجعل اصطلاح أركون على القرآن الكريم بـ (المدوّنة النصية الرسمية المغلقة) غير مؤسسٍ على أساسٍ علميٍّ متينٍ، ومفتقرٍ إلى الأدلّة

الدّاعمة لمقتضياته..^(٥٠).

وما يزيد من افتراءاته على قداسة النصّ الكريم، والطعن بمصدره الإلهيّ قوله بأنّ (المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل؛ بل تعرّض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكسي، ولا يمكن للعقل أن يتحرّر ما لم ينظر برؤية تاريخيّة إلى هذا التحوّل)^(٥١).

ووجد أركون في هذا المنحى مسوغاً في الدعوة إلى ضرورة توظيف علم الألسنيات أو علوم اللغة؛ ذلك لأنّ الخطاب القرآنيّ (لم يكن مكتوباً في البداية؛ وإنّما كان كلاماً شفهيّاً، أو عبارات لغوية شفهيّة تنشق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة، وقد استمرّ ذلك عشرين عاماً)^(٥٢)، والملاحظ في تصوّر أركون هذا أنّه يميّز بين كلام الله عزّ وجلّ، ويجعله خطابين أحدهما الخطاب الشفهي (القرآن) والآخر الخطاب الكتابي (المصحف)، ويرى أنّ هناك بوناً شاسعاً بينهما، وهذا رأيّ واضح التهافت والبطلان، ومنافٍ لعقيدة المسلمين في كتابهم ومعجزة نبيّهم ﷺ العقلية الخالدة، فالقرآن الكريم الذي تلاه أمين الوحي جبرئيل عليه السلام على الرسول الكريم ﷺ والذي بدوره بلّغه للمسلمين وأمر كُتاب الوحي بتدوينه هو ذاته المصحف الموجود بين الدفتين، وهذه القضية ثابتة راسخة في عقيدة المسلمين منذ عصر الرسالة وإلى الوقت الحاضر، فدون أدنى شكّ لا يززعها رأيّ أركون، وافتراءاته المتكرّرة على دستور الأمة، فهذه كلّها أباطيل وتقولات واجتهادات انفرد بها وحده لا تُسمن ولا تغني عن جوع..

أضف إلى ذلك أنّ هذه الشبهات إنّ دلّت على شيء فإنّما تدلّ على مدى تأثر هذا المفكر بعلوم الأنثروبولوجيا (أي علوم الإنسان الاجتماعية)،



والألسنيات الحديثة المستقاة من الثقافة الغربية، وما توالت منها من مفاهيم تؤكد أنّ عملية النقل والتكرار للكلام من شأنها أن تؤدي إلى تحريفه والتلاعب به أثناء عملية نقله من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب الكتابي، ويبدو أنّ هذا السرّ في دعوة أركون إلى وجوب إخضاع القرآن للنقد التاريخي، والمنهج التفكيكي، والتحليل الألسني، فيقول بهذا الصدد: (وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء؛ لأنّ كلّ ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية)^(٥٣).

وقوله هذا يُشمّ منه رائحة الدسّ والتزوير والتحريف للنصّ القرآني، ومحاولة زحزحة ستار القداسة عنه، بالإشارة إلى أنّه قد تعرّض إلى زيادة ونقيصة أثناء عملية النقل والتدوين! ودعواه هذه ليست جديدة؛ ذلك أنّ المطلع على التراث الروائي وما فيه من روايات ضعيفة تطعن بصحّة عملية الجمع، لا يخفى عليه جذور مثل هكذا شبهات، والشواهد على ذلك كثيرة، من أراد الإطلاع يراجعها في مظانّها...

ولعلّ ما يؤكد تهافت تصوّرات أركون حول تأريخ (جمع القرآن) ما أشار إليه بقوله: (ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميّتها العلمية إطلاقاً)^(٥٤)، وقوله: (يبدو لي من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر من الحالة غير المرجوع عنها، والتي نتجت عن التدمير المنتظم لكلّ الوثائق الثمينة الخاصّة بالقرآن، إلّا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضّح لنا تأريخ النصّ وكيفية تشكّله أفضل)^(٥٥).

وهو بتصوّراته هذه يكون قد أزال عن القرآن الكريم ثبوته النصي والحرفي والكتابي، فادّعى أنّ القرآن الكريم لم يثبت في خلافة عثمان بن عفان؛

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

بل بقي الجدل في آياته ثبوتاً ونسخاً وحذفاً وسقطاً حتى القرن الرابع الهجري، في اتفاق بين السنة والشيعه، لئلا تستمر المباحكة فتسقط آياته جميعها، وبهذا القيد الأول من جهته طعن في ثبوت النص الذي يدرسه مما سيمكّن أي دارس من رفض قداسة الآيات على اعتبار أنّها ربما لم تثبت...^(٥٦). وهذه الأقوال والمناقضات التي ترمي إلى الطعن بمصداقية هذا الكتاب السماوي، والمصدر الأول للتشريع الإسلامي، لا يقبلها عقل أي مسلم اطلع على التاريخ الصحيح لجمعه وتدوينه، فاعتماد أركون على الروايات الضعيفة أداه إلى القول بمثل هذه الافتراءات...

خامساً: تصوّرات أركون عن النسخ والمنسوخ

لم يظفر البحث - بحدود اطلاعه - على عنوان مستقل خاصّ بموضوعه (النسخ) في مدوّنات أركون؛ إنّما جلّ ما عثر عليه عبارة عن نصوصٍ مثورة بين الأسطر في بعض مدوّناته، ومن جملة ذلك دعواه بأنّ (النسخ) إنّما هو من إختراع الفقهاء والأصوليين، إذ يقول - بعد أن عرض لدالّتين لغويّتين ورد ذكرهما في القرآن الكريم لمعنى (النسخ) -: (أمّا المعنى الثالث لكلمة النسخ، والذي يعني استبدال نصّ بنصّ أو نصّ لاحقٍ بنصّ سابقٍ، فهو ناتجٌ عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوصٍ متناقضة، ولم يكن بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمّنة في المصحف الرسمي الذي شكّل أيام عثمان، وبالتالي فقد راحوا يشجّعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأنّ الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية النسخة، وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها)^(٥٧).



فأركون قد اتهم الأمة بممارسة النسخ تشهياً، وبحسب هوى فقهاؤها دون الإرتكاز على آية ضوابط تمكّنهم من تمييز الآية الناسخة من المنسوخة، وتجلى ذلك بصريح قوله: (فإنّ المشرّعين من البشر "الفقهاء" قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنيّة من أجل تشكيل "علم المواريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعيّة والإقتصاديّة الخاصّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكلّ مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات ... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ النسخ والمنسوخ) (٥٨).

ومّا يؤكّد مذهب أركون أنّ (النسخ) إنّما جاء به الفقهاء ولا مصدر معوم فيه، ما صرّح به في قوله: (إنّ انتهازيّة المشرّعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاءً عندما ينتظّحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة، فهنا ينعنون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمّن أحكاماً لا تناسب مواقفهم ومصالحهم، وأمّا الناسخة فهي التي تمشي في خطّ اتجاههم) (٥٩).

وهذا الكلام بما فيه من الإفتراءات على أعلام الأمة وصانعي تأريخها الإسلاميّ، حينما وصفهم بـ (الإنّتهازية)!! فالفقهاء - حسب أركون- أصبحوا مشرّعين، في حين أنّ الصحيح أنّه لا مُشرّع إلاّ الله عزّ وجلّ؛ إنّما دور الفقهاء يكمن في فهم التشريع وتنزيله على الوقائع المختلفة، وهم (أيّ الفقهاء) - من الوجهة الأركونية- أصبحوا يتلاعبون بالآيات القرآنيّة (٦٠)!!

ويبدو أنّ ادّعاء كون (النسخ) إنّما اخترعه الفقهاء لا يمكن التسليم به على الإطلاق؛ إذ يردّه ما جاء بصريح النصّ القرآنيّ من فلسفة النسخ ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...﴾ [البقرة: ١٠٦] وهي ما استدلّ

القضايا القرآنية في فكر محمد أركون

عليها القائلين بـ (النسخ)، فضلاً عما ورد من السنة الشريفة، فتربى الصحابة على بيان الآيات الناسخة من المنسوخة وهم كانوا قبل الفقهاء والأصوليين والأدلة على ذلك كثيرة أثبتتها المصادر المعنية بهذا الشأن في محلها، إذن كيف يمكن تصوّر صحّة هذا المدعى ولا أصل نقليّ يستند عليه؟

ولما كانت أغلب الشبهات التي يُثيرها هؤلاء الباحثين الحداثيين ومن جملتهم الدكتور محمد أركون حول النصّ القرآنيّ ومصدره الإلهيّ وصاحبه الرسول الكريم ﷺ، وما ادّعوه من أباطيل حول منظومة العلوم القرآنية، كمصطلحات النسخ وأسباب النزول، وما يتعلّق بجمع القرآن وتدوينه...؛ إنّما هو في حقيقته امتدادٌ للخطّ والنهج الذي جاء به المستشرقون قبلهم، فأخذوا يروّجون لبضاعتهم التي جاؤا بها، ويصفّقون للأباطيل التي ابتدعتها تلامذة الإستعمار الغربيّ وهذا ليس بعيداً عمّن قضى سنوات من عمره في التلمذ على يديهم والتأثر بمنهجهم، والإلتزام بأفكارهم، فنسوا بذلك هويّتهم الإسلاميّة، وبلادهم العربيّة... ولا تخفى على الدارس أنّ هذه الشبهات التي أثارها هؤلاء الغربيّون قد تصدّى لها علماء الإسلام، ونسبة ليست بالقليلة من الباحثين الذين دفعهم حرصهم على الدين الإسلاميّ، وغيرتهم الإنتمائية وولائهم العقديّ لكتاب ربّهم ومعجزة نبيّهم للدفاع عنه، والحيلولة دون الوقوف ضدّ هجمات الغرب الحاقد، وبهذا فقد يكون الردّ على شُبّهات محمد أركون قريبة ممّا تبنته أقلام الباحثين في الردّ على أقوال المستشرقين..



الهوامش

(١) أنّ العقل الذي يريد أركون أن يقوم بنقده ودراسته هو العقل الديني، أي (العقل حين يكون خاضعاً لمعطى الوحي، ويُقرُّ بأنه إلهي، وأنّ دوره ينحصر في خدمة الوحي فهماً وتفهماً وما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط)، فالعقل بهذا المعنى هو موضوع أركون، بخلاف العقل العربي، الذي هو في الغالب ما ((يُعبّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيّد به))، ولذا يدخل فيه المسيحيون واليهود وغيرهم الذين أنتجوا علوماً ومعارف وأدباً وشعراً باللغة العربية وداخل محيط الثقافة العربية؛ لكنهم في نفس الوقت كانوا خارج العقل الديني الإسلامي. أي ما كانوا خاضعين لنظامه؛ لهذا السبب يقول أركون: ((فضلتُ استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي)) [محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ١٣].

(٢) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م: ١١٧

(٣) علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥م: ٦٢

(٤) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٣، ٢٠٠٨م: ١٠٧.

(٥) المصدر السابق: ١٠٧.

(٦) لمزيد من التفصيل ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتأريخ، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م: ٤٧.

(٧) مصطلح (اللا مُفكّر فيه) الذي شاع في كتابات أركون هو مصطلح ظهر عند هيدغر،



حيث بيّن في كتابه (ماذا ندعو تفكيراً ؟) بأنّ اللا مفكر فيه هو لا يمثل نقصاً في المفكر، بل اللا مفكر ليس هو كذلك دائماً إلا من حيث أنّه لا مفكر، وهو أشبه بذلك النوع من الخطأ الذي لم يصبح بعد حقيقة أو من اللا فهم الذي لم يسر بعد على طريق التأويل، ويعني عند أركون هو ليس إلا تراكمًا للمستحيل التفكير فيه في عدّة مراحل متعاقبة من التأريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية. [ينظر: مطاع صفدي، نقد العقل العربي، الحداثة ما بعد الحداثة، ط(٣)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠: ١٦٨ وينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط(٢)، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، ١٩٩٧، هامش للمترجم هاشم صالح: ١٨].

(٨) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط١، ١٩٩٩م: ١٩٩-٢٠٠.

(٩) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣: ٧٣.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١: ١٢٨-١٢٩

(١١) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٣، ١٩٨٥م: ٣٢.

(١٢) محمد أركون، تأريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٩٦م: ٢٥٠.

(١٣) ينظر: المصدر السابق.

(١٤) عرض أركون في بعض مدوّناته جملة من الآيات القرآنية ضمن سور مختلفة، وقد وظّف في بيان هذه الآيات المناهج الغربية خصوصاً ما يتعلّق بعلوم الألسنيّات، والسيميائيّات وغير ذلك، ينظر هذه التطبيقات في: [القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ: ١١١ وما بعدها].



- (١٥) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ٢٩.
- (١٦) المصدر السابق: ٩٧.
- (١٧) د. محمد بن سعيد السرحاني، الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم: ٢٠ وينظر مصدره.
- (١٨) محمد رحمانى، قضية قراءة النص القرآني: ٨٨ وينظر مصدره.
- (١٩) هاشم صالح، تعليقاته على كتاب محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٢٣، وهذا الرأي يشاركه فيه أركون أيضاً بقوله: (إنّ الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن، بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، وأمّا يسوع المسيح بصفته تجسّداً لكلمة الله، فإنّه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله)، المصدر السابق: ٢٤.
- (٢٠) ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: ٥٣.
- (٢١) من الجدير ذكره في المقام أنّ أركون لم يُفرد في مدوّناته الحديث عن واحدة من هذه القضايا التي يتعرّض لها البحث؛ إنّما جاءت متناثرة في مدوّناته الكثيرة، أي أنّ مدوّناته تفتقر للتبويب والفهرسة بالنسبة لموضوعات المنظومة القرآنيّة التي تطرّق إليها في كتاباته، وهذا دون أدنى شكّ يُعدّ مثلباً على المصنّف؛ لما يواجهه القارئ والباحث من صعوبة لتجشّمه العناء في قراءة أكبر نسبة من مدوّنات أركون ليتسنى له الحصول على ضالّته من الموضوعات محلّ الدّراسة...
- (٢٢) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٢٩.
- (٢٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٢٧-٢٨.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢١.
- (٢٥) المفهوم التقليدي الذي يقصده أركون هو ما نقله عن بعض علماء المسلمين، والذي كان بجملته كلاماً غير دقيقاً؛ إذ فيه خلطٌ واضحٌ بين الوحي والإلهام، مع أنّ الفارق بينهما واضحٌ لا يحتاج إلى مزيد تأمّل واستدلال.

- (٢٦) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٧٦.
- (٢٧) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٢٨.
- (٢٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ٨٣.
- (٢٩) المصدر السابق: ٨٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٨٤.
- (٣١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٩٢.
- (٣٢) لمزيد من التفصيل حول شبهات أركون هذه ينظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية - دمشق، ط ١، ٢٠٠٩م: ٢٣٦ وما بعدها.
- (٣٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ١١٤-١١٥.
- (٣٤) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٣٧.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٠.
- (٣٦) قطب الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م: ٢١٣.
- (٣٧) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩١هـ، ١: ٣١٨.
- (٣٨) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ١٥٢.
- (٣٩) محمد أركون، من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقبي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩١م: ٢٤.
- (٤٠) المصدر السابق: ٣٤.
- (٤١) المصدر السابق: ٣٦.
- (٤٢) فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط ١، ١٩٩٧م، ٢: ٣٨٥ وينظر مصادره.



- (٤٣) ينظر: فضل عباس، إتقان البرهان، ٢: ٣٨٨-٣٨٩
- (٤٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ١، ١٩٩٣م: ٨١.
- (٤٥) المصدر السابق: ٨١-٨٢.
- (٤٦) هذا هو المصطلح الذي أطلقه أركون على النصّ القرآنيّ، فقوله (مدوّنة نصيّة) يعني بها: (في علم الألسنيات هي مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية التي جمعت لكي تشكل وحدة ما "مصحف في حالة الإسلام" وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كلّ العبارات النصيّة التي تلفّظ بها المعلم "أو النبي")، أمّا قوله: (الرسمية) فإنه عنى بها: (هي رسمية في حالة الإسلام كما في حالة المسيحية أو اليهودية... نعني أنّها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام. ويقول لنا التراث بأنّ الخليفة الثالث عثمان قد أمر بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابةً)، وأراد بـ(المغلقة): (أنّه بعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنّها شاملة وكلية، فإنّهم يعلنون بأنّ المدوّنة النصيّة قد أصبحت مغلقة، بمعنى آخر: أنّه لم يعد يحق لأي شخص في العالم أن يضيف لها أي شيء، أو يجتزئ منها أي شيء) [محمد أركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقبي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م: ٨٥].
- (٤٧) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينيّ، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (د.ت)، (د.ط): ١٨٨.
- (٤٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ٧٣.
- (٤٩) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: وضاح جهيم، دار عطية للنشر، لبنان - بيروت، ط ١، ١٩٩٦م: ٦١.
- (٥٠) ينظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحدّاثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون)، دار صفحات للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٩م: ٧٧.

- (٥١) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ١٨٩.
- (٥٢) محمد أركون، العَلَمَة والدين: ٨٣.
- (٥٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م: ٢٣٢.
- (٥٤) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ٤٥.
- (٥٥) المصدر السابق: ٤٥.
- (٥٦) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ١١٩.
- (٥٧) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ٦٩-٧٤، د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ٢: ٣٧٧.
- (٥٨) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ٩٧.
- (٥٩) المصدر السابق: ٣٩.
- (٦٠) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينظر: أحمد ادريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠٠٧م: ٥١٤.

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

تأليف: مصطفى كريمي (*)

ترجمة: محمد عبد الله السالم

ملخص البحث

تكتسب معرفة الموانع والمخاطر في التفسير وضرورة تجنبها في الوصول إلى فهم صحيح للقرآن أهمية خاصة؛ ولذا حذر الهداة المعصومون عليهم السلام عن التورط بمخاطر التفسير.

لقد كان للمفكرين المسلمين دراسات في هذا المجال، ومع ذلك لازال البحث بحاجة إلى تحقيق دقيق وشامل، وهذا المقال بصدد معرفة وتحليل جميع تلك المخاطر والموانع، لذا قمنا بعرض وتحليل للمخاطر التفسيرية المرتبطة بضعف الجانب المعرفي وهي عبارة عن:

١. تحميل رأي الشخص على القرآن.
٢. التفسير على أساس القراءات غير الواقعية للآيات.
٣. اعتبار المعاني الحالية فقط هي المعيار لألفاظ القرآن، والاستفادة من مصادر لغوية ضعيفة، والتوقف عند الكتب اللغوية.
٤. عدم الاستفادة من قواعد علم الصرف والنحو، والنكات البلاغية.

(*) ماجستير في علوم القرآن والتفسير.



٥. عدم الاستفادة من جميع الدلالات المطابقة والتضمنية والإلزامية و...
٦. عدم الإعتناء بمراتب القرآن، وحصص المراد الإلهي بباطن القرآن،
وطرح معاني باطنية للقرآن لا أساس لها.
٧. تفسير القرآن على أساس الدليل العقلي غير القطعي، أو قل: على
أساس المعطيات التجريبية التي لا تفيد الاطمئنان؛ لأنها غالباً ما تكون طبق
المعارف الشخصية والشواهد النقلية غير المتقنة.

الكلمات المفتاحية

- التفسير بالرأي.
- القراءة.
- موانع التفسير ومخاطره.
- فهم الألفاظ.
- العلوم الأدبية.
- العلوم البلاغية.
- ضعف الإستنتاج.
- باطن القرآن.

المدخل

يُعدّ القرآن الكريم من أولى المصادر المعتمدة في الإسلام وقد جاء لهداية جميع البشرية إلى السعادة والإستقامة.

لقد قام النبي الأكرم ﷺ - وبالإستمداد من هذا الكتاب الإلهي - بتحرير الناس في عصر الجاهلية من كابوس الجهل والظلمات وأوصلهم إلى نور التوحيد.

إنّ التقدّم العلميّ والمعنوي للمسلمين مرتبطٌ بالإستفادة من الفهم الصحيح للقرآن الكريم والعمل به. وقد كان الفهم الصحيح لمسلمي صدر الإسلام للقرآن والعمل به، حصيلة معرفتهم بالقرائن وأسباب نزول الآيات، وإدراك حضور النبي الأكرم ﷺ وتلقيهم التفسير الصحيح للقرآن منه ﷺ.

لهذا حينما تراجع هذا الازدهار - ومن ثم شكّل بدايةً لتخلف المسلمين - مضافاً تقدّم الزمن وابتعادهم عن قرائن نزول الآيات، ولكل ذلك أخذت الحاجة إلى تفسير القرآن تشتدّ وكان لرحلة النبي الأكرم ﷺ وإقصاء مرجعية أهل البيت عليهم السلام عن فهم القرآن ومجال إدارة شؤون المجتمع من جهة، وعدم إعمال القواعد الصحيحة في فهم القرآن من جهة أخرى، السبب الرئيس في قصورهم وحرمانهم عن تفسير وهداية المعصومين عليهم السلام، وعلى هذا الأساس فالرجوع إلى العزّة الإسلاميّة لا تحصل إلّا بالفهم الصحيح للقرآن والعمل به؛ ولأجل الوصول إلى فهمٍ صحيحٍ لهذا الكتاب الإلهي - علاوةً على

ضرورة الإلتزام بالقواعد والشرائط - لابدّ من فهم الموانع ومخاطر التفسير بغية تجنبها والحدّ من تأثيراتها.

التفسير لغتاً

جاءت مادّة فسّر بمعنى البيان والتوضيح^(١) والكشف^(٢)، وبعناية مفهوم المبالغة الكامن في باب التفعيل يكون التفسير بمعنى الكشف بوضوح^(٣)، وقد جاءت هذه اللفظة لمرة واحدة في القرآن الكريم بمعناها اللغوي: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٤).

التفسير اصطلاحاً

تارةً يتم تعريفه على أنّه علمٌ كما قال الزرقاني: إنّ التفسير الإصطلاحي ناشٍ عن البحث في دلالة آيات القرآن على المراد الإلهي^(٥).

فأحياناً يُراد من لفظة التفسير الجهد الفكري والعلمي، وأخرى يُراد بها حصيلة المعنى المصدرية أي التجربة التفسيرية للمفسّرين.

أمّا مجالات استخدام هذا الإصطلاح هي الكلمات والكتب والمقالات التفسيرية في هذا الباب.

كما ويُراد بالتفسير في هذا المقال هو: الجهد الفكري والعلمي لكشف مراد الله من آيات القرآن على أساس قواعد اللغة والأدب العربي والأصول العقلائية والعرفية في المحاورات والفهم^(٦). ومرادنا من المخاطر هو الانحراف والخطأ؛ وعليه فإنّ المقصود من معرفة مخاطر تفسير القرآن هو معرفة وبيان الشذوذ والخطأ في الفهم ومن منزلقات الجهود العلمية في فهم القرآن الكريم.



الخلفيات وضرورة معرفة مخاطر تفسير القرآن

تعدّ مسألة مخاطر فهم القرآن الكريم وطرق معالجتها من أقدم المسائل المتعلقة بالقرآن والتي كانت توأم مع إبلاغه؛ حيث يتحدث القرآن عن ذمّ الإنحراف في فهم الآيات الإلهية^(٧)، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٨).

ويخبر عن أنّ للقرآن آياتٍ متشابهةً، وآياتٍ محكمةً، وأنّ مرضى القلوب يتمسكون بالتفسير غير الصحيح للآيات المتشابهة ابتغاء الفتنة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٩). إنّ النبي الأكرم ﷺ وخلفائه المعصومين عليهم السلام إلى جانب أمرهم بالأخذ بإرشادات القرآن، دائماً ما كانوا يهدون الناس إلى الفهم الصحيح وتجنب سوء الفهم، ويحتجون على من يُروجون الفهم الخاطيء للقرآن بين الناس^(١٠). سأل الإمام عليّ عليه السلام من قاضي عصره، فقال له: «أعرفت الناس والمنسوخ؟ قال لا! قال هلكت وأهلكت»^(١١).

بل قد حذر الأئمة المعصومون من الوقوع ضحية مخاطر فهم القرآن حتى في المستقبل؛ يقول النبي الأكرم ﷺ: «أكثر ما أخاف على أمتي من بعدي رجل يُناول القرآن يضعه على غير مواضعه»^(١٢).

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «سَيَأْتِي عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي زَمَانٌ... لَيْسَ عِنْدَ أَهْلِ ذَلِكَ الزَّمَانِ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تَلَى حَقَّ تِلَاوَتِهِ وَلَا أَنْفَقَ مِنْهُ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^(١٣).



كان المسلمون يُولون أهتماماً لهذه المسألة وقد تعرّضوا إلى مخاطر التفسير في مقدّمات تفاسيرهم^(١٤) وبمناسباتٍ مختلفةٍ ومن جملتها في ذيل الآيات المرتبطة بمخاطر فهم القرآن.

قد تعرّض الدارسون عن القرآن - في الآثار المستقلّة والمصادر المرتبطة بتفسير القرآن، وأثناء بحثهم عن تأريخ التفسير ومناهجه - إلى موانع ومخاطر فهم القرآن الكريم. والآثار المستقلّة من قبيل الاتجاهات المنحرفة كما في تفسير القرآن لمحمّد حسين الذهبي، والتفسير بالرأي لآية الله ناصر مكارم الشيرازي. وأمّا الآثار غير المستقلة والتي تمّ التعرّض فيها لمخاطر الفهم ضمناً من قبيل كتاب التفسير والمفسرون تأليف محمّد حسين الذهبي، والتفسير والمفسرون في ثوبه القشيب بقلم آية الله محمّد هادي معرفة، وأصول التفسير وقواعده لخالد عبد الرحمن العكا، وبعض المقالات^(١٥) وغيرها.

لكن مع كلّ ذلك لازالت هناك حاجةٌ ماسّةٌ لملاء الفراغ الحاصل في اللغة العربيّة بنحوٍ جادٍ وشاملٍ.

إنّ أهميّة وضرورة البحث عن مخاطر تفسير القرآن يساوق أهميّة الاستفادة والإهداء بهذا الوحي الإلهي الذي هو الهدف من نزوله؛ لأنّه:
أولاً: إنّ الهدف من هداية القرآن ومعالجة الآلام الفردية والاجتماعية لا يحصل إلّا في ظلّ العمل بالفهم الصحيح.

وثانياً: إنّ فهم القرآن - كفهم أي نصٍّ آخر سواءً أكان وحيانياً وغير وحيانيّ - مقنّنٌ ويستند إلى قواعد يجب الإلتزام بها كما أنّ له موانع ومخاطر لا بدّ من تجنبها^(١٦).

أضف إلى ذلك أنّ للقرآن خصوصياتٍ تطلّبت وجود شرائط أكثر

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

للفهم الصحيح، وفي النتيجة عدم رعاية القواعد الضرورية وفقدان الشرائط المعتبرة وعلاوةً على ذلك، وجود بعض العوامل الأخرى تجعل المُفسِّرين عرضةً لسوء الفهم بشكلٍ أكبر. وإليك بعض تلك الخصوصيات والشرائط:

منها: إحتواؤه على معارف واسعةٍ وعاليةٍ في قالب ألفاظٍ محدودةٍ^(١٧).

ومنها: التكامل في المحتوى^(١٨) أضف إلى ذلك وجود الفاصلة الزمنية

بيننا وبين عصر نزول القرآن، ممَّا قد تسبَّب في ضياع الكثير من القرائن، وقابلية الحمل على أوجهٍ متعدِّدةٍ من المعاني؛ فقال النبي الأكرم ﷺ: «القرآن ذلولٌ ذو وجوهٍ فاحملوا على أحسن الوجوه»^(١٩). وعليه فمعرفة موانع ومخاطر فهم القرآن وسبل تجنُّبها ضروريٌّ ومهمٌّ جدًّا؛ خصوصاً بسبب ما يتمتَّع به القرآن من مكانةٍ رفيعةٍ بين المسلمين، فإنَّ الأشخاص والفئات المذهبية والفكرية يسندون معتقداتهم الخاطئة إلى القرآن الكريم، ويستفيد الحاكمون الظلمة سياسياً من الفهم الخاطيء في مجال بعض المفاهيم القرآنية من قبيل القضاء والقدر بهدف إثبات شرعية سلطتهم الباطلة وهو ما كان سبباً في تخلف المسلمين^(٢٠) ومن جانبٍ آخر طعن مخالفي الإسلام في القرآن من خلال التمسك بالفهم الخاطيء للقرآن في بعض الموارد.

إنَّ معرفة مخاطر فهم القرآن الكريم - مع تشخيص موانع ومخاطر الفهم وطرق تجنُّبها - مضافاً إلى كونها تخدم التفسير، تخدم كافة العلوم التي تستفيد من القرآن؛ وكما تقدّم أن ما لدينا من تحقيقاتٍ حول هذه المسألة ليس كافياً ولا يستوعب جميع الجوانب وهذا ما يتطلَّب بحثاً دقيقاً وشاملاً في هذا المجال.



الأضرار المعرفية في تفسير القرآن

يمكن تقسيم مخاطر الفهم على أساس معايير مختلفة، من قبيل قابلية الإحتواء وعدم قابلية الإحتواء، كونها واعية أو غير واعية، عامّة أو مختصّة بالقرآن.

والمنشأ لمعيار تقسيم المخاطر في هذا المقال يعود إلى عوامل مختلفة كانت سبباً للانحراف في فهم القرآن الكريم، من قبيل النزعة الحسيّة، التسرّع العلمي والتعصب في غير محله.

ويمكن تصنيف هذه العوامل على أساس أحد أبعاد الإنسان المختلفة إلى عوامل معرفية وعقدية، وتوجّهات، وعوامل أخلاقية، بناءً على هذا فإنّ مخاطر فهم القرآن تنقسم إلى مخاطر معرفية، ومخاطر ميول وتوجّهات ومخاطر أخلاقية، ونتعرّض في هذا المقال إلى المخاطر المعرفية فقط.

والمراد بالمخاطر المعرفية هي ذلك الصنف من المخاطر التي يكون منشؤها عدم العلم الكافي واللازم لفهم آيات القرآن الكريم، فهذا الصنف من الموانع والمخاطر هي عبارة عن:

أولاً: التفسير بالرأي

يُعد التفسير بالرأي من أهمّ المخاطر التي تواجه تفسير القرآن الكريم، وهذا السبب هو الذي جعل النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام يشعرون بالقلق وقد حذروا منه؛ وهنا نشير إلى عدّة روايات في هذا المجال:

يقول النبي الأكرم ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من

النار»^(٢١)؛ وقال أيضاً: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فلقد أخطأ»^(٢٢).

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

يُفهم من الروايات التي تقول حتى لو كان التفسير بالرأي قد أصاب الواقع فهو خطأً، هو أنه من الممكن أن يكون المعنى الذي فهمه المُفسّر صحيحاً في نفسه ولكنه ليس عليه دلالة من القرآن فهو خطأ في الاستدلال لا في المدلول، كما يُحتمل أيضاً أن يكون المعنى المراد للمُفسّر خطأً في نفسه وباطلٌ، ففي هذه الصورة يكون الخطأ في الاستدلال وفي المدلول. وللتفسير بالرأي آثارٌ سلبيةٌ جداً حتى وصفته الروايات بالكفر؛ وطبقاً للنقل الصحيح^(٢٣) يقول الله جلّ وعلا للنبي الأكرم ﷺ في الحديث القدسي: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»^(٢٤).

إنّ لفظة الرأي تعني الاعتقاد، والاجتهاد، والنظرية^(٢٥)، والتفسير بالرأي هو تفسير القرآن الكريم بأحد الشكلين التاليين والأوّل منها هو من المخاطر المعرفية^(٢٦):

أ) تفسير القرآن على أساس الحدس والظنّ وعدم إعمال الضوابط المطلوبة، وعدم الاستفادة من الأدوات والعلوم الضرورية في التفسير. وعليه فإنّ تفسير القرآن الكريم باعتماد خصوص أدوات فهم الكلام البشري فقط سيكون من التفسير بالرأي أيضاً^(٢٧).

ب) تفسير القرآن وفقاً لمذهبٍ أو مسلكٍ أو عقيدةٍ بغية تأييد ذلك، أي أن يحتمل رأيه على القرآن الكريم.

ثانياً: تفسير القرآن على أساس قراءات غير واقعية

من جملة مخاطر تفسير القرآن الكريم، هو أنّ المُفسّر لا يمكنه نيل القراءة الواقعية للقرآن ليُفسّر القرآن على وفقها، ومنشأ ذلك هو أنّه على الرغم من وجود كثيرٍ من الحفاظ والإهتمام وكثرة تلاوة المسلمين، إلا أنّ هناك أسباباً



من قبيل بداوة الخطّ، خلوه من النقطة والحركات، تأثير لهجةٍ وتحكيم رأيٍ واجتهادٍ^(٢٨) والعديد من العوامل الأخرى التي كانت منشأً لقراءاتٍ متعدّدةٍ للقرآن الكريم صُحّحت من قبل الرواة أنفسهم^(٢٩).

نقلت المصادر التاريخية، والروائية وعلوم القرآن أيضاً قراءاتٍ مختلفةً لبعض كلمات القرآن الكريم^(٣٠) على الرغم من التأثير الطفيف لبعض هذه الاختلافات على التفسير، من قبيل: قراءة ﴿بِضْنِينَ﴾ بمعنى «ببخيل» و«بظنين» بمعنى «بمتهم» وفي الآية الشريفة ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضْنِينَ﴾^(٣١)، مع أنّه وفقاً للروايات أنّ القرآن الكريم نزل بقراءةٍ واحدةٍ؛ يقول الإمام الباقر عليه السلام في هذا المجال: «أنّ القرآن واحدٌ نزل من عند واحدٍ ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(٣٢)، وأيضاً تلا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله القرآن للناس بقراءةٍ واحدةٍ^(٣٣) وعلى المُفسّر أن يقرأ القرآن الكريم ويُفسّره على أساس القراءة الواقعية^(٣٤).

يعتقد البعض خطأً كأبي بكر المجاهد (في أوائل القرن الرابع) أنّه يمكن تفسير القرآن على أساس كلّ واحدةٍ من القراءات السبع^(٣٥)، من بين القراءات المختارة، مثلاً في الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾^(٣٦) وقد قرأ عدد من القراء السبعة «اللام» في «أرجلكم» بالكسر بينما قرأها البعض الآخر بالفتح؛ وقد قبل ابن جرير الطبري بالقراءتين معاً وقال: لا بدّ من غسل الرجلين في الوضوء أيضاً وبذلك يحصل الغسل والمسح، وكلاهما لازمٌ لقراءة من القراءات للآية المباركة^(٣٧) أولئك الذين ألفوا كتباً دفاعاً عن عمل ابن مجاهد^(٣٨) تمسّكوا برواية مشهورة^(٣٩) لإثبات

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

حجّية القراءات السبع تشير عباراتهم المختلفة^(٤٠) إلى أنّ القرآن نزل على سبعة أحرفٍ، وفسّر الحرف في هذه الروايات بمعنى القراءة؛ ومن جملة هذه الروايات: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»^(٤١).

لكن في مقابل ذلك نرى كثيراً من العلماء قد وجهوا انتقاداتٍ لاذعة لابن مجاهد على هشاشة استدلاله وتسرّعه في اختيار القراءات السبعة^(٤٢) علاوةً على عدم تواتر تلك الأحاديث^(٤٣) أنّ مثل هذا تطبيق ليس صحيحاً^(٤٤) ولا دلالة في هذه الرواية على اعتبار وصحة القراءات السبع^(٤٥)؛ لأنّه: أولاً: «الحرف» هنا ليس بمعنى القراءة.

وثانياً: وجود روايات أخرى بهذا المضمون ورد فيها نزول القرآن على حرفين واربعة أحرف

وثالثاً: إنّ القراءات غير منحصرة بسبعة؛ حيث أضيف بعد مدّة زمنية ثلاثة قرآء^(٤٦) فأصبح القراء عشرة^(٤٧) ثمّ مضى زمانٌ فأضيف أربعة قرآء^(٤٨) فأصبح المجموع أربع عشرة قراءةً، وكلّ واحدة منها رويت عن راوين؛ وعلى هذا الترتيب يصل مجموع القراءات إلى ثمانٍ وعشرين قراءةً.

وعليه فمع ملاحظة عدم الدليل على اعتبار هذه القراءات وعدم تواترها^(٤٩) على الرغم من ثبوت ضرورة تواتر القرآن^(٥٠) فيثبت لنا عدم اعتبار أيّ من القراءات بما هي قراءة^(٥١) ولا يمكن تفسير القرآن على وفقها إلاّ أن يثبت أنّ هذه القراءة هي نفس قراءة النبي الأكرم ﷺ.

ثالثاً: الفهم الخاطئ وغير الصحيح والدقيق لمفردات اللغة

لاشكّ أنّ الألفاظ وضعت لمعانٍ، وكلّ كلمة تحكي معنىً خاصاً ارتبطت به بسبب الوضع والجعل^(٥٢)، إنّ الوضع ليس عاملاً شخصياً بل



يقبله الجميع^(٥٣).

إنَّ الآيات القرآنية عبارةٌ عن تركيبٍ من ألفاظٍ يُشكّل الإدراك الواضح لها جزءاً من عملية الفهم الصحيح للقرآن الكريم، ومع ملاحظة كون المخاطبين بالدرجة الأولى هم الحاضرون في صدر الإسلام فبمقتضى القاعدة أنّ هؤلاء لابدّ أن يدركوا المراد الإلهي من الآيات، ولا بدّ من فهم معنى الإلفاظ في زمن النزول؛ وعليه إذا لم يتوصّل المُفسّر إلى المعنى الدقيق للألفاظ في زمن النزول فلا يكون له فهمٌ صحيحٌ لآيات القرآن الكريم، وهذا الإخفاق في الفهم الدقيق للمراد الإلهي من آيات القرآن الكريم يعود إلى عدّة عوامل:

١. جعل الملاك هي المعاني الحالية للألفاظ، فالقرآن الكريم نزل بلغة عرب صدر الإسلام حتّى يكون مفهوماً لهم، لكن بمضي الوقت حصلت لبعض ألفاظ القرآن الكريم استعمالاتٌ ومعاني جديدةٌ تختلف عن السابق. وعليه إذا ما استحسن أحد المُفسرين معنىً متبادراً جديداً في تفسير القرآن الكريم، فإنّ تفسيره سيتضرّر ويمكن أن لا يتوصّل إلى المراد الإلهي من آيات القرآن الكريم في بعض الموارد وللمثال:

فسّرت بعض المعاجم معنى كلمة «توفّي»^(٥٤) بالإماتة، والحال أنّ بعض مصاديقه هو «الأخذ على التمام» والمصداق الآخر له في القرآن هو «الرفع» مثلاً قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصُّلْبَ مِنْهُ وَيُؤْتِيهِ اللَّهُ الْوَيْهَ كَمَا يَشَاءُ أَلَيْسَ عَلَيْنَا أُمُورٌ أَلَيْسَ عَلَيْنَا أُمُورٌ﴾^(٥٥).

٢. إعتقاد المعاجم اللغوية الضعيفة والمتأخّرة في تشخيص معاني الألفاظ. إنّ أحد طرق الوصول إلى معاني ألفاظ القرآن الكريم الرجوع إلى كتب معاجم الألفاظ، فمن غير الصحيح البحث عن معاني ألفاظ القرآن الكريم اعتماداً على مصادر ضعيفة ومتأخّرة، وذلك لإحتمال أنّ المصدر الضعيف



الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

لا يوصلنا إلى المعنى الأصلي والاستعمالات الدقيقة، كما أن المصدر المتأخر قد يكتفي ببيان المعاني والاستعمالات المتأخرة ولا يبين معاني عصر النزول فإن الإكتفاء بالبحث فيها لاستحصال معاني الألفاظ يُعيق عملية فهم القرآن الكريم.

٣. الإكتفاء بالمصادر اللغوية، علاوة على ضرورة تجنب الرجوع إلى المعاجم اللغوية الضعيفة والمتأخرة، فمن غير الصحيح الإكتفاء بالمصادر اللغوية، ولا بد من الرجوع إلى نصوص الأدب والشعر في زمن الجاهلية وعصر صدر الإسلام، وخصوصاً روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام التي تعتبر جزءاً من ثقافة أهل ذلك العصر، علاوة على أن هؤلاء العظماء هم من يُبين ويُفسر القرآن، وعلى سبيل المثال نُقل عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن المراد من كلمة «السائحون» في قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ...﴾^(٥٦) هم الصائمون^(٥٧) لكن مصادر اللغة لم تُشر إلى هذا المعنى، فإذا أكتفى المفسر بمصادر اللغات في مقام التوصل إلى معاني هذه الكلمة فلن يصل إلى المراد الإلهي.

٤. إغفال الاستعمالات القرآنية للألفاظ، إن واحدة من طرق الوصول إلى معاني ألفاظ القرآن الكريم هي متابعة موارد استعمالها في نفس الكتاب الإلهي مما يسبب إهمالها إعاقة عملية التفسير؛ لأن بعض الألفاظ القرآنية معانٍ لغوية متعددة، لكن القرآن أراد أحد تلك المعاني أو استخدم تلك اللفظة في معنى آخر أو معنى أضيق أو أوسع من المعنى اللغوي؛ من قبيل لفظة «كتاب» و«أمة» مع ملاحظة ضرورة التنبيه إلى أن البحث واستقصاء الاستعمالات القرآنية لللفظة لإجل الوصول إلى خصوص المعنى المراد لله تعالى ليس كافياً



ويسبب إعاقة الفهم بل لا بدّ من ملاحظة جميع القرائن المتّصلة والمنفصلة؛ لأنّ بعض الألفاظ لها أكثر من معنى ولكلّ واحدٍ منها استعمالٌ قرآنيّ متعدّدٌ والمقصود أحدها من قبيل لفظة «الظن»^(٥٨) وردت في الآية بمعنيين هما اليقين والشكّ ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٥٩) لاقترانها بخاشعين فهي بمعنى اليقين.

رابعاً: الخطأ في الاستفادة من العلوم الأدبية والبلاغية

نزل القرآن الكريم بلغة العرب، واللغة العربية كأبي لغةٍ أخرى تكوّن القوالب والبنية التركيبية للألفاظ في ضمن جملٍ والجمل في عباراتٍ لها معانيها الخاصّة، إنّ جهل المُفسّر بالبنية الشكلية للمعان الصرفية المتنوعة وبأبواب الأفعال المختلفة، وعدم قدرته على تشخيص بنية معاني الألفاظ وأبواب الأفعال المستخدمة في الآيات ستعيقه عن الفهم الصحيح للمراد الإلهي من الآيات.

فإذا كان المُفسّر لا يعرف أنّ اسم الفاعل هو من قام بالعمل ودلالة الصيغة المشبهة على الثبوت، ودلالة صيغة المبالغة على التكثر والتكبير وغيرها، أو لا يشخص أنّ ما جاء في الآية هو اسم فاعلٍ أو صفةٌ مشبهةٌ أو شيءٌ آخر، فلا يمكنه الوصول إلى فهم صحيح للآية. كذلك إذا لم يشخص المُفسّر الفعل المستعمل في الآية هل هو ثلاثيٌّ أو رباعيٌّ أو خماسيٌّ، مجردٌ أو مزيدٌ، أو كان جاهلاً بمعاني كلّ واحدةٍ من الأبواب، أو الآيات التي فيها فعلٌ، لا يستطيع كشف المراد الإلهي الذي هو الهدف من التفسير. فهذا القسم من الموانع ينبع من عدّة أمور:



الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

أ) عدم الاستفادة الصحيحة من قواعد علم الصرف. فعدم المعرفة بقواعد علم الصرف أو عدم الاستفادة منها في التفسير يوقع المُفسِّر في الخطأ عند فهم المراد الإلهي من الآيات. وعلى سبيل المثال: البعض فسّر لفظة «الإمام» الواردة في الآية الشريفة: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ...﴾^(٦٠) الإمام جمع أم بمعنى أن الناس يُدعون يوم القيامة بأسمائهم، والحال أن الإمام مفرد وبمعنى المقتدى^(٦١) كما أن عدّة من المُفسِّرين فسّر «خليلاً» في قوله: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^(٦٢) بمعنى المحبّة من مادّة «خَلَّة» أي الصديق^(٦٣) وأما أولئك الذين أخذوه من مادّة «خَلَّة» فقالوا بمعنى الإحتياج^(٦٤) ومن المؤكّد أنّ أحدهما هو المراد.

يعتقد البعض أنّ الاستفادة من علم اللغة والنحو يغني المُفسِّر عن علم الصرف^(٦٥) والحال أنّ عمل علم اللغة يختصّ ببيان معنى المادّة، وعلم النحو يُبين الهيئة وتركيبات الكلمة، وأمّا علم الصرف فهو يسلّط الضوء على تشخيص بنية الهيئات المختلفة لمادّة الكلمة.

ب) عدم الاستفادة الصحيحة من قواعد علم النحو: مع ملاحظة احتواء القرآن الكريم على أعلى مستوى من البلاغة والفصاحة، وأحد معايير الفصاحة والبلاغة موافقة القواعد العربية، فلا ينبغي تفسير القرآن بطريقةٍ تخالف القواعد العربية المسلّمة، هذا إنّما يمكن في صورة ما إذا كان المُفسِّر له اطلاعٌ كاملٌ على القواعد العربية؛ خصوصاً إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار مخالفة بعض القراءات للقواعد العربية، الأمر الذي يمكن أن يكون دليلاً على عدم صحّتها، وعلى سبيل المثال وكما تقدم في الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ



وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... ﴿٦٦﴾ فالبعض أخطأ في عطف «أرجلكم» على «أيديكم» واعتبر غسل الأرجل في الوضوء واجباً، والحال أن «أرجلكم» معطوفة على «برؤسكم» ﴿٦٧﴾ وأشكل محمد جواد البلاغي على الزمخشري على أنه خلط بين المواضع التي تدخل «لا» على حرف القسم وبين المواضع التي تدخل فيها على فعل القسم ﴿٦٨﴾.

ج) عدم الإعتناء بالنكات البلاغية: إن القرآن الكريم ينقل المسألة بصورة التأكيد نظراً لأهميتها من قبيل: ﴿إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ﴿٦٩﴾ أو لبيان الإختصاص في التقديم والتأخير المستعمل من قبيل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ﴿٧٠﴾ ولإبراز المبالغة استفاد من الإستعارة ومن التشبيه مثل قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ ﴿٧١﴾ إن عدم معرفة المُفسِّر بالقواعد البلاغية أو عدم الالتفات إلى النكات البلاغية القرآنية تحجبه عن دقة مثل هذه الآيات وعلى سبيل المثال كما يشير الزمخشري ﴿٧٢﴾ إن عدم استفادة بعض المُفسِّرين من علم البيان صار سبباً في عدم الإلتفات إلى النكات البلاغية في الآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ﴿٧٣﴾؛ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ﴿٧٥﴾ والوقوع في الأخطاء وحمل اليد والعرش على معناهما الظاهري مما أدّى إلى الإعتقاد بصفات التجسيم لله تعالى ﴿٧٦﴾.

خامساً: ضعف الاستنطاق

مع الأخذ بنظر الاعتبار نزول القرآن بلسان القوم وبالبيان الواضح، فقد بين المعنى المراد على أساس الأصول العقلائية للمحاورة؛ إذ لا بد من الإستفادة من أنواع الدلالات الوضعية والعقلائية للكلام في استنطاق

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

الآيات القرآنية^(٧٧) وهذه الدلالات هي عبارة عن:

١. الدلالة المطابقة، أي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له.
٢. الدلالة التضمنية، أي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له.
٣. الدلالة الإلزامية، أي دلالة اللفظ على المعنى الذي يلازم المعنى الموضوع له اللفظ^(٧٨).
٤. دلالة الإقتضاء، أي دلالة الكلام على المعنى الذي وضع له اللفظ في الكلام بحيث تكون صحّة الكلام عقلاً أو شرعاً أو لغةً منوطةً به.
٥. دلالة التنبيه، وتعني دلالة الكلام على معنى يلازمه، ويستفاد من القرينة الموجودة في الكلام.
٦. دلالة الإشارة، وهي الدلالة على اللازم البين بالمعنى الأعم^(٧٩) إضافةً إلى تصوّر مدلوله لا بدّ من تصوّر المعنى اللازم، وأمّا اللوازم غير البينة فإنّ استفادتها من اللفظ غير واضحة، فلا بدّ من إقامة البرهان عليها. هذا النوع من الدلالة هي دلالة عقلية للكلام وليست وضعيّة.
٧. الدلالة المفهومية (في مقابل المنطوقية)؛ وهو دلالة الكلام على المعنى غير الموضوع له، وتستفاد من القيد أو الشرط الموجود في الكلام^(٨٠)، وجميع هذه الدلالات معتبرة ومرادة لله تعالى في آيات القرآن الكريم. وإذا أخطأ المفسّر واعتقد بأنّ: مثل هذا النوع من الدلالات غير مقصودة أو لا يأخذها بنظر للآيات القرآنية أو لا يأخذها بنظر الاعتبار في التفسير، أو لا يتمكّن من استخراج المعاني الحاصلة من تلك الدلالات بالتدبّر وبذل الجهد، ويكتفي بكشف وبيان المعنى المطابقي للآيات فقد سلك الطريق الخطأ في تفسيره وسيحرم من بعض معارف القرآن الكريم، وهنا نشير إلى جملة من الأمثلة:



١. قول البعض في تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٨١) إنَّ

الآية تدلّ بالدلالة المطابقة على انحصار صفة الهيمنة على العالم بالله تعالى. وقد فات هذا المفسّر كون الآية الشريفة تشير بالدلالة التضمنية إلى سلطة الله تعالى على جميع المخلوقات، وتُشير بالدلالة الإلزامية إلى التوحيد الربوبي.

٢. تفسير البعض لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٨٢) يُعلم من

ملاحظة الدلالات أنه علاوةً على جواز الصيد في حالات الحلّ، تدلّ أيضاً على حرمة في حال الاحرام.

٣. وفي مورد الآية: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾^(٨٣)، إنَّ عدم الالتفات

إلى الدلالات المتعدّدة يوجب عدم فهم المفسّر لمراد الآية من سؤال أهل تلك القرية ويكون سبباً في حصول شبهة مفادها هل بالإمكان طلب شيءٍ منهم؟

٤. إن الغفلة عن الدلالة تعيق المفسّر عن فهم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

أَفٌّ﴾^(٨٤) ودلالتها على عدم جواز الضرب وإهانة الوالدين.

سادساً: إغفال مراتب باطن القرآن الكريم

لاشكّ أنّ إحدى خصوصيات القرآن الكريم هي - إضافة إلى الاستفادة

من ظاهر الألفاظ ومعانيها اللغوية - احتواؤه على معاني أكثر دقّة وعمقاً وخفاءً تشكّل باطن القرآن أيضاً.

لم يطلق القرآن الكريم لفظة «بطن» أو «باطن» على نفسه صراحةً؛ لكن

يستفاد من بعض الآيات^(٨٥) بضميمة الروايات أو مقدّماتٍ أخرى أنّ أحكام

ومعارف القرآن لا تنحصر بما يظهر منها. وهناك جملةٌ من الروايات وردت من

الفريقين تصل حدّ التواتر المعنوي^(٨٦) بحيث تغنينا عن البحث في سندها^(٨٧)؛

نشير إلى بعضها فيما يأتي:

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

أ) قال الإمام علي عليه السلام: «إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ»^(٨٨).

ب. عن الإمام الباقر عليه السلام: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَهْرِ ظَهْرٌ»^(٨٩).

إنَّ في القرآن معارف كامنة وراء الظاهر والباطن، وإنَّ علم الظاهر والباطن في جميع المراتب عندهم عليهم السلام، بل إنَّ بعض مراتب باطن القرآن لا يعلمها غير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأئمة عليهم السلام، يقول الإمام الباقر عليه السلام: «ما يستطيع أحدٌ أن يدعى أن عنده جميع القرآن كَلِّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»^(٩٠).

على هذا الأساس لإدراك المراتب العالية لمعاني القرآن الباطنية لا بدَّ من الرجوع إلى معلمي القرآن وهم النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأمام المعصوم عليهم السلام؛ ويمكن أيضاً وصول الأشخاص العاديين إلى مراتب باطنية دانية للقرآن^(٩١).

يواجه المفسر نحويين من مخاطر فهم المعاني الباطنية للقرآن الكريم: أحدهما الخطر الذي يواجه الذين لا يعتقدون بوجود باطن للقرآن الكريم، فيحجبهم عن بعض المعارف الباطنية للقرآن والتي وردت في الروايات المتبعة، وعلى سبيل المثال نجد محمد حسين الذهبي ينقض على الشيعة استفادتهم معاني بطون بعض الآيات من روايات النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأئمة المعصومين عليهم السلام، فيقول: إنَّ الشيعة أوردوا بعض المعاني لآيات القرآن الكريم لادلالة فيها على تلك المعاني^(٩٢).

النحو الثاني، من المخاطر: يواجه أولئك الذين يعتقدون بوجود باطن للقرآن، من قبيل الباطنية الذين يعتقدون بانحصار المراد الإلهي بباطن القرآن^(٩٣) وأيضاً من يعمد إلى بيان معاني باطنية للقرآن الكريم بدون دليل معتبر.



سابعاً: اعتماد قرائن غير معتبرة

ينبغي على المفسر بذل الجهد في سبيل إعتقاد الأمور القطعية أو الموجبة للإطمئنان التي تكون معتمدة لدى العقلاء على الأقل في تفسير القرآن الكريم^(٩٤).

قال النبي الأكرم ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»^(٩٥).

ومع الالتفات إلى أن المصادر الطبيعية للفهم البشري مع قليل من التسامح: هي عبارة عن العقل، التجربة الباطنية، والنقل، فمثل هذا النوع من المخاطر يمكن أن يستفاد من الموارد التالية، وهي جميعها طبقاً لبيان العلامة الطباطبائي في الحقيقة من باب التطبيق لا التفسير^(٩٦):

١. تفسير القرآن هلى أساس الدليل العقلي والفلسفي وغير القطعي، في المواضيع التي يرى بعض الفلاسفة ظاهر الآيات خلاف آراءهم؛ من قبيل تفسير العرش في الآية الكريمة: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾^(٩٧) بالفلك التاسع وهو المعبر عنه في نظر المشائين بفلك الأفلاك^(٩٨) ولا بد من الالتفات إلى أنه ودون أدنى شك أن أحد مصادر أو قرائن التفسير هي المعطيات القطعية العقلية والبديهية، وحتى أحياناً يكون الإستناد إليها يسبب اعتقاد المغايرة بين المراد الجدّي مع المراد الاستعمالي، لذا نرفع اليد عن ظاهر الآية، كالأيات التي يمكن أن تدلّ ظاهراً على جسمانية ذات البارئ تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٩٩) وهذه المسألة لا تتنافى مع ما بيناه.

٢. تفسير القرآن الكريم على أساس المعطيات التجريبية التي لاتورث الإطمئنان، من قبيل محاولة الطنطاوي في تفسير الجواهر لإثبات جامعية

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

القرآن لجميع العلوم، وأيضاً القلة القليلة ممن أتبع هذه المنهجية بين فترة وأخرى^(١٠٠) ومن جملة ذلك تفسير «الأبابل» (وهي الطيور المأمورة بالقضاء على أصحاب الفيل) «بالابلة» وتفسير «المارج» في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾^(١٠١) بالنور المركب من سبعة ألوان^(١٠٢).

وتفسير الإنفلاق غير الطبيعي للبحر لعبور بني إسرائيل منه^(١٠٣) بالجزر والمد^(١٠٤). أو تأويل شفاء المرضى على يد حضرة النبي عيسى عليه السلام^(١٠٥) بالقوة الكامنة في الإنسان من قبيل التنويم المغناطيسي (هينوتيزم)، وتفسير حادثة إحياء الموتى عن طريق ضرب لحوم الأضاحي الذي أشارت له الآيتان (٧٢ - ٧٣) من سورة البقرة، أو إحياء الإنسان بالحكم الإلهي، كالقصاص^(١٠٦)، أو عن طريق أحضار الروح لأجل السؤال عن اسم القاتل^(١٠٧) بل إن بعض الأشخاص وبالاعتماد المفرط على المعطيات التجريبية يعتبرون الآيات القرآنية المرتبطة بالمعجزات التي لا يمكن تفسيرها بالتجربة، بأنها مجازية واستعارية، وأن الاعتقاد بأن المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة محض خرافة^(١٠٨)، ومن الواضح أنه يمكن الاستفادة من المعطيات التجريبية التي تصل إلى حدّ الاطمئنان، من قبيل دوران الأرض حول الشمس، غايته لا يمكن اعتبار ذلك تفسيراً قطعياً.

٣. تفسير القرآن على أساس المعطيات الباطنية والعرفانية كتفسير «والضحى وغيرها» بأن المراد باليوم والليل كشف الحجاب، وكشف الحجاب علامة الرضى والغضب^(١٠٩) أو من قبيل تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾^(١١٠) قيل: إن المراد كلما تحركت بدونه لما سواه فإن الله يحفظني، وكلما ملت إلى شهوة الدنيا فإنه سيمنعني^(١١١) وتأويل شفاء المرضى وإحياء الموتى على يد حضرة النبي عيسى عليه السلام بالشفاء من مرض الجهل



وإحياء الميت بالإحياء المعنوي بإبلاغه الحق^(١١٢) وتفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١١٣) ختمت على قلوبهم حتى لا يبقى مجالاً لغيري وختمت على سمعهم حتى لا يسمعوا إلا لحديثي، ووضعت على عيونهم غشاوة حتى لا يرون غيري عند مشاهدة عظمتي^(١١٤)، ضرورة الإلتفات إلى أن التفسير الباطني للآيات إنما يكون حجةً فيما إذا كان مستنداً إلى كلام المعصوم عليه السلام.

٤. تفسير القرآن باعتماد الشواهد النقلية غير العقلية، من قبيل الاستفادة من المصادر التاريخية الضعيفة في بيان شأن نزول الآيات أو التمسك بالروايات الضعيفة.

استنتاج

١. ضرورة معرفة مخاطر التفسير وتجنبها.
٢. إنَّ مسألة موانع ومخاطر التفسير كانت موضع إهتمام الأئمة الأطهار عليهم السلام ولعلماء.
٣. يمكن تقسيم مخاطر التفسير إلى أربعة أقسام: معرفية، ميول، اعتقادية وأخلاقية.
٤. إنَّ الموانع والمخاطر المعرفية في التفسير عبارة عن:
 - (أ) التفسير بالرأي.
 - (ب) التفسير على أساس القراءات غير الواقعية.
 - (ج) الخطأ في فهم المعنى الدقيق للألفاظ.
 - (د) عدم الاستفادة الصحيحة من قواعد علم الصرف والنحو وعلوم البلاغة.

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

هـ) ضعف الإستنتاج.

و) عدم الإلتفات إلى المراتب الباطنية للقرآن الكريم، وحصص المراد

الإلهي بباطن القرآن.

ز) الإستناد إلى قرائن غير معتبرة.

المصادر

- ١ . ابن سينا، حسين بن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، بيروت، دار العربي البستان، ١٩٨٩ق، ط٢.
- ٢ . ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصر، المكتبة العربية، ١٤٠٥.
- ٣ . ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٠.
- ٤ . ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٣٠٠ق.
- ٥ . اختيار، منصور، معرفة المعنى، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨.
- ٦ . الأشعري، علي بن اسماعيل، الإبانة عن اصول الديانة، بيروت، دار النفائس، ١٤١٤.
- ٧ . الألوسي، السيد محمود، روح المعاني، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩.
- ٨ . بابائي، علي أكبر، باطن القرآن، مجلة معرفت العدد ٢٦ (ربيع ١٣٧٧) ٧-١٦.
- ٩ . بابائي، ومعاونه، علي أكبر، منهج التفسير، تحت إشراف محمود رجبى، قم المقدسة، كلية الحوزة والجامعة، ١٣٧٩.
- ١٠ . البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، طهران، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٧.
- ١١ . البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، وبيان الفرق



الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

- الناجية منهم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٧.
١٢. البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، صيدا، المطبعة العرفان، ١٣٥١ق.
١٣. تحليل، أبو طالب، معجم الثقات، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي.
١٤. التستري، سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى اليابي الحلبي، مصر دار الكتب العربية.
١٥. تفسير القرآن الكريم، تحقيق مصطفى غالب، طهران، ناصر خسرو، ١٣٦٨ش.
١٦. الخوئي، السيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، قم، منشورات أنوار الهدى ١٤٠١.
١٧. الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧.
١٨. الدر المنثور، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣.
١٩. دورانت، ويل، تأريخ الحضارة، ترجمة أبو القاسم باينده وآخرون، طهران، انتشارات وتعليم الثورة الإسلامية.
٢٠. الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دار الكتب العربي، ١٤١٥.
٢١. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٦ق.
٢٢. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، بيروت، دار



- إحياء التراث العربي، ١٤١٧.
٢٣. سياح، احمد، المعجم الكبير الجامع المعاصر، طهران، ط إسلام، ١٣٦٥.
٢٤. السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، قم، الشريف الرضي.
٢٥. الصدر، السيد محمد باقر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، اصول الفقه، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠.
٢٦. الصفار القمي، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤٠٤.
٢٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٧٢، ط ٥.
٢٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٤١٥.
٢٩. الطنطاوي الجوهري، الجواهر في تفسير القرآن، مصر، بابي حلبي، ١٣٤٨ ق.
٣٠. الطوسي، جعفر بن محمد، التبيان في تفسير القرآن، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٩.
٣١. العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧.
٣٢. العاملي، محمد بن الحسن الحرّ، وسائل الشيعه، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٤.
٣٣. عزيزي كيا، غلام علي، «نگاهى به آسيبهاى فهم قرآن» نظرة في

الموانع والمخاطر المعرفية في تفسير القرآن

- مخاطر فهم القرآن، مجلة معرفت ٢٦ (خريف ١٣٧٧)، ص ٢٧-٣٦.
٣٤. علوي نژاد، السيّد حيدر، «ظاهر وباطن قرآن در گستردہ روايات»
ظاهر وباطن القرآن في الروايات، دراسات قرآنية، ٦-٥ (ربيع ١٣٧٥)،
١٧٢-١٣٨.
٣٥. العيّاشي، محمّد بن مسعود، تفسير العيّاشي، بيروت، مؤسّسة
الاعلمي للمطبوعات، ١٤١١.
٣٦. الغزالي، محمّد، المستصفى من علم الاصول، بيروت، دار الفكر.
٣٧. الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي، تهران، مكتبة الصدر، ١٤١٦.
٣٨. القاسمي، علي محمّد، «آسيب شناسی فهم قرآن از منظر اهل بيت
(عليهم السلام)» مخاطر فهم القرآن من منظور أهل البيت (عليهم
السلام)، مجلة معرفت ٧١ (٨ - ١٣٨٢)، ص ٥٧-٦٩.
٣٩. القرآن في الإسلام من وجهة نظر الشيعة، قم، انتشارات اسلامي،
١٣٧٤ ط ٧.
٤٠. كاتب الحلبي، مصطفى عبد الله (حاج خليفة)، كشف الظنون،
بيروت، دار احياء التراث العربي.
٤١. الكليني، محمّد بن يعقوب، الاصول من الكافي، طهران، المكتبة
الاسلامية، ١٢٨٨.
٤٢. لوبون، گوستاو، الحضارة الإسلامية والعرب، ترجمة السيد هاشم
حسيني، طهران، بيع الكتب الإسلامية.
٤٣. المتقي الهندي، حسام الدين، كنز العمّال، بيروت، مؤسّسة الرسالة،



- ٤٤ . المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، دار الوفاء، ١٤١٢ .
- ٤٥ . مصدر المقالة، مجلة معرفت ١٣٨٨ العدد (١٣٦).
- ٤٦ . المطفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، اسماعيليان، ١٤٠٨ .
- ٤٧ . المطهري، مرتضى، مجموعة آثار، طهران، صدرا، ١٣٧٣، ج ١ (علل النزوع نحو المادية).
- ٤٨ . معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، مشهد، منشورات الجامعة الرضوية، ١٤١٨؛ والتمهيد في علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٥ .
- ٤٩ . المقرري الفيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، تصحيح محمد محيي الدين عبد الحميد، ١٣٤٧ .
- ٥٠ . المنطق، بيروت، دار التعاريف، ١٤٠٠ .
- ٥١ . المييدي، ابو الفضل رشيدين، كشف الاسرار عدّة الابرار، تهران، مكتبة سينا، ١٣٦١ .
- ٥٢ . النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١١ .
- ٥٣ . نهج البلاغة تحقيق صبحي الصالح، قم المقدسة، دار الهجرة .
- ٥٤ . الهندي، السيد احمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ترجمة السيد محمد تقى الفخر داعي كيلاني، طهران، المكتبة والمطبعة العلمية .
- ٥٥ . اليزدي، الملا عبد الله، جاشية على تهذيب المنطق للفتازاني، قم، اسماعيليان، ١٣٦٣ ش .

الهوامش

- (١) «فسّر» الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤: ٥٠٤.
- (٢) (وأحسن تفسيراً)، الفسر: كشف المغطى، ابن منظور، لسان العرب، مادة «فسّر».
- (٣) أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، المصباح المنير، مادة «فسّر».
- (٤) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.
- (٥) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٣.
- (٦) وهذا التعريف جامع مانع، أنظر: علي أكبر بابائي ومساعدية: مناهج التفسير: ٢٣؛ وذكرت تعاريف أخرى للتفسير بهذا المعنى: منها «كشف المراد من اللفظ» الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١: ٢٦؛ «بيان معاني آيات القرآن ومقاصدها ومداليلها»، السيّد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧ و«كشف مراد الله تعالى من الكتاب العزيز»، السيّد ابو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩.
- (٧) راجع في هذا المجال، الفضل بن الحسن الطبرسي: جوامع الجامع ٤: ٤٨٣؛ السيّد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٧: ٤٣٢.
- (٨) سورة فصلت، الآية: ٤٠.
- (٩) سورة آل عمران، الآية: ٧.
- (١٠) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور ٢: ١٤٩.
- (١١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٩٢: ١١٠؛ السيوطي جلال الدين، الدر المنثور، ٢: ١٤٩.
- (١٢) المصدر السابق ٩٢: ١١٢.



(١٣) نهج البلاغة: خ ١٤٧ .

(١٤) على سبيل المثال، أنظر: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، المقدّمة.

(١٥) والمقالات المكتوبة في هذا الباب كثيرة من قبيل: غلام على عزيزي كيا، نظرة حول

مخاطر فهم القرآن، «نكاهي به آسيبهاي فهم قرآن»، مجلة المعرفة (معرفت) ٢٦:

٢٧-٣٦؛ علي محمّد قاسمي، معرفة مخاطر فهم القرآن من منظور أهل البيت عليهم السلام

(آسيب شناسي فهم قرآن از منظر اهل بيت عليهم السلام)، مجلة المعرفة (معرفت)

٧١: ٥٧-٦٩ .

(١٦) إن نحراف الفهم لنصوص الوحي غير منحصر بالقرآن وله سابقة تاريخية طويلة؛

وقد صرح القرآن الكريم عن انحراف الفهم لدى أهل الكتاب بالقول: ﴿يُحَرِّفُونَ

الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ النساء: ٤٦؛ والمائدة: ١٣-١٤ .

(١٧) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن ١: ١٤ .

(١٨) عن جابر عن الإمام الصادق عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه. إن

الآية لتنزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، السيّد محمّد حسين

الطباطبائي، الميزان ٣: ٨٧ .

(١٩) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان: ١: ٤٠؛ الدار قطني، علي بن عمر، سنن

الدار قطني ٤: ٨٢؛ الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي ١: ٣٦ .

(٢٠) المطهري، مرتضى، مجموعة آثار، الإنسان والمصير ١: ٣٧٥-٤٤٣ .

(٢١) الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤؛ النسائي احمد بن شعيب،

السنن الكبرى ٥: ٣١، ح ٨٠٨٥؛ المتقي الهندي حسام الدين، كنز العمال ٢: ١٦، ح

٢٩٨٥؛ ١٠: ٢٢٢ .

(٢٢) السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير ٢: ٦٢ .

(٢٣) التبريزي، أبو طالب تجليل، معجم الثقات: ٥، ٤٥، ٧٩، ١١٨، ٣٧٩، ٥٢٦،

٧٩٣ .



- (٢٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٧.
- (٢٥) ابن منظور، لسان العرب ١٤: ٣٠٠؛ مادة «رأى».
- (٢٦) الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي ١: ٣٦؛ الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون ١: ٤٣٤؛ معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ١: ٦٠-٩٦.
- (٢٧) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان ٣: ٧٦-٨٠.
- (٢٨) محمد بن مكّي، (كتاب تحت عنوان الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها) دراسة في تبرير القراءات وإثبات تأثير الإجتهد في قضية القراءات.
- (٢٩) معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٤٢-٤٩.
- (٣٠) أحمد مختار عمر، وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية؛ (جاء بثمانية أجزاء).
- (٣١) سورة التكوير، الآية: ٢٤؛ وأيضاً نظير اختلاف القراءة ما ورد في سورة البقرة، الآيات: ٣٧، ١٠٦، ١٢٥، ٢٢٢؛ وسورة النساء: ٤٢؛ وسورة المائدة: ٦، ٩٥.
- (٣٢) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي ٢: ٦٣٠، ح ١٢.
- (٣٣) وللإطلاع أكثر أنظر: الخوئي، ابو القاسم، البيان في علوم القرآن: ١٤٩-١٥١.
- (٣٤) وورد عن النبي الأكرم ﷺ ما مضمونه أنه قال: «إن الله يُحِبُّ أن يُقرأ القرآن كما أنزل»؛ المتقي الهندي، حسام الدين، كنز العمال ٢: ٤٩.
- (٣٥) وهذه القراءات السبعة هي عبارة عن: قراءة عبد الله بن عامر الدمشقي، ابن كثير المكي، عاصم الكوفي، أبو عمرو البصري، حمزة الكوفي، نافع المدني والكسائي.
- (٣٦) سورة المائدة، الآية: ٦.
- (٣٧) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ٤: ٤٦٧.
- (٣٨) وعلى سبيل المثال، كتب أبو عمرو عثمان بن سعيد، كتاب التيسير في القراءات السبع.



(٣٩) من قبيل ابن السبكي؛ راجع في هذا المجال محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٤٣٦-٤٣٧؛ ونسب أبو شامة ذلك إلى البعض واعتبره كاشفاً عن الجهل، راجع؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٢-٢٧، التنبيه الثالث: ٢٧٤.

(٤٠) معرفة، محمد هادي، نقل مضمون هذا البيان في اثني عشر مورداً واعتبرها أخبار آحاد؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦-٩٢؛ المتقي الهندي، حسام الدين، كنز العمال، ٢: ٥٣، ح ٣٠٨٥.

(٤١) أساساً إن مسألة تواتر القراءات السبع، غير قابلة للتصور وليست معقولة؛ لأن نقل التواتر كان في عصر كل واحد من هؤلاء القراء السبعة ونقل عن طريقهم فقط وإلا لا يمكن نسبة تلك القراءة إليه ولا يمكن حصرها به وعلى فرض ثبوت الإسناد بين القارئ وأحد الصحابة الأوائل، فإن هكذا إسناد في عداد أخبار الآحاد وشرائط التواتر غير متوفرة فيه؛ أنظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد ٢: ٩٧-٩٨.

(٤٢) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج ١؛ نوع ٢٢-٢٧، التنبيه الثالث: ٢٧٤.

(٤٣) العامل، السيد جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم: ١٨٠.

(٤٤) يعتقد السيوطي بوجود أربعين قولاً في «نزول القرآن على سبعة أحرف»؛ أنظر: السيوطي، جلال الدين، الإتقان ١: ١٣١-١٤٢. والبعض فسّر الحرف بمعنى اللهجة؛ أنظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد ٢: ٩٧-٩٨؛ أيضاً فسّروه بمعنى بطن القرآن، المصدر ٢: ٨٦-٨٧.

(٤٥) المتقي الهندي، حسام الدين، كنز العمال ٢: ٥٣، ح ٣٠٨٧-٣٠٩٧.

(٤٦) وهؤلاء الثلاثة نفرهم: ١. خلف بن هشام، الراوي حمزة (م ٢٢٩) قارئ بغداد، الراويين عنه هما: أبو يعقوب (م ٢٨٦) وأبو الحسن (م ١٣٠)؛ ٢. يعقوب الحضرمي (م ٢٠٥) قارئ البصرة، الراويين عنه هما: رويس (م ٢٣٨) وروح (م ٢٣٥). ٣. أبو جعفر المخزومي (م ١٣٠) قارئ المدينة، الراويين عنه هما: ابن وردان (م ١٦٠) وابن جهم (م ١٧٠).



(٤٧) وقد كتب ابن الجزري كتاباً باسم النشر في القراءات العشر، وطرح فيه القراءات العشر.

(٤٨) وهؤلاء الأشخاص هم كل من: ١. الحسن بن يسار (م ١١٠) قارئ البصرة، الراويين عنه هما: شجاع البلخيي (٩٠-١٢٠) والدوري (م ٢٤٦)؛ ٢. محمد بن عبد الرحمان بن محيصر (م ١٢٣) قارئ مكة، الراويين عنه هما: البزي (١٧٠-٢٥٠) وابن شنبوذ (م ٣٢٨)؛ ٣. يحيى بن مبارك اليزيدي (م ٢٠٢) قارئ البصرة، الراويين عنه سليمان بن الحكم (م ٢٣٥) وأحمد بن فرج الضرير (م ٣٠٣)؛ ٤. سليمان بن مهران الأسدي الأعمش (م ١٤٨) قارئ الكوفة، الراويين عنه هما: الشنبوذ (٣٠٠-٣٨٨) والمطوعي (م ٣٧١).

(٤٩) راجع في هذا المجال: الخوئي، السيد أبو القاسم، البيان في علوم القرآن: ١٥١-١٥٩؛ معرفة، محمد هادي، التمهيد، ٢: ٤٢-٨٦.

(٥٠) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢: النوع ٣٩؛ السيوطي، جلال الدين، الإتيان، ١: النوع ٢٢-٢٧.

(٥١) وللتفصيل أكثر أنظر: الخوئي، السيد أبو القاسم، البيان في علوم القرآن: ١٤٩-١٥١.

(٥٢) إن البحث عن علاقة اللفظ بالمعنى ذا سابقة طويلة في تأريخ العلم ويشكل في عصرنا الراهن محوراً للدراسات في المحافل العلمية كما أنه أخذ حيزاً مهماً من مباحث كتب فلسفة اللغة وعلم الأصول أيضاً وللمفكرين نظريات في بيان العلة بين اللفظ والمعنى، فإلى جانب النظرية التي تُفسر تلك العلة بالجعل هناك نظريتين: أحدهما: المذهب الطبيعي (الذاتي). وثانيهما: القول بالتفصيل. منصور اختيار، معرفة المعاني: ١١٧؛ محمد رضا باطني، مجموعة مقالات، حول اللغة: ١١٨-١١٩.

(٥٣) الصدر، محمد باقر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، أصول الفقه: ٣: ١١٩.



- (٥٤) سيّاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین (المعجم الكبير الجامع العصري) ٢: ١٨١٢.
- (٥٥) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.
- (٥٦) سورة التوبة، الآية: ١١٢.
- (٥٧) المتقى الهندي، حسام الدين كنز العمال، ٧: ٢.
- (٥٨) وأيضاً لفظه «جائر» في الآية: ٩ من سورة النحل.
- (٥٩) سورة البقرة، الآية: ٤٥.
- (٦٠) سورة الإسراء، الآية: ٧١.
- (٦١) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل ٢: ٦٣٧.
- (٦٢) سورة النساء، الآية: ١٢٥.
- (٦٣) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان ٣-٤: ١٧٧.
- (٦٤) طباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان ٦: ٨٨.
- (٦٥) الألوسي، محمود، روح المعاني ١: ٦.
- (٦٦) سورة المائدة، الآية: ٦.
- (٦٧) للتفصيل أكثر راجع التفاسير التالية: التبيان في تفسير القرآن، ومجمع البيان والميزان.
- (٦٨) البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٨.
- (٦٩) سورة الحجر، الآية: ٩.
- (٧٠) سورة الحمد، الآية: ٥.
- (٧١) سورة مريم، الآية: ٤.
- (٧٢) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل ١: ٦٥٥.
- (٧٣) سورة القيامة، الآيات: ٢٢-٢٣.
- (٧٤) سورة طه، الآية: ٥.



- (٧٥) سورة الفتح، الآية: ١٠؛ وأيضاً من قبيل سورة الأعراف: ٥٤؛ وسورة يونس: ٣؛ وسورة الرعد: ٢؛ وسورة الفرقان: ٥٩؛ وسورة السجدة: ٤.
- (٧٦) الأشعري، علي بن اسماعيل، الإبانة عن اصول الديانة: ٣٨؛ ولأجل نقد هكذا تفسير للآيات راجع: الطوسي، محمد بن جعفر، التبيان: في ذيل الآيات محل البحث؛ والزنجشيري، محمود بن عمر، الكشاف ١٤: ٦٦٢؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان ٦: ٣٤؛ ٨: ١٥٤؛ معرفت، محمد هادي، التمهيد ٣: ٨٥-١٥٥.
- (٧٧) ذكر علماء المنطق ثلاثة أقسام للدلالة: ١. العقلية كدلالة المعلول على علته؛ ٢. الدلالة الطبيعية كدلالة الأثر الطبيعي لظاهرة من الظواهر على تلك الظاهرة؛ ٣. الدلالة الوضعية كدلالة الألفاظ على المعاني نتيجة الوضع. أنظر: الملا عبد الله اليزدي، حاشية على تهذيب المنطق للفتازاني: ٢٩-٣٨.
- (٧٨) اليزدي، الملا عبد الله، حاشية على تهذيب المنطق للفتازاني: ٣٩-٤٢؛ المظفر محمد رضا، المنطق ١: ٣٧-٣٨.
- (٧٩) في مقابل البين بالمعنى الأخص، وهو اللازم الذي ينتقل إلى الذهن بمجرد تصور المدلول وهنا تكون دلالة اللفظ على المعنى دلالة التلامية.
- (٨٠) الغزالي، محمد، المستصفى من علم الأصول: ١: ٣٠.
- (٨١) سورة الحمد، الآية: ٢.
- (٨٢) سورة المائدة، الآية: ٢.
- (٨٣) سورة يوسف، الآية: ٨٢.
- (٨٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.
- (٨٥) من قبيل: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» آل عمران: ٧؛ بضميمة ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: أنه فسّر التأويل بـ«الباطن»؛ أنظر: القمي، حسين صفار، بصائر الدرجات: ١٩٦، ح ٧.
- (٨٦) أنظر: القمي، حسين صفار، بصائر الدرجات: ٢١٢-٢١٦؛ الكليني، محمد بن

يعقوب، الأصول من الكافي: ج ١؛ كتاب الحجّة باب «انه لم يجمع القرآن كلّهُ إلاّ الاثمة عليهم السلام وانهم يعلمون علمه كلّهُ»؛ ح ١؛ المجلسي، محمّد باقر، بحار الانوار: ج ٨٩؛ كتاب القرآن، باب «أنّ للقرآن ظهراً وبطناً وأن علم كل شيء في القرآن وأن علم ذلك كلّهُ عند الاثمة عليهم السلام ولا يعلمه غيرهم إلا بتعليمهم».

(٨٧) للاطلاع على بحث روايات البطن، أنظر: بابائي، علي أكبر، «باطن القرآن»؛ معرفة، محمّد هادي، ٢٦: ٧-١٦؛ محمّد كاظم شاکر، أساليب تأويل القرآن: ٨٧-٩٧؛ علوي نژاد، السيّد حيدر، «ظاهر وباطن القرآن في ضوء الروايات»، تحقيقات قرآنية: ٦-٥.

(٨٨) البحراني، السيّد هاشم، البرهان في تفسير القرآن ١: ٢٧٠، ح ٦.

(٨٩) المصدر السابق، ٨٩: ٩١؛ العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العياشي ١: ١٢.

(٩٠) الكليني، محمّد بن يعقوب اصول، الكافي: ج ١ / كتاب الحجّة، باب «ما يستطيع احد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كلّهُ ظاهره وباطنه غير الأوصياء».

(٩١) على سبيل المثال من قبيل فهم العلامة الطباطبائي، لقوله تعالى: ﴿ولا تُشركوا به شيئاً﴾، (النساء: ٣٦)؛ أنظر: الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، القرآن في الإسلام: ٢٧-٢٨.

(٩٢) الذهبي، محمّد حسين، التفسير والمفسرون: ج ٢، القسم الأول تحت عنوان تفسير الشيعة؛ ومثله السيوطي قد طرح هذا الإشكال، أنظر: السيوطي، جلال الدين، الاتقان: باب ٧٨، فصل (في أمهات مآخذ التفسير) ٤: ١٨٥.

(٩٣) أنظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: ١٨-٢٠؛ ولنقد هذه النظرية راجع: الغزالي، أبو حامد، الفضائح الباطنية.

(٩٤) وقد سميت في علم الأصول بالمبادئ العلمية وغير العلمية، أنظر: المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه ٣-٤: ١٧، ٢٨-٢٩؛ علي أكبر بابائي وآخرون، منهج التفسير: ٢١٥-٢٤٣.

(٩٥) المتقي الهندي حسام الدين، كنز العمال ٢: ١٦، ش ٢٩٥٨؛ النسائي أحمد بن شعيب، السنن الكبرى ٥: ٣٠، ح ٨٠٨٤، وفي ح رقم ٨٠٨٥ ذكر بدل (بغير) عبارة (بما لم يعلم علم).

(٩٦) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان ١: ٤-٦.

(٩٧) سورة الحاقة، الآية: ١٧.

(٩٨) ابن سينا، الرسائل: ١٢٤-١٢٥.

(٩٩) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(١٠٠) من قبيل تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، لأحمد خان الهندي؛ ومحاولة الاسكندراني في كشف الأسرار النورانية وأيضاً القرآن والعلم الحديث لعبد الرزاق النوفلي.

(١٠١) سورة الرحمن، الآية: ١٥.

(١٠٢) راجع في هذا المجال: الطنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن، تفسير ذيل سورة الفيل: ٣ وسورة الرحمن: ١٥. وأيضاً من قبيل تفسير الآية ١٥ من سوره نوح، والآية ٣ من سورة الملك.

(١٠٣) سورة الأعراف، الآية: ١٣٨.

(١٠٤) الهندي، السيد أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ترجمة السيد محمد تقي فخر داعي گيلاني، بالقسم ١: ١١٠-١٣٢.

(١٠٥) ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي...أُبْرِئُ الْاَكْمَةَ وَالْاَبْرَصَ﴾ آل عمران: ٤٩ وأرسل عيسى باعتباراه نبياً إلى بني إسرائيل حتى يقول لهم: إنني أفعل كذا وكذا في الواقع بإذن الله.

(١٠٦) راجع في هذا المجال: رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار ١: ٣٥٠-٣٥١؛ الطنطاوي، الجواهر ١: ٧١-٧٢.

(١٠٧) الطنطاوي، الجواهر ١: ٧١-٧٢.

(١٠٨) الهندي السيد أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، القسم ١، ص ط.



- (١٠٩) الميدي، أبو الفضل رشيدين، كشف الاسرار ١٠: ٥٣٠.
- (١١٠) سورة الشعراء، الآية: ٨٠.
- (١١١) التُّستري، سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم: ٧.
- (١١٢) ابن عربي، محيي الدين، تفسير القرآن الكريم، تحقيق مصطفى غالب ١: ١٨٨.
- (١١٣) سورة البقرة، الآية: ٧.
- (١١٤) المصدر السابق، الفتوحات المكية، ٢: ٢٠٦، رقم ٢٩٦.

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

بقلم: د. ممد الربيعي (*)

ملخص البحث

يُشكّل البحث في علاقة اللغة بالفكر - من زاوية ما - أحد أهمّ مسائل علم اللغة الحديث، كما يُشكّل الفهم - من زاوية أخرى - الركن الأساس لعلم الهرمنوطيقا، ويتناول هذا المقال مسألة علاقة اللغة بالفكر، وكيفية انتقال الحقائق العينية إلى الذهن، وتشكيل الأفكار والمعاني الذهنية، وكيفية نقلها إلى الآخرين على شكل ألفاظٍ، ثمّ طريقة الرجوع من الألفاظ الصوتية إلى المعاني والأفكار عبر عملية الفهم والتفسير، مع الإشارة إلى أهمّ مسارات البحث في اللغة ووظائفها، والفكر وحقيقته، وعملية فهم النصّ القرآني عبر دراسة خصائصه ومعايير فهمه.

الكلمات المفتاحية: (اللغة، الفكر، المعنى، الدلالة، الهرمنوطيقا، الفهم).



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم
أجمعين إلى قيام يوم الدين.

مقدمة

ليس للإنسان وسيلةٌ غير اللغة يعبر بها عن أفكاره ويحكي ما يدور
بخلده؛ فإنّ من أخصّ ما يميّز به الإنسان عن غيره من الحيوانات قدرته على
النطق وإظهار ما في الضمير وهو من أشمخ مظاهر إدراك الكليّات؛ ولهذا
سمّيت النفس الإنسانيّة «ناطقّة»، ومن لطيف الأمور أنّ المنطق كعلمٍ مُشتقّ
اسمه من النطق الداخلي، وهو القوّة التي تُرسم فيها المعاني، وعلم المنطق
يهذبها^(١).

كما يُعدّ التواصل بين بني البشر من أهم عناصر الحياة الاجتماعية لديهم،
وحيث أنّ الإنسان يعجز عن إحضار أعيان الأشياء للمخاطب بشكل مباشر
أثناء عملية إخباره بما في ذهنه أو عن الأشياء الخارجية، فلا بدّ من أن يختار
لتحقيق هذا الغرض أنسب وأسهل وسائل التفاهم، ألا وهي استخدام
العلامات والإشارات اللغوية (أي الألفاظ)^(٢).

وعلى هذا فإنّ المرء ليس له إدراك فكر المتحدث وما يريد من ألفاظه إلّا
بالانتقال من تلك الألفاظ إلى معانيها.

ويكشف لنا كلّ هذا عن مدى أهميّة اللغة في التواصل والتعبير

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

والارتباط بين بني البشر، بل يمكن القول: إنَّ الإنسان لا يمكنه أن يرتبط بغيره إلا من خلال اللغة؛ فهي الأداة الوحيدة (مع قطع النظر عن الاستثناءات بالنسبة للصم والبكم) لنقل الأفكار والمفاهيم إلى الآخرين، بل الألفاظ هي الطريق إلى تحصيل المعاني^(٣)، والكلمات المكتوبة تحكي تلك الألفاظ.

وتبرز في هذا الانتقال عدة تساؤلاتٍ مهمّة هي: كيفية ذلك الانتقال وملاكاته وقوانينه وقواعده؛ إذ المسألة ليست جزافيةً اعتباطيةً وإلا لكان كلُّ لفظ دالاً على كل معنى، ولاختلَّ نظام التفاهم والتفهم.

ونتيجة لذلك - وللعلاقة بين اللفظ والمعنى - فإنَّ أي خللٍ يحدث في اللغة أو في طريقة التعبير عن الفكر فإنَّ الفكرة الحقيقية سوف لن تتجلَّى وتظهر على حقيقتها؛ فكثيراً ما نرى أناساً يتكلّمون مع بعض ويتحاورون فيما بينهم إلا أنَّهم لا يفهم بعضهم بعضاً، وكم منهم يتفقون في النهاية وما يكون خلافهم - في بادئ الأمر - إلا من باب سوء الفهم وقصور الألفاظ على أداء مراداتهم وحكايتها.

وكثيراً ما نلاحظ أن أحد العلماء يُشكّل على غيره، ونراه في النهاية يوجّه له بأنَّ ما ذهب إليه هو رأي ذلك الغير نفسه والاختلاف لفظيٌّ فقط^(٤).

وكثيراً ما نرى أن هناك حقائق تغيب أو تُغيب خلف ستار العبارات القاصرة أو حتى الخاطئة أحياناً.

وما ذلك إلا من عدم وجود وصلةٍ ما أو طريقةٍ سهلةٍ معيّنة يمكن للبشر أن يتواصلوا من خلالها، فليس هناك من سلكٍ خارقٍ للعادة يمكن ربطه بين ذهني المتكلّم والمخاطب كي تنتقل الأفكار بينهما كما هي، ولو كان هذا



موجوداً لبقيت المشكلة قائمةً في كيفية ارتباطنا بالواقع الخارجي. وكلّ ما نملك - نحن البشر العاديين - هو اللغة والألفاظ نستعين بها على نقل أفكارنا للآخرين، وإنّ أي خللٍ أو تساهلٍ وتسامحٍ في اختيار الألفاظ الحاكية للفكرة سينجّر على الفكرة نفسها وتشويهها وتغيير معناها.

ومن هنا صار البحث في العلاقة بين اللغة المسموعة والفكرة الكامنة في آفاق النفس البشرية من أشدّ مباحث علم اللغة تعقيداً وأكثرها دقّة في آنٍ واحدٍ، ويتعمّد البحث عند تداخله مع علم الهرمنيوطيقا الباحث في آليات الفهم وقواعده، ويزيده تعقيداً ارتباطه بتفسير القرآن وفهم الكلام الإلهي.

علاقة اللفظ بالمعنى

لما كانت اللغة هي الوسيلة التي يعبر بها الإنسان عن أفكاره والمعاني الكامنة في نفسه، كان من الطبيعي أن تتحقّق بين اللغة والفكر علاقةً وطيدةً إلى حدّ سريان أحوال أحدهما إلى الآخر.

إنّ للألفاظ علاقةً وثيقةً ومحكمةً بالمعنى الذي تدلّ عليه حتى قيل: (إنّ الفكر يصنع اللغة في نفس الوقت الذي يُصنع فيه من طرف اللغة)^(٥)، واشتهر أيضاً القول: «إنّنا لا نفكر إلا داخل الكلمات»^(٦).

وبسبب ذلك الارتباط الوثيق والشديد بين اللفظ والمعنى يتبادر المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، كما ينقدح اللفظ في الذهن بمجرد رؤية المعنى أو التفكير به؛ ولذا سرى قُبْح المعاني وحُسْنها منها إلى الألفاظ فاتصفت بعض الألفاظ بالقُبْح وبعضها بالحُسْن جرّاء ذلك الارتباط^(٧).

ونتيجةً لذلك الارتباط بين اللفظ والمعنى تكوّنت العلقة بين اللغة والفكر؛ إذ الفكر هو الوعاء الذي يحوي التصرّور والتخيّل والذاكرة، وهذه

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

أمور لا تنشط إلا من خلال استعمال المفاهيم والتصوّرات في عملية الفكر، وتلك المفاهيم والتصوّرات لا تتجرّد عن اللغة في حال من الأحوال للعلاقة المتقدّمة بينها، فليس للإنسان القدرة على تصوّر المعاني من دون أن تحضر ألفاظها معها في الغالب^(٨).

فالفكر إذن لا يستطيع أن يعبر عن شيء إلا بواسطة اللغة، كما ربّما لم يكن ليستطيع العمل دونها قبل ذلك «فليس الفكر باطنياً ولا وجود له خارج العالم وبعيداً عن الكلمات، وما يخذعنا هنا ويجعلنا نؤمن بفكر يمكن أن يوجد في ذاته قبل التعبير عنه، هو تلك الأفكار التي تكون قد تشكّلت وعبر عنها فيما سبق، والتي بإمكاننا أن نتذكرها في صمت، فتوهم حياة باطنية. غير أن هذا الصمت في حقيقة الأمر يضحج بالكلام، وهذه الحياة الباطنية لغة باطنية، وليس الفكر الخالص إلا وعياً فارغاً، وأمنية لحظية، وهكذا تتشابك المعاني الموجودة وفق قانونٍ مجهولٍ، فيشرع كائنٌ ثقافيٌّ جديدٌ في الوجود، فيتكوّن الفكر والتعبير في آنٍ واحدٍ»^(٩).

فالإنسان - غالباً - لا يفكر حين يفكر إلا من خلال الألفاظ الذهنية التي يُحضر من خلالها المعاني التي يريد أن يتعامل معها حين التفكير، يقول الخواجه الطوسي: (للشيء وجودٌ في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة، والكتابة تدلّ على العبارة^(١٠))، وهي على المعنى الذهني ... والذهني على الخارج ... الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظٍ ذهنية، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة [أي علاقة اللفظ بالمعنى] في الأذهان؛ فلهذا السبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني ويتغيّر المعاني بتغيّرها...^(١١).



ويقول الفخر الرازي: (اعلم أنّ الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربّما صار بحيث كأنّه يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتاً خفيّةً وحروفاً خفيّةً، فكأنّ متكلماً يتكلّم معه، ومخاطباً يخاطبه، فهذا أمرٌ وجدائيٌّ يجده كلّ أحدٍ من نفسه...) (١٢).

ويقول قطب الدين الرازي: (إنّ تعقّل المعاني قلّمًا ينفك عن تخيّل الألفاظ، وكأنّ المفكّر يناجي نفسه بالألفاظ متخيّلة، ولو أراد تجريدها عنها أشكل الأمر عليه) (١٣).

فإنّ كلّ إنسانٍ يرى حقيقةً ما أو شيئاً ماثلاً أمامه سينتقل معناه وصورته إلى الذهن، وبسبب ذلك الارتباط والاتّصال الوثيق بين اللفظ والمعنى يحضر إلى الذهن اسم ذلك الشيء ولفظه متزامناً مع حضور ذلك المعنى إلى الذهن (طبعاً هذا بالنسبة للعالم باللّغة وهو في كل لغة بحسبها).

وعلى هذا فإنّ الذي يحضر إلى الذهن - في الحقيقة - هو معاني الحقائق الخارجية وصورها لا ألفاظها، ولكن بسبب ذلك الارتباط الشديد بين اللفظ والمعنى تأتي الألفاظ إلى الذهن بتبع المعاني أو مرافقة لها.

فكما أنّ المرء إذا نظر إلى شيء ما كالتفاحة مثلاً فإنه سيعبّر عنها بلفظ «تفاحة»، وإذا مرّ بحال كالحبّ مثلاً فسيعبّر عنه بلفظ «الحبّ»، ولكنه إذا رأى شيئاً أو أحسّ بشيء ليس هناك من لفظٍ يعبّر به عنه فإنه سيتوسّل بكلّ إمكاناته وقدراته العلمية واللغوية لحياسة لفظٍ معيّن للدلالة على ذلك الأمر، وإلاّ فسيبقى ذلك الشيء في دائرة الإبهام والخفاء والغموض.

ويبقى لقدرة المتكلّم - الأدبية وإحاطته بالألفاظ واللغة ومعانيها وقدرته على أساليب البيان (كالمجاز والكناية والتشبيه وغيرها) والتوضيح

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

والتفسير - الأثر الأكبر في تقريره لما يُريد الإفصاح عنه وتجنبه الوقوع في الخطأ حين التعبير والتقرير والتوصيف والتفسير والاستدلال.

ومن هنا يقع البعض في الخطأ والخلط أثناء التعبير عن مراداتهم فيستخدمون ألفاظاً لا تعبر عن ماهية تلك المرادات بما ينسجم وحققتها، أو يستخدمون ألفاظاً توقع بالاشتباه والتشبيه.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الألفاظ هي التي تصنع الفكر في الغالب فإذا جلس مستمعٌ عند خطيبٍ أو في قاعة الدرس مثلاً أو أخذ بقراءة كتابٍ أو غيره فإنَّه سيملاً ذهنه بالمفاهيم والتصوّرات والأفكار من خلال الكلمات التي يسمعها أو يقرأها، ويبني فكره وذهنه على أساس تلك الألفاظ والكلمات.

ومن هنا فإنَّ أيَّ خللٍ أو نقصٍ أو قصورٍ في الكلمات والألفاظ الحاكية عن المعاني المرادة للمتكلّم سينتقل ذلك إلى الذهن ويترك أثراً سلبياً ربما لا يمكن تلافيه بالنسبة للمتلقّي، وهذا الحال شاملٌ لكلِّ متكلّمٍ أو كاتبٍ ومتلقٍّ.

الألفاظ حراس المعاني

مما يترتب على وجود العلاقة الوثيقة والمستحكمة بين اللفظ والمعنى، وأنَّ المعنى لا ينتقل إلى ذهن المخاطب إلاَّ بمعونة الألفاظ وتوسطها، كون الألفاظ حراساً للمعاني المعبرة عن الفكر، فإذا أراد المتكلّم أن ينقل معنىً ما إلى ذهن ما فعليه أن يعبر عنه بما يحكيه تمام الحكاية وينقله بكلِّ أمانةٍ ووضوحٍ إلى ذهن المخاطب، وإذا كانت الألفاظ الحاكية قوّة الدلالة مستحكمة الحكاية عن مرادات المتكلّم فسينتقل حينها ذلك المعنى (إلى العالم باللّغة) بكلِّ وضوحٍ



وسلاسة، أمّا إذا كانت الألفاظ مهلهلةً فضفاضةً مائعة الدلالة سيّالة الحكاية فإنّ تصوّر المعنى في ذهن المخاطب سيمرّ بحالة من الاختلال والارتجاع والتموّج الذي سيربك الصورة عنده ويجعله يتخبّط في الوصول إلى المعنى المراد للمتكلّم.

وعليه فمن الواجب على المتكلّم - إذا أراد أن ينقل أفكاره بيّنة واضحة - أن يستخدم ألفاظاً رصينةً معبرةً دقيقةً منضبطة الدلالة كي يتسنى لتلك الأفكار الانتقال والانتقاش في ذهن المخاطب على أتمّ وجهٍ وأبين دلالةٍ وأحسن صورةٍ، وإلاّ فالفشل وسوء الفهم حليفه لا محالة، ومن هنا ينشأ الاشتباه والخطأ والتقوّل ونسبة الآراء إلى صاحب الكلام من دون أن يقول به، وكأنّ السامع فهم من الكلام وفق ما أوحاه إليه وهمّه وصوّرته له مخيلته ونسبه - على ذلك المنوال إلى المتكلّم - من دون أن يقصده، وليس للمتكلّم - في هذه الحال - الردّ على المخاطب ومعاتبته على ذلك لأنّه كان سبباً في مثل هذا التقوّل على نفسه من حيث يشعر أو لا يشعر، وربّما كان هذا واحداً من مناشئ علم الهرمنيوطيقا.

مفهوم اللغة وعلم اللغة والهرمنيوطيقا

عُرِّفت «اللغة» بأنّها «أصواتٌ يعبرُ بها كل قوم عن أغراضهم»^(١٤).
كما عُرِّفت «بالمعنى الحقيقي، وظيفّة التعبير اللفظي عن الفكر الداخلي والخارجي... وبالمعنى الأوسع: كلّ نظامٍ علاماتٍ يمكن استعماله وسيلة إتصالٍ»^(١٥).

وخلاصة القول: أنّ اللغة هي مجموعة إشاراتٍ تصلح للتعبير عن حالاتٍ نفسية شعورية، أي عن حالات الإنسان الفكرية والعاطفية

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

والإرادية، أو أنّها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها، والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرّة أخرى في أذهان غيرنا وذلك بتأليف كلمات ووضعها في ترتيب خاص^(١٦).

وأما «علم اللغة» فهو العلم الذي يتخذ اللغة بما هي ظاهرة موضوع لها، يقول العالم اللغوي فردنان دي سوسور^(١٧) معرّفاً علم اللغة «موضوع علم اللغة الوحيد والصحيح هو اللغة معتبرة في ذاتها [أي بما هي هي] ومن أجل ذاتها»^(١٨).

ويمكن القول: إنّ علم اللغة هو العلم الباحث في اللغة بما هي هي كظاهرة إنسانية محاولاً استكشاف حقيقتها وخصائصها وجوانبها من دون النظر إلى اختلاف اللغات واللهجات. ومن وظائفه الوقوف على حقيقة الظواهر اللغوية والعناصر التي تتألف منها والأسس القائمة عليها. والوقوف على الوظائف التي تؤديها في مختلف مظاهرها وفي شتى المجالات الإنسانية. والوقوف على أساليب تطورها واختلافها ومحاولة كشف القوانين التي تخضع لها^(١٩).

وأما «الهرمنيوطيقا» فهي - بشكل عامّ - وتعبير مختصر - نظرية الفهم أو فنّ الفهم، وهو تعبير مقتبس من اللغات الأجنبية كانت قد استمدته بدورها من اليونانية^(٢٠).

وقد مرّ هذا العلم بمراحل كثيرة^(٢١) حتى استقرّ - تقريباً - في الفكر الغربي كنظام فلسفيّ مستقل، وفرض ذاته على الساحة الفكرية في الآونة الأخيرة^(٢٢).

ويرتكز علم الهرمنيوطيقا على معالجة مشكلة الفهم وكيفية الانتقال من



النص المراد تفسيره إلى المعنى المراد للمؤلف، ومن أبرز ما نطالعه فيه زعمه أن المعنى ليس معطى موضوعياً صرفاً تحدده الكلمات بانفصال عن واقع المفسر، وتأكيد على الهوة القائمة في أغلب الأحيان بين المفسر والمفسر^(٢٣).

ونحن إذا ما ركزنا في المشكلة التي تسعى الهرمنيوطيقا لمعالجتها والمعطيات التي طرحتها في ذلك وجدناها تدور حول قضية واحدة تتمثل بالسؤال التالي: ما مقدار تطابق الألفاظ والكلمات مع المعنى المراد النطق به؟
وبعبارة أخرى: إلى أي مدى تحكي اللغة فكر المؤلف؟

وبعبارة ثالثة: ما مقدار تطابق اللغة مع الفكر؟

وهذا ما يفسر المخاض العسير الذي يتعرّض له كل من زاول الكلام ومارس الكتابة في التعبير عما يتشابك في النفس من أحاسيس، وينعقد في الخاطر من أفكار، واستحالة أن تنقل الكلمات «الملفوظة» الكلمات «الداخلية» نقلاً تاماً صافياً^(٢٤).

الهرمنيوطيقا وعلم اللغة

جاء اهتمام الهرمنيوطيقا بمسائل علم اللغة جرّاء تعاملها مع النصوص، واللغة هي التي تشكل قوام النص، وقد طرح هذا البحث في الهرمنيوطيقا الجديدة (خصوصاً في هرمنيوطيقا غادير) لأنها تعتبر اللغة عماد عملية الفهم وقوامها، لا أداة للفهم فحسب.

وعلى هذا فإن علم الهرمنيوطيقا يرتبط بعلم اللغة وفروعه وأساليبه المختلفة، وإن كان كل واحد منها يُعدّ علماً قائماً بذاته مشتملاً على غرضٍ ومنهجٍ خاصٍّ به.

ويمكن القول: إن الهرمنيوطيقا تستفيد من أبحاث علم اللغة ونتائجه.

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

وبكلماتٍ أخرى: إنَّ علاقة علم اللغة بالهرمنيوطيقا - خصوصاً في البحوث التي تكشف عن البعد البنيوي للغة - كعلاقة علم اللغة بعلم المنطق، أي كما أنَّ علم الهرمنيوطيقا لا مناص له من توظيف المناهج العامّة والمنطقية للتفكير، كذلك لا بدّ له من استخدام الأنظمة المرتبطة بقانون اللغة^(٢٥).

وظائف اللغة

يذكر علماء اللغة والمختصون في هذا المجال عدّة وظائف للغة أوصلها بعضهم إلى عشرين وظيفة^(٢٦)، ولكننا نرى أنّ هذا التعداد عبارة عن تفصيلٍ لعدّة وظائف فرعية للغة، ويمكن إدراج كلّ تلك الوظائف تحت وظيفتين رئيسيتين، فالإنسان باعتباره كائناً مُدرِكاً للحقائق في نفسه من جهة، وموجوداً اجتماعياً مضطراً للتواصل مع الآخرين من جهةٍ أخرى، فهو إذن يستخدم اللغة ويوظفها بشكلٍ أساس في عدّة أمور يمكن جمعها جميعاً في نقطتين رئيسيتين هما:

أولاً: وصف الحقائق والواقعيّات: حيث يُترجم الإنسان ما يراه من حقائق كونية وواقعيّاتٍ عينية وينقلها إلى الآخرين واصفاً لهم إياها عن طريق اللغة.

ولا تقتصر الواقعيّات على الكائن في الخارج المادّي بل تعمّه إلى الحقائق المجرّدة والغائبة عن مشاهدة الإنسان الحسيّة كإدراك العليّة والمعلولية بين الأشياء، ومن هنا فلا داعي لجعل بيان الأسباب والمسببات وظيفّة لغويّة مستقلّة كما فعل البعض^(٢٧) وتبعه آخرون^(٢٨).

ومن تلك الحقائق الغائبة عن مشاهدة الإنسان الحسيّة التي ترجمها اللغة تصوير العواطف والأحاسيس وحكايتها للآخرين؛ إذ إنّ بإمكان اللغة



تصوير العواطف والأحاسيس الباطنية التي يشعر بها الإنسان (كالفرح والسرور والغم والحزن، والتعجب) ولا يمكن لغيره إدراكها ما لم تكن هناك لغةٌ تنقلها له، وهذا - أيضاً - فرعٌ من فروع حكاية اللغة للحقائق والواقعات.

وقد عدّ نقل التجارب والثقافات وتلقّيها واحدة أخرى من وظائف اللغة، إلا أنا لا نرى لفصلها عن الوظيفة الأساسية وهي الإخبار عن الواقعات أيّ داعٍ يسوّغ ذلك إلا الإطناب بالتفصيل.

ثانياً: بعث المخاطب وإرساله للقيام بأمرٍ ما: إنَّ الأوامر والنواهي التي تصدر من متكلّمٍ ما لمخاطب ما إنّما يُراد منها إرسال المخاطب وبعثه للقيام بفعلٍ ما، وهذا الإرسال والبعث ينطلق من إرادة كامنة في نفس المتكلّم تتسم بدرجةٍ معيّنة من الرغبة والطلب لمتعلقها يعبر عنه المتكلم من خلال الألفاظ (الأوامر والنواهي) الموجهة للمخاطب.

ورغم إمكان دمج هذا القسم بالقسم الأوّل عند التدقيق؛ حيث إنّ الأوامر والنواهي اللفظية عبارة عن إخبارات التزامية عن مرادات المتكلم ورغباته النفسية، وبالتالي فهي وصفٌ لتلك الحقائق الكامنة في ذات المتكلم، بيد إنّ الهدف الأساسي والعلّة الغائية التي تقف خلف هذا البعث والإرسال - في جملةٍ من الأحيان - ليس هو بيان رغبات المتكلم النفسية بل هو دفع المخاطب للقيام بعملٍ ما من خلال أمره ونهيه، وهذا ما دعانا لجعل هذا القسم منفرداً على حدة^(٢٩).

ويمكن اختصار ما تقدّم بالقول: إنّ وظيفة اللغة هي المنطق سواء كان داخلياً أم خارجياً.

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

ملاحظة: عند التأمل في الآيات القرآنية نجد وصف الحقائق، وبعث المخاطب، بالإضافة إلى المجالات القرآنية الخاصة بلغة القرآن كالهداية والموعظة والتحذير والعبرة والبشارة ونحوها^(٣٠).

اللغة والواقع

للإنسان أن يرتبط بالواقع الخارجي بمختلف أنواع الارتباط بدءاً من الارتباط الحسي وانتهاءً بالارتباط الحضوري والمكاشفة الشهودية، وهو غير قادرٍ - في الغالب - على نقل ذلك الارتباط إلا من خلال اللغة والألفاظ، كما له أن ينقل كل ما يشاهده أو يمرّ به من حالاتٍ أو يفكر به من معاني من خلال الألفاظ واللغة التي يملكها، وهي خاضعةٌ للنظام اللغوي الحاكم عليها، وعلى هذا فإذا أراد الإنسان أن يتعرّف إلى ثقافة قومٍ ما فعليه أن يدرس لغتهم ويتعلّمها؛ فإنّ اللغة في جانب من جوانبها تعكس ثقافة أولئك القوم وطريقة تفكيرهم وبما يفكرون وما هي المعاني الحاكمة على عقائدهم وثقافتهم، و«عندما ندرس بنية لغة في شعب ما فإننا ندرس صور وطرائق تفكيره، وعندما ندرس مفرداتها فإننا نكتشف نماذج مميزاته، فإذا زعمنا بأنّ (اللغة هي تبلور فكر الشعب) فإنّ قولنا هذا ليس مجاناً للحقيقة»^(٣١).

ومما يترتب على ذلك وما يهمننا من البحث هو أنّ الله تعالى خاطب بني البشر من خلال اللغة العربية التي نزلت على النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله، وهذا يكشف لنا - وانطلاقاً مما تقدّم - أنّ هناك ثقافةً وفكراً مخبوءاً خلف هذه اللغة أرادها الله تعالى وعناه حين المخاطبة، وعلينا أن نشمّر عن ساعد الجدّ لاكتشاف تلك الثقافة والمفاهيم الفكرية التي أرادها الله سبحانه.



ولا نعني من ذلك مفاهيم العرب وثقافتهم في عصر نزول القرآن، لا، بل نقصد المفاهيم والثقافة التي عناها الله تعالى من تلك اللغة التي خاطب بها الخلق، والتي جاءت بلسانٍ عربي مبین، فإنَّ الله تعالى أراد لخلقه - وعن طريق القرآن- أن يتوحدوا في ثقافةٍ واحدةٍ ويجتمعوا تحت خيمة مفاهيمٍ منسجمةٍ تعكس الإرادة والصبغة الإلهية المتجلية في القرآن الكريم.

ومما يقع على عاتق المفسر للقرآن الجهد في استكشاف هذه الثقافة المرادة لله تعالى.

وعلى هذا فإنَّ الألفاظ المستعملة في القرآن تحكي ثقافة إلهيةً وتعكس فكراً ربانياً ورؤيةً كونيةً خاصةً.

نعم، ربّما شابهة الاستخدام اللغوي وربّما خالفه أو عدّله في شيء من جوانبه؛ ولذا فإنَّ محض دراسة الاستعمال اللغوي - وإن كان مهماً ومفيداً- لا يعطينا صورةً كاملةً وصحيحةً عن الاستعمال القرآني لتلك المفردة؛ فلزم لذلك أن نبحث عن الاستعمال القرآني للكلمات والألفاظ القرآنية (وفق مناهج التفسير) والانتقال منها إلى المرادات الإلهية التي تشكّل الثقافة الإسلامية للمسلم المنشود^(٣٢).

فعملية الفهم والتفسير - في الحقيقة- هي عملية إرجاع الألفاظ إلى أفكارٍ ومعاني، أو لنقل: هي عملية الرجوع من الوجود الكتبي واللفظي إلى الوجود الفكري والمفهومي، بل وحتى العيني في عملية الرقي والتكامل الإنساني.

مشكلة اللغة

بعد أن عرفنا علاقة الألفاظ بالمعاني وأثرها على الذهن والفكر نفتح على مشكلةٍ كبيرةٍ نواجهها في حياتنا اليومية فضلاً عن حياتنا العلمية التي نتعامل

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

من خلالها مع مجموعة من الكلمات المسموعة أو النصوص المقروءة، وهذه المشكلة تتمثل بكيفية الانطباق والتطبيق بين اللغة المسموعة أو المقروءة والفكر الحاملة له، فقد تقدّم أنّ اللغة والألفاظ هي التي تحكي الفكر المخبوء في الذهن إلى المخاطب. والمتكلم لا طريق له - في الغالب - في نقل الفكر والأفكار إلاّ من خلال اللغة، وكلّ تقصيرٍ أو قصورٍ في اللغة سينعكس سلباً على أداء تلك المعاني والأفكار، مما سيسبّب خللاً في عملية الفهم.

والنقطة الجديرة بالتمعّن هنا هي إنّ المرء إذا ما وقف أمام مشهد أو واقع ما فإن ذلك المشهد والواقع سينعكس في ذهنه على شكل مفاهيم ومعاني تكون هي المادّة الأولى للفكر، فإذا ما أراد أن ينقل مفاهيم ذلك المشهد والواقع ومعانيه أو ذلك الفكر - المتولّد عن المفاهيم الذهنية الأولى - إلى الآخرين فلا مناص له من استخدام اللغة والألفاظ والكلمات.

وتشتدّ المشكلة عندما نصل إلى القرآن الكريم محاولين تفسيره وفهمه ومعرفة المرادات الإلهية من آياته المباركة؛ حيث إنّ القرآن عبارة عن كلمات لغوية تشكّل جُملاً تحمل معاني كثيرة ومتعدّدة، وليس لنا (ونحن نعيش في عصر الغيبة) إلاّ هذه اللغة والكلمات للوصول إلى المعاني التي حكاها الله تبارك وتعالى لنا من خلالها.

وتتفاقم المشكلة إذا ما استحضرتنا قضية أنّ الله تعالى إنما يريد من خلال القرآن أن يبني منظومةً فكريةً عميقةً وعملاقةً تُعطي تصوّراً متكاملًا عن الوجود بأسره وعلاقة المخلوق بالخالق، وقد ضمّن هذه الكلمات واللغة القرآنية تلك المنظومة كي يتسنى للبشر فهمها والإيمان بها.

إذن فالطريقة التي تكلم بها الله مع البشر (فيما عدا بعض الرسل) هي



إرسال مجموعة ألفاظ لغوية صارت فيما بعد مجموعة كلمات منقوشة على الورق، وليس للإنسان أن يطلع على المعاني المرادة للباري تعالى إلا من خلال تلك الألفاظ القرآنية، وهذه الألفاظ مهما كانت تبقى ألفاظاً تحكي عن معانٍ مرادة لله تعالى.

والنتيجة هي: إنَّ على الإنسان أن يستكشف الفكر الذي أراد الله سبحانه من بني البشر أن يتحققوا به من خلال تلك اللغة القرآنية، وهذا يُرجعنا إلى موضوع العلاقة بين اللغة والفكر وعملية الفهم.

ويمكن لنا التعبير عن هذا الأمر بالعبارة التالية: إنَّ على الإنسان إذا ما أراد الوصول إلى المرادات الإلهية أن ينتقل من الألفاظ القرآنية إلى الذهن وعالم الفكر الإلهي؛ كي يتعرّف على الأفكار التي أرادها الله سبحانه ويطلع على المنظومة العقدية والإلهية المنتشرة في الشبكة الغوية القرآنية.

ونختزل ذلك كلّ ضمن هذا السؤال الأساسي وهو: ما هي العلاقة بين اللغة والفكر وأثرها في فهم القرآن؟

القرآن بألفاظه ومعانيه كتاب إلهي

يمتاز القرآن امتيازاً جذرياً عن جميع الألفاظ الحاكية عن المعاني أو المستخدمة من قبل الإنسان في الدلالة على مدلولاتها من جهتين:

الجهة الأولى: إنَّ الخلل الذي يمكن أن يحصل في دلالة الألفاظ على مدلولاتها إنّما يأتي من خلال جهل المتكلم إمّا بالمعنى الذي يريد التعبير عنه أو عدم وضوحه وضوحاً تاماً لديه، أو من خلال جهله باللفظ الذي يدلّ على ذلك المعنى دلالةً تامّةً، وهذا غير واردٍ على الله سبحانه لعلمه الاحاطي بالمعاني والألفاظ الدالة عليها تمام الدلالة، وهذا يرجع لعدم تناهي العلم

الإلهي وإطلاقه.

الجهة الثانية: إنَّ القرآن كلام الله تعالى أنزله على قلب نبيه محمدٍ ﷺ، وإنَّ ذلك الإنزال تمَّ بألفاظه ومعانيه، أيَّ إنَّ الله تعالى نزل معاني ذلك القرآن على قلب النبي وسمعته صوت ألفاظه في سمعه الباطني. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ القرآن بألفاظه ومعانيه نازلٌ من الله تعالى لم يتخلَّه أيَّ خللٍ أو تغييرٍ.

ويعتقد أكثر علماء الإسلام إنَّ الذي نزل على النبي ﷺ إنما كان المعاني والألفاظ جميعاً، وما كان للنبي ﷺ إلا استلام ذلك من الله تبارك وتعالى وإبلاغه للناس من دون أدنى تصرفٍ أو تدخلٍ في محتواه وألفاظه^(٣٣).

وهذا القول هو الغالب والشائع والمشهور بين المسلمين منذ بداية نزول الوحي وإلى الآن، بل حكى بعض العلماء إجماع المسلمين عليه^(٣٤).

ويستند هذا المذهب إلى أدلة برهانية محكمة مضافاً إلى تأييد القرآن والروايات.

ومن ذلك: فإنَّ سعي النبي ﷺ الشديد على حفظ القرآن من كلِّ تغييرٍ وتحريفٍ من خلال الاجتهاد في حفظه^(٣٥)، وتوظيف مجموعة من المؤمنين لكتابة النصِّ القرآني وثبته بدقة، وتعليم آياته بعد نزولها مباشرة للمسلمين الحاضرين، وإرسال المبلِّغين لتعليم المسلمين في المناطق الأخرى، والتأكيد على قراءته المستمرة وحفظه، كلُّ هذا - وغيره من الأمور - يشكّل قرائن قويةً على أنَّ القرآن بكلماته وجمله وألفاظه وتراكيبه اللفظية كما هو محتواه نازلٌ من الله تعالى.

وأما الآيات فكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّىٰ



يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أْبْلِغُهُ مَا أَمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ ، وما شابهها من الآيات التي تصرّح بأنّ القرآن كلام الله، وهو ما يستلزم - على الأصل - أن يكون الكلام المنسوب لشخص هو بمعناه وألفاظه لنفس ذلك الشخص ^(٣٧) .

كما أنّ هناك العديد من الآيات التي تُصرّح بوحانية ألفاظ القرآن وعربيّته وقراءته وتلاوته وترتيبه، كما أنّ هناك آيات تُشير إلى أنه قولُ ألقاه الله إلى نبيه، وهذا كله من خصائص نظم المتن الظاهري، مضافاً إلى اتباع النبي المحض للوحي في هذا المجال، وخصوصاً ما جاء في بعض الآيات ^(٣٨) من نسبة عربية القرآن إلى الله تعالى بشكلٍ مباشرٍ .

كما أنّ هناك أكثر من (٣٠٠) آية تخاطب النبي ﷺ بخطاب (قل) وهي دالة على أن وظيفة النبي إنما كان إبلاغ الوحي الإلهي فقط من دون أن يكون له الحقّ في التدخل فيه .

والجدير بالذكر أنّ بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَظَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ^(٣٩) ، وغيرها، كأنها تُجيب عن نفس هذا الرأي وأنّ القرآن كلّه من الله تعالى، وهي تردّ على مزاعم المشركين القائلة: بأنّ القرآن من افتراء النبي محمد ﷺ ^(٤٠) ، كما إنّ المعاني المنقولة لشخص وإضفاء الألفاظ عليها من الشخص الثاني لا تستلزم نسبة الكلام إلى الشخص الأول إلا بشيء من التعمّل والإطلاق المجازي ^(٤١) .

كما إنّ من الأدلة التي تدلّ على أنّ القرآن بمعانيه وألفاظه وحيّ منزل من الله تعالى مسألة إعجاز القرآن وتحديده المشركين أن يأتوا بمثله لو كانوا يقدرّون؛ فإنّ الإعجاز اللفظي للقرآن يدلّ على أنّ ألفاظه جاءت من قوّة غيبية خارجة عن قدرة البشر؛ ولذا فهم يعجزون عن أن يأتوا بمثله ولو كان

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

بعضهم لبعض ظهيراً.

وعلى هذا فالقرآن الكريم يختلف عن أي ألفاظ أخرى في دلالة على معانيه المرادة له؛ فلا يدخل إلى القرآن من ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وبالتالي على الفكر المطلوب أيّ قصورٍ أو نقصٍ كما يعانيه الإنسان في البحث عن الكلمات والألفاظ المناسبة للتعبير عما يدور في نفسه من معاني وألفاظ. نعم، يبقى الكلام في هل أن لغة القرآن واقعية، وما هي المعايير التي تكشف لنا المعنى الواقعي للقرآن؟

واقعية لغة القرآن

القرآن الكريم عبارة عن مجموعة كلماتٍ متركبةٍ مع بعضٍ مكونة جملًا وعباراتٍ لها دلالاتٌ وحكاياتٌ وإيجازاتٌ خاصةٌ بها تدلُّ على اللغة، وهي بدورها تدلُّ على الفكر والمعاني المقصودة منها، ولكن السؤال المهم هنا هو: هل أن هذه الكلمات والعبارات القرآنية كاشفةٌ عن واقعٍ معيّنٍ ومحدّدٍ وراءها تعنيه بمقاصدها ودلالاتها بقطع النظر عن أحاسيس القارئ وما يتكوّن في ذهنه أثناء القراءة؟ أم أنّها عباراتٌ ليس لها ما بإزاء تحكيه وتدلُّ عليه وتُشير إليه كالأساطير والقصص والروايات الأدبية التخيلية؟

وبعبارة مختصرة: هل إن لغة القرآن لغة واقعية أم لا؟

ربّما كان البحث في هذه المسألة من الأبحاث المستحدثة التي لم تعالجها الدراسات القديمة إلى أربعة عشر قرناً رغم ما له من أهمية قصوى ومدخلية عظيمة في فهم المراد الجدّي للآيات القرآنية؛ ولعلّ السبب الأساس الذي كان وراء فتح الباب أمام هذا البحث وما على شاكلته هو تقدّم الدراسات اللغوية واللسانيات وعلم الهرمنيوطيقا، والتأثر بالأبحاث المطروحة في الثقافات



الغريبة والفكر اللاهوتي المسيحي؛ ممّا دعا العلماء والمفكرين لفهمها والاستفادة منها أو الردّ عليها منعاً للتأثير السلبي لتلك الثقافات على ثقافتنا الإسلامية، كذلك الهجوم الفكري الذي شنّه بعض المستشرقين على الإسلام والقرآن العزيز.

وطبقاً للدلائل الكثيرة يمكن الإجابة بأنّ لغة القرآن لغة واقعية كاشفة عن الواقع وحاكية عنه، نعم، لا ينفي ذلك وجود أساليب الاستعارة والمجاز في كثير من آياته المباركة، كما أنّ خطابات العقلاء - أيضاً - لا تخلو هي نفسها من تلك الأساليب - مع بقاء غرضها الأصلي في حكاية الحقائق ونقلها إلى الآخرين - فلطالما استفاد العقلاء من الأساليب الأدبية المختلفة، وذلك لا يتعارض مع كونه نصّاً كاشفاً عن الحقائق الواقعية.

فالله سبحانه استخدم - في إيصال المعاني التي أراد إيصالها للبشر - الأسلوب نفسه الذي اتّخذه العقلاء في مخاطبتهم وتحاورهم. وممّا لا شكّ فيه أنّ هناك أصلاً يعتمد عليه الإنسان في فهم مرادات الآخرين حين التحوار والخطاب، وهذا نفسه يؤهله للاستفادة من نصّ القرآن وفهمه وفق نفس تلك الأسس، ولا يعني ذلك إطلاعه على الحقائق جميعها والأبعاد كلّها.

ويمكن الاستدلال على واقعية لغة القرآن بأنّه:

أولاً: نزل لبيان هدفٍ خاصٍّ مشتملٍ على حقائق في مجال معرفة الوجود، ومعرفة الإنسان، ومعرفة الطريق، ومعرفة ما يدلّ على الطريق، بل في كلّ مجال له رؤيةٌ خاصّةٌ يطرحها.

ولسان بيان القرآن لهذه المطالب هو لسان الكشف عن الواقع والحكاية

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

عن المعرفة والحقائق الواقعية، ولا نستطيع أن نحمل هذا اللسان على لسان غير الواقع مثل القصص والأساطير وأمثالها، وإلا فكيف يكون ما يطرحة علماء النفس أو الفلاسفة - من وجود الإنسان ومعرفته - أموراً حاكية عن الواقع، ولا تكون حاكية عن الواقع إذا طرحها القرآن الكريم؟! فهل من الصحيح أن نعدّ ما يقوله علم النفس - مثلاً - أن «الإيمان بالله يبعث السلامة بالروح والنفس» دالاً على معنى واقعي أو تكون له واقعية، وعندما يقول القرآن: ﴿...أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٤٢) لا يكون حاكياً عن الواقع؟!!

ثانياً: كما أن القرآن كتاب استخدم نفس أصول التحاور العقلاني، ومن الأصول الحاكمة في المحاورات العقلانية إرادة المعنى الواقعي للجملية الخبرية، فإن قال صديقٌ لصديقه: «إن أخاك في المستشفى» فإنّ الفهم الأولي من هذه الجملة هو أن يكون لها واقعٌ، لا أنّها في مقام بيان الشعر أو الرومانسية مثلاً، والأصل المتقدّم يصدق في فهمنا لكلمات الله سبحانه أيضاً؛ لأنه:

١. حكيمٌ ولا يخالف مقتضى الحكمة.

٢. قد أكّد الشارع المقدّس على تطابق سيرته مع السيرة العقلانية.

٣. إنّ القرآن قد صرّح بنفي هذه الأوصاف عن كتابه، وأكّد على أنّ

مطالبه حاكية عن الواقع.

ثالثاً: ومن جملة ما يمكن الاستدلال به على واقعية لغة القرآن الإتيان

بالمعجزات على يد النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فإنّ فلسفة المعجزة هي تنبيه

الناس وتوجيههم إلى أنّ هناك واقعاً من وراء مدّعات النبي ورفع الشكّ

عنها، فالمعجزات غالباً ما تكون في مورد ادّعى النبي فيه حقيقة ما قد أنكرها



المستمعون ولم يحملوها حمل الجدّ ويشككون في حقانيتها؛ ولهذا فإنّ الله يظهر لهم شيء غير طبيعيٍّ أو ما وراء الطبيعة لإثبات حقانية كلامه.

رابعاً: عند الرجوع إلى أحاديث النبي ﷺ - الذي تلقى القرآن من الله تعالى - نلاحظ أنه كان ينظر إلى تعاليم القرآن أنّها تعاليم واقعية، فإنّ الأحاديث التي تبين لنا التعاليم والأحكام الفردية والاجتماعية، والإسلامية، وأوصاف الله، ويوم القيامة، وطرق الهداية، والنجاة، كلّها مملوءة من الشواهد في هذا المجال، وحتى في بعض موارد الأدعية والمناجاة، والزيارات وردت أحاديث يمكن أن تكون شاهداً على هذا المدعى، فمثلاً نقرأ في دعاء أبي حمزة الثمالي: «بل لثقتي بكرمك وسكوني إلى صدق وعدك، اللهم أنت القائل وقولك حقّ، ووعدك صدق»^(٤٣)، وكذا في زيارة آل ياسين - أيضاً - فقد جعل المعصوم عليه السلام الحقّ والواقع من جملة الاعتقادات الدينية التي أكد عليها في قوله: «وأن الموت حقّ، وأن الحشر حقّ، والبعث حقّ...»^(٤٤)، وهناك الكثير من هذه النصوص الدينية التي تثبت هذا الأمر.

خامساً: تصريح القرآن في كثير من آياته^(٤٥)، بل قلما تخلو سورة من سور القرآن الكريم من التأكيد على أنّ الذي جاء به الرسول الأكرم ﷺ من الآيات والذكر الحكيم والقصص المتضمنة فيه إنّها هو الحقّ^(٤٦) من الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾^(٤٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٤٨).

كذلك موارد متعدّدة من الآيات صرّح بكلمة «الصدق» ومشتقاتها أثناء التعرّض لكلام الله أو الرسول، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

المُرْسَلِينَ ﴿٤٩﴾، فقد أكد الله في القرآن على صدق قوله وصدق قول نبيه ﷺ، ولازم الصدق انطباقه على الواقع.

بل إن بعض الآيات جاءت صريحة في رد ادعاء الكفار بأن القرآن ليس فيه تعاليم إلهية، بل كله أساطير، كقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُملى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (٥٠)، وغيرها من الآيات الرائدة على هذا التخرص.

من مجموع الشواهد - سواء الاستفادة من خارج النص أو داخله - يمكن أن يُستنتج أن البناء في إرسال الآيات القرآنية كان لأجل بيان الواقع بجمل تحكي ذلك، فيكون الأصل الأولي في فهم القرآن هو أن له معرفة واقعية ما لم تدل قرينة على خلافه (٥١).

خصائص النص القرآني

يختلف القرآن الكريم عن أي نص آخر من النصوص المقدسة (٥٢) فضلاً عن النصوص البشرية؛ ذلك لأنه كتاب نازل من الله سبحانه بألفاظه ومعانيه، وحيث أن منزلته يتّصف بصفات الكمال بأعلى درجاتها - فهو العالم على الإطلاق والقادر على الإطلاق والمحيط على الإطلاق - فإذا أراد أن يعبر عن حقيقة ما فإنه يُعبر عنها بأدق عبارة على أتم وجه.

وقد مرّت الإشارة إلى أن دلالة اللفظ على المعنى وانطباق المعنى على اللفظ الدال عليه تتوقّف أولاً على العلم الكامل بالمعنى المراد تأديته، فإن من لا علم له بالمعنى والحقيقة التي يُريد أدائها لا يمكنه أن يعبر عنها وينقلها للآخرين.



كما تتوقف تلك الدلالة على العلم باللفظ الدقيق والمناسب لأداء ذلك المعنى فإن الألفاظ تختلف فيما بينها من حيث جمالية الصوت وعضوبة اللحن وانسجام الحروف وهذا ينعكس على المعنى المراد التعبير عنه، فإذا كانت المعاني معاني جميلة ناسبها الألفاظ الجميلة وإذا كانت المعاني قبيحة قاسية ناسبها ما يناسبها من الألفاظ.

وحيث أن الله تعالى متّصفٌ بالعلم المطلق والإحاطة التامة بالمعاني والألفاظ فقد اختصّ بالقدرة المطلقة على أداء تلك المعاني بأحسن ما يناسبها من ألفاظ من دون تخلل خللٍ أو حصول إخفاق. وقد تجلّت هذه القدرة غير المتناهية في القرآن الكريم ودلالة ألفاظه على معانيه.

ويُضاف إلى ما تقدّم تفرد القرآن بمجموعة خصائص اختصّ بها دون غيره من الكتب، وقد أعطت تلك الخصائص القرآن جملةً من الامتيازات على غيره من النصوص المقرّوة، ممّا أوجب ذلك على الذي يريد التعامل مع القرآن أو محاولة فهمه أن يخضع لمعطيات تلك الامتيازات، ومن جملة تلك الخصائص:

أولاً: كونه كتاباً وحيانياً.

ثانياً: إنه كتابٌ منزلٌ من الله بألفاظه ومعانيه.

ثالثاً: إنه كتابٌ مصونٌ من التحريف.

رابعاً: إنه يخضع لنظامٍ خاصٍّ في الفهم مضافاً إلى نظام اللغة والعرف

العام.

ولهذا فإن القرآن في حدّ ذاته لا يخضع لمعايير الفهم البشري، أي أن

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

النص القرآني ليس فيه أي قصور أو تقصير في أداء المعاني المرادة لله؛ إذ إنّه كلام الله النازل منه أنزله على قلب النبي ﷺ بألفاظه ومعانيه؛ وعليه فليس للتفاوت بين اللفظ والمعنى، أو التشكيك بأنّ هذه الألفاظ ربّما لا تدلّ على تمام مراد المتكلّم، أو ربّما يكون المتكلّم قصد شيئاً لم يُشر له في كلامه، أو ربّما كانت هذه الألفاظ غير دالةٍ تمام الدلالة على مراد المتكلّم - كما هو في عرفنا البشري - أي طريق إلى هذا النصّ الإلهي الخالد.

نعم، تبقى مشكلة الفهم وكيفية الانتقال من هذه الألفاظ القرآنية إلى مراد الله تعالى قائمةً بيننا وبين النصّ القرآني، وحيث أنّ القرآن كلامٌ عربيٌّ نازلٌ على قومٍ تمّرسوا في صنعة الكلام والبلاغة والفصاحة، وهو إلى ذلك خطابٌ نازلٌ وفق قوانين اللغة وطريقة التفاهم العقلاني، كانت هناك مجموعة قواعد ومعايير يفهم بها هذا الكلام، وهذا ما سنعالجه تحت العنوان التالي.

منطق فهم القرآن ومعاييره

يُعدّ اختصاص كلِّ علمٍ بمنطقٍ خاصٍّ به يُستكشف من خلاله معطيات ذلك العلم من الأمور المسلّمة في العلوم، فعلم المنطق منطقٌ لعملية التفكير السليم، وعلم أصول الفقه منطق علم الفقه، وعلم الرياضيات منطق علم الفيزياء، وهكذا. فهل لعلم التفسير (أي عملية تفسير القرآن) منطقٌ يستجلي قواعد التفسير الصحيح والسليم أم لا؟

وبعبارةٍ أخرى: هل لعلم التفسير أو عملية فهم النصّ القرآني وأيضاحه قواعد ومعايير خاصّةٌ به يوجب عدم مراعاتها الانحراف عن جادة الصواب في فهم مراد الماتن، أم أنّ عملية التفسير عبارةٌ عن مهمّةٍ ساذجةٍ خاليةٍ من أيّ قواعد وضوابطٍ ممّا يفتح المجال أمام المفسّر لأنّ يحمّل النصّ كلّ ما يريد



ويشتهي ويهوى، وبالتالي سينفتح الباب على مصراعيه للتأويلات والتخرّصات والتقوّلات على صاحب المتن؟

لا ريب في أنّ جواب ما تقدّم من سؤالٍ هو: إنّ لتفسير أيّ نصٍّ من النصوص مجموعةً من القواعد والضوابط التي تحكم عملية التفسير وترشدها إلى طرق الفهم الصحيح. ولعملية تفسير القرآن مجموعة من القواعد الصارمة التي ما إن أغفلها المفسّر فإنّه ستزلّ قدمه عن الفهم الصحيح لآيات القرآن لا محالة.

ويمكن الإشارة لتلك الضوابط في نوعين من المعايير التي يجب مراعاتها: النوع الأوّل: هو المباني والأصول الموضوعية التي يجب أن يكون المفسّر قد فرغ منها قبل دخوله لعملية التفسير، ومن تلك الأصول:

١. وحيانية القرآن، وأنّه صادر من الله تعالى العليم الحكيم الرحيم^(٥٣)، وأنّ لهذه الصفات الإلهية الكاملة مدخليةً في كيفية التعامل مع نصّ القرآن؛ إذ العلم والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون القرآن كتاباً نازلاً على وفق صفات المتكلّم.
٢. مصونية القرآن من التحريف، وأنّ متنه معبّر عن مراد المتكلّم من دون زيادةٍ أو نقيصةٍ^(٥٤).

٣. واقعية لغة القرآن، وأنّ ألفاظه وجمله مقصودة للمتكلّم بمعناها الذي تدلّ عليه وفق أصول المحاورات العقلائية، لا أنّها ككتب الأسطورة^(٥٥).

٤. عقلانية لغة القرآن، أيّ أنّ القرآن نزل بأسلوب العقلاء وبلغتهم التي يعرفونها ويتعاملون بها فينقلون أفكارهم ويتلقّون أفكار الآخرين من خلالها، وعربيته لا تضرّ بالأمر شيئاً؛ لأنّه إن لم يكن عربياً لكان بلسانٍ آخر حتماً، فعربيته من مقتضيات نزوله إلى هذا العالم^(٥٦).

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

ويتفرّع على هذا أنّ الله تعالى استخدم في إيصال المعاني التي كان يريد إيصالها إلى البشر الأسلوب عينه الذي اتخذ العقلاء في مخاطبتهم وتحاورهم. فالله سبحانه ألقى خطابه إلى الناس بالأسلوب عينه المستخدم عندهم وطلب منهم تفسير خطابه وفهمه وفق ذلك.

نعم هناك ضوابط ومعايير لفهم النصّ القرآني وهو ما سنشير له في المعيار الثاني.

٥. عدم تعارض المعنى القرآني الصحيح مع المعطى العقلي الصريح، وهذا معيار مهمّ في كيفية فهم القرآن واستخراج معانيه وعدم الانجرار خلف محاولات بعض المدارس المسيحية في التملّص عن جملة من معاني مدلولات بعض فقرات الكتاب المقدّس لتعارضها مع العلم والعقل ونزوعهم إلى معالجة ذلك بالتخلي عن قدسيّة كتابهم^(٥٧).

النوع الثاني: وهو القواعد الخاصّة التي يجب مراعاتها أثناء عملية التفسير لتجنّب الوقوع في الخطأ أثناء فهم الآيات القرآنية، ومن تلك الأصول:

١. التسلّط على علوم اللغة العربية وآدابها وقواعدها، وإلا فهل يمكن لمن لا يعرف اللغة العربية فهم القرآن الذي هو كلامٌ عربيٌّ مبينٌ؟!^(٥٨).

٢. الإطّلاع الوافي على قواعد الدلالة اللفظية، وكيفية استنتاج مرادات المتكلّم من ألفاظه التي نطق بها (من حيث النص والظاهر والمجمل)، وكيفية حمل إطلاقه على مقيداته وعموماته على خصوصاته، وهذا ما تكفّلت به بعض مباحث أصول الفقه^(٥٩).

٣. مراعاة قواعد السياق والقرائن المتّصلة والمنفصلة والداخلية والخارجية، إذ إنّ القرآن كالكلمة الواحدة في بيان مراداته ومعانيه المقصودة



من أوله إلى آخره، وقد أوقعت الغفلة عن هذا الأصل في التفسير العديد من المفسرين في مغالطات كثيرة إذ قاموا بتفسير جزء من القرآن أو جزء من الآية من دون ملاحظة آيات أخرى وقرائن تصرف المعنى عما ذهبوا له فوقعوا في تلك المغالطات والأخطاء^(٦٠).

٤. مراعاة قواعد التفاهم العقلاني، حيث إن القرآن نزل وفق هذه القواعد المتعارفة في الفهم والتفهم، فإذا ما قال القرآن مثلاً: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ...﴾^(٦١) في الحكاية عن ملكة سبأ فإن أصول التفاهم العرفي تقتضي تقييد إطلاقها؛ إذ لو أخذت على إطلاقها للزم أن يحتوي ملكها على كل ما هو شيء - مادياً كان أو غير مادي - وليس الأمر كذلك، بل إنَّها لم تر كثيراً مما هو في عالمنا اليوم، من هنا يرشدنا المناخ الخطابي في هذه الآية إلى حصر الدلالة بما كان من لوازم الحكم آنذاك خاصةً، وليس المقصود من الآية عموم إطلاقها، ولا دليل على هذا التخصيص سوى الحصر الدلالي الناشئ من القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا سيما وأن الآية لم يسبقها أو يلحقها مخصص ما^(٦٢).

٥. الرجوع إلى كلام النبي ﷺ في تبيينه للآيات القرآنية، وهذا الأصل هو مما أرشدنا له القرآن في قوله ﴿... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾^(٦٣) فالمعلم ضروري لفهم دقيقٍ لمرادات الله تعالى في كتابه، وأما دخول بقية المعصومين ﷺ في نطاق هذا الأمر فمرجعه إلى الأصول من النوع السابق وهو من المسلمات في مدرسة أهل البيت ﷺ^(٦٤).

ملاحظة

إذا ما شككنا في مراد الآية واحتملنا عدة معانٍ لها فعندئذٍ يصار لقواعد الترجيح العقلاني من خلال الأدلة والقرائن الداخلية والخارجية وإرجاع

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

النص المشكوك في معناه إلى مفادات الشرع العامة والحاكمة على جزئياته، كما لو كان أحد تلك الاحتمالات مخالفاً للعقل أو للشرع مثلاً فإنه يُطرح ويُأخذ بالآخر؛ فإنَّ للدلالات العقلية دوراً مهماً في فهم مرادات الباري تعالى وأنَّ ذلك المراد لا يمكن أن يكون مخالفاً لمنطق العقل أبداً^(٦٥).

وإذا ما دققنا النظر فيما تقدّم وجدنا أنَّ كلَّ تلك الأصول والضوابط إنَّما هي أصولٌ عقليةٌ أو عقلائيةٌ - أو ترجع إليها - في فهم مراد المتكلم، وهي مبتنيةٌ على القوانين والسياقات العقلائية في الفهم والتفهم والتحاور والتخاطب.

الخاتمة والنتائج

يتّضح ممّا ذكر أنّ اعتقاد بعض "الهرمنيوطيقين" القائلين بأنَّ كون مراد المتكلم معزولاً عن إرادته ودائرة حيّطته، أو أنّ المعنى يخرج من يد المتكلم بمجرد النطق بالكلام، أو أنّ لكلام الماتن معاني لا تعدّ ولا تحصى يعرفها من يطالع كلامه بعد النطق به، أو أنّ عملية الفهم لا تخضع لميزان وقواعد تنضبط بها وما شابه ذلك من ترّهات، إنَّما هو كلامٌ فارغٌ أو سرابٌ بقيةٍ يحسبه الظمان ماءً؛ إذ إنّ بين اللفظ والمعنى وصلةٌ وثيقةٌ، وأنَّ عملية الفهم - وإن كانت معقّدة - إلّا أنّها خاضعةٌ لقوانين صارمةٍ لا تقبل التساهل، وأنَّ الألفاظ حراس للمعنى، نعم بشرط أن يكون المتكلم عالماً بالوضع ومحيطاً بالمعنى وهو مسلّمٌ بالنسبة للقرآن.

وأخيراً نقول: إذا ما أراد الإنسان أن يكون دقيقاً في أداء معانيه وإيصال أفكاره إلى الآخرين فعليه الانضباط بقواعد اللغة ومعاني الألفاظ ومعايير الخطاب الصحيح، فيؤدّي المعاني بما يناسبها من ألفاظ، وإذا كان غير عالمٍ



بذلك ولا مطلقاً عليه فعليه التعلّم.

ومن لطيف القول: أنّ هناك في عالمنا المعاصر - وخصوصاً ممّن يتسبب للثقافة والتنوير - أشخاصاً ليس لهم فهمٌ دقيقٌ ولا لغةٌ معبّرةٌ، وربّما لم يدرسوا المنطق الذي يعطي دراسة قواعد النطق والتفكير الصحيح، وهم يكتبون ويخطبون مستخدمين ألفاظاً رنانةً لا معنى لها، منمّقين ومزوّقين بتلك الألفاظ التي لا تؤدّي ما يريدون من معانٍ تدور في أذهانهم، ولعلمهم متعمّدون في ذلك إمّا لجهلهم بما يتطلّعون للكلام فيه أو لسهولة التملّص إذا ما أوقفهم أحدٌ وحاسبهم على ما يقولون وتعارض معانيهم مع معطيات العقل السليم والشرع القويم.

المصادر

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، انتشارات رضي، قم، إيران، ط ١، ١٩٩١م.
٢. أعلام الفكر اللغوي التقليد الغربي من سقراط إلى سوسور، روي هاريس وتولبت جي تيلر، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م.
٣. انطولوجيا اللغة عند مارتن هايدجر، إبراهيم أحمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨م.
٤. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩١م.
٥. التأويل والهرمنوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة باحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١١م.
٦. تفسير مفاتيح الغيب، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤٢٠ق.
٧. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، دفتر انشارات اسلامي، قم، إيران، ط بدون، تاريخ بدون.
٨. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلي، تحقيق: محسن



- بيدار فر، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ٤، ١٤٣٠ ق.
٩. خصائص اللغة العربية وطرائق تدريسها، نايف معروف، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط ٥، ١٩٨٩ م.
١٠. الخصائص، أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٩ م.
١١. دعوى بشرية القرآن، محمد الربيعي، مركز الهدف للدراسات، قم، إيران، ط ١، ٢٠١١ م.
١٢. زعماء الاصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط بدون، تاريخ بدون.
١٣. شرح المطالع في المنطق، قطب الدين الرازي، انتشارات ذوي القربى، قم، إيران، ط ١، ١٤٣٣ ق.
١٤. شرح حكمة الإشراف، قطب الدين الشيرازي، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، إيران، ط ١، ١٣٨٣ ش.
١٥. علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، آفاق عربية، بغداد، العراق، ط من دون تاريخ.
١٦. علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار المعارف بمصر، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٦٢ م.
١٧. علم اللغة، علي عبد الواحد وافي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٤٤ م.
١٨. الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، توشييهيكو ايزوتسو، ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة

علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم

- العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٧ م.
١٩. مفاتيح الأسرار ومصباح الأبرار، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طهران، ط ٢، ١٩٩٣ م.
٢٠. المقدمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه، محمود قاصنو الشهابي العاملي، دار المؤرخ العربي، النجف، العراق، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
٢١. مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٢ م.
٢٢. منطق الخطاب القرآني دراسات في لغة القرآن، محمد باقر سعدي روشن، ترجمة: رضا شمس الدين، نشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٦ م.
٢٣. منطق تفسير القرآن (أصول وقواعد التفسير)، محمد علي رضائي اصفهاني، ترجمة: أحمد الأزرق، وهاشم أبو خمسين، الناشر: مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر، قم، إيران، ط ١، ١٤٣٥ ق.
٢٤. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، بيروت، لبنان مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٩٩٧ م.
٢٥. الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، على الرباني الكلبيكاني، ترجمة: داخل الحمداني، مؤسسة أهل الحق، بغداد، العراق، ط ١، ٢٠١٣ م.



الهوامش

- (١) انظر: شرح حكمة الإشراف، قطب الدين الشيرازي: ٢٩.
- (٢) انظر: أبو الحسن النجفي، مباني زبان شناسي و کاربرد آن در زبان فارسي: ٢؛ كذلك منطق الخطاب القرآني دراسات في لغة القرآن، سعدي روشن: ٢٢.
- (٣) انظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٢٤.
- (٤) انظر للمثال على ذلك: كتاب المقدمات والتنبهات في شرح أصول المظفر ١: ١٥٧.
- (٥) انظر: العلاقة بين اللغة والفكر: ١٧.
- (٦) يُنقل هذا القول عن هيجل. انظر: اللغة، إعداد وترجمة عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا.
- (٧) انظر: المنطق، المظفر: ٣٧، شرح المنظومة حسن زادة ١: ١٠١.
- (٨) ومن الأمور المعقدة والتي وقع الاختلاف حولها بين العلماء والباحثين إمكان أو عدم إمكان التفكير بدون لغة.
- (٩) انظر: اللغة، إعداد وترجمة عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا: ٧٦.
- (١٠) الوجود في الكتابة يدل غالباً على وجوده في العبارة لا دائماً؛ إذ قد توجد كتابة من غير تلفظ بعبارة، بل ينتقل الذهن منها إلى المعنى من غير ذكر مكتوب. انظر: الجوهر النضيد.
- (١١) راجع شرح الإشارات ١: ٢٢.
- (١٢) تفسير مفاتيح الغيب، الفخر الرازي ١: ٨٩.
- (١٣) شرح المطالع في المنطق ١: ١٠١.
- (١٤) الخصائص، ابن جني ١: ٣٣.
- (١٥) نقلاً عن انطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر: ٢١.
- (١٦) انظر: خصائص اللغة العربية وطرائق تدريسها: ١٥.

(١٧) عالم لغوي سويسري ولد عام ١٨٥٧م، يُعدّ أشهر لغوي في العصر الحديث كما يعتبر الأب والمؤسس لمدرسة البنيوية في اللسانيات في القرن العشرين، حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية بعد أن كانت اللغات تدرس دراسة تاريخية، والسبب في هذا التحول في دراسة اللغة هو اكتشاف اللغة السنسكريتية، كما كان أول من اعتبر اللسانيات كفرع من علم أشمل يدرس الإشارات الصوتية اقترح دي سوسير تسميته semiology ويعرف حالياً بالسيميوستيك أو علم الإشارات. وقد أصبح أستاذاً لعلم اللغة العام في عام ١٩٠٧م في جامعة جنيف حتى وفاته عام ١٩١٣م. للتفصيل انظر: أعلام الفكر اللغوي، ١: ٢٥٨؛ كذلك: علم اللغة العام، سوسور: ٣.

(١٨) نقلاً عن علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي: ٥١.

(١٩) انظر: علم اللغة، علي عبد الواحد وافي: ١٢-١٣.

(٢٠) التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة باحثين: ٤٥.

(٢١) للتفصيل في معنى الهرمنيوطيقا وحدودها وأهدافها ومراحلها انظر كتاب: درآمدي بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، للدكتور أحمد واعظي.

(٢٢) ومن أبرز المنظرين لهذا العلم الفيلسوف الألماني شلايرماخر (١٨٣٤م) والذي يعتبر مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، ومارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م)، ورودولف بولتمان (١٨٨٤-١٩٧٦م)، وهانس جيورج غادامر (١٩٠٠-٢٠٠١م). كما أن من المنظرين لعلم التفسير الحديث كل من: فوخس، وإبلنج.

(٢٣) انظر: التأويل والهرمنيوطيقا، المصدر السابق: ٤٦. ولكننا نعتقد - وكما مرّ قبل قليل - أن المعاني رهينة سطوة الكلمات، وأن الألفاظ حراس المعاني، فما يريد المتكلم، يُلقيه بألفاظه إلى المخاطب، وما لا تحمله الألفاظ لا يقصده المتكلم، والأمانة بالنقل والانتقال على عهدة الألفاظ وقدرة المتكلم على اختيار الأنسب منها للدلالة على مراده، (على فرض معرفة المخاطب بلغة المتكلم).



- (٢٤) انظر: المصدر السابق: ٤٧.
- (٢٥) انظر: المهرنوطيقا ومنطق فهم الدين، علي الرباني: ٢٦.
- (٢٦) انظر: تحليل لغة القرآن وأسلوب فهمه، سعدي روشن: ٤١.
- (٢٧) انظر: تحليل لغة القرآن: ٤٠.
- (٢٨) انظر: منطق تفسير القرآن: ١٣٧.
- (٢٩) وانطلاقاً مما مرّ - من علاقة اللغة بالفكر، وأنه لا يكون (غالباً) إلا من خلالها - ربما أمكن إضافة (سهولة إدراك الحقائق والتعامل معها فكرياً) إلى وظائف اللغة، بل ستكون هذه الوظيفة من أهم وظائف اللغة حينئذ.
- (٣٠) انظر: منطق تفسير القرآن، رضائي اصفهاني، ١: ١٣٨.
- (٣١) انظر: علم اللغة، د. غازي مختار طليحات: ٢٨.
- (٣٢) انظر في هذا الموضوع كتاب «الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم»، ايزوتسو: ٥٠-٦٨.
- (٣٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ١: ٢٩١؛ الميزان، الطباطبائي، ١٥: ٣١٧.
- (٣٤) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ١: ٤٤؛ البرهان في علوم القرآن، ١: ٢٩٠؛ مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار، الشهرستاني، ١: ٦٠؛ التمهيد في علوم القرآن، معرفة، ١: ٢١١.
- (٣٥) انظر التفاسير في ذيل قوله تعالى ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿﴾. (القيامة: ١٦-١٧).
- (٣٦) سورة التوبة، الآية: ٦.
- (٣٧) انظر: التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢١٠.
- (٣٨) سورة الزخرف، الآية: ٤٣. سورة يوسف، الآية: ٢.
- (٣٩) سورة يونس، الآية: ٣٨.
- (٤٠) وللتفصيل في هذا الموضوع وأدلته يمكن مراجعة كتابنا «دعوى بشرية القرآن».

- (٤١) انظر: منطق تفسير القرآن، رضائي اصفهاني، ١: ١٣٨؛ كذلك انظر: مناهل العرفان، ١: ٤٤.
- (٤٢) سورة الرعد، الآية: ٢٨.
- (٤٣) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعاء أبو حمزة الثمالي.
- (٤٤) المصدر السابق، زيارة آل يس.
- (٤٥) ربما يُشكل بأن: التمسك بالشواهد القرآنية لأجل فهم إمكان وعدم إمكان المعرفة الواقعية للعبارات القرآنية مستلزم للدور؟ إذ نحن في صدد إثبات واقعية اللغة القرآنية فكيف يمكن لنا الإحتكام إليها؟! الجواب: إن بإمكاننا الرجوع إلى القرآن نفسه لإثبات واقعية لغته؛ ذلك لأن أحد الطرق لمعرفة أن الجملة لها واقع أم لا هو الرجوع لكلام المتكلم نفسه وكشف الشواهد والقرائن الموجودة في كلامه، والتي تبين لنا قصد القائل من كلامه في إرادته الواقع من عدمه، كما أن أحد الطرق لكشف المعرفة الواقعية هو السؤال من الماتن نفسه. والتصديق بكلام الماتن والاطمئنان له متوقف على صدقه طبعاً، وهو محروز فيما نحن بصدده؛ للأدلة المتواترة والمعاجز الكثيرة، فضلاً عن آيات التحدي بالقرآن. ويتضح من هذا الجواب أن شرط قبول الأدلة والشواهد الداخلية في النصوص ليس هو قبول الإسلام واعتباره مسبقاً، بل المقصود هو حين ملاحظة المتن وعدم معرفة حكاية مطالبه عن الواقع أم لا.
- (٤٦) وقد وردت هذه المفردة في القرآن في (٢٤٧) مورداً.
- (٤٧) سورة فاطر، الآية: ٣١.
- (٤٨) سورة آل عمران، الآية: ٦٢. وغيرها من الآيات القرآنية التي أشارت لهذه الحقيقة بمختلف التعبيرات والألفاظ.
- (٤٩) سورة الصافات، الآية: ٣٧.
- (٥٠) سورة الفرقان، الآية: ٤-٥.
- (٥١) وللتفصيل في هذا الموضوع راجع كتاب «زبان دين وقرآن» (لغة الدين والقرآن): ٢٨٧، و«منطق تفسير القرآن»: ٣٦٤ - ٣٥٥.



(٥٢) لأن الكتب المقدسة الأخرى في أحسن أحوالها هي كتب مكتوبة بأيدي بشر كانوا قد سمعوا الكلام والتعاليم الوحيانية من الأنبياء عليهم السلام وسطروها بما كانوا يرون أنه مناسباً لها من كلمات وعبارات؛ ولذا فهي خاضعة لفهمهم وعلمهم وعباراتهم التي كانوا يعرفونها ويزاولونها في حياتهم العادية، وهذا بخلاف القرآن النازل من الله تبارك وتعالى.

(٥٣) انظر: منطق تفسير القرآن: ١٠٩.

(٥٤) انظر: المصدر السابق: ١١٠.

(٥٥) انظر: زبان دين وقرآن (لغة الدين والقرآن): ٢٨٧؛ منطق تفسير القرآن: ١٣٣.

(٥٦) انظر: تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ٤٧٢.

(٥٧) انظر: منطق تفسير القرآن: ٦١.

(٥٨) انظر: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين: ٢٣١؛ منطق تفسير القرآن: ٢٧٤.

(٥٩) انظر: المصدر السابق: ٢٨٠؛ منطق تفسير القرآن: ٢١٩.

(٦٠) انظر: المصدر السابق: ٣٠٤؛ منطق تفسير القرآن: ٣٥٣.

(٦١) سورة النمل، الآية: ٢٣.

(٦٢) هذا من إفادات العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

(٦٣) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٦٤) انظر: منطق تفسير القرآن: ٤٢.

(٦٥) انظر: المصدر السابق: ٤١٧-٤٢١.

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

محمد شحرور وسيط النيلي اختياراً

د. علي مسن هذيلي (*)

ملخص البحث

يتعرض البحث لدراسة قراءتين معاصرتين في فهم القرآن وتفسيره، يتقدم بهما كل من السوري محمد شحرور، والعراقي عالم سبيط النيلي. وثمة مجموعة من الصفات المتشابهة بين الباحثين، فكلاهما مهندس، جاء إلى الدرس القرآني متأخراً، وكلاهما لا يقول بالترادف، ويكاد الثاني - النيلي - منها يكرر ما يقوله الأول في بعض المواضع، وإن كنا لا نملك دليلاً مادياً على تأثره به، ولكنه يمتاز عن شحرور بأنه صاحب نظرية - الحل القصدي - فصلها في كتبه كلها، وقدم عليها الأدلة التي تثبتها وتقويها؛ لذا فهو يقدم الدليل بين يديه، سواء كان ذلك من القرآن، أو من الأخطاء التي يقع بها المفسرون، وهي نظريةٌ جديرةٌ بالدرس القرآني، وإن كانت بداياتها سابقةً على النيلي، ولكنه منحها دفعةً قويةً إلى الأمام، أما شحرور فيتحدث من عندياته، ويكاد يخرج بآراء لا تنتمي إلى الرؤية الكلية للقرآن، إذ أن على المفسر أن ينطلق من كليّات القرآن وهو يفسر جزئياته، ولكن شحرور لا يعترف بتلك

(*) دكتوراه في اللغة العربية.



الكليات، أو هو يبتدع له كليات تخصّه ولا تخصّ سواه. والتشابه الآخر أنّ كلاهما يريد أن ينسف كلّ ما قاله السابقون، بإحداث قطيعة ابستمولوجية معهم، فالسابقون كلّهم في وادٍ، والنيلي وشحروور في وادٍ آخر...



المدخل

لعلّ مفهوم القراءة المعاصرة سيحيلنا إلى القراءة السلفية، أي القراءة التي تردّد ما يقوله الأسلاف، وتهمل الجديدين - الليل والنهار - اللذين سيتعاقبان، فيبليان ما كان جديداً في زمانه، ولعلّ مشكلة القراءة السلفية أعظم من مشكلة القراءة التراثية - بالمعنى الذي سيأتي - لأنها لا تكتفي بقراءة النصوص المعاصرة قراءة تراثية، بل تتعدّى ذلك إلى عدّ تلك النصوص نصوصاً فائضةً عن الحاجة، فضلاً عن كونها زائفةً وغير حقيقية، ما دام عند السلف ما يغنيها عنها. أمّا سؤال التجديد والمعاصرة فلا وجود له، لذا حين يقف السلفي أمام أسئلة وافدة من الخارج، فإنّه يتحفّز بكلّ قواه للانغلاق على الذات، وإحكام غلق الأبواب والشبابيك بدافع الحفاظ على (الهوية) وعلى النقاء^(١). ومن ثمّ، فإنّ السلف هم المثال الافلاطوني الذي يجب علينا اتّباعه وتقليده. فالسلفي، إذن، كائنٌ تابعٌ مقلّدٌ، لا يحترم زمانه، ولا ينتمي إلى مكانه، ويقلل عقله لصالح عقولٍ قديمةٍ ستفكر عنه، أمّا هو فسيارس دور الشارح والمعلم لحكم القدماء وترّهاتهم، ذلك أنّه لا يميز بين الحقائق والترّهات، بعد أن ألغى عقله لصالح كائنات تفكر عنه، وهذه بدورها، أمّا أن تظهر كما هي، أو تختفي وراء كائنات فضائية، من قبيل عبد الله بن سبأ، ويتعاون هذان - الكائن الحقيقي والكائن الفضائي الذي سيكون يهودياً، لأسباب يطول شرحها الآن - في رسم المستقبل، بناءً على الوقائع التاريخية



التي سيدونانها بطريقة سردية، يتداخل فيها الواقعي بالخيالي، والحقيقي بالزائف، لتحقيق رواية لا تنتمي إلى الخيال، كما أنّها لا تنتمي إلى الواقع، بل إلى ذلك البرزخ الكائن بينهما، ولك أن تتخيل شكل المستقبل الناتج عن هذه الرواية البرزخية.

إنّ مفهوم القراءة المعاصرة، لا يحيل إلى القراءة السلفية فحسب، بل هو يستدعي المفهوم المقابل له، أي القراءة التراثية، وهي ليست، بالضرورة، القراءة التي تنحاز إلى التراث، وتفضله على الحاضر والمستقبل، بل هي القراءة التي تقرأ النصوص المعاصرة بالطريقة عينها التي كان التراثيون يقرأون بها نصوصهم، طريقة لا تجدد أدواتها، ولا مفرداتها، ولا لغتها، ولا منهجها، ولا رؤيتها، باختصار، هي رؤية تعيش بيننا، ولكنها تنتمي إلى مكانٍ آخر، حيث الماضي السحيق، لأنها ترى أنّ القراءة التراثية هي الأجدر من غيرها، بسبب أصالتها المتأبّية من قديمها وانغراسها في التاريخ، من دون أن تدرك أنّ ذلك التراكم الزمني التاريخي سيكون ضرورياً للانتقال بمفهوم القراءة من طبيعته الفطرية الساذجة حيث الانطباعية والأحكام الجاهزة غير المصحوبة بتفسيرٍ وتعليلٍ وتحليلٍ، الانتقال به إلى الطبيعة التي من المفروض أن يكون عليها، وهي طبيعةٌ، تحتاج إلى زمنٍ تاريخي يراكم المعرفة، ويستدرجها، ويشرك أكبر عددٍ ممكنٍ من المبدعين والنقاد والمفكرين في صياغة قوانينها، بشرط ألا تكون تلك القوانين قيدياً على القراءة النقدية الابداعية، ذلك أنّ هناك خلّة لا يكون القارئ قارئاً، إذا تجرّد منها، وهي قوّة التمييز الفطرية، تلك القوّة التي توجد لنفسها قواعد، ولا توجد لها القواعد، وهي التي تبتدع لنفسها مقاييس، ولا تبتدعها المقاييس، فالقارئ الذي يقرأ حسب القواعد التي وضعها سواه لا

❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

ينفع نفسه، ولا النصّ الذي قرأه، إذ لو كانت لنا قواعد ثابتة لما كان من حاجة بنا للقراءة والقارئين^(٢).

ولكنّ هذه القراءة الابداعية، التي تجرح لنفسها القواعد، إذا كانت مباحة مع النصّ البشري، فإنّها ستكون مقيّدة مع النصّ الإلهي، ذلك أنّ المشكلة لن تكون كبيرة عندما نخطئ في قراءة النصّ البشري، وكم هي القراءات التي حلت قصيدة (أنشودة المطر) للسيّاب، هذا الكم ليس كلّه صحيحاً، بل حتى الصحيح يتفاوت في مقدار صحّته، مع ذلك فنحن مع النصوص النقدية لا نبحث عن مقدار الصحة والخطأ، بقدر بحثنا عن اللغة النقدية الابداعية العالية، والتحليل المقنع الذي يكشف البنيوي والنفسّي والاجتماعي والتاريخي والثقافي في صراع المرء مع نفسه، أو مع المحيط الذي كان سبباً في إنتاج هذا النمط من النصوص الراقية، أمّا مع النصّ الإلهي، فالقضية تحتاج إلى أكثر من ذلك بكثير، لأننا بصدد الكشف عن مقاصد الشريعة، أو التجوال في منطقة فراغها، لا سيّما أنّ بعضها بحاجة إلى تدبّر وتفكّر وتأوّل، ما يعني أنّ (المؤلف) يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار، ويجب ألاّ يموت كما في النصّ البشري. وهي مقاصد يحتاج معها القارئ إلى مجموعة من الشروط التي ستميزه عن سواه، ولعلّ السيّد محمد باقر الصدر (قدس) قد اختصر علينا الطريق عندما حدّد تلك الشروط بنقاط أربع:

- أولاً: دراسة القرآن بذهنية إسلامية، تؤمن أن القرآن كتاب إلهي منزل للهداية، وبناء الإنسانية بأفضل طريقة، ولا يخضع للظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري.

- ثانياً: دراسة اللغة العربية وعلومها ونظامها، لأنّ القرآن جاء على وفق



هذا النظام، فيحتاج المفسر إلى علم النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، وغيرها من علوم العربية.

- ثالثاً: اندماج المفسر كلياً في القرآن، فيدرس النص، ويستوحي معناه، دون تقييد مسبق باتجاه ما، كما يصنع أصحاب المذاهب لإخضاع النص لعقيدتهم المذهبية.

- رابعاً: لا بد للمفسر من منهج عامّ يحدّد فيه عن اجتهادٍ علميٍّ طريقته ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ، وعلى السنّة، وعلى أخبار الآحاد، وعلى القرائن العقلية، لأنّ في كل واحد من هذه خلافاً، ووجهات نظر^(٣).

بتعبير آخر على المفسر ألا يفسر القرآن بذهنية علمانية، كما يفعل، مثلاً، محمد اركون، ونصر حامد ابو زيد الذي توصل، في قراءة مقلوبة وتأويل زائع، إلى "أنّ العلمانية هي التأويل الحقيقي للدين"^(٤). ولكن لماذا يجب ألا تكون الذهنية علمانية؟ حتى تكون النتائج في صالح مقاصد الشريعة، وليست في صالح مقاصدهم هم، مقاصدهم التي ترى أنّ البشر أعلم بأمر دنياهم من الله ورسوله، لهذا فهي لا تكتفي باجتراح مقولاتها النقيضة لمقولات الوحي ورسالات السماء، بل هي تعمد إلى كتب السماء عينها، فتأولها بما ينسجم والرؤية العلمانية للحياة. وكان المفروض بها أن تترك كتب الله لأهلها، وتنشغل بنفسها. إذن ذهنية المفسر يجب أن تكون إسلامية، أي متشربة بمفاهيم الإسلام، ومستوعبة لها، ومؤمنة بها، وعاملة بأركانها، وإلا فإن أي خلل في هذه الشروط قد يحرف الخطاب القرآني عن مقاصده التي تستهدف الإنسان أولاً وأخيراً، وتسعى إلى تربيته وفق المعاني الإلهية السامية.

❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

ولكي ينجح المفسر في ذلك عليه ألا ينطلق من مذهبه هو، فالمذاهب تُضيق الدلالة القرآنية المتسعة، وتعمل على توجيهها توجيهاً مسبقاً، وربما تنحرف بها انحرافاً خطيراً عن أهداف الشريعة، أي أن على المفسر ألا يكون شيعياً، ولا سنياً، ولا خارجياً، وهو بين يدي كتاب الله، عليه أن ينسى مؤقتاً أنه ينتمي إلى واحد من هذه المذاهب، فإن استمر هذا النسيان فيها، ونعمت، وإلا فليتعامل مع رؤية المذهب الآخر بوصفها رؤية محتملة، ويدخلها في متشابه القرآن، ذلك أن آيات القرآن الكريم فيها المحكم وفيها المتشابه: والمحكم هو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً^(٥)، لذا فالاختلاف فيه يكاد أن يكون معدوماً، لأنه أم الكتاب وأصله، أما المتشابه، فهو ما احتمل أوجه^(٦)، لذا فالاختلاف فيه سيكون ضرورياً، لا سيما أنه من السعة والانفتاح إلى الدرجة التي قد تُطرح فيها المتناقضات. وهي تناقضات بشرية بالتأكيد، تبين الجهد البشري الابداعي، وهو يتأمل كلمات الله ويتدبر فيها، فيصيب مرّةً، ويخطئ أخرى. فسيد قطب مثلاً ذلك المفسر الكبير، وإن قدّم لنا في كتابه (في ظلال القرآن) تفسيراً بيانياً كبيراً إلا أنه لم يستطع التخلص كلياً من موروثه، لأن ذلك الموروث أشبه بالنسق المهيمن على التفكير، بسبب تواطؤكم هائل من الكذابين عليه، على رأسهم ابن تيمية، والطبري، وصاحب تفسير الجلالين^(٧). وهم يتهمون الإمام علياً بشرب الخمر، فينزل فيه قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(٨). ولأنه، أي قطب، يفترض في هذا الموروث ألا يكون على هذه الدرجة من الكذب، لذا فهو سيصدقه، ويعيده في تفسيره^(٩). من دون أن يدخل ذلك الاتهام في سياقاته التاريخية. وهي لا شك سقطة كبيرة من مفسر كبير.



إلى هنا ليس ثمة مشكلة، ولكن المشكلة تبدأ عندما يتدخل "الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله"^(١٠). وهذا يعني أنّ القرآن قد اختصر علينا أسباب التحريف، ولا نعني بالتحريف هنا حذف بعض آيات القرآن، أو الزيادة عليها، أو تغيير بعض مفرداتها، لأنّ الله هو الذي أنزل القرآن وتكفل بحفظه، بل نعني تحريفه بالتأويل، ولا يفعل ذلك إلا أولئك الذين في قلوبهم زيغ. ولعلّ نظرية (موت المؤلف) أغتتنا في تفصيل هذه الاشكالية، فالقراء الذين يذهبون إلى أنّ المؤلف يموت بمجرد الانتهاء من كتابة نصّه سيكون المعنى، بحسب متبناهم، من حصّة القارئ، فالقارئ هو الذي يكتب النصّ^(١١)، ولا مشكلة لنا مع هذا الفهم - رغم تحفظنا - قدر تعلق الأمر بالنصّ البشري، أمّا إذا تعدّى ذلك إلى النصّ الإلهي، فنحن ازاء نوعٍ من التأويل الزائغ، أو ما أسماه (أبو زيد) بالتلوين، أي تأويل النصوص من منطلقٍ نفعيٍّ براغماتيٍّ يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكّر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهةٍ أخرى^(١٢).

فإذا كان التأويل فعاليةً عقليةً تتجاوز ظواهر النصوص، وتحفر في أعماقها، وصولاً إلى أساساتها، فإنّ التلوين سيكون محاولةً لحرف المسار الطبيعي لهذه الفعالية، ومن ثمّ فهو ليس حفرًا في النصوص، بقدر ما هو وسيلةٌ لتقويلها ما لم تقله، ولا ينصرفنّ ذهنك إلى المسكوت عنه، فالمسكوت عنه شيءٌ، والتقويل شيءٌ آخر، له علاقةٌ بالأنفس المريضة التي تحاول أن تثير الفتن والنزاعات التي كانت نائمةً، لأنّها تعتاش على ايقاظها، ولا تجد نفسها إلا في حضنها. نعم، إنّ دور القارئ سيكون كبيراً، ولكنّه دور محكومٌ

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

بسياقاتٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ ونفسيةٍ وثقافيةٍ تُحدِّد من قدرته على الانفلات من قبضتها، ومن ثمَّ فهي أشبه بالكوابح التي تحتاجها العربة وهي تسير مسرعةً في شارعٍ مسكونٍ بالمارّة.

وإذا كنا نتفق مع الذين يقولون: إنّه لا توجد قراءة بريئة، لأنَّ القارئ كائنٌ أيديولوجيٌّ، متمّ لشعبٍ ما، ولثقافةٍ ما، ولدينٍ ما، من قبل أن يعي ذلك الانتماء، أو يؤخذ رأيه فيه، فإنَّ البراءة ستكون ضرباً من الخيال الجامح، لا سيما أنَّ ما تبقى سيكون تكريساً لتلك الثقافة، أو انحرافاً عنها، لذا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة غير البريئة والقراءة المغرضة "إنَّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وقراءة النصوص خصوصاً، أمرٌ له تأويله الأبهتمولوجي، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغٍ مطلقٍ شاملٍ مطابقٍ لحالة البراءة الأصلية الأولى على فرض وجودها"^(١٣) أمّا القراءة المغرضة، فلا تأويل لها إلا في الزيغ والضلال، وليس في الأيديولوجيا، ذلك أنَّ الإنسان كائنٌ أيديولوجي.

من هذه المقدمة نحاول أن نلج عالم (محمد شحرور، وسبيط النيلي) لنكتشف إلى أيّ اللونين ينتميان، وهذا لا يعني أننا سنبدأ من قلوب الرجال، فالله أعلم بالقلوب والنيات، ولكننا سنبدأ من النصوص، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: "تكلّموا، تعرفوا فالمرء مخبوء تحت لسانه"^(١٤). وستنحصر دراستنا في كتاب شحرور المهم (الكتاب والقرآن)، وأهميته متأتيةٌ من اعتقاد شحرور بأنَّ كلّ ما قاله المفسرون القدماء والمحدثين يشبه الاعتقاد القائل: إنَّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، أمّا شحرور، فقد كشف لنا - كما يدّعي هو - أنَّ الأرض هي التي تدور حول الشمس، وبهذا فقد حقّق شحرور على



مستوى تفسير القرآن ما حققه غاليلو على مستوى تفسير الكون، ما يعني أننا كنا نعيش في وهم كبير، ولم يفعل شحورور سوى أن أخرجنا من ذلك الوهم! وهو يقول: "أنا صاحب نظرية خاصة، وقد طرحتها مع بيان مصطلحاتي الخاصة بي"^(١٥). وهذا ما نحن بصدد الكشف عنه: النظرية والمصطلح: يبدأ

شحورور كتابه بتشخيص المشاكل التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر، وهي:

١. عدم التقيّد بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان...

٢. إصدار حكم مسبقٍ على مشكلةٍ "ما"، قبل البحث في هذه المشكلة...

٣. عدم الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، وعدم التفاعل الأصيل

المبدع معها...

٤. عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية، مستنبطة، حصراً،

من القرآن الكريم...

٥. المسلمين في العصر الحاضر يعيشون أزمةً فقهيةً حادةً، لذا فنحن

بحاجة إلى فقه جديد^(١٦).

وقدر تعلق الأمر بشحورور، لأنه المعني الأول بهذه الملاحظات التي

شخصها في الفكر العربي، فإنه لم يلتزم بأيٍّ منها، فمنهج لا يمت إلى العلمية

بصلة، كما أنه لم يتناول موضوعاً "ما" يغني به المكتبة التفسيرية الضخمة، أو

يضيف شيئاً جديداً معتداً به، وكلّ الذي قدّمه هو ألاّ ترادف في القرآن، وكل

لفظةٍ فيه تشير إلى معنىٍ يختلف عن المعنى الذي تشير إليه اللفظة الأخرى.

وهي قضيةٌ قديمةٌ تبنّاها بعض اللغويين، وهي غير متعلّقة بالقرآن، بل باللغة

عموماً، أمّا الاستفادة من الفلسفات الإنسانية فهو لم يستفد من أية فلسفةٍ

إنسانية، بل هو يتحدث من عنديّاته، فلا مصدر لما يقول، ولا عقل حتى.

❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

نعم، ليس من الضروري للباحث أن يعود إلى مصدرٍ ما، ولكن على الأقل عندما يطرح شيئاً جديداً يجب أن يكون مقبولاً عقلاً، لأنّ العقل هو المقياس الذي يُرجع إليه في حال عدم وجود المصدر الذي نستقي منه معلوماتنا، ولكي نثبت هذه القضية علينا أن نأخذ نموذجاً مما سطره قلم شحورور، نتبين من خلاله (الفوضى الخلاقة) التي سيطرت على نظريته ومصطلحاته، إن صحّ أن نسمّيها نظريةً:

يقول محمد شحورور: وجدنا أنّ هناك ثلاثة أنواع من الآيات في الكتاب، ولم نستطع أن نقوم بهذا التصنيف إلا بعد أن تمّ تحديد الفرق بين النبوة والرسالة. فالنبوة مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي ﷺ وبها سمي نبياً. والرسالة مجموعة التشريعات التي جاءت إلى النبيّ بالإضافة إلى المعلومات، فأصبح بها رسولاً، فالنبوة علومٌ والرسالة أحكامٌ. أي أنّ الآيات المتشابهات هي النبوة، أمّا التشريع من إرث وعبادات، ومعها الفرقان العام الأخلاق والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات، فهي الرسالة أي الآيات المحكمات. وهناك نوعٌ ثالثٌ من الآيات، وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمةٌ ولا متشابهةٌ، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات، لذا فإنّ الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولاً: الآيات المحكمات: وتمثّل الرسالة، وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح "أمّ الكتاب"، وهي قابلةٌ للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق والحدود. ثانياً: الآيات المتشابهات: وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح "القرآن والسبع المثاني"، وهي القابلة للتأويل، وتخضع للمعرفة النسبية، وهي آيات العقيدة. ثالثاً: آيات لا محكماتٌ ولا



متشابهات، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح "تفصيل الكتاب". ونحن نرى أنّ التحدي للناس جميعاً بالإعجاز إنّها وقع بالآيات المتشابهات "القرآن والسبع المثاني"، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات "تفصيل الكتاب" حيث إنّ هذين البندين يشكّلان نبوة محمد.

لقد تبين لنا أنّ هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب، والقرآن، والفرقان، والذكر. فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات يخضعان للتأويل، وقد تمّ انزال القرآن بشكلٍ متشابهٍ عن قصدٍ، وامتنع النبيّ عن التأويل عن قصدٍ، أيّ أنّ القرآن يُؤوّل ولا يُفسّر، وأنّ كلّ تفاسير القرآن تراثٌ يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي. فإذا سأل سائلٌ: هل آية الإرث من القرآن؟ فالجواب: لا، هي ليست من القرآن "النبوة"، ولكنها من أمّ الكتاب "الرسالة". فهل هذا يعني أنّها ليست من عند الله؟! لقد جاء الجواب بقوله (كلّ من عند ربنا) فما الفرق بينها إذن؟ مادام كلّ من عند الله؟ الفرق أنّ القرآن فرّق بين الحقّ والباطل، أيّ أعطى قوانين الوجود، لذا قال عنه (هدى للناس). وأمّ الكتاب عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تحويره، لذا قال عن الكتاب (هدى للمتقين). فحتى نصدّق أنّ أمّ الكتاب من عند الله جاء القرآن مصدّقاً لها، لقد أجرينا مسحاً شاملاً للكتاب، وحددنا فيه مفهوم المصطلحات الأساسية، وهي: الكتاب، وأمّ الكتاب، والقرآن والسبع المثاني، والذكر، والفرقان، وتفصيل الكتاب، والحديث، وأحسن الحديث، والعرش، والكرسي، والألوهية، والربوبية، والنبوة، والرسالة^(١٧).

المقتبس السابق يكاد يلخص كتاب شحورور، وهو يبين مقدار الاضطراب الذي يسيطر على ذهنه، ولدينا هنا مجموعة من الأسئلة التي لا

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

جواب لها في كتابه الذي بلغ عدد صفحاته (٨٢٤) صفحةً: فمن قال: إنَّ النبوة هي المشابهة؟ ومن قال: إنَّ الرسالة هي المحكم؟ ومن قال: إنَّ الآيات المتشابهات هي القرآن، والسبع المثاني؟ ومن قال: إنَّ الآيات الشارحة لا محكماتٌ ولا متشابهاتٌ؟ ومن قال: إنَّ الاعجاز يتحقق بالآيات المتشابهات، وتفصيل الكتاب؟ ومن قال: إنَّ الاعجاز لا يتحقق بالآيات المحكمات؟ ومن قال: إنَّ القرآن يُؤوَّل، ولا يُفسَّر؟ ومن قال: إنَّ القرآن هو النبوة، والكتاب هو الرسالة؟ وقبل ذلك كله، ما المحكم؟ وما المتشابهة؟ وهل يجوز أن نؤلِّف كتاباً، يؤسِّس مقولاته على المحكم والمتشابهة، من دون أن يعرفهما؟ وإذا كان الجواب: إنَّهما معروفان، فإنَّ شحور عودنا على تعريفاتٍ جديدةٍ، ليست لها مرجعيات عقلية ولا نقلية، لذا كان من الضروري أن يبدأ بتعريف هذين المصطلحين اللذين لم يتفق المفسرون على معناهما، وإن كان القرآن قد خصم النزاع فيهما، عندما قال عن المحكمات "هنَّ أم الكتاب"، والأم هي الأصل، ولم يقل ذلك عن المتشابهات. فالمحكم، إذن، هو الثابت، والمتشابهة هو المتغير، في واحدةٍ من التأويلات التي لا تدعي أنَّها أصابت كبد الحقيقة، لأنَّها تؤمن بأنَّ القرآن ذو وجوه، وتؤمن أنَّ تأويلاتنا ظنيَّةٌ، وليست قطعيةً، وإن كان هذا الظنُّ يتفاوت في درجته. ثمَّ من قال: إنَّ مصطلحات القرآن تنحصر في تلك التي عددها شحور؟ القرآن كتاب تأسيسِي، أخرج الناس من الظلمات إلى النور، وهذا الإخراج يتطلب من المصطلحات ما لا يمكن لشحور، أو غير شحور، الإحاطة به، لا سيَّما وهو كتابٌ مفتوحٌ على الزمان والمكان، لذا فهو كتابٌ ولادٌ للمفاهيم والمصطلحات التي سيرعف بها الزمان، وهو يحاول الإجابة على أسئلة الحياة المتجددة، علماً أنَّ القرآن الكريم لم يكتفِ بإبداع



المفاهيم، بل عمد إلى المفاهيم السابقة، فأبدل دلالاتها بما ينسجم والمعنى الإسلامي الخلاق.

لهذا ندعي أن شحورر يتحدث من عند نفسه، ومن دون سندٍ علميٍّ، ولا موضوعيٍّ، فلا نقل سيسعفه في إثبات مدّعياته، ولا عقل، فمصادر التشريع أو قل: الإثبات - كما هو معروفٌ - القرآن والسنة والعقل، أي أن القرآن والسنة مقدّمان على العقل، فالعقل ليس مبدعاً للأحكام الشرعية، بقدر ما هو كاشفٌ عنها، الحكم الشرعي موجودٌ في كتاب الله وسنة رسوله، وثمة "منطقة فراغ" تتوسّط هذين الكتابين الكبيرين، وهي المنطقة التي سيتحرك فيها العقل، عندما لا يجد حكماً صريحاً واضحاً في الكتاب أو السنة، ومع ذلك، فإنّ العقل لن يتحوّل إلى مبدعٍ - قدر تعلق الأمر بالتشريع - بل هو مستنبط للحكم الشرعي بالرجوع إلى الأدلة التفصيلية التي تهىء له امكانية الاجتهاد، وملء منطقة الفراغ.

ويبدو من نقاط شحورر السابقة أنّه لم يطّلع على نتائج الذين سبقوه، لا سيما علماء الشيعة من أمثال: الإمام روح الله الخميني، ومحمد باقر الصدر، ومحمد حسين الطباطبائي، ومحمد صادق الصدر، ومحمد حسين فضل الله، فمنهج هؤلاء العلماء الكبار يتمّتع بقدرٍ كبيرٍ جداً من الأمانة العلمية والموضوعيّة، إن لم يكن موضوعياً خالصاً. وهم لا يصدرون عن أحكامٍ مسبقة، بقدر صدورهم من الرؤية الكلية لمفاهيم الإسلام، بغضّ النظر عن المذهب الذي ينتمون إليه، ولعلّ كتاب اقتصادنا^(١٨)، سيكون بليغاً في الجواب على ذلك، وهو الذي أخذ بآراء العلماء من الفريقين. كما أنّهم على قدرٍ كبيرٍ من التفلسف، رغم صعوبة ظهور فيلسوف ينتمي إلى ايديولوجيا لها إجابات

❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

عن أسئلة الحياة، وهذا ما يفسّر ظهور الفلاسفة في الغرب، وقلتهم في بلاد الإسلام، ولعلّ قراءة كتاب المدرسة القرآنية^(١٩)، ستعلمنا كيف ينبغي للمرء أن يكون فيلسوفاً. أمّا قضية النظريات، فقد استطاع الأوّل منهم - فضلاً عن الآخرين - أن يؤسس دولةً إسلاميةً، مبدعاً نظرية ولاية الفقيه^(٢٠)، ومفصلاً فيها، وما تتطلبه تلك الدولة من نظريات ومفاهيم ومنطقة فراغ بسعة الحياة، سيضطر ملئها من القرآن وواقع التجربة البشرية، بطريقة حوارية، تبدأ من واقع التجربة، وتبحث عن حلولها في القرآن وسنة المعصومين عليهم السلام. أمّا الثاني، فقد كتب الفقه والأصول والتفسير والتاريخ والفلسفة والاقتصاد والمنطق بطريقة جديدة ومبتكرة وغاية في الوضوح والبيان، أمّا نظرية المعرفة التي أبدع فيها، فكانت له فيها جولات تبين خصوصيته - كما هم فلاسفة الإسلام - الجامعة بين العقل والوحي، أمّا الثالث فقد ألف أعظم موسوعة تفسيرية معاصرة^(٢١)، باعتراف المخالفين، وبث فيها علومه الواسعة التي تجلّى فيها اجتماع وحي السماء بالعقل الخلاق، أمّا الرابع فقد بلغت علومه الفضاء، وقدّم لنا اجاباتٍ فقهيةً على أسئلة لم تكن تخطر لنا على بالٍ، فضلاً عن منهجه اللاتفرطي في تفسير القرآن^(٢٢) الذي يعدّ جديداً في بابه. أمّا الخامس فقد أعطى للفقهاء درساً بليغاً في الحداثة والعصرنة والتسامح التي ينبغي أن يكون عليها رجل الدين لا سيما المجتهد، فضلاً عن قيادته للحركة الإسلامية والتنظير لها في أحلك الظروف، أمّا الحوار الثقافي، فقد امتلك قصب السبق فيه، وربّما كان فارسه الذي لا يجارى^(٢٣) ... هذا فضلاً عن النظريات التي استنبطها هؤلاء من القرآن الكريم وسنة المعصومين عليهم السلام، ذلك أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قال: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن



تمسكتم بهما، لن تضلوا بعدي أبداً" (٢٤).

والتمسك بالثقلين - من الجهة التي نتحدث عنها - يعني أن أحدهما يفسر الآخر، والاثنان يفسران بعضهما، أما شحور فقد اكتفى بالقرآن، لأنه يعتقد أن الرسول ﷺ: "كان يصرّ على تدوين الكتاب، وكان في الوقت نفسه يأمر الناس بعدم تدوين أقواله" (٢٥)، ولم يوضح لنا أسباب عدم التدوين، لا سيما أن أكثر أقواله ﷺ شروح لما أجمله القرآن، وهي شروح يجب أن تُدوّن، لأنّ فيها تفصيلاً لا وجود له في القرآن. وقد خلص شحور من هذا إلى مفهوم للسنة النبوية هو أن "دور الرسول هو تحويل المطلق إلى نسبي، والحركة ضمن حدود الله في القرن السابع في شبه جزيرة العرب" (٢٦) ولم يوضح لنا كيف يقوم الرسول بعملية التحويل هذه، أمّا القرون التي ستأتي، فمحمد ﷺ غير مسؤولٍ عنها، فهي حصتنا نحن الذين سنتأول القرآن، ونستخرج منه ما ينفعنا، وإن بدا مخالفاً لما جاء عنه ﷺ.

وهذا يعني أن الرسول حَقَّق النسخة النسبية الأولى من الإسلام، ونجح فيها، في الزمان والمكان - القرن السابع وجزيرة العرب - المحددين، والواجب علينا في القرن الحادي والعشرين الميلادي أن نجتري النسخة النسبية الثانية، بناءً على النصّ الموجود في أيدينا، فالنصّ ثابتٌ، أمّا المتغير، فهو فهم ذلك النصّ، ومن ثمّ فإنّ كل ما قاله الرسول ﷺ يمثل القرن السابع، ونحن لسنا ملزمين به، من وجهة نظر شحور، وحلال محمد ليس حلالاً إلى يوم القيامة، كما أنّ حرامه ليس حراماً إلى يوم القيامة، بل هما حلالٌ وحرامٌ نسيان محصوران في القرن السابع وجزيرة العرب. لذا وجب علينا أن نجتهد ليكون إسلامنا معاصراً. لذا فقد شرع شحور بالاجتهاد، وقدم لنا

❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

نظريةً، ومجموعةً من المصطلحات خالف بها الأولين والآخرين، على طريقة الأرض التي تدور حول الشمس، كما يعتقد هو. وأهم ما يمكن ملاحظته على منهج شحرور أنه يتحدّث بطريقةٍ قطعيةٍ لا مجال للاحتمال فيها، فهو متأكدٌ من كلّ شيءٍ، بل إنّه يقدّم تصوراتهِ واستنتاجاته على أساس أنّها حقائق علمية ومسلّمات ثابتةٌ، وذلك متأتٌّ من تقويله للنصّ، لا من استنطاقه بطريقة تحترم آليات اللغة في التحليل والاستنباط، بل هو يفترض أموراً من وحي خياله، ثم يجعلها حقائق ومسلّمات يفسّر بها القرآن متجاوزاً حدود اللغة ونظامها^(٢٧).

انطلق شحرور في تحديد مصطلحاته من نفي الترادف، فهو يعزو سبب تخلف تفسير القرآن وتأويله إلى إيمان المفسرين بوجود الترادف، وعندما نقضي على هذه المشكلة سيكون تفسيرنا معاصراً. والحال أنّ القدماء وإن قال أغلبهم، أو بعضهم، بالترادف، إلّا أنّهم لا يعنون هذا المعنى الذي فهمه شحرور وسبيط النيلي، فهم لا يقولون: إنّ ألفاظ الأسد والليث والغضنفر والحيدرة هي هي عينها، بل هم يقولون: إنّ هذه الألفاظ تلتقي في الموضوع نفسه، أمّا معانيها فمختلفة، بناء على ما يشير كل منها إليه، وهذا عينه ينطبق على الأسماء الكثيرة للسيف أو الفرس أو المطر، ما يعني أنّ الترادف عندهم هو تباين، كلّ ما هناك أنّ هذه الألفاظ قد تلتقي في الشيء الواحد، ومن ثم فإنّ كلّ لفظٍ إنّما يطلق بلحاظٍ "ما"، وهذا ما ندعوه بالجهة، فكلّ لفظٍ أو تعريفٍ إنّما يلحظ به جهةٌ معينةٌ، وهذه الجهة هي التي يتم استخدامها في السياقات التي تباها أخواتها اللواتي يلتقن معها في الموضوع عينه. فلا أحد من المفسرين يقول إنّ المطر هو الغيث، فلكلّ معناه، وإن كانا يلتقيان خارجاً،



وهكذا بقية الألفاظ، ما يعني أنّ شحورور بنى نظريته التي تدور فيها الأرض حول الشمس على قضية زائفة، لا وجود لها.

وهو الزيف نفسه الذي مارسه (عالم سبيط النيلي)، مع الاختلاف الجوهرى بين الاثنين، فقد ذهب النيلي إلى أنّ التفاسير كلّها تفاسير اعتباطية، والسبب، هو أنّ المفسرين السابقين عليه، كلهم، يؤمنون بأنّ العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، بينما هو يؤمن بقصديتها. هذا الإيمان باعتباطية العلاقة أنتقل بهم من المفردات إلى الجمل، فالفقرات، فالنصوص والخطابات، فأصبح التفسير كله اعتباطياً، ما يعني أنّ أيّ تفسيرٍ يقول به هؤلاء الاعتباطيون، للقرآن أو لغيره، لا بدّ أن يكون خاطئاً، بسبب الأساس الذي انطلقوا منه: الاعتباط، وهو أساسٌ خاطئٌ قطعاً، لذا فكل ما بُني عليه، فهو خاطئٌ. ولم يكتف النيلي بذلك بل تعدّاه إلى أن يقرن بين الاعتباط وبين النفاق والكفر، يقول النيلي: "يحاول المنهج اللفظي الولوج إلى نظام القرآن ببطءٍ شديدٍ وحذرٍ أشدّ، ذلك أنّه حينما ألقى باللائمة على طرائق الاعتباط اللغوي، وأعتبره أساس المشكلة، وهو المسبّب للفئات والمذاهب، وهو سلاح النفاق والكفر، فإنّه يحاول تجنب الوقوع بمهاويه التي صارت تجري في عقولنا سريان الدم في الجسد" (٢٨).

إذن فالنيلي سيشبه شحورور من هذه الجهة: الاعتقاد بأنّهما أثبتا أنّ الأرض متحركة، وليس العكس والحال أنّ الاثنين لم يفعلا ذلك، والتاريخ يشهد على أنّ غيرهما هو الذي فعل، ولكنه كان من التواضع بحيث لم يدع أنّه اكتشف شيئاً، لسببٍ بسيطٍ جداً، هو أنّ المعرفة البشرية تراكم يدين به اللاحق للسابق، ومن المعيب على المرء أن ينكر جهود الآخرين ليتربّع هو على عرش المعرفة.

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

عموماً، فالسابقون من لغويين ونحويين وبلاغيين ونقاد ومفسرين حتى وإن قالوا بالعلاقة الاعتباطية، إلا أنهم آمنوا بقصديتها بمجرد أن تخطوا مرحلة الوضع، وهذا ما يحتاج إلى توضيح: نعم، ثمة مدلول سبق وجوده وجود الدال، وعندما وُجدَ البشرُ لسبب "ما" على هذه الأرض، ولأنهم كائنات اجتماعية، احتاجوا إلى ألفاظ يتواصلون من خلالها، ويعبرون بها عن أنفسهم، لذا فقد وضعوا لكل مدلولٍ يحيط بهم، أو يتحرك في دواخلهم، وضعوا دالاً يشير إليه، وقد اختاروا الدوال، هكذا، كيفما اتفق، بحسب إحدى النظريتين. وعندما وضعوا لكل معنى لفظاً، أو لكل مدلول دالاً انتهت مرحلة الاعتباط، لتبدأ مرحلة جديدة اسمها القصد، لهذا فعندما يقول - من أسماهم النيلي - الاعتباطيون كلمة القرآن، فهم يعنون القرآن، وعندما يقولون كلمة الفرقان، فهم يعنون الفرقان، وعندما يقولون كلمة الكتاب، فهم يعنون الكتاب، وهكذا... نعم، أحياناً المفسرون، ولأنهم كائنات غير معصومة، يتعاملون مع النصّ بطريقة اعتباطية، فيعطون للدال مدلولاً ليس له، كما فعلوا في بداية الوضع عندما قرنوا بين شيئين لا علاقة ضرورية بينهما، والنيلي طبعاً سيكون مشمولاً بذلك الاعتباط، وإن هو لم يشعر، وفضيلة النيلي وانجازه الكبير يكمن هنا، فقد تتبّع تلك الاعتباطية، وضرب لها الأمثلة الكثيرة، منبهاً إلى ضرورة الالتزام بقصدية (المؤلف)، لا بقصدية النصّ، ولا بقصدية القارئ. ولنا أن نكتفي ببعض الأمثلة التي يسوقها النيلي لبيان اعتباطية المفسرين، ونحن بدورنا سنثبت اعتباطية النيلي، ولو بمثال واحد.

- قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ﴾. قال مجاهد: سجّين

صخرة في الأرض السابعة، وقال أبو عبيدة: سجّين: شديد، وقال الطوسي:



هو السجن. وقال غيرهم: جهنم، وقيل: وادٍ أو جبٌّ فيها، كلُّ ما يريد الحل القصدي قوله: إنَّ النصَّ القرآني قد عرّف ﴿سَجِّين﴾ في النسق نفسه، بل وتساءل عنه عالماً بأنَّ المتلقّي لا يعلم ما هو؟ فقال: وما أدراك ما سَجِّين؟ وهذا استفهام واضح على أنَّ المتلقّي لا يدري ما هو؟ ثمَّ أجاب، فقال: كتاب مرقومٌ. إذن فتعريف (سَجِّين) موجودٌ، وعلى ذلك فإنَّ تعريفه قد تمَّ خلافاً للنصِّ عند المفسّرين، وقد اختلفوا فيه رغم وجوده داخل العبارة موضوع البحث، ولا يمكن أن نسمي هذا العمل غفلةً أو سهواً، ما دامت هذه العملية قد طالت كل لفظٍ، بل وبنيت المعاجم على أساسها، وصورتها المرعبة الكبرى تتمثّل في اعطاء اللفظ معنىً عن طريق لفظٍ آخر... فالحلُّ القصدي هو الحكم على الموضوع من خلال عناصره الداخلية، والخاصة به من غير تدخلٍ من الحاكم بإخفاء تلك العناصر، أو بعضها، أو إدخال عناصر غريبةٍ فيها من خارج الموضوع^(٢٩).

- الآية: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾، قالوا: المراد جنّةٌ واحدةٌ، والله يقول جنتان^(٣٠).

- الآية: ﴿نَسِيًا حُوتَهُمَا﴾، قالوا: الناسي هو الفتى فقط، والله يقول: كلاهما نسي^(٣١).

- الآية: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ قالوا: المراد الماضي، والله جاء به مضارعاً^(٣٢).

- الآية: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ قالوا: سماءٌ واحدةٌ، والله، يقول: هنّ، أي سماءات^(٣٣).

من هذه الأمثلة وغيرها يثبت النيلي قصديته التي لا نخالفه فيها، فهو

قراءات محاصرة للقرآن الكريم

يراهن على أخطاء بعض المفسرين لإثبات المنهج اللفظي الذي يتبناه، والرهان على الأخطاء، لا يكون وسيلة لإثبات منهج ما، لا سيما أن الصحيح فيه أكثر من الخطأ. وإذا كنا نعبر عن اعجابنا الكبير بطريقة النيلي في التعاطي الدقيق مع الدلالة القرآنية، وندعو إلى إعادة قراءته، لاكتشاف الأخطاء التي قد تقع فيها، ونحن نرث شيئاً من الاعتباطية التي قد تتطور، فتستحيل سلوكاً وطبيعة، قد لا نستطيع التخلص منها لاحقاً. أقول رغم أعجابنا الكبير، إلا أننا نتحفظ على المبالغة في ردّة الفعل، فهو ينكر علينا شرح المعنى الغامض بألفاظٍ أخرى، لأن ذلك يدخل في باب الترادف، واللغة، من وجهة نظره، لا ترادف فيها، وإذا كان القرآن الكريم قد حل مشكلة (سجين)، عندما قال: (كتاب مرقوم)، فإنه لم يفعل ذلك في الأحوال كلها، ما يعني أننا بحاجة لتفسير الغامض بكلمة، أو كلماتٍ أخرى، وهذا ما يفعله النيلي، عندما يريد أن يزيل غامضاً أو يوضح مبهماً، بل أن الشرح، أي شرح، لا يكون إلا بكلماتٍ أخرى - غير الكلمة المقصودة - يُزال بها الالتباس، أو الغموض، أو الابهام. وهذه العملية - أي الشرح - لا علاقة لها بالترادف، بل هي ممارسةٌ طبيعيةٌ يمارسها الإنسان، وهو يحاول أن يكتشف الوجود، أو يُسهّل اكتشافه للآخرين..

وإذا كنا نتفق مع (النيلي) في نقد الطريقة الاعتباطية التي يتعاطى بها بعض المفسرين أو علماء اللغة مع النصوص، فإن التعميم، لا شك، سيكون مضراً، لا سيما أن الكل قصديون، ولا يوجد بينهم اعتباطيٌ واحدٌ، وهذا ما سنوضحه لاحقاً. نعم، التعميم سيكون مضراً، لا علينا - نحن الخطّائين - فحسب، بل على (النيلي) نفسه الذي سيضطرّ لأن يكون قصدياً جداً،



ومعصوماً جداً، ليثبت أننا اعتباطيون جداً، وغير معصومين جداً. وهو اثباتٌ
لنا بحاجةٍ إليه، بعد أن خلقنا الله (سبحانه) كذلك، وأراد منا أن نصارع
أنفسنا، ونحقق ذواتنا بسلوك طريق أهل الله، وقد بارك الله (جلّ وعلا) لنا
هذا السعي في طلب العلم وتعليمه، ولم يتّهمنا بالنفاق والكفر، كما فعل
(النيلي)، ولعلّ فضيلتنا التي نفتخر بها - نحن البشر - هي هذه، أيّ القدرة
على ممارسة الأخطاء، ثمّ العودة إلى الله (جلّ وعلا)، لأجل غفرانه، سواء
أتعلّق ذلك بسلوكنا، أم بطريقة تعاطينا مع اللغة والنصوص، إلهيةً كانت أم
بشريةً.

ولأنّنا خطّائون فقد عمل النيلي، كما قلنا، على تتبّع أخطائنا، لإثبات
منهجه القصدي، ونحن بدورنا نستطيع أن نفعل فعله، فنعدّ عليه أنفساه،
ولكنّا سنكتفي بمثال أو مثالين. يقول النيلي: إنّ تعاريف علم اللغة كلّها
(لاحظ كلها) لا تتّصف بأية صفةٍ علميةٍ أو منطقيةٍ، وهي تعاريف عشوائيةٌ
فاقدةٌ لأدنى حدٍّ من الأسس المنطقية لأيّ تعريفٍ علميٍّ^(٣٤). وهذا الكلام
يمكن تعميمه على النحاة والنقاد والأدباء والفلاسفة والمفكرين، لأنّهم كلّهم،
من وجهة نظر النيلي، اعتباطيون، وتساؤلنا هو: هل يجوز للنيلي أن يستشهد
بنصّ كتبه أحد الاعتباطيين، لإثبات قضية قصدية هو يتحدث عنها؟

لقد أيدَ النيلي رؤيته للحرية الفلسفية بنصّ للفيلسوف الألماني الاعتباطي
"كارل ياسبرز". يقول "ياسبرز": "لا سبيل لبحث الحرية في نطاق الظواهر،
لأنّ التساؤل عنها أو الشكّ فيها، أو البحث في حدودها، أو انكارها، أو
الإيقان بها، هو ممّا يدخل في صميم وجودها، فليس السؤال عنها بمشبهٍ
للتساؤل عن وجود سكّانٍ في المريخ أو لا، فهي تريد اكتشاف سرّ وجودها

❖ قراءات محاصرة للقرآن الكريم

وتبديد الظلمات التي تكتنف ذا الوجود^(٣٥). انطلق النبي من هذه الفلسفة، التي يبشّر بها أحد الاعتباطيين الكبار، ليعرف الحرية فيقول: "الحرية هي ذات الوجود وسرّ الحياة"^(٣٦). وهو تعريف غاية في الاعتباطية، لأنّ الروح، وليست الحرية، هي ذات الوجود وسرّ الحياة، وبعد أن تلج الروح في هذا الكون، يمكن لنا أن نتحدّث عن حرية، لم تكن قادرةً على التسبيح بحمد ربها، أو عدمه، قبل ولوج الروح.

ولنا أن نضرب أمثلةً أخرى من دون أن نعقب عليها تاركين ذلك لفطنة القارئ الكريم، وهو يؤشّر على اعتباطية النبي التي قد تتجاوز الحدود المعقولة أحياناً:

- "بئس الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون"، فلاحظ قوله: (بعد الايمان) للتأكد مرّةً أخرى أنّه يتحدّث عن علماء الدّين تحديداً...^(٣٧).

- "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً". فمن لم يكن إماماً يكون تابعاً، فإن كان تابعاً فهو يعرف إمام زمانه، سواء أكان إمام كافر أو إمام هدى، فإذا لم يعرف إمامه مات جاهلاً (ميتةً جاهليةً)، أيّ ضالاً لم يتخذ موقفاً بين الكفر والإيمان...^(٣٨).

- إنّ الاعتباط اللغوي لا يفهم شيئاً في اللغة، وهذه هي محنة المنهج اللفظي، إذ يتوجّب عليه ايضاح كلّ شيءٍ وكلّ لفظٍ، إذ ليس بينه وبين الاعتباط شيءٌ واحدٌ مشتركٌ...^(٣٩).

ما أدعيه ألا وجود لمفسّرين، أو مفكرين، أو كتّاب، أو نقّاد، أو شعراء اعتباطيين باستثناء دريدا وذريته، ولكن ما الفرق بين قصديتنا وقصدية النبي.



الفرق هو أن قصديتنا تقول بالحقيقة والمجاز، والترادف والتباين، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والواقع والانزياح، والثبات والتغير، فإذا ما علمنا أن الاختلاف حقيقةٌ ضروريةٌ للوجود والحياة، أدركنا ضرورته مع النيلى وشحور لا سيما وهما يحاصران الدلالة في منطقتها القمعي الذي سيلحق الأذى بالنصوص ودلالاتها المتسعة. نعم، نحن ندعي بأننا قصديون، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن لكل قاعدةٍ شواذًا، والشاذ لا ينفي القاعدة، بل ربّما هو يؤكدها عندما يشير إلى الأقلية التي تخالفها، فقولنا مثلاً: "خرق الثوبُ المسمارَ"، بضمّ الثوب وفتح المسمار، لن يجعل الفاعل منصوباً والمفعول به مرفوعاً، ذلك أن الحركة، هنا، ليست ذات فائدةٍ تذكر، ولعلّ عدمها سيكون أفضل لمنع الالتباس الذي قد يحصل للمبتدئين الذين سنقول لهم: إن الإعراب - أي الحركات - ضرورةٌ من ضرورات الجملة العربية، لأنّ المعنى، في كثير من الأحيان، متوقفٌ عليه، بمعنى أن الحركة هي التي تدلنا على موقع الكلمة من الأعراب، ومن دون هذه الحركة يصبح الكلام ذا دلالةٍ احتماليةٍ، ونحن، طبعاً، لسنا ضدّ الاحتمال، ولكننا ضدّ الاحتمال الذي يقرب الدلالة، أو ينحرف بها إلى الاتجاه الآخر الذي يبعدها عن مقاصد الشريعة واحتمالاتها. ما يعني أن الشريعة ثابتٌ ومتغيرٌ، لذا فهي ليست خطاباً مطلقاً، بالمعنى الذي أراده شحور، عندما ادّعى أن وظيفة الرسول تحوّل المطلق إلى نسبي، بل هي خطابٌ مطلقٌ، لأنها استطاعت ان تلبّي الحاجات الثابتة للبشر، والحاجات المتغيرة. اطلاقها متأّت من هذه الجهة، وليس لأن الرسول ﷺ مكلف بتحويل المطلق إلى نسبي، بل وظيفته أن يحافظ على اطلاق ذلك المطلق، بأن يقدّم لنا خطاباً يتجاوز حدود القرن السابع وجزيرة العرب،

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

والأهمّ من ذلك أن يترك لنا منطقة فراغ، نتحرك فيها بطريقةٍ تضمن استمرار أنفاس الشريعة التي يحاول العلمانيون خنقها عندما يدعون أنها توقفت عند تلك الحدود، وربّما تجاوز بعضهم ذلك، فعدها غير صالحة حتى لذلك الزمان، لأنّه ليس من حقّ الدين أن يكون مطلقاً، بل هو قضيةٌ شخصيةٌ، غايةٌ في النسبية والفردية. وإذا كان نصر حامد أبو زيد يمثّل الاتجاه الذي يقول بتاريخية القرآن وانتهاء صلاحيته للحياة^(٤٠)، فإنّ عادل ظاهر يمثّل الاتجاه العلماني المتطرف الذي يرى أنّ المشرع هو الإنسان ولا مجال، اطلاقاً، لافتراض العكس^(٤١)، أي أنّ القرآن غير صالح لأيّ زمانٍ وأيّ مكانٍ.

طبعاً المقاربة بين شحورور والنيلي لا تعني أنّهما متشابهان في كلّ شيءٍ، فالظاهر أنّ الفرق كبيرٌ جداً. عموماً، فهاتان قراءتان تبيّنان كيف يتعامل المفكّر المعاصر مع القرآن الكريم، وهذا لا يعني أنّ ليس ثمة طرائق أخرى، على العكس هناك طرائق كثيرةٌ تتراوح بين الابداع والاتباع، وتدرج في مقدار ذلك، ولكنّ ميزة هذين الباحثين الجرأة والقدرة في الدّفاع عن الرأي بكل ما أوتوا من قوةٍ، مع فارقٍ في درجة الاقناع، فبينما نجد أنّ سبيط النيلي مقنعٌ وعلميٌّ، نجد شحورور لا يمتلك من العلمية والموضوعية أيّ شيءٍ فضلاً عن عدم قدرته على اقناع القارئ بما يذهب إليه، المهم أنّ القراءة المعاصرة لا تعني امتيازاً لصاحبها، بقدر ما تعني طريقةً في النظر إلى الأمور، قد تكون مقبولةً من جمهور العقلاء، وقد تكون غير مقبولةٍ. وبعد فنحن إزاء قراءتين معاصرتين بالمعنى الزمني للمعاصرة، لا بمعناها الابداعي الذي يراد له أن يكون، فالقارئ المعاصر هو القارئ الذي استوعب تراث الآباء والاجداد، وطرح ما فيه من زيفٍ وكذبٍ، أو كانت له القدرة على التمييز بين



الحقيقي والزائف، لأن شرط المعاصرة لا يمكن أن يكون من دون تلك القدرة. وما نلاحظه أن الاثنين - النيلي وشحور - أصدرنا حكماً بالإعدام على ذلك التراث، فهو - بالنسبة للنيلي - تراثٌ اعتباطي، وسلاحٌ للكفر والنفاق والحركات الهدامة، لذا يجب أن نخلصه من كل ذلك، لا بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، بل بأسلوب الصدمة، أو القطيعة الاستمولوجية التي لا تدين إلى ذلك التراث بشيءٍ، بقدر ما تعدّه وسيلةً لإعاقته تقدّمها..

وهي الطريقة عينها التي مارسها شحور، وهو يؤسس لقرآنٍ جديدٍ، وكتابٍ جديدٍ، وسنةٍ جديدةٍ لم يكن التراثيون الذين سبقوه أو جايلوه يعرفونها. وعلى هذا التأسيس الذي يفرّق بين النبوة والرسالة، وبين القرآن والكتاب، بنى شحور منظومته المعجمية، وصنّف الآيات الكريمة: هذه من القرآن، وهذه من الكتاب، من دون أن ينتقل إلى الخطوة الأهمّ، بعد هذا التصنيف، أعني التفسير الموضوعي الذي يتناول فيه المفسّر قضيةً معاصرةً، ويضع لها الحلول القرآنية، حتى يثبت لنا استمرار القرآن في الزمان والمكان، فكون آية الإرث - مثلاً - ليست من القرآن، ما الذي يترتب عليه؟ وهل سيتغيّر تفسيرها عندما يثبت أنّها من الكتاب؟ نعم، عندما يكون جلّ هم الكاتب أن يصنّف الآيات، فهل سيكون معاصراً؟ لذا نرى أنّ شحور، فقد شروط المعاصرة لسببين: الأوّل: لأنّه لم يقرّ للسابقين جهودهم في تفسير القرآن وتأويله، وثانياً، لأنّه لم يأت بشيءٍ جديدٍ، وكل ما ذكره من العلم الذي لا ينفع، والجهل الذي لا يضر، بل هو يأخذ منك الوقت والجهد اللذين يجب أن تستغلها بما هو أهمّ وأجدى.

على العكس من ذلك تماماً، كان لسبيط النيلي جهوده الكبيرة في تخليص

◆ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

القرآن من الاعتبارية التي عمل بعض المفسرين قليلي العلم على إشاعتها. ونحن في ردنا على النيلي، لا ننفي وجود الاعتباط، ولكننا نعدّه عارضاً، وليس أصيلاً، ما يعني أنّ القصديّة هي ما يسعى إليه الباحث الجاد، كلّ ما هناك أنّ هذا الباحث ليس معصوماً، لذا يمكن أن يقع في الاعتباط من غير أن يشعر، وهذا ما حدث للنيلي عينه، ما يعني أنّ تلك الحركة بين الاعتباط والقصّد ستكون ضروريةً، فهي التي ستعطي للنصوص حركتها وصورتها، ومن هنا كان النيلي ضرورياً ومعاصراً، لأنّه سيثير انتباهنا نحن الذين ندّعي بأننا قصديون، وفي الوقت عينه نمارس الاعتباط، وكأنّه قدر النصوص، لا سيما أولئك التفكيكيين الذين لم يكتفوا بموت المؤلف، بل أماتوا النصّ نفسه عندما ادعوا أنّه لا يقول شيئاً!!!

نعم الشرط الأوّل - ولكنّه ليس الأخير بالتأكيد - لتحقيق المعاصرة أنّ القضايا أو الاشكاليات التي يناقشها الباحث يجب أن تكون معاصرةً، مثل: الإسلام، الديمقراطية، العلمانية، الليبرالية، الرأسمالية، العولمة، الحداثة، ما بعد الحداثة، الصحوة، تحكيم الشريعة، صراع الحضارات، نهاية التاريخ، الخريف العربي، الربيع الايراني، الشتاء الأوربي، والضيف الأمريكي اللاهب الذي أحرق كلّ شيء، ولا بد أن ينتهي بإحراق نفسه، وهذا لا يعني بالتأكيد أنّ الذي يعالج اشكاليةً تراثيةً، ليس هو بالمتقف المعاصر، فذلك يعتمد على الطريقة التي نعالج بها القضية موضوع البحث، فنحن لا نقرأ تاريخ المسعودي أو الطبري للتعرف على تاريخ المرحلة التي يتحدّث عنها، فحسب، بل لنفهم واقعنا وحاضرنا، ذلك أنّ الأمور أشباهة، وما جرى على الأولين يمكن أن يجري على الآخرين، والمنطق الذي يحكم صيرورة الأحداث يكاد



يكون واحداً ومتشابهاً، إلى الدرجة التي يمكن أن نتنبأ بها سيكون، وقد تعلق الأمر بشحورور والنيلي فإن شحورور لم يناقش أي قضية معاصرة، أما النيلي فلا نعدم ذلك لا سيما كتبه التي تناول فيها قضية محدّدة أو ردّها على المفكرين المعاصرين.

أمّا الشرط الثاني للمعاصرة، فهو اللغة التي نكتب بها، فلا شك في أننا إزاء لغتين: لغة تراثية تحتفل بالسجع، والجناس، والطباق، وباقي الفنون البديعية التي كانت لغة القدماء تحتفل بها، إلى الدرجة التي قد يُعَنون بها أحد (المعاصرين) كتابه على غرار (مغني اللبيب عن كتب الأعراب). فهذا العنوان ينبأ عن طبيعة اللغة التي سيعالج بها الباحث موضوعاته، وهي لغة لا يتفاعل معها القارئ المعاصر، لأنّه أَلِفَ لغةً أخرى مرسلّة، خاليةً من سجعات السابقين وجناساتهم، لغةً تقول ما تريد بطريقةٍ أسرع، وربّما أقلّ احتفالاً بنفسها، لأنّها تريد أن تقترب من نبض القارئ، ولا تتركه يلهث وراء بديعياتها. ومع ذلك، فإنّ القارئ المثقف لا يقنع بأيّ لغةٍ، لأنّه كثرة قراءاته، وحساسيته، وقدرته على التمييز بين أساليب الكتاب ولغاتهم، تجعله يبحث عن نوعٍ خاصٍّ من الكتب ومن المؤلفين، يحقق له تلك الحساسية التي يبحث عنها، فهو لا يبحث عن المعرفة فحسب، بل بدرجةٍ أعلى يبحث عن المتعة التي تحتكرها كتب كهذه، وهي متعةٌ تشبه احتفاءنا بالطرائق التي تجيب عن سؤال الشكل وسؤال المضمون معاً، ولا شكّ في أنّ الكتابة التي تجيب عن هذين السؤالين هي التي تجذب القارئ المثقف والحساس، ولعلّ النيلي وشحورور لم يستطيعا الجواب عن الطريقة التي يعبران بها، بنفس طريقة محمد عابد الجابري، أو نصر حامد أبو زيد أو علي حرب، وهذا ما يحتاج إلى دراسةٍ

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

مستقلة، ستضع يدها على لغة المفكرين والنقاد، وهو درسٌ خصبٌ سيجعلنا ندرك الفارق الكبير بين لغة اثنين من المفكرين أو الفلاسفة أو النقاد...



المصادر والمراجع

١. الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ضاهر، دار الساقى - بيروت، ط ٢ - ١٩٩٨.
٢. اقتصادنا: محمد باقر الصدر، العارف للمطبوعات - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢.
٣. بحوث في علوم القرآن: محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر - مجمع الثقلين العلمي.
٤. التأويل والتأويل المفرط: أمبرتو إيكو، تر: ناصر الحلواني، مركز الانماء الحضاري، ط ١ - ٢٠٠٩.
٥. تفسير الميزان: محمد حسين الطباطبائي، الاعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ - ١٩٩٧.
٦. تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت، القاهرة، ط ٧ - ٢٠١٠.
٧. الحكومة الاسلامية (ولاية الفقيه)، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني، ط ٨ - ٢٠٠٥.
٨. خطاب الاسلاميين والمستقبل، محمد حسين فضل الله، غسان بن جدو، دار الملاك - بيروت، ط ٣ - ٢٠٠١.
٩. الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الاحكام إلى فقه النظرية، محمد باقر



❖ قراءات معاصرة للقرآن الكريم

- الصدر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٠. صوت من المنفى (سيرة): نصر حامد أبو زيد، تر: نهي هندي، الكتب خان للنشر - القاهرة، ط ١ - ٢٠١٥.
١١. الغربال: ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل - بيروت، ط ١٥ - ١٩٩١.
١٢. قراءات معاصرة في النص القرآني: مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٣. الكتاب والقرآن: د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر - دمشق، ط ٢ - ١٩٩٠.
١٤. ما وراء النص: د. محمد سالم سعد الله، عالم الكتب الحديث - اربد، عمان، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٥. المحاضرات القصصية: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٦. المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر، العارف للمطبوعات - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢.
١٧. مسند احمد بن حنبل، ت: شعيب الارنؤوطي وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ٢٠٠١.
١٨. مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار المدار الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠١.
١٩. منة المنان في الدفاع عن القرآن، محمد الصدر، دار ومكتبة البصائر - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢.
٢٠. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي -



◆ الدكتور علي حسن هذيلي

بيروت، ط ٥-٢٠٠٦.

٢١. نظام المجموعات الكامل: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء-

بيروت، ط ١-٢٠٠٨.

٢٢. نقد استجابة القاري: جين ب. تومبكنز، تر: حسن ناظم وعلي

حاكم، الكتاب الجديد- بيروت، ط ٢-٢٠١٦.

٢٣. نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي-

بيروت، ط ٣-٢٠٠٧.

٢٤. نهج البلاغة: ت: السيد هاشم الميلاني، العتبة العلوية المقدسة-

النجف الاشرف-٢٠١٢.



الهوامش

- (١) الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الاحكام إلى فقه النظرية: ١١.
- (٢) الغربال: ١٥.
- (٣) بحوث في علوم القرآن: ١٥١-١٥٦.
- (٤) نقد الخطاب الديني: ١١، وينظر كذلك: صوت من المنفى: ١٩، ٢٩، ٦٧.
- (٥) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٥٩٣.
- (٦) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٥٩٣.
- (٧) ينظر: تفسير الجلالين.
- (٨) سورة النساء، الآية: ٤٣.
- (٩) ينظر: تفسير في ظلال القرآن.
- (١٠) سورة آل عمران، الآية: ٧.
- (١١) ينظر: نقد استجابة القاري: ٢٨، وكذلك: التأويل والتأويل المفرط: ٣٢.
- (١٢) نقد الخطاب الديني: ١٢١.
- (١٣) نقد الخطاب الديني: ١٢٠.
- (١٤) نهج البلاغة: ٥٤٥.
- (١٥) قراءات معاصرة في النص القرآني: ٣٧.
- (١٦) الكتاب والقرآن: ٣٠-٣٢.
- (١٧) الكتاب والقرآن: ٣٧.
- (١٨) ينظر: اقتصادنا.
- (١٩) ينظر: المدرسة القرآنية.
- (٢٠) ينظر: الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه).



- (٢١) ينظر: تفسير الميزان.
- (٢٢) ينظر: منة المنان في الدفاع عن القرآن.
- (٢٣) ينظر مثلاً: خطاب الاسلاميين والمستقبل.
- (٢٤) مسند احمد ابن حنبل، ٣: ١٧.
- (٢٥) الكتاب والقرآن: ٣٩.
- (٢٦) الكتاب والقرآن: ٣٩.
- (٢٧) ينظر: ما وراء النص: ١٤٨-١٤٩.
- (٢٨) نظام المجموعات الكامل: ٥.
- (٢٩) المحاضرات القصصية: ١٢.
- (٣٠) المصدر السابق: ٤٠.
- (٣١) المصدر السابق: ٤١.
- (٣٢) المصدر السابق: ٤١.
- (٣٣) المصدر السابق: ٤٢.
- (٣٤) المصدر السابق: ٣٦.
- (٣٥) المصدر السابق: ٩١.
- (٣٦) المصدر السابق: ٩٩.
- (٣٧) نظام المجموعات الكامل: ١٤.
- (٣٨) المصدر السابق: ٢١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٤٠.
- (٤٠) ينظر: النص والسلطة والحقيقة.
- (٤١) ينظر: الأسس الفلسفية للعلمانية.



الدراسات

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

أمجد واعظي (*)

ترجمة: دافل الممداني

ملخص البحث

إنَّ تصوّر المعنى له أبعادٌ واسعةٌ، وإنَّ فروع العلم المختلفة تتداخل مع " المعنى " بوجهٍ من الوجوه، وما يريد الباحث الوصول إليه عن طريق هذا البحث هو تأثير هذه الدائرة من العلوم المرتبطة بالمعنى في مجال المعرفة الدينية، في حين كان البحث عن المعنى يشكّل أساساً أو قسماً من البحث المعرفي والعلمي في الاختصاصات العلمية المختلفة من الفن والفلسفة والأدب، كما ويشكّل البحث عن معنى النصّ الهدف الأساسي من الدراسات الأدبية والتفسيرية؛ كما احتلّ السعي لمعرفة المعنى الدقيق للاصطلاحات والمفردات، مساحةً كبيرةً من الدراسات الفلسفية والنظرية. وكما لاحظ الباحث إنَّ البحوث حول المعنى متنوعة ومتشعبة، فلكي يحقق الهدف من كتابة المقال أبتغى توضيح المراد من "المعرفة الوجودية للمعنى" بغض النظر عن كونه فرعاً خاصاً من العلوم، وقد كان تصوّر الباحث أن "المعرفة الوجودية للمعنى" لا يبحث في فرعٍ خاصٍ مثل "السمانتيك الفلسفي" وإنما يبحث في فروعٍ أخرى أمثال علم الإشارات والهرمينوطيقا.

(*) أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم، قم المقدّسة.



المدخل

كان البحث عن المعنى يشكّل أساساً أو قسماً من البحث المعرفي والعلمي في الاختصاصات العلمية المختلفة من الفن والفلسفة والأدب، كما ويشكّل البحث عن معنى النصّ الهدف الأساسي من الدراسات الأدبية والتفسيرية؛ كما احتلّ السعي لمعرفة المعنى الدقيق للاصطلاحات والمفردات، مساحةً كبيرةً من الدراسات الفلسفية والنظرية، إلاّ أنّ البحث في خصوص المعنى والتأمل في ماهيته ومنهج الوصول إليه شكّل ظاهرةً تكاد تكون جديدةً نضجت وظهرت معالمها في القرن العشرين؛ ففي هذا القرن وإلى جانب البحث عن معنى النصّ أو الكلمة، ظهر البحث عن ماهية المعنى، وظرف حصوله، والعوامل والمناهج الدخيلة في معرفته وكشفه؛ وبذلك صار نفس "المعنى" موضوعاً للبحث والتحقيق، وظهر "علم المعنى" بوصفه فرعاً للمعرفة.

على صعيدٍ آخر، فإنّ فهمنا للدين وجوهره الذي يشكّل "المعرفة الدينية"، غير حاصلٍ من تفسير وفهم المصادر النقلية للدين؛ أيّ: تفسير الكتاب والسنة فحسب، وإنّما تعتمد مساحةً واسعةً من المعرفة الدينية وبالخصوص في مجال الاعتقادات والكلام على الجهد العقلائي والتأمل العقلي بوصفه مصدراً آخر في معرفة الدين، ولكن مع ذلك فإنّ قسماً كبيراً من المعرفة الدينية في مجال الأحكام والمعتقد والأخلاق ناتجةً من تفسير القرآن واستقصاء المعنى في مراجعة النصوص الروائية.

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

إلا أن السؤال هنا: هل البحث النظري في باب "المعنى" وما أنتجته التصورات والبحوث الجديدة عن المعنى، مؤثّرٌ في مجال المعرفة الدينية؟ أم أنه فنُّ نظريٌّ صرفٌ ليس له تأثيرٌ في المعرفة الدينية ومراجعة الكتاب والسنة، وأنَّ عالم الدين لا يحتاج في تنقيح أبعادٍ مختلفةٍ من المعرفة الدينية إلى تتبّع تلك الدراسات والأبحاث النظرية في ماهية المعنى؟

يمكن القول بأنَّ هذه البحوث مهما كانت إفرازاتها لا يمكن أن تחדش بالمنهج المتبّع في مجال استنباط ومعرفة جوهر الدين عن طريق البحث في الأدلّة النقلية.

إنَّ تصوّر المعنى له أبعادٌ واسعةٌ، وإنَّ فروع العلم المختلفة تتداخل مع "المعنى" بوجهٍ من الوجوه، وما نريد الوصول إليه من خلال هذا المقال هو تأثير هذه الدائرة من البحوث المرتبطة بالمعنى في مجال المعرفة الدينية؛ لذا وقبل الشروع في صلب البحث لا بدّ من توضيحٍ مختصرٍ حول "علم الدلالة" وارتباطه بزوايا وأبعاد البحث حول المعنى.

١. علم الدلالة وأبعاده

منذ القدم، كانت الفروع العلمية المتنوعة مرتبطة بمقولة "المعنى أو الدلالة" بنحوٍ من الارتباط، إذ يُبحث المعنى في علم المنطق وأصول الفقه وعلم النفس وعلم الإشارات والهرمينوطيقا وفلسفة اللغة والأهمّ من تلك العلوم هو السمانتيك^(١) أو "علم الدلالة"، لكنّ حيشة البحث وزاويته تختلف من علمٍ لآخر، ففي علم النفس - على سبيل المثال - يُبحث عن كيفية تعلّم الطفل للغة ومراحل نموّ ذهنه؛ إذ يبيّن هناك كيفية ارتباط الطفل بالمفاهيم والمعاني، وكيفية انتقاله من المفردات المنطوقة إلى المعاني، وكذلك



طريقة تشكّل المعاني الانتزاعية والتجريدية في ذهنه؛ وفي هذه الزاوية الأخيرة - وهي تشكّل المفاهيم الانتزاعية نظير المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية وكيفية ارتباط تلك المعاني بالخارج - ترتبط الفلسفة بالمعنى وعلم الدلالة، في حين أنّ علم السيموتيك (علم الإشارات)^(٢)، لا مناصّ فيه عند البحث حول العلامات اللغوية من تحليل ماهية اللغة ونسبة الألفاظ والعلامات المكتوبة إلى المعنى؛ فهذا التحليل للعلامات يفضي قهراً إلى تعيين الموقف من مقولة المعنى وماهيتها.

الهرمينوطيقا كذلك وخاصّة بثوبها الفلسفي^(٣) التي تختلف عنها بوصفها منهجاً وقواعد تفسيرية، فإنّها ترتبط بشكلٍ غير مباشرٍ بمقولة المعنى وتحليلها، ووجه الارتباط هو أنّهم الهرمينوطيقا الفلسفية الأساس هو التحليل الوجودي للفهم والدراسة المعرفية لحصوله والعوامل الدخيلة في ذلك الحصول والتشكّل، إلّا أنّ الفهم - فهم النصّ مثلاً أو المنتج الفني - حيث يرتبط بمقولة المعنى؛ فلا مناصّ للهرمينوطيقا الفلسفية من التعرّض للمعنى بوجهٍ من الوجوه وذلك بالبحث عنه، وهل يقوم بالمؤلف وجودياً؟ أم هو قائمٌ بالنصّ؟ أم يحصل من خلال القراءة والتفسير، فهو قائمٌ بالمفسّر والقارئ؟

إذن، فعلم الدلالة أو السمانتيك فرعٌ معرفيٌّ جديدٌ في مجال الدراسات اللغوية يرتبط ارتباطاً مباشراً بالدراسات المرتبطة بالمعنى؛ ولذا فلا بدّ من التمييز بين "علم الدلالة اللغوي" الذي يشكّل شعبةً من "علم اللغة"^(٤) و"علم الدلالة الفلسفي"^(٥) الذي يشكّل قسماً من الفلسفة^(٦)؛ وفلسفة اللغة^(٧) تتكوّن من محاور عدّة أهمّها «علم الدلالة الفلسفي».

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

على هذا، فالموضوع الأساسي للسماستيك الفلسفي هو البحث في " نظريات المعنى" ^(٨) التي تدرس ماهية المعنى، أمّا السماستيك اللغوي فليس له صبغة فلسفية وإنما يبحث في موضوعات من قبيل: معنى الكلمة، والمفهوم والمصداق، ومعاني الجمل الإخبارية وغير الإخبارية، والتوضيح الصوري لمعاني الجمل، ومعنى الجملة وقاعدة النص، وبحث شرائط صدق الجملة ^(٩) وأمثال ذلك.

وكما لاحظنا فإن زوايا وحيثيات البحث حول المعنى متنوعة ومتشعبة، فلكي نحقق الهدف من كتابة المقال لابد من توضيح المراد من " المعرفة الوجودية للمعنى " بغض النظر عن كون فرع خاص من العلوم التي ذكرناها آنفاً تتناول ذلك بصورة مستقلة أم لا، وإن كنت أتصور أن " المعرفة الوجودية للمعنى " لا يبحث في فرع خاص مثل " السماستيك الفلسفي " وإنما يبحث في فروع أخرى أمثال علم الإشارات والهرمينوطيقا.

٢. المراد من علم الدلالة الوجودي

علم الدلالة الوجودي تحليل وجودي معرفي عن المعنى يحمل في طياته الأسئلة التالية: هل يوجد شيء باسم المعنى؟ كيف يوجد المعنى؟ ما هو سنخ المعنى الوجودي؟ ما هو مصدر المعنى؟ أين المعنى وبأي عنصر من العناصر الثلاثة في فهم النص (المؤلف، النص، القارئ) يقوم وجودياً؟

إذن، فعلم الدلالة الوجودي يختلف تماماً عن سنخ البحوث التي يمكن أن نطلق عليها " علم الدلالة المعرفي "، فعلم الدلالة المعرفي في الواقع يبحث عن العوامل الدخيلة في معرفتنا وفهمنا للمعنى، وهو يأتي بعد علم الدلالة الوجودي ^(١٠) رتبة.



إنَّ الهرمينوطيقا الفلسفية وذلك القسم من نظرية التفسير الذي يبحث شروط حصول الفهم والأحكام في باب تأثير بعض العوامل في فهم معنى النصّ أمثال: الأفق الذهني للمفسّر، وظرف النصّ التاريخي، والمنطق الحاكم على فهم النصّ وغيرها، هذان القسمان تداخلا مع علم الدلالة المعرفي واندرجا تحته، ومن ذلك يتّضح أنّ هذا المقال لا يتعرض للسّماتيك الفلسفي، ولا البحوث المعرفية المرتبطة بالمعنى، بل يركّز على علم الدلالة الوجودي وفي هذا المحور أيضاً لسنا بصدد النظر إلى وجود الدلالة نظراً استقلالياً ولا نريد الخوض في آراءٍ متنوعةٍ طرحت في هذا المجال وترجيح بعضها على بعض، بل بحثنا منصبّاً على النسبة بين علم الدلالة الوجودي ومقولة تفسير النصّ، ونريد أن نعرف أنّ المباحث الوجودية المرتبطة بالمعنى لها تأثيرٌ عينيٌّ وعمليٌّ على المعرفة الدينية الناشئة من تفسير النصوص الدينية أم لا؟

وعلى هذا تضيق دائرة البحث وتتركّز على الآراء والقناعات التي لها تأثيرٌ مباشرٌ على تفسير النصوص، وما نسعى إليه هو أولاً: عرضٌ لبعض الآراء المرتبطة بعلم الدلالة الوجودي التي لها انعكاساتٌ مباشرةٌ في مجال تفسير النصوص، والتي تضع معرفتنا الدينية المتداولة في مآزقٍ، وثانياً: إثبات عدم صحة ومثانة مثل هذه الآراء.

٣. نفي وجود المعنى

ظهرت نظرياتٌ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ في ماهيّة المعنى^(١١)؛ ففي "النظرية التصورية للمعنى"^(١٢)، يتكون المعنى من "هوية ذهنية"^(١٣) وتصورٍ^(١٤) قائم في ذهن الفرد، وأمّا في "النظرية المصادقية للمعنى"^(١٥) فإنّ المعنى مفردةٌ، لها ما بإزاءٍ ومحكيٌّ في الواقع الخارجي.

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

يعتقد براتراند راسل أن معاني الجمل مفهوم^(١٦) أكثر انتزاعية من الصورة الذهنية، ويُطلق عليه "القضية"^(١٧)؛ وعليه فإن معنى جملة من الجمل ليس هوية ذهنية مستقلة وغير قابل للاشتراك وقائم في ذهن المستعمل، بل هو مفهوم ذهني وقضية قابلة للاشتراك، يدركها ويحللها الآخرون (٦٩، و٦٨: lycan، ٢٠٠٨).

تعرض راسل في تحليل قضية المعنى التي دافع عنها، إلى النقد من قبل آستين ووينغكنشتاين؛ لأنه أغفل البعد "العلمي - الاجتماعي"^(١٨) للغة ودور وموقعية المستخدم الخاصة والاستعمال اللغوي، فاللغة في نظر هذين العالمين، فعالية اجتماعية معقدة ومقعدة؛ فإذا تحدثنا عن معنى جملة، فإننا نشير إلى وظيفة تلك الجملة في ظروف وحيثيات استعمالها (٧٨ و٧٧: IBID).

وتجدر الإشارة إلى أن نظريات المعنى ليست محدودة بالمقدار الذي أشرنا إليه، كما أن غرضنا ليس نقد أدلة ومضامين تلك الآراء والدخول في تفاصيلها، بل ما يهمننا الإشارة إلى حقيقة وهي، أن جميع هذه الآراء وعلى الرغم من تمايزها واختلافاتها الصريحة، إلا أنها تشترك في كونها تعتبر أن هوية المعنى متميزة عن هوية اللفظ، وضمن الاعتقاد بالتفكيك بين الدال والمدلول "المعنى"، فإنها تؤمن بأن نسخ المدلول متفاوت تماماً عن نسخ الدال "اللفظ والكلمة"؛ وإن كان المدلول والمعنى يختلفان في الهوية، وأن نظريات المعنى بُنيت على أساس توضيح هذه الهوية.

إن ما يميز فكرة "تخطيم النص" Deconstruction^(١٩) عند جاك دريدا، مؤسس تلك النظرية، عن بقية المنظرين في باب المعنى، ما يميزه هو عدم القبول بالتفكيك في السنخية بين الدال والمدلول؛ فلا يعتقد أن شيئاً يسمى "



المعنى " يتميز في الهوية والسنخية عن اللفظ والكلمة، ومن وجهة نظر دريدا فإنَّ الكلمة لا تحيل إلى المعنى بوصفها دالًّا، بل يحيل دالٌّ على دالٍّ؛ أي أنَّ الدالَّ لا يدلُّ على المدلول، بل يدلُّ على دالٍّ آخر.

يقول جاك دريدا:

«معنى المعنى استلزامٌ لا متناهي؛ وإحالةٌ غير محدودة من دالٍّ إلى دالٍّ، وحمولته نوعٌ من الإبهام غير متناهية وأصيلةٌ لا تصل إلى لحظة السكون ومعنى المدلول، بل تحرّكه وفق نظامها المحدّد (Economy) من دون توقّف، على وجهٍ ينتج دلالةً على الدوام ويؤدّي إلى التأجيل»^(٢٠).

يرفض دريدا التحليل اللغوي القائم على أنَّ الألفاظ والكلمات، تقدح المعاني من ذهن المتكلم والكاتب إلى ذهن المخاطب والقارئ، والملفوظ والمكتوب - في نظره - لهما خصوصيةٌ، ولتوضيح هذه الخصوصية يشير دريدا إلى حقيقةٍ وهي: إنَّ اللغة نظام يقوم على الاختلاف والتمايز، والعلامات اللغوية يؤثر بعضها في البعض الآخر؛ ولذا فهي فاقدةٌ " للمعنى الذاتي "؛ فالعثور على معنى لكلمةٍ ما في المعجم اللغوي، يسوقنا إلى العثور على كلماتٍ أخرى تحتاج إلى تلك الكلمة، ويدلّنا على المزيد من العلامات؛ أي: تدلُّ الكلمة على معنى، وتوصلنا إلى السكون، تحلينا علامةً على علاماتٍ أخرى، والمعنى يتأخّر إلى مدّةٍ غير محدّدة، ويطلق دريدا على ذلك، (تغيير المسير)^(٢١) و(التأجيل)^(٢٢) و(والانتقال)^(٢٣).

إذن، فالعلامات ذات معانٍ عبر تمايزها لا عبر دلالتها على المعنى؛ فالأحمر علامة على التوقف؛ لأنَّ اللون الأخضر بمعنى الحركة، واللون الأحمر متمايز عن اللون الأخضر في نظام العلامات.

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

ومقصود دريدا من اصطلاح (DIFFRANCE)^(٢٤)، هو التبادر الحاصل في أذهاننا من قلق المعنى وانزلاقه عن طريق التأجيل والتأخير، والدلالة المستمرة للدالّ على دالّ آخر.

ولا مجال في هذا المقال المقتضب في التفصيل حول نظرية دريدا التفسيرية، غير أنّ هذا التحليل الوجودي للمعنى المفضي إلى إنكاره، وعدم الاعتراف بشيء اسمه المدلول^(٢٥)، له إفرازات غير متعارفة وخاصة في مجال تفسير النصوص وبالتالي على المعرفة الدينية المتراكمة من مراجعة النصوص المقدسة، فلو قرأنا أو فسّرنا نصّاً معيّناً، فإنّنا في الواقع نكون شركاء للمؤلّف في صياغة النصّ؛ لأنّنا نحيل نصّه إلى نصّ آخر، وإنّ قراءة نصّ لا يعني الوصول إلى معناه؛ بل هي عملية إرجاع نصّ إلى نصّ آخر، والتفسير في الواقع هو ترجمة النصّ في ضوء نصّ آخر؛ لأنّ العملية ما هي إلاّ إرجاع الألفاظ إلى الألفاظ، وليس إرجاع الألفاظ إلى المعاني، ولذا فإنّ معنى النصّ يؤجّل ويؤخّر إلى أجل غير محدود، ومعنى عدم محدودية تأجيل معنى النصّ هو أنّ تفسير وقراءة النصّ عبارة عن " لعبة حرّة غير محدودة "؛ لأنّ النصّ له هذه القابلية وهي قراءته بصورة غير محدودة، أو بعبارة أخرى، الإرجاع إلى دوالّ وعلاماتٍ أخرى، وعلى أساس تحليل دريدا الراديكالي للغة ونظام الدوال والعلامات، فإنّه لا وجود لشيء اسمه " تعيّن المعنى " وعلى أساس هذا التحليل، فإنّ المؤلّف أو أيّ عاملٍ آخر غير قادر على إيقاف مسار تأخير المعنى والإرجاع المستمرّ للدال على دوالّ أخرى، بل يجب إزاحة جميع العناصر والعوامل الموجبة لتعيّن المعنى أو المانعة عن " لعبة المعنى غير المحدود "^(٢٦).



وواضح هو الأثر المدمر الذي تركه هذه النظرية التفسيرية والتحليل الوجودي للعلاقة بين اللفظ والمعنى في مجال المعرفة الدينية ولا يحتاج مزيد من البيان.

إنَّ فكرة عدم وجود المعنى وأنَّ اللفظ يرجع إلى اللفظ، خلاف الارتكاز والبداهة، ولم يكن وقوف جميع المنظرين والمفكرين بوجه هذه النظرية في مبحث ماهية المعنى جزافياً، وكذلك فإنَّهم يرون أنَّ المدلول ليس من سنخ الدالِّ، ومضافاً إلى ذلك فإنَّ هناك نتائج مترتبة على تلك النظرية لا يمكن القبول بها؛ إذ لا يمكن إغفال ضرورة نسبة النصِّ إلى تفاسيره؛ أي: أنَّ تفاسير سورة من السور أو آية من الآيات، يجب أن تكون قابلةً للانتساب إلى تلك السورة أو الآية.

إذن، فالنصُّ القرآني وفي مقام التحكيم، يجب أن يكون فيه مرونةً ولياقةً لقبول هذه التفاسير؛ بينما هذا الإمكان مسلوب عملياً على ضوء التحليل الخاصِّ لدريدا حول اللغة والمعنى.

فلو اعتبرنا أنَّ تفاسير غير محدودة ممكن أن تجري على نصِّ معين، ولا نعترف من جهةٍ أخرى بتقديم تفسيرٍ على آخر في الصحة والإحكام، ففي هذه الحالة سيصبح إقامة الدليل وحشد الشواهد للانتصار لتفسير ما، وطرده سائر التفاسير عن طريق الاستدلال، عملاً عبثياً لا ثمرة منه؛ غير أنَّ العقل والسيرة العملية للعلماء في كافة المجالات المعرفية الدينية منها والأدبية والفنية والعلوم المختلفة، قائمةٌ على البحث في الاستدلالات على المعاني المختلفة حول نصِّ ما.

إنَّ نظرية دريدا عن المعنى ونظام العلامات والدوال وإصراره على عدم

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

محدودية القراءة للنص، نظرية في غاية الخطورة والإضرار؛ لأنها تسدّ باب التأمل والتشخيص؛ إذ يعتقد أن كل تفسير وقراءة عن نصّ تبدل إلى أمرٍ شخصيٍّ وفردِيٍّ غير قابلٍ للتوجيه والتبرير، فالتفسير المختلفة حاصل لإبداعاتٍ فرديةٍ لقراء ومفسري النص.

فمنطق "تخطيم النص" على هذا التحليل، يعتبر القارئ والمفسر مبدعاً وصانعاً لنصٍّ جديدٍ بمعنى أنه "تفسير شخصيٍّ للنص" غير مقيد بقاعدةٍ وحدودٍ؛ ولذا فإن فهمه لا يكون موضوعاً لأي نوعٍ من النقد والتحليل النقدي.

٤. نظام الإرجاع اللغوي بمثابة المصدر للمعنى

فردينان سوسير (١٨٥٧-١٩١٣) الذي يعد مؤسس علم اللسانيات الجديد، قدّم تحليلاً خاصاً عن ماهية اللغة ومصدر المعنى في حركة بنوية^(٢٧). وقد ذكر في كتابه "محاضرات في الألسنية العامة" الذي نُشر بعد سنتين من وفاته وذلك في عام ١٩١٥، عمدة آراءه حول اللغة والمعنى، وظاهرة وجود معنى للغة، مؤكداً على أن منشأ المعاني هو اللغة والتعهدات اللغوية داخلها، والاختلافات الموجودة في باطن الأنظمة اللغوية؛ ولأجل إدراك معاني الكلمات فإن التوجه إلى الجذور التاريخية والطبيعية للمفردات، عملٌ لا جدوى منه؛ بل يجب النظر إلى المفردات بوصفها عناصر مرتبطة بنظام لغويٍّ عامٍّ؛ نظام ذاتيٍّ لا يحتاج في إدراك معاني الألفاظ إلى أي عنصرٍ خارجٍ عن نظامه اللغوي ومناسباته وتمايزاته الداخلية.

وهناك نقطتان من بين النقاط التي أثارها سوسير في علم اللغة المتعدد، تعتبر من النقاط المهمة والمحوريّة، ولها ارتباطٌ مباشرٌ ببحثنا حول تحليل



المعرفة الوجودية للمعنى، والنقطة الأولى عبارة عن أن سوسير وضمن اعتقاده بالتفكيك بين الدال والمدلول وأن المدلول من سنخ المفهوم^(٢٨)، فإنه يعتبر أن العلاقة بين الكلمات والمعاني والمداليل علاقة اختيارية^(٢٩)، فلا يقتصر الأمر على عدم وجود علاقة طبيعية وذاتية بين الألفاظ والأشياء الخارجية، ولا على عدم وجود علاقة ذاتية وطبيعية بين الألفاظ ومعانيها، بل العلاقة الموجودة علاقة اختيارية تواضعية؛ بمعنى أن الماء الخارجي والشجرة الخارجية لا تجبرنا على اختيار مفردة "ماء" أو "شجرة"، بل من المعقول والمتصور والممكن اختيار مفردات أخرى في اللغة الفارسية للتعبير عن هذه الحقائق، كما هو الحال في معنى "آب" و"درخت" فإنه لا علاقة ذاتية بينه وبين لفظ "آب" و"درخت"؛ والشاهد على ذلك استخدام ألفاظ أخرى للدلالة على هذين المعنيين في لغات أخرى غير الفارسية، إذن فهو توافق وتوافق أهل اللغة على تلك الاختيارات، وليس فعلاً فردياً أو أن هناك علاقة ذاتية وطبيعية بين الكلمات والمعاني.

يقول سوسير:

(مفردة الاختياري في الاستخدام اللغوي "ARBITRARY" تجعل ضرورة ضابط موضوعي، وهو أنه لا يجب تصور أن الناطق بلغة معينة له حرية اختيار أي لفظ شاء، وسنرى في النهاية أن المتكلم لا يملك القدرة على تغيير أي رمز وجد طريقه في المجتمع، بل لا بد من القول أن صورة الرمز ليست ذا بال "IMMOTIVE"؛ أي أنها اختيارية من هذه الناحية، حيث لا توجد أية علاقة طبيعية مع المعنى)^(٣٠).

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة سوسير هذه المبنية على عدم وجود علاقة



علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

ذاتية بين الألفاظ والمعاني والتي تطرح في الغرب على أنّها منجزٌ على صعيد علم اللغة، فإنّ هذه الفكرة مسلّمةٌ ومبحوثةٌ في أصول الفقه، فقد تعرّض لها علماءنا الأصوليون في موضوع (الوضع) في مباحث الألفاظ، وقد كان يفترض هؤلاء أنّ العلاقة بين الألفاظ والمعاني ليست تكوينية وطبيعية وتحتاج إلى وضع واضح وجعلٍ جاعلٍ.

والنقطة الأبرز في طرح سوسير هي أنّ الكلمات في اللغة ليس لها معنى مستقلٌّ ومنفردٌ خارج المنظومة اللغوية، ولا يوجد شيءٌ تحت مسمى (المفردات الثابتة) وليس اللغة سوى التفاوت والاختلاف؛ إذ يقول: (والمقصود من جميع ما مرّ هو أنّ اللغة ليست إلاّ الاختلاف والتفاوت، والأهمّ من ذلك أنّ لازم التفاوت - في غير اللغة - وجود عناصر ثابتة يتمّ رصد نقاط التفاوت بينها، إلاّ أنّ الاختلافات الموجودة في اللغة عاريةٌ عن العناصر الثابتة سواءً على مستوى المعنى أو الصورة، فإنّ اللغة لا تشمل المفاهيم ولا الأصوات الموجودة قبل النظام اللغوي، فاللغة تشمل مجموعةً من اختلافات المفاهيم والأصوات الناشئة من نظام نفس اللغة.

وكانّ مراد سوسير من هذا الكلام هو أنّه لا توجد كلمةٌ لها معنى خارج إطار النظام اللغوي، والاختلاف والتفاوت في المفردات يتمّ من خلال النظام اللغوي، وتبعاً لهذا التفاوت يتبلور المعنى، ومثال ذلك الماء في الواقع الخارجي، فإنّ له أحوالاً وخصوصياتٍ عديدةً، ولكنّه في إطار النظام اللغوي، يقسمون ويصنفون الأحوال غير المحدودة للماء إلى أقسامٍ خاصّة، أو أنّ مفردات الماء: الحار والبارد والدافئ والغالي، تحكي عن الأحوال المقسّمة المحدودة.



كما يمكن أن يكون التصنيف والتقسيم أقل أو أكثر في لغةٍ أخرى، وبالنتيجة تكون الألفاظ والمعاني المجعولة والموضوعة، أكثر أو أقل للحكاية عن الحالات الواقعية للماء؛ إذن يجب معرفة معاني تلك الألفاظ بالنظر إلى النظام اللغوي الداخلي والاختلافات بينها.

والتمايز في المعنى يؤسس على مبدأ التمايز بين الكلمات؛ وعلى أساس ذلك، فكلّ حادثة تقع، فهي تدور داخل نظام اللغة، وهي معنى منتزَعٌ من النظام اللغوي؛ فاللغة إذن لا تخرج خارج حدودها، بحيث يكون فهم معنى لفظٍ ما أو جملةٍ ما منوطاً بالاطّلاع على أمرٍ خارج النظام اللغوي، بل معاني الألفاظ والجملة أمرٌ ناتجٌ من الاطّلاع على النظام اللغوي واختلافاته الداخلية حصراً.

ومن مجموع هاتين النقطتين المحوريتين، يتّضح أنّ سوسير يرى أنّ اللغة " نظام ذاتي الاعتبار"^(٣١) لا تتعين بواسطة الواقع الخارجي وعالم الأشياء، فكلّ ما تحتاجه اللغة وفهم معانيها، فهو موجودٌ في داخل هذا النظام اللغوي، ومن هنا فمعنى كلّ دالٍّ معيّنٍ وحتميٍّ وقطعيٍّ، وهذا التعيين والقاطعية في المعنى مرهونٌ بمكان كلّ لفظٍ خاصٍّ داخل اللغة، وهو بمثابة كليٍّ اتخذ أشكالاً متعدّدة في داخل ذلك النظام.

وهذا التحليل عن المعنى ومنشؤه، يستلزم لوازم وتوصياتٍ خاصةٍ في

مجال التفسير وبالنتيجة في حدود المعرفة الدينية منها:

أولاً: أنّ المؤلف وقصده ليس لهما سهمٌ ودورٌ في فهم المعنى؛ لأنّ المعنى

منتزَعٌ من الإطّلاع على النظام اللغوي وتمايز الكلمات في داخل هذا النظام، فالمؤلّف والمتعاطين مع النصّ ليس لهم دورٌ في بلورة المعنى، بل بالإطّلاع على

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

النظام اللغوي يتضح أنّ الكلمات وطبيعة ترتيبها، هي التي تبني النصّ. ثانياً: إنّ الشرائط والظروف الحاكمة على استخدام الألفاظ والكلمات، ليس لها دورٌ في تشكيل المعنى، فاللغة نظامٌ ذاتي الإرجاع، فالمعنى يتكوّن فقط في داخل العلاقات الداخلية لهذا النظام واختلافات المفردات وتمايزها؛ لذا فالظروف والشرائط الحاكمة على المتكلم وبسبب أنّها خارجةٌ عن حدود النظام اللغوي، ليس لها نصيبٌ في معاني الجمل.

نقد هذه النظرية

إنّ القول بأنّ اللغة صرف نظام من الاختلافات، والمعنى صناعةٌ وولادةٌ داخلية لها، قولاً لا يتطابق مع واقع اللغة؛ وخصوصاً في الوضع التعيني، ففي أسماء العلم الخاصّة مثلاً^(٣٢)، يضع الشخص أو الواضع اللفظ لذاتٍ خاصّة، كما لو وضع الأب اسم عليّ لابنه، فإنّ هذا اللفظ موضوعٌ لذاتٍ خاصّة، بغض النظر عن وجوده الخارجي وعدمه، وبصرفٍ عن النظر كذلك عن حضوره وغيبته، إذن العلامة اللغوية هنا تقع بإزاء المعنى الخاصّ - الذات الخاصّة - بصورةٍ إيجابية وإثباتية^(٣٣)؛ من غير أن يكون لدلالة اللفظ على معناه ارتباطاً بالاختلافات الداخلية للنظام اللغوي.

البحث في ماهية المعنى والتنظير حولها يتطلب تقديم تحليلٍ عن ماهية اللغة وكيفية دراستها، ويصبّ تحليل سوسير عن ماهية المعنى ومنشأه، في إطار التوصيات في مجال كيفية دراسة اللغة والكتابة، الأمر الذي لا ينسجم مع حقيقة مبرزات اللغة.

وجوهر تحليله يرتكز على أنّ مواجهة النصّ والقول وإدراك فحواهما، يكفي فيه أن نضع كلّ شيء خارج النصّ جانباً، ونهتمّ بالعلاقات الداخلية



للغة، وخصوصاً الاختلافات الموجودة في النظام اللغوي، في حين الواقع خلاف ما يقول، فإننا في استخدام اللغة، نهدف إلى إيصال مقاصد ومضامين، وباللغة أيضاً ننجز أشياء عديدة تكفل نظرية "وظائف الكلام" ^(٣٤) بتفصيل هذه الحقيقة.

إن إدراك ما أنجزه المتكلم في كل مورد، مرتبط بالظروف والشرائط الحاكمة على الكلام وخصوصيات المتكلم في لحظة استخدام اللغة، وهذا كله يقع خارج العلاقات والاختلافات الداخلية للنظام اللغوي، إذن وعلى خلاف نظرية سوسير، لا يمكن إدراك المعنى عن طريق مطالعة تركيبية النظام اللغوي الداخلي.

بناءً على ذلك، فمحورية قصد المؤلف قابعة في معنى النص والكلام، إلا أن هناك نقطة مهمة أخرى وهي أن سوسير وبعض المنظرين في التفسير قد غفلوا عن تلك الحقيقة، من جهة أخرى، وعلى أساس النظرية المختارة لدينا والتي يؤيدها علمائنا الأصوليون وبعض علماء فلسفة اللغة، فإن "المعنى" وخصوصاً في مرحلة الدلالة التصديقية، أمر قصدي ^(٣٥)، وتعيّنه قائم بقصد المؤلف، ولكن حيث أن هذا البحث من البحوث الهامة والتي احتدم النقاش حولها في النظرية التفسيرية، لذا يتطلب بسطها تفصيلاً مقالة مستقلة.

٥. قيام المعنى في النص

من البحوث المهمة في مجال المعرفة الوجودية للمعنى، الإجابة على هذا السؤال وهو: أين يوجد المعنى، وبماذا يقوم وجودياً؟ يرتكز أحد الآراء، على أن المعنى قائم في نفس النص، والقارئ على أساس هذه الرؤية، فاقد لأي دور في إيجاد المعنى، كذلك لا دور لقصد ونية

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

المؤلف وصاحب الكلام في وجود المعنى، فالنص يعطي المعنى دون عنصري المؤلف والمفسر.

وطبقاً لهذا التحليل، فإن قارئ النص ومفسره، عنصرٌ يضفي طابع الفعلية لمعنى النص، وليس مقوماً ومنبعاً وبانياً لمعناه، فعمل القارئ هو استخراج المعنى القابع في النص، كما أن الماء الساخن ضروريٌّ في إعداد الشاي، إذ الشاي ناتج تركيب أوراق هذا النبات مع الماء الساخن، لكن من الواضح أن منشأه ومادته هو تلك الأوراق، لا الماء الساخن؛ ولذا فإن تركيب هذين العنصرين، لا ينتج قهوةً أو حلوى، ولا أن خلط أي شيء مع الماء الساخن يعطي شايًا، وخلاصة القول: إن المعنى مختبئٌ وموجودٌ في الكلمات المنطوقة والمكتوبة.

بعض نقاد الأدب مثل: تي. سي. اليوت، وبوند^(٣٦) يدافعون عن هذه النظرية، وتأكيد اليوت على استقلالية معنى النص عن مؤلفه، يرتكز على النظرية الأدبية التي تقول أن أفضل الشعر ذلك الشعر الذي لا يكون شخصياً^(٣٧) ولا عينياً^(٣٨) بل مستقلاً؛ أي: أن حياته مستديمةً مع انقطاع حياة المؤلف، ويعتقد اليوت أيضاً أن استقلالية معنى النص عن حدود المؤلف الذهنية والمفهومية، ليس شيئاً مطلوباً فحسب، وإنما هو واقعٌ مسلمٌ لكل مكتوب، وسببه أن النص له معنى مستقلٌ ودلالةٌ ذاتية^(٣٩).

هذا التحليل الانطولوجي عن المعنى، يشابه رؤية سوسير الآنفه الذكر؛ إذ التوصيات متشابهة في طريقة قراءة النص ومواجهة المعنى، فهنا لا بد أيضاً من إغفال جميع الأمور التي تقع خارج النص؛ لكي يفصح النص عن معناه المستور فيه.



إذا صحَّ هذا التفسير، ففي تفسير نصوص الوحي، فلا يكون هناك دورٌ في تشكيل المعنى، لا لشخصية صاحب الكلام وصفاته الخاصّة، ولا الخلفية التاريخية^(٤٠) الحاكمة على عصر نزول النصّ، ولا الشرائط والظروف الحاكمة على صدور كلّ رواية، وأنّ العلاقات الداخلية للغة المتجلية في النصّ، هي فقط من تحمل المعنى.

إنّ جميع الملاحظات والنقود التي سجلناها على رؤية سوسير، ترد هنا ما عدا الملاحظة الأولى، إلّا أنّ الملاحظة الجديدة التي نشير إليها هنا، هي أنّه وبصرف النظر عن عدم صحّة هذا المبنى والنظرية "اعتبار عدم قصدية المعنى وقيامه الوجودي في خصوص النصّ"، فإنّ التوصية التي تتبناها في طريقة استجلاء المعنى من النصّ، لا تعدو كونها مقترحاً وأطروحةً في مقابل العديد من الاطروحات والمقترحات في طريقة قراءة النصّ.

نحن نؤيد تماماً تفسير نصّ ما كالقرآن الكريم، دون التوجه إلى شخصية صاحبه، ومن دون قصده ونيّته، ومن دون الظروف الحاكمة على نزول كل آية، غير أنّ الكلام ليس في إمكان ذلك، بل الكلام في مقبولية ذلك وعدم مقبوليته، وليس الأمر مقتصرّاً على هذه الطريقة من القراءة، بل هناك صورٌ وأوضاعٌ متعدّدة من القراءة غير الصحيحة وغير المناسبة عن النصّ، متصورةٌ وممكنةٌ؛ ويدخل جميع ذلك تحت عنوان "التفسير بالرأي".

والبحث في الواقع، حول أيّ طرق القراءة للنصّ مقبولةٌ وأيها غير مقبولة، يرتبط بأمرين، الأوّل: مدى صحة التحليل المطروح ومقبوليته عن اللغة والمعنى من عدمها؟ وبتعبيرٍ آخر، هل المباني والخلفيات النظرية المبنية عليها نظرية قراءة النصّ صحيحةٌ ومبرهنةٌ أم لا؟ والثاني: أن تكون قراءة

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

النص منسجمة مع الهدف التفسيري الحاكم على النص، وتوضيح ذلك الأمر الهام يتطلب مجالاً أوسع.

٦. عدم تعين معنى النص

الرؤية الأخيرة التي سنبحثها إجمالاً في هذه المقالة، هي الرؤية التي تعتبر أن معنى النص غير متعين، بل متكرر من ناحية انطولوجية، وفي تقسيم عام لأولئك الذين يعتقدون بتكرر معنى النص وينفون أي قول بتعيينه وتشخصه، ينقسم هؤلاء إلى قسمين:

أولاً: أولئك الذين لا يعتقدون بأن المعنى من ناحية وجودية قائم بمؤلف النص وصاحب الكلام، وينكرون محورية المؤلف وقصده في البعد الأنطولوجي للمعنى.

ثانياً: أولئك الذين يعتقدون بمحورية المؤلف في المعنى، لكنهم يقولون بتكرر المعنى وعدم تعيينه في بعض النصوص مثل النصوص الوحيانية، ونظراً إلى أن موضوع المقالة ينصبّ حول بحوث انطولوجيا المعنى في مجال المعرفة الدينية، نقوم بالتركيز على النقطة الثانية.

وتقترب الآراء التفسيرية لبعض العارفين نظير ابن عربي وصدر الدين قونوي، تقترب من هذه الرؤية بنحو معين، وتحتاج هذه الآراء إلى بحثٍ مستقلٍّ؛ بسبب ابتنائها على مبانٍ وفروض لغوية ووجودية متعددة، إلا أننا وفي ختام هذا المقال، نرجح مناقشة فكرة الدكتور سروش الذي يدافع عن تكرر معنى النص ببيانٍ خاصّ.

يرى سروش أن كشف نية ومراد صاحب الوحي، كمال مطلوب ينشده الجميع، غير أننا سرعان ما نكتشف أن النية الواقعية لصاحب الوحي ليست



إلا نفس التوجّه والسعي البشري لفهم كلامه، وهنا ينطبق الفعل وغايته، والتفاسير الإنسانية لكلام الله كالوحي الذي نزل مرةً أخرى، الوحي الذي نزل مرةً على النبي ﷺ في الماضي، وهو ينزل الآن بالاستعانة بالعقل من عرش النصّ إلى بساط التعبير والتفسير، وبعبارةٍ أخرى ننظر إلى الوحي من مرآة التفسير.

وفي جوابه على سؤالٍ: هل ينطبق معنى النصّ ومراد المؤلف والمتكلم في النصوص المقدّسة، وهل المعاني الكثيرة بالقوّة الموجودة في النصّ مرادةً بالجملة للباري تعالى أم لا؟

قال: نعم، الله يعلم بأنّ عباده سيستفيدون من ذلك بصورةٍ متفاوتةٍ، ولذا يجب أن نقول أنّ جميع المعاني مرادةٌ للباري، ولو كلف الله الناس بالمراد "الواقعي" فسيكون التكليف تكليفاً بما لا يطاق، لأنّ اللغة بحدّ ذاتها لا تفتح طريقاً لمرادٍ واحدٍ، وبعبارةٍ أكثر فلسفيّةً، النصّ غير فعليّ وبالقوة، وهذه القوّة تتقبل صوراً كثيرةً للمعاني، وبرهاني على عدم التعيين الذاتي للنصّ ووجدانه لمعانٍ مختلفةٍ، هو العلاقة بين مقام الثبوت والإثبات، فيجب علينا أن نقدّم أفضل التوضيحات للكثرة في مقام الإثبات، نحن نصادف كثيراً من الموارد والمصاديق سواء أكانت في النصوص البشرية أم المقدّسة، تحتمل معاني واحتمالات كثيرة، ويحتمل أن يكون أقوى حدسٍ في توضيح هذه الظاهرة، أن النصّ واجدٌ للإبهام وليس التعيين الذاتي للمعنى.

وبعض عباراته تصرّح بأنّ المؤلف واحدٌ من قراء النصّ وحسب، والوعاء المعنائي للنصّ أوسع مما قصده المؤلف وأراده، إذ يقول:

"القيود البنيوية في النصّ موجودةٌ، بحيث لا يفرز النصّ كل معنى، إلا

علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينية

أنه وفي نفس الوقت لا يكون ذا معنى واحدٍ ضرورةً، وليس لدينا في عالم النصّ «حقٌّ» بمعنى الانطباق مع نية المؤلف، ذلك المؤلف الذي اختار اللغة لإفادة المعنى، وقد فهم واحداً من معانيها، والدليل على ذلك اختياره له، غير أن هناك معاني أخرى كثيرة للنصّ."

نقد رؤية سروش

١. الناطق بالكلام ومؤلف النصّ عادةً ما يكون «فاعلاً ارتباطياً»، يستفيد من النصّ والقول بوصفه أداةً لنقل مرادٍ معينٍ وإبراز ما كان مخفياً، من هنا يستفيد من كل ما يساعد على إيجاد الارتباط اللغوي وانتقال مراده وقراءته، حتى وضع الوجه ولحن القول في القول الشفاهي، إلا في موارد نادرة يعتمد المتكلم والمؤلف إلى الإبهام والإلغاز، من جهةٍ أخرى، سيكون هذا الأمر أكثر وأشدّ في كلام الباري تعالى الذي عرفه بنفسه بقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾، والسؤال هو كيف يمكن أن يكون مقصود النصّ الذي وجد لهداية الناس وبيان الحقائق وتبيين المعارف، جميع ما يفهمه الناس ولو كان ذلك في موارد مثل: جسمية الله وأن له يداً وعيناً وأذناً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإن هذه الافهام متضادةٌ تماماً فيما بينها؟

٢. استدلاله على عدم تعين معنى النصّ مخدوشٌ، فهو وبالاستناد إلى ما سمّاه أفضل التبيين^(٤١)، يستدلّ على أن أفضل توضيحٍ في توجيه وقوع الكثرة واختلاف الانظار في مقام الاثبات «تفسير النصوص المقدّسة»، هو عدم تعين معنى تلك النصوص، وحدثه هذا وتبينه ليس أفضل تبينٍ لهذه الظاهرة، وليس توجيهاً وتبيناً منطقياً؛ لأنّ التكثر والتنوع في الفهم والتفسير في مقام الإثبات، له عللٌ ومناشئٌ متعدّدةٌ ترجع إلى مشاكل معرفية ترتبط بمقام



الإثبات، من دون أن يكون لمقام الثبوت - تعيّن المعنى وعدمه - دخل في ذلك^(٤٢).

٣. نحن نبحت في مواجهة دلالة النصّ وخاصّة في التفسير الديني للنصوص المقدسة، عن إدراك رسالة الله والمراد الجدي للباري تعالى، وما ادعاه من أنّ إدراك «المعنى الواقعي» غير ممكنٍ وتكليفٌ بما لا يطاق، صحيحٌ لو كان الأفراد مكلفون بمراد الله الجدي والواقعي، أمّا إدراك مراده الجدي عبر أسلوبٍ عقلائيٍّ من الفهم والتفهم والاستناد إلى جميع القرائن اللغوية وغير اللغوية وأخذ أظهر الاحتمالات في المعنى، فهو أمرٌ مقدورٌ وميسورٌ، وكما أنّنا لا نبحت في المحاورات العرفية والعقلانية عن الفهم القطعي والمراد الجدي، كذلك في إطار الشريعة والإيمان، لسنا مكلفين بالحقيقة^(٤٣) وإدراك اليقين - المراد الواقعي - بل يكفي في فهم وتفسير كلام الحقّ تعالى أن يكون تفسيراً وفهماً مستجمعاً لشرائط الحجية والاعتبار^(٤٤) قائماً على أظهر الاحتمالات وفي سياق فهمٍ منهجيٍّ دقيقٍ للوحي.

المصادر

١. ساراب، مادن، ١٣٨٢، راهنمای مقدماتی بسا ساختار کرایي وبسا مدرنیسم، «ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة» ترجمة: محمد رضا تاجيك، طهران، مطبعة ني
٢. الستون، ویلیم، ١٣٨١، فلسفة زبان «فلسفة اللغة»، ترجمة: احمد ايران منش، احمد رضا جليلي، طهران، مطبعة السهروردي
٣. سروش، عبد الكريم، «تفسير متين متن» «التفسير الرصين للنص»، مجلة كيان، العدد ٣٨
٤. سروش، عبد الكريم، «حقانيت، عقلانيت، هدايت» «الحقانية، العقلانية، الهداية»، مجلة كيان العدد ٤٠
٥. سوسير، فرديناند، دوره عمومي زبان شناسي «محاضرات في الألسنية العامة»، ترجمة: كورش صفوي، طهران، مطبعة هرمس
٦. لاريجاني، صادق، فلسفه تحليل «دلالت و ضرورت» «فلسفة التحليل، الدلالة والضرورة»، طهران، مطبعة مرصاد
٧. لاينز جون، معنا شناسي زبان شناختي، «علم الدلالة في الالسنيات»، ترجمة حسين واله، طهران، مطبعة گام نو.
٨. مركز الثقافة والمعارف القرآنية، علوم القرآن عند المفسرين، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.



٩. وارد كلن، انحطاط الحداثة، ترجمة: علي مرشدي زاده، طهران، مطبعة قصيده سرا.

١٠. Audi Robert ،١٩٩٩ ،The Cambridge Dictionary of philosophy ، Cambridge university press.

١١. Makaryk ،Irena(ed) ،٢٠٠٠ ،Encyclopedia of contemporary literary theory ،university of Toronto press.

١٢. Lycan ،William ،٢٠٠٨philosophy of language.

١٣. Derrida ،Jacques ،١٩٧٣speech and phenomena ،North western university press.

١٤. ،١٩٧٨ ،_____writing and Difference university of Chicago press.

١٥. Ellis ،John ،١٩٨٩Against Deconstruction ،princeton university press.

١٦. crosman ،Robert ،١٩٨٠Do Readers make meaning? Poblished in the reader in text. Edited by susan suleiman and Inge Croman ، Princeton university prees.

١٧. Hirsch ،Eric ،١٩٦٧ ،Validity in interpretation ،yale university press.



(١) semantics

(٢) علم العلامات او نظرية العلامات: هو دراسة منتظمة للعلامات اللغوية وغير اللغوية، ويستخدم سوسير والناطقين باللغة الفرنسية كلمة " semantics ولكن المعروف في البيئة الانجليزية استخدام كلمة semiology، وعلم الإشارات المعاصر نضج على يد سوسير السويسري وتشارلز سندرلر بيرس الأمريكي، ويرتبط موضوع البحث في علم الإشارات بكل شيء دال على معنى، ومن هنا فالمعمارية والنص الأدبي، والأسطورة، والموظة، والفلم، وألواح الرسم، كلها يمكن أن تكون موضوعا لبحث علم العلامات. إذن فكل شيء فيه نظام علامات، بحيث يكون حسب الرموز المعجمية، ذا تعهدات او اعطي دلالة ومعنى ورمز، فهو موضوع للبحث في السيموتيك.

(٣) Hermeneutics as philosophy

(٤) Linguistics

(٥) Philosophical semantics

(٦) راجع كتاب: لانيز جان، ١٣٨٣.

(٧) Philosophy of language

(٨) Theories of meaning

(٩) Truth-conditions

(١٠) إن التفكيك بين البعد الوجودي للدلالة عن البعد المعرفي لها مفيد في كثير من الموارد، ويمنع من وقوع الخلط في البحوث، فعلى سبيل المثال، يمكن ان نقع في مشكلة في موارد معينة في تشخيص المراد الجدي والمعنى المقصود من النص، فلا يجب



في مثل هذه المعضلة المعرفية ان تنتهي الى ان النص فاقد للمعنى المتعين، لان تعين معنى النص يرتبط بالبعد الوجودي للمعنى، وصعوبة ادراك المعنى من المشكلات المعرفية المرتبطة بالمعنى والدلالة.

(١١) Ideational theory of meaning

(١٢) Mental entity

(١٣) image

(١٤) Referential theory of meaning

(١٥) concept

(١٦) proposition

(١٧) Social practice

(١٨) التفكيكية أو تحطيم البنية أو تحطيم النص تظهر تارةً في ملامح منهج أو مشروع يميل إلى نفي القراءة التقليدية للنص، وحذف الفهم الموثوق والمعتبر ومحاولة إلى تحطيم الفهم الموثوق والرصين لنص ما. فتحطيم النص يصب في فعل أو مشروع يسعى إلى التفكيك والتخطفة والتدمير، وفي هذا المشروع تتضح الاختلافات المفهومية التي استخدمها الكاتب وانبنى عليها النص، وأن الإفادة المتناقضة وغير المنسجمة للكاتب لهذه المفاهيم في النص واعتبارها واحداً، أمرٌ منهى عنه، وبعبارة أخرى، النص يقرأ لكي يُنقض ويُرد بنفس معاييرهِ، وأن التعاريف والمقاييس التي ولدها النص، يستفاد منها - كعمل عكسي - لإبطال الاختلافات الأساسية.

(١٩) وتظهر فكرة تحطيم النص في منهج ومُشروعٍ آخر وهو ملامح التنظير الأدبي المشتغل على تصوّر خاص عن المعنى وعن بحوثٍ محوريةٍ أخرى في نظرية التفسير، والنظرية الأدبية والتفسيرية التي يتبناها محطمو النص تقوم على أن النص يحيل على شتى المعاني، لأنه من الناحية العملية فاقد للمعنى المتعين، وأن القارئ والمفسر هو المحور والأساس في الفهم، ومشكلتنا مع المنهج والمشروع الثاني من تحطيم النص

الذي يعتبر أقبح من الأوّل؛ لأنّ تحطيم النصّ بوصفه مشروعاً ومنهجاً، يسعى إلى إقصاء التفسير والفهم المعتبر والغالب لنصّ ما، نظير ما فعله جاك دريدا في تفسير آراء هوسرل وسوسير وروسو وافلاطون وفرويد، إلّا أنّ المنهج الآخر في النظرية التفسيرية، فليس له علاقةٌ بنصّ خاصّ، ويسمح لأن يفرز النصّ لأيّ معنى، ويحوّل قراءة النصّ إلى "لعبة المعنى الحرة" free play، راجع كتاب مادن: ٥٤.

(٢٠) DERRIDA: ٢٥

(٢١) Adetour

(٢٢) adelay

(٢٣) arelay

(٢٤) تأتي كلمة: differer بمعنى التفاوت والاختلاف differ وتأتي بمعنى التأجيل والايكال الى زمان اخر defer، ولكي يجمع دريدا بين هذين المعنيين بوصفهما خصوصية القول والمكتوب، استخدم كلمة differance المنحوتة لكي يثبت ان اللغة نظام من الاختلافات، وانه يؤجل المعنى .

(٢٥) signified

(٢٦) Free play

(٢٧) Structuralism

(٢٨) Concept

(٢٩) Arbitrary

(٣٠) يؤكد سوسير على عدم تفسير مصطلح arbitrary بصورة سيئة بحيث نعتبره بمعنى "عدم النظم" او "التصادف" أو تفسيره بمعنى الاعتباطية ويدور مدار اختيار وإرادة الشخص المستخدم لكل مفردة، بل هذا الاصطلاح هنا بمعنى أنّ العلاقة بين الألفاظ والأشياء أو الألفاظ والمعاني، علاقةٌ غير ذاتيةٌ وغير طبيعية، أي أنّ علاقة عقديّة واختياريةٌ لأهل اللغة، لذا يمكن وضع مفردات نظير: الاختياري والاعتباطية



والعقدية والمجعولة وغير الذاتية وغير الطبيعية، يمكن وضعها في مقابل اصطلاح
.arbitrary

(٣١) Self authenticating system

(٣٢) Proper names

(٣٣) Positive

(٣٤) Speech acts

(٣٥) Intentional

(٣٦) Pound

(٣٧) Impersonal

(٣٨) Objective

(٣٩) Semantic autonomy

(٤٠) Context

(٤١) abduction

(٤٢) ذكر كتاب مركز الثقافة والمعارف القرآنية اثني عشر سببا لاختلاف التفاسير،
٣/٣٦٦ و٣٦٧.

(٤٣) truth

(٤٤) Valid

الحكمة في القرآن الكريم

الشيخ عبد الله جوادي الآملي (*)

ملخص البحث

يروم الباحث في هذه الورقة البحثية في تجليات الحكمة في القرآن الكريم كونها توصف بخير كثير؛ فهدف إلى بيان المراد من هذا الخير الكثير، وشرحه، وبيان موارده، والميّز بينه وبين غيره من أقسام العلوم والفنون، أو الأعمال والملكات؛ وتضمن البحث الوقوف عند معنى الحكمة ودلالاتها والمعاني المجاورة لها إلى جانب الوقوف عند دلالة (الحكمة خير كثير) كونها تحمل معاني متعددة، كذلك أثر البحث الوقوف عند (التمييز بين الحكمة والمُلْك)، يزداد على ذلك بيان (من أوتي الحكمة) سواء كانت مختصة بالأنبياء أو بغيرهم، وإيجاد الفارق بين الحكمة العلميّة، والحكمة العمليّة التي وهبها الله تعالى للأنبياء. فبيّن الباحث أنّ الحكمة كوثرٌ، وأنّها نحو علمٍ خاصٍّ بمعلومٍ خاصٍّ، وأنّها علميّةٌ وعمليّةٌ، وأنّها متميزةٌ عن قسيميها من: الموعظة الحسنّة، والمجادلة الحسنّة.

(*) أحد مراجع التقليد، وأستاذ بارز في الحوزة العلميّة في مدينة قم الإيرانيّة، ومن أشهر الباحثين في الفلسفة الإسلاميّة.



مقدمة

الحمد لله العليم الحكيم الذي يُؤتي الحكمة من يشاء، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...﴾^(١).

وصلّى الله على جميع الأنبياء والمرسلين سيّما خاتمهم محمّد وآله أجمعين. وبعد، فيقول العبد المفتاق إلى مولاه الغني، عبد الله الجواد الطبري الأملي: هذه وجيزةٌ حول الحكمة في القرآن، ولها مقدّمةٌ، وفصولٌ، وخاتمةٌ. أمّا المقدّمة: فهي أنّ الحكمة في لسان القرآن - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - هي خيرٌ كثيرٌ^(٢)، قبالة ما عبّر فيه عن الحياة الدّنيا مع ما لها من الزخارف والشهوات ونحوها، بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾^(٣). فلا وزن للدّنيا في جنب الحكمة، ولا حظّ لها عندها؛ لأنّ تلك خيرٌ كثيرٌ وهذه متاعٌ قليلٌ، فلا جدوى لهذه إلاّ التمتع واللذّة الفانية. وحيث إنّ الله تعالى هو الذي عبّر عن الحكمة بالخير الكثير، فلا كمال للإنسان إلاّ بها، ولا رقيّ له إلاّ إليها، فالويل لمن أعرض عنها ولم يُرد إلاّ الحياة الدّنيا، ذلك مبلغه من العلم^(٤) الذي لا يصحبه العقل. فالمهمّ حينئذٍ بيان المراد من هذا الخير الكثير، وشرحه، وبيان موارده، والميّز بينه وبين غيره من أقسام العلوم والفنون، أو الأعمال والملكات وما إلى ذلك في طيّ فصول:



- ١ -

في معنى الحكمة

الحكمة بناء نوعٍ من الإتقان المانع عن الوهن والفسل والانثلام والانفصام ونحوها. والجامع من موارد استعمال هذه المادة بصيغ شتى هو السداد والإحكام الذي لا يتطرقه شيءٌ مما يوجب خلافه، نحو ما يقال للجام الفرس المانع له عن الجُمُوح: الحكمة، ويقال لما يوجب إتقان نسبة المحمول إلى الموضوع في القضية وصيانتها عن التردد: حُكماً.

ويقال لما يوجب فصل الخصومة، وتعيين المال أو الحق لأحد طرفي الدعوى: حُكماً، أيضاً.

ويقال لما يوجب النظم الاجتماعي للناس ويصون المجتمع عن الهرج والمرج: حكومةً.

ويقال للعلم الذي يكون معلومه ثابتاً لا يزول، وحيّاً لا يموت، وحقاً لا يبطل، وصدقاً لا يكذب، ومنتقناً لا يفشل، ويكون دليله برهاناً لا يتطرقه الريب، ولا يطرأه الشك، ولا يزول بالمنع ولا بالنقض ولا بالمعارضة: حكمةً.

ولعل من هذا القبيل توصيف القرآن بأنه في أم الكتاب لدى الله عليّ حكيماً^(٥).

ويقال للأمر المحكم أو المشتمل على الحكمة: إنه أمرٌ حكيماً^(٦).



ويقال للآيات التي تكون نصّاً في مداليلها أو ظاهرة فيها كالنصّ بحيث لا اشتباه فيها ولا تشابه: مُحْكَمَاتٌ ^(٧).

ويقال للسورة المبيّنة للمراد بلا سترة ولا تشابه أيضاً: سورةٌ مُحْكَمَةٌ ^(٨).

وفوق جميع ما ذكر، أنّ من الأوصاف الفعلية لله المتعالي هو أنّه تعالى حكيمٌ، حيث إنّ علمه تعالى حضور محض لا يعزّبُ عنه شيءٌ ^(٩)، واقتداره تعالى مشيئةٌ نافذةٌ صرفٌ لا يعجزه شيءٌ، فلذا يذكر هذا الوصف دائماً في القرآن بعد العلم أو العزّة أو السّعة، أو يذكر بعده الخبرة؛ لأنّ العزّة هي الصلابة المانعة عن النفوذ، الموجبة للغلبة، والسّعة هو الإحاطة والإطلاق الوجودي ذاتاً وصفةً وفعلاً، فحينئذٍ يضع تعالى جميع الأشياء في مواضعها عدلاً وقسطاً، فلا محالة يكون تعالى حكيماً ^(١٠).

- ٢ -

الحكمة خير كثير

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ^(١١)، والخير هو ما يختاره العاقل اللبيب، كما أنّ الشرّ ما يقابله. والخير بلحاظ الغاية والهدف، بخلاف النافع الذي هو بلحاظ الطريق، كما أنّ الضارّ هو ما يقابله. فما كان له أثرٌ حسنٌ في السير إلى الغاية التي هي خيرٌ، يكون نافعاً، كما أنّ ما له أثرٌ سوءٍ في السلوك إليها يكون ضاراً. أمّا الكثرة فلا بدّ وأن تكون بلحاظ دوام الخير وعدم نفاذه؛ إذ الفاني قليلٌ وإن أعجبتك كثرته الكاذبة، والباقي كثيرٌ وإن خفي على أكثر الناس. ومنّ هذا القبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ ^(١٢)؛ إذ الخبيث لا قرار له بخلاف الطيب



الحكمة في القرآن الكريم

الذي أصله ثابت وفرعه في السماء يؤتي أكله كل حين بإذن ربّه. والحاصل أنّ الحكمة هدفٌ عالٍ للإنسان، وخيرٌ كثيرٌ.

ويجمع هذين الوصفين - أي الخير والكثرة - الكوثر؛ لأنّه الخير الكثير، وإن ذكر له مصاديق شتى من: العلم، والنبوة، ودوام النسل، ونحو ذلك، فمن أوتي الحكمة فقد أوتي الكوثر. وحيث إنّ للحكمة درجات، كذلك يكون للكوثر درجات، كما أنّ الرسالة أيضاً كذلك، قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١٣). فأعلى درجات الكوثر لخاتم الأنبياء ﷺ، كما أنّ أفضل درجات الرسالة له ﷺ أيضاً. ولم ينعت الخير في القرآن الكريم بالكثرة بنحو الملكة إلا في خصوص الحكمة، حيث إنّها وحدها خيرٌ كثيرٌ بنحو الاتّصاف الثابت. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١٤)، فلا مساس له بنحو الاتّصاف.

ثمّ اعلم أنّ الحكمة خيرٌ كثيرٌ ودون الخير المحض الذي لا يمكن أن يتغيّر، فيمكن أن لا ينحتم عاقبة أمر من أوتي الحكمة بخير، إذ الأمور بعواقبها، تدبّر. توضيحه: إنّ الحكمة ليست كالنبوة خيراً مطلقاً، إذ النبيّ معصومٌ ينحتم أمره بالحسنى، أمّا الحكيم فلا يشترط فيه العصمة، فالنبوة خيرٌ مطلقٌ والحكمة خيرٌ كثيرٌ، فكثرة خيريّة الحكمة بلحاظ ما دونها لا ما هو فوقها كالنبوة.

- ٣ -

الميز بين الحكمة والملك

إنّ جهة الخير في الحكمة ليست بمجرد كونها ممّا يؤتي الله تعالى؛ لأنّه تعالى كما يؤتي الحكمة من يشاء، كذلك يؤتي الملك من يشاء، مع أنّ الملك قد لا



يصون صاحبه عن العصيان، فلا خير فيه أصلاً، فضلاً عن كونه كثيراً، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾^(١٥). بل جهة الخير فيها - أي الحكمة - هي كونها في نفسها من المواهب الخاصة كالرسالة، والنبوة، والولاية، والإمامة الحقّة، وما إلى ذلك، الذي لا يناله إلا الأوحدي من البشر الذي يكون الله تعالى أعلم به. ولذا ترى الذي أُوتي الملك أو الكنز أنه يقول كما يحكي الله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾^(١٦)، فهو ذاهلٌ عن مولاه الذي آتاه الملك أو الكنز، بخلاف من أُوتي الحكمة فيرى أن الله تعالى هو الذي وهبها إيّاه؛ لأنَّ «رأس الحكمة مخافة الله»^(١٧)، فكيف ينسى الحكيم مولاه الذي يخاف مقامه؟! فهو ينهى نفسه عن هواها^(١٨)؛ لأنَّ في هواها رداها.

أضف إلى ذلك أن الحكمة كوثرٌ ممدوحٌ، والمُلك قد يوجب التكاثر المذموم، والأوّل ذكره تذكراً، والثاني لهوٌ وإهَاءٌ. فلا خير في الملك من حيث إنّه مُلك؛ إذ يناله البرّ والفاجر، بخلاف الحكمة؛ لأنّها في نفسها كوثرٌ، فلا يناله إلا من أخلص دينه لله.

- ٤ -

في بيان من أُوتي الحكمة

لقد آثر الله تعالى من عباده بعض من يشاء أن يهبه الحكمة ويؤتيها إيّاه، إذ إنّه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، ﴿وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١٩). ومن هؤلاء الذين منّ الله عليهم بإيتاء الحكمة هم الأنبياء عليهم السلام، كما قال تعالى^(٢٠): ﴿وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ التَّيِّبِينَ لِمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾^(٢١) الآية، وقال تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾^(٢٢)، فكلّ نبيٍّ حكيمٍ قد



♦ الحكمة في القرآن الكريم

أوتي الحكمة، وهي الخير الكثير، فقد أعطي الكوثر، إلا أن درجاته متفاوتة، على وزان درجات النبوة ومراتب الحكمة، كما تقدّم.

ومن هؤلاء الذين منّ الله عليهم بإيتاء الحكمة وصرّح باسمه في القرآن هو داوود، كما قال تعالى: ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٢٣)، ولقمان، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^(٢٤)، وغيرهما ممن يعثر عليه المتتبّع. وحيث إنّ درجات الحكمة متميزة، فيمكن أن ينال بعضها من ليس بنبيّ، كما ورد في شأن لقمان^(٢٥)، فالأنبياء حكماء، ولا عكس. وحيث إنّ النبوة هبةٌ خاصّةٌ لا يمكن نيلها بالتعلّم، ولا يمكن الوصول إليها بالدراسة، بخلاف الحكمة، فلذا أمر الأنبياء بتعليم الناس الكتاب والحكمة^(٢٦) دون النبوة، مع أنهم قد نالوا الحكمة بالوحي أيضاً، كما نالوا الكتاب والنبوة به. فلا طريق فكريّ إلى نيل المواهب الخاصّة كالنبوة والرسالة والإعجاز، بخلاف الحكمة حيث إنّها يمكن نيلها بالبحث والفكر، كما يمكن نيلها بالحضور والإخلاص. نعم، للولاية التي من آثارها الكرامة مجالٌ لسنا الآن بصددّه.

- ٥ -

في الحكمة التي جاء بها الأنبياء وعلموا الناس إياها

إنّ الحكمة التي جاء بها الأنبياء ودعوا الناس إليها على قسمين: حكمة علمية، وحكمة عملية.

أمّا الحكمة العلمية: فهي المعارف الإلهية من الأصول الثلاثة، وما يرجع إليها من معرفة المبدء، والمعاد، والرسالة، وإلى ذلك يرجع العدل والإمامة. وإليه يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرأً عرف من أين؟ وفي أين؟»



وإلى أين؟»^(٢٧).

وأما الحكمة العملية: فهي الأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة المبنية في الشرع.

فالأولى هي مبنى الحياة الإنسانية، والثانية قائمة على ذلك المبنى، وفرع ذاك الأساس، وثمره تلك الشجرة. وتلك محكمة من حيث البرهان والوجدان والمطابقة لمن الوجود الخارجي، وهذه محكمة من حيث تكميل الإنسان وتحصيل سعادته المطابقة لفطرته، سواء في ذلك ما له مساسٌ بتهذيب النفس وما له ارتباطٌ بتدبير المنزل وما له دخلٌ في سياسة المدينة بجميع أبعادها وشؤونها.

ومما يشير إلى ما بيناه في الجملة قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَذْحُورًا﴾^(٢٨)، مشيراً إلى ما أفاده في عدة آياتٍ أخر من: التوحيد، والمعاد، ونُبذ من الأحكام وحكمها، حيث إن بعضها حكمة علمية، كالتوحيد، وبعضها حكمة عملية بشؤونها الشتى من الوظائف الفردية والاجتماعية. وهكذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾^(٢٩) إلى عدة آياتٍ أخر مشتملة على المعارف والأخلاق والأعمال الصالحة - أي الحكمتين العلمية والعملية - وكذلك الانسجام الكامل بينهما؛ لأن العلم يهتف بالعمل، والعمل يتبع العلم، ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٣٠)، مع أن التوحيد ونفي الشرك من معارف الحكمة العلمية، ونفي الظلم من الحكمة العملية، والصناعة لا تقتضي هذا النظم، ولكن الهداية التي هي الحكمة الحقيقية والكوثر الإلهي مما يصحح هذا السياق ويجوز هذا النظم، فلهذا عبر



◆ الحكمة في القرآن الكريم

عنه بالموعظة التي هي جذب الخلق إلى الحق بما تقشعر به الجلود ثم تلين بذلك الجلود والقلوب - والسّر في تجويز هذا السياق: أنّ الكتب الفنيّة علميّة خالصة، والقرآن الكريم علمٌ وهدايةٌ معاً - وهكذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾^(٣١)، حيث إنه علّم الناس التوحيد والطاعة والتقوى والسلوك على الصراط المستقيم، فبعض ما جاء به وعلّم الناس إياه حكمةً علميّةً، وبعضه حكمةً عمليّةً.

فتحصّل من ذلك كلّهُ: أنّ الحكمة نحو علمٍ متقنٍ، ونحو معلومٍ مرصوصٍ، إمّا متعلّق بالعمل، وإمّا متعلّق بالعقيدة، فالحكيم هو المعتقد بالمعارف الحقّة، والعامل بالأحكام الإلهيّة، والمتخلّق بالأخلاق الفاضلة، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «رَأْسُ الْحِكْمَةِ خِيفَةُ اللَّهِ»^(٣٢)، أي الخوف العقلي المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾^(٣٣)، لا الخوف النفسي، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾^(٣٤)؛ إذ لا خوف نفسيّ لمن كان متوكّلاً على الله ومُسَلِّماً له ومفوضاً إليه، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾^(٣٥)، وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣٦)، ولا خوف وهميٍّ ولا خياليٍّ لمن لا يرغب إلا إليه تعالى ولا يتوكّل إلا عليه تعالى، ولا يثق إلا به تعالى: «سُبُوْحٌ قَدَّوسٌ رَبَّنَا وَرَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ»^(٣٧)؛ لأنّه ملتجأٌ إلى قدرته القاهرة وراضٍ بقضائه المبرم، فهو ممّن طوى الزمان بحاشيته: الماضية والقادمة، فلذا لا يؤثّر فيه شيءٌ ممّا مضى حتّى يجزن عليه، ولا شيءٌ ممّا يستقبله حتّى يخاف منه.



في الدعوة بالحكمة في قبال الدعوة بالموعظة الحسنة

والمجادلة بالتي هي أحسن

لا ريب في أنّ الرسول ﷺ يدعو الناس إلى الله الحكيم، ولا سترة في أنّ هذه الدعوة على بصيرة تامّة، إنّما البحث في نهج الدعوة ونحو الهداية إليه تعالى، حيث إنّ لها أنحاء ودرجاتٍ حسب اختلاف الناس، كاختلاف المعادن ذهباً وفضّةً، وحسب اختلاف الموارد والشؤون وسائر ما له دخلٌ في كفيّة الدعوة، وشكل الهداية، فلذا قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٣٨). حيث إنّ الله العليم بعباده وما لهم من الاستعدادات المختلفة والعقائد والأخلاق الشتى، أمر رسوله ﷺ بالدعوة إليه تعالى على أحد هذه الأنحاء الثلاثة ولا رابع لها، بمعنى منع الخلو لا منع الجمع؛ أي: لا يمكن الدعوة بما هو خارجٌ عنها لا أنّه لا يجوز الجمع بينها في موردٍ، كما أنّه لا يجب الجمع بينها في كلّ موردٍ، كما توهم.

وسرّ عدم جواز الدعوة إليه تعالى بما هو خارجٌ عن هذه الأنحاء الثلاثة هو ما تقدّم، أنّ الدعوة إلى الله إنّما تكون على بصيرة، فلا بدّ وأن تكون بالحقّ ولا تكون بالباطل صرفاً ولا شوباً، وإلّا فتكون عمياء لا بصيرةً.

وبيانه: أنّ الدعوة إنّما هي للاعتقاد والتصديق بالحقّ، كما في الحكمة العلميّة من الاعتقاد بالمعارف، أو للنفع والخير كما في الحكمة العمليّة في الخلق والعمل، فلا دعوة عن بصيرة فيما لا تصديق ولا اعتقاد هناك، كما في القياس

الحكمة في القرآن الكريم

الشعري الذي يدور مدار التخيل لا التصديق وإن يُؤثر أثره أحياناً، كما لا دعوة عن بصيرة فيما لا حق ولا نفع ولا خير هناك، كما في القياس المغالطي المؤلف من التشابهات بالحق والمشتبهات بالنفع والخير، مع أنه لا حق فيها ولا نفع لها ولا خير. فالدعوة إذا لم يكن فيها تصديق مطابق للحق تكون عمياء، وحاشا رسول الله - الداعي إليه على بصيرة - عنها. فيكون مفاد الآية حصر الدعوة الحقّة في هذه الأنحاء الثلاثة بنحو منع الخلو، فالخروج عنها نكّب عن الصراط المستقيم. والمهمّ هو بيان هذه الأنحاء، وميز بعضها عن بعض.

وليعلم أنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ نهج الدعوة، وأمّا المطلب المدعو إليه فهو في نفسه أمرٌ حكيمٌ لا يفتر ولا يوهن، فترى أنّ بعض ما دعى إليه بالموعظة في موطن يدعو إليه بعينه في موطن آخر بالحكمة، ولعلّه من أجله يكون القرآن في نفسه حكيماً ليس فيه شيءٌ لا يمكن إقامة البرهان القطعي عليه ولو مع الوساطة.

والحاصل: أنّ الحكمة لكونها كوثرأ في نفسها لا تنقسم إلى الحسنة وغير الحسنة، فلذا لم تقيّد في الآية بقيد الحسن؛ لأنّها مؤلّفة من مقدّمات يقينيّة محكّمة حسب ما تقدّم، إذ عند تطرّق احتمال الخلاف لا يكون حكمة ومحكّمة لا محالة. فجميع ما له دخلٌ مباشرٌ في الدعوة إلى الاعتقاد اليقيني بالحق - بصورته وسيرته - لا بدّ وأن يكون يقينياً لا ريب فيه، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣٩)، وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٤٠)، وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٤١)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٤٢)، وقوله



تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٤٣)، وقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٤٤)، ونحو ذلك مما يرجع إلى المعارف الاعتقادية والأصول الإلهية. وقد تقرّر ذلك كله عند أهله وفي محله. وهو لا يخفى على من راجع احتجاجات المعصومين عليهم السلام في تقرير هذه الآيات لإثبات المعارف الحقّة المبنية على العلوم المتعارفة الضرورية التي يضطرّ العقل إلى التصديق بها، كأصل عدم التناقض الذي قد عدّ مبدأً من المبادئ التصديقية، ومن هذا القبيل قول مولانا الصادق عليه السلام في حديث هشام بن الحكم: «إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة»^(٤٥)، وقول مولانا الرضا (عليه آلاف التحية والثناء): «ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً، وحديثاً وقديماً في حالة واحدة»^(٤٦).

وأما الموعظة، فلا أثر لها في المسائل النظرية الحقّة التي لا أثر عملي لها، كالرياضيات، وإنّما محلّها المسائل الاعتقادية التي لها مساس بالأخلاق والأعمال. وإذ لها شرائط، من حيث اتّصاف الواعظ بها يعظ؛ لأنّ من لا يتعظ لا ينفع لحظه، ومن لا ينفع لحظه وسيرته لا ينفع وعظه ولفظه، وهكذا من حيث فصاحة الكلام الوعظي وبلاغته، ومن حيث كونه قولاً لئناً لعلّ المخاطب يتذكّر أو يخشى، وغير ذلك ممّاله دخل في حسن الأثر تنقسم الموعظة إلى الحسنة وغير الحسنة. وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله بالدعوة إلى الله تعالى على نهج الموعظة الحسنة، حتّى ينجذب المدعو ويتعظ المستمع فيسلك سبيل ربّه طوعاً، ويدعوه خوفاً وطمعاً، ويذكره في نفسه تضرّعاً وخيفةً، ويسبّحه أطراف النهار وزلفاً من الليل، كما أمر الأنبياء الذين من قبله صلى الله عليهم وآله أيضاً بذلك.

♦ الحكمة في القرآن الكريم

وأما الجدل فهو حوارٌ خاصٌّ عند المناظرة، ولا أثر له أيضاً في المسائل النظرية الحقة التي لا يكتفي فيها بغير اليقين المحض، وإنما محلّه المسائل التي لها مقدّماتٌ مسلمةٌ للناس أو للمخاطب وحده، وكان ترتيب القياس منها من جهة تسلّمها عند الجمهور أو عند المخاطب وحده. وهي إمّا أن تكون مسلمةً عند الجمهور، سواءً كانت حقةً أم لا، كقوله: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، إذ المعتبر عندهم هي الأخوة لا العدل والقسط. وإمّا أن تكون مسلمةً عند الجمهور مع كونها حقةً أيضاً، كحسن العدل، وقبح الظلم، ونصرة الأخ بدفع الظلم عنه أو بكفّه عن الظلم، كما فسّر به ذاك القول - أي انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً-. فالقياس المؤلّف من القسم الأوّل جدالٌ فاسدٌ ومراءٌ كاسدٌ، ومن القسم الثاني جدالٌ حسنٌ ومراءٌ ممدوحٌ، وقد أمر النبي ﷺ بخصوص هذا القسم فقط في الدعوة إلى الله.

ومّا جمع فيه بين أقسام الدعوة من: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال الحسن، أمر المعاد، والحشر، وقيام الساعة. فتحدّث القرآن عن الحشر ودلّ عليه بالبرهان اليقيني، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٤٧)، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٤٨)، إذ الباطل وكذا العبث ممتنعٌ عقلاً بالقياس إليه تعالى، ومن المحال أن يفعل هو تعالى فعلاً لا غاية له أصلاً، أو لا غاية حكميةً وعقليةً له، فهذه دعوةٌ بالحكمة.

وأما الدعوة إليه بالموعظة الحسنة فهي عدة آياتٍ تدعو إليه بلسان الترغيب والترهيب، والتبشير والإنذار، ونحو ذلك ممّا يوجب الاتعاض وانجذاب العقل العملي.



وأما الدعوة إليه بالجدل الأحسن، ففي الآيات التي يستدل فيها عليه بكون الإعادة أهون من الإبداع وأن الذي يقدر على النشأة الأولى قادرٌ على الثانية بطريقٍ أولى، وما إلى ذلك من الأقيسة التي يكون حدودها الوسطى مسلّمةً عند الجمهور، مع أن القدرة المطلقة لا يتصور فيها الميز بين الإبداع والإعادة حتى يكون بعضها أهون وبعضها سهلاً وبعضها صعباً وغير ذلك.

ومن هذا القبيل الاستدلال عليه بأدلةٍ ثلاثة في خاتمة سورة يس، كلّها مجادلةٌ بالتي هي أحسن^(٤٩)، حسبما فصله مولانا الصادق عليه السلام حيث قال عليه السلام: «وأما الجدل بالتي هي أحسن فهو ما أمر الله تعالى به نبيه أن يجادل به من جحد البعث بعد الموت، وإحياء العظام، فقال الله حاكياً عنه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(٥٠)، فقال الله في الردّ عليه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾^(٥١)، فأراد الله من نبيه أن يجادل المبطل الذي قال: كيف يجوز أن يبعث هذه العظام وهي رميمٌ؟ قال: فقل: ﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٥٢)، أفيعجز من ابتدأه لا من شيءٍ أن يعيده بعد أن يبلى، بل ابتدأه أصعب عندكم من إعادته، ثمّ قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾؛ أي: إذا كمن النار الحارّة في الشجر الأخضر الرطب، ثمّ يستخرجها، فعرفكم أنّه على إعادة ما بلى أقدر، ثمّ قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٥٣)، أي: إذا كان خلق السموات والأرض أعظم وأبعد في أوهامكم وقدركم أن تقدروا عليه من إعادة البالي، فكيف جوّزتم من الله خلق هذا الأعجب عندكم والأصعب لديكم، ولم تجوّزوا منه ما هو أسهل عندكم من إعادة البالي؟ - قال

◆ الحكمة في القرآن الكريم

الصادق عليه السلام -: فهذا الجدل بالتي هي أحسن لأنّ فيها قطع عذر الكافرين وإزالة شبههم»^(٥٤) إنتهى موضع الحاجة.

فتبين أنّ الحكمة كوثرٌ، وأنها نحو علمٍ خاصٍّ بمعلومٍ خاصٍّ، وأنها علميّةٌ وعمليّةٌ، وأنها متميزةٌ عن قسيميها من: الموعظة الحسنة، والمجادلة الحسنة.



خاتمة

فإذا تحقّق أنّ الحكمة ما هي، وأنها كوثرٌ وخيرٌ كثيرٌ، يلزم تحصيلها والاتّصاف بها، والعمل بمقتضاها اعتقاداً وخلقاً وعملاً، فلا كمال لمن لم يُحقّقها ولا لمن لم يتحقّق بها بعد التحقيق. وقد ورد في نصوص النبي ﷺ: «من أخلص لله أربعين يوماً فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^(٥٥). وقد أمر في عدة آياتٍ بالإسراع إلى الخيرات - التي من أجلّها وأرفعها الحكمة - كما قال تعالى: ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾^(٥٦)، وأمر بالاستباق إليها؛ أي: الخيرات التي من أعظمها الحكمة، كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٥٧)، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^(٥٨)، وغير ذلك من الشواهد في الترغيب إلى الحكمة بعنوان كونها من الخيرات.

اللهم ارزقنا الحكمة التي أنزلتها بالوحي على أنبيائك، واجعلنا ممن يحقّقها ويتحقّق بها ويعمل بها، كما أمرت بذلك على ألسنة رسلك، واجعل خواتيم أمورنا خيراً بمحمّد وآله.

وكان ذلك يوم الجمعة، الرابع عشر من شعبان المعظم ١٤٠٠، عند ذكرى ميلاد إمام العصر الحجّة بن الحسن المهدي، روي وأرواح العالمين له الفداء، في عشّ آل محمّد قم المحميّة.

الهوامش

- (١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.
- (٢) كما ورد في سورة البقرة، الآية ٢٦٩: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.
- (٣) سورة النساء، الآية: ٧٧.
- (٤) اقتباس من القرآن، سورة النجم، الآية: ٣٠.
- (٥) اقتباس من القرآن، سورة الزخرف، الآية: ٤.
- (٦) اقتباس من القرآن، سورة الدخان، الآية: ٤.
- (٧) كما ورد في سورة آل عمران، الآية: ٧.
- (٨) كما ورد في سورة محمد ﷺ، الآية: ٢٠.
- (٩) كما ورد في سورة يونس، الآية: ٦١، وسورة سبأ، الآية: ٣.
- (١٠) انظر: مفردات: ٢٤٨-٢٥٠ (ح ك م).
- (١١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.
- (١٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٠.
- (١٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.
- (١٤) سورة النساء، الآية: ١٩.
- (١٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.
- (١٦) سورة القصص، الآية: ٧٨.
- (١٧) من لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٧٦؛ تفسير نور الثقلين، ١: ٢٨٧.
- (١٨) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (سورة النازعات، الآية: ٤٠).



- (١٩) سورة آل عمران، الآية: ١٧٩ .
- (٢٠) اقتباس من قوله تعالى ﴿ اللهُ يُحِبُّ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ (سورة الشورى، الآية: ١٣).
- (٢١) سورة آل عمران، الآية: ٨١ .
- (٢٢) سورة النساء، الآية: ٥٤ .
- (٢٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥١ .
- (٢٤) سورة لقمان، الآية: ١٢ .
- (٢٥) مجمع البيان ٧-٨: ٤٩٣؛ تفسير نور الثقلين، ٤: ١٩٦ .
- (٢٦) اقتباس من القرآن، سورة آل عمران، الآية: ١٦٤ .
- (٢٧) الحكمة المتعالية، ٨: ٣٥٥ .
- (٢٨) سورة الإسراء، الآية: ٣٩ .
- (٢٩) سورة لقمان، الآية: ١٢ .
- (٣٠) سورة لقمان، الآية: ١٣ .
- (٣١) سورة الزخرف، الآيات: ٦٣-٦٤ .
- (٣٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٦؛ تفسير نور الثقلين ١: ٢٨٧ .
- (٣٣) سورة النازعات، الآية: ٤٠ .
- (٣٤) سورة النمل، الآية: ١٠ .
- (٣٥) سورة طه، الآية: ٧٧ .
- (٣٦) سورة يونس، الآية: ٦٢ .
- (٣٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٢٣؛ بحار الأنوار ١٨: ٣٥٦ .
- (٣٨) سورة النحل، الآية: ١٢٥ .
- (٣٩) سورة الشورى، الآية: ١١ .
- (٤٠) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣ .
- (٤١) سورة الملك، الآية: ١٤ .

- (٤٢) سورة فاطر، الآية: ١٥ .
(٤٣) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥ .
(٤٤) سورة النساء، الآية: ١٦٥ .
(٤٥) التوحيد (للصدوق)، ٢٤٦ .
(٤٦) المصدر، ٤٥٠ .
(٤٧) سورة ص، الآية: ٢٧ .
(٤٨) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥ .
(٤٩) اقتباس من القرآن، سورة النحل، الآية: ١٢٥ .
(٥٠) سورة يس، الآية: ٧٨ .
(٥١) سورة يس، الآيات: ٧٩-٨٠ .
(٥٢) سورة يس، الآية: ٧٩ .
(٥٣) سورة يس، الآية: ٨١ .
(٥٤) الاحتجاج ١: ٢٥-٢٦؛ تفسير نور الثقلين ٤: ١٦٣ .
(٥٥) بحار الأنوار ٦٧: ٢٤٩ .
(٥٦) سورة آل عمران، الآية: ١١٤؛ سورة الأنبياء، الآية: ٩٠ .
(٥٧) سورة المائدة، الآية: ٤٨ .
(٥٨) سورة فاطر، الآية: ٣٢ .



الجن في القرآن الكريم

الشيخ مسن زاده الآملي (*)

ملخص البحث

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تسليط الأضواء على مفردة (الجن) في القرآن الكريم ودلالاتها عن طريق تتبع الآيات القرآنية، محاولةً في فكّ الاشتباك الدائر عن علاقة الجنّ بالإنسان، وعمل الجنّ، وهل ثمة عالمٌ خصّ بهم؟ إذ أومأت الدراسة إلى حضور عالم الجنّ بما يحمل من خصائص ترادف ما يحمله عالم الإنس. فالجنّ مكلفون بما كلف بها الإنس، وأنّ رسول الله ﷺ مبعوثٌ إليهم أيضاً، يُزاد على ذلك أنّ للجنّ ثواباً وعقاباً، وكذلك بينّ البحث إنّ الشياطين في سورة الملك هم بعضٌ من طائفة الجنّ.

والأمر الأهمّ التوقف عند الآيات القرآنية التي تدلّ على أنّ الجنّ مكلفون كالإنس، ولا ريب أنّ من شرائط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً، فلهم عقلٌ وتمييزٌ؛ ولذا هدى هؤلاء النفر من الجنّ عقولهم إلى الهداية والرشد، حيث قالوا: ﴿إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشرك بربّنا أحداً﴾.

(*) أستاذ بارز في الحوزة العلميّة في مدينة قم الإيرانية، ومن أشهر الباحثين في الفلسفة الإسلاميّة.



الجن في القرآن

الأمر الأول: أن الثقلين - بفتحين - هما الجن والإنس، وعليه إجماع أهل اللغة والتفسير في قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾^(١).
وتفسر الثقلين بالجن والإنس آيات أخرى من سورة الرحمن كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ * وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾^(٢)
وقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾^(٣) الآية. وقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾^(٤).

قال القاضي البيضاوي في تفسير أنوار التنزيل:

الثقلان الإنس والجن سميّا بذلك لثقلهما على الأرض، أو لوزانة رأيهم وقدرهم، أو لأنّهما مثقلان بالتكليف، انتهى قوله.
والجنّ والإنس يؤنّثان باعتبار أنّهما طائفة أو جماعة، قال المرزوقي في شرح قول إياس بن مالك الطائيّ (الحماسة ١٩٤):

كلا ثقلينا طامعٌ بغنيمة وقد قدر الرحمن ما هو قادرٌ

قوله: كلا ثقلينا، أي كل واحد من جماعتينا، والثقل - بالتحريك -

الجماعة.

والثقلان: الجنّ والإنس.

الأمر الثاني: أن الجنّ مكلفون بما كلف بها الإنس.

الأمر الثالث: أن رسول الله ﷺ مبعوثٌ إليهم أيضاً، والقرآن الكريم

ناطقٌ بهذين في عدّة مواضع:

الجن في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾^(٥).

وجه الاستدلال بالآية عليه: أنهم لو لم يكونوا مكلفين بما كلف به الإنس ولم يكن خاتم النبيين مبعوثاً إليهم أيضاً لما تحداهم الله تعالى بالإتيان بمثل القرآن.

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَكَذَلِكَ نُوَيِّ بِعُضَّ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾^(٦).

أي: اذكر «يوم يحشرهم» الله تعالى، بالياء على قراءة حفص عن عاصم، وعلى قراءة أبي بكر عنه يوم نحشرهم بالنون، وضمير «هم» لمن يحشر من الثقلين.

ووجه الاستدلال بهما بين، فإن لهم حشراً وثواباً وعقاباً فهم مكلفون. والآية الأخيرة صريحة على أن رسلاً أرسلوا إليهم، وأما أن هؤلاء الرسل هم المبعوثون إلى الإنس فلا تدل عليه هذه الآية صريحة وإن دلت على أن رسول الله ﷺ مبعوث إليهم، لأنهم مخاطبون بالقرآن، ولولا القرآن كتابهم والرسول ﷺ بعث إليهم أيضاً لما خوطبوا به وإنما الكلام في الرسل الذين كانوا قبله ﷺ.

وإنما قلنا لا تدل الآية عليه صريحاً، لإمكان إرجاع الضمير في قوله:



«رسل منكم» إلى الإنس خاصة لما نستشير إليه بعيد هذا، ولكن الآية ظاهرة في أن لكل طائفتين نبياً من جنسهما.

وقال تعالى في سورة الملك: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ * تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ * وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٧).

فالأيات تدلُّ على أن للجن ثواباً وعقاباً حيث قال تعالى: ﴿وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾، ثم إن لهذا نذيراً أيضاً حيث قال: ﴿قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ﴾، والذين كفروا يشملهم أيضاً بدليل قولهم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾. وقال تعالى أولاً: ﴿وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ فأصحاب السعير شاملٌ للكافرين من الجن أيضاً وتدلُّ أيضاً على أن رسول الله ﷺ بعث إليهم بدليل المخاطبة والإنذار، وأما أن جميع نذرهم هل كانوا منهم أم من الإنس فلا تدلُّ الآية عليه.

ونظير هذه الآيات الدالة على أنه كان لهم نذيرٌ في كلِّ زمانٍ قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٨). لأن الجنة أمةٌ بلا كلام، والقرآن ناطقٌ بذلك حيث قال تعالى شأنه:

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ * قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ

الجن في القرآن الكريم

قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ * وَقَالَتْ أَوْلَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٩﴾ .

نعم، ولقائل أن يقول: إن جميع نذرهم لم يكونوا من الإنس بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ (١٠) .

وجه الاستدلال: أن الجن خلق من قبل خلق الإنس من نار السموم، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ . فكان لهم نذير ولم يكن خلق الإنسان بعد، والله تعالى أعلم، وما أوتينا من العلم إلا قليلاً.

ثم إن الشياطين في سورة الملك هم بعض من طائفة الجن، وكذا قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ (١١) .

وذلك لأنه تعالى قال: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ * وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ﴾ (١٢) .

وكذا قال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ - إلى قوله -: ﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ * وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ (١٣) .

وإذا أضفناها إلى قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ فلما



قَضِينَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهِمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴿١٤﴾ .

وإلى قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (١٥) .

وإلى قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ (١٦) تتج أن هؤلاء الشياطين كانوا من الجنّ.

وكذا إذا أضفنا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ (١٧) إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾ إلى قوله تعالى مخبراً عنهم: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَأَةً حَرَاسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا* وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾ (١٨) تتج أن الشياطين طائفة من الجنّ.

وقال تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ (١٩) أي سنجرّد لحسابكم وجزائكم وذلك يوم القيامة. قال القاضي:

وفيه تهديد مستعار من قولك لمن تهدده: سأفرغ لك؛ فإن المتجرّد للشيء كان أقوى عليه وأحدّ فيه، ووجه الاستدلال به ظاهر.

وكذا آية أخرى من تلك السورة وهي قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (٢٠). بل المخاطب فيها الجنّ والإنس في آيات ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، بدليل قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ (٢١)، وبعض آي أخرى، وعليه إجماع المفسرين، ولو لم يكن الرسول ﷺ مبعوثاً إليهم أيضاً لما خوطبوا بالقرآن الكريم.

وقال تعالى في سورة الجنّ: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا

الجن في القرآن الكريم

سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا * - إلى قوله تعالى مخبراً عنهم - : ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا * وَأَنَا ظَنَّنَا أَن لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا * وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا * وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا * وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (٢٢).

وقال تعالى في آخر الأحقاف: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ * قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ * يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢٣).

وجه الاستدلال بآيات هاتين السورتين ظاهرٌ. وأنها تدلُّ مع كونهم مكلفين على أن القرآن كتابهم أيضاً، فرسول الله ﷺ مبعوثٌ إليهم أيضاً. بل ما في الأحقاف تدلُّ على أن أنبياء السلف من الإنس كانوا مبعوثين إليهم أيضاً حيث ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، كما تدلُّ على أن هؤلاء النفر من الجن كانوا يهوداً ما آمنوا بـعيسى عليه السلام.

ولعلَّ هؤلاء النفر هم القوم الذين أخبر الله تعالى عنهم: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهُودُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (٢٤)؛ أو ان هذه الآية تشملهم أيضاً كقوله الآخر: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهُودُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (٢٥) والله تعالى أعلم.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ - إلى قوله تعالى - : ﴿قَالَ اخْرُجْ



مِنْهَا مَذُومًا مَذْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٢٦﴾ .

وجه الاستدلال به أن العقاب فرع التكليف، وقال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، عدل عن الغيبة إلى الخطاب ليشمل الحكم والخطاب كلا الفريقين من الجن والإنس.

نظير قوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾ (٢٧).

ويفسره قوله تعالى آيات أخر سورة ص: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ - إلى قوله تعالى: - ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ * لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٢٨).

وقوله تعالى: ﴿وَوَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (٢٩).

وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (٣٠).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (٣١) الآية.

وكذا بيّن أن المراد كلا الفريقين قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الأولى من النهج: «فقال سبحانه اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس وقبيله...»؛ وفي بعض النسخ «إلا إبليس وجنوده».

وبالجملة: أن الآيات القرآنية تدل على أن الجن مكلفون كالإنس، ولا ريب أن من شرائط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً، فلهم عقل وتمييز، ولذا

الجن في القرآن الكريم

هدى هؤلاء النفر من الجنّ عقولهم إلى الهداية والرشد حيث قالوا إنّنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشرك بربّنا أحداً؛ وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا...﴾ الآية، والقلب في القرآن بمعنى العقل.

كما تدلُّ أنّهم رجالٌ وأنّهم كالإنس حيث قال تعالى مخبراً عنهم: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾^(٣٢) وأخبر تعالى أنّ بعضهم فرسانٌ والآخر مشاةٌ حيث قال: ﴿وَاسْتَفْرِزُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكُمْ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾^(٣٣).

الأمر الرابع: أنّ الآيات المذكورة تنتج بأنّهم ليسوا بمجرّدين، لأنّ التكثر إنّما يصحُّ فيما كان له مادّةٌ.

على أنّ الله تعالى صرّح بذلك أيضاً في قوله: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾^(٣٤) وقوله تعالى: ﴿وَ الْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾^(٣٥) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ - إلى قوله تعالى -: ﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ * وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾^(٣٦).

وجه الاستدلال به: أنّ كونهم مقرّنين في الأصفاد إنّما يصحُّ مع عدم تجرّدهم، وقال تعالى: ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾^(٣٧) والله أعلم.

الأمر الخامس: أنّ القرآن يدلُّ على أنّهم يتوالدون، لدلالة الذريّة على ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾^(٣٨).

وحيث قال عزّ من قائل: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا

جَانٌّ﴾^(٣٩).



الأمر السادس: أن الجنَّ إذا كانت مادِّيَّةً جسمانيَّةً ومع ذلك أننا لا نراهم وهم يرونا كما قال عزَّ من قائلٍ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِيمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٤٠)، علمنا أنهم من الأجسام اللطيفة وليس بلازم أن يدرك بالأبصار كلُّ ما هو جسمٌ، فإنَّ بعض الأجسام الذي قبلنا لا نراه بالعين كالهواء مثلاً.

والشيطان في الآية هو إبليس، وإبليس من الجنِّ بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنَّا أَمْرٌ رَبِّي﴾ الآية المتقدمة. وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾^(٤١) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ - إلى قوله تعالى مخبراً عنه: ﴿قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ - إلى قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوَاتِيمَاهُمَا﴾^(٤٢).

وكذا إذا أضفنا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٤٣)، إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾^(٤٤) الآية ينتج أن الشيطان هو إبليس.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ - إلى قوله تعالى: ﴿وَعَدُهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ

الجن في القرآن الكريم

عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا^(٤٥). كالصريح بأن الشيطان هو إبليس. فقد تحصل من الآيات المتقدمة أن الجن مكلفون، ولهم عقل وتمييز، وأن رسول الله ﷺ مبعوث إليهم أيضاً، وأن بعضهم مسلم، وبعضهم قاسط وكافر، كما اعترفوا في سورة الجن بذلك حيث قالوا: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ﴾، وقال تعالى في الآية المتقدمة من الكهف: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ...﴾، وقال تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(٤٦) فبعض الجن كافر.

وأن من كان من الجن والإنس شريراً متمرداً عن الله تعالى فهو شيطان، قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾^(٤٧) وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾^(٤٨) وأن بعض أنبياء الإنس مبعوثون إليهم أيضاً، وأن نذيراً أو نذراً من جنسهم بعثوا إليهم.

الأمر السابع: أن أنبياء الإنس كيف بعثوا إلى الجن وهما ليسا من جنس واحد، ويجب التناسب والتجانس في ذلك وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا * قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُظْمِئِينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا﴾^(٤٩).

وحيث أنكر الناس أن يكون الرسل بشراً قال تعالى لرسوله ﷺ قل جواباً لشبهتهم: ﴿لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية وذلك لتمكينهم من الاجتماع بالرسول والتلقي منه. وقريب من هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًَا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾^(٥٠).

الأمر الثامن: أن شياطين الإنس والجن كيف يضلون غيرهم من الجن والإنس عن سواء الصراط، وعلى أي نحو كان سلطانهم عليهم، وما معنى



قوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾^(٥١)؟

الأمر التاسع: أن بعض الأنبياء من الإنس بعثوا إلى الجن أيضاً، وبعض أنبياء الجن كانوا من الجن، وما سرُّ التبويض؟

قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ...﴾^(٥٢) الآية. وبعض المفسرين فسره بقوله:

ليس المراد أن بعث إلى كل من الثقلين رسل من جنسهم، بل إنما المراد الرسل من الإنس خاصة، ولكن لما جمعوا مع الجن في الخطاب صحَّ ذلك، نظير قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾^(٥٣) والمرجان يخرج من الملح دون العذب. أو أن الرسل من الجن رسل الرسل إليهم لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾.

الأمر العاشر: أن الجن إذا كانوا مكلفين فلا بدَّ لهم في كل زمان من نبيٍّ، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾^(٥٤) ولما كان بدأ خلقهم قبل الإنس بلا ارتياب فلا بدَّ من أن يكون لهم نبيٌّ من جنسهم من قبل بلا كلام، ويحمل قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾^(٥٥) على ظاهره.

وغيرها من الأمور التي يحتاج عنوانها وحلُّها والبحث عنها وعن الآيات النازلة فيها، وكذا عن الروايات المروية في المقام إلى تدوين كتاب على حدة، ولعلَّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.



الهوامش

- (١) سورة الرحمن، آية: ٣١.
- (٢) سورة الرحمن، الآيتان: ١٤-١٥.
- (٣) سورة الرحمن، الآية: ٣٣.
- (٤) سورة الرحمن، الآية: ٣٩.
- (٥) الإسراء، الآية: ٨٨.
- (٦) سورة الانعام، آية: ١٢٨-١٣٠.
- (٧) سورة الملك، الآيات: ٥-١١.
- (٨) سورة فاطر، الآية: ٢٤.
- (٩) سورة الأعراف، الآيات: ٣٧-٣٩.
- (١٠) سورة الحجر، الآية: ٢٧.
- (١١) سورة مريم، الآية: ٦٨.
- (١٢) سورة الأنبياء، الآية: ٨١-٨٢.
- (١٣) سورة ص، الآية: ٣٦-٣٨.
- (١٤) سورة سبأ، الآية: ١٢-١٤.
- (١٥) سورة النمل، الآية: ١٧.
- (١٦) سورة النمل، الآية: ٣٩.
- (١٧) سورة الملك، الآية: ٥.
- (١٨) سورة الجن، آية: ١-٩.
- (١٩) سورة الرحمن، الآية: ٣١.
- (٢٠) سورة الرحمن، الآية: ٣٩.



- (٢١) سورة الرحمن، الآية: ٣٣.
(٢٢) سورة الجن، الايات: ١، ١١-١٥.
(٢٣) سورة الاحقاف، الآيات: ٢٩-٣٢.
(٢٤) سورة الأعراف، آية: ١٥٩.
(٢٥) سورة الأعراف، الآية: ١٨١.
(٢٦) سورة الأعراف، الآيات: ١١-١٨.
(٢٧) سورة الأسراء، الآيات: ٦١-٦٣.
(٢٨) سورة ص، الآيات: ٧٣-٧٤، ٨٤-٨٥.
(٢٩) سورة هود، الآية: ١١٩.
(٣٠) سورة السجدة، الآية: ١٣.
(٣١) سورة الأعراف، الآية: ٧٩.
(٣٢) سورة الجن، الآية: ٦.
(٣٣) سورة الإسراء، الآية: ٦٤.
(٣٤) سورة الرحمن، الآية: ١٥.
(٣٥) سورة الحجر، الآية: ٢٧.
(٣٦) سورة ص، الآيات: ٣٤-٣٨.
(٣٧) سورة إبراهيم، الآية: ٤٩.
(٣٨) سورة الكهف، الآية: ٥٠.
(٣٩) سورة الرحمن، الآية ٥٦.
(٤٠) سورة الأعراف، الآية: ٢٧.
(٤١) سورة الأنعام، الآية: ١١٢.
(٤٢) سورة الأعراف، الآية: ١١، ١٦، ٢٠.
(٤٣) سورة إبراهيم، الآية: ٢٢.



- (٤٤) سورة سبأ، الآية: ٢٠-٢١.
- (٤٥) سورة الإسراء، الآية: ٦١-٦٥.
- (٤٦) سورة البقرة، الآية: ٣٤.
- (٤٧) سورة البقرة، الآية: ١٤.
- (٤٨) سورة الأنعام، الآية: ١١٢.
- (٤٩) سورة الإسراء، الآيات: ٩٤-٩٥.
- (٥٠) سورة الأنعام، الآية: ٩.
- (٥١) سورة الناس، الآيات: ٤-٦.
- (٥٢) سورة الأنعام، الآية: ١٣٠.
- (٥٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٢.
- (٥٤) سورة طه، الآية: ١٣٤.
- (٥٥) سورة الانعام، الآية: ١٣٠.



مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

(مكانتها الوجودية ودورها في عالم الإنسان)

عدنان المسيني (*)

ملخص البحث

يروم الباحث في ورقته البحثية مقارنة عنصر المرأة من منظور آخر تكمن في مكانتها الوجودية بعيداً عما يشاع من دراسات لظلم للمرأة المقتصرة على الجانب النفسي والجسدي، بل تعدى ذينك إلى الجوانب المعرفية طراً، ثم اشترك ظالموها بمهرجان ذكوريّ لذبح مكانة المرأة الوجودية ومسحها من عالم الناطقية، ليحيلوها إلى حيوان مبهم الفصل من بين الماهيات، مجهول الحد والرسم، وهذه محاولة لتلمس طريق الخلاص من مأزق الاختناق في حفرة الرجم، إذ انطلق البحث على محورين؛ الأول تمثل بالتنظير المعرفي وقد أشتمل على نظرية المنهاجية التكاملية التوحيدية، واختزالات التخاسر الجسدية (الذكورة والأنوثة)، واستخلاف الإنسان واستحقاقاته التوزيعية بين الرجل والمرأة، والامتحان والابتلاء، والتسخير وانعكاساته بين الرجل والمرأة والمرأة والسؤال الحضاري المعرفي، والآخر تمثل بالتنظير الفلسفي ويشتمل على التراث الفلسفي المسيحي.



لم يكن ظلم المرأة مقتصرًا على الجانب النفسي والجسدي، بل تعدى ذينك إلى الجوانب المعرفية طرّاً، ثمّ اشترك ظالموها بمهرجانٍ ذكوريٍّ لذبح مكانة المرأة الوجودية ومسحها من عالم الناطقية، ليحيلوها إلى حيوانٍ مبهم الفصل من بين الماهيات، مجهول الحدّ والرسم، وهذه محاولةٌ لتلمس طريق الخلاص من مأزق الاختناق في حفرة الرجم.

المبحث الأول: التنظير المعرفي

أغلب من كتب حول المرأة افتقرت كتابته لمستندٍ معرفيٍّ رصينٍ يكون شاملاً لجميع جزئيات موضوع البحث أو أجزائه، والانطلاق من القناعات الذاتية في كلّ بحثٍ يقود إلى الوقوع في ما لا يحمد من الأحكام الجزافية. إنّ نظرية المعرفة تنظّم مجمل الفكر الإنساني، فتضمن للفكر عدم الوقوع في التخبط على المستوى النظري والعملي.

بخلاف القفز على الحقائق الأنطولوجية والسوسيولوجية الذي هو سمة من سمات الفرد والمجتمع المفتقرين إلى النظرية المعرفية المحددة، فلا طريق واضح، ولا نورٌ يسطع في آخر النفق كما يقال. بل إنّ الانسداد الفكري والافراط والتفريط هو خاتمة الغض عن اتباع نظرية في المعرفة. إنّ مشكلة البحث في قضية ما هي إمّا بعدم اتباع نظرية في المعرفة أو باتباع نظرية معرفية خاطئة.

وقضيتنا محلّ البحث تعتبر من أكثر الموضوعات التي وقع فيها الجدل



مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

والصراع والأخذ والردّ والتفكير والتكفير. فصار من الضروري اتباع النظرية المعرفية الواضحة المعالم والتي لا يضيع فيها سالك ولا يتيه فيها باحث.

تساؤل: هل نحن بحاجة إلى الاطلاع على التراث الغربي والحركة

النسوية (فيمينيسم) من أجل تفعيل عملية إنصاف المرأة في الشرق؟

والجواب: لسنا بحاجة إلى ذلك فيما لو كانت لدينا نظرية معرفية متكاملة

تنسج النصّ والعقل في ثوب واحد.

وهناك فرق بين النسوية وتيار النسوية الذي له كتابه وأدواته واتجاهه في

فهم النصوص الدينية والميتافيزيقيا وبين التنظير الملتزم الذي يحاول وضع

الأمور في محلها الطبيعي، القائم على أساس السياقات المعترف بها في فهم

النصّ وشرح الميتافيزيقيا. ولكن لا نجازف إن قلنا إن كتابات القرن التاسع

عشر وبداية القرن العشرين، أمثال: كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين وغيره،

شحذت الأفكار والهمم لمن لديهم حسّ الانصاف والتدين، وطلاب الحق

كي يبدأ التنظير المعاكس الملتزم في الدفاع عن المرأة، إذ كانت بعض العادات

والأنماط الاجتماعية قد صارت جزءاً من الدين زوراً ووهماً مثل الحرمان من

التعليم.

نظرية المنهاجية التكاملية التوحيدية

لقد أثرت نظرية المنهاجية التكاملية في أن يكون البحث المعرفي في

موضوع البحث مبنياً على أساس من نظرية شاملة ممنهجة وفق التكاملية

التوحيدية الإسلامية المنطلقة من النظرة التكاملية للوجود، والتي قام الدليل

الحسي والعقلي والعرفاني الشهودي عليها، فموضوع البحث هو من ضمن

الموضوعات الحياتية التي يتمّ التنظير لها عادةً من زاوية أحادية. فالنظرة



التكاملية الهدفية المنطلقة من وعي كينونة الحياة من حيث الفعل والفاعل والغاية تسهل الإجابة على جميع الأسئلة الفلسفية.

إنَّ أحد الأسباب الموضوعية التي ساهمت مساهمةً كبيرةً في اختلال المنهجية الأستيمولوجية والأنطولوجية والأكسيولوجية على مستوى المعرفة الإسلامية اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، تتمثل في الرؤية التجزيئية للمنظورات الاستكشافية والاجتهادية الفقهية للفقهاء والمنظرين والمفكرين الإسلاميين، أي: الفقه الفروعى النسبى سواءً الموروث أو المعاصر. وهذا ما جعل الفكر الإسلامى يعيش فراغاً على مستوى ايدولوجيات، ومذاهبات، ومنظومات ثقافية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية من جهة، ومن جهة أخرى يغفل عن كليات القرآن، وروح الدين، والفقه، والمعرفة الإسلامية، مقابل الانغماس والاستغراق في جزئيات الفروع على حساب الكليات، والجوهرانيات المعرفية، والوجودية، والأخلاقية، والقيمية. وقد تم ذلك على حساب نظرية المعرفة وفقه الفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة، وعلى حساب روح الدين والإسلام ونظرية الاستخلاف الإلهي وحقيقة الانتظار لكينونة الكائن البشرى. فالرؤية الإسلامية الأصيلة لا بد لها من الارتكاز على أساس تفيقه كلى لمنهجية شمولية توحيدية وتكاملية تراتبية بغية تفيقه حياة الأمة^(١).

إنَّ هذه الإنطلاقة في المعرفة، أو بعبارة أخرى: إنَّ المعرفة المنطلقة من هذا السطح المعرفى المتناغم، يوفر أرضية الانسجام بين جميع المفاهيم، والقضايا، ومفردات العلوم، ومسائل العلوم، وتجعل الأحكام التصديقية في كل ثيمات الكون متناسقةً مترتبةً متهندسةً وفق سياقات العلة والمعلول، فكل شيء

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

يؤدّي إلى كلّ شيء، وكلّ جزءٍ من أجزاء العالم يرفد جزءاً آخر وإن كانا متباعدين زماناً ومكاناً. وإذا سار الباحثون في جميع العلوم على هذا المنوال ستتمّ سيرورة العلوم والإنسانية بشكلٍ أعداديّ رياضيٍّ متراتبٍ. فإنّ أحد الأسباب الموضوعيّة التي ساهمت مساهمةً كبيرةً في اختلال المنهجية الاستيمولوجية والانطولوجية والاكسيولوجية والاستطبيقية على مستوى المعرفة الإسلامية حضاريّاً، وتاريخيّاً، اجتماعيّاً، وسياسيّاً، واقتصاديّاً، وثقافيّاً، يتمثّل في الرؤية التجزيئية للمنظورات الاستكشافية والاجتهادية الفقهيّة للفقهاء والمنظرين والمفكرين والفلاسفة والعرفاء الإسلاميين، أي: الفقه الفروعى النسبي سواء الموروث أو المعاصر... فالرؤية الإسلامية الأصيلة لا بدّها من الارتكاز على أساس تفيقه استخلافيٍّ وانتظاريٍّ وخاتميٍّ وولائيٍّ كليٍّ لمنهجية شمولية توحيدية وتكاملية تراتبية بغية تفيقه حياة الأمة^(٢).

وبناءً على مبدأ النظام الأصلح، فالأصل التعادل التوازني التناظري فيما بين الرجل والمرأة من حيث أصل الاستخلاف، والإعمار، والواجبات، والمسؤوليات، والتكاليف، والحقوق من جهة، وأصل التباين والتغاير المتغيّر في الشكل، والقوّة، والقدرة الجسديّة، والروحيّة العاطفيّة والحنونيّة لكلّ منهما من جهة ثانية، وأصل التكامل والتعايش والتعاون والتعارف والتساكن والتلاطف والتحنن والملاسة والملابسة من جهة ثالثة، وذلك وفق معادلات تكاملية ارتقائية، وعلائق ديمومية دينامية في توزيع وتقسيم وترتيب للعمل، وتصنيف وتمييز وتخصيص للوظائف، وتشطير للمهام فيما بينهما كلّ ذلك في سياق يؤدّي إلى التجميع والتوحيد الغائي المرسوم للحياة الزوجية كنواة للأسرة والمجتمع والأمة في الكون والوجود.



فالرجل والمرأة كلاهما مخلوقان من قبل الله تعالى، ضروريان لوجود الحياة البشرية واستمرارها، ولا يمكن تصوّر حياة إنسانية على الأرض بدون أحدهما؛ فالرجل والمرأة متلازمان مثل كفتي الميزان، أو مثل الشمس والقمر أو النهار والليل في الحياة الأرضية. ولكن هذا لا يعني التساوي المطلق أو التساوق التام بالمفهوم الفلسفي؛ أي: التطابق التام والمطلق من جميع الجهات بين الرجل والمرأة؛ فإنّ دعوى التساوي أو التطابق أو التساوق تصادم حقائق بنية كينونة الرجل والمرأة من جهة، وتعارض الحياة السوية التكاملية التوازنية التعادلية الديمومية من جهة ثانية. فللرجل دورٌ لا تقوم به المرأة، وللمرأة دورٌ لا ينهض به الرجل، وهناك أدوارٌ ووظائف مشتركة تتسع وتستطيل وتمتد أو تقتصر وتضيق وتنحصر تبعاً لتطور سيرورة الحياة والظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها، وتبعاً لتغير موضوعات الحياة الزوجية التي تتبدل بنيتها ومكوناتها الجوانبية، مع الحفاظ على الحد الأدنى والذي هو غير قابلٍ للتغيير والتحويل والتبديل، ومجالاته وموضوعاته جداً محدودة^(٣).

فالعالم تحكمه العلية والتلازم، فهو كائنٌ إلهيٌّ ذو خريطةٍ انطولوجيةٍ وابستيمولوجيةٍ واكسيولوجيةٍ واستيطيقيةٍ شاملةٍ، وعلاقاتٍ بنيويةٍ تركيبيةٍ وتكوينيةٍ وظيفيةٍ وغائيةٍ، متطابق الأجزاء^(٤).

والعرفاء يسمّون العالم (الإنسان الكبير)^(٥) وهو كلّ ما سوى الله، وليس إلاّ الممكنات سواء وجدت أم لم توجد، فإنّها بذاتها علامةٌ على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته^(٦)، وهنا بالذات الربط بين الإنسان وعالم الوجود؛ لأنّ الإنسان الكامل مشتملٌ على جميع حقائق العالم، فهو عالمٌ كليٌّ ومظهرٌ لاسم الرحمن...

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

ونتيجةً لاشتغالها تفصيلاً على جميع جزئيات الأمور التي يحتويها العقل الأول (الحقيقة المحمدية)، وبما أن كلَّ خلجةٍ من خلجات العالم وحركاته مظهرٌ لاسم الله، بل جميع الأسماء الإلهية، فيعدّ كلُّ فردٍ من الإنسانية علامةً لجميع الأسماء الإلهية^(٧).

فالإنسان - طبقاً لما ذهب إليه ابن عربي واتباعه، وحسبما ورد في عباراتهم وأقوالهم - صورةٌ إلهيةٌ، وشريف المنزلة، ورفيع المرتبة، والعالم الأصغر الذي هو روح العالم الأكبر وعلته وسببه، وأكمل الموجودات، وأنه خلقٌ وحقٌّ، والمختصر الشريف الجامع لجميع معاني العالم الكبير، والنسخة الجامعة لجميع الأشياء الموجودة في العالم الكبير، ولجميع الأسماء الموجودة في الحضرة الإلهية، والكون الجامع، وكلُّ ما في عالم الأكوان مسخرٌ له، وكلُّ ما في العالم ملخّصٌ فيه، وكبيرٌ جداً في العالم، وعظيمٌ رغم صغره قياساً إلى كلِّ العالم، فهو يساوي بمفرده كلَّ العالم ويضاهي جميع الموجودات، وأكمل مجالي الحقِّ، لتجلّي الحقِّ تعالى - المتجلّي في جميع صور العالم - في الإنسان على أتم وجهٍ وأكمل صورةٍ، ومجمع جميع حقائق ومراتب الوجود حيث تنعكس في مراتب وجوده جميع كمالات العالم الأكبر مع جميع كمالات الحضرة الإلهية الأسائية والصفاتية، في القصد الأول، وفي الإيجاد الآخر، بصورة الظاهر، وبسورة (منزلة) الباطن. وهو في نسبه إلى الله عبداً وفي نسبه إلى العالم ربٌّ. ولهذا أصبح خليفة الله في الأرض وأبناؤه خلفاءه، وأفضل من أجزاء العالم، بل ويفوق الملائكة والكروبيين مقاماً؛ لأنَّ الملائكة مجرد مظهر صفات جمل الحقِّ، في حين أنَّ الإنسان مظهر صفات الجمال والجلال معاً^(٨).



اختلالات التخاسر الجسدية (الذكورة والأنوثة)

يمثل الحسّ نمطاً من أنماط التفكير المعرفي، وعلى الرغم من أهميته إلا أنه يوفر جانباً سطحياً من المعرفة، حيث ارتبط الحسّ بالنظرية المادية التي تفسّر العالم تفسيراً مادياً بعيداً عن الميتافيزيقيا، ويحتلّ رتبةً متقدمةً على مستوى العقلين النظري والعملي في الدراسات التجريبية.

والتفكير المرتبط بالحسّ تفكيراً أولياً ساذجاً عاماً يحتلّ المساحة الأكبر من عقول عوام الناس وخواصهم بدرجاتٍ تشكيكية متفاوتة، فيريد الحسّي أن يعرف كلّ شيءٍ بالحسّ، وينظر لكل شيءٍ بالحسّ، ويفسّر كلّ شيءٍ تفسيراً حسياً مادياً، ومنها مجموعة العلاقات الإنسانية، ولاسيما علاقة الرجل بالمرأة. فلقد فسّروا هذه العلاقة على أساس قاعدة الجسد والاختلاف الجسدي، فأضحت العلة الغائية الإلهية لهذا الاختلاف غائبةً، وحلّت محلّها النظرة الاستعلائية الذكورية، وفسّروا رقة المرأة ضعفاً وخشونة الرجل قوةً جبارةً استعباديةً. وانعكس هذا الفهم بين القوي والضعيف على تفسير مجمل الكيان الاجتماعي من أسرة، ودولة، ونظامٍ سياسي واقتصادي، وغير ذلك.

ويعتبر الجسد معياراً أساسياً يكرّس من خلاله النظام الاجتماعي الهيمنة الذكورية، وذلك من خلال التمييز البيولوجي بين الجنسين، أي: بين الرجل والمرأة، وبالتحديد بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي، وهذا ما يؤكده بيار بورديو في قوله: إنّ تذكير الجسد الذكوري، وتأنيث الجسد الأنثوي، هي مهامٌ عظيمةٌ لا نهاية لها بمعنى من المعاني، والتي تتطلّب دوماً على وجه التقريب - اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بالتأكيد - إنفاقاً هائلاً من الوقت والمجهودات تحدّد

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

استبداناً لعلاقة الهيمنة، كذلك طبعت ومن خلال ترويض الأجساد تفرض الاستعدادات الأشدّ جوهريةً، تلك التي تجعل الأجساد الأكثر ملائمةً لاستعمال الذكورة ميّالةً وقادرةً على الدخول في الألعاب الاجتماعية، السياسة، والأعمال، والعلم... إلخ.

إنّ التقليد الاجتماعي يربط بين الشجاعة الأخلاقية والجسدية وبين الرجولة، فالبناء الاجتماعي يميّز بين الرجل والمرأة من خلال التمييز بين الأجساد، وبالتحديد بين الأعضاء الجنسية ووظيفتها، ويعطيها بعداً رمزياً يكرّس هيمنة الذكر على الأنثى، فيتجاوز بذلك الوظيفة البيولوجية لهذه الأعضاء إلى التأكيد على فكرة تركز وهيمنة الذكر على الأنثى، حتى أنّ فعل ممارسة العلاقة الجنسية أصبح ينظر إليه على أنّه مظهرٌ من مظاهر هذه الهيمنة وليس كتجربة حميمية^(٩). فالمركزية الذكورية تفرض نفسها في الذهنية العامة للعلاقات بين الرجل والمرأة من خلال البناء البيولوجي للجسد للطرفين، وأصبح جزءاً أولياً في التربية الاجتماعية، وأضحت العلاقة الجنسية تعبيراً عن الرغبة في الهيمنة. وكم فرق بين هذا الفهم الحسي للعلاقة بين الجنسين وبين الفهم العقلي والوحياني الذي يعبر عنه القرآن الكريم بقول الباري: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾^(١٠)، فنلاحظ مدى الحميمية في تعبير اللباس الذي يحمل دلالة الحماية والاحتضان والحنان والعطف من كلّ طرفٍ تجاه الطرف الآخر، فهو تعبيرٌ غايةً في الروحانية، وهناك دلالة رمزية واضحة في الابتداء بالنساء أولاً بقوله تعالى: ﴿هُنَّ﴾.

والآية الأخرى التي تفيض بالفهم الميتافيزيقي الغائي الإلهي ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي



ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ ، وهذه الآية من الاعجاز في الاعجاز، فالقرآن معجزةٌ وهذه الآية من الاعجاز الاجتماعي والأسري، فأشار إلى أن المرأة من نفس الرجل، والرجل من نفس المرأة طالما أن الخطاب موجهٌ لجميع المؤمنين من الرجال والنساء، ثم استخدم السكن بما يحمل من دلالات الأمن والاطمئنان الروحي والمادي والهدوء النفسي، ثم بين القرآن أن هناك جعلاً تكوينياً للمودة والرحمة والحب والحنان، ولم يستخدم القرآن الكريم مفاهيم حسيّة وماديّة وجنسيّة اعتلائيّة وديكتاتوريّة.

إنّ الاختلاف البدني بين الجنسين هو اختلافٌ وظيفيٌ تكوينيٌ غايته ساميةٌ من أجل بناء حضارة الإنسان الإلهي على الأرض الذي يحتاج للتكاثر، وليس من أجل إقامة هيمنة الذكور، إلا أن البشرية لم تفهم على الأعم الأغلب هذه الغاية السامية، وانحرفت عن مقصد الأنبياء، وقبّبت لنفسها مفاهيم حامت حولها مبتعدةً عن المسارات الإلهية.

استخلاف الإنسان واستحقاقاته التوزيعية بين الرجل والمرأة

تقوم الحياة على الأرض على أساس منهج الاستخلاف الإلهي للإنسان، وهذا الاستخلاف انحصر في الإنسان لما يتضمنه من قيم لا توجد في كائن غيره، فهناك ما يشبه العقد الوجودي بين الخالق والإنسان.

والسؤال الأساسي هو: هل إنّ الاستخلاف منحصرٌ في الرجل؟ هل إنّ الذكورية لها دخالةٌ في تقييد الخلافة الانطولوجية العامة؟

في الواقع، المتبّع لا يجد ذلك، بل يجد العكس؛ لأنّ التنمية المستدامة الأنطولوجية لا تقتصر على الرجل، وليست خلافة الكون أمراً أسرياً تأتي مسألة قيمومة الرجل على المرأة، بل هي شأنٌ كونيٌّ إلهيٌّ. وللعرفاء في ذلك

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

برهانهم المنطلق من رؤيتهم للعالم نظرةً تختلف عن غيرهم، فالإنسان من وجهة نظر العرفاء خليفة الله، ولهذا فهو مسؤولٌ بسبب ما لديه من إرادة حرة، وطريق الكمال والإنسانية مفتوحٌ بوجه الجميع. وليس بمقدور عقبة أن تحول دون إنطلاق أي أحدٍ فيه، ما لم ينصرف بإرادته عن ذلك. صحيحٌ أنَّ الله تعالى خلق النوع الإنساني على شكل رجلٍ وامرأة، غير أنَّ جنس أيٍّ منهما غير مؤثِّر قط على مقام الإنسان كخليفةٍ لله تعالى، فنسبة الجنس للإنسان في هذا المضمار كنسبة العرض إلى الجوهر. والعالم من وجهة النظر العرفانية بمثابة تجلٍّ للأسماء الإلهية، ولا وجود للتكرّر في هذه التجليات، مع كمون حكمة ما خلف كلِّ تجلٍّ منها، ولذلك بالإمكان التساؤل: ما هو الاسم الإلهي الذي تتجلّى به المرأة في الخلقة؟ وما هو دورها الذي ينسجم مع هذا التجلي في مصنع الوجود^(١٢).

إنَّ الخلافة في الأرض ليست للشخص بل للشخصية، أي: إنَّ الخلافة لمقام الإنسانية، وهذا المقام يتساوى فيه الذكر والأنثى. ولقد أوضح الشيخ جوادى آملي ذلك في مسألة الخطاب الإلهي في آيات آدم والخلق: (إنَّ الخطاب وإن كان موجهاً إلى آدم، وأحياناً بصيغة الضمير المفرد أو المذكر وما شابه ذلك، إلا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ الخلافة أو صفة السجود له تختصُّ بآدم أو بالرجل... أمّا قوله: (وحملها الإنسان)، فالإنسان لا يختصُّ بالمذكر ولا بالمؤنث. إنَّ الإنسان قادرٌ على إنجاز العمل الذي تعجز عنه الجبال والسموات والأرض. ولما كان الإنسان حائزاً على هذه المكانة المنيعة في الآية المبينة لمعرفة العلمية، فقد وصل بشكلٍ صريحٍ إلى هذه المنزلة في نهاية سورة الأحزاب، واستطاع بتلك الإمكانيات إنجاز عملٍ عجزت عنه السموات.



واستغل الإنسان تلك الطاقة فحمل عبء القرآن والولاية والمعرفة والدين وأمثالها^(١٣).

قسّم العرفاء مراحل السير والسلوك العرفاني إلى أربع مراحل، وهي: السفر من الخلق إلى الحق، والسفر من الحق إلى الخلق إلى الحق، والثالث هو السفر من الحق، والرابع من الخلق إلى الخلق بصحبة الحق^(١٤). والإنسان سواء كان رجلاً أو امرأةً فيه المقتضي لسلوك هذه الطرق الأربعة، وإذا كان من إشكالٍ فهو إنما يرد على الطريقتين الثالث والرابع؛ لأنّ فيهما قضية الولاية، أي: بمعنى المسؤولية التي تفرضها النبوة، ولكنّ السفر الثالث والرابع يمكن أن يتحققا بدون النبوة والرسالة؛ لأنّ الرجوع من الحق إلى الخلق والعودة من الوحدة إلى الكثرة، حتى وإن كانت غير مصحوبة بالنبوة الأنبائية والتعريفية، فإنّها لا تستلزم - أيضاً - النبوة والرسالة التشريعية. وعلى هذا فإنّ ما حرمت منه المرأة، وهو النبوة والرسالة التشريعية، ليس من لوازم الرجوع من الحق إلى الخلق، وأنّ ما تستلزمه هذه العودة، أي: النبوة الانبائية والتعريفية لا فرق فيه بين الرجل والمرأة. وقد أدّى هذا الخلط بين هذين الموضوعين العميقين إلى القول بحرمان المرأة من السفرين الثالث والرابع. والغرض هو أنّ رصيد النبوة والرسالة هي الولاية، ولا ميزة في الولاية بين الرجل والمرأة، بالرغم من وجود الفارق بين هذين الصنفين في بعض الآثار التنفيذية ألا وهي النبوة والرسالة التشريعية^(١٥).

وبعبارةٍ أخرى: إنّ مسألة الحرمان من الرسالة التشريعية بما تتضمنه من جوانب تنفيذيةٍ شاملٍ للمرأة والرجل على السواء طالما أنّ النبوة قد ختمت، وأمّا نيل الولاية فلا يقتصر على الرجال.



مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

وهذه المسألة تعرف زواياها إن تم التعرف على الإنسان في النظرية المعرفية الإسلامية ومكانته في عالم الوجود، وقضية الخلافة التي ذكرنا جزءاً سيراً منها تعطي ضوءاً على مكانة الإنسان في عالم الوجود.

إنَّ العلاقة البنوية التجاذبية التكاملية الإنعكاسية القيمة بين الحدث الوجودي الكوني الكلي الشمولي وبين الخلافة والاستخلاف المدني الاجتماعي السوسيولوجي هي علاقةٌ مستحكمةٌ لها أولياتٌ وتجاذباتٌ ترابعيةٌ توحى بالتكامل في كلِّ ثيمةٍ من ثيمات الإنسانية، فالمرأة كما الرجل تسير وفق النظم الاستخلافي وفق ما يلي:

- التوحيد
- الإمامة
- الولاية
- العدالة
- المعاد
- الصراط المستقيم
- الخاتمة المحمدية
- الانتظارية المهدوية الموعودة
- الولائية الفقهية العامة المتصلة بالولاية الخاتمية والإمامية والربانية الإلهية
- الخيرية والفضيلة
- الجمالية والحبّ والعشق
- الغائية



• الحرية

• والعبادة والعبودية^(١٦).

فهذه الخريطة العامة للإنسانية المعينة في سيرورة نمطيّة، يجهلها الكثيرون بل الأكثر، لأنّ الإنسانية غافلة عن المشهد الكوني الأنطولوجي الأبستيمولوجي الأكسيولوجي الأستطقي الخلافي المعبر عن لوحة عموديّة وافقيّة غائيّة تجمع بين العامل الميتافيزيقي والعامل الظهوري البراني الآني الطبيعي، هذه الخريطة للمرأة كما للرجل ولا فرق بين الطرفين في السير وفقها.

الامتحان والابتلاء

ثمّ إنّ الامتحان الإلهي والابتلاء وكذا الاستكمال غير مقتصر على الرجل، ونشاهد عياناً ووجداناً أنّ المرأة واقع عليها سنّة الابتلاء والامتحان. وهذه السنّة سارية في العمودين وفي كافة درجاتهم الراتبويّة التقديسيّة وغير التقديسيّة، فهي ضمن المقدّسين من البشر، أنبياء ونساء مقدّسات، وغير المقدّسين في عمود البشريّة من الناس العاديين أفراداً وأماً.

فما جرى على الأنبياء والأولياء كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام ومحمّد صلى الله عليه وآله، وعلى أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، قد جرى على المقدّسات كالسيدات خديجة زوجة النبي صلى الله عليه وآله والسيدة آسيا زوجة فرعون، والسيدة مريم العذراء، والسيدة فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله، وابنتها السيدة زينب عليها السلام. فالابتلاء الذي واجهته السيدة مريم إنموذج للابتلاء الصعب. وكذلك حينما واجهت آسيا زوجة فرعون الطغيان والظلم ودافعت عن حرية العقيدة بكلّ بسالة.



مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

والسيّدة الزهراء فاطمة بنت محمد ﷺ، والتي لا تزال مأساتها حاضرةً في الأذهان، جابهت وصارعت الجبروت والطغيان والدكتاتورية والدوغمائية بجسدها الناحل الضعيف وثقافتها الإلهية الرصينة، وذهبت شهيدةً خالدةً وأعطت كلّ شيء لعقيدها.

إنّ الآيات القرآنية التي تخاطب البشرية بأنّ الباري عزّ وجلّ ينزل البلاء والامتحان عليهم لأسبابٍ عديدة، أمثال: الابتلاء بالخوف والجوع ونقص في الأموال والأنفس والثمرات.

وبعبارةٍ أخرى: الإنسداد في الجانب الأمني، والاقتصادي، والاجتماعي، والنّفسي، فيدخل القلق النّفسي الإنسانيّة من كافّة جوانبها، فهذه الأمور لا تختصّ بالرجال، والصبر عليها من أجل الارتقاء في مراتب الكمال الوجودي ليس خاصاً بالرجال، بل هو للمجتمع عامّة من نساءٍ ورجالٍ، بل إنّ التجربة والوجدان أثبتا أنّ النساء أكثر معاناةً من الرجال في هذه الأمور، والجانب الأكبر من مواجهة الانسداد الحياتي يقع عليهن.

التسخير وانعكاساته بين الرجل والمرأة

هنالك سنّةٌ كونيةٌ إلهيةٌ لها أبعادها الميتافيزيقية، والأخلاقية، والاجتماعية، وهي سنّة التسخير. وهذه السنّة لا تقتصر على الرجل.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الله سخر الكون كلّهُ للإنسان باعتبار قيامه بأمر خلافة الخالق عزّ وجلّ، وواضحٌ أنّ هذا التسخير يستفيد منه الرجل والمرأة على حدٍّ سواءٍ. فإذا تمّ البرهان على أنّ الكون بما فيه من الكينونات الطبيعيّة من الجمادات والحيوانات والنباتات والكينونات الملكوتية من الجنّ والملائكة،



قد تمّ تسخيرها لكيونة الإنسان حدّاً يكون له الولاية التكوينية عليها، تمهيداً تامّاً للدور الاستخلافي، والخاتمي، والانتظاري، والاتباعي الحضاري المعنوي والمادي، الذي ستمثله كينونة الكائن البشري من خلال سيرورة الابتلاء، والامتحان، والاختبار، عبر صيرورتها الذاتية الجوانية والبرانية في كافة مظهرات وتمثلات وتشعيبات وتفرّيعات الحياة المعيشوية في مجرى العالم والكون والوجود، بغية تحقيق التكامل التام والتقرّب القريب لمطلق الكمال والجمال، إذ بمقتضى العهد، والأمانة، والابتلاء، والامتحان في سياق الاستخلاف والخاتمية والانتظارية والاتباعية التي هي أصعب وأشدّ وأخطر ابتلاء وامتحان يواجه الكائن الإنساني في مسيرته وسيرورته وصيرورته في العالم والكون والوجود. وتأسيساً على ذلك، يمارس الكائن الإنساني مسؤوليته في تغيير كينونته الذاتية وكينونة الكون من خلال قدرته التسخيرية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فالتسخير علامة واضحة على امتلاك الإنسان لقدرات ولائية هائلة على الكون، وإمكانات مستطيلة في تنوع الانتاج وتجدد الابداع، وهي أساس النهوض الحضاري الاستخلافي والخاتمي والانتظاري والاتباعي الإلهي لكيونة الفرد والمجتمع البشري^(١٧).

نظرية الاستخدام

يقول العلامة الطباطبائي: (كيف يكون الإنسان اجتماعياً؟ لاشك أن الإنسان كان ولا يزال يعيش بصورة جماعية، ويشكّل مع الآخرين مجتمعاً مرتبطاً ببعضه ببعض، ويقضي حوائجه بالتعاون مع أخيه الإنسان، ولكن هل هذا التعاون والترابط الاجتماعي هو مقتضى طبيعته الأولية وسجيته الساذجة



مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

التي تدفعه إلى ألا يعيش وحده بل يتعاون مع بني نوعه؟
قد نرى أن للإنسان حاجاتٍ حسب طبيعته البشرية، وله عواطف
ومدارك خاصةً تدفعه إلى أن ينجز ما يحتاج إليه بالأجهزة التي جهز بها، وفي
هذه الحاجة لا يشعر بما يحتاج إليه الآخرون أيضاً.
يستخدم الإنسان كلَّ شيءٍ للوصول إلى مآربه وما يحتاج إليه، فيستعين
بكلِّ بسيطٍ ومركبٍ لقضاء ما لا بد منه.

ويستفيد من النباتات والأشجار الصغيرة والكبيرة، ويسيطر على
الحيوانات وما تدرّه من الخيرات، كلُّ ذلك ليرفع بها ما يشعر به من النواقص
الحياتية ويسدّها بما يتجدّد من الخلل في عيشه.

الإنسان الذي هذا دأبه ويستخدم كلَّ ما يجده لمصلحه هل يستفيد من
نتائج وجوده؟

هذا الإنسان الذي يحترم أخاه الإنسان في الظاهر هل يخلص التعاون معه
ويصرف نظره عن مصالحه الشخصية للمصالح الإنسانية العامة؟

لا، ليس هكذا، بل الإنسان يحسّ بما تطلبه الحياة منه من الحاجات
المعاشية الكثيرة، ويعلم أنّه وحده لا يتمكن من إنجازها، بل يعلم أنّه بحاجةٍ
إلى من يساعده في قضاء حوائجه من أبناء نوعه، ولكن من جهةٍ أخرى
يلاحظ أنّ الأمان التي تدور في خلده تراود أذهان الآخرين أيضاً، فيسعون
في تحقيق مصالحهم كما يسعى هو في تحقيق مصالحه.

وهنا وعندما يحسّ بهذه الحقيقة يرضخ للتعاون الاجتماعي فيتنازل عن
بعض منافع جهده لرفع ما يحتاج إليه بنو نوعه، كما أنّه يستفيد من جهةٍ أخرى
من جهد غيره لمصلحه الخاصة، وفي الحقيقة يدخل في سوق الأخذ والعطاء



الاجتماعي القائم في كلِّ الأعصار والأدوار ليأخذ منه ما يحتاج إليه في مسيرته الحياتية.

إنَّ ما ينتج من الجهد الاجتماعي والعمل المشترك كأنَّه يختلط بعضه ببعض، فيأخذ كلُّ واحدٍ من أفراد المجتمع حسب وزنه الاجتماعي، أي: بمقدار قيمة العمل الذي يقوم به حصةً من تلك النتيجة يصرفها فيما يحتاج إليه من الحاجيات المعاشية.

يتضح ممَّا سبق أنَّ الإنسان بمقتضى طبيعته في طلب مصالحه الشخصية، يستخدم الآخرين لاستثمارهم فيما يعود إليه بالنفع، ولا يرضخ للتعاون الاجتماعي إلاَّ إذا اضطر إليه اضطراراً.

إنَّ هذه حقيقةٌ تتجلَّى بوضوح في دراسة حياة الأطفال، فإنَّ الطفل يريد الحصول على ما يشتهيهِ جزافاً ومن دون قبول أيِّ توجيه، ويؤكد طلبه بالبكاء والإلحاح لو لم يوفَّق للحصول عليه، وكلِّما تقدَّم في سنيِّ حياته يقترب إلى الحياة الاجتماعية ويتعرَّف على ما يفرضه عليه الخضمُّ الاجتماعي، فيبتعد تدريجاً عن القول جزافاً والطلب غير الوجهي، وهكذا تتبدَّل به الأحوال حتَّى ينسى إلى حدِّ ما مطالبه الجزافية.

شاهدُ آخر: إنَّنا نرى أنَّ إنساناً ما لو أوتي قدرةً فوق قدرة المجتمع المحيط به لم يلتزم بما يتطلَّبه منه من التعاون الاجتماعي، بل يحاول بكلِّ إمكاناته استخدام الناس ليستثمر جهدهم بدون أيِّ تعويضٍ.

ويشير تعالى إلى التعاون الاجتماعي المذكور بقوله: ﴿لَمَّا قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢) فالآية الكريمة تشير إلى حقيقة التعاون الاجتماعي،

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

وأنَّ كلَّ واحدٍ من أفراد البشر يفوق غيره في جانب من الجهد المشترك، فكلُّ فردٍ من المجتمع له قابليَّةٌ خاصَّةٌ يستثمر الآخريين بواسطتها، فهم وحدةٌ اجتماعيَّةٌ متشابكةٌ كالسدى واللحمة بالنسبة إلى الثوب، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظُلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤)، ويقول أيضاً: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢)، والآيتان تشيران إلى الغريزة الطبيعيَّة المودعة في الإنسان الذي يستخدم بواسطتها أخاه الإنسان ويظلمه ويبتز منه ثمرات جهده وأتاعبه^(١٨).

وترتكز هذه النظريَّة على النقاط التالية:

١. أنَّ الإنسان وبمقتضى طبيعته له مطالب ومصالح يدركها ويسعى

لتحقيقها.

٢. أنَّه وبمقتضى طبعه - أيضاً - يستخدم كلَّ شيءٍ لأجل تحقيق

مصالحه، ومنها أبناء نوعه.

٣. أنَّه لما يقدم على استخدام غيره يدرك أنَّ الآخريين من أبناء نوعه - أيضاً -

لهم تلك المطالب ويسعون إلى تحقيقها بأيِّ طريقٍ، ولو باستخدام غيرهم.

٤. أنَّه بعد إدراكه لذلك ولأجل تحقيق مصالحه يضطر إلى المصالحة مع

الآخريين على التمدُّن والاجتماع والعدالة الاجتماعيَّة فيقدم على خدمة

الآخريين بقدر ما يستخدمهم^(١٩).

وبذلك لو عرضنا الآن هذه النظريَّة على الوجدان والعقل فماذا

سيحكمان؟ هل يحكمان بأنَّ هذه النظريَّة خاصَّةٌ بالرجال أم هي تعم الجنسين؟

وحتماً يأتيك الجواب المنصف بأن لا فرق بين الطرفين في ذلك. فالرجل

يستخدم المرأة، والمرأة تستخدم الرجل ضمن سياقٍ سوسيو اجتماعيٍّ،



وسوسيو تاريخي، وسوسيو اقتصادي، وسوسيو سياسي، وسوسيو انطولوجي،
وسوسيو ديني تكاملي استخلافي توحيدي فقهي ولائي قياسي يشكل منظومة
حياتية نعموية من الباري.

مسألة المساواة معرفياً

وهي المسألة التي أثارت النقاش والصراع الثقافي بين أهل الفكر، وكُفّر
البعض نتيجة لموقفه، ولا يخفى الإفراط والتفريط إزائها، ولا تزال القضية
محل جدل ومجادلة وأخذ ورد.

إنَّ القرآن وهو كلام الله اذا لم يفرق بين عمل ذكرٍ أو أنثى، وبين وعظٍ
وإرشادٍ وتبشيرٍ وإنذارٍ بينهما، وكلما نسمع عن أقوال الاختلاف والتمييز أو
التباين والتضاد، أو التقابل والتفارق، وخاصة ما يُنسب حقيقةً أو اعتباراً إلى
الإمام عليٍّ عليه السلام من حيث نقصان العقل والدين والحظ^(٢٠). ولا علاقة لذلك
البتة في أصل التكوين والفطرة والكينونة والواجبات والمسؤوليات
والتكاليف الشرعية، لذا لا بد من أن تحمل حقيقة التمايز والتغاير
الفيزيولوجي والبيولوجي على النظام الأكمل والنسق الأدق التكاملي
والتعاوني والتعارفي والتوازي والتعادي في سياق التخصيص الوظيفي
والتقسيم الطبيعي وتوزيع المسؤوليات لكلٍّ منها حسب تموضعها في النظام
والنسق التزاوجي والأسري، وإلا كيف يمكن أن يفرق القرآن الناطق أمير
المؤمنين عليٍّ عليه السلام بينهما؟ في حين أن القرآن الصامت يساوي بينهما في الأصل
والأصالة من جهة، ويوازن ويعادل بينهما من جهة ثانية، بحيث كل التباينات
والاختلافات والتغايرات المنصوص عليها سواءً في القرآن أو الحديث أو

مقاربة معرفية في منهجية دراسة المرأة

كلمات الإمام عليّ عليه السلام تصبّ في معادلة التكامل والتوازن والتعادل والتماثل والتشاكل والتضارع والتناظر دون التطابق والتساوق^(٢١).

وجدليّة مثل جدليّة الدور السياسي للمرأة لا يكمن في المسألة السياسيّة، بل إنّ الأمر مرتبطٌ بالنظرة الوجوديّة لدور المرأة في الحياة، إذ هناك عدّة موضوعاتٍ مخترنة في الوعي الجمعي أو الاجتماعي تشكّل بإجمالها وتفصيلها النظرة العامّة للمرأة.

وحتى الفعل أو النشاط المعاكس ترى أنّه ليس إلّا حالة ردّ فعلٍ لما ذكرنا فكأنه يريد أن يثبت وجوده وإن استدعى التنظير إلى الخروج عن أصل الخلقة إذ شدّد الفكر النسوي الليبرالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على عقلانيّة النساء، وضرورة تعليمهن تعليماً مساوياً لتعليم الرجال، متحدّياً التراث الفلسفي التقليدي الذي تغاضى عن استعدادات النساء العقلية والتفت إلى وظيفتهن البيولوجية وقدرتهن على الانجاب. وقد جاء التشديد على قدرات المرأة العقلية ليؤكد بأنهنّ مؤهّلات لما كنّ يطالبن به من حقوق كحقّ التعليم، والتملّك، والعمل، والتصويت. لكن بعد أن حازت النساء في القرن العشرين على هذه الحقوق وخضن مجالات العمل المختلفة، واجهتهنّ مشكلةٌ جديدةٌ لم تلتفت إليها النسويّة الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي مسؤوليتهنّ المزدوجة نتيجة عملهنّ خارج المنزل وداخله، إضافةً إلى الحمل والولادة وما يتبع ذلك من أعمالٍ تتعلّق بتنشئة الأطفال ورعايتهم، وهي مسؤولياتٌ تضطلع بها المرأة وحدها^(٢٢).

وقد نظّر العرفاء لقضيّة مساواة الرجل والمرأة باستدلالٍ غايةٍ في الروعة إنطلاقاً من قول ابن عربي: أعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل،



وباعتبار التعيين يتميّز كلُّ منهما عن الآخر^(٢٣).

نلاحظ أنه يشير إلى عدم التمايز بين الرجل والمرأة؛ لأنَّ الحقيقة الإنسانيَّة واحدة، والتمايز يكمن في التعيين والتشخيص، وبالتالي هما متساويان في الرقي العرفاني والوصول إلى المقامات العلوية في عالم معرفة الله والعلاقة بالله.

ويقول ابن عربي: إنَّ هذه المقامات ليست مخصوصةً بالرجال فقد تكون للنساء أيضاً، ولكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال^(٢٤).

ولو سلّمنا بهذه الغلبة التي يقرّها ابن العربي، فلنا أن نتساءل: هل هذه الغلبة في نيل المقامات العرفانيَّة ذاتيَّة أم عرضيَّة، أي: هل إنَّ في أصل خلقه المرأة أمَّها ليس من شأنها نيل المقامات العرفانيَّة؟

والجواب حتماً بالنفي، لعدم وجود دليلٍ على ذلك، بل إنَّ هناك عوامل وظروفاً خارجيَّة هي التي أدت إلى تقدّم الرجال على النساء، وأخصّ بالذكر عوامل التربية والبيئة المحيطة، فالتربية في الأسرة قائمةٌ على فكرة الترتيب المتأخّر للبنات ما جعلها لا تفقه غير عمل البيت وخدمة الآخرين في العائلة، فليس شأنها العبادة، بل خدمة العابدين! وليس شأنها التفكير بل خدمة المفكرين! وليس شأنها الحكم بل خدمة الحاكمين! ولم يعطوا مجالاً للمرأة بل حبسوها في البيت ومنعوها عن العلم والتعليم ثم قالوا: حيوان لا يفهم!

يرى محيي الدين أن السير في محبوبة المرأة يكمن في أن الله جلَّ شأنه منزّه عن المشاهدة من غير تجلٍّ وظهورٍ، فكلّما كان المظهر جامعاً لأسماء وصفات أكثر من غيره كانت مظهريته لله أكمل، فالمرأة أكمل من الرجل في مظهرية الله؛ لأنَّ الرجل مظهر القبول والانفعال فقط، والمرأة بالإضافة إلى كونها مظهراً للقبول والانفعال الإلهي، فهي - أيضاً - مظهر للفعل والتأثير الإلهي،

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

لأنّها تتصرّف بالرجل وتجذبه نحوها، وهذا التصرف والتأثير نموذجٌ لفاعليّة الله. لهذا السبب فإنّ المرأة أكمل من الرجل، فلو شاء الرجل مشاهدة الله في مظهريّته فشهوده غير تامّ، ولكن لو أراد مشاهدة الله في مظهر المرأة فشهوده يبلغ التمام والكمال. ولهذا صارت المرأة محبوبه الرسول الكريم ﷺ وقد نقل عنه أنّه قال: «حبّ إليّ من دنياكم الطيب والنساء وقرّة عيني في الصلاة»^(٢٥).

فمن شروط نيل الخلافة عند ابن عربي، أي: خلافة الله في العالم الاتّسام بالكمال والإنسانيّة والصورة الإلهيّة، لذلك ليس من حقّ كلّ إنسان أن يكون خليفةً، ثمّ إنّ هذا المقام غير مقتصرٍ على الرجال؛ لأنّ المعيار هو الإنسانيّة، بل أقصى درجات الإنسانيّة، وهذا ممّا يمكن للنساء كما الرجال، فليس المعيار هو الذكوريّة. فالذكوريّة والأنوثيّة ليستا من الحقائق الإنسانيّة وإنّما من أعراضها، ولذلك قال الرسول محمد ﷺ: «كامل من الرجال كثيرون وكملت من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة»^(٢٦).

وقد عكس رأيه ذاته في الفصوص عندما قال: اعلم - أيّدك الله - أنّ الإنسانيّة لما كانت حقيقةً جامعةً للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجةٌ من حيث الإنسانيّة^(٢٧).

إنّ ابن عربي ورغم تسميته للكمال الذي يشترك فيه الرجال والنساء معاً بالنبوّة، إلّا أنّه وبعد نقله في الباب ٣٢٤ من الفتوحات لحديث نبويّ يقول: «النساء شقائق الرجال». قال: إنّ النساء تشارك في جميع المراتب بما فيها مرتبة القطبية، وبإمكانهن - لو أراد الله طبعاً - الوصول إلى ما يصل إليه الرجال.

ولأجل دفع الشبهة لا بدّ من التذكير بأنّ الحديث النبويّ القائل: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، جاء فيمن ولّاه الناس، لا في تولية الله. ونقل



ابن عربي أيضاً على صعيد مكانة المرأة حديث الرسول القائل: «حُبَّ إِيَّيْ مَنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ، وَالطَّيِّبُ، وَجَعَلْتَ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» وأكد أن صحبة النساء وذكرهن يقرب الإنسان إلى الله؛ لأنَّ الله يجعل لنبِيِّه محبوباً ليقربه إليه لا ليبعده عنه. ولما كانت هناك ثلاثة أسرارٍ مكتتمةٍ في معرفة المنزل، يعدُّ العلم بقدر النساء وقيمتهن ومنزلتهن في الوجود وكذلك تحبيب الله لهذه الشريحة إلى نبيِّه، من أسرار الاختصاص، ولهذا آجر موسى نفسه عشر سنواتٍ في مقابل نكاح المرأة، لأنَّه كان عارفاً بمنزلتها.

وصفوة القول: أنَّ ابن عربي سعى ما استطاع لإثبات فضيلة المرأة ومقامها المعنوي أو مساواتها للرجل على أقلِّ تقديرٍ، مستعيناً بكلِّ شيءٍ بما فيها الأحكام الفقهيَّة، بل وحتى القواعد الصرفيَّة والوضع والشكل اللغوي للكلمات. وقد أوقع نفسه في التكلف في بعض الأحيان. وقال في نهاية المطاف: (فمن عرف قدر النساء وسرهنَّ لم يزهدهنَّ في حبهنَّ، بل من كمال العارف حبهنَّ فإنَّه ميراثُ نبويٍّ وحبُّ إلهيٍّ) (٢٨).

المرأة والسؤال الحضاري المعرفي

إنَّ السؤال الحضاري الكبير اليوم يلحُّ على الحاضر الإسلامي والنظريَّة المعرفيَّة الإسلاميَّة، بضرورة الإجابة عن أسئلةٍ تخامر الآخر و- أيضاً- تعتمل في صدر الإنسان داخل الإطار، فما هي بالضبط مكانة المرأة في الإسلام كشرعيةٍ ونظامٍ وجودٍ متكاملٍ؟ وهل تكفي الأجوبة التسكيتيَّة أمام الآخر أم لا بدَّ من تحديدٍ نظريٍّ متناسقٍ مع آلياتٍ عمليَّةٍ تتحوَّل إلى واقعٍ معاشٍ سلوكيٍّ يوميٍّ في كلِّ الاتجاهات؟

وهل تستطيع الفلسفة الإسلاميَّة التخلُّص من عبء الفلسفة اليونانيَّة

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

والتراث الروماني اللذين حطّا من قيمة المرأة؟
إنّ المذهب النسوي الحديث لديه تساؤلاتٌ ابستمولوجيةٌ غايةٌ في إثارة
الجدل المعرفي حول مكانة المرأة، فهي اليوم قد تجاوزت تساؤلات عصر
الحدّثة إلى عصر ما بعد الحدّثة.

إنّ أسس الفلسفة التقليدية وفلسفة عصر التنوير أصبحت متّهمة
بالإساءة إلى المرأة، وذلك كون الأبستمولوجيا التقليدية قامت على مركزية
العقل، وأنّ النساء غير مؤهّلاتٍ عقلياً لممارسة التفكير المجرّد والموضوعي،
وأنّ المعرفة التي ينتجها الذكور انعكاسٌ لممارسات العلم المنتج ذكورياً، وأنّ
الانتاج المعرفي لا ينفكّ عن الفئويّة الاجتماعيّة، وينتج عن كلّ ذلك
ابستمولوجيا أحادية الجانب^(٢٩).

إنّ مسألة النظام الطبيعي أو ما يطلقون عليه نظام الخلقة هو الحاكم في
مملكة تقسيم الحياة بين الرجل والمرأة، فالأسرة لها نظامها الطبيعي المعروف
تاريخياً، وهذه الفكرة هي السائدة زمانياً ومكانياً وحتى على الفكر الديني في
الإسلام. ولقد أثرت على النواحي السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة،
نظرياً وعملياً، وبالتالي نرى أنّ جلال الدين الدواني والخواجة الطوسي قد
ذهبا إلى أنّ حقوق الرجل والمرأة وواجباتهما لا بدّ وأن تتلائم مع هذا النظام
الطبيعي، ولا بدّ من مطابقة الأنظمة السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها مع هذا
النظام الأسري. ولا يخفى أنّ هذا النظام قائمٌ على أساس بيولوجيٍّ جسديٍّ.
ولكن هذا لا يعني أنّه لم تنشأ محاولاتٌ خلاصيةٌ همّها تغيير هذا النظام إلى
القراءة التاريخيّة لنظام الأسرة قائمٌ على التناسب الجدلي بين الزمان والمكان
والحقوق ونظام الحقوق والواجبات، وفي ذلك ينقل عن السيّد الشهيد محمّد



باقر الصدر عليه السلام أن الزمن الذي كان للمرأة فيه حقوق أقل من الرجل كانت المسؤوليات الحياتية الكبرى وضمن ذلك مسؤولية الأسرة تقع على عاتق الرجل. وقد كان البناء الاجتماعي يقتضي ذلك، وقدّمت للرجل مجموعة من الخصوصيات بنحوٍ تتلاءم مع هذا البناء الاجتماعي، وقد حرمت منها النساء، فإذا تقرّر اليوم أن تكون المرأة شريكة حياة بالنسبة إلى الرجل، لا أمينةً على حياته الخاصة فلا بدّ أن تتغير النظرة إلى الأحكام الفقهية وطريقة الاستنباط بنحوٍ يتناسب مع هذا التغيير، وبالتالي لا بدّ من تقسيم المسؤوليات بين الطرفين ولا بدّ أن يكون لها من الحقوق في الأسرة ما يتناسب ودورها الحديث في التنمية الإنسانية^(٣٠).

المبحث الثاني: التنظير الفلسفي

نحاول في البحث الفلسفي بيان آراء الفلاسفة ومجمل التنظير الفلسفي في القضية موضوع البحث، والمفروض أن الفلسفة تنظر لحقيقة الواقع وتعالجه بعيداً عن العاطفة والميول الخيالية.

والنظر إلى الانتاج الأدبي الذي ينم عن تأثر فلسفي بمدرسة معينة يلقي بضوءه على ما نريد توضيحه مقدمة للبحث، فالأدباء انقسموا تجاه المرأة قسمين:

قسمٌ انتَهك إنسانيتها بطريقة معينة مثل (توفيق الحكيم) الذي اعتبرها سجّاناً للرجل، فقد كان مسجوناً في بطن الأنثى وعندما كبر سُجن بطريقة أخرى، فالمرأة خلقت من أجل الحب واستئناس الرجل، وإنها خلقت من ضلعه الأعوج، وهي كائنٌ مخادعٌ فتاكٌ جميلٌ حقٌّ.

لقد كان يحمل اتجاه المرأة شعوراً متضاداً بين الحب والخشية، وهذا يرجع لأسبابٍ خاصةٍ إلا أنه عمّم تجربته مع أمّه المتسلطة على الجميع^(٣١).

ولا يختلف الأمر في رواية (مدام بوفاري) الشهيرة حيث يطرح (غوستاف فلوبير) في كتابه الصادر عام ١٨٥٦ تصوراً عن امرأة ترعرعت في ديرٍ للراهبات حيث نظام الصرامة والمحافظة، ثم تزوجت من طبيبٍ خيب أحلامها، فاتجهت تنسج خيالاً عن فتى الأحلام من خلال الروايات التي ألهبت فيها مشاعر غريبة من الأنوثة حتى رمت بنفسها في أحضان رجلين



كبدائل لزوجها الذي لم تر فيه ما رأته في ذينيك الرجلين، وكانت النتيجة أنّ الاحساس العالي بالإثم أودى بها إلى الانتحار. وقد أثارت هذه الرواية في وقتها المجتمع إلى درجة أنّ صاحبها تلقى حكماً من المحكمة^(٣٢).

إنّ موقفاً بدأ يتبلور منذ ما يسمى (عصر الأنوار) في القرن الثامن عشر، فلقد ظهر من ينادون بالمساواة الفكرية بين الرجل والمرأة أمثال: (هلفسيوس) و(كوندورسيه) و(جون ستيوارت مل)، بل إنّ الأخير صدر له كتابٌ أسماه (استعباد النساء). ثمّ ظهر (برتراند راسل) الذي اعتبر أنّ التطور في الأسرة من الشكل الأموي إلى الشكل الأبوي هو السبب في خضوعهن للرجال. ولقد أظهر (لامارتين) في قصيدة (البحيرة الشهيرة) شعوراً متقدماً نحو المرأة حينما استخدمها كمرآة لروحه، و(فيكتور هوجو) في (التأملات) يشبه المرأة بالبحيرة والبلبل الذي بتغريده يحكم القلوب.

ولقد انصفت ملحمة (كلكامش) المرأة التي كانت مسؤولةً عن اخراج الرجل من التوحش إلى التحضر والمدنية، وهذا ما يشبه إلى حدٍّ ما قصة (ألف ليلة وليلة) حينما تستطيع الأنثى الضعيفة شهرزاد تحويل الملك شهريار من سلوك العنف والقتل والبربرية إلى ملكٍ مثقفٍ متحضرٍ محبٍ^(٣٣).

التراث الفلسفي المسيحي

القديس بولس

إنّ الفكرة الأساسية التي وردت في العهد القديم عن المرأة - من وجهة نظري - هي المسؤولة عن تردّي وضع المرأة، تلك النظرة القائمة على نظرية أنّ حواء خلقت من ضلع آدم وأنّ أصل البشرية ليس إلّا من آدم، أي: الذكر. وهذا سيوقع من يخالف هذه الفكرة في معضلة الاختيار الحتمي بين الدين

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

واللادين، لأن الدين وفقاً لهذا السياق هو المسؤول عن التخلف الذي أصاب العقول في النظر إلى المرأة، وليس هناك من طريق للخلاص من هيمنة هذه الفكرة إلا بنزع رداء الدين.

إن هذا ما تلاحظه عند القديس بولس، إذ إن فكرة القديس بولس عن المرأة تتضح بنقل كلامه إلى أهل (كورنثوس) عندما قال: إن الرجل لا ينبغي أن يغطي رأسه لكونه صورة الله ومجده، أما المرأة فهي مجد الرجل.. لهذا ينبغي أن يكون لها سلطانٌ على رأسها^(٣٤). فبولس يراها متدنيةً ولكن بصبغةٍ دينية^(٣٥).

وأوغوستينيوس (٣٥٤-٤٣٠)، ليس ببعيدٍ عن الفكرة المزبورة، فتجده يقول في الاعترافات:

نرى الإنسان في آخر المطاف قد خلق على صورتك وشبيهاً لك، ويحكم جميع الحيوانات التي لا عقل لها. ولهذا السبب خلق على صورتك وشبيهاً لك، أي: لأن لديه قوى العقل والفهم. وكما أن هنا قوتين في نفس الإنسان، احدهما مهيمنةٌ لأنها تفكر، والأخرى مطيعةٌ لأنها مشمولةٌ بهذه الهداية، كذلك المرأة خلقت للرجل من حيث الجسم. فالمرأة من حيث الذهن لديها طبيعةٌ مماثلةٌ للرجل، ومن حيث الجنس والجانب الجسماني فإنها تابعةٌ للرجل. وبنفس الطريق يجب أن تخضع فيها حركاتنا الطبيعية للقوة الذهنية الاستدلالية، من أجل أن تقع تلك الأعمال التي تتم بواسطتها تلك الحركات، تحت إلهام أصول السلوك الحميد.

وأما الزواج فهو شرٌّ لا بد منه لأولئك الذين من الممكن أن يخرجوا من

طريق التقوى بفعل الأهواء النفسانية.



إنَّ الزواج يجعل الرجل دنيويًّا والعزوبة تجعله إلهيًّا.
وليس توما الاكوييني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) ببعيد - أيضاً - عن هذا السياق
في التنظير، ففي كتابه (كليات اللاهوت) يعتقد أنَّ المرأة خلقت من الرجل،
ويعتمد أيضاً على رواية العهد القديم، فمثلاً أنَّ الله مبدأ كلِّ العالم كذلك
الرجل الأوَّل مبدأ كلِّ النوع البشري^(٣٦).

وباختصارٍ: لا يختلف فكر الاكوييني عن فكر بولس.

تقييمٌ ونقدٌ عامٌ

من وجهة نظري أنَّ الجنس والكمون الشهواني هو الذي يحرك أفكار
بعض الفلاسفة ورجال الدين نحو المرأة ووضعها في النظام الإنساني العام،
ويشترك في ذلك رجال الدين من كل الأديان دون استثناءٍ، ووفقاً لذلك
نستطيع معرفة حقيقة بعض النصوص التي أطلقها بعضهم، فتجد أنَّ بولس
يقول: (لتصمت نساؤكم في الكنائس. إلاَّ أنَّه ليس مأذوناً لهنَّ أن يتكلمن، بل
يخضعن كما يقول الناموس أيضاً. لكن إن كنَّ يردن أن يتعلَّمن شيئاً فليسالن
رجالهنَّ في البيت...) (٣٧).

وهذا ما يذهب إليه الغزالي في أنَّ المكان المناسب لتعليم المرأة الدين هو
البيت. وهو ما يذهب إليه اليهود من عورة صوت المرأة.

ومما يساعد على ذلك تلك الفكرة التي تقول: إنَّ المرأة أصل الخطيئة،
وهي الفكرة التي سيطرت ولم تزل تسيطر على الفكر الديني المسيحي
واليهودي، بل وحتى العقلية العامية الإسلامية تأثرت بها. ومفادها: أنَّ المرأة
أصل الغواية، وهي المسؤولة عن معصية آدم وخروجه من الجنة.

إنَّ ما ذهب إليه هذا الفكر الانعزالي على المرأة يخالف ما جاء به يسوع



مقاربة معرفية في منهجية دراسة المرأة

الذي كان يتحدث مع النساء والرجال عامّة، فلم يكن مستمعوه من الرجال فقط، وكانت الجموع تتبّعه رجالاً ونساءً، ويعالج الجميع دون استثناء.

أمّا في الفكر الإسلامي تجد أنّ القرآن الكريم يقول: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾^(٣٨).

وهي صريحة بأنّ الخروج من الجنة كان بسبب رضوخ كلّ من آدم وحواء لتسويات الشيطان، وأنّ الشيطان هو المسؤول عن الغواية. وكلاهما (آدم وحواء) مسؤولان عن الخروج من الجنة، بل وأكثر من ذلك، فإنّ القرآن جعل مسؤوليّة التوبة على عاتق آدم، لذلك تجد القرآن يقول: ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٣٩).

وتجد في التراث الإسلامي السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام قد خرجت تدافع عن تراث النبوة والدين الذي أصابه الانحراف، وواجهت الظالمين المستبدين ودافعت عن زوجها وإمامها، ووقفت خطيبةً أمام الناس والحكّام، وخطبت فيهم خطبةً حماسيّةً لم يأت أحدٌ بمثّلها إلى يومنا هذا.

ثمّ أتت بعد ذلك ابنتها السيّدة زينب عليها السلام لتحمّل مسؤوليّة الدين والمجتمع، فشاركت في الحرب مع أخيها وقائدها الإمام الحسين عليه السلام، فسجّلت مواقف نادرةً في تاريخ البشريّة في يوم عاشوراء وبعد عاشوراء أمام الديكتاتور (يزيد).

ويتّضح من ذلك أنّ التراث الإسلامي لا يهين المرأة ولا يحتقرها ولا يركنها أثاناً مهملاً في البيت، بل أوصلها إلى درجة أن تتحمّل مسؤوليّة دينٍ



بأكمله، وهذا يظهر - أيضاً - في نظر الإسلام إلى التراث السابق عليه مثل نظره إلى آسيا امرأة فرعون ومريم ابنة عمران وبلقيس ملكة سبأ، فإن آسيا تحمّلت عبئ التوحيد ومقارعة زوجها الحاكم وتحملت في ذلك أنواع العذابات مما لا يمكن لرجال أشداء تحمّله لذلك قال: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٤٠).

وأما الثانية فهي السيدة مريم عليها السلام التي وقعت في محنة اجتماعية ودينية وتحملت ثقل نبوة ودين من خلال انجابها غير المسبوق، ووقفت أمام المجتمع اليهودي لا تمتلك إلا إيمانها وابنها النبي، فكانت هداية البشرية بأجمعها من خلال امرأة ضعيفة في بدنها قوية في دينها، وأيضاً هذا كله في ظل سيادة الثقافة الرومانية التي لا تحترم المرأة ولا تحتفظ لها بأي مكانة.

وأما بلقيس فهذه مكانتها في القرآن الكريم وقد مدحها ولم ينكر عليها أنها حاكمة وملكة وتقود الناس، لذا جاء في القرآن: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلَمُو عَنِّي وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (٤١).

نعم، هناك قضية الأفضلية، أي: إن الأفضل والأحسن والأجمل للمرأة أن تتجنب الاختلاط، والفلسفة القرآنية هنا جميلة جداً عندما يذكر ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ

مقاربة معرفية في منهجية دراسة المرأة

مَرَضٌ وَقُلْنَا قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٤٢﴾ .

فالنص القرآني يذكر أن الأفضل للنساء بشكل عام الابتعاد عن مخالطة الرجال، لأن هؤلاء الرجال فيهم من هو منحرف النفس والنظر، ووصفه بأن في قلبه مرضاً، لكن ذلك بنحو الإهمال الذي هو في قوة الجزئية، أي: إن بعض الرجال لا كلهم، في قلوبهم مرض الانحراف والشبق الجنسي، والذين ينظرون للمرأة على أنها جسد يشعرهم باللذة الحسية الجنسية. وبذلك برأ القرآن الكريم ساحة النساء من الانحراف الأخلاقي أو النفسي، وألقى بقضية اجتناب الاختلاط على عاتق الرجال.

إذن، فينبغي قراءة التراث الإسلامي بعيداً عن عقد بعض رجال الدين وغير رجال الدين من المحكومين بعقد الجنس والتربية الذكورية الخاطئة. وإذا رجعنا إلى عامل الجنس في تأثيره على فكر بعض رجال الدين سوف نرى القديس أوغسطين، الذي كان قبل مسيحيته منغمساً في الملذات الحسية الجسدية وكان معاشراً لامرأة معاشرة الأزواج لأكثر من عشر سنين، وقد أنجب طفلاً منها من الزنا^(٤٣)، لذلك كانت ردة فعله قوية تجاه المرأة وحمل صنف النساء كل خطيئاته وآثامه.

وحتى بعض رجال الدين اليوم لا يأخذون بالنصوص الدينية من القرآن والسنة في موقفهم من المرأة، بل يستوحون من تربيتهم الخاطئة في بيوتهم موقفهم من المرأة، وكذلك من الإيحاءات الجنسية التي تعتمل في نفوسهم ويعتبرون المرأة مسؤولة عن ذنوبهم الجنسية. وهذا حال الإنسان بشكل عام فهو يجب دائماً أن يلقي بتبعة أخطائه على الآخرين. فالشيخ مطهري تجده يصرخ قائلاً: المعيار الأساس في مجتمعنا هو الشعار، ولا شغل لنا بالعمل



والروح ... مجتمعا علويّ شعاراً وضدّ عليّ مضموناً ... والويل الويل لمن يريد أن يكون علويّاً في صراحته وصلابته ويقدم الإسلام على المشايخ... أردت أن يمسكوا بأيديهم الجافة مرآة لينظروا ماذا حلّ بالإسلام والمسلمين جرّاء أفكارهم المغلوطة ... لا ينسجم مع الإسلام ولا الإنسانية، ذلك تصوّر الذي يحكم على المرأة بالحبس المؤبد، والحرمان من التعليم ومن كلّ كمالٍ تحت شعار المحافظة على العفة، فيؤدّي ذلك الحبس إلى أن لا يكون للمرأة مشغلةً غير اطفاء شهوة الرجل وخدمته^(٤٤).

فينبغي التفكيك بين ما هو من الدين وما هو من الطارئ على الدين من الفكر الإنساني المنبعث عن الاجتهاد الذي كثيراً ما يكون متأثراً بالظروف الذاتية والموضوعية للإنسان.

يقول زكي الميلاد: وثمة هدفان لهذا التفكيك بين ما هو من الدين وما هو من الفكر الإنساني.

الهدف الأول: حتّى لا يفهم التجديد في حالة انبعائه ويفسّر بوصفه خروجاً على الدين أو تجاوزاً له، ولا حتّى احتكاكاً ومسّاً به، وأيضاً لقطع الطريق على الذين يعترضون على هذا النهج ويرفضونه، ويضعون العراقيل في دربه، ويتهمونه بالخروج على الدين، أو التجرؤ عليه، وتمييع التعامل معه.

أمّا الهدف الثاني: فلكي يعطي الناس انفسهم الحقّ في فحص ونقد الأقوال والنظريّات التي تحسب وتصنّف ضمن الفكر الإنساني، بوصفها اجتهاداتٍ وتصوراتٍ قابلةٌ للخطأ والصواب، ومعرّضةٌ للنقص وعدم الكمال، وتتأثر بمقتضيات الزمان والمكان وشروطه، وبطبيعة المجتمع والبيئة الثقافية، الوضع الذي يجعلها تتأثر من حيث قيمتها وحيويتها مع تقادم الزمن

مقاربة معرفية في منهجة دراسة المرأة

المتسارع في حركته، والمتغير في مساراته.

ويعبر هذا التفكيك عن طورٍ منهجيٍّ، ولا بدَّ من الوصول إليه، لكي تتحدّد وتبلور طرائق ومنهجيّات الفهم، والتعامل مع ما هو من الدين، ويكون أزليّاً ومتقادماً مع الزمن، وما هو من المعرفة الإنسانيّة ويكون نسبياً ومتغيراً. ومن دون هذا النمط من التطوّر يلتبس التجديد ويكون غامضاً ومعرّضاً لسوء الفهم والتفسير، وذلك لعدم الوضوح في طبيعة حدوده ومجاله وغايته، وهل هو تجديدٌ في الدين أم في المعرفة الدينيّة؟

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الإشكاليّة تعدّ واحدةً من أعقد الإشكاليّات في المسيحيّة والفكر المسيحي، وذلك بعدما امتزجت المعرفة الدينيّة البشريّة بالدين منذ القدم، وبات من الصعب عند المسيحيين فصل هذين الأمرين والتفكيك بينهما، الوضع الذي ترتّب عليه تعدّد واختلاف التفسيرات والتأويلات بحسب تعدّد الأناجيل. أمّا علم اللاهوت الذي عرف في الفكر المسيحي، فقد جاء أساساً لكي ينظّم المعرفة الدينيّة المسيحيّة في إطار ما حصل فيها من تعدّد واختلافٍ في التفسيرات والتأويلات^(٤٥).

أمّا في التفكير الفقهي الإسلامي، فلقد اختلف الأمر عند أصحاب التجديد الفقهي، ولكن لا نريد أن نتطرّق لتفاصيل فقهيّة بقدر ما نريد أن نشير إلى أنّهم فرّقوا بين الشريعة وأقوال الفقهاء وجعلوه مدخلاً للنقد والفحص^(٤٦).



الهوامش

- (١) الحاجي، جعفر عباس، فقه وفلسفة المنهاجية التكاملية التوحيدية ١: ٢٣.
- (٢) الحاجي، جعفر عباس، المنهاجية التكاملية ١: ٣٠.
- (٣) الحاجي، جعفر عباس، كتاب الزواج (لم يتم طبعه): ٣٦-٣٧.
- (٤) انظر: الحاجي، جعفر عباس، فقه وفلسفة المنهاجية التكاملية التوحيدية، الكتاب الاول، ٢: ٤٧٢-٤٧٢.
- (٥) ابن العربي، محي الدين، فصوص الحكم، الفص الهودي: ١١١.
- (٦) ابن العربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ٣: ٤٤٣.
- (٧) انظر جهانكيري، محسن، محيي الدين بن العربي: ٤٤٠.
- (٨) جهانكيري، محسن، محيي الدين بن العربي: ٤٥١-٤٥٢.
- (٩) مقال نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو، د. محمد بن سباع، ضمن مجموعة مقالات بعنوان (الفلسفة والنسوية)، اشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي: ١٠٣.
- (١٠) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.
- (١١) سورة الروم، الآية: ٢١.
- (١٢) الراسخي، فروزان، المرأة من خلال المعرفة الشهودية، مجلة: المحجة، العدد ١٢، ٢٠٠٤.
- (١٣) املي، جوادي، المرأة في مراة الجلال والجمال، ترجمة: خليل العصامي، دار الاسراء للنشر، الطبعة الاولى، ١٤٢٨هـ ق: ١٥٤-١٥٥.
- (١٤) الحسن، طلال، معرفة الله (تقرير دروس كمال الحيدري)، دار فراق، الطبع الاولى، ٢٠٠٧، ايران ١: ١٥١.



مقاربة معرفية في منهجية دراسة المرأة

(١٥) املي، مصدر سابق: ٣٢٤-٣٢٥.

(١٦) الحاجي، المنهاجية التكاملية، ٢: ٤٩٢-٤٩٢.

(١٧) المصدر السابق: ١٥٠.

(١٨) القاضي، محمد حسين بن السيد محمد التبريزي، القرآن في الإسلام: ٩٢-٩٦.

(١٩) أنظر أيضاً: القاضي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٧٠: ٢-٧١.

(٢٠) أما بالنسبة «لكون النساء ناقصات العقول»: كما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام

فلإجابة عن هذا السؤال، يلزم بداية الإشارة إلى عدة أمور:

١. معيار تفوق الرجال والنساء كل منهم على الآخر كما صرح به القرآن الكريم هو "التقوى والفضيلة" والمخطيء والعاصي هو ناقص العقل، ولو كان رجلاً، والمتقي الفاضل كامل العقل وإن كانت امرأة أيضاً.

٢. صفة "نقص العقل" الواردة في الروايات ليست حكراً على النساء، بل إن هذا

الوصف ينسب إلى الرجال أيضاً، وقد يعزى ذلك إلى نوع الإنسان بشكل عام.

فيقول الامام علي عليه السلام مثلاً: «إعجاب المرء بنفسه دليل علي ضعف عقله» حيث عد

الإعجاب والتركيز على الذات أو الأنانية، سبباً في نقص العقل. وفي رواية أخرى:

«اتباع الهوى سبب لافتقاد العقل». وعلى هذا، فلعل ما ورد حديث في نقص عقل

المرأة، هو من ضمن هذه المجموعة من الأحاديث، من أجل أن التعبير عن الحالة

الإنسانية التي من المحتمل أن تأتي، وأولئك الذين يتصفون بصفة الإعجاب بالنفس،

التكبر، الغطرسة، والأنانية.. سيقبل أداءهم ونشاطهم العقلي، ويصابون بضالة

العقل، أما إذا أزيلت هذه الصفات من الداخل عبر التربية وتهذيب النفس، فستوضع

حواجز أداء وتنوير العقل جانباً، وتعود الى الطبيعة البشرية الخصبية، وينضج العقل

البشري الطبيعي ليكون خصباً مرة أخرى، ومن ناحية أخرى، فإن فهمنا لإدراك

معنى ومقصود بعض الأحاديث النبوية محدود وناقص جداً. فعلى سبيل المثال،

الحديث المروي عن الإمام عليه السلام في تشبيه المرأة بالضلع الأعوج، قال: "مثل المرأة مثل



الضلع الأعوج إن اقمته كسرتة". ليس الغرض من الاعوجاج معناه الظاهري، لأن الضلع لا يمكن إقامته أبداً، بل فيه إشارة إلى أهمية الضلع في الجسم، كونه حافظاً لأسراره ومولداً للدم، و... والمرأة أيضاً كاتمة لأسرار الأسرة، وهي مصبل الدم الذي يجري في عروق الأسرة، وسبباً في تدفق الحياة في المجتمع ... وإنما يكون للضلع فاعليته وأداءه فيما لو كان له وضعه المناسب، وإلا، فإن أراد أحد إقامته انكسر، فلا يكون بعد ذلك حافظاً وكاتماً للأسرار، ولا مولداً للدم «أي يفقد فاعليته وأداءه».

الهامش هو - أيضاً- للدكتور الحاجي.

(٢١) المصدر السابق: ٣٧-٣٨.

(٢٢) العزيمي، خديجة، الاسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي: ١٥٧، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، ط ١، حزيران ٢٠٠٥م، لبنان.

(٢٣) شرح فصوص الحكم، محمد دوواد القصيري الرومي: ١١٥٨، دارالنشر شركة انتشارات علمي فرهنكي، ط ١، ١٣٧٥ ش.

(٢٤) فصوص الحكم، محمد دوواد القصيري الرومي: ١١٢١، دارالنشر شركة انتشارات علي فرهنكي، ط ١، ١٣٧٥ ش.

(٢٥) املي، مصدر سابق: ٣٢٧.

(٢٦) انظر: جهانكيري، محسن، محيي الدين بن عربي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٣: ٤٥٨.

(٢٧) ابن العربي، محيي الدين، الفتوحات المكية ٣: ٨٧.

(٢٨) جهانكيري، محسن، محيي الدين بن عربي، مصدر سابق: ٤٥٩-٤٦٠.

(٢٩) انظر: العزيمي، خديجة، الاسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي: ٨٩.

(٣٠) انظر: شبستري، محمد مجتهد، الفقه الاسلامي وحقوق المرأة رصد للمنطلقات الفلسفية، مجلة: نصوص معاصرة، العدد ٦: ١٤-١٧. راجع في ذلك ايضاً: سروش،

عبد الكريم، مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الاخلاقية، العدد ذاته: ٢٢.

مقاربة معرفية في منهجية دراسة المرأة

- (٣١) انظر: الرشيد، بو شعير، المرأة في ادب توفيق الحكيم، دار الاهالي، ط ١، دمشق، ١٩٩٦: ٥٦.
- (٣٢) انظر: علاوشيش، ا. امال، مقال: المرأة في مراة الفلسفة، اصدار: الفلسفة والنسوية، اشراف و تحرير: د. علي عبود المحمداوي، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ط ١، ٢٠١٣: ٤١.
- (٣٣) انظر املي مصدر السابق: ٤٤.
- (٣٤) امام عبد الفتاح امام، الفيلسوف المسيحي، مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى، ١٩٩٦، القاهرة: ٥١.
- (٣٥) المصدر السابق: ٥٣.
- (٣٦) الراسخي، فروزان، المرأة من خلال المعرفة الشهودية، مجلة: المحجة، العدد ١٢، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤: ١٤٧-١٤٨.
- (٣٧) امام عبد الفتاح امام، الفيلسوف المسيحي: ٥١.
- (٣٨) سورة البقرة الآية: ٣٥-٣٦.
- (٣٩) سورة البقرة الآية: ٣٧.
- (٤٠) سورة التحريم الآية: ١١.
- (٤١) سورة النمل الآية: ٢٩-٣٥.
- (٤٢) سورة الأحزاب الآية: ٣٢.
- (٤٣) انظر امام، عبد الفتاح امام، الفيلسوف المسيحي: ١١٧.
- (٤٤) مهريزي، مهدي، مقال: فقه المرأة: اشكالاته وتحدياته...، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى، بيروت، ٢٠٠٨: ١٣٧.
- (٤٥) الميلاد، زكي، الاسلام والمرأة (تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٨، بيروت: ٢٣٣-٢٣٤.
- (٤٦) انظر المصدر السابق: ٢٣٥.





An Epistemological Approach to the Study of Woman

By

Shaikh Adnan al-Hassani

In this research paper, the researcher aims at approaching woman from another perspective that consists in its existential status far from the common sense or the rumored studies of woman oppression based on the physical and psychological sides. It is an oppression that goes beyond these sides to a point where the unjust designed a masculine festival of slaughtering the existential status of woman and denied being human being to her and treated her as a misshaped animal-like creature vaguely distinguished from other things. In an attempt to find a way out of this suffocation in an alive-burying deep-dug ditch of death, this research paper has set out into two pivots. The first represents an epistemological theorizing including the theory of the Unitarian Complementary Methodology, masculinism and feminism, man succession and the distributional roles of man and woman, affliction and examination, exploitation and its reflections on what is between man and woman, and woman and the epistemological cultural question. The second represents the philosophical theorisation; it includes Cristian philosophical heritage.



Jinn (fairies) in the Quran

By

Shaikh hassan zadah alamili

This papers aims to shed the light on the word jinn (fairies) and its meanings in the Quran by detecting Quranic Aayahs, the controversy over relationship between Jinn and human beings, the Jinn's deeds, and on whether Jinn have their own world or not. The study has pointed to the existence of the jinn in a world with the properties similar to that of humankind, Jinn are commanded to do what human beings are commanded to, and Prophet Mohammed is sent to them as well. In addition, Jinn have their own rewards and punishments.

The study has also shown that the Satan in al-Mulk Sura are just a party of the jinn. Most importantly, the study pauses at the Quranic Aayahs that indicate are designated to do mankind are designated to. Since designation is conditioned by the fact that the designated is of mind and reason, Jinn then have mind and reason. Therefore, those Jinn's mind has given them guidance to the Right, as they said, "we have really heard a wonderful Recite".



Wisdom in the Holy Quran

by

Shaikh Abdullah aljawadi alamili

The present paper investigates the manifestations of wisdom in the Holy Quran where wisdom is described to be much more goodness or overflowing benefit. It aims to explicate the meaning of this overflowing benefit, explain its resources, and to distinguish it from other disciplines, arts, works, and capabilities. The paper involves a pause at the word ‘wisdom’, its meanings, and the other related meanings it has in addition to the meaning of “wisdom as overflowing benefit” as it has various meanings. The paper has also preferred to pause at the distinction between ‘Wisdom and Dominion’ as well as ‘he to whom wisdom is granted’ whether it addresses prophets or others. It also distinguishes between ‘scientific’ and ‘practical’ wisdom that Allah gifted His prophets with. Hence, the researcher states that ‘wisdom’ is ‘abundance’; it is a special science that studies a special object; it is scientific and practical; and it is distinct from both: beautiful preaching and best most gracious way of arguing.



The Effect of Semantics on Religious Knowledge

By: Prof. Dr. Ahmad Waezi

Trans. Shaikh Dakhil al-Hamdani

Conceptualising meaning is of wide dimensions and the different branches of semantics are interrelated with meaning in a way or another. The researcher in the present paper tries to reach at the effect of this wide circle of meaning-related sciences on religious knowledge. Research in meaning has been a fundamental part of scientific and epistemological research in different sciences such as art, philosophy, and literature. Furthermore, studying text-meaning has been a main target in literary and interpretive studies; attempts to realise the accurate meanings of terms and vocabulary have occupied a wide area in the theoretical and philosophical studies as well.

The research has noticed that studying meaning is so wide and complicated; so, in order to achieve the aims behind this paper, it has been found necessary to explain what is meant by the ‘existential knowledge of meaning’ regardless of the idea that semantics is special type of disciplines. The researcher has first believed that ‘existential knowledge of meaning’ does not study a special discipline like philosophical semantics but it works on some other disciplines like semiotics and hermeneutics.



◆ *The Relationship between language....*

beginning of Al-Nīly, But given a strong push forward.

The Shaḥrur speaks of his own, It almost goes out views do not belong to the overall vision of the Qur'an, As the interpreter of that stems from the Qur'an as a whole, which explains its fractions,

But Shaḥrur does not recognize all of those things, or it invents things that belonged to him and not belonging to others. And other similarities that both want to cancel all the former said, The creation of epistemological rupture with them, all of them former in a valley, and Al-Nīly and Shaḥrur in another valley ...



A Contemporary Reading of the Qur'an Muḥammad Shaḥrur and Sbīṭ Al-Nīly A Choice

By

Dr. Ali hasan Hudaily

This research A Contemporary Reading of the Qur'an for understanding of the Qur'an and its interpretation, by the Syrian Muḥammad Shaḥrur, and the Iraqi Sbīṭ Al-Nīly. There is a group of similar characteristics between these two researchers, Both engineer, came to the lesson Qur'anic late, Both are not saying tandem (Tarāduf), Almost the Second Al-Nīly repeats what the First say in some places, and if we do not have material proof influenced him, But it differs from Shaḥrur that his theory (Al-ḥal Alqaṣdy) separated in all of his books, and he gave them the evidence that corroborated and strengthened, So it provides evidence in his hands, whether it's from the Qur'an, or the mistakes that is located by the commentators, It is worthy lesson Qur'anic theory, Although it is earlier than the

The Relationship between language and thought and its Effect on Understanding the Holy Quran

by

Mohammed al-Rubai'y

Studying the relationship between language and thought, on the one hand, is one of the most important issues of Modern Linguistics. On the other hand, understanding is a cornerstone for Hermeneutics. This essay tackles the relationship between language and thought and the way the concrete facts are transmitted to mind, the way thoughts and meanings are shaped, the way such thoughts and meanings are encoded into spoken words, and then the way these spoken words are decoded into meanings and thoughts via the processes of understanding and interpretations. Moreover, the the essay discusses the main research venues in language, its functions, thought and its reality, and the process of understanding the Quranic text via studying its properties and the criteria of understanding it.



٤. Making no use of morphological and syntactic rules and any rhetorical anecdotes.

٥. Not making use of the identical, implied, and confined, etc meanings

٦. Not taking much care of the Quranic ranking of status, limiting the Divine intention to the profound meanings of the Quran, and presenting unreal profound meanings

Interpreting the Quran on the basis of non-absolute mental proof or evidence or on the basis of unreliable experimental consequences or on the basis of subjective knowledge and uncertain recorded traditional evidence .

Epistemological Risks and Obstacles in Interpreting the Holy Quran

Dr. mostafaa karemee

Trans. Mohamed Abdullah al salem

The epistemological risks and obstacles in interpreting the Quran and the necessity of avoiding them in order to reach at a proper understanding of the Quran acquire a special significance. Therefore, the Guiding Infallibles warned people not to be involved in the risks of interpretation.

Muslim thinkers have their own studies in this respect; however, research is still in need of more comprehensive and accurate investigation. This essay is to identify and analyse all these risks and obstacles; hence a presentation and analysis of the interpretation risks related to the epistemological sides have been made as follows:

١. Reflecting personal attitudes upon the Quran.
٢. Interpretation the ayahs according to unreal readings.
٣. Considering the current meanings as the only criterion for the Quran vocabulary, depending on linguistically weak references, and being only satisfied with the linguistic books.



safe from the human interference and modification as the Quranic one is.

The Franchised thinker tried to tackle the Islamic problematic within a modernistic context. However, his stands, interpretations, and conceptualisations are still controversial and argy-bargies. This has been represented by the various viewpoints addressing his modernistic discourse whether by opponents or proponents of understanding Islam. In most, if not all, of his studies, Arkoun uses Western criticism toolkits and depends on its deconstructionist methodology. Apparently, the source of confusion seems to spring from Arkoun's belief that the contemporary Islamic Arab mentality is unable to apprehend the notion of development out of the historical models they lived in.



Quranic Issues in Mohammed Arkoun's Thought

By

prof. dr. hikmat al khfajee

Mohammed Arkoun, the Algerian-in-birth, French-in-study-and-education, and Marxists-in-belief thinker is considered to be one of the modernist preachers in Islamic Thought. He, in his reading to the Islamic thought, had made use of both old and new sciences and methodologies; therefore, he did not use one single methodology in all his research works; instead, he employed a methodology for every single case he criticised. Readers of Arkoun find that his twisted expressions and dangerous ideas are designed to be pickaxes to destroy Islam under the claim of rereading the Islamic thought and history in a new way that copes with the spirit of the Age. So, his readings were so far from the Islamic reality and so full of contradictions and vicious slanders intended to defame and desacralize the Quranic text, which is the Muslim's Book and the essence of their beliefs, and treat it as if it were a Biblical or Torah text that is not as



The Interpreter's Personality and its Effect on Interpreting the Holy Quran

By

Mohamed ali Eyazee

Trans. Mohamed Abdullah al salem

The different dimensions of the interpreter's personality, such as attitudes, orientations and biases, affect the interpretation process of the Quran. This is what the Muslim scientists lately have paid attention to but they did not put it openly. This matter consequently has its reflection on reaching at a new understanding of the Quran and creating a ground for new suspicions as no interpreter overcomes his own effects, even when the Quran goes in line with humans' orientations and such orientations affect the process of making a proper understanding of the Quran. Besides, the more the effect of such biases and realizations is limited the lesser the subjective interpretation spreads.

The present paper approaches the vestige interpretation of the Quran by investigating its procedures and unfolding its weak points. Besides, it looks for a method with deeper and better means of understanding the Quran, introducing evaluation and assessment of the methods that are closer to those of the Quranic text. It has been concluded that followers of the Vestige Interpretation of the narrations and the facts of interpretation has not been due to awareness of the epistemological values of that method interpretation; it has been just a kind of unjustified bigotry as those people do not literally adhere to the requirements of understanding the text or narration. Instead, their method of handling such requirements was just hit-and mess as they look for Quran in terms of the Quran itself or in terms of any other means. Consequently, understanding the Quran can by no means made via this method of interpretation.



***Understanding-the-Quran Method and the
Problematic Issues of the Structural
Limitations: A Contemporary Reading in the Vestige
Interpretation.***

By

Shaikh Adnan al-Hassani

To understand facts, man always depends upon a bundle of elements and epistemological toolkits subjected to elementary criteria of strata or ranks that are necessitated by the conditions of either the subject matter or the attribute. These ranks are either explicit, explicated, or implicit because the Quran is understandable and interpretable, though within the interpreters' mental limits and their comprehension capacities, on the one hand and because Allah must not reveal a non-understandable Quran which otherwise would be without any purpose. Since the Quran is Allah's speech and speech is one of His infinite attributes, it is then impossible to investigate His Attributes and Names as much as to investigate Himself.



◆ *The Origins of Manifest Interpretation trends in Understanding...*

The second is represented by extremist and fossilised over-restricted current in the manifest of both the Quran and the Early Sunna where stagnancy and rigidity of interpretation, mental malfunctioning in the revelation knowledge, and limitedness to the apparent primary meaning of the Aayhs is the trend. The study pointed out some instances of the many resources of what these trends believe in in order to present an overall comprehensive knowledge of this intellectual tendency and to look for the deadly bad effects that it has left in the cultural, social, political, practical, and theoretical aspects of the Islamic Society in addition to manifesting the cultural, intellectual, and psychological backgrounds of this trend.



The Origins of Manifest Interpretation trends in Understanding the Quran

By

Ali Asaadee

Trans. Dakhil al-Hamdany

This paper is an approach to the history of the Islamic thought via investigating two currents that the history of the Islamic thought has suffered from. They are two independent deviant currents in understanding the Quran and the narrations; each current has risen under and due to known or unknown circumstances and factors and consequently has left bad effects and complications in the Islamic thought.

The first is the non-criterial unregulated interpretive trend that accounts for the inward Quranic conceptions that do not cope with its explicit manifest; it actually contradicts the Sharee`ah (Islamic law), principles and rules of interpretation, and the existential assumptions of the Arabic grammar. An instance of such interpretive deviations is the Sofi and inward interpretations of the Quranic Aayahs.



magazine Contemporary Readings:

PH. Dr. Victor Alcock, Quds . Joseph University / Lebanon

PH. Dr. Mohamed Abdel AL Lawee, Algeria Department of Philosophy.

PH. Dr. Abdul Qadir Miloud salami, University of Tlemcen / Algeria.

PH. Dr. Hani Idris, Morocco Islamic scholar.

PH. Haidar Hubballah

PH. Dr. Abdul-Karim Khaitan al-Yasiri, Dean of Education Ibn Rushd / Baghdad.

PH. Dr. Shakir Hadi al-Tamimi, Iraq / University of Qadisiya.

PH.Dr. Kadhim faker al khfajee, Iraq / University of Dhi Qar

PH. Dr. Abdul Allah Aerada, Iraq / University of Kufa .

A. PH. M. Dr. Mohamed Kamel Rokan, Dean of the Faculty of Archaeology, University of Qadisiyah.

A .PH. M. Dr. Salah Hassan Hawi, head of the Arabic language / University of Basra.

A.PH . Dr. Fikri Jawad, Iraq / Director, Center for Studies of Kufa.

A.PH. . Dr. Sattar Abdul Hussein Jabbar, Iraq / University of Qadisiyah.

A.PH. Dr. Hashim Jaafar Hussein, Iraq / Babylon University.

A.PH.Dr. Abdul Amir al-Haidari, Iraq / Baghdad University.

DR. Aleksandr Fillipu.

DR. Shah Amerof.



Editorial Board

General SupervisionAl-Sayyid Ayoob Alfathely.

EditorAssistant Prof dr. Ali Abbas Al-Argi

Managing Editor.....Dr. Abalhade abderrahman Alshawee

English Translation..... Dr. Fatima Abbas Al-Mamouri

Persian TranslationDakhil al-Hamdani

**Assist. Prof. Dr. Fekry Jwad Abed: an Authority in the Translation of Hebrew Language*

**Assist. Prof. Dr. Sattar Abdulhasan Jabbar: an Authority in the Translation of German & Syriac Language*

**Dr .Ali Zuhair : an Authority in the Translation of Persian Language*

**Dr´ .Husain Naser & Dr. Fatmah al-Maamwry : an Authority in the Translation of English Language*

**Assist. Prof. Dr. Mohammed Kamel Rokan: an Authority in the Translation of Russian Language*

** Coordination and Follow– up..... Ammar alahbabi*

