مقدمة

عن

توتر القرآن

مقدمة عن توتر القرآن

تأليف: جمال عمر

* الطبعة الأولى ٢٠١٧

© حقوق النشر محفوظة

الناشر

دار الثقافة الجديدة

" شركة ذات مسئولية محدودة "
٣٢ ش صبري أبو علم، باب اللوق، القاهرة
ت وفاكس: ٢٣٩٢٢٨٨٠
e-mail: elguindimohamed93@gmail. com
http: //www. facebook. com/Dar. Elthaqafa. Elgedeeda

تصميم الغلاف:

رقم الإيداع: /٢٠١٧
الترقيم الدولي (I. S. B. N): - - 978 - 977 - 221

مقدمة

عن

توتر القرآن

جمال عمر

دار الثقافة الجديدة

إهــداء

إلى جولـــي وإلى كريـــم

لولا صبركما على شطحاتي

وشـــبه انعزالـــي عنكما

ما كانت هذه السطور

جمال

To Julie and Karim

I took from our time together to write this book. without your support and patience, this book could not have been written. I wish one day for both of you to read it, and to know how I was away from you, but you in my heart and in the heart of this book.

Gamal

أما بعد

هذه سطور أخطها بعد كتابتي للنص، لأضعه بين يديك، بما فيه من نقص، لا يكتمل إلا بك، كقارئ. وعجز، لا يُداوى، بدونك كمُتلقي. فلا وجود لنص بلا مُتلَقي ولا معنى لكاتب بدون قارئ. لقد احترت حيرة كبيرة ولازلت، خلال رحلة تتبعي للقرآن ومناهج التعامل معه عبر العصور، فكيف أكتب عن هذه الرحلة؟ كل فصل من فصول هذه المقدمة، يحتاج لكتاب أتناوله فيه تفصيلًا، فآثرت أن يكون الكتاب مقدمة، بما للمقدمة من نقص، ومن حاجة للمزيد من التفصيل. متصورًا رحابة صدر القارئة والقارئ أن يتلقيا الكتاب على أنه مجرد مقدمة، إشارة، لعلها تكون دعوة، لأن يشترك آخرون في سد عجزها، عبر نقدها، وتفكيكها، بل ونقضها من جذورها، فحتى الطعن فيها وفي من سطَّر سطورها. ومؤامراته، أو استخدامه من قِبل متآمرين، لو أحسنا الظن به. كل هذا مقبول، وبصدر رحب. فلا سبيل لنا إلا بجهد ثم نقده ليولد الجديد، عبر قتل الموجود فهمًا ودراسة.

فحاولت أن يكون الكتاب مقدمة - رغم أنها طالت - لعلها تكون جسر بين كتابة متخصصة "أكاديمية" وبين السياق الثقافي العام. كتابة تخرج من عجمة المصطلحات، ومن ضيق أسر التخصصات، إلى رحابة الهم الإنساني العام. مقدمة تربط القديم بالحديث. الديني والثقافي. الفقهي باللاهوتي. الفلسفي مع اللغوي والبلاغي. الصوفي بأصول الفقه والمقاصد الكلية. تربط تحليل النصوص بتحليل الخطابات. تربط الفكر السني بالشيعي. المعتزلي والسلفي...الخ. مقدمة تبني جسورِ، بقدر إمكانها، ليست جسور عبر التلفيق والتجاور، ولا عبر الترقيع. بل جسور تُبنَى عبر نقد المُحب، نقد منطلق من معايشة النصوص، والظواهر، والكُتّاب، ككائنات حية. ليُفصح النص بما يعن له. ويعبِّر الكاتب المكتوب عنه، عما يروم في نفسه. ومن معايشتي معهم، أُقدم نقد، ينسج على منوالهم، نقد يأخذ بذورهم وما وصلني منها ويرعاها. لتُنبت في أرض وفي شروط أرحب مما فعلوا، في محاولة للإمساك بالمفكر وبالفكرة متلبسان بنبض حي. حاولت قدر استطاعتي الإنسانية الإمساك بعصب القضايا والأفكار، والمفكرين وهم في حالة تفاعل حي، ليس عبر التحليل والتفكيك تفتيتًا. فيتحول الكائن الحي إلى أجزاء متجاورة، بهدف الدراسة. بل حاولت أن أدرسها والدم يسير في العروق، والقلب ينبض، والجسم الفكري عائش يتحرك.

سعيت إلى أن يكون النص كتاب واحد، وليس أجزاء، وحدة واحدة، يكون دفقة قلب، نص يطرح من الأسئلة ويثير من التفكير، أكثر بكثير من أن يقدِّم إجابات. سعيًا ورغبة أن تكون هذه الصفحات، نقطة بداية، بداية نتحاور حولها، ونتجادل. وآثرت أن أتلقى ما ينتج عنها، من آثار بصدر رحب. في سبيل أن نفكر. وفي سبيل الدفاع عن حق الخطأ، فلا إبداع ولا إصلاح ولا ميلاد لجديد، بدون مغامرة ومخاطرة وارتياد مجهول. فإذا كان الخوف من الخطأ سلاح ينغز جنبات حياتنا طوال الوقت. فلا نفكر خوفًا من الوقوع فيه، ومن تغيير ما ألفينا عليه الآباء، خوفًا من أن نضِل. ففي هذا النص من الأخطاء الكثير، منها ما هو خطأ، ومنها ما هو خطأ للدفاع عن حق الخطأ. فثقافة عدم الخطأ، ثقافة الصواب الدائم، ثقافة الثوابت الدائمة؛ هي ثقافة التكرار والاجترار، والإتباع، ثقافة الاستمرار في الاستقرار، التي تُفضي في النهاية إلى مجرد التبعية لآخر خارجي، يتحكم في مصائرنا، ونحن على كنباتنا متفرجين، نتلَهى بخطأ همزة القطع وهمزة الوصل، في نص "مقدمة عن توتر القرآن".

المدخل المفروض أن أدخل به للكتاب؛ هو البدء بتعريف ماذا أعني بالتوتر، وماذا أعني بتوتر القرآن. حيث أن "العلم بالشيء فرع عن تصوره" حسب الرؤية الأصولية الفقهية للعالم. المبنية على تصور أن العلامة اللغوية، حين نضع لها تعريف اصطلاحي، نكون قد حددناها، وأمسكنا بها. عقلنا يرى اللغة قوالب ثابتة وينظر إلى العلاقة بين الكلمة/ العلامة اللغوية وبين مدلولها/ معانيها، أنها علاقة مستقرة. فنحن متيّمون بالمعاجم الثابتة وربما نخاف أننا لو أنجزنا معاجم تاريخية ترصد تطور اللغة والكلمات تاريخيًا، لانهارت كثير من أساطيرنا، حول الأصل اللغوي الثابت. في حين أن اللغة كائن حي، وكلماتها، نابتة، ملامحها تتغير كل مرة تُستعمل فيها. لكن خوفنا من المجهول، وسعينا للمحافظة على العالم الذي نألفه، تجعلنا نحاول تثبيت كل شيء حولنا. في الوقت الذي يتحرك فيه كل شيء، ويتغير، صباح مساء؛ فقط انظر إلى الأسعار، أو سعر تغيير العملة.

فهل القول بأن الحقيقة كائن حي، كائن دائم التشكل، يوقعنا في النسبية المطلقة؟ أقول إن الحقيقة كائن حي وليست نسبية، أي ليست محددة حسب، أين تقف بالنسبة للشيء، فحتى لو وقفت في نفس الموضع، فالحقيقة ذاتها تظل تتشكل. وأنا كذلك أختلف عن الإنسان الذي كنت في سن الخمس سنوات عني في العشرين عن الأربعين. فحين تنظر لكف يدك ترى حقيقة، حين تضع نفس الكف تحت ميكرسكوب بعدسات ضوئية، ترى حقيقة أخرى، هل معنى ذلك أن ما رأيته على أنه حقيقة من قبل لم يكن حقيقة، أو لم يعد حقيقة ؟ أم هي درجة إدارك أعمق للحقيقة يتغير ويتطور. لذا حين ننغلق عبر تحديد التعريفات اللغوية، متصورين أن العلامة اللغوية تشير إلى مُحدد، فنحن نخدع

أنفسنا، في الغالب. ونحتاج إلى أن نتعامل مع اللغة ومع الظواهر ككائنات حية تنمو وتتشكل طوال الوقت، وتُشكِّلنا أيضًا. لذلك فـ"التوتر" كمفهوم رابض تحت سطور النص، كائن حي، يشعر به القارئ ويُدركه، ويتذوقه. فمازلت أسعى إلى فهمه، وأدعوكم أن تسعوا وراء فهمه، أيضًا.

الكتاب يتكون من هذه التقدِمة، ثم مدخل وبابين بينهما فصل كجسر بين البابين. المدخل والأبواب والجسر، في أربعة عشرة فصلًا، ثم "فاتحة" تختم الكتاب. المدخل يتناول جهود من تناولوا عمليات التفسير والمفسرين، بالدراسة وقدموا جديدًا رأيته في درسهم، فتناولت نقديًا جهودهم، سعيًا نحو إجابة سؤال؛ لماذا الحاجة لأن أكتب هذا الكتاب؟ ثم الباب الأول من خمسة فصول يتناول جهود القدماء، ومداخلهم المختلفة في تعاملهم مع ظاهرة توتر القرآن، لكن ليس من خلال التعرض لأعمال شخصيات محددة، بل عبر مداخل وأنماط تفكير في تعاملها مع المصحف: المدخل اللاهوتي وعلماء الكلام، في فصل. وفصل عن المدخل الفقهي وأصول الفقه في تعاملهما مع توتر القرآن ومظاهره، وحلولهما لرفع التوتر. وفصل عن المدخل اللغوي والبلاغي. وفصل عن المدخل الفلسفي وحلوله. الفصل الأخير من هذا الباب عن المدخل الصوفي وتوتر القرآن.

الفصل السابع: هو جسر بين جهود القدماء وعصورهم وبين المحدثين ومجهودات عصرهم، يخط خريطة رسم يد وبقلم رصاص، لمدينة الإصلاح الديني، عند المسلمين، خلال القرون الثلاثة الماضية.

الباب الثاني مكون من سبع فصول؛ يتناول جهود المحدَثين في تعاملهم مع توتر القرآن، وكذلك جهودهم لجَسر المسافة التي فصلت بين معاني القرآن وبين واقع مجتمعاتنا، في القرون الأخيرة. في هذا الباب أتناول جهود مفكرين محددين واتجاهاتهم في التعامل مع التحدي. فالفصل الثامن تعامل مع مواجهة التحدي، عبر الانتقال من كون الإسلام عقيدة وشريعة وهدي لأن يصبح دين ودولة. بجهود أسماء مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال، وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب. الفصل التاسع: الاتجاه الذي حاول رفع التوتر وجسر المسافة الفاصلة؛ عبر تحديث الفكر الإسلامي، عند أسماء مثل سيد أحمد خان ومحمد عبده وطه حسين وأمين الخولي وتلامذته، ونجيب محفوظ ومحمود شاكر. الفصل العاشر: حاول رصد محاولة العبور من عوالم الفقه إلى عالم القانون، عند أسماء مثل قاسم أمين والطاهر الحداد فيما يخص قضايا المرأة وعبد الرزاق السنهوري عبر تقنين الفقه المقارن. والطاهر بن عاشور عبر المقاصد الكلية للشريعة. وعبد الجواد ياسين عبر الدين والتدين. الفصل الحادي عشر: يدرس من حاولوا رفع التوتر عبر تجاوز التراث التفسيري وعبر تجاوز اللغة العربية

كمحدد للقرآن. مثل محمد أبو زيد الدمنهوري. وعبد الله دراز ومالك بن نبي وجمال البنا، وعبر اتجاه التفسير العلمي للقرآن. الفصل الثاني عشر: هو استمرار للفصل السابق وحتى لا يكون فصل كبير الحجم، فقسمته فصلين. يتناول جهود أسماء مثل: محمود محمد طه. ومحمد شحرور. وعبد الكريم سروش. في محاولة تجاوز الإشكال عبر تجاوز اللغة العربية والثقافة العربية كسياق قرآني. أما الفصل الثالث عشر: فيرى أنه لا فهم للقرآن بدون اللغة العربية والثقافة العربية وتصوراتها، في محاولته لرفع التوتر، لأسماء مثل: فضل الرحمن. ومحمد أركون ومحمد مجتهد شبستري. ومحمد عابد الجابري. الفصل الرابع عشر والأخير من هذا الباب: اتجاه الانتقال من التعامل مع القرآن جزئيًا إلى التعامل معه على أنه جدل بين السماء والأرض، ورفع التوتر عبر التعامل مع القرآن كنص بالمعنى الحديث لكلمة نص، ثم الانتقال منه إلى التعامل مع القرآن كخطاب، ثم السعي وراء رؤية العالم وراء القرآن وبحثًا عن القرآن الحي. من خلال جهود حسن حنفي. وتجاوز نصر أبو زيد لرؤاه من داخلها، نقديًا، وخلال محاولته تشكيل "منهج إسلامي جديد للتأويل". يتبعها إشارة إلى محاولة علي مبروك؛ سعيا وراء القرآن الحي.

فصل الختام حاولت أن يكون "فاتحة" يطرح الأمر كصرة بطن تجمع تلابيب المقدمة، لعلها تكون دعوة؛ لأن يكون الكتاب بتقصيره، ليس محطة وصول، أو نقطة نهاية. بل بداية رحلة، نسيرها باختلافاتنا وخلافتنا. مهم لنا أن نُخلِّص الدرس في القرآن وحوله، وفي الدين وعنه، من دراسته دفاعًا عن دين، ضد دين آخر. أو للدفاع عن مذهب في العقيدة، ضد مذهب آخر. حتى صارت مؤسساتنا الجامعية، هي مؤسسات تُعلم الدين، وليست مؤسسات بحث علمي في الدين، فبدون التفكير خارج الصناديق التي جمّدت حياتنا وثقافتنا، سنظل نتحرك في نفس المحل، أو نظل نرسم أحلام لنا على سطح ماء. فهل من مجيب؟ اللهم بلغت اللهم فاشهد.

أود أن أشكر الحج فكري أندراوس؛ على مساندته الدائمة عبر السنين، وصبره على أن يقرأ ما كتبت. وأسماء زكي، وإلحاحها على القراءة، ومحمد عسران، وقراءته للفصول بعد ضمها في نص. وأنطونيوس نبيل؛ على القراءة أحيانًا بعين واحدة وقت مرض العين الأخرى على شاشة بحجم أصابع يد.
والله أعلم

جمال عمر

الخميس ٢٧ أبريل ٢٠١٧م
٣٠ رجب ١٤٣٨ هجري
"بارك سلوب"

فهرست

- تقدمة ٧

الفصل الأول: المُحدَثون وتاريخ التفسير والمفسرون ١٥
- موقف من التفاسير السابقة ١٥
- بذرة علم دراسة التفسير ١٧
- العلامات الكبرى في حياة التفسير ١٨
- رسالة "التفسير والمفسرون" ٢٠
- رد فعل على "التفسير والمفسرون" ٢٣
- نقد الشرقيين والغربيين ٢٤
- الموسوعة الإسلامية والتفسير ٢٥
- الموسوعة القرآنية ودراسة القرآن للقرآن ٢٧
- إحياء نولدكة ٢٨
- نظرية التأويل قديما وحديثًا ٢٩

الباب الأول
القدماء وأدواتهم لرفع توتر القرآن

الفصل الثاني: القرآن ككتاب لاهوت ٣٧
- القرآن المصحف ٣٧
- التنزيه ٣٨
- التشبيه ٤٠
- التوتر ٤١
- المسيح والقرآن ٤٣

الفصل الثالث: الرؤية الفقهية وتوتر القرآن ٤٨
- الناسخ والمنسوخ ٤٨

الخمر. الموقف من أهل الكتاب. عِدة المرأة. الزنا
قوة المؤمنين. ولاية المهاجرين والأنصار
آية السيف
النبي ودوره (كمبشر - كسلطة)

- الخاص والعام ٧٥
- المقاصد الكلية للشريعة ٥٩

الفصل الرابع: المدخل اللغوي والبلاغي للقرآن ٦٢
- اللفظ والمعنى ٦٢
- الحقيقة والمجاز ٦٥

الفصل الخامس: المدخل الفلسفي في تعامله مع القرآن ٧٠
- تحدي تراث الأمم الأخرى ٧٠
- الحكمة في القرآن ٧١
- قِدم العالم وحدوثه ٧٣
- نهاية العالم والحياة الآخرة ٧٣
- ابن رشد ٧٤

الفصل السادس: المدخل الصوفي للقرآن ٧٧
- المعنى بذات العارف ٧٧
- الإنسان والعالم والله ٧٨
- من العبارة إلى الإشارة ٨٠
- تعبير العارف عبر الإشارة ٨١
- محاولة حل كل الإشكاليات ٨٢
- المدخل الفقهي ٨٢
- اللفظ والمعنى والمجاز ٨٤
- المتكلمون والفلسفة ٨٥

الفصل السابع: رسم قلم رصاص لإصلاحنا الديني ٨٨
- سيادة الرؤية الفقهية للعالم والتراجع ٨٨
- أزمة إحياء القرن الثامن عشر/ الثاني عشر الهجري ٩٠
- الإشكال بين الإسلام والمسلمين ٩٢
- سعي لتفادي الصدام ٩٤
- محاولة إنقاذ ٩٦
- من العقل الأصولي إلى العقل الوصولي والعودة ٩٨
- الإصلاح الديني ١٠٠

- إسلام الثبات النقي ١٠١
- الصراع بين خطابين ١٠٣

الباب الثاني
المُحدَثون وآلياتهم لرفع التوتر عن القرآن

الفصل الثامن: من قرآن العقيدة والشريعة إلى قرآن الدين والدولة ١٠٩
- الجذر ١٠٩
- الدين كهوية ثقافية ١١١
- شمولية القرآن ١١٦
- التعالي بالعقيدة على الواقع ١٢٠
- الله والإنسان والعلم ١٢٢
- في ظلال القرآن ١٢٦

الفصل التاسع: تحديث الدرس القرآني ١٣٠
- الحق يطابق الحق ١٣٠
- القرآن كهدي ١٣٢
- القرآن وتصورات العرب الثقافية ١٣٧
- القرآن كتعبير بلغة أدبية ١٣٨
- القرآن كتصوير فني ١٤٢
- علم للإعجاز مواز لعلم البلاغة ١٤٣

الفصل العاشر: قرآن ما بين الفقه والقانون ١٤٥
- الفقه والقانون ١٤٥
- نحو تحرير المرأة ١٤٩
- تقنين الفقه المقارن ١٥٠
- المقاصد الكلية للشريعة ١٥٦
- الدين والتدين ١٥٨
- أزمة الانتقال من الفقه للقانون ١٦١

الفصل الحادي عشر: قرآن بدون عربية ١٦٤
- فهم القرآن بالقرآن ١٦٤

- إعجاز القرآن لغير متحدثي العربية ١٦٥
- قرآن بدون اللغة العربية ١٦٩
- من كل بستان زهرة ١٧١
- القرآن والعلم الحديث ١٧٣

الفصل الثاني عشر: قرآن بلا عرب ولا العربية ١٧٧
- رسالة الإسلام الثانية ١٧٧
- القرآن والكتاب ١٨٧
- البسط والقبض ١٩٢
- إسلامية المعرفة ١٩٨

الفصل الثالث عشر: لا قرآن بدون ثقافة العرب والعربية ٢٠٣
- أنساق موضوعات القرآن ٢٠٣
- القرآن أمام مناهج الدرس الحديثة ٢٠٧
- هيرمينوطيقا الكتاب ٢١١
- القرآن: حسب ترتيب نزوله لا ترتيب تلاوته ٢٢٠

الفصل الرابع عشر: من قرآن النص إلى قرآن الخطابات ورؤية للعالم ٢٣٠
- القرآن بين السماء والأرض ٢٣٠
- الخطاب كصيرورة حياة ٢٣٢
- التراث كوسيلة وأداة ٢٣٦
- حين ينقد الخطاب ذاته ٢٤٠
- القرآن والتاريخية ٢٤١
- من النص إلى الخطابات ورؤية العالم ٢٤٤
- سعي نحو القرآن الحي ٢٥١

فاتحة ٢٥٥

مخطوطة المصحف ٢٥٧
- مصاحف عثمان ٢٥٨
- مظاهر اختلافات القراءات ٢٦١
- مصحف القاهرة الذي أصبح المصحف ٢٦٣

ما قبل المصحف الإمام وما بعده ٢٦٩

هل المصحف كتاب، أو سلطة؟ ٢٧٦

الفصل الأول

المُحدَثون وتاريخ التفسير والمفسرون

القرآن ككلام، جذب العقول والقلوب نحوه، عبر العصور، ممن آمنوا بدعوته، أو من باحثين من ثقافات عديدة ولغات شتى، قديمًا وحديثًا، محاولة للفهم، وسعيا لاستيعاب الظاهرة القرآنية. وتُعد دراسة الطرق والأساليب والمناهج التي اتبعها هؤلاء وأولئك - في محاولاتهم درس الخطاب القرآني - عمل ضروري، من أجل الوقوف على ما وصلت إليه هذه الطرق، وتلك المناهج من إنجازات. والعمل عليها لتجاوزها. سعيًا لبذر، بذور، نظرية للفهم وللتأويل ليس فقط للخطاب القرآني، بل ولفهم وتأويل الخطاب عامة. فطرق فهم القرآن وتفسيره وتأويله، كانت مجال اهتمام المفكرين العرب والمسلمين القدماء، الذين درجوا على تقسيم طرق تفسير القرآن إلى تفسير بالرواية وتفسير بالدراية أو بالنقل وبالعقل. وفي العصور الحديثة أعطى مفكرون عرب ومسلمون وغربيون، طرق التفسير عند القدماء شيء من الحديث التفصيلي عن اتجاهات ومدارس في التفسير. ومهم، التعرض للجهود، التي حاولت النظر في طرق ومناهج تفسير القرآن، خلال القرنين الماضيين. والتوقف أمام العلامات البارزة فيها، نقديًا.

موقف من التفاسير السابقة

مقدمة محمد عبده (١٨٤٩ /١٢٦٦ - ١٩٠٥ /١٣٢٣) القصيرة التي صدّر بها كتابه في تفسير الفاتحة[١]. حيث انتقد التفسير الذي وصفه بأنه "جاف"، يدرس الألفاظ إعرابا للجمل ومحاولة الوصول إلى إشاراتها. فاعتبر عبده هذه التفاسير؛ نوع من "التمرين في الفنون كالنحو والمعاني"ص١١ وعدد اتجاهات ثمانية اتجه فيها التفسير: اتجاه النظر في بلاغة القرآن كما فعل الزمخشري (١٠٧٤ /٤٦٧ -١١٤٣ /٥٣٨) في كتابه "الكشاف". ومحاولة عبد القاهر الجرجاني (١٠٠٩ /٤٠٠ - ١٠٧٨ /٤٧١) في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". والقاضي الباقلاني (٩٥٠ /٣٣٨ - ١٠١٣ /٤٠٢) "إعجاز القرآن" الاتجاه الثاني: سعى لإعراب القرآن وبيان ألفاظه كأبي البقاء العكبري (١١٤٣ /٥٣٩ - ١٢١٩/ ٦١٦)

---

١ الذي جمع أجزاءه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ /١٢٨٢ - ١٩٣٥ /١٣٥٤) ونشرها بمجلة المنار، وقام الطالب الأزهري أحمد المحمصاني بجمعها في كتاب صدر (١٩٠١ /١٣١٩) عن مطبعة الموسوعات بباب الخلق بالقاهرة.

في:"التبيان في إعراب القرآن". وابن خالويه (٩٢٦ /٣١٤ - ٩٨٠ /٣٧٠) بإعرابه ثلاثين سورة من سور القرآن. وابن القيم جوزيه (١٢٩٢ / ٦٩١ - ١٣٤٩ /٧٥١) في:"التبيان في أقسام القرآن". والراغب الأصفهاني (١١٠٨ /٥٠٢) في:"المفردات في غريب القرآن". وأبو إسحاق الزجاج (٨٥٥ /٢٤١ - ٩٢٣ /٣١١) في:"معاني القرآن". وأبو جعفر بن النحاس (٩٥٠ / ٣٣٨) في:"إعراب القرآن". وأبو عبيدة بن المثنى (٧٢٨ /١١٠ - ٢٠٩/٨٢٤) في:"مجاز القرآن". اتجاه ثالث: حاول تتبع القصص القرآني وجمع كل ما وصل إليهم من روايات وأخبار من كتب التاريخ ومن الإسرائيليات حولها. وأشار محمد عبده إشارة ذكية منه؛ إلى أن المسلمين لم يعتمدوا على "التوراة والأناجيل والكتب المعتمدة عند أهل الكتاب وغيرهم، بل أخذوا جميع ما سمعوه عنهم من غير تفريق"ص٧ بين غث وثمين وما لا ينفع. وتمثل كتب التفسير بالأثر أو بالأخبار ذلك. الاتجاه الرابع: سعى لدراسة غريب القرآن، كما فعل ابن قتيبة (٨٢٨ /٢١٣ - ٨٨٩ /٢٧٦). ومكي بن أبي طالب (٩٦٦ /٣٥٥ - ١٠٤٥ /٤٣٧). وأبي البركات بن الأنباري (١١١٩ /٥١٣ - ١١٨١ /٥٧٧). اتجاه خامس: حاول التركيز على الأحكام الشرعية (الفقهية) في القرآن من عبادات ومعاملات. صُنفت تحت عنوان، جامع الأحكام. كجهود الماوردي (٩٧٤ /٣٦٤ - ١٠٥٨ /٤٥٠). وابن حزم (٩٩٤ /٣٨٤ - ١٠٦٤ /٤٥٦). والقاضي ابن العربي (١٠٧٥ /٤٦٨ - ١١٤٨ /٥٤٣). والشاطبي (٧٩٠ /١٣٨٨). والجصاص (٩١٧ /٣٠٥ - ٩٨٠ /٣٧٠). اتجاه سادس ركز على الكلام في أصول العقائد وفي مجادلة المخالفين كما فعل فخر الدين الرازي (١١٤٨ /٥٤٣ - ١٢٠٩ /٦٠٦). الاتجاه السابع ركز على "المواعظ والرقائق وقد مزجها الذين ولعوا بها، بحكايات المتصوفة والعباد وترجّوا ببعض ذلك عن حدود الفضائل والآداب التي وضعها القرآن"ص٧. الاتجاه الثامن والأخير الذي أشار إليه محمد عبده ما أسماه "بـــ الإشاري" والذي اختلط فيه الباطنية، مثل التفسير المنسوب للشيخ محيي الدين بن عربي (١١٦٤ / ٥٥٨ - ١٢٤٠ /٦٣٨) ويُرجعه محمد عبده إلى أنه لعبد الرزاق القاشاني (الكاشاني) (١٣٣٠ / ٧٣٠).

مقدمة الشيخ محمد عبده لتفسير الفاتحة، هي صفحات قليلة، وكان الأمر يحتاج منه إلى تفصيل. ورغم دقة عرضه إلا أن شاغله الأهم كان محاولة التأصيل لدعوته ولمنهجه هو، الذي يريد له أن يكون في التعامل مع القرآن، أكثر من عمل دراسة نقدية لجهود القدماء والتي اكتفى منها بعرض مظاهر من الشعوذة والدجل في عصره والذي وصف جاهليتها بأنها "أشد من الجاهلية والضالين في زمن النبي"ص١٩. وإن اهتمام هذه الاتجاهات كان بفنونها أكثر من اهتمامها بالقرآن، سواء بالنظر لألفاظه، بيانا وإعرابا. أو دراسته بلاغيا. أو عبر تتبع روايات حول قصصه. أو دراسة الغريب من ألفاظه. أو عبر التركيز على الجوانب الفقهية في القرآن حسب مذهب المفسر

الفقهي. أو التركيز على المواعظ والآداب التي خُلطت بقصص الصوفية. أو ما أسماه بالتفسير الإشاري الذي اختلط بالباطنية. والتي يمكن أن نجملها في أربعة اتجاهات: دراسة القرآن لغويا وبلاغيا. وفقهيا. وعقائديا. ودراسته صوفيا. وقسَّمها إلى مقبول ومرفوض.

بذرة علم دراسة التفسير

لقد أشار الباحث الألماني ثيودور نولدكه (١٨٣٦/ ١٢٥١ - ١٩٣١/ ١٣٤٨) في كتابه الذي أصبح عمدة، للدراسات الغربية حول القرآن، والذي نُشر في سنة ١٨٦٠م ونولدكه في سن الرابعة والعشرين، بعنوان "تاريخ القرآن"[٢]. حيث أشار نولدكه في صفحات قليلة إلى التفسير في كتابه، إلى عبد الله بن عباس (٦١٨ - /٦٨٧/ ٦٧) وتلاميذه الذين نقلوا عنه تفسيرا بالمرويات، حتى يصل نولدكه إلى ابن جرير الطبري ت (٩٢٣/ ٣١٠) والذي اعتبره نولدكه نقلة مفصلية في التفسير. ثم أشار إلى كتاب جار الله الزمخشري (١٠٧٤/ ٤٦٧ - ١١٤٣/ ٥٣٨) في كتابه "الكشاف". ثم تكلم عن تفاسير شيعية وأعمال خاصة بأسباب النزول. لكنه لم يقدم تحليل ولا إشارة إلى مناهج تفسيرية، وكأنه يرتكن إلى التقسيم التراثي عند المسلمين إلى؛ تفسير بالرواية وآخر بالدراية وثالث حسب المذهب.

وجاء المجري من أصول يهودية، الذي تخصص في دراسات تراث المسلمين: إجناتس جولدتسيهر (١٨٥٠/ ١٢٦٦ - ١٩٢١/ ١٣٤٠) في كتابه المهم "مذاهب التفسير الإسلامي"[٣] وهو كتلميذ "لشافلي" تلميذ نولدكه, توسع في بحث مناهج التفسير، المُلخصة في كتاب نولدكه. وانتقل من تبني النظرة التراثية عند المسلمين من تقسيم التفسير إلى تفسير بالرواية وبالرأي. جعل هناك مرحلة أولى للتفسير، ثم ظهور التفسير كعمل معرفي. وجولدتسيهر يعتمد على ابن عباس وتلاميذه مثل نولدكه، حتى يصل أيضا إلى الطبري. وركز على هذا التسلسل في باب بعنوان التفسير بالمأثور. ثم درس التفسير في ضوء العقيدة، وركز على مدرسة المعتزلة، كأهل رأي من خلال كتاب "الكشاف" للزمخشري، تفصيلا. ثم درس التفسير في ضوء التصوف الإسلامي وركز على جهد محيي الدين بن عربي (١١٦٤/ ٥٥٨ - ١٢٤٠/ ٦٣٨) ثم انتقل إلى التفسير في

---

٢ أشرف على إعادة طبعه وتنقيحه والإضافة إليه بما استجد، في الدراسات القرآنية، تلميذه فريدرش شفالي ت(١٩١٩/ ١٣٣٧) لكنه توفي قبل إتمام الكتاب، الذي عملت عليه ثلاثة أجيال، من الباحثين الألمان، في الدراسات القرآنية. والذي قام بترجمته عن الألمانية للعربية جورج تامر، عام ألفين، بمنحة ألمانية، بعد الطبعة الأولى للكتاب بما يقرب من قرن ونصف.

٣ صدر عام وفاته، وقام بترجمته الترجمة الكاملة: عبد الحليم النجار، وصدر عن مكتبة الخانجي بمصر، عام (١٩٥٥/ ١٣٧٤)

ضوء الفرق الدينية التي بدأت كفرق سياسية، فركز على جهود الشيعة، وجهود الخوارج. هذا عن جهود القدماء من المسلمين، لينتقل إلى العصر الحديث، فيفرد بابا للتفسير في ضوء التمدن الإسلامي، فيشير إلى جهود المسلمين الهنود من سيد أمير علي (١٨٤٩ /١٢٦٥ - ١٩٢٨ /١١٨٨) وأحمد شاه بهادر (١٧٢٥ /١١٣٧ - ١٧٧٥ /١١٨٨) وسيد أحمد خان (١٨١٧ /١٢٣٢ - ١٨٩٨ /١٣١٥). لكنه ركز على مدرسة حركة التجديد في مصر، وبالتحديد جهود محمد عبده (١٨٤٩ /١٢٦٦ - ١٩٠٥ /١٣٢٣).

جولدتسيهر يعد بحق بكتابه عن مذاهب التفسير الإسلامي، هو من جعل دراسة التفسير ومناهجه والمفسرين وطرقهم في التعامل مع القرآن؛ علم قائم بذاته وليس مجرد فرع من علوم القرآن. النهج الذي حفز مسلمين وغربيين بالاهتمام بعلم التفسير والمفسرين في العصر الحديث ولعمليات التفسير. واعتبرَ أن أول شكل من أشكال التفسير هو الاختلاف في قراءات القرآن. واعتمد على أن ظهور مذاهب للتفسير كان مرجعه محاولات المسلمين اتخاذ القرآن سندا لهم في صراعاتهم. مما جعل هذه الاتجاهات تدخل في نقاشات تتعامل سطحيًا مع ألفاظ القرآن. وبقدر النقلة النوعية التي جسدتها جهوده في الدرس الأوروبي لمذاهب مسلمين في فهم القرآن وتأويله، إلا أن جولدتسيهر وقف عند الوصف الخارجي لهذه الجهود. فعرض عرض خارجي لبعض نماذج وبعض قضايا التفسير ولم يحاول، ربما طبقا لاحتياجات عصره ونوعية همومه البحثية، الوصول إلى الأسس الفكرية الكامنة خلف الممارسات التفسيرية، واكتفى بوصف مظاهرها. فكانت تقسيماته لمذاهب التفسير: تفسير بالرواية وآخر بالرأي وثالث صوفي ورابع حسب الفرقة السياسية. ثم التفسير في ضوء التمدن الحديث.

العلامات الكبرى في حياة التفسير

تُعد مداخلة أمين الخولي (١٨٩٥ /١٣١٣ - ١٩٦٦ /١٣٨٥) تعليقا على مادة تفسير، في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية، هي أشمل ورقة حينها، على الرغم من قِصرها. فهي مُركزة، وقيمتها الحقيقية، في نظري؛ في حوارها العميق مع النظريات المختلفة المعاصرة لها، سواء كانت نظريات لشرقيين أو لغربيين، فتناولت جهود القدماء في التفسير. رغم عدم سعي الخولي لكتابة تاريخ للتفسير أو حتى "وضع تصور تخطيطي، لهذا التاريخ"، ولكنه سعى لإعطاء إشارات عامة ومجملة، عن العلامات الكبرى في حياة التفسير. ففي هذه المداخلة التي كتبها في ديسمبر ١٩٤٣م[٤] وقسمها

٤ أعتمد هنا على طبعة سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب(٢٠٠٣) "التفسير معالم حياته - منهجه اليوم".

إلى قسمين؛ قسم يتناول جهود القدماء، بالإشارة إلى معالم حياة التفسير. وقسم يقدم المنهج الذي يقترحه اليوم للتفسير، وسوف أركز في هذا التمهيد على القسم الأول الخاص بالقدماء وكيف نظر إلى جهودهم الخولي. وسأتناول القسم الثاني في موضع آخر، من الكتاب.

عرض الخولي لما كتبه الأستاذ الفرنسي "كارادي فو" (١٨٦٧ /١٢٨٣ - ١٩٥٣ /١٣٧٢) لمادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية، والتي يُعلق الخولي على مادة تفسير فيها لتوضع مع ترجمتها العربية، فيشير إلى عدم وقوف التفسير بالرواية عند حد ذكر الروايات فقط، وأن التفسير غير النقلي قد اتسع، وأن عمليات النقد التفصيلي للمرويات عند رواة التفسير النقلي، هي عمل عقلي. وذكر الخولي نماذج ثلاثة من عملية الانتقال هذه بأعمال تفسير كل من ابن جرير الطبري (٩٢٣ /٣١٠), وابن عطية الأندلسي (١٠٨٨ /٤٨١ - ١١٤٦ /٥٤١), وجلال الدين السيوطي (١٤٤٥ /٨٤٩ - ١٥٠٥ /٩١١).وأشار الخولي إلى عملية تدرج التفسير ليتغلب العقلي فيه على النقل وأشار إلى كتاب "الكشاف" للزمخشري (١٠٧٤ /٤٦٧ - ١١٤٣ /٥٣٨) الذي سعى فيه للانتصار لمذهب كلامي، ورغم احتوائه على المنقول من الروايات إلا أنه ضعيف. هذه الجهود التي جعلت عند القدماء تفسير الرواية النقلي وتفسير الدراية العقلي.

ثم عقّب الخولي على دراسة "الأستاذ جولدتسيهر (١٨٥٠ /١٢٦٦ - ١٩٢١ /١٣٤٠) في كتابه الذي أشار الخولي إلى عنوان ترجمة له حين كتب مداخلته عام (١٩٤٣) بعنوان:"اتجاهات التفسير", وعلى تقسيمات الكتاب لأنواع التفسير. إلا أن الخولي قدم نقدا لهذه الجهود فقال ص١٨ - ١٩ أن هناك بجانب ذلك"تفسيرات لغوية ونحوية وأدبية وفقهية وتاريخية وغيرها لعله لا يسهل إدماجها في هذه الأُصول". ويشير الخولي إلى الحاجة الماسة لجهود نحتاج للقيام بها، بجمع كل ما كُتب من دراسات في أنواع التفسير المختلفة، شرقا وغربا، ومن دراستها نصل إلى قول شامل عن التفسير، ومذاهبه واتجاهاته وتطوره. وترك الخولي الحديث عن ما ذكره جولدتسيهر عن التفسير الصوفي وعن التفسير الشيعي، لضيق مساحة مداخلته، وكذلك لم يتحدث عن الفنون الأدبية وصلتها بالقرآن إلى فرصة "أفسح وأهدأ يتكلم فيها ضمن التاريخ الأدبي".

إلا أن الخولي تعرض لمسألة مهمة بالتحليل، وهي دعوى التفسير العلمي للقرآن وتناول وجودها عند القدماء، ونقدها عند المحدثين. ثم تناول قضيتين في العموم؛ القضية الأولى: هي دور الشخص الذي يقوم بتفسير نص بتلوين هذا النص بتفسيره له وفهمه إياه، حتى في حالة التفسير بالرواية والتي يُظن أنه ليس للمفسر دور بها؛ حيث يجمع الواحد منهم حول الآية مرويات يشعر أنها متعلقة بها، فيصل بينها وبين ما

يروى حولها في اطمئنان، وهذا الاطمئنان يتأثر حينما يقبل أو يرفض رواية ما. القضية الثانية التي تعرّض لها: هي الخلط الذي صار عليه القدماء من التعامل مع القرآن سورة سورة، وآية آية، أو جملة آيات. حتى في التفاسير التي اهتمت بالفقه وبأحكام القرآن كما فعل الجصاص (٩١٧ /٣٠٥ - ٩٨٠ /٣٧٠) بتتبع نفس الخط, أو شمس الدين بن القيم جوزية (١٢٩٢ /٦٩١ - ١٣٤٩ /٧٥١) في كتابه:"التبيان في أقسام القرآن" الذي حاول فيه دراسة موضوع القسم في القرآن. ونقد الخولي الاتجاه التفتيتي في التعامل مع القرآن. وتعرض لأفكار "الأستاذ ثيودور نولدكه" (١٨٣٦ /١٢٥١ - ١٩٣١ /١٣٤٨) في كتابه "تاريخ القرآن".

والخولي يرفع شعار"أول التجديد قتل القديم فهما" واتخذ من مشاركته هذه تسجيل لمحاولة تجديده في مادة البلاغة من خلال مادة التفسير. إن مداخلة الخولي تعد بذرة مهمة يُبنى عليها، لبناء منهج لدراسة تاريخ التفسير ومناهج المفسرين.

رسالة "التفسير والمفسرون"

يُعد كتاب محمد حسين الذهبي (١٩١٥ /١٣٣٣ - ١٩٧٧ /١٣٩٧) المشهور "التفسير والمفسرون" من أشهر الكتب وأكثرها تداولا، عن اتجاهات التفسير والمفسرين، في الكتابات العربية،[٥] والكتاب في ٨٠٠ صفحة وتكشف بنية تبويبه عن موقف حمائي ودفاعي، ضد أخطار تهدد وتحيق بأهل السنة والجماعة، في نظر الطالب الذهبي وهو في العشرينات من عمره يعد رسالته للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ في علوم القرآن والحديث عام ١٩٤٦م. مما جعل الرسالة ذات طبيعة سجالية، فأبواب وفصول الرسالة متباينة الحجم، الرسالة مكونة من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة. باب عن التفسير في العهد النبوي وباب عن التفسير في عصر التابعين، معا في حوالي ثمانين صفحة. والباب الثالث وحده عن التفسير في عصور التدوين، ستمائة وثلاثين صفحة. ثم خاتمة عن التفسير وألوانه في العصر الحديث في حوالي سبعين صفحة. فالجزء الأساسي من الرسالة، هو الخاص بعرض نماذج التفسير، بالرأي المذموم،

---

٥ اعتمد هنا على طبعة مارس ١٩٨٨، من مكتبة و هبة، بالقاهرة, في ثلاثة أجزاء. لكن الجزء الثالث عبارة عن أوراق للذهبي كتبها عن الشيعة و مذاهبهم، خلال زياراته للتدريس في العراق في الفترة (١٩٦٠ - ١٩٦٣) بكلية الشريعة ببغداد، وأُضيفت للكتاب بعد مقتل الشيخ الذهبي، في عمل إرهابي عام سبعة وسبعين. وقام بإضافتها محمد الأنوار أحمد البلتاجي، في هذه الطبعة. لكن الجزءان الأولان من الكتاب نشرا أول مرة عام (١٩٦١/ ١٣٨٠) وكانا في الأساس دراسة تقدم بها للحصول على شهادة العالمية في كلية أصول الدين بالأزهر، في تخصص علوم القرآن، عام (١٩٤٦/ ١٣٦٥).

(تفسير الفرق المبتدعة) وهي في نظر الذهبي فرق الاعتزال ثم التشيع الذي أخذ وحده أكثر من ربع الكتاب، ثم الخوارج. فيقدم لكل منها بعرض لأفكارها ويعرض لردود السابقين من أهل السنة عليهم وعلى "دعاويهم". ولكن الذهبي لم يذكر المذهب الأشعري، كأحد المذاهب العقائدية عند المسلمين، ودوره في التفسير. وهذا كاشف عن الطبيعة السجالية الدفاعية، التي يقوم بها الذهبي كمدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة، وعن مذهب الأشعري، والماتريدية اللذان يُعبر غياب ذكرهما، ضمن مذاهب المسلمين، مؤشر على توحدهم في وعي الذهبي، على أنهما الإسلام الصحيح.

القيمة الأساسية لكتاب الذهبي، في كونه سِجل، أو قائمة، بحوالي ٤٣ كتاب من كتب التفسير، فكتب عن أحدها ستة وثلاثين صفحة. وبعضها صفحة أو أكثر. عرض خارجي أقرب لوصف أمين مكتبة، متحيز، مجرد معلومات عن الكتاب، دون تعمق في مناهج وأساليب ورؤى أصحابها. ويمكن استخلاص نظرة الذهبي إلى التفسير وطرقه، إلى تفسير المرحلة الشفاهية في العهد النبوي وعهد التابعين، ثم التفسير المدوَن، والذي قسمه إلي تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي الجائز - وهو ما يتفق مع مذهب أهل السنة والجماعة طبعا - ثم تفسير بالرأي المذموم - الذي يخالف أهل السنة والجماعة - ثم تفسير الصوفية وقسمه إلى التصوف النظري كابن عربي (١١٦٤ /٥٥٨ - ١٢٤٠ /٦٣٨) ثم التفسير الفيضي الإشاري (وهو عنده مرفوض). ثم تفسير الفلاسفة, وتفسير الفقهاء, والتفسير العلمي. ثم ألوان التفسير الحديث، والتي قسمها إلى: اللون العلمي واللون المذهبي - ويشير فيه إلى ما ينتجه المحدثون من أصحاب المذاهب الإمامية الإثنا عشرية والإسماعيلية والزيدية والإباضية من الخوارج والبهائية من الباطنية - ثم اللون الإلحادي. وأخيرا اللون الأدبي الاجتماعي. ورغم إشارة الذهبي لما كتبه أمين الخولي عن التفسير، ولما كتبه جولدتسيهر في ترجمة الجزء الأول من كتابه عن التفسير فلم يدخل في حوار مع أي من هذه الجهود. وكذلك لم يدخل في حوار مع جهود محمد عبده رغم تخصيصه سبعة عشرة صفحة له، اكتفت بعرض رؤاه. وربما هذا لأن هدف الكتاب كما يشير في صفحة ٨ من المقدمة بأنه يُنبه المسلمين إلى تراث التفسير وألوانه "فلا يقصروا حياتهم على دراسة كتب طائفة واحدة أو طائفتين". والهدف الثاني هو عمل موسوعة لكي يكون "من يريد أن يتصفح تفسيرا منها على بصيرة من الكتاب الذي يريد أن يقرأه علي بينة من لونه ومنهجه، حتى لا يغتر بباطل أو ينخدع بسراب". وهذا يلخص منهج الكتاب كأقرب للتصنيف فيما يجوز وما يُزم من هذه الكتب على حسب مذهب الذهبي ومذاهب المؤسسة التي ينتمي إليها، والتي يدافع عنها. وهذا لب أزمة المؤسسات العلمية الدينية في بلادنا: أنها مؤسسات لتعليم الدين، والدفاع

عن مذهب معين من مذاهب الدين سواء كان مذهب عقيدي، أو مذهب فقهي، وليست مؤسسات لدراسة الدين.

ورغم الطبيعة السجالية لكتاب الذهبي على مستوى المضمون، إلا أنه في منطوق خطابه في الجزء الثاني في الصفحات ٢٢ و٢٣، يتفق مع الشيعة الإمامية الإثناعشرية، أن للقرآن ظاهر وباطن، ويعتبرها حقيقة، إلا أنه يأخذ عليهم التمادي في ذلك؛ بجعلهم للقرآن سبعة وسبعين بطنا وأن ظاهر القرآن هو الدعوة إلى التوحيد والنبوة والرسالة، لكن باطنه الدعوة إلى الإمامة والولاية، وانغلاقهم؛ بعدم الأخذ بالحديث إلا ممن كان شيعيا، ولا يقبلون تفسيرًا إلا ممن كان شيعيا، ويقول"وبهذا حصروا أنفسهم في دائرة خاصة كأنهم هم المسلمون وحدهم، بأن عاشوا وسط السنيين فباطنهم لأنفسهم وظاهرهم للتقية"ص٣٠. فيأخذ عليهم انغلاقهم على مذهبهم..!!

وكذلك مدح الذهبي لمنهج الزمخشري (١٠٧٤ /٤٦٧ - ١١٤٣ /٥٣٨) الحنفي في الفقه المعتزلي في العقيدة، ووصفه بأنه سلطان الطريقة اللغوية في تفسير القرآن ج (١) ص٣١٢ واتفاقه معه على وجود المحكم والمتشابه، لكنه يختلف معه على التطبيق، ويقول الذهبي للزمخشري في ص٣٢٣ "يسمون أنفسهم: أهل العدل والتوحيد والله أعلم بمن اتقى والجبر خير من إشراك، إن كان أهل السنة مُجبرة فأنا أول المجبرين". ويقول في ص٣١٨ ج (٢) "أن الإمامية الإثنا عشرية والباطنية الإسماعيلية، منظري الصوفية ورجال الفلسفة الإسلامية كلهم يسيرون على نمط واحد؛ هدام لمقاصد القرآن ومراميه. ذلك ما يعبرون عنه بالرمز أو الإشارة أو الباطن ويظهر لنا أنها عدوى سرت إلى المسلمين من قدماء الفلاسفة". وكذلك عند حديثه عن مناهج التفسير في العصر الحديث. تحدث عن مقالين وعن كتاب. ونقدهما ولم يذكر اسم المؤلف أو دار النشر "لكي لا ينشر عنها" فلم يوثق لمقال "التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي". وكذلك كتاب "الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن" (١٩٢٩/ ١٣٤٩) الذي ألفه محمد أبو زيد الدمنهوري، وتم مصادرته، ورفعت قضية ضده.

ورغم الطبيعة السجالية الدفاعية التصنيفية لكتاب الذهبي إلا أنه جهد مهم يعتبر مقدمة تحتاج إلى الاستكمال، بنقدها والبناء عليها تجاوزا لها ولمفاهيمها التي هي بنت عصرها ووقتها في النصف الأول من القرن العشرين. ويظهر بوضوح الأحكام التقييمية من الذهبي التي يقاضي بها المذاهب الأخرى، وأنه يزنها بميزان ما يراه "عقيدة الحق، ومذهب أهل السنة والجماعة". لكن يظل جهد الذهبي يتعامل مع الإطار الخارجي للتفسير من معلومات وأيضا من إجراءات. ونحتاج إلى درجة أعمق ننتقل إليها، ونبني على ما سبقها من جهود.

رد فعل على"التفسير والمفسرون"

بعد كتاب محمد حسين الذهبي بنصف قرن ظهر كتاب عن التفسير والمفسرين، كرد فعل عليه. صدر عام (١٩٩٧/ ١٤١٨) "التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب" لمؤلفه محمد هادي معرفة (١٩٢٩ /١٣٤٩ - ٢٠٠٧ /١٤٢٧)[٦] حيث كتب ناشر الطبعة الثانية للكتاب، في تقديمه له. فأشار إلى أهمية صدور هذا الكتاب لعدة عوامل منها أن مبحث التفسير والمفسرين أصبح علم من علوم القرآن الحديثة منذ كتاب جولدتسيهر "مذاهب التفسير الإسلامي" الذي قال عنه إنه كاشف عن "جهله - يعني جولدتسيهر - بل حقده على الإسلام" ثم ضم إليه مباشرة:"وحذا حذوه الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون"ص٦ وذكر مثالب الذهبي وكتابه ال "فاظعة إذ أنه غفل عن كثير من الكتب التي صُنفت قبله في التفسير ووَهِم (توهماته) في تعريف المفسرين وكتبهم لاعتماده على مصادر ضعيفة. والأنكى من ذلك كله أن مؤلفه - يعني الذهبي - عبر عن بغضه وإجحافه بحق بعض المذاهب الإسلامية وتفاسيرها مما قلل من قيمة الكتاب كثيرًا، ومن بين المذاهب التي أسخطته وتجرعت مضض جفائه أكثر من غيرها هو المذهب الجعفري، أي تحامل الذهبي على عقائد الشيعة، وذكر تفاسيرهم في عداد التفاسير المشوبة بالبدع. إن ما يؤلمنا حقا هو تدريس هذا الكتاب في جامعات بلادنا، وذلك يعود إلى غياب كتاب يُستبدل به" ص٦-٧ وذكر كيف أن محمد هادي معرفة مضى ثلاثين عاما "دفاعا عن كيان التشيع وإثبات دور علمائه في بث العلوم والمعارف القرآنية"ص٧.

بنية كتاب "معرفة" هي تفتيتية مثل بنية كتاب الذهبي تقوم كسجل أرشيفي لمعلومات عن مفسرين وعن كتب تفسير، حاول من خلالها أن يمد جذر التفاسير الشيعية في عمق التاريخ. لدرجة أن الجزء الأول كله وهو يتناول التفسير في المرحلة الشفاهية عند الذهبي فإن "معرفة" قسمها إلى خمس مراحل تاريخية: مرحلة عهد الرسالة النبوية، ثم مرحلة التفسير في عهد الصحابة، ثم مرحلة التابعين وذكر فيها ثلاثين اسما. ثم مرحلة أتباع التابعين، وذكر فيها ٣٧ فرد ثم المرحلة الخامسة وخص بها دور أهل البيت في التفسير.

ثم يأتي الجزء الثاني وهو عن التفسير في عصر التدوين وما بعده. وهي المرحلة السادسة. وقسمها إلى التفسير بالمأثور ثم تناول قضية الإسرائيليات في ١٣٥ صفحة، نصف عدد الصفحات التي كتبها حول التفسير بالمأثور. ثم ذكر معلومات عن

---

٦ اعتمد هنا على طبعته الثانية الصادرة عام ٢٠٠٤/ ١٤٢٥) تقريبا عن "الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

ثلاثين تفسيرًا بالمأثور في سبعين صفحة. وهذا كاشف عن التشكيك في المأثور السني لتغلغل الإسرائيليات فيه. وليس من الغريب أن نجد بحث للشيخ الذهبي عن الإسرائيليات وقد ضُم كجزء ثالث لكتابه عن التفسير بعد وفاته. ثم ينتقل محمد هادي معرفة إلى التفسير الاجتهادي، الذي سمى عند الذهبي بالتفسير بالرأي. وقسمه إلى ستة أنواع وعرضه في مئتي صفحة. تفسير فقهي في حوالي ٤٥ صفحة عرَض لإحدى عشرة تفسيرا. ثم عرض للتفاسير الجامعة في نفس المساحة تقريبا وعرض لثماني تفاسير. ثم تفاسير أدبية وعرض لثلاثة منها في خمسة وعشرين صفحة. تفاسير لغوية ثمان صفحات. وتفاسير موجزة في ست صفحات. ثم النوع السادس التفسير العرفاني الصوفي وعرضه في ستين صفحة وتعرض لثمان تفاسير. ثم عرض للتفسير في اتجاه عصري. عرض له في خمسين صفحة. وقسمها إلى ثلاث ألوان، اللون العلمي في ثمان صفحات. ثم اللون الأدبي الاجتماعي وفي ٢٤ صفحة وعرض لخمس تفاسير. واللون الأخير هو التفسير الموضوعي في ١٢ صفحة وعرض لثمان تفاسير.

وكتاب "التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب" لمحمد هادي معرفة. هو نموذج متطابق مع نموذج التفسير والمفسرون للذهبي؛ وإن كان الذهبي قد انطلق لميزان التفاسير والمفسرين من خلال ميزان مذهبه؛ مذهب أهل السنة والجماعة. فإن معرفة ينطلق لميزان التفاسير والمفسرين من خلال ميزان مذهبه؛ المذهب الشيعي الجعفري. وإن كان كتاب الذهبي قام كسجل فكذلك كتاب معرفة؛ الفرق هو نصف قرن وأدوات معلومات أكثر لم تتوفر للذهبي في وقته في النصف الأول من القرن العشرين. فإن تعرض الذهبي في كتابه ل ٤٣ تفسير تقريبا فمعرفة تعرض ل٦٤ تقريبا. لكن يظل المنهج سجالي دفاعي عن مذهب وصد الهجوم والخطر القادم من الخارج سواء من أديان أخرى أو من مذاهب إسلامية أخرى.

نقد الشرقيين والغربيين:

نقد محمد أركون (١٩٢٨ /١٣٤٧ - ٢٠١٠ /١٤٣١) جهود الفقهاء وتعاملهم مع القرآن، بعد أن أصبح مصحفا؛ حيث ركزوا على الآيات (التشريعية)/الفقهية، والتي اختصروا القرآن فيها، فتحول القرآن إلى نوع من "القانون المؤسساتي الصارم" ص٢١٩ من كتابه **"الفكر الإسلامي"**. وسعى أركون إلى دعوة المسلمين في كتابه **"قضايا في نقد العقل الديني"** أن ينظروا للقرآن في نسيجه اللغوي القائم على الرموز الرائعة، والمجازات المتفجرة التي تسحر الألباب. ودعا لعدم سجن الخطاب المجازي الرمزي في معنى أحادي الجانب، كما فعل الفقهاء والمتكلمون، والمفسرون ص ٢٨٤. وفي كتابه **"نحو** تاريخ آخر للفكر الإسلامي" أرجع خطوط التفاسير عند القدماء، إلى خط التفسير

الظاهري الحرفي: الذي يعادي المجاز ويدخل معارف أسطورية للتفاسير ويفصل آيات التشريع عن سياقها من أجل كتب الفقه. وخط آخر للتأويل الباطني. لكن كلا الخطابين يدوران في فضاء معرفي مشترك هو فضاء القرون الوسطى، والتي جاءت الحداثة لتفكيكه؛ "وهذا ما علينا فعله تجاه هذه التفاسير" ص١٦٣. الجانب الآخر من جهد أركون في هذا المجال هو نقد رؤية وممارسات الاستشراق حول القرآن. فرغم تقديره لجهود نولدكه ودوره في إدخال التاريخ النقدي للنص القرآني إلا أن مدرسة التاريخية الفيلولوجية، في القرن التاسع عشر، هي استمرارية لما فعله المسلمون القدماء في تعاملهم مع القرآن من جانب، من حيث جمع " المعارف الواقعية المحسوسة المُكتسبة بواسطة تراث من التبحر والتنقيب دون أن يتساءل عن الشروط العقلية لإنتاج هذه المعارف، أي دون التساؤل عن صحتها"ص ٢٥٨ من **"الفكر الإسلامي"** فركز الاستشراق على مسألتي التسلسل الزمني للسور والآيات، وإلى تنظيم مجموع نصوص الوحي ص٢٦٥**.**

الموسوعة الإسلامية والتفسير

تُعد الموسوعة الإسلامية التي أخرجتها دار نشر "بريل" بجامعة "لايدن" بهولندا، في بدايات القرن العشرين؛ هي أول عمل معرفي موسوعي شامل، يشترك فيه عدد من المهتمين بالدراسات الخاصة ببلاد وشعوب المسلمين، من دول مختلفة. وقد تم إعدادها في السنوات بين (١٩١٣ /١٣٣١ -١٩٣٨ /١٣٥٦) في أربعة مجلدات، كبيرة. وقد تم إعادة طبعها ثم أعيد العمل على تحديثها فبدأت في الخروج عام (١٩٨٦/ ١٤٠٦) في ثلاثة عشرة مجلد. والمقارنة بين النسخة الأولى وبين التحديث، تستحق دراسة تستقصي كيف تطور الوعي الغربي في نظرته للمسلمين وبلادهم وتراثهم. ومادة قرآن ذاتها في الطبعتين والمقارنة بينهما تحتاج إلى دراسة دقيقة نتمنى أن يقوم بها أحد باحثينا في المستقبل. ومادة قرآن في الطبعة الأولى من الموسوعة[٧] والتي كتبها "إف - بوهل" (١٨٥٠ /١٢٦٦ - ١٩٣٢ /١٣٥٠) وكان الكلام فيها عن "أتباع محمد" أو "المحمديون" وليس عن المسلمين. مجرد عرض لكتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه، بشكل مبسط.

في النسخة المُحدَثة من الموسوعة، وفي جزئها الخامس، جاءت مادة قرآن في ٣٢ صفحة وقد كتبها "جيمس دوجلاس بيرسون" (١٩١١ /١٣٢٩ - ١٩٩٧ /١٤١٧) من جامعة كامبريدج. وفيها يتعامل مع القرآن كنص وتحليله تحليلًا نصيًا، يهتم ببنيته وبأنساقه

٧ اعتمد على طبعة لها صدرت عام ١٩٩٣ في المجلد الرابع جاءت في ثلاثة عشرة صفحة.

التعبيرية وأشكالها. وأشكال التعبير الأدبية التي كانت سائدة، وقت الوحي، لا تستطيع أن تحتوى أشكال التعبير الموجودة في القرآن. فحاول "بيرسون" التعرض للأشكال الأدبية في القرآن كنص لغوي، فقدم ما أسماه **"مقدمة"** وليست دراسة شاملة؛ تطوير للبذور التي زرعها "نولدكه" في كتابه "تاريخ القرآن". فقسم القرآن إلى آيات للقسم وما يتعلق به ص٤٢١. وآيات علامات هادية دالة على الله وعلى قدرته من خلال ظواهر الطبيعة وفي الإنسان؛ كالشمس والقمر والمطر وآيات من الإنسان في خلقه وفي سمعه وبصره. القسم الثالث آيات "قل" وهي في الغالب تأتي إجابة عن سؤال وفي بعض الأحيان يعقبها تعليق أو رصد شيء حدث من النبي محمد أو آل بيته أو أصحابه. النوع الرابع من الآيات؛ آيات سردية (القصص) والتي نُظر للسرد هنا بمفهوم واسع، وكما يلاحظ بيرسون أنه لا يوجد سرد تاريخي، ولكن إشارات و"تهويمات" لوقائع تاريخية، وقارن بين بعض التفاصيل المذكورة في القرآن ولم ترد في أصول إنجيلية، كقصة تحطيم إبراهيم للأصنام وإقامته الكعبة بمكة ص٤٢٣. النوع الخامس آيات قواعد وتوجيهات (أحكام) ويشير إلى أنها لا تُمثل قائمة أو "كود قانوني" بل كل قضية يتم تناولها مُنفصلة، من صلاة وحج وعمرة وزكاة وصيام وميراث وزواج. النوع السادس هو الآيات: **(Liturgical)** وكان قد عبر عنها نصر أبو زيد: "دعائية تعبدية". وإن كنت أفضل ترجمتها "ابتهالية". ويعطي بيرسون مثال لها سورة الفاتحة. إلا أنه أشار على الإجمال إلى أشكال تعبيرية أخرى في القرآن والتي تحتاج إلى دراسة، ففي القرآن المكي آيات ذات مشاهد درامية، وأشار إلى أن بالقرآن مُخاطَبين عديدين؛ للمؤمنين، ولبني آدم، لليهود في القرآن المديني، سواء كان موجه إلى بني إسرائيل أو إلى أهل الكتاب.

أما مادة تفسير وهي في الجزء العاشر ص٨٣ في خمس صفحات. وقد قدمها "أيه. ريبن" المولود (١٩٥٠ /١٣٦٩) أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة فيكتوريا بكندا؛ حيث حاول رصد التفسير في أربعة مراحل**:** بدايات التفسير، ثم المرحلة الكلاسيكية، ثم مرحلة النضج، ثم التفسير المعاصر. وقد قسم جوانب التفسير إلى تفسير بالرواية وتفسير بالدراية والتفسير الإشاري. وقد قسم التفاسير طبقا لأهداف التفسير المرجوة منه؛ تفاسير ذات مدخل نحوي ولغوي، وأخرى ذات مدخل فقهي، ثم تفاسير ذات طبيعة لاهوتية/ كلامية. وعموما المادة قصيرة وتحتوي على ذكر العديد من الدراسات في المجال وإشارة إلى أنواع من التفاسير، أكثر من سعيها لتقديم رؤية نقدية لمسار التفسير، وحتى نماذج التفسير المعاصر التي قدمها فمعظمها نماذج مصرية إن لم يكن جميعها. مادة تفسير في الطبعة الأولى من الموسوعة كانت أقل من صفحة قدمها "بي. كارا دي فيكس" (١٨٦٧ /١٢٨٣ - ١٩٥٣ /١٣٧٢) وهو رحالة فرنسي. وقد أشار فيها إلى بعض كتب التفسير، دون أي دراسة لمنهج أو نسق فكري.

الموسوعة القرآنية ودراسة القرآن للقرآن

تُعد الموسوعة القرآنية (٢٠٠٠ /١٤٢٠ - ٢٠٠٦ /١٤٢٧) التي نشرتها دار نشر بريل، بجامعة "لايدن" بهولندا، في ستة مجلدات مجلد كل عام، من أهم الأعمال المعرفية الموسوعية الحديثة حول القرآن ومعارفه. والثقافة العربية في حاجة ماسة لترجمتها إلى العربية، لتحريك الدراسات القرآنية في تلك الثقافة، التي تعتمد على الإعادة بلا إفادة لما قاله القدماء. ولأن الموسوعة مخصصة للقرآن فكانت هناك مُداخلات كثيرة ومهمة؛ لكن في سياق هذا التمهيد، سأتناول مسألتين، الأولى كيف نظرت الموسوعة لجهود المفسرين السابقين، والنقطة الأخرى كيف نظرت إلى بنية القرآن. وفي كلتا المسألتين، اعتمدت الموسوعة على الجهود الغربية السابقة وتحاورت معها وأضافت إليها. وقد تناولت الموسوعة جهود القدماء أو ما أسمته التفسير الكلاسيكي، من خلال مداخلة الباحث الفرنسي "كلود جيليو" المولود (١٩٤٠ /١٣٠٩)، ومداخلة عن التفسير الحديث قدمتها الباحثة الألمانية "روترود ويلندت" المولودة عام (١٩٤٤ /١٣٦٣).

في الجزء الثاني من الموسوعة بداية من ص٩٩؛ قسّمت التفسير الكلاسيكي إلى: مرحلة البداية، وهي المرحلة حتى ظهور المداخل اللغوية والنحوية. مرحلة تقديم النحو وعلوم اللغة ص١٠٨ من خلال كتب غريب القرآن. التفسير السني بالمأثور. وتفاسير حسب المذهب الفقهي. وتفاسير المتكلمون. تفاسير الخوارج والشيعة. وتفاسير الصوفية. وهذا العرض رغم تفصيله، وذكره لنماذج من التفاسير مازال يدور في وصف من الخارج، دون الدخول في مناهج وأنساق التفاسير والمفسرين. فرغم ذكر التنويعات السابقة والتي يمكن حصرها في الأنساق؛ بالمأثور واللغوي والفقهي والكلامي على حسب الفرقة والمذهب ثم التفسير الصوفي.

التفسير في العصر الحديث، في الجزء الثاني بداية من صفحة ١٢٤ وقد عرضت المداخلة للأسئلة والتحديات التي ظهرت أمام المفكرين المسلمين منذ منتصف القرن التاسع عشر، بتحدي منجزات العلوم الحديثة والتغيرات السياسية والاجتماعية، التي واجهتها هذه المجتمعات. وعرضت الموسوعة نماذج مثل السيد أحمد خان (١٨١٧ /١٢٣٢ -١٨٩٨ /١٣١٥) في الهند ومحمد عبده (١٨٤٩ /١٢٦٦ - ١٩٠٥ /١٣٢٣). وفي القرن العشرين تفسير محمد أبو زيد الصادر حوالي عام (١٩٣٠ /١٣٤٨) "الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن" الذي صُودر، وقُدِم مؤلِفه للقضاء، بمصر. ثم تفسير أبو الكلام آزاد (١٨٨٨ /١٣٠٥ - ١٩٥٨ /١٣٧٧) في الهند؛ "ترجمان القرآن" عام (١٩٣٠/ ١٣٤٨). وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ /١٣٠٦ - ١٩٤٠ /١٣٥٩) في الجزائر؛ "مجالس التذكير" في العشر سنوات بين (١٩٢٩ /١٣٤٧ - ١٩٣٩ /١٣٥٨). ثم تعرضت الموسوعة في هذه المداخلة، لمسألة التفسير العلمي للقرآن، والمواقف منها من الداعين لها والمعترضين عليها. ثم تناولت

المنهج الأدبي لدراسة القرآن مدرسة أمين الخولي (١٨٩٥ /١٣١١ - ١٩٦٦ /١٣٨٤). وتلاميذه محمد أحمد خلف الله (١٩١٦ /١٣٣٣ - ١٩٩٨ /١٤١٧) وشكري عياد (١٩٢١ /١٣٣٩ - ١٩٩٩ /١٤١٩) وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) (١٩١٣ /١٣٣٠ - ١٩٩٨ /١٤١٩). وتحدثت عن محمد رجب البيومي (١٩٢٣ /١٣٤١ - ٢٠١١ /١٤٣٢) عن خطوات التفسير البياني، بالأزهر. وجهود سيد قطب (١٩٠٦ /١٣٢٤ - ١٩٦٦ /١٣٨٦) في "التصوير الفني في القرآن" وفي "مشاهد يوم القيامة في القرآن". وعبد الكريم الخطيب (١٩١٠ /١٣٢٨ - ١٩٨٥ /١٤٠٦) في آرائه عن القصص القرآني، وفي تفسيره "التفسير القرآني للقرآن". والتهامي نقرا التونسي في دراساته عن "سيكولوجيات القصص القرآني". الأزهري القصبي محمود زلط المتوفى (١٩٣٨ /١٣٥٧ - ٢٠١٤ /١٤٣٥) في "قضايا التكرار في القصص القرآني".ومحمد خير محمود العدوي في "معالم القصص في القرآن الكريم".

ثم سعت الموسوعة لعرض السعي لبناء نظرية جديدة في التفسير أخذا في الاعتبار تاريخية القرآن. فضل رحمن (١٩١٩ /١٣٣٧ - ١٩٨٨ /١٤٠٨). وعلال الفاسي (١٩١٠ /١٣٢٨ - ١٩٧٤ /١٣٩٤). ونصر أبو زيد (١٩٤٣ /١٣٦٢ - ٢٠١٠ /١٤٣١). ومحمد أركون (١٩٢٨ /١٣٤٦ - ٢٠١٠ /١٤٣١) .

ثم عرضت المداخلة لتفسير القرآن بحثا عن معاني معاصرة للقرآن. مثل جهود سيد قطب:"في ظلال القرآن". وجهود أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ /١٣٢١ - ١٩٧٩ /١٣٩٩). وسعيد حوّى (١٩٣٥ /١٣٥٤ - ١٩٨٩ /١٤٠٩) في:"الأساس في التفسير". الاتجاه الآخر هو اتجاه يرتبط بالتفسير الموضوعي. ثم عرضت المداخلة للمشكلات التي تواجه الاتجاهات الجديدة في تفسير القرآن عند المسلمين.

إحياء نولدكه

تُعد أنجيليكا نويفيرت المولودة (١٩٤٣ /١٣٦٢) الألمانية من أهم الباحثين المعاصرين في الدراسات القرآنية. وهي تبني على البذور التي بذرها "ثيودور نولدكه" في القرن التاسع عشر في كتابه "تاريخ القرآن"؛ حول عدم الاعتماد على الروايات الخبرية لترتيب آيات وسور القرآن حسب ترتيب النزول، وكيفية محاولة ترتيب القرآن تاريخيا، من خلال دراسة تطور أساليب القرآن تعبيريا، عبر الدرس اللغوي والبلاغي. البذور التي أضافت إليها "نويفرت" مناهج علوم تحليل النصوص وتحليل الخطاب. ومشاركتها المنشورة بالجزء الثاني من الموسوعة القرآنية، المنشور عام (٢٠٠٢/ ١٤٢٢) تحت عنوان "الشكل والبنية في القرآن" ص٢٤٥ حيث نقدت المنهج التاريخي المعتمد على الروايات التاريخية، حول أسباب النزول، سواء كما استخدمه الفقهاء المسلمون أو بمنهج الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين. ونقدت كيف طبق

المستشرقون قواعد نحوية ولغوية على القرآن، كانت قد تشكلت في عصور ما بعد القرآن. لكن أنجليكا اعتمدت المراحل أو الفترات الثلاث التي وضعها، نولدكه؛ للقرآن في مراحله المكية. إلا أنها ركزت على دراسة القرآن كعملية اتصال وكنص. وقدمت مداخلتها هذه دراسة تطبيقية على السور المكية، فدرست تطور أساليبها من خلال دراسة السجع والنغم الموسيقي الخاتم للآيات والسور التي يصل عددها إلى ثمانين نوع منها ١٧ في المرحلة المكية الوسطى وخمسة في المرحلة المكية الأخيرة وقدمت نماذج لها. فالقرآن يتم النظر إلى آياته في العادة ككلام مكتوب. إهمال الأداء المنطوق لهذه الآيات، يُغفل فارق هام بين القرآن وبين الكتاب. ونويفرت اعتمدت على السورة كوحدة طبيعية، خصوصا سور المراحل المكية. وقسمت آيات القرآن إلى وحدات حسب اهتمام كل مجموعة منها.

وحدات آيات القسم بأشكالها المختلفة والتي تظهر في ثلاثة وأربعين سورة مكية. النوع الثاني: آيات خاصة بيوم الميعاد وما يرتبط به. الثالث آيات كعلامات دالة سواء كانت من الطبيعة أو من التاريخ. الرابع: آيات الجدل والحوار والمحاججة. الخامس آيات كتعليمات أو قواعد أو أحكام. السادس آيات تشير إلى وقائع تخص النبي وآل بيته وأصحابه من المسلمين الأوائل. ويعد المشروع الذي تُشرف عليه أنجليكا نويفيرت، في جامعة برلين للدراسات المتقدمة، مشروع الموسوعة القرآنية أو مشروع مدونات القرآن والذي بدأ منذ عام (٢٠٠٧/ ١٤٢٨) ويستمر العمل فيه إلى (٢٠٢٥/ ١٤٤٦)، ويشترك معها في هذا الجهد كل من "نيقولاي سيناي" و"ميخائيل ماركس"، عمل مهم محجوب عنه، في الفكر العربي، المتقوقع على نفسه، في دفاعية حادة تحجب عنه المشاركة الفاعلة في الدرس المعاصر، حول القرآن والاكتفاء بمواجهة (المؤامرات) عن طريق مجرد الإعادة بلا إفادة، لكلام الأسلاف، أسلافنا وأسلافهم. وجهود نويفرت رغم إدراكها للبعد المنطوق من القرآن، مازالت التحليلات تدور في منهجية تحليل النصوص، إلا أنها جهود تحتاج للعمل عليها وعلى إنباتها.

نظرية التأويل قديمًا وحديثًا

لب جهود نصر أبو زيد (١٩٤٣ /١٣٦٢ - ٢٠١٠ /١٤٣١) : كيف تعامل القدماء والمحدثون مع القرآن، وطُرق تأويلهم له. فمنذ رسالته العلمية الأولى، عن مفهوم المجاز عند المعتزلة، والتي بحث فيها الجدل بين فرقة المعتزلة وخصومهم وخصوصا الأشاعرة. ودور هذا الجدل في تشكيل مفهوم المجاز. الذي يُعد لب المفاهيم البلاغية، في البلاغة العربية القديمة. والتي نُشرت تحت عنوان؛ "الاتجاه العقلي في التفسير". وهو يسعى وراء النظرية وراء جهود التفسير عند القدماء. من خلال عملية الجدل بين

المفسر والنص. وفي أطروحته العلمية الثانية؛ انتقل من دراسة مفهوم جزئي إلى دراسة "فلسفة التأويل" عند محيي الدين بن عربي (١١٦٥ /٥٦٠ - ١٢٤٠ /٦٣٨) لدراسة كيف تعامل التصوف، كحقل آخر من حقول التفكير التراثي، مع القرآن، ومحاولة الوقوف على فلسفته في تأويل القرآن. وتناول جهود البلاغيين في التأويل سواء في دراسته عن "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني" (١١٠٧ /٤٧١)، وكذلك دراسته عن التأويل في كتاب سيبويه (٧٥٨ /١٤٠ - ٧٩٧ /١٨٠) المنشورتان في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل". والذي يضم أيضا دراسة له عن تاريخ التأويلية الغربية تحت عنوان "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص". وفي كتابه الثالث "مفهوم النص" تعرض لمفهوم النص بالمعنى المستخدم في الدراسات اللغوية وعلوم تحليل النصوص المعاصرة؛ هل له وجود أو بذور عند القدماء، من خلال دراسة موسوعات علوم القرآن. والدور الذي قام به أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ /٤٥٠ - ١١١١ /٥٠٥) في تشكيل مفهوم النص الذي ساد فيما بعد، ومنهجه في التأويل. وتناول التأويل عند ابن رشد (١١٢٦ /٥٢٠ - ١١٩٨ /٥٩٥). وكذلك مقال عن المقاصد الكلية للشريعة. ثم تناول جهود المحدثين والمعاصرين في تأويل القرآن من خلال دراسات مختلفة؛ "إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا". بجانب دراسته التطبيقية على القرآن ذاته؛ "العالم بوصفه علامة". ودراسة له عن "المسلمون والخطاب الإلهي: حقوق الإنسان بين الواقع والمثال". كذلك دراسته عن الآيات الخاصة بالمرأة "حقوق المرأة في الإسلام". وقد توفي وهو يعمل على تفسير للفاتحة بالإنجليزية. ومنذ عام ألفين وهو يعمل على منهج إسلامي جديد للتأويل؛ سواء في محاضراته بجامعة "لايدن" نوفمبر ٢٠٠٠ عن القرآن كعملية تواصل بين الله والإنسان، ومحاضرته عام ألفين وأربعة بكلية الإنسانيات بأوتريخت حين تولى كرسي ابن رشد بها. أو محاضراته الأربع كباحث مقيم بديسمبر عام م٢٠٠٨ بمكتبة الإسكندرية، التي تناول فيها التأويل لاهوتيا في محاضرة، وبلاغيا في المحاضرة الثانية. وصوفيا في محاضرة ثالثة. والمحاضرة الأخيرة كانت "من النص إلى الخطاب". وسوف أتناول جهوده حول القرآن حين التعرض للعصر الحديث وتعامله مع القرآن. وكانت كلمته في افتتاح مؤتمر القرآن في سياقاته التاريخية، الذي عقد بجامعة "نوتردام" بالولايات المتحدة أبريل عام ألفين وتسعة، والتي دارت تحت عنوان: قصتي مع القرآن، تتويجًا لهذا الجهد.

لكن النقطة المهمة فيما يخص موضوع هذا التمهيد، هو تركيز نصر أبو زيد ليس على عملية تأريخ للتفسير، عبر تدوين معلومات تاريخية عن التفسير والمفسرين، ولم يهتم أيضا بعمل دراسة تاريخية للتفسير والمفسرين كذلك، بل تناول عملية التأويل ذاتها. لم يهتم بالمكونات الصلبة لعملية التأويل والتفسير، بل بالمكونات اللينة،

المكونات الذهنية للعملية ذاتها. فتناول عملية التأويل من خلال مداخلها المختلفة عند القدماء؛ سواء المدخل اللاهوتي/كلاميا، المدخل اللغوي والبلاغي، وكذلك المدخل الصوفي للتأويل، ومدخل المقاصد الكلية للشريعة. وجهده انصب أساسا على عملية التأويل ذاتها والمحددات المعرفية لها عند القدماء والمحدثين. والجهد في هذا الكتاب يحاول استيعاب هذه الرؤية والبناء علي أسسها، بالتركيز على المقولات الفكرية وراء إجراءات التفسير والتأويل وعلي عمليات الفهم ذاتها.

هذه الجهود

يمكن إجمالا جعلها تدور حول جانبين: جهود اهتمت برصد ودراسة ماكينة التفسير، ومكوناتها الصُلبة. أو بالتعبير الغربي الذي أصبح متداول عربيا؛ "هاردوير". الجانب الثاني: جهود اهتمت بدراسة الإجراءات الفكرية، التي تعمل من خلالها ماكينة التفسير، أي المكونات اللينة. أو بالتعبير الغربي الآخر "سوفت وير"؛ آي البرنامج العقلي الذي تعمل من خلاله إجراءات التفسير.

الجهود التي اهتمت بماكينة التفسير وبمكوناتها الصلبة، اتفقت على جوانب معينة في مسيرة التفسير والمفسرين: مرحلة أولى؛ أسماها البعض (مرحلة شفاهية أو مرحلة بدايات التفسير). ثم تأتي مرحلة التدوين وبها ظهرت أنواع من التفسير ذُكرت بأنها؛ (التفسير بالمأثور أو بالرواية أو بالخبر أو تفسير سني بالمأثور). ثم تفسير (بالرأي أو بالدراية أو التفسير الاجتهادي) وقُسم إلى تفسير بالرأي الجائز وتفسير بالرأي المذموم. كعملية تقييم لهذه التفاسير حسب ميزان مذهب الباحث. وتعبير "التفسير الاجتهادي" هو بديل تعبير "التفسير بالرأي" استخدمته الاتجاهات الشيعية، لكي تجعل تفاسير فرقها هي نوع من الاجتهاد. ردا على التقاسيم السنية، التي تجعل التفاسير غير السنية في فئة الرأي المذموم. الجانب الرابع تفسير صوفي وتم تقسيمه أيضا إلى (نظري وفيضي إشاري. أو تفسير إشاري أو تفسير صوفي أو تفسير عرفاني صوفي، ورمزي إشارى) الجانب الخامس هو تفاسير تسعى لاستخراج جوانب فقهية أو حسب مدرسة فقهية معينة.

بعد هذه الخمسة. أُختلِف في التصنيف. فالتجديديون والغربيون تحدثوا عن تفاسير (كلامية/لاهوتية) أو "تفاسير المتكلمين"، والذهبي وضعها تحت التفسير بالرأي ليجعل من الفِرَق التي تختلف مع مذهبه تحت يافطة "التفاسير بالرأي المذموم". والتصنيف الشيعي لم يذكر تصنيف على أساس لاهوتي/ كلامي، أو حسب المذهب العقيدي الأمر يحتاج إلى دراسة متعمقة لمعرفة دلالة ذلك. والاتجاه السابع تفاسير حسب المذاهب التي ظهرت كفرق سياسية، وقد جعلها الذهبي تحت التفسير بالرأي

المذموم لكي يقيمها بميزان مذهبه، مذهب أهل السنة والجماعة. ولم يصنف الشيعة التفاسير حسب كونها تفاسير مذهب أهل السنة والجماعة، أو أنها تفاسير مذاهب للخوارج. ربما تحاشيا للتصنيفات التي يضع أهل السنة تفاسير الفرق المختلفة عنهم من شيعة وخوارج ومعتزلة. ووضعها الغربيون والتجديديون تحت تفاسير الخوارج وتفاسير فرق الشيعة. ألم يحن الوقت للخروج من نفق دراسة الدين والتراث الديني في مؤسساتنا العلمية، من منطلق الدفاع عن مذهب في العقيدة أو في الفقه، وتقييم جهود الآخرين من منطلق تحيزاتنا المذهبية؟، مما جعل مؤسساتنا العلمية ما هي إلا مدارس لتعليم الدين والوعظ به دفاعا عن مذهب من المذاهب. وليس للبحث العلمي في الدين وفي دراساته.

الاتجاه الثامن: عدَه الغربيون والتجديديون تفاسير ذات مدخل لغوي، نحوي، بلاغي، ووضعها الذهبي تحت التفسير بالرأي. وانفرد الذهبي بالإشارة إلى تفسير الفلاسفة، وهذا يستقيم مع هدف كتابه؛ وهو تقييم جهود الآخرين حسب ميزان معتقداته هو ومذهبه، للذود عن العقيدة الصحيحة كما يراها حسب مذهبه العقيدي؛ مذهب أهل السنة والجماعة، رغم ضآلة هذه الجهود التفسيرية للفلاسفة. ولم يشر إليها الغربيون الذين تعرضنا لجهودهم في هذا التمهيد. كذلك أشار الذهبي إلى مسألة التفسير العلمي معتمدا على جهود فخر الدين الرازي. وكل هذه الممارسات التفسيرية مازال الفكر العربي والفكر عند المسلمين يحتاج إلى عملية تأريخ لجهود التفسير هذه، تأريخ علمي وليس مجرد ذكرها كنوع من الوعظ الديني. أو ذكر معلومات عن كل تفسير كما فعل الذهبي عند السنة. أو كما فعل كتاب (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب) لمحمد هادي معرفة. على منواله مع التفاسير الشيعية.

الجانب الثاني: الذي اهتم بالجوانب المعرفية وراء إجراءات عمل ماكينة التفسير؛"السوفت وير". لقد اهتمت الجهود الغربية، بآليات التفكير وراء التفاسير، وخلف إجراءات المفسرين في تعاملهم مع القرآن، فلم تتوقف جهودهم على دراسة مكوناتها الصلبة فقط، بل اهتموا بالمكونات اللينة التي تعمل طبقًا لها ماكينة التفسير. ويمكن أن نعد ملاحظات محمد عبده في مفتتح تفسيره لسورة الفاتحة، عن التفسير وتاريخه، اعتمد محمد عبده على أن غاية القرآن ليست النحو ولا البلاغة ولا القصص ...الخ بل هي وسائل من أجل غاية القرآن الأسمى وهي الهداية. وكذلك حاول أمين الخولي، نقد القوالب المُسَلَم بها؛ من حيث تقسيم التفسير إلى قوالب جامدة خالصة، تفسير بالرواية وتفسير بالعقل؛ ففي كل تفسير بالرواية عقل وفي كل تفسير عقلي رواية. وقد نقد الخولى أن يكون القرآن هدفه الأول الهداية، بل هناك خطوة تسبق البحث عن الهداية في القرآن أو البحث عن نحو أو بلاغة أو أخلاق أو فقه أو عقيدة

منه. وهي البيان، لذلك فمن المهم قبل الدخول في كل ذلك أن ندرسه دراسة أدبية (فنية) ككتاب العربية الأكبر أولا. ثم تأتي الأغراض الأخرى من هداية وفقه وبلاغة وعقيدة وأخلاق... الخ.

والجهود الغربية حول دراسة التفسير والمفسرين للقرآن، اعتمدت على جهود "ثيودور نولدكه" في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي/الثالث عشر الهجري، وسارت على نهجه الكثير من الدراسات الغربية حول القرآن وما زالت. في الموسوعة القرآنية إشارة إلى آيات حسب أسلوبها اللغوي، آيات الجدل والحوار والمحاججة. محمد أركون ذكر ثلاث مجموعات من آيات القرآن (آيات تقديس) وأفضل استخدام كلمة آيات ابتهال. للتعبير عنها. وآيات (الجانب التعبدي) والثالثة آيات الجانب (الغنائي الشعري). وأفضل جمع الثلاثة في تعبير واحد هو الجانب الابتهالي إلى الله. حيث تشمل العلاقة بين المؤمن وبين الله (تقديسا وعبادة وابتهالا ومناجاة). هذه الجهود وخصوصا جهود محمد أركون في تقسيماته، وأنجليكا نويفرت في دراساتها وفي مداخلتها بالموسوعة القرآنية، وإشارات محمد عبده ومدرسة الشيخ أمين الخولي عن التناول الأدبي للقرآن. يمكن ضمها تحت عنوان وهدف هو دراسة القرآن دراسة نصية، دراسة تحليل نص لغوي، لا يتوقف عند مستوى بلاغة القدماء التي توقفت عند البلاغة على مستوى الجملة؛ للطبيعة الشفاهية للثقافة العربية. بل عبر تحليل نصي يأخذ من الإنجاز المعرفي والبلاغي المعاصر؛ الذي انتقل من البلاغة على مستوى الجملة وعلى مستوى الجزئيات. إلى البلاغة على مستوى الأنساق الكلية للنصوص، حتى وصل إلى البحث عن رؤية العالم وراء النصوص.

هذا الكتاب هو محاولة لفتح الحديث في الموضوع، عبر النظر في جهود السابقين حول القرآن، ليس عبر التقسيمات التقليدية، والتي أصبحت قوالب جامدة وعلب تعليب للأفكار. بل عبر المداخل التي اتبعها القدماء في محاولاتهم درس القرآن، فقد حاول المسلمون عبر التاريخ التعامل مع آيات القرآن بحثا عن عقائد وتصورات حول البدء للحياة وللإنسان وحول المنتهى لهذه الحياة وللإنسان، من خلال المدخل العقيدي/اللاهوتي/الكلامي. ومدخل اهتم بالجوانب العملية والتطبيقية في التعامل مع آيات القرآن فقها، من عبادات ومعاملات وحاليا تشريعيا، وذلك من خلال المدخل الفقهي والذي تولد عنه سعي نحو محاولة الوصول إلى مقاصد كلية للشريعة. المدخل الثالث هو مدخل لغوي بلاغي، بدراسة آيات القرآن لغويا ونحويا وبلاغيا. الرابع: مدخل فلسفي حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة. المدخل الخامس: مدخل صوفي سعيا لبناء أخلاق وضوابط سلوك للسائرين إلى الله من آيات القرآن. إلى الوقوف على جهود السابقين قدماء ومحدثين وقفة نقدية، لا نفرق بينها أو نقيّمها طبقا لمذهب عقيدي

أو فقهي أو لديانة. ننظر في جهود القدماء في كلياتها. كدعوة لجهود أعمق تساعدنا على تجاوز حالة التفكك وعمليات الإعادة بلا إفادة، وحالة الشكلانية في التعامل مع واقعنا ومع مشكلاتنا، فالإشكال ليس في التراث ولا في القدماء، ولا المشكلة في الآخر الغازي وتراثه ولا في الحداثة. بل ربما إشكالنا في نوع العلاقة التي نقيمها نحن مع الماضي ومع القدماء أو مع الآخر وتراثه ومع الحداثة. الإشكال يبدأ منا نحن ومن واقعنا، وكيف نتعامل مع قضايانا، ولا سبيل في نظري سوى بالنقد أن ندرس جهود السابقين وجهود الآخر، دراسة نقدية، فنقف على ما أنجزوا لنتجاوزه، ولا نكتفي بمجرد الاجترار، فلا فارق بين ترديد كلام الشافعي أو الغزالي أو ابن رشد أو محمد عبده. أو بين ترديد كلام هيجل وكانت وماركس وديكارت وجولدتسيهر وأنجليكا نويفرت.

الباب الأول

القدماء وأدواتهم لرفع التوتر عن القرآن

الفصل الثاني

القرآن ككتاب لاهوت

القرآن المصحف

رصدت لنا المدونات التراثية حول القرآن، فيما يشبه اتفاق، أن القرآن ظهر كمجموعة آيات، تليها مجموعة أخرى، في سياق وقائع وأحداث. على مدار ما يزيد عن عشرين عاما. تقريبا بين عامي (٦١٠ ميلادية) ثلاثة عشرة عاما قبل الهجرة، حتى عام (٦٣٢/ ١٠). لم يخرج النبي (٥٧٠/ ٥٣ قبل الهجرة تقريبا - ٦٣٢/ ١٠) عليه الصلاة والسلام، إلى المسلمين الأوائل بنص مكتوب في صحيفة، بل خرج عليهم بكلام يخاطبهم به. فهو كلام منطوق. على أجزاء. رغم التصور الذي ساد، من كون القرآن كلام الله القديم، المكتوب في لوح محفوظ، نزل إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ونزل مُفرقا (مُنجاما) على النبي محمد، عبر سنوات الوحي الثلاثة والعشرين. فالقاسم المشترك هنا؛ هو نزول القرآن كمجموعات آيات. شفهيا، على فترات. في ظل ثقافة شفاهية. آيات، حية، رقراقة، نابضة. يطرح عرب الجزيرة من آمن منهم بالوحي القرآني ومن لم يؤمن. أسئلة، وقضايا، وتحديات على النبي وعلى المسلمين الأوائل، فيستجيب الخطاب القرآني بإجابات ومعالجات للقضايا والتحديات. وكان يتم تبادل آيات القرآن شفهيا داخل الثقافة. ورغم عمليات التدوين والكتابة لنصوص القرآن، من الفئة القليلة من المتعلمين من المسلمين الأوائل، بالعربية التي لم تكن قد تشكلت لها قواعدها من حيث التنقيط والتشكيل. فكانت هذه الرقوق تتداولها النخبة والفئة القليلة، القارئة. لكن التبادل الأساسي للقرآن ولآياته كان شفهيا، ككلام منطوق، كخطاب.

توفي النبي الكريم ولم يُجمع الكلام القرآني في نص واحد بين دفتي كتاب. وتذكر الروايات أن النبي قد راجعه مرتان في عام وفاته، على الحُفّاظ من المسلمين الأوائل. لتتم عملية الجمع الأولى لما هو مكتوب. في فترة حكم خليفته الأول أبو بكر بن عبد الله التيمي (٥٧٣/ ٥٠ ق هـ -٦٣٤/ ١٣). كجمع في مكان واحد. وظل الجمع على هذه الصورة خلال سنوات حكم الأمير عمر بن الخطاب العدوي (٥٨٣/ ٣٧ق هـ - ٦٤٤/ ٢٣) العشر. حتى بعد عدة أعوام من حكم الخليفة عثمان بن عفان الأموي (٥٧٦/ ٤٧ق هـ -٦٥٦/ ٣٥) من خلال اللجنة التي شكلها للجمع النصي للكلام القرآني، بين دفتي كتاب واحد، لأول مرة في التاريخ.

فالقرآن منطوقا من النبي ومتداولا في سنوات الوحي. حيا نابضا. وحينما تم تقييده وتقنينه نصا. فتقعيد القرآن من منطوق لنص مكتوب، فرض تحول التعامل مع

القرآن من كونه كلام منطوق ومن كونه خطاب تفاعل بين متكلم ومُخاطَب أول ومُخَاطَبين ثوان. تم إهمالها في سبيل بنية نص وكتاب، نص يجب ألا يكون به توتر بين أجزائه، ويجب أن يكون به وحدة وعدم تباين أو شبهة تناقض. النقطة الثانية تم التعامل معه بنفس الترتيب المصحفي ترتيب التلاوة. ولم يُدرَك ترتيب النزول إلا مع قضايا الفقه لمحاولة معرفة الأحكام عبر تحديد الناسخ والمنسوخ. فالتعامل مع القرآن كنص مكتوب، وما يتطلبه ذلك من أن يكون للنص مركز دلالة، وبؤرة معنى، وسعى للوصول إلى مقصد المُرسِل وألا يكون بين أجزائه توتر، فسعى المسلمون عبر التاريخ لمحاولات الوصول إلى ما هي بؤرة المعنى في القرآن بما يتطلبه ذلك من محاولات لرفع التوتر عن أجزائه، بطرق مختلفة معرفية وتأويلية.

وهذا الكتاب هو محاولة لرصد، بشكل عام، كيف حاول المسلمون سواء متكلمون/لاهوتيون، أو فقهاء أو لغويون وبلاغيون أو متصوفة أو فلاسفة أو فقهاء ساعين إلى مقاصد كلية للشريعة. وكذلك المحدَثين في تعاملهم مع رفع التوتر داخل القرآن بين أجزائه الناشئة من تحويله من كائن حي، لنص ولبنية كتاب. وما هي طرقهم وآلياتهم الفكرية والتأويلية التي استخدموها، لمحاولة رفع هذا التوتر عن القرآن. ولن أستفيض في شرح نظري، عما أعنيه بالتوتر في القرآن، متمنيًا أن يظهر ذلك من خلال النماذج والأمثلة التطبيقية. ثم الدرس النقدي لمدى كفاءة طرقهم في محاولة رفع التوتر ونجاعتها. لنقف على ما أنجزوا. لنبني عليه ونتجاوزه معرفيا إلى ساحات أخرى تنطلق من همومنا ومن أسئلتنا نحن ولا نظل ندور في كهف أسئلة طرحها آخرون سواء من أسلافنا أو اهتم بها غربيون عن تراثنا وانشغلنا بها وبهم، بدلًا من انشغالنا بهمومنا نحن، وبأسئلتنا.

مظاهر للتوتر

- تنزيه

منذ مُفتتح وحي الخطاب القرآني، حوالي (٦١٠/ ١٣ق هـ) وهو في حوار وجدل ومواجهة مع معتقدات وتصورات في الحجاز. وحين خرج المسلمون الأوائل من الحجاز ومن الجزيرة العربية، ومع توقف الوحي النبوي, احتك المسلمون الأوائل في العراق والشام ومصر بلاهوت مسيحي ويهودي قديم لهما قرون. وتفجرت أسئلة وتحديات ربما تختلف عن تلك التي تفجرت خلال سنوات الوحي من اللاهوت المسيحي واليهودي اللذيّن كانا حاضران في مكة والمدينة وجنوبا في اليمن. وكان للقرآن وفهمه وعمليات تأويلية دور كبير في خلق تصورات كثيرة. عن الله وعن العالم

وعن الإنسان وعن العلاقات بينهم. ومنذ البدء والقرآن يدعو إلى التوحيد، في ظل مجتمع وثقافة تؤمن بتعدد الآلهة وبالشرك. مما جعل اختصار لب دعوة الإسلام الخاتم؛ في توحيد الآلهة والأرباب في إله وفي رب واحد. والقرآن ذاته يقول مخاطبا أهل الكتاب، داعيا لهم أن يأتوا على كلمة سواء، مشتركة بينه وبينهم:"قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نُشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" (٣/ آل عمران - ٦٤)

ويتحدث القرآن أن هذه الدعوة هي لب ما نزلت بها الرسائل والرسل من قبل:"ولقد بعثنا في كل أمة رسولًا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت" (١٦/ النحل - ٣٦). فالتوحيد هو لب دعوة الإسلام، من بداية الوحي الإلهي على الأنبياء والرسل حتى النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم حسب التصورات القرآنية. فحاول المفكر المسلم الذي خرج من مكة إلى المدينة في الحجاز، وإلى أنحاء شبه جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي، ثم إلى العراق والشام ومصر وبلاد فارس، حاول أن يواجه هذه التحديات بإجابات أخرى. فإذا كانت إجاباته السابقة في مجتمعات تتكون من عشرات الآلاف من البشر. وفي ظل ثقافة شفاهية لا تعتمد على التدوين. إلى مجتمعات أكثر عددا وتعقيدا، ثقافات قائمة على التدوين، وعلى التراكمية. أصبحت الأسئلة أكثر تركيبا، وعمقًا من مباشرية وبساطة أسئلة تجمعاته السابقة في الحجاز فكان السعي الدائم لمحاولة استلهام بناء عقيدي من الخطاب القرآني.

فقد اتفق المسلمون على وحدانية الله، وحين ينظرون إلى القرآن ككتاب وكنص بين دفتين، بعد جمعه في مصحف. فالقرآن يرسم صورة للذات الإلهية ولطبيعة وحدانية الله، من خلال آيات مثل: بأن الله "ليس كمثله شيء" (٤٢/ الشورى - ١١) وأنه سبحانه له:"المثل الأعلى" (١٦/ النحل - ٦٠) بل طالب القرآن قائلا:"فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون" (١٦/ النحل - ٧٤) فالله هو :"الأول والآخر والظاهر والباطن" (٥٧/ الحديد - ٣) هو سبحانه:"يُطعِم ولا يُطعَم قل إني أُمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين" (٦/ الأنعام - ١٤) وأيضا قال القرآن عن الله: "أنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا" (٧٢/ الجن - ٤٣) وقد صاغها القرآن في آيات سورة الإخلاص:"قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" (١١٢/ الإخلاص - ١-٤) وتحدث الخطاب القرآني عن موسى عليه السلام ورغبته في أن يرى الله فكان الرد: "لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صَعقا فلما أفاق قال سبحانك تُبت إليك وأنا أول المؤمنين" (٧/ الأعراف - ١٤٣) بل صاغها القرآن في صيغة؛ تنزيه كامل للذات الإلهية قائلا: "لا تُدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" (٦/ الأنعام - ١٠٣).

فالخطاب القرآني يرسم صورة من التنزيه الكامل للذات الإلهية مُجردًا عن أي تشبيه أو تجسيم. فهو ليس كمثله شيء وله المثل الأعلى. بل طالبنا القرآن ألا نضرب لله الأمثال - رغم أنه سبحانه ضرب لذاته الأمثال، مثل نوره كمشكاة - وكذلك فهو الأول وهو الآخر وهو الظاهر وهو الباطن. لم يتخذ صاحبة ولا ولد. هو أحد وهو صمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد. وأخبرنا أنه سبحانه لا يُرى حيث لا تُدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار. فصورة التنزيه الكامل للذات الإلهية من آيات القرآن.

- التشبيه

آيات القرآن أيضا تقدم صورة للذات الإلهية، حية نابضة تتفجر حركة. مُجسَدة. تُشَاهد بعين الخيال. وتُلمس ببشرة الإدراك. صورة حسية ذات صفات بشرية. يدركها الوعي الإنساني بكل سهولة ويسر، لا تعوقه مُجردات ومفاهيم متعالية على حواسه ومُدرَكاتها. فيقول القرآن عن الذات الإلهية:"وجاء ربك والملك صفا صفا" (٨٩/ الفجر - ٢٢). والله:"يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" (٥٨/المجادلة - ١). بل الله ذاته له نفس:"يُحذركم الله نفسه" (٣/ آل عمران - ٣٠). والله يتكلم حيث:"كلم الله موسى تكليما" (٤/ النساء - ١٦٤). والله يمكر، بل هو خير الماكرين:"ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين" (٣/آل عمران - ٥٤). بل يتحدث القرآن عن إله يُؤذَى:"إن الذين يُؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة" (٣٣/ الأحزاب - ٥٧). وهو إله سيلقاه المؤمنون وسيُحيّونه:"تحيتهم يوم يلقونه سلام" (٣٣/ الأحزاب - ٤٤). وتوضح آيات من القرآن كيف الطريق للقاء ربنا:"فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملًا صالحًا" (١٨/الكهف - ١١٠). وتصور آيات من القرآن أحوال البشر يوم لقاء الله:"وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (٧٥/ القيامة - ٢٢ - ٢٣). بل إن كل شيء في الوجود:"هالك إلا وجهه" (٢٨/ القصص - ٨٨). وصور الخطاب القرآني في آيات منه أطراف بشرية للذات الإلهية، فتكلم عن ساق له سبحانه:"يوم يكشف عن ساق" (٦٨/القلم - ٤٢). ونسب له قبضة:"الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه" (٣٩/ الزمر - ٦٧). وقد نسب المكذبون بدعوة النبي، إلى الله يد ووصفوها بأنها:"يد الله مغلولة" (٥/المائدة - ٦٤). فيدع الخطاب القرآن هذا الإدعاء في نفس الآية قائلا:"يداه مبسوطتان". وتناولت آيات مختلفة يد للذات الإلهية:"أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما" (٣٦/ يس - ٧١). ويقول أيضا القرآن بضمير المتكلم، فصوتُ الذات الإلهية تُفصح عن نفسها: "خلقتُ بيدي" (٣٨/ ص - ٧٥). وصورت آيات من القرآن أفعال لليد الإلهية ومبايعتها:"الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" (٤٨/ الفتح - ١٠). بل يخاطب الإنسان ذاته وأن فعله إنما هو في حقيقته فعل

لله: "ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (٨/ الأنفال - ١٧). بل هو سبحانه ملِك: "كان عرشه على الماء" (١١/هود - ٧). وهذا العرش:"يحمل عرش ربك يومئذ ثمانية" (٦٩/الحاقة - ١٧). وأشارت آيات من القرآن:"وسع كرسيه السماوات والأرض" (٢/البقرة - ٢٥٥).

فالآيات ترسم صورة حسية للذات الإلهية، ذات تجيء، وتسمع وتُبصر. ولها نفس، وتُحذر، وتُكلم. بل هي ذات تَمكر وهي خير الماكرين. ذات تؤذي. وتتحدث الآيات عن اللقاء بها. وهي تُحيي، ويُنظَر إليها. لها وجه كل شيء هالك إلا هو. لها ساق ولها قبضة ولها يمين ويدان مبسوطتان. أيدي تخلق أنعاما، أيدي تُبايع وترمي. ذات إلهية لها عرش فوق الماء، يحمله ثمانية. وكرسي يسع السموات والأرض.

- التوتر

آيات من القرآن ترسم صورة تنزيهية ليس كمثله شيء للذات الإلهية، لا تُدركها الأبصار، مُنزهة عن كل تشبيه أو مماثلة أو محدودة بزمان أو مكان. وآيات أخرى ترسم صورة ذات إلهية محسوسة مُجسدة ذات يد وساق وسمع وبصر، تجيء وتحذر وتبايع ولها عرش وكرسي. وهذه الآيات نزلت مجموعات، مجموعة آيات بعد مجموعة آيات، وفي سياقات مختلفة، على أزمنة مختلفة، من زمن الوحي الذي امتد أكثر من عقدين من الزمان. وكانت الآيات خطاب منطوق من النبي محمد، وتبادلها المسلمون الأوائل شفهيا، حفظا وفهما. فحين جُمعت الآيات المنطوقة لتقيدها علامات مرقومة، بلا نقْط ولا تشكيل. فالعلامة المرقومة لا تُميّز بين حرف باء أو حرف تاء أو حرف ثاء. ولما قُيدت الآيات ككتاب بين دفتي مصحف. أصبح التعامل مع القرآن كبنية نص كتاب.

والمصحف هنا هو كتاب من مُرسِل. وككتاب لا يجب أن يكون هناك توتر وتجاذب بين آياته، لأن النص لابد أن يكون له مركز للدلالة، وبؤرة للمعنى، لكي يكون رسالة. فحين يقف القارئ للقرآن أمام آيات تصور الذات الإلهية بصورة خالية من التشبيه والتجسيم. وآيات أخرى تصور صورة تجسيدية حسية للذات الإلهية ذات يد وساق. فيكون السؤال الذي يواجه القارئ للقرآن هو: إذا كان القرآن نص وكتاب فما هو مركز الدلالة وبؤرة المعنى فيه عن الذات الإلهية، هل هي التنزيه أم هي التجسيم؟ فهذا التوتر بين الصورتين، فإن النظر للقرآن كنص وككتاب بين دفتي مصحف. يتطلب رفع هذا التوتر بين الصورتين. حتى لا يُتهم النص بالتناقض أو التضارب والتي تدارسها القدماء تحت عنوان "مُشكِل القرآن".

فسعى المفكر المسلم، المجادل. إلى رفع هذا التوتر عن القرآن؛ فكانت الآية السابعة من سورة آل عمران، هي الوسيلة والأداة الفكرية لرفع التوتر عن القرآن حيث

ذكرت الآية: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحكمات هن أم الكتاب وأُخَرْ مُتشابهات...." (٣/آل عمران - ٧) فبالقرآن نوعين من الآيات؛ آيات مُحكمة هي الأساس، وأخرى مُتشابهة، تؤول طبقا للآيات المحكمات. فاعتمد المفكر المسلم على التفرقة بين آيات القرآن بين ما هو مُحكم؛ واضح، بيّن، مضبوط. وبين آيات من القرآن غامضة المعنى، خفية مُتعددة المعنى، مُتشابهة. وكان أول قانون حاكم لفهم ولتأويل آيات القرآن هو قانون أو قاعدة المُحكم والمتشابه. وأنه يجب فهم وتأويل الغامض/المتشابه طبقا لمعاني الواضح/المحكم وفي ضوء معانيه. واتفقت معظم اتجاهات المسلمين وفرقهم حول وجود المحكم والمتشابه وعلى فهم المتشابه في ضوء المُحكم. ولكنهم اختلفوا فيما بعد ما هي الآيات المُحكمة وما هي الآيات المتشابهة التي تحتاج إلى التأويل طبقا للمحكم. فجعل كل فريق ما يتفق مع مبادئهم الفكرية هو المُحكم/ الواضح وما يخالف مبادئهم الفكرية هو المُتشابه/ الغامض الذي يجب أن يؤول. وأصبح مفهومي المُحكم/الواضح والمتشابه/ الغامض، هما الأساس الفكري وأداة التعامل لمحاولة رفع التوتر عن القرآن.

وفي حالة المثال الذي نتناوله هنا. هل تنزيه الذات الإلهية والآيات الدالة عليها هي الآيات المُحكمة/ الواضحة. أو آيات التجسيم والتشبيه هي الواضحة؟ فالفريق الذي جعل الله منزه عن كل تشبيه وتجسيم مستندا إلى آيات التنزيه. جعلها هي الآيات الواضحة/ المُحكمة. فقام بتأويل كل الآيات التي تنسِب لله يد وساق وسمع وبصر وعين وكلام...الخ بأنها تعبيرات مجازية وليست تعبيرات حقيقية ويجب أن تؤول وتُفسر ليس بمعانيها المباشرة الحرفية. وفريق آخر اعتمد على ذكر القرآن ونسبته للذات الإلهية صفات حسية من يد وعين وسمع وبصر وساق...الخ. بأنها حق ولكننا لانعرف كيفيتها. ولا نستطيع أن نلغي هذه المعاني أو أن نؤولها. فلله يد وساق ووجه كما ذكر القرآن.

فكانت مقولتي المُحكم والمتشابه محاولة لرفع التوتر عن آيات القرآن واختلاف معانيها. نتيجة للنظر للقرآن كنص وككتاب يجب أن يكون له مركز دلالة وبؤرة معنى، ألا يكون هناك شبهة تناقض بين أجزائه. إلا أن مقولتي المحكم والمتشابه لم تستطع رفع التوتر. بل أن أساسها ذاته موضع تساؤل. لأن القرآن كما أنه تحدث عن وجود آيات مُحكمات ووصفها بأنها أم الكتاب، وذكر أن هناك آيات متشابهات. أي أنه فرّق في بنية وفي تركيب آيات القرآن بين محكم ومتشابه. والتي أُتخذت كأساس. فالقرآن ذاته ذكر آيات تطرح تصور يناهض هذه القسمة إلى محكم ومتشابه. فيقول القرآن:"ألر كتاب أُحكمت آياته" (١١/ هود - ١) مما يشير إلى كون آيات القرآن كلها محكمة. وكذلك تحدثت آية أخرى عن كونه كتاب مُتشابه: "الله نزّل أحسن الحديث

كتابا متشابها" (٣٩/ الزمر - ٢٣). إذا فعملية تقسيم آيات القرآن إلى آيات بعضها مُحكم/ واضح وأخرى مُتشابهة/ غامضة. هو اختيار تأويلي يحاول رفع التوتر بالتغاضي عن آيات أخرى تصف القرآن بأن كل آياته محكمة وثالثة تصف بأنها كلها متشابهة. وأن مقولتي المُحكم والمتشابه هي آليات فكرية بشرية، عبر فهم بشر من مسلمين يحاولون رفع التوتر عن آيات القرآن، في القضايا التي امتلأت بها بحوث ودراسات علم الكلام أو علم أصول الدين أو علم التوحيد أو علم العقيدة. عبر مبحث المحكم والمتشابه في علوم القرآن. ولم تستطع مقولة المحكم والمتشابه رفع التوتر عن آيات القرآن، فما هو محكم عند فريق متشابه عند آخر. ولب هذا المأزق هو التعامل مع القرآن ككتاب وكنص بين دفتي مصحف، يجب أن يكون له مركز دلالة وبؤرة معنى، ففي المثال الذي نتاوله يعتبر البعض التنزيه هو مركز الدالة وبؤرة المعنى. وآخرون يجعلون التجسيم حقيقة لكن كيفيته لا نعلمها. واتجاه ثالث حاول يمسك العصا من المنتصف بين الطرفين، من خلال مبحث الذات والصفات، عبر تاريخ المسلمين وفرقهم والتي ما تزال قائمة.

- المسيح والقرآن

كان من صفات التجسيد، الصفات البشرية، التي نسبها القرآن للذات الإلهية، صفة الكلام. وانخرط أهل الكلام من المسلمين الأوائل في جدل حول صفة كلام الله؛ هل هي صفة قديمة للذات، خارجة عن إطار الحدوث في الزمان والمكان. أم هي صفة فعل، والفعل مرتبط بحدوث العالم وبوجوده، حيث لا زمان ولا مكان سابق على وجود العالم. فكان الخلاف هل الكلام صفة أبدية قديمة قدم ذات الله؟ أم هي صفة فعل بعد خلق الله للعالم مرتبطة بوجود الزمان والمكان؟ والقرآن الكريم أسند الكلام للذات الإلهية:"وكلم الله موسى تكليما" (٤/النساء - ١٦٤). وأيضا قال:"ومنهم من كلم الله" (٢/البقرة - ٢٥٣). و"ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه" (٧/الأعراف - ١٤٣). و"وتمت كلمة ربك صدقا وعدلًا" (٦/ الأنعام - ١١٥). والقرآن نسب صفة التحدث إلى الذات الإلهية:"ومن أصدق من الله حديثا" (٤/النساء - ٨٧). وكذلك نسب صفة القول إلى الله:"ومن أصدق من الله قيلا" (٤/النساء - ١٢٢). وأيضا"وإذ قال الله يا عيسى بن مريم" (٥/المائدة - ١١٦). وكذلك نسب الخطاب القرآني النداء لله "وإذ نادى ربك موسى" (٢٦/الشعراء - ١٠). ودخل المتكلمون في جدال طويل حول صفة كلام الله وعن قدمها قدم الذات، وحول كونها صفة فعل مرتبطة بزمان ومكان ومُخَاطَب. - ولهذه القضية حديث آخر - لكن تفرع عنها مسألة ظهرت، مع الجدل بين اللاهوت المسيحي الذي له ستة قرون، مع المسلمين الأوائل، مع الدين الجديد القادم من الجزيرة إلى بلاد العراق والشام ومصر،

رغم جذور هذه المسألة في فترة الوحي القرآني مع معتقدات المسيحية التي كانت موجودة في منطقة الجزيرة العربية، فترة الوحي.

القرآن هو كلام الله:"واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مُبدل لكلماته" (١٨/الكهف - ٢٧). و"وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" (٩/التوبة - ٦). و"يريدون أن يُبدلوا كلام الله" (٤٨/الفتح - ١٥). ومع اختلاف اللاهوتيين/ المتكلمين المسلمين حول صفة الكلام هل هي صفة ذات إلهية قديمة، أم هي صفة فعل. فخلافهم يطرح سؤال حول القرآن، من كونه كلام لله، وحول طبيعته وماهيته. فهل القرآن قديم قدم الذات الإلهية هو الآخر؟ فهناك من رأى لكون الكلام صفة أبدية، قديمة. أزلية لله، فكذلك القرآن قديم وأزلي لأنه كلام الله، قبل الزمان والمكان والحوادث أي قبل خلق العالم. والقرآن منذ بدايات الوحي وهو في حوار وجدل مع العقائد الموجودة في جزيرة العرب. ومن ضمنها عقائد مسيحية. وفي مواجهاته، ركز الخطاب القرآني على الطبيعة التوحيدية للذات الإلهية، سواء كانت توحيد تنزيه أو توحيد تشبيه وتجسيم، كما تناولنا في سطور سابقة. ظل القرآن يركز على التوحيد. فكان الحوار حول الطبيعة الإلهية والبشرية للسيد المسيح في زمن الوحي، مُتضَمنة في آيات القرآن. ولما خرج المسلمون الأوائل من جزيرة العرب إلى العراق وإلى الشام ومصر، تجدد الحوار وأخذ مناحي أكثر تعقيد. لطبيعة تركيب وتعقد المجتمعات النهرية، مجتمعات الاستقرار والمدن القديمة، وتجذّر معتقداتها المسيحية. فكان الجدل اللاهوتي بين المفكرين المسلمين الأوائل مع المجادلين المسيحيين، الذين كانوا يواجهون خطر دين جديد غازي، لحماية المؤمنين المسيحيين من غواية الدين الجديد، فكان الجدل اللاهوتي الذي كان له دور كبير في تشكيل علم الكلام عند المسلمين. فكانت مسألة بشرية عيسى بن مريم، وإصرار القرآن على طبيعته الإنسانية رغم إعجاز مولده بدون أب. هي مسألة جدال؛ حيث صوّر القرآن التواصل بين الملَك وبين مريم ابنة عمران فقال: "واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانًا شرقيا فاتخذت من دونهم حجابًا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرًا سويا قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إني أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا" (١٩/مريم - ١٦-١٩). ويصور رد فعل مريم:"قالت أنى يكون لي غُلاما ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا" (١٩/مريم - ٢٠-٢١). وصور حملها نفخًا من روح الله:"ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدّقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين" (٦٦/التحريم - ١٢). كذلك تحدث القرآن عن كون المسيح كلمة من الله:"وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن

المقرّبين" (٣/آل عمران - ٤٩). وقال أيضا فيه:"إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه" (٤/النساء - ١٧٠) ورغم هذه الطبيعة الاستثنائية لميلاد المسيح، وبكونه كلمة من الله، فالقرآن يؤكد على بشريته، وكونه رسول فقال عنه:"إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" (٣/آل عمران - ٥٩). وصوره رسولا فقال:"ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام..." (٥/المائدة - ٧٥). كما صور النبي محمد "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل...." (٣/آل عمران - ١٤٤). وإذا كان المسيح بشارة إلى مريم. كذلك تحدث القرآن عن بشارة زكريا بولده يحيى حين قال:"إن الله يُبشرك بيحيى مُصدقا بكلمة من الله.." (٣/آل عمران - ٣٩).

فإذا كان القرآن هو كلام من الله، أوحي به إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، عبر الملَك. والمسيح عليه السلام هو كلمة الله وروح من الله، ألقاها إلى مريم عبر الملَك أيضا؛ فكيف يكون القرآن قديم أبدي أزلي وهو كلام ويكون المسيح عبد مخلوق بشر وهو كلمة الله؟ أي كيف يكون كلام الله قديم وتكون كلمة مخلوقة؟ ففي حالة القرآن الأبدي الإلهي الأزلي تجلى للبشر من خلال الشكل البشري وهو اللغة العربية، التي هي لغة بشرية محدودة بالزمان والمكان، - حتى وان اختلف البعض حول أصلها، ومصدرها هل هو وقف من الله أم هي اتفاق ومواضعة بين البشر - إلا أن الجميع اتفقوا على بشرية اللغة المُتداولة. وفي حالة المسيح ككلمة وروح من الله الأزلي والأبدي، تجلى من خلال الشكل البشري، بشرا رسولًا. فكيف يكون القرآن قديم ويكون المسيح مخلوق؟

هذا التوتر بين جوانب آيات من القرآن وآيات أخرى، سعى المفكر المسلم إلى رفعه. لأنه ينظر للقرآن ككتاب وكنص يجب أن يكون له مركز دلالة وبؤرة للمعنى ولا يكون هناك توتر بين آيات منه وآيات أخرى. وهذا الجدل حول طبيعة القرآن وكونه كلام وحول طبيعة السيد المسيح والجانب الإلهي والإنساني منه، والجدل حولهما بين المجادلين المسلمين الأوائل والمجادلين المسيحيين. جدل حول الكلمة الإلهية هل هي قديمة أم هي مخلوقة. وهل الكلام صفة ذات قديمة أم هي صفة فعل ترتبط بحدوث العالم. وكان لهذا الجدل دور كبير في نشأة علم الكلام/اللاهوت عند المسلمين. فكان سعي بعض المسلمين وفرقهم لرفع هذا التوتر أن قالوا بأن المسيح مخلوق وبكونه بشر رغم معجزة مولده. وكذلك القرآن هو أيضا مخلوق وليس قديم، وهذا لتستقيم منظومتهم الفكرية وتصوراتهم الكلامية/اللاهوتية من حيث أن كلام الله صفة فعل وليست صفة قديمة للذات.

ومسلمون آخرون اتبعوا طُرق أخرى لمحاولة رفع هذا التوتر بأن كلمة "كلمة" التي صور بها القرآن السيد المسيح، أنها "لقب" لم يُلقب به أحد آخر. فهي لقب وليست صفة أو طبيعة له، ككلمة من الله. وفريق حاول أن يقف موقف في الوسط بين السابقين. بأن كلام الله حقيقة وقديم كصفة أزلية لله، قائم في نفسه، قبل خلق الخلق. والقرآن هو كلام الله على المجاز، لأنه يدل على الله. ونطقنا به الآن هو مخلوق وليس قديم. وهو ظاهر في الصراعات بين المعتزلة وبين الأشاعرة. فريق آخر منهم محدثون ومعاصرون. حاول رفع التوتر بين آيات القرآن هذه بالتفرقة بين "كلمة" من ناحية وبين "كلام الله" و"كلمات الله" من ناحية أخرى. مُعتمدين على أن الإشارات للقرآن دائما تأتي بتعبير "كلام أو كلمات". فالكلمة قد ترتبط بزمان ومكان ولكن كلام وكلمات فأوسع وبلا نهاية: "قل لو كان البحر مِدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددًا" (١٨/الكهف - ١٠٦) وأيضا قال "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله..." (٣١/لقمان - ٢٧). ولأن القرآن كلام الله وكلماته، فكلماته سبحانه لا نهاية لها، فالقرآن لا نهاية له. أما الكلمة فهي مخلوقة.

وعملية المقارنة بين تأويلات اللاهوتيين المسيحيين في تعاملهم مع طبيعة السيد المسيح، وكونه كلمة الله، وحيث أن الإلهي الأبدي ظهر في صورة بشرية، لحما ودما، والجدال حول الجانب الإلهي من طبيعته/اللاهوت وبين الجانب الإنساني من طبيعته/الناسوت. فحين النظر إلى ما فعله المفكرون اللاهوتيون المسلمون مع طبيعة القرآن، حيث تجسد الإلهي الأبدي في شكل بشري هو اللغة البشرية، وتجادل المسلمون حول الجانب الأبدي القديم الإلهي قدم الذات الإلهية وبين الجانب البشري الحادث المخلوق المرتبط بالزمان والمكان من القرآن، وتولد مفاهيم مثل قِدم القرآن ومفهوم مثل خلق القرآن. تحتاج المقارنة بين الموقفين من اللاهوتيين المسيحين حول طبيعة المسيح واللاهوتيين المسلمين حول طبيعة القرآن إلى دراسات علمية مستفيضة ودقيقة. إلا أن هذا الجدل يكشف ويعكس توتر آيات القرآن بين بعضها البعض، التوتر الذي حاول المفكر المسلم قديما وحديثا وما يزال أن يرفعه. ولب هذه المساعي هو النظر إلى القرآن على أنه كتاب وكنص، ولا يجب أن يكون هناك توتر أو شبهة تناقض أو اختلاف بين آياته المختلفة، وإن كانت هناك شبهة، فيكون السعي الدائم لرفع هذه الشبه، بمحاولات رفع التوتر عن آيات القرآن. وما زالت هذه الجهود مستمرة حتى الآن ويمكن إدراكها بشكل واضح في الصراعات الحديثة والمعاصرة حول القرآن على النت وعلى شاشات الفضائيات، جدل يستدعي نفس الحجج القديمة، بين اللاهوتيين المسيحيين واللاهوتيين المسلمين في القرون الأولى، مع إعطائها أغلفة وتعبئة معاصرة.

هناك مُشكلات فكرية أخرى تناولها اللاهوتيون المسلمون وتناولتها كتب الفرق من المسلمين، فِرق ذات جذور سياسية، وأخرى ذات جذور معرفية، في كتبها. تكون مدونات علم الكلام عند المسلمين. وجذورها القرآنية، أو أثوابها القرآنية التي اتخذتها. مثل مسألة رؤية الله يوم القيامة. وهل ستدركه الأبصار أم لا تدركه الأبصار؟ وكيف تعاملت الفرق المختلفة والمفكرين من محاولات لرفع التوتر بين آيات القرآن المختلفة حولها. ومثل قضية إذا كان كل شيء في الحياة بقضاء الله، فهل يريد الله القبيح والفاسد والظلم في الحياة؟ أو مسألة قدرة الله الطاغية المنفردة وقدرة الإنسان، فهل للإنسان قدرة، إن لم يكن للإنسان قدرة فهل يُحاسب على فعل ليس له قدرة عليه، وما يترتب على ذلك من ظلم وما يعنيه ذلك من عدل الله؟ والتوتر بين الآيات المختلفة في القرآن حول هذه القضية، وكيف حاول المفكرون المسلمون رفع هذا التوتر. وكذلك التوتر بين آيات نقمة الله وعذابه مع آيات رحمته ومغفرته...الخ من قضايا كلامية/لاهوتية/ عَقَدْية. ظهرت عبر التاريخ، محاولات رفع التوتر بين آيات القرآن المختلفة، بوسائل فكرية مثل مفهومي المحكم والمتشابه، وغيرها من حلول فكرية. ولا تزال نفس المنهجية سائدة بسبب التعامل مع القرآن كنص، وعبر محاولة الوصول إلى مقصد المُرسِل.

الفصل الثالث:

الرؤية الفقهية وتوتر القرآن

منذ هجرة المسلمين الأوائل إلى يثرب، وتكوّن أول تجمع، يمكن أن نطلق عليه قبيلة المسلمين، قبيلة ليست قائمة على صلة الدم والنسب، بل صلة العقيدة والإيمان. وهذه القبيلة تبحث عن ضوابط تضبط حياة وسلوك أفرادها. فكان الوحي القرآني في حياة النبي يأتي بإجابات للأسئلة التي تُطرح والمشكلات التي تواجه مجتمع المسلمين. فبعد انقطاع الوحي بوفاة النبي، واتساع مساحات ومدى مجتمعات المسلمين وازديادها تركيبا وتعقيدا، عن بساطتها في مجتمعي مكة والمدينة في الحجاز. فكان القرآن مصدر رئيسي، يُرجع إليه في محاولات لاستخراج ضوابط سلوك. وهذه المحاولات ولّدت مع مصادر أخرى منظومات الفقه. وهذه النظرة الفقهية الساعية لاستخراج أحكام وضوابط وتوجيهات شبه قانونية لسلوك المسلم، سواء في علاقته مع الله عبادة أو علاقته بغيره من البشر، المسلم منهم وغير المسلم في معاملات. هذه المنظومات وهذا البناء الفقهي الشامخ الطويل، اعتمد على آية من كل اثنتي عشرة آية من آيات القرآن. فمن بين ٦٢٣٦ آية في المصحف الرسمي الذي ساد العالم. حوالي ثلاثمائة آية يتسع بعددها البعض إلى خمسمائة آية، من آيات المصحف. آيات معظمها في فترة ما بعد هجرة المسلمين إلى المدينة. فترسخ المدخل الفقهي في التعامل مع آيات القرآن فيما بعد. حينما جُمعت آيات القرآن حسب بنية المصحف.

مظاهر التوتر ومحاولة رفعها

الناسخ والمنسوخ

- الخمر :

فحين ينظر الباحث الفقهي في كتاب المصحف، فإنه يجد أن الآيات في القرآن تقول عن الخمر:"يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" (٢/البقرة - ٢١٩) فيتحدث القرآن عن إثم كبير للخمر ومنافع وإثمهما أكبر من منافعها. وآيات أخرى تقول:"يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارى

حتى تعلموا ما تقولون" (٤/النساء - ٤٣). ثم تقول آيات ثالثة:"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تُفلحون" (٥/المائدة - ٩٠). فهذا التوتر بين معاني وتوجيهات الآيات الثلاث حول الخمر وحول التعامل معها، وكيف يتم استخراج ضابط سلوكي لتعامل المسلمين مع الخمر، بين، كون للخمر منافع وأضرار وأضرارها أكبر، وبين الحض على عدم الاقتراب من الصلاة سكارى حتى يدرك المصلون ما يقولون، وبين الحض على اجتنابها. فكيف تعامل المفكر المسلم مع هذا التوتر بين آيات القرآن؟ فكانت آية القرآن التي تقول:"وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون" (١٦/النحل - ١٠١) حيث أن الله يبدل آيات بآيات. وكذلك قول القرآن في آية:"ما ننسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير" (٢/البقرة - ١٠٧). فالآيتان تشيران إلى تبديل الله آية بآية، وتشير إلى نسخ آية، فاعتمد المفكر المسلم من ذلك أن بالقرآن نسخ أو تغيير في الحكم، يحدث وحدث بآيات القرآن. وهناك فئات قليلة ترفض فكرة النسخ أصلا. لكن الغالبية من المسلمين ومن مذاهبهم اعتمدت فكرة الناسخ والمنسوخ، كأداة لرفع التوتر عن الآيات التي بها توجيهات وضوابط سلوكية من آيات القرآن.

ويبدأ الطريق الطويل غير المنتهي ما هي الآيات الناسخة وما هي الآيات المنسوخة. أيها تغيرت مضامينها بمضامين آيات أخرى، مما تطلب من المفكرين من المسلمين السعي للوصول إلى أي الآيات نزلت قبل الأخرى، حتى يكون المعيار أن ما نزل متأخرا يغيّر معاني ومضامين ما نزل مبكرًا في نفس المسألة. فكان الاهتمام بما نزل من القرآن في الوحي المكي، وبما نزل من الوحي المدني، والقَبلي والبعدي....الخ. من علوم القرآن. وكذلك حينما ظهرت مدونات الأحاديث، وهل تنسخ نصوصها نصوص من القرآن؟ ومع تسليم الغالبية من المسلمين بمقولة الناسخ والمنسوخ، والتي هي أساس المدونات الفقهية كلها بكل مذاهبها. إلا أن ظاهرة النسخ تم حصرها في الجوانب الفقهية الخاصة بالتوجيهات العملية من عبادات ومعاملات. وتم رفض فكرة النسخ والتغيير في جوانب العقائد أو التصورات أو الأخبار أو القصص في القرآن. فلا نسخ إلا في آيات (الأحكام). في النهاية تظل مقولة الناسخ والمنسوخ هي محاولة فكرية بشرية من المفكر والفقيه المسلم لرفع التوتر بين آيات من القرآن مختلفة في مضمون توجيهاتها السلوكية، سواء كانت عبادات أو معاملات. كمقولتي المحكم والمتشابه في مسائل المعتقدات والتصورات. وكما حدث هناك من الاتفاق على القاعدة، بوجود ناسخ ومنسوخ، اختلفوا كمدارس فكرية ما هي الآيات الناسخة وما هي الآيات المنسوخة ولماذا؟

- الموقف من أهل الكتاب :

تقول آيات من القرآن عن أهل الكتاب:"ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير" (٢/ البقرة - ١٢٠). وأيضا تقول آيات من القرآن عن النصارى تحديدًا:"ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى.." (٥/ المائدة - ٨٢). وتتحدث آيات من القرآن عن حسن معاملة أهل الكتاب في نفس السورة:"اليوم أُحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حِل لكم وطعامكم حِل لهم والمُحصنات من المؤمنات والمُحصنات من الذين أوتوا الكتاب...." (٥/ المائدة - ٤). وآيات من القرآن تقول أيضا:"لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يُشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار ما للظالمين من أنصار لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم" (٥/ المائدة - ٧٢ - ٧٣) .

فهذا التوتر بين معاني مختلفة لآيات مختلفة، ويظل طوال التاريخ كل جانب من هذه المعاني يتم التركيز عليه وإغفال الجانب الآخر، كما يحدث الآن. فهناك من يركز على آيات حسن المعاملة من أجل الوحدة الوطنية بين المسلمين والنصارى ويُبرز حماية النجاشي للمسلمين الأوائل. في حين جماعات التمييز الديني تستند على آيات التمييز ووصف عقائد التثليث بالكفر. ويتم التبارى أي الآيات نسَخ معاني الأخرى. ولكن هناك سؤال يستحق التفكير فيه أو على الأقل طرحه؛ هل التوتر الظاهر في الآيات ناتج من أن آيات القرآن تصور واقع وأحوال وقت الوحي أكثر مما هي تشريع وحكم ينسخ تشريع وحكم آخر؟ وهذا السؤال ليس له محل من التفكير عندنا. لأن القرآن يتم التعامل معه ككتاب وكنص لهما وحدة مضمون. فهل هو سؤال مشروع لنا أن نفتح الحوار حوله والتفكير فيه؟ وهل فرّقت آيات القرآن ذاته بين الكفر وبين الشرك حين قال:"ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأَمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مُشرك ولو أعجبكم" (٢/البقرة - ٢٢١)؟

- عِدة المرأة :

تعددت توجيهات آيات القرآن في تفاعلها مع واقع المسلمين الأوائل، ذلك التفاعل الذي أُهمل إلى حد كبير. فمثلا مسألة عِدْة المرأة التي يموت عنها زوجها، حيث تقول آيات من القرآن:"والذين يُتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعًا إلى

الحول غير إخراج" (٢/البقرة - ٢٤) حيث توصي الآية وتضع عدة الأرملة عام كامل. لكن آية أخرى في نفس السورة:"والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا فإذا بلغن أجلهن فلا جُناح عليكم..." (٢/البقرة - ٢٣٤). فمدة العدة هنا للأرملة أربعة أشهر وعشرة أيام، وليست عاما كالآية السابقة. فيسعى الفقيه المسلم لمحاولة رفع التوتر عن مضمون الآيتين.

- الزنا :

وآيات من القرآن تقول:"واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما" (٤/النساء - ١٥- ١٦). وتأتي آية بسورة النور وتقول:"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة. ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين" (٢٤/النور - ٢). فالتوتر بين معاني الآيتين في التعامل مع نفس الفعل، فيسعى الفقيه المسلم لرفعه، عن طريق فكرة الناسخ والمنسوخ أو عبر نصوص أخرى من الأحاديث المنسوبة إلى النبي.

- قوة المؤمنين :

حين صورت آيات القرآن قوة المؤمنين في مواجهة العدو قالت:"إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا" (٨/ الأنفال - ٦٥). فالآية جعلت قوة المؤمن تعادل عشرة من الكفار. لتأتي آية أخرى في نفس السورة وتقول:"الآن خفف الله عنكم وعلِم أن فيكم ضعفًا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين" (٨/ الأنفال - ٦٦). وفيها خففت الآية معادلة قوة المؤمن لغير المؤمن من العدو من واحد مؤمن لكل عشرة من العدو إلى واحد لكل اثنين.

- ولاية المهاجرين والأنصار :

حين هاجر مسلمو مكة الأوائل إلى يثرب، ظهرت أوضاع نتيجة للهجرة في المجتمع اليثربي، ولمعيشة القادمين، ولتركهم أموالهم وممتلكاتهم بمكة، فقالت آيات من القرآن:"إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض.... والذين آمنوا ولم يُهاجروا مالكم من ولايتهم

من شيء حتى يهاجروا والذين كفروا بعضهم أولياء بعض...." (٨/ الأنفال - ٧٢ - ٧٣). فجعلت الآية ولاية وميراث بين المهاجرين وإخوتهم من الأنصار، وجعلت الكفار أولياء بعض، بل الذين آمنوا ولم يُهاجروا ليسوا داخلين في هذه الولاية. ثم تأتي آية بسورة الأحزاب، وترد الولاية لصلة الرحم:"النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين" (٣٣/الأحزاب - ٦). فهذا التوتر بين دلالات آيات قرآنية حاول المفكر المسلم رفعه بمقولات مثل الناسخ والمنسوخ. وقد يُلحظ في المثالين السابقين، أن القرآن يصور واقع ويتعامل مع متغيراته أكثر مما هو تشريع أبدي إلى يوم الدين. ولكن إذا تعاملنا مع الآيات كمصادر فقهية وقانونية فيكون الناتج شيء آخر.

- آية السيف :

صوّرت آيات من القرآن صورة للرسول الكريم، دعامتها:"يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرًا ونذيرًا وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرًا ولا تُطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلًا" (٣٣/ الأحزاب - ٤٥- ٤٨). وطلب منه الصوت الإلهي: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" (١٦/النحل - ١٢٥). وتحدثت آيات من القرآن على لسان النبي قالت: "إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون" (٧/ الأعراف - ٨٨). وآية أخرى تأمره: "ذَكِر إنما أنت مُذكِر لست عليهم بمسيطر" (٨٨/الغاشية - ٢١ - ٢٢). وتُخبر آية عن النبي أنه: "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم" (٩/التوبة - ١٢٨). وأخبرت آية الرسول الكريم بمهمته قائلة له: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (٢١/ الأنبياء - ١٠٧). فتشير الآيات السابقة للطبيعة التبشيرية الإنذارية، الدعوية بالحكمة والموعظة الحسنة ورحمة للعالمين، وطالبته آيات أن يفصل بين المتخاصمين كحَكَم: "فاحكم بينهم بالقسط" (٥/ المائدة - ٤٢). وأيضا:"وأن احكم بينهم بما أنزل الله" (٥/ المائدة - ٤٩). وأخبرته آية عنهم قائلة: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" (٤/ النساء - ٦٥).

تحدثت آيات من القرآن عن التعامل مع الخصوم والأعداء فآيات قالت:"لا إكراه في الدين" (٢/ البقرة - ٢٥٦). وأيضا: "لكم دينكم ولي دين" (١٠٩/ الكافرون - ٧). وقالت آية عن الموقف مع المخالفين: "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم تعملون" (٥/ المائدة - ١٠٥). وعن القتال ذكرت آيات قالت:"أُذن للذين يُقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله" (٢٢/الحج - ٣٩ -٤٠). بل وضعت

آيات من القرآن شروطًا للقتال:"لا ينهاكم الله عن الذين لم يُقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين" (٦٠/ الممتحنة -٨). وقالت آيات أيضا عن القتال:"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (٢/ البقرة - ١٩٠). وتحدثت آية عن السلم قائلة: "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم" (٨/الأنفال - ٦١). فالإشارات هنا عن القتال كدفاع عن الذات وبشروط.

تحدثت آيات أخرى عن القتال وحّضت عليه وحثت النبي عليه السلام:"يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم" (٩/ التوبة - ٧٣). وتخاطب آية المؤمنين قائلة: "كُتب عليكم القتال وهو كُره لكم" (٢/البقرة - ٢١٦). وتحث الآية على القتال:"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" (٨/الأنفال - ١١). وحرض على قتال المشركين:"وقاتلوا المشركين كافة كما يُقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين" (٩/التوبة - ١٩). وآية تحث على قتال أهل الكتاب:"قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطُوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (٩/التوبة - ٢٩). وعن قتال الكفار قالت آية: "يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غِلظة واعلموا أن الله مع المتقين" (٩/ التوبة - ١٢٣). وتحض آية على ضرب الأعناق قائلة: "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مَنا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قُتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم" (٤٧/ محمد - ٤ - ٩). إلى أن نصل لسورة (براءة/ التوبة) وآيتها الخامسة التي عدها البعض أنها تنسخ عشرات الآيات التي تحدثت عن الرحمة، وعن حسن المعاملة لأنها من أواخر ما نزل من آيات القرآن، حين قالت:"فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (٩/ التوبة - ٥).

فحين ينظر الفقيه والمفكر المسلم، إلى القرآن على أنه كتاب له مركز دلالة ويتعامل معه كنص له بؤرة معنى، فما هو مركز الدلالة وما هي بؤرة المعنى في التعامل مع غير المسلمين وفي القتال ومشروعيته وشروطه؟ وإلى أي الآيات ومعانيها سيختار المفكر المسلم. وكيف سيرفع التوتر بين جنبات آيات القرآن، وبين معانيها؟ فتكون مقولة الناسخ والمنسوخ هي وسيلته عند الفقيه التقليدي. وحتى مع المعاصرين يتحدد موقفه من آيات القرآن طبقا لموقفه هو من الواقع المعاصر له. فالمُعارض للسلطة، (الخارج عليها) - بالتعبير القديم - عن سلطويته، أو الثائر (المتطرف) - بالتعبير الحديث - سيُبرز بنية وآيات القتال والحث عليه. ويركز على المواجهة

الشاملة، تكون هي بؤرة معاني القرآن. والمفكر والفقيه الداعي للتعاون وللسلم، الفقيه والمفكر (المعتدل)، والذي لا يرى أن الوقت قد حان بعدُ للقتال، وهو مجرد فارق في درجة العنف وليس في نوعه؛ وهو مساند للسلطة وسلطويتها لأن الفتنة أشد ظلمًا من ظلم وجود سلطة جائرة. فسيعتمد على إبراز آيات تشير إلى دور النبي كمبشر ومُبلغ ورحمة ومُذكِّر، وأن القتال فُرض للدفاع وليس للاعتداء أو للهجوم على من لم يعتد، وسيُبرز آيات أن النصارى هم أقرب مودة للذين آمنوا. وهي محاولات لرفع التوتر عن آيات القرآن.

النبـــي ودوره

- كنبي :

عرضت آيات من القرآن لمهمة الأنبياء والرسل السابقين على نبوة النبي محمد، فذكرت:"أن الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومُنذرين" (٢/البقرة - ٢١٣). فمهمتهم هي التبشير والإنذار. وعن محمد: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل" (٣/آل عمران - ١٤٤). وما هو إلا بشر:"قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولًا" (١٧/الإسراء - ٩٣). بل هو: "ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلي" (١٨/الكهف - ١١٠). فهو رسول كمن سبقه من الرسل: "هو الذي بعث في الأميين رسولًا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة" (٦٢/الجمعة - ٢). وأيضا: "كما أرسلنا فيكم رسولًا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون" (٢/البقرة - ١٥١).

وعن مهمته تحدثت آيات من القرآن أنه: "داعيا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلًا كبيرًا ولا تُطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلًا" (٣٣/الأحزاب - ٤٥ -٤٨). وخاطبته آية قائلة: "يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرا" (٣٣/الأحزاب - ٤٥). وتخاطب آية النبي: "وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون" (١٦/ النحل - ٦٤). فالنبي بشر رسول قد خلت من قبله الرسل. أرسله الله للأميين، يعلمهم الكتاب والحكمة، وداعيا إلى الله بإذنه وشاهدًا ومبشرًا[٨]؛ وشهيدًا؛ (٢/البقرة - ١٤٣). ومُبلغًا:"ما على الرسول إلا البلاغ" (٥/المائدة - ٩٩). ومذكر:"فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (٨٨/الغاشية - ٢١ - ٢٢) .

---

٨ (٤/ النساء - ٨٠). و نذير؛(١١/ هود - ١٢)، (١٣/ الرعد - ٧)، (٣٥/ فاطر - ٢٣)، (٢/ البقرة - ١١٩).

بل تشير آيات أن الرسول للناس كافة: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا" (٣٤/ سبأ - ٢٨). و"أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزل إليهم ولعلهم يتفكرون" (١٦/النحل - ٤٣). وللعالمين (٢٥/الفرقان - ١). ورحمة للعالمين (٢١/الأنبياء - ١٠٧). وهدى:"ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين" (٢/البقرة - ٢).

بل إن النبي ليس بيده الأمر فتقول آية من القرآن: "قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع إلا ما يوحى إلي" (٦/الأنعام - ٥٠). وفي جدال النبي مع الكافرين بدعوته صوّرت سورة من القرآن الموقف:"قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد...لكم دينكم ولي دين" (١٠٩/الكافرون - ١ -٦). وتشير آية أنه لا إكراه في الدين:"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (٢/ البقرة - ٢٥٦). وتخاطب آية النبي قائلة:"أفأنت تُكرِه الناس حتى يكونوا مؤمنين" (١٠/ ونس - ٩٩). وكون النبي لا يهدي من أحبب؛ (٢٨/القصص - ٥٦). وتوجيه للنبي أن يدعو: "ادعوا إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (١٦/النحل - ١٢٥). ومع أهل الكتاب: "ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" (٢٩/العنكبوت - ٤٦).

بل لقد جعلت آيات من القرآن المسئولية فردية، فكما نأتي إلى الحياة الدنيا فرادى، فسنعود ليوم الحساب فرادى. والمسئولية فردية: "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه" (١٧/الإسراء - ١٣). وفي (٦/الأنعام - ١٦٤). وأيضا:"ولا تزر وازرة وزر أخرى" (٦/الأنعام - ١٦). و (٣١/لقمان - ٣٣). وتقول آية سورة القيامة:"الإنسان على نفسه بصيرة" (٧٥/القيامة - ١٤) .

بل إن التكليف لكل نفس حسب مقدرتها وأن الله: "لا يُكلف الله نفسًا إلا وسعها" (٢/البقرة - ٢٨٦). وتقوى الله حسب الاستطاعة: "فاتقوا الله ما استطعتم" (٦٤/ التغابن - ١٦). وآيات جعلت أن الفصل بين المتنازعين سيكون يوم الحساب: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (٢/البقرة - ٦٢). و (٥/المائدة - ٦٩). وفي آية أخرى أضاف إلى الذين هادوا والنصارى والصابئين. الذين أشركوا والمجوس؛ (٢٢/ الحج - ١٧). وآيات مختلفة تخفف عن النبي ما يلاقيه من عنت ومن رفض، وما يتعرض له من ضيق صدر بما يقولون؛ (١٥/الحجر - ٩٧)، (٦/الأنعام - ٥٩، ١١١).

فالصورة التي ترسمها تلك الآيات السابقة؛ أن الأنبياء مبشرين ومُنذرين. وما محمد إلا بشر رسول يوحَى إليه، قد خلت من قبله الرسل. أرسله الله للأميين، يعلمهم الكتاب والحكمة. يدعو إلى الله بإذنه، وشاهداٍ ومبشرًا ونذيرًا، وشهيدًا. مبلغًا. يبين ما أنزل. مُذِكر. وللناس كافة. وللعالمين رحمة. نزل بالهدى. وليس الأمر بيده. أشارت

آيات إلى حرية العبادة، والدين وعدم الإكراه. والدعوة تكون بالحكمة والموعظة الحسنة. أن المسئولية لكل إنسان على فعله. وأن التكليف لكل إنسان حسب قدرته، وحسب استطاعته. والفصل بين المتنازعين من الذين هادوا والنصارى والصابئين والذين أشركوا والمجوس، ستكون يوم الحساب.

- النبي كسلطة :

من جهة أخرى فآيات من القرآن تتحدث عن الدين الحق: "إن الدين عند الله الإسلام" (٣/ آل عمران - ١٩). بل لن يقبل دين غيره:"ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" (٣/آل عمران - ٨٥). ومهام النبي عليه السلام، تزداد من الهدي والإنذار والتبليغ والبيان. إلى أن تُرد إليه المنازعات: "وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله" (٤/النساء - ٥٩). وتصبح طاعة الرسول والانتهاء عندما ينهي: "ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" (٥٩/الحشر - ٧). وتصبح طاعته عليه السلام واجبة بأمر الله: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" (٤/النساء - ٥٩). بل أن طاعة الرسول هي طاعة لله: "من يُطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظًا" (٤/النساء - ٨٠). بل تنتهي اختيارات المؤمنين حين يقضي الله ورسوله:"ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (٣٣/الأحزاب - ٣٦). فالنبي سلطة واجبة الطاعة وليس للمؤمنين الخيّرة حين يقضي، لأنه طاعته من طاعة الله.

تأتي آيات بتوجيهات للقتال، فهاتان آيتان متطابقتان إلا في كلمة: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" (٨/الأنفال - ٣). و"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" (٢/ البقرة - ١٩٣). بل أتى أمر قتل المشركين ذاتهم: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (٩/التوبة - ٥). الآية التي اعتبرها البعض أنها نسخت أحكام وتوجيهات أكثر من ١١٤ آية من القرآن؛ الآيات التي تحض على السلم والدعوة بالتي هي أحسن، وعن الهدى والرحمة والبشارة والإنذار والبيان.

فهذا التوتر بين صورة النبي الشاهد والمبشر والمنذر والرحمة للعالمين، الذي يدعو بالحكمة والموعظة. والذي ليس له من الأمر شيئا، وأن الخلافات ترد إلى أن يفصل فيها الله بين المختلفين يوم الحساب. وبين صورة النبي الذي طاعته من طاعة الله. وإذا قضى أمرًا فليس هناك خيار في الأمر. فحين يأمر بالقتل ويحرض على القتال، ويصبح سلطة. فهذا التوتر بين الصورتين. يسعى المفكر المسلم رفعه

بمقولتي الناسخ والمنسوخ. فحين يدافع مسلم عن النبي السلطة وعن فرض الإسلام بالقوة على المسلمين وعلى غيرهم، سيبرز آيات القتال وأنه إذا قضى الله ورسوله أمرا فلا خيار. وطاعة الرسول من طاعة الله. وأن آيات القتل هي أخر ما نزل من القرآن. والفقيه المسلم الذي يسعى الموادعة وإلى (تحسين صورة الإسلام) فسيركز على صورة النبي الداعية المُذكر المُنذر ويُبرز آيات الرحمة والموعظة الحسنة وأن الفصل سيكون يوم القيامة. لكن يظل الصراع بين الجانبين، ما هو مركز الدلالة في القرآن. مع أي الصورتين. وما هي بؤرة النص. أهي النبي الحاكم السلطة، أم النبي الداعية المبشر المنذر؟ نتيجة للنظر للقرآن على أنه كتاب، وكونه نص بين دفتي مصحف.

الخاص والعام

سعيا للوصول إلى ضوابط لسلوك المسلمين وحياتهم، من القرآن. وبمحاولات رفع التوتر بين آيات وآيات أخرى ذات معاني مختلفة. كانت مقولة الناسخ والمنسوخ هي أكبر رافعة، في هذا المجال. لكنها ارتبطت بها روافع أخرى، منها ما حاول ربط آيات القرآن بوقائع وأحداث. من خلال ربطها بالزمان والمكان، عبر علوم تحاول جمع روايات مختلفة حول أسبابًا لنزول آيات. أو محاولة حصر المكي والمدني، القبلي والبعدي السفري والحضري، الليلي والنهاري. لكن كانت هناك روافع أخرى، يتم من خلالها رفع التوتر، عبر حصر دلالة الآيات في الواقعة الخاصة التي عالجتها، ولا تتعداها إلى غيرها. عبر مقولة الخاص والعام.

فحين تقول آية من القرآن عن بني إسرائيل:"يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين" (٢/البقرة - ٤٧). أو تشير آية أخرى إلى: "إن الله اصطفى آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين" (٣/آل عمران - ٣٣). فهل التفضيل والاصطفاء على العالمين في الآيتين محصور في بني إسرائيل والاصطفاء محصور في آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران؟ وهل هو معنى عام شامل خارج عن الزمان والمكان، إلى يوم الدين؟ أم أنه معنى خاص مُقيد بزمان ومكان ومرتبط بظروف، أعمال معينة فعلوها، فمن يعملها يدخل في زمرة المُفضّلين والمُصطفين؟ بمعنى آخر هل هما مرتبطتان بالفعل أم هو أصل في الخلق وفي التكوين؟

تقول آية من القرآن أيضا في بني إسرائيل: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا" (٥/المائدة:٣٢). وجزء من هذه الآية هو الذي يُصدره كثير من المسلمين، طوال الوقت للدفاع عن القرآن ولدفع اتهامه بالتحريض على القتل. بأنه

قد ذُكر في القرآن أن من أحيا نفس فقد أحيا الناس جميعًا. والسؤال هنا هل معنى الآية خاص محدد ومحصور في بني إسرائيل. أم هي دلالة عامة غير مرتبطة، بقوم ولا بزمان ولا بمكان؟

وحين تقول آية من القرآن: "الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحُرِّم ذلك على المؤمنين" (٢٤/ لنور - ٣). فهل هذا إخبار بحقيقة من القرآن، فيكون كل إنسان ارتكب الزنا لابد وأن تكون زوجته هي الأخرى زانية؟ لأن واقع الناس العملي المعاش مختلف عما تشير إليه الآية. أم أن الآية توجيه ودعوة لكل زاني أن يبحث عن زانية. وكل زانية تبحث عن زان؟ وما يمثله ذلك من مشكلات اجتماعية، ما يشيعه من شك بين الناس. أم أن الآية تصور وضع وموقف وحالة كانت قائمة في زمن ومكان معينين؟

آيات عديدة من القرآن تصور تفاصيل من حياة النبي محمد، خلال سنوات الوحي. عن علاقاته بزوجاته وبآل بيته. وتحتوي مدونات المرويات وقائع حول ذلك. فتقول الآية:"والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا وأولئك هم الفاسقون" (٢٤/النور - ٤). فهل هذه المعاني وتلك التوجيهات خاصة بالسيدة عائشة وإشاعة الإفك أم هي عامة المعنى؟ حيث أن آية أخرى تتحدث عن نساء النبي:"يا نساء النبي لستن كأحد من النساء...." (٤/النساء - ٨). أم هي عامة، مُتعدية الحادثة الخاصة التي ارتبطت بنزولها؟

لقد قرنت روايات بين آيات من القرآن وقصة هلال بن أمية، وموقفه مع زوجته حيث ذكرت الآيات: "والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويدرأ عنها العذاب الشديد أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين" (٢٤/النور - ٦- ٩) فهل هذه الآية خاصة بهلال بن أمية وزوجته أم أن توجيهاتها عامة؟ كذلك: "لقد سمع الله قول التي تُجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير الذين يُظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهن إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم يقولون منكرًا من القول وزورًا إن الله غفور رحيم والذين يُظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلك توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم" (٥٨/المجادلة - ١- ٤). وترصد الروايات أن هذه الآيات نزلت في خولة بنت ثعلبة. فهل هي خاصة بها وبموقفها وبحالتها، أم هي عامة، لا ترتبط بالحادثة وبالموقف؟

مفهومي العام والخاص، يسعيان لرفع التوتر عن معاني آيات القرآن، في محاولات للوصول إلى ضوابط، لسلوك المسلمين في الحياة ومع الله، في سياق الرؤية الفقهية للعالم، التي تركز على الضوابط والموجهات السلوكية. ومفهومي العام والخاص مع مفهوم الخاص والعام بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وغيرها من القواعد والضوابط التي تولدت في مجال الرؤية الفقهية للعالم مثل: درء المفاسد مُقدم على جلب المنافع. ولا اجتهاد فيما فيه نص. وغيرها من القواعد التي ضبطت التفكير الفقهي. والتي لم تعد محصورة في الفقه وفي أصوله، بل تسربت لتصبح قواعد للتفكير العامة في مجتمعات المسلمين. وكل ذلك من أجل محاولة رفع التوتر عن آيات القرآن.

المقاصد الكلية للشريعة

بمرور الزمن، وازدياد أعداد المسلمين وبتعقد حيواتهم، عن صورتها البسيطة في القرن السابع الميلادي، عن حياة الحواضر والمدن القديمة بتراكمها الثقافي مدن الوديان والأنهار في العراق وفارس والشام ومصر. مما استحدث قضايا وتحديات عملية، ونتيجة لتعدد معاني القرآن، تم استدعاء مرويات الأحاديث وتجميعها ليستند إليها في تقعيد قواعد للسلوك في مجتمعات المسلمين. ومع تعقد الحوادث بعد ذلك أيضًا، مما كان له أثر في تطور الفقه عند المسلمين وإلى الحاجة لتقعيده وتأصيله ومذهبة مذاهب له، مع التدوين ومع عملية التأصيل التي مر بها. عبر أصول الفقه، لكن اتساع الحوادث والمستحدثات، مع محدودية النصوص، استدعى البحث عن موجهات كلية يتم استخلاصها من النصوص، ليعود استخدامها كموجهات للحكم على التفاصيل وعلى الجزئيات وعلى المستحدثات من الأمور. فكان البحث عن علل وعن غايات للشرع وللتشريع، عبر محاولة استقراء الجزئيات، النصية، للنصوص الدينية التي بها جوانب توجيهية إرشادية كضوابط للأفعال من عبادات ومعاملات، أي تلك التي اهتم بها مجال الفقه واهتم بها مبحث أصول الفقه. من خلال علاقة هذه النصوص الجزئية ببعضها البعض، وبغيرها من نصوص العقائد والأخلاق والقصص، لمحاولة الوصول إلى قواعد كلية. فيتم الاتجاه صاعدا من الجزئيات عبر استنباط كليات منها، ثم اتجاه هابط من الكليات المُستنبطة، يتم فهم الجزئيات عبر هذه الكليات وفي إطارها. في حركة تفاعلية دائمة صعودًا وهبوطًا، سعيا للوصول إلى مقاصد كلية للشريعة.

أخذ الأمر قرون من التفكير والعمل. وكانت الخطوة الكبير فيه والتي عُدْت نقلة. في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، مع إمام الحرمين؛ أبو المعالي الجويني (١٠٢٨ /٤١٩ - ١٠٨٥ /٤٧٨). وتلميذه أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ /٤٥٠ - ١١١١ /٥٠٥). إذا

كانت الدراسات قبل الغزالي في هذا المجال هي إرهاصات، وإشارات إلى الأمر بدون المصطلح، مصطلح الكليات. فإن الجويني في كتابه:"البرهان في أصول الفقه" وضع أسس تنظيرية للأمر، فتحدث عن أصول المقاصد وأشار إلى الكليات. حتى أتى تلميذه فنقى أصول المقاصد عند أستاذه، ومن خلال كتاباته هو في أصول الفقه سواء في:" شفاء العليل" أو في "المستصفى". فقد رتب أصول المقاصد في المصطلحات، التي أخذتها هذه الدراسات بعد ذلك، ولا زالت، من ترتيب متدرج من؛ ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. واستمرت الإضافات للبناء الذي وضع أسسه الغزالي، جزئية، في مباحث أصول الفقه. ويُعد جهد العز بن عبد السلام (١١٨١/ ٥٧٧ - ١٢٦٢/ ٦٦٠) بعده بقرن إضافة حيث وضع طريقين للوصول إلى قواعد الأحكام، طريق حسب النقل وطريق حسب العقل. فجعل الوصول إلى المصالح الأخروية ومفاسدها لا تُعرف إلا عن طريق النقل، من الكتاب والسنة، في أمور الآخرة وأمور العبادات. وجعل الوصول إلى المصالح الدنيوية ومفاسدها تُعرف بالعقل، عبر الاستقراء. فالعقل هنا يستخلص النتائج ولا يقررها.

كان لإبراهيم بن موسى الشاطبي بعده بقرنين المتوفى (١٣٨٨/ ٧٩٠). الدور الأشهر في كتابه "الموافقات" في جزئه الثاني؛ شبه التأصيل لمبحث المقاصد، ليس كمجرد مبحث من مباحث أصول الفقه، بل كمبحث قائم بذاته، رغم استغراقه في محاولة الوصول إلى كل أنواع المقاصد الجزئية. فقد قسم طرق إثبات المقاصد إلى أربعة طرق. جعلها في نهاية المبحث. كأنها ناتجة من استقراء الجزئيات. فالمقاصد الكلية حسب صياغته: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العرض وحفظ العقل حفظ المال. وأصول المقاصد منها ما هو ضروري (الضروريات) ومنها ما هو حاجة (الحاجيات) ومنها ما هو تحسيني (تحسينيات). ثم مدى ارتباط كل هذا بأحوال المكلَفين من المؤمنين، من حيث توفر سببية الحكم وحسب توفر شرطية وقوعه أو حسب توفر مانعية (مانع) وقوع الحكم على الفرد.

أُهملت جهود الشاطبي، ومبحث المقاصد ستة قرون، حتى القرن العشرين الميلادي/ الرابع عشر الهجري. حيث قام المغاربيون العرب بالاحتفاء بالشاطبي وبمبحث المقاصد، مع علال الفاسي (١٩١٠ /١٣٢٨ - ١٩٧٤ /١٣٩٤). لكن الإسهام الأبرز كان للطاهر بن عاشور المتوفى (١٨٧٩ /١٢٩٦ - ١٩٧٣ /١٣٩٢). الذي حاول أن يجعل المقاصد علم مستقل، قائم بذاته. والاهتمام بالمقاصد في العصر الحديث جاء تحت ضغط المجتمعات الحديثة وحاجتها إلى التقنين الحديث، حيث لم تعد منظومة القضاء الفقهي ومنظومة مفاهيم السياسة الشرعية كافية، ومع الانتقال من الدولة الإمبراطورية، إلى الدولة التي يرتبط فيها الحكم بشعب وبأرض ذات حدود. فكانت الحاجة إلى تقنين الفقه

في قوالب قانونية، وللخروج من مسائل فقهية ارتبطت بسياقات تاريخية قديمة قد هجرها الواقع. فكان سعي ابن عاشور للوصول إلى ما هو عام، فقسم المقاصد إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة. وإن كان الشاطبي استغرق في مقاصد الجزئيات، وجعل الكليات نتيجة في النهاية، فابن عاشور بدأ بالمقاصد. وإن كان الشاطبي لم يضع تعريف للمقاصد. فعلال الفاسي وابن عاشور وضعا تعريف. وأضاف ابن عاشور مقصد الحرية كمقصد سادس للمقاصد الكلية للشريعة. وجعل طرق إثبات المقاصد ثلاثة، مُعتبرا أن الشاطبي قد بالغ في توسيع مجال البدع في عصره.

الجهد الضخم والطويل عبر قرون من التراثيين في محاولة إقامة مقاصد كلية، مُستقاة من النصوص إلا أن جهودهم كانت محصورة في مقاصد خاصة بالأمور العملية من النصوص. الأمور التي يهتم بها مبحث الفقه، وهي تتعامل مع آية من كل إثنى عشرة آية من القرآن. فكانت المقاصد أسيرة النظرة الفقهية في قراءة النصوص. النقطة الثانية هو تركز هذه الجهود في محاولة الوصول إلى الدلالات اللغوية للنصوص، في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليدية القديمة. من خلال القراءة النصية للنصوص الأحكام. وليس من خلال علاقة نصوص الأحكام؛ نصوص التوجيهات الفقهية مع غيرها من نصوص دينية خاصة بتصورات عقائدية أو قصص، أو نصوص ابتهالية، ناهيك عن إدراك خِطَابية القرآن كأقوال منطوقة وليس نصوص مكتوبة في مصحف. الجانب الآخر هو علاقة كل هذه النصوص من فقهية وقصص وعقائد وابتهال، في علاقاتها بغيرها من النصوص التي كانت معاصرة للوحي في الواقع العربي وبتصوراتها ورؤاها للعالم. وعلاقتها بالواقع سياسيا واجتماعيا وثقافيا في جزئياتها وفي كلياتها. لكن القراءات التي ولدت مبحث المقاصد ركزت على علاقة الجزئي بالكلي في إطارها اللغوي. ومع أهميتها إلا أنها جزئية.

فكان الناتج من المقاصد الكلية التي تمت صياغتها، مجرد انعكاس للعقوبات البدنية، للحدود في الغالب. فحفظ الدين مرتبط بحد الردة، وحفظ العقل مرتبط بعقوبة السُكر وشرب الخمر، وحفظ النفس مرتبط بحد القتل، وحفظ المال مرتبط بحد السرقة، وحفظ العِرض مرتبط بحد الزنا. وكل هذا يدور في إطار الرؤية الفقهية للعالم، التي تتعامل مع حوالى ٣٠٠ إلى ٥٠٠ آية من القرآن حسب اختلاف التحديد من أكثر من ستة آلاف آية. الرؤية الفقهية التي اختصرت النصوص الدينية في كتاب في ضوابط السلوك، أو عند المعاصرين هو كتاب قانون، وتم إغفال تسعين بالمئة تقريبا من النصوص التي ليست ضوابط سلوكية أو عبادية مباشرة.

الفصل الرابع:
المدخل اللغوي والبلاغي والقرآن

اللفظ والمعني

منذ بدايات الدعوة المحمدية، وعبر سنوات الوحي؛ دخلت الدعوة الجديدة في نقاش مع أديان وتصورات ودعوات أخرى معاصرة لها، وسابقة عليها. ودخلت في جدل سواء مع المعارضين من المشركين أو من أهل الكتاب، وقد سجلت آيات من القرآن جوانب من هذا الجدل، والرد على الدعوات المختلفة. إلا أن خروج العرب من الحجاز ومن شبه الجزيرة، قد فرض ظاهرتان، جديدتان، أو جعلتهما أكثر تعقيدا عما كانتا عليه فترة مراحل الوحي. مما فرض قضايا ومشكلات على المفكر المسلم، أخذها مأخذ التحدي، فأنتج معرفة؛ سواء دراسات وبحوث العقائد في الرد والدفاع والذود عن الدين الجديد، أو في تشكيل التصورات حول عقائد المسلمين من خلال علم الكلام، مما شكل دراسات شبه لاهوتية عند المسلمين. وهذه الجهود بجانب تأثيرها المباشر في مجال العقائد وعلم أصول الدين والجوانب اللاهوتية. فقد كان لها دور كبير وتأثير في مجال الدرس اللغوي والبلاغي للقرآن. ويُعد الدور الذي قامت به مدرسة الاعتزال في تشكيل وفي تبلور مفاهيم البلاغة، والتصورات عنها في اللغة العربية. جهود يُشار إليها باستمرار، ورغم الدراسات العديدة التي تمت حولها إلا أنها تحتاج إلى جهود أكثر، جهود ترصد جوانب هذا الدور وتأثيره في تشكيل المفاهيم حول البلاغة العربية. جهود الدرس اللغوي والبلاغي للقرآن التي استقلت في مبحث دراسة إعجاز القرآن، فيما بعد.

الجانب الثاني الذي فرضه خروج العرب المسلمين الأوائل هو دخول غير عرب، في الدين الجديد كمسلمين، فاحتاجوا لتعلم العربية، فكان الاهتمام بمحاولات استخراج قواعد تعليمية لها، من خلال عمليات تقعيدها نحوا وصرفا وجمع ألفاظها، مما جعل مؤلفات النحو العربي تتأثر بالغاية التي من أجلها تم التقعيد والجمع، فأنتجت نحوًا تعليميًا، مما شكل تاريخ النحو حتى الآن. الجانب الثاني هو كلما بعُد التاريخ عن زمان ومكان الوحي، غمضت معاني كلماته، فكانت عمليات الجمع الكبرى، والتدوين؛ للشعر العربي القديم. للشواهد النحوية واللغوية والبلاغية، وجَمع ألفاظ اللغة من القبائل العربية، التي لم تختلط بغير العرب. مما أصّل لسيادة تصورات جماعات عربية وقبائل على أنها العربية الفصحى، التي ستصبح المسطرة والمقياس الذي يُقاس، عليهما.

هذه الجهود ظهرت وأثّرت في مجال التعامل مع القرآن، وفي محاولات فهمه. فبجانب الدراسات التي سعت للوصول إلى تصورات عقيدية من القرآن. والدراسات التي سعت للوصول إلى ضوابط سلوكية عبر المدخل الفقهي. فقد تزامن وتلازم مع عملية جمع اللغة ومروياتها وتعليمها ودراستها وتقعيدها من خلال مدرستي البصرة والكوفة. كان الاهتمام اللغوي بالقرآن. وهي جهود اهتمت بالتفاصيل، بل غرقت فيها، كطبيعة لأي دراسة في مراحلها الأولى؛ دون سعي جدي إلى تكوين أبنية نظرية شاملة، تجمع الأجزاء في سياق، وهذه الجهود غلب عليها إدخال اللغة ومفاهيم دراستها، في قوالب عقلية منطقية، للطبيعة التعليمية التي تهدف إليها وتتغياها، وكذلك لأن معظم من قادوا هذه الجهود كانت العربية لغة ثانية لهم، فكانوا يروا من اللغة ما هو مشترك إنساني عام، فكان التركيز على المنطقي العقلي. النقطة الثانية أن التشبيه كان هو الأكثر بروزا في شعر عرب ما قبل القرآن. تم تقعيد طريقة القدماء كأصل وكمعيار وأن تكون هي التقاليد التي يُقاس عليها كل جديد.

فحين قام النحاة والبلاغيون بالتعامل مع مُفردات القرآن. سواء بمحاولة درس "معاني القرآن". عبر دراسة معاني مُفرداته. إلى دراسات تدرس "غريب القرآن"؛ بدراسة اللفظ في ضوء شعر العرب القديم. أو دراسات "لغات القرآن". جهود اعتمدت مثلا على قول آية من القرآن:"لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" (١٦/النحل - ١٠٣). فيسعى اللغويون والنحويون في أبحاث، غريب ألفاظ القرآن، هل اللفظة عربية (أصيلة) أم هي دخيلة من لغات أخرى من اللغات المحيطة بأرض العرب. وبحوث عن معاني اللفظ ومدلولاته، وهي طريقة تسير على عادة العرب القدماء في النقد البلاغي؛ بالوقوف أمام جزالة الألفاظ ووحشيتها في البيت أو الكلام البليغ. والحكم على بلاغة الكلام بقيمة ما فيه من حكمة. وما يرتبط باللفظ من معاني واستخدامات في الجملة اللغوية. على ضوء الشعر القديم أو أثر وخبر أو نحو.

كذلك فالقرآن يطرح بألفاظه ومعانيه مشكلات، واجهت المفكرين المسلمين، فحينما تقول آية من القرآن: "شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غُلبا وفاكهة وأَبَا" (٨/عبس - ٢٦- ٣١). فما هو الأَب؟ أو يقول القرآن:"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله...." (٥٩/ الحشر - ١٨). والتقوى في دلالتها اللغوية، دلالة المواضعة هي: "التجنب". فكيف يتجنب الذين آمنوا الله؟ مما يتطلب ألا تؤخذ اللفظة على دلالتها المعجمية. أو تقول آية من القرآن: "إن ربي على صراط مستقيم" (١١/هود - ٥٦) والصراط هو "الطريق". مما يتطلب ألا تؤخذ اللفظة على دلالتها الحرفية المباشرة.

بل آيات القرآن تُقدم وتُؤخر ألفاظا فتقول: "وما جعله الله إلا بُشرى ولتطمئن به قُلوبكم...." (٨/الأنفال - ١٠). ويقول في آية أخرى في نفس موضع الدعم لمقاتلي معركة بدر: "وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به..." (٣/ آل عمران - ١٢٦). فقدم "به قلوبكم" في آية سورة الأنفال وأخّرها في آية سورة آل عمران "قلوبكم به". فيسعى اللغوي والبلاغي لمعرفة دلالة هذا التقديم وذلك التأخير في المعنى وفي دلالة الآية.

وقد تستبدل آيات القرآن كلمة بأخرى فتقول: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا..." (٣١/ لقمان - ٢١). وتقول آية أخرى: " وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا" (٢/البقرة - ١٧٠). فما دلالة إستبدال "ألفينا" في آية البقرة ب "وجدنا" في آية آل عمران؟

بل قد تُكرر آية من القرآن مقطع لغوي بكامله، فيسعى الدارس وراء دلالة هذا التكرار ودوره في تشكيل معنى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (٢/البقرة - ٢٥١). نفس المقطع الأول بتركيبه تكرر في: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرًا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز" (٢٢/الحج - ٤٠). فما دلالة تكرار مقطع "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض" في الآيتين؟

وآيات القرآن قد تكرر نفس الكلمة ولكن دلالتها قد حدث لها تحريك دلالي، وتغيير في معناها. فتكون بدلالة مختلفة حسب التركيب وحسب السياق: "لاهية قُلوبهم وأسَرُّوا النجوى الذين ظلموا...." (٢١/ الأنبياء - ٣) فكلمة "أسروا" هنا بدلالة "الكتم". وتقول آية أخرى من القرآن: "وأسروا الندامة لما رأوا العذاب..." (١٠/ يونس - ٥٤). فالإسرار هنا هو الإظهار فما دلالة هذا الاختلاف لغويا وبلاغيا؟

وكانت الجهود التي سعت لاستخراج ضوابط فقهية للمسلمين في تعاملاتهم، تنظم سلوكياتهم في عباداتهم وفي معاملاتهم، من القرآن. مما تطلب الدرس اللغوي لآيات الخطاب القرآني، فكان السعي لتحديد دلالات النهي ودلالات الأمر أو الاستثناء والتفرقة بينها وبين دالات الخبر (الإخبار) في القرآن، فمثلا حين تقول آية: "الزاني لا يَنكح إلا زانية أو مُشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحُرّم ذلك على المؤمنين" (٢٤/النور - ١٢٣). فهل الآية هنا تُخبر خبرًا، أم هي تضع ضوابط سلوك وحُكما تكليفيا يجب أن يخضع له المسلمون؟ هل هي تُخبر بحقيقة، فيصبح بذلك الفهم، أن كل زان لابد وأن تكون زوجته زانية أو مُشرك تكون زوجته مشركه؟ مما يخالف واقع الناس كما نراه؟ أم هي تكليف، فيكون عقاب كل زان ألا يتزوج إلا زانية أو مُشركة؟ أم هي تصور واقع في مرحلة ما وموقف ما؟

دارت جهود اللغويين والنحاة حول اللفظ ومعانيه سواء على مستوى دلالته المُفرَدة أو في علاقاته بألفاظ أخرى. ولا يعدم الأمر إشارات بيانية هنا أو هناك، إشارات اعتمدت على التشبيه أساسًا وعلاقاته. أي من خلال ثنائية اللفظ والمعنى. ثم بدأت تظهر المسائل البيانية بصورة غير واضحة، شيئا، فشيئا.

الحقيقة والمجاز

مع كتب"نظم القرآن" وكتب "مُشكل القرآن". دخلت الدراسات اللغوية والبلاغية حول القرآن، مرحلة تالية، مرحلة لا تهتم بالغريب وبالألفاظ ذاتها، وببيان الصحيح من الشاذ، عبر خلال ثنائية اللفظ والمعنى. فقد انتقل الدرس، أو نمى، وتطور، إلى دراسة فنية، فنية القول وطُرق التعبير وأساليب البيان فيه. وكان لجهود مدرسة الاعتزال، دور كبير، في هذا الانتقال؛ فبتأثير مجادلاتهم دفاعًا عن العقيدة وعن المبادئ الفكرية لمدرستهم الكلامية/اللاهوتية. وموقفهم من نقد مرويات الأحاديث. أن انصب جهدهم على دراسة بلاغة القرآن ذاته. فهي مصدر تحدي القرآن، ومصدر إعجازه، في نظرهم. فحدثت انتقالة من التركيز في البلاغة العربية على علاقات التشبيه، كما صار الحال في شعر عرب ما قبل الإسلام، وتقييمهم البلاغي، إلى مستويات أخرى من فنون القول. فحدث الانتقال من بلاغة جزالة اللفظ، والتركيز على التشبيه كشكل مركزي في بلاغة الكلام. ومن الصور الجزئية، إلى صور فنية أكثر تركيبا. من خلال مفاهيم وكلمات لم تكن قد ضُبطت معانيها النقدية والاصطلاحية بعد؛ كالكلام عن "الإيجاز" و"المجاز" أو "الاستعارة" وغيرها، ليصبح المجاز التعبيري هو محور مهم من محاور المتكلمين، ومدارسهم في التعامل مع البيان عامة وبيان آيات القرآن خاصة.

الطريق الذي مهد لمفاهيم:"الحقيقة" و"المجاز"، في اللغة وفي القرآن، وكأدوات لغوية وبلاغية، لرفع التوتر داخل الخطاب القرآني. وإن كان للطبيعة الجدالية السجالية، للمتكلمين؛ ولكون غالبيتهم من أصول غير عربية عرقيا. قد أصّلت لمفاهيم المجاز وبنتها على أسس عقلية ومنطقية، أكثر من تأسيسها على أسس أدبية فنية. مما حول المجاز؛ إلى نوع من التجريد المنطقي المحض. وأصبح المجاز أداة تأويل أساسية بين جميع المدارس اللاهوتية، والفرق السياسية التي كونت مذاهب لاهوتية/كلامية. أداة يدور حولها ومن خلالها السجال والجدل - مما يحتاج إلى دراسة تاريخية دقيقة، وعدم الاكتفاء بمجرد دراسات ومعلومات تأريخية فقط حولها، نحتاج لدراسات تساعد في تطوير الدرس الفني الأدبي للغة القرآن وبلاغته - والإلحاح على المجاز من قِبل المتكلمين/اللاهوتيين سببه جدالاتهم اللاهوتية أصلا، لكن أيضا بسبب

المشاكل الأسلوبية والبيانية والتعبيرية التي أثارتها آيات القرآن وكلماته لغويا وبلاغيا بشكل كبير.

فحين تقول آية من القرآن: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مُهتدين" (٢/البقرة - ١٦) فنسبت الربح للتجارة، فكيف تربح التجارة؟ أو حين تجعل آية؛ أشياء في موضع الفاعل رغم أن معناها مفعول بها. فحين تقول آية:" الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مُبصرا..." (٤٠/غافر - ٦١). فكيف يوصف النهار بالإبصار؟ أو حين تذكر آية معاني بعيدة، بين بعضها البعض، فتنسب وتقيم علاقات بينها: "وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى" (٩٢/الليل: ٨ - ١٠). فكيف يكون التيسير للعسرى؟ أو حين تُبشر آية الذين كفروا بالعذاب: "...إن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم" (٩/التوبة: ٣). فكيف يكون العذاب بُشرى؟

كذلك آيات تنسب صفات حياة وصفات بشرية للأشياء، أو تتحدث عن كائنات لا تُدرَك بالحواس، أو تصف الذات الإلهية وأفعالها بصور حسية. كل هذا كان مجال سجالات بين مدارس وفرق اللاهوتيين/المتكلمين المسلمين، وبعضهم البعض. ومع غيرهم من لاهوتيين لديانات أقدم. فحين تقول آية :"...فوجدا فيها جدارًا يريد أن ينقض فأقامه.." (١٨/الكهف: ٧٧). فنسبت الآية الإرادة للجدار، فكيف ذلك؟ أو أن تقول آية:"...فإذا عزم الأمر فلو صدقوا الله لكان خيرا لهم" (٤٧/ محمد: ٢١). فكيف للأمر أن يعزم؟ أو يطلب أن يوجه السؤال للقرية أو للعِير فتقول آية: "واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون" (١٢/يوسف: ٨٢). وآيات تشير إلى الذات الإلهية وإلى أفعالها؛ كانت ساحات للجدال بين اللاهوتيين/المتكلمين. فتقول آية: "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا..." (٣/آل عمران: ١٠٣). فهل يُفهم تعبير حبل الله على الحقيقة أم هو معنى متجاوز لدلالته ومعناه المعجمي للكلمة؟ وكل الآيات التي دار حولها الجدل، في مسائل المحكم والمتشابه، خلال السجالات اللاهوتية؛ عن يد الله، أو وجهه، أو عن رؤيته يوم القيامة ولقائه. ونسبة أفعال لذاته، فتقول آية: "المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون" (٩/التوبة: ٦٧). فكيف ينسى الله سبحانه على الحقيقة؟ بل نجد جهنم تسمع وتستجيب:"يوم نقول لجهنم هل امتلأتِ وتقول هل من مزيد.." (٥٠/ق: ٣٥). وترصد آيات حديث الله سبحانه إلى السماء، ونداءه عليها واستجابتها: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين" (٤١/فُصلت -١١). ويطلب من الجبال أن تُسبح مع داود: "ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد" (٣٤/سبأ: ١٠)

وقدمت آيات من القرآن، صورًا بلاغية على مستوى جُمَلِه، استرعت انتباه وجهود اللغويين والبلاغيين، وأهل اللاهوت/الكلام. فكان استخدام مفهومي"الحقيقة" و"المجاز"، وسيلة لرفع التوتر عن معاني هذه الآيات. فآية تقول: "قال رب إني وهن العظم منى واشتعل الرأس شيبا ولم أكن بدعائك رب شقيا" (١٩/مريم:٤). تصوير ضعف مشيب زكريا استعارة، باشتعال الرأس لانتشار الشيب. وتصور آية؛ حال موسى مع قومه فتقول: "ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح..." (٧/الأعراف: ١٥٤). استعار السكوت لكف موسى عن غضبه.

وقدمت آيات من القرآن تشبيهات، عبارة عن تشبيه مجهول بمجهول آخر: "أذلك خير نُزلا أم شجرة الزقوم إنا جعلناها فتنة للظالمين إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين" (٣٨/الصافات:٦٢ - ٦٥). فشبّه طرح شجرة الزقوم وثمرها، المجهولة. برؤس الشياطين، المجهولة أيضا. وإن كانت للزقوم وللشياطين صورة في وعي متحدثي العربية الثقافي، إلا أنهما مجهولان، فكيف يشبه مجهول بمجهول؟ صور ومشاهد اليوم الآخر، وتصوير الجنة، ونعيمها والجحيم وعذابها. حاول الباحثون المسلمون وغيرهم، تتبعها، قديما، مجازيًا، كاستعارات وكنايات، ومجاز مرسل. وفي العصور الحديثة، دُرست كصور أدبية.

وآيات من القرآن حين تُوجه إرشادات، فتصورها في صور بلاغية: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظُلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا" (٤/النساء:١٠). فصورت الآية الاعتداء على أموال اليتامى بالأكل، وصورت هذا النوع من الأكل بأنه أكل للنار. ويُوجه المؤمنين في معاملتهم وبعضهم البعض فتقول آية: "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرًا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضًا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتًا فكرهتموه..." (٤٩/الحجرات: ١٢). فصور الظن والتجسس والغيبة كأكل لحم الأخ لأخيه المؤمن ميتًا. وتصور آيات من القرآن تصويرًا في مجموعة من العبارات: "واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون" (٧/الأعراف: ١٧٥ - ١٧٧). فالقرآن يمثل ويرسم الصورة حسية. فهل نحمل الألفاظ ومعانيها على الحقيقة أم هي صور مجازية لإيصال المعاني عبر التصوير الحسي.

وحين يصور النبي محمد والذين معه: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم رُكعًا سُجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانًا سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه

فاستغلظ فاستوى على سوقه يُعجب الزُرّاع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا" (٤٨/الفتح: ٢٩) .

بل قد حمل القصص القرآني وتمثيلاته جانب كبير من الخطاب القرآني وما يطرحه من قضايا بيانية بلاغية تصويرية، كما في قصة يوسف، وأيضا في اختلاف تفاصيل القصة الواحدة عند ذكرها من سياق إلى آخر. كما في تفاصيل قصة موسى. حيث قالت آيات من القرآن: "إذ قال موسى لأهله إني آنست نارًا سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون" (٢٧/النمل: ٧). وقال في سورة طه: "إذ رأى نارًا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارًا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى" (٢٠/طه: ١٠ - ١١) وفي سورة القصص نفس المشهد عبرت آية عنه: "...قال لأهله امكثوا إني آنست نارًا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون" (٢٨/القصص: ٢٩). فماذا قال موسى لأهله؛ في آية سورة النمل: "آنست نارًا سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس". وفي سورة طه قال موسى له؛ "امكثوا إني آنست نارًا لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى". وفي آية سورة القصص، قال موسى؛ "امكثوا إني آنست نارًا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار". فلماذا الاختلاف في تفاصيل ماذا قال موسى لأهله؟ وغيرها من التفصيلات الأخرى حول قول الصوت الإلهي لموسى: "اخلع نعليك"، ومسألة من أين نودي موسى؟ هذه الدراسات اللغوية والبيانية والبلاغية أنبتت الدراسات التي استقلت فيما بعد تحت راية مبحث "إعجاز القرآن" التي جالت فيها جهود المتكلمين بحثًا عن إعجاز القرآن، وتبارى البلاغيون في محاولات كشف دلائل هذا الإعجاز.

هكذا تم التعامل التجزيئي مع القرآن. سواء على مستوى الألفاظ ومعانيها والعلاقات بينها كما فعل اللغويون، عبر آليتي "اللفظ" والمعنى". كسبيل ليساعدهم على محاولة رفع التوتر اللفظي والدلالي. في الدراسات اللغوية والنحوية والبلاغية في صورها الأولى. الجهود التي لم تخلو من بعض الجوانب البيانية البلاغية. وحينما تم الانتقال بتأثير جهود المتكلمين وجدالاتهم، من مستوى "معاني الألفاظ" ومن مستوى التركيز على "التشبيه" كمركز للقيمة ليكون الكلام بليغًا، التشبيه الذي جذب اهتمام النحاة والبلاغيين في الشعر الجاهلي، حيث انتقل المتكلمون في درسهم اللغوي والبلاغي للقرآن "إلى المجاز". فانتقلت الثقافة من الاعتماد على اللفظ والمعنى كآلية لرفع التوتر اللغوي والبلاغي بين آيات القرآن، إلى آلية الحقيقة والمجاز، كأداة لرفع هذا التوتر. فتم التوسع في دراسة أشكال بلاغية، كانت في البداية غير مضبوطة اصطلاحيا، من تشبيه واستعارة إلى مجاز وكناية، ومن الاهتمام بمعاني اللفظة في

علاقاتها بلفظة أخرى إلى الاهتمام بالمعاني، على مستوى الجملة ومستويات علاقاتها بما جاورها من جُمل أخرى. ومحاولة إدراك الانتقال في المعنى من الحقيقة إلى المجاز، لتصبح العبرة بنظم الكلام وسبكه وصياغته وليس بجزالة اللفظ أو وحشيته، أو أصالته.

بهذا تضيف ثنائية الحقيقة والمجاز، إلى ما فعله المتكلمون من ثنائية المحكم والمتشابه. وثنائية الفقهاء في الناسخ والمنسوخ أو ثنائية الخاص والعام، أو المقاصد الكلية. أدوات تحاول دائما رفع التوتر عن الخطابات القرآنية. ورغم الانتقال من مستوى اللفظ إلى مستوى الجملة في الدرس اللغوي والبلاغي، فقد ظل التركيز على درس القرآن آية، آية، بتحليل نصي يسعى للوصول إلى الدلالة اللغوية.

الفصل الخامس:

المدخل الفلسفي للقرآن

تحدي تراث الأمم الأخرى

المجتمعات أصبحت أكثر تعقيدا من مجتمعات المسلمين الأوائل في الحجاز.، وتحديات تراث الأمم الأخرى، سواء في اللاهوت أو في علوم الحكمة، أو في نظم الحكم وتنظيم عمل السلطة. فكيف يتعامل المسلمون الأوائل مع هذا التراث وتلك العلوم وهذه النظم؟ وكان من ضمن هذه التحديات: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور أو مأمور به، سواء بالوجوب أو بالندب؟ فمع الترجمات عن علوم اليونان وغيرهم كان السعي من متداولي علوم الحكمة؛ "علوم الأوائل" أن حاولوا رفع التوترات بينها وبين الشرع أو بينها وبين القرآن تحديدًا. ومحاولة استنباط تصورات فلسفية عبر قراءات لنصوص آيات من القرآن. ولكن ظل التعامل مع القرآن آية، آية بالطريقة النصية.

إذا كان اللاهوتيون المسلمون قد حاولوا بناء تصوراتهم عن الغيبيات عبر قياس مشاهداتهم في الحياة الدنيا، بقياس ما هو غائب على ما هو شاهد، وعبر آلية القياس الكلامي - نسبة إلى علم الكلام - واعتمادهم حسب مقولات المهتمين بالفلسفة: أن أهل الكلام اعتمدوا في حُججهم على الأدلة الجدلية. في بنائهم لتصوراتهم العقائدية. فربما لب خطأ المتكلمين/اللاهوتيين أتى من أنهم بنوا تصوراتهم حول الله تعالى؛ كما لو كان "إنسان لكن أزلي". قياسا على الإنسان. فعبر قياسهم الغائب على الشاهد، شبه المتكلمون المسلمون العالم بالمصنوعات وأن للإنسان علم وقدرة وإرادة، فقياسًا على ذلك جعلوا له سبحانه بالمثل وبالقياس إرادة وعلم وقدرة. لكن من نقدوا أدلة المتكلمين الجدلية وانتقدوا قياسهم للغائب على الشاهد. لم يقدموا بديل، وحتى "البرهان" الفلسفي واعتمادهم عليه لم يقدم جديدًا عما قدمه المتكلمون.

من ناحيتهم المتكلمون/اللاهوتيون شنوا مؤخذاتهم ضد الفلسفة والفلاسفة وتحديدا حول نقاط ثلاثة: فقد أخذوا عليهم مسألة قِدم العالم. ومسألة القول بأن الله لا يعلم الجزئيات. ومسألة تأويلات الفلاسفة لأحوال اليوم الآخر، من حشر للأجساد ومن جنة ونار. فحاول المتفلسفون المسلمون الرد على مؤاخذات المتكلمين. وأيضا حاولوا تأصيل الدرس الفلسفي وقضاياه، من خلال الاعتماد على آيات من القرآن ذاته. بل حاول المتفلسفون رفع التوتر بين آيات القرآن وبين علوم الحكمة سواء عبر محاولة رفع الخلاف المتصور بين الحكمة والشريعة. أو عبر محاولات لرفع التوتر بين

المذاهب الكلامية/اللاهوتية المختلفة عند فِرق ومدارس المسلمين، عبر محاولة الارتفاع عن الخلافات في فترات الفُرقة والخلاف، ولمواجهة تهديدات التفكك.

الحكمة في القرآن

إذا كانت الفلسفة هي محبة الحكمة وغايتها السعي إلى الحق، وهي أرقى فنون الإنسان. والوحي حق، لأن مصدره الحق سبحانه. فهل يضاد الحق الحق؟ فالحكمة الإلهية عن طريق الوحي والحكمة الإنسانية، إذا لا يتضادان. على هذا يُنظر للقرآن ذاته حيث قالت آية من آياته: "يُؤتِي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا وما يذّكر إلا أولوا الألباب" (٢/البقرة: ٢٦٩). فالله يؤتي الحكمة لبشر. بل الوحي ذاته؛ هو وحي بحكمة: "....وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم..." (٤/ النساء: ١١٣). بل الحكمة جاءت الأنبياء والرسل من قبل الحكمة التي أوحيت إلى محمد ذاته:"ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله..." (٣١/لقمان: ١٢). وكذلك على داود: "وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب" (٣٨/ ص:٢٠). وعن عيسى قال: "ويُعلّمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل" (٣/ آل عمران: ٤٨)[٩]. بل القرآن به وظائف وآليات التفلسف من تفكير ونظر واعتبار وتعقل، فهو يعتمد على الحجة وعلى التعقل وهما لب التفلسف فيقول: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم" (٣٦/يس:٧٨ - ٧٩). بل كل شيء قد ذُكر في القرآن:"ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون" (٣٩/الزمر: ٢٧).

بل عد بعضهم أن القرآن به مسائل مبحث القيم عبر آيات منه:"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المُنكر وأولئك هم المفلحون" (٣/آل عمران:١٠٤، ١١٤) حيث تستند أفعال البشر إلى قيم؛ أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وكذلك يوم العدل يوم المعاد، حيث يضع غاية العدل في أفعال البشر ومسئولية الإنسان عن فعله: "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير" (٤٢/الشورى:٣٠) و (٢/البقرة: ٢٨). بل وضع تكليف البشر حسب استطاعتهم وحسب وسعهم: "لا يُكلف الله نفسًا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرًا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تُحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين" (٢/ البقرة: ٢٨٦)

---

٩ (٥/ المائدة:١١٠) و(٤٣/ الزخرف:٦٣)

فيدخل المتفلسفون عبر هذه المداخل للتأصيل فإذا كانت الفلسفة محبة للحكمة والقرآن ذاته حكمة، فالحق لا يضاد الحق. وإذا كان القرآن ذاته استخدم أساليب التفلسف من حِجاج وتعقل وتفكُر، وإذا كان هو مشتمل على كل شيء. فالوحي إذاً لا يعارض الحكمة ومحبتها. بل لعله يحث عليها ويجعلها من الموجبات.

فإذا كان المتكلمون المسلمون تجادلوا حول مرتكب الكبيرة، نتيجة واستجابة لصراعات الواقع، حيث تصارعت الفرق السياسية وتقاتلت وارتكبت كبائر. وكذلك تجادل المتكلمون حول قضايا الإيمان والقدر وفيما بعد الجبر والاختيار. جدالهم اللاهوتي مع اللاهوتيين المسيحيين دفاعا عن دينهم الجديد؛ حول طبيعة المسيح وحول طبيعة الكلمة الإلهية وحول طبيعة القرآن كونه كلام الله. فهم أيضا حاربوا جهود المتفلسفين من المسلمين والتفكير الفلسفي، ونقدوهم فكتبوا "تهافت الفلاسفة". وكذلك فعل الفقهاء ليقولوا؛ "من تمنطق تزندق". فقد اعتمد المتكلمون على المنطق وعدّوه من علوم الآلة. التي لا يقع عليها حكم الحلال والحرام في ذاتها. بل فيما تستخدم وتوظف فيه. واستند البعض إلى القرآن ذاته في وجود جدل منطقي بالقرآن: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يُحيي ويُميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين" (٢/ البقرة:٢٥٨). وبالقرآن قانون الثالث المرفوع في المنطق: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون" (٢١/ الأنبياء:٢٢).

وكان المتفلسفون المسلمون قد انطلقوا من أنه لابد "للحادث من مُحِدث" وأن "دقة الصنعة تدل على الصانع". فأخذوا من آيات القرآن التي تحث على التفكير، بل تفرض التفكير في خلق الله، سبيل لذلك. وكان المتكلمون قد أشاروا إلى ألفاظ القرآن المشيرة إلى الله بأنه؛"خالق، وفاطر وبادئ وباري". فاستخدم المتفلسفون صفات "مُحدِث"، و"باري" و"صانع"، واستخدموا تعبيرات "خالق" و"خلق". ولم يناقشوا كون هل هناك خالق وهل هناك خلق؟ وكأنهم سلموا بهما:"ألم نجعل الأرض مهادًا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شِدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المُعصرات ماءً ثجاجا لنُخرج به حبا ونباتًا وجنات ألفافا" (٧٨/ النبأ - ٦ -١٦). وأيضا تقول آية من القرآن:"أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء..." (٧/ الأعراف:١٨٥). وكذلك:"إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودًا وعلى جنُوبهم ويتفكرون" (٣/ آل عمران:١٩٠ - ١٩١)[١٠].. وقد حاول المتفلسفون

---

١٠ و(٨٠/ عبس:٢٤ - ٣٢) و(٢٢/ الحج:٧٣) و(٢٣/ المؤمنون:٩١)

التوفيق بين فلسفة أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧) قبل الميلاد. أو فلسفة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢). وبين الوحي. فأخذ المتكلمون عليهم القول بقدم العالم. وإن كان المتفلسفون من المسلمين، في الحقيقة قد قالوا بخلق العالم، لكنهم مع ذلك قالوا بقدم (المادة) الهيولى التي خُلق منها هذا العالم.

قِدم العالم وحدوثه

المتفلسفون المشرقيون اعتمدوا على مقولة "الفيض الإلهي الدائم" فإن متفلسفين من المغاربيين اعتمدوا على "الإحِداثْ الدائم في الكون" والاعتماد على آيات في القرآن عن خلق العالم، فالله:"هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملًا ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين" (١١/ هود: ٧)[١١]. وإذا كان العالم مخلوق فلكي يتم التوفيق بين فكرة خلق العالم وبين تصورات قِدم العالم في فلسفة أرسطو تم الاعتماد على التفريق بين كون العالم مخلوق ولكن (مادة) الهيولى التي خُلق منها العالم قديمة. وتم تصدير آية:"ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين" (٤١/ فُصلت: ١١). فالسماء خُلقت من موجود سابق وهو الدخان. وامتد ابن عربي فيما بعد بهذا المعنى إلى أن خطاب الله لهذه المخلوقات بكلمة "كن" فالخطاب موجه لها دليل على وجودها في العدم كشكل من أشكال الوجود. والآية تقول:"إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (١٦/ النحل: ٤٠).

نهاية العالم والحياة الآخرة

مسألة نهاية العالم والبعث الجسدي والحياة الآخرة تمسُك اللاهوتيون/المتكلمون بالمعنى الحرفي لمنطوق آيات:"كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (٥٥/ الرحمن: ٢٦ - ٢٧). واستنادا إلى عدل الله بأنه لابد من يوم للحساب:"ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد" (٣/ آل عمران:١٨٢) و"من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلاّم للعبيد" (٤١/ فُصلت: ٤٦). وجاء القرآن ليطرح صور حسية عن البعث وعن الحياة الآخرة:"يومئذ يصدر الناس أشتاتًا ليُروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن عمل مثقال ذرة شرًا يره" (٩٩/ الزلزلة: ٦ - ٨)[١٢]. وتصوير

---

١١ و(٧/ الأعراف: ٥٤) و(١٠/ يونس: ٣) و(٣٢/ السجدة:٤) و(٥٧/ الحديد: ٤) و(٢/ البقرة: ١١٧) و(١٦/ النحل: ٤٠) و(٤٦/الأحقاف: ٣)

١٢ و(١٠٢/ التكاثر: ٥ - ٨) و(٩٨/ البينة: ٨) و(٨٨/ الغاشية: ١ - ١٦)

مُشَاهد للقارئ عن القارعة:"القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية وما أدراك ماهيه نار حامية" (١٠١/ القارعة:١ - ١١). فكيف سيكون البعث وهل هو بالجسد والروح أم بالروح فقط، وما طبيعة النعيم والعذاب الأخروي؟

فكان الاعتماد على آيات من القرآن عن كيفية الخلق سواء "إبداءً" أو "إحداثًا" أو عبر "فيض الله الدائم" أو عن طريق "إحداث الله الدائم" واستناد إلى قدرة الله أن يُعيد العظام وهي رميم ويستطيع أن يأتي من الشجر الأخضر نارًا:"وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا فإذا أنتم منه تُقدون أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاّق العليم إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (٣٦/ يس:٧٨ - ٨٢). فمحاولة تفسير البعث بانتقال الروح من جسم إلى جسم آخر. وتفسير السعادة الأخروية، بأنها اتصال الروح، بالروح العليا، التي كانت جزء منها قبل نزولها في الجسد. وهذه الرؤى لا تحاول أن تعترض على فكرة السعادة الحسية الجسدية، بقدر ما هي تحاول الارتفاع بلذات الحس والجسد إلى مستوى أعلى وأرقى، مستوى عقلي وروحي.

حيث أن فكرة عودة الروح، يوم المعاد، إلى نفس البدن. البدن الذي تحلل تراب، ونبتت عليه نباتات. طعم عليها جسد إنسان آخر، فتحولت لمكون من مكونات بدنه، وتغذت عليها حيوانات متنوعة، طعم عليها إنسان آخر. فكانت فكرة أن يوم الميعاد فستعود الأرواح إلى أبدان؛ ولكن ليست نفس الأبدان. وأن آيات القرآن المشيرة إلى ذلك، هي عبارة عن: تمثيلات قرآنية تساعد العوام للوصول للمعاني، بطريقة حسية. وليس عبر معاني عقلية مُجردة. المعاني العقلية المُجردة التي لا يصل إليها إلا خواص الناس. قد مثلتها آيات القرآن حسية لإيصال معانيها. ومسألة عدم معرفة الله للجزيئات التي تحدث عنها الفلاسفة؛ تم تفسيرها: أنها تعني أن الله لا يعلم الجزئيات كما نعلمها نحن، فنحن علمنا حادث بعد حدوث الجزئيات أي تابع لحدوثها في الزمن. وعلم الله بهذه الجزئيات غير حادث، ليس مقيد بحدوثها، وكذلك علمه غير متوقف على علة. كما علم الإنسان.

ابن رشد

يُعد نسق ابن رشد في مؤلفاته، نسق يستحق يستحق دراسة متكاملة، في تعامله مع من سبقه ومع من عاصروه. وتحديدًا في كتبه الأربعة:"فصل المقال" و"وتهافت

التهافت" و"مناهج الأدلة" و"بداية المجتهد". فبها رؤية تستحق دراسة تفصيلية من أحد المهتمين، بتعامل ابن رشد مع القرآن. لكن في هذه السطور، سنركز على إشارات عامة، تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتدقيق. فابن رشد لم يحاول فقط التعامل مع توتر بين جوانب القرآن المختلفة. بل حاول أيضا مواجهة التفكك الذي يشاهده مجتمعة في عصره. وحاول رفع التوتر بين فلسفة أرسطو، أو بين الحكمة بصورة عامة وبين الشرع من جانب. وحاول أيضا التوفيق بين رؤى المتكلمين المختلفة وبين بعضهم البعض، وبينهم وبين النظر الفلسفي. وكذلك حاول التوفيق بين الاتجاهات الفقهية المختلفة، التي كان بينها وبين بعض صراعات كبيرة. الاتجاهات الفقهية التي كانت تُهمِش غيرها من المداخل، الكلامية والبلاغية والصوفية والفلسفية بالتالي.

فابن رشد وخصوصًا في كتابه:"فصل المقال" استند إلى أن تعدد واختلاف قدرات البشر، فرض على الخطاب القرآني الذي هو خطاب للناس باختلاف قدراتهم وتعدد مستوياتهم، فرض عليه أن يتعدد خطابه ذاته. كخطاب عام للناس. وإذا كان طريق التواصل عبر البرهان من الأمور الصِعاب، التي لا يقدر عليها إلا الخواص من الناس. مما جعل الخطاب القرآني كما أن به معارف تلطف بها على عباده بما يتناسب مع عاداتهم أو فِطرهم، فضرب الأمثال وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال وهذه الأشباه، من خلال الأدلة المشتركة بين الناس، عامة وخاصة؛ من خلال الأدلة "الجدلية" والخطابية". مما جعل الشرع انقسم إلى:"ظاهر" عبر التمثيلات والأشباه، عبر أدلة جدلية وخطابية. وإلى:"باطن"، يُدركه الخاصة عبر أدلة "البرهان العقلي". فيكون الظاهر؛ هو الأمثال المضروبة للمعاني، والباطن؛ هو المعاني كما تتجلى لأهل البرهان الفلسفي.

وإن كان ابن رشد قد حاول مواجهة الرؤى الكلامية/اللاهوتية. ونقد طُرقهم الجدلية. ونقد قياسهم الغائب على الشاهد. معتمدًا على اختلاف علم الله عن علم الإنسان: حيث أن علم الله هو علة وسبب وجود الأشياء. أما علم الإنسان، فمرتبط بوجود الأشياء، أولا، حيث الأشياء ووجودها هما مصدر علم الإنسان. مما يجعل قياس المتكلمين للغائب على الشاهد، هو قياس فاسد، حيث أنه حول الذات الإلهية إلى مجرد صورة أخرى لإنسان آخر لكنه قديم وأزلي. وكذلك نقد ابن رشد جدالهم حول الصفات الإلهية؛ هل هي عين الذات أم زائدة عليها. مما أفضى إلى: إما إلى التشبيه، ونسبة يد وساق وعين وبصر وكلام وعرش وكرسي ومجيء، أو يؤدي إلى التعطيل، بتعطيل الصفات التي ورد لها ذكر منسوبة إلى الله وتأويلها بناءً على تنزيه الذات الإلهية. ونقده للمتكلمين وطرقهم، بل وبرهانه العقلي في مقابلة قياس المتكلمين للغائب علي الشاهد. ورغم سعي خطاب ابن رشد إلى التعددية في مستويات الخطاب القرآني

الثلاثة، وأخذه من الآية القرآنية:"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (١٦/ النحل:١٢٥). مستندًا لذلك. وسعيه الدؤوب لمحاولة الارتفاع عن الخلافات والانقسامات في الواقع من خلال خطاب توفيقي، يسعى للتوحد. وقد حاول حصر أصول الشرع في ثلاثة: الإيمان بوجود الله. والإقرار بالنبوات. وأيضًا الإقرار بيوم المعاد. واعتماده التأويلي بأنه: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير إخلال بعادة لسان العرب في التجوز. رغم كل هذه الإنجازات (المهمة) لخطاب ابن رشد فهو لم يُقدم بديل ناجع. بل انتهى به الأمر إلى أن يرقد خطاب أبو حامد الغزالي، بمراوغاته، ممددًا، رابضًا، تحت عباءة خطاب ابن رشد. وهذا يحتاج إلى جهود بحثية لكشفه. وانتهى به الأمر إلى الدعوة لحجب علوم البرهان عن العوام، كما فعل الغزالي، بدعوته؛ لإلجام العوام عن علم الكلام. بل وصل خطاب ابن رشد إلى أن الإنسان العادي في حاجة إلى صورة معبود حقيقي، وليس معبود مجرد، فلم يقترح ابن رشد سوى اقتراح الغزالي من قبله؛ بفكرة أن الله نور. كتصور يناسب العامة، وكفكرة تحل مشكلات الإنسان العادي، حول مسألة رؤية الله يوم القيامة. فالنور يكشف الأشياء والألوان ويجعلها مرئية.

يظل تعامل المتفلسفون المسلمون مع القرآن على محدوديته، يدور في ظل نهج المداخل الأخرى، التي تعاملت مع القرآن، كلاميا وفقهيا ولغويا/بلاغيًا: عبر تفتيت وتجزيء آياته، وكذلك عبر التعامل النصي معه ككتاب بين دفتي مصحف، عبر السعي لرفع التوتر جبرًا بين أجزائه، في سبيل معنى مركزي وفي سبيل بؤرة دلالية. ورغم جهود ابن رشد بمحاولة الانتقال من الجزئي إلى ما هو أشمل من هذه الأجزاء، سواء في جوانبها الفقهية أو الكلامية أو الفلسفية. البذور التي امتد بها محيي الدين ابن عربي إلى مداها فيما بعد مما يحتاج إلى دراسة معمقة. وكذلك ما أفضت به من سعي نحو مقاصد كلية عند الشاطبي. إلا أن جهود ابن رشد ظلت لطبيعة ثقافة عصره ومحاولة مواجهة حالة التفكك والتشظي، ظلت بذور تحتاج إلى مزيد من العمل عليها، لعلها تُنبت رؤى أكثر مما أثمرته في زمن ابن رشد، فأفضل من مجرد محاولات الترديد والتمجيد التي تقتل إنجازه، عبر نوع من السلفية التي ترفع اسم ابن رشد كمجرد شعار تحت راية التنوير أن تفعل ذلك!

الفصل السادس:

المدخل الصوفي للقرآن

المعنى بذات العارف

تُعد التجربة الصوفية، في تاريخ المسلمين، ظاهرة تحتاج إلى مزيد من الدراسة الدقيقة. دراسة تخرج من أنفاق إصدار الأحكام الثابتة، والأسئلة المكرورة، النمطية. عن تراث المسلمين الصوفي. والمدخل الصوفي في التعامل مع القرآن،[١٣] في المداخل المختلفة التي تعرضنا لها، في الفصول السابقة؛ اعتمدت على قاعدة أن إدراكنا للعالم من حولنا، ومعرفتنا به تساعدنا في فهم الخطاب القرآني؛ فكلما عرفنا عن اللغة العربية وقواعدها وقوانينها اللغوية والبلاغية، تساعدنا في إدراك لغة وبلاغة القرآن. وكلما ربطنا آيات التوجيهات السلوكية بسياقها، وكونها مكية أم مدنية. ناسخة أم منسوخة. تفيد العموم أم تفيد الخصوص. إلى غيرها من قواعد تُحيط بالخطاب القرآني فتساعد في معرفة اتجاه معاني الآيات، ومعرفة عِلة التوجيه الفقهي للآية، ولمقاصدها. وكثير من اللاهوتيين، يبدأون بالنظر في الأدلة من العالم على وجود الله وعلى صفاته. ويثبتون نبوة النبي محمد بأدلتهم العقلية. قبل الاعتماد على استخراج معاني من الخطاب القرآني ومن نصوصه. الرابط المشترك أن المعانى داخل الخطاب وداخل النص، ونحن نستخدم معارفنا لمحاولة استخراج هذه المعاني. من هنا فالعلاقة بين إدراك المعاني في العالم وبين المعاني في النصوص، سواء عبر اللغة وأدلتها أو عبر العقل ووسائله. فالمعاني موجودة خارج الذات العارفة؛ سواء موجودة في العالم أو موجودة في الخطاب أو النص. لكن إضافة الاتجاهات الصوفية: أن العالم بموجوداته والبيان القرآني بمعانيه، ليسا أدلة على الله فقط، بل إن الله يتجلى لنا عبرهما. فلا نبحث في العالم ولا في الخطاب القرآني عن أدلة عن الذات الإلهية فقط، بل نبحث فيهما عن الذات الإلهية في تجليها. فالصوفي يبحث فيهما عن الله ذاته.

الإضافة الثانية التي أضافها المتصوفة: أن المعاني ليست في العالم بمخلوقاته وليست في النص بكلماته فقط. بل المعاني أيضا داخل ذات العارف. فإذا كان الصوفي

---

١٣ استغربت بشدة أن يُهمل باحث مُجِد كجابر عصفور، في رسالته للدكتوراه، عن:"الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرَب"؛ أنه لم يتعرض فيها لهذا الغنى والثراء التصوير الفني في الكتابات الصوفية. مما يحتاج إلى دراسة تتعرض لنقص رسالة عصفور.

يبحث أيضًا عن ذات الله في المعاني بكتاب الوجود. ويكتشف ذات الله في كلمات ومعاني القرآن. فهو أيضا يبحث بداخله عن ذات الله. وحيث أن معاني العالم ومعاني القرآن يتصلان داخل ذات العارف. وأن الإنسان هو عين الوجود وغايته، وفيه تجلى كمال الله في خلق مخلوقاته. فالإنسان بجسمه وبنفسه وبطبيعتهما الحيوانية، يربطانه بالعالم. حيث خلقه الله من صلصال من طين. فإن روح الإنسان هي نفخة من روح الله، تربطه بالأبدي الأزلي فتقول الآية:"وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرًا من صلصال من حمإٍ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" (١٥/ الحجر:٢٨ - ٢٩). فالطبيعة البشرية للإنسان تربطه بالعالم، وتحجب عنه المعارف الكامنة في ذاته. حيث تصبح طبيعته الشهوانية كمرآة غير مجلوة لا تُظهر الصور بوضوح عليها. فالعارف يسلك طريق، ويعرج في معراج، لتتكشف له حقائق وأسرار، كامنة في ذاته، بقدر تطهره، وبقدر تخلصه في رحلته وفي معراجه من علائقه بالعالم الظاهر، التي تكبله بها طبيعته الحيوانية الإنسية، فكلما تجاوز هذه العلائق كلما انكشف له من عالم الباطن، عالم الروح. فهي رحلة من العالم ومعارفه الفانية الزائلة إلى الروح بمعارفها الباطنة الكامنة الباقية، في الذات والتي نفخها الله في الإنسان سبحانه. فلم يفصل الصوفي بين عالمي الظاهر والباطن بل جعل الظاهر ومعارفه، مقدمة وطريق لعالم الباطن وأسراره. ولا سبيل لكشف باطن إلا عبر معرفة ظاهره واستيعابه.

الإنسان والعالم والله

إذا كان العالم هو كلمات الله، وعالم بلا إنسان كجسد بلا روح، فالإنسان هو تمام الوجود وغايته، وهو كماله؛ ففيه يكتمل العالم. والعالم في علاقته بالذات الإلهية، بلا إنسان؛ كمرآة غير مجلوة، وقد علاها الصدأ، فلا تُظهر كمال الله. وأن ما يجلو كمال الله هو الإنسان. الإنسان بجانبه المادي المخلوق من صلصال من حمإ مسنون؛ وهو الجانب الفاني، وهو الذي يحجب المعارف الكامنة في قلب الإنسان ذاته. الجانب الآخر للإنسان هو جانب الروح، التي هي نفخة من روح الله. فإذا كان الجسد هو ما يصل الإنسان بالعالم وماديته، فالروح هي التي تصل الإنسان بالذات الإلهية في أبديتها. وكما أن في الإنسان يتجلى كمال العالم. فكذلك القرآن، قد اجتمعت فيه اللغة بمواضعاتها وبقواعدها نحوا وصرفا وبلاغة، وببشريتها. وكذلك ففي القرآن يتجلى الإلهي الأبدي الأزلي القديم، من خلال اللغة التي هي بشرية الاستخدام. ففي القرآن تجلى الإلهي والبشري. وقد وظف متصوفة فكرة الأشاعرة في تفرقتهم بين كلام الله القديم الأزلي -

الكلام النفسي - كصفة قديمة للذات الإلهية عند فرقة الأشاعرة. وبين تلاوة البشر لهذا الكلام، فالتلاوة البشرية، مخلوقة ومُحدَثة. فتكلم متصوفة عن البُعد الإلهي للغة الخطاب القرآني وعن بُعدها البشري الإنساني فيها.

وإن كانت كلمات القرآن محددة بعدد، فكلمات الله بلا نهاية. من هنا فآيات الله في الوجود لا تنتهي، ولفظة آية كما تشير إلى جملة القرآن، فهي تشير إلى موجودات الكون كآيات. وكذلك الآيات في الإنسان ذاته:"سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (٤١/ فصلت:٥٣). من هنا فالكون والإنسان هما كتاب تتجلى به وفيه كلمات الله وآياته. والقرآن بآياته كتاب لكلام الله. ولا نهاية لكلمات الله. والمتصوف يقرأ الآيات:"قل لو كان البحر مدادًا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفَد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا" (١٨/ الكهف:١٠٩). وأيضا:"ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله" (٣١/لقمان:٢٧). وإذا كانت كلمات المصحف محددة العدد. فكلمات الله بلا نهاية" فلا يمكن حصر القرآن ومعانيه في كلمات الظاهر منه فقط، بل أن له باطن خلف الظاهر؛ وإن كانت كلمات الظاهر محددة العدد، فالباطن لا تنفد معانيه. وانتقل الصوفي من مفاهيم "اللفظ" و"المعنى" و"المجاز" التي اهتم بها أهل الظاهر؛ إلى مفاهيم "الإشارة" و"اللُمع" و"اللطائف" و"الأسرار" وإلى "الأنوار" و"المُكاشفات" و"الأحوال" و"المقامات". انتقل من "العبارة" إلى "الإشارة" ومن سجن "المجاز" إلى رحابة "الرمز"، عبر "الظاهر" إلى "الباطن". فالله:"هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" (٥٧/ الحديد:٣). وانتقال الصوفي سيرًا عبر رحلة ومعراج روحي، لينكشف للعارف من الأسرار، عبر تطهره وانخلاعه عن موانع الكشف وعوائقه التي تفرضها طبيعته الأرضية التي تربطه بالعالم. فكلما اقترب من روحانيته وبعد عن عوائقه البشرية هذه انكشف له عالم الأسرار. الأسرار الكامنة في الروح منذ نفخ الله. فالحديث القدسي يقول:"كنت كنزا مخفيًا فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق فبي عرفوني". والذي يدعم عند الصوفي الحديث الآخر:"ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن". فالله في القلوب وبالتطهر تتساقط الحُجُب، للوصول إلى الله:"فلا أُقسم بمواقع النجوم وهو قسم لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون" (٥٦/ الواقعة: ٧٧ - ٧٩). فالصوفي يحاول طوال الوقت أن يتجاوز حدود الإيمان المفروض، طاعة ورغبة في رضا الله عليه. إلى أن يدخل إلى رحابة الإحسان، معتمدًا على الحديث [١٤] فيقول الحديث في تعريف الإحسان:"أن تعبد الله كأنك

١٤ في صحيح البخاري ومسلم في باب الإيمان ٣٧، ٥٧

تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك". فإن كان الإيمان خوفا من عقاب أو رغبة في ثواب. فالصوفي يخرج من حدود الخوف والرغبة أو من العقاب والثواب إلى علاقة الحب في ساحة الإحسان حتى يقول شعرًا في ذلك.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　نحن روحان حلتا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرتـــــه　　وإذا أبصرته أبصرتنا[١٥]

من العبارة إلى الإشارة

الصوفي يَعبُر من مستوى الإسلام ومستوى الإيمان إلى مستوى الإحسان. أي من مستوى عالم الأدلة المُوصِلة إلى معرفة الله، إلى لقائه سبحانه. أي من الأدلة عليه إلى حضرته. ومن عالم الظاهر إلى عالم الباطن، حيث لا تكفي علوم الظاهر بأدلتها؛ العقلية والبيانية والسمعية. والتي لا تصلح لعالم الباطن، فهو عالم لا يتعامل مع الأدلة عن الله، بل هو حضور ولقاء معيته. وعلى مستوى اللغة التي اهتمت باللفظ ومعناه، عبر العبارة ودلالاتها، معنى ومبنى، في عالم الظاهر. أما في عالم الباطن فلا عبارات بل إشارات. وإذا كانت العبارة يُكشف معانيها عبر مواضعات اللغة وعبر أبنيتها اللغوية والبلاغية، فإن عالم الباطن يقوم على الإشارات، عبر الرمز واللُمع واللطائف، عالم الأسرار والأحوال والمقامات. وهي درجات ومآلات. يُكشف للعارف من أسرارها حسب معراجه ورحلته، فهي طريق للسالكين. فانتقال الصوفي من عالم العبارة اللغوية إلى عالم الإشارة، ومن ضيق المجاز (عقلي وبياني وعُرفي)، منه إلى رحابة الرمز. ومن ضيق مواضعة اللغة إلى اللغة كجزء من عوالم أرحب، عوالم من العلامات الدالة.

فالكون بموجوداته كلمات يتجلى من خلالها الله وإشاراته لا ولن تنتهي. والمصحف محدد الألفاظ، فإذا كانت ألفاظه محدودة معانيه وإشاراته لا حد لها. وعالم الظاهر وعبارته اللغوية تسعى لتحديد المعنى وتحاول أن تجعله نهائيا. وهذا هو الجانب البشري من لغة القرآن. والمعنى الباطن، يقوم على الإشارة إيحاءً بالمعنى بلا تعيين ولا تحديد، إيحاء يجعل من المعنى براحًا وأفقًا دائم التجدد ودائم الانفتاح. فإذا كانت العبارة في عالم الظاهر أدلتها للعقل وللبيان. فإن الإشارة مجالها القلب، وإشارات الله في القرآن وفي موجودات الكون وفي قلب العارف. فالوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق والقرآن كلماته المسطورة في المصحف. وينفذ العارف عبر

---

١٥ للحلاج كما ذكره "ماسينيون" في "ديوان الحلاج" باريس ١٩٥٥م.

معراجه من ظاهر اللغة الوضعية إلى باطن الكلام الإلهي، من هنا دلالة القرآن على الشريعة عبر اللغة الإنسانية وأعرافها، عبر لغة الظاهر وعبر علوم الظاهر. وكذلك القرآن يشير إلى الحقيقة عبر الكلام الإلهي الباطن، والصوفي يسلك لذلك عبر تخلصه من علائقه بعالم الظاهر التي تحجب عنه أسرار ومكاشفات الباطن، كحجْب المرآة غير المجلوة صور الحقائق، عبر رحلته الروحية. وعبر تطهره وإرهافه السمع، فكلما سار في الطريق وسلك انطبعت في نفس العارف شفرة لغة الجود، فيرى الآيات في موجودات الكون، وفي آيات القرآن وفي نفس الصوفي. فالمعنى في المساحة الواصلة بين كتاب الكون وكتاب القرآن. المعرفة في عالم الظاهر تكون عبر وسيط هو الصور، عبر النص وتكون المعرفة بها ظنية. وكذلك الاستدلالات العقلية، فالعقل قاصر. فإن المعرفة الحقة تكون المعرفة الشهودية الحضورية، معرفة ليست عبر وسيط لا نص ولا عقل ولا ظاهر. بل معرفة مباشرة يأتي المعلوم ذاته عبر العلم الحضوري. كعلم الإنسان بنفسه بحضورها وبدون وسيط. فهو كشف بالتوحد والشهود.

تعبير العارف عبر الإشارة

إذا كان الخطاب القرآني له جانبين: جانب العبارة الظاهر. وجانب الإشارة الباطن. وإذا كان جانبي: الشريعة وجانب الحقيقة. وكذلك للإنسان جانبين: الجانب الذي يربطه بالعالم؛ الجانب البشري الإنساني. وله أيضا الروح. فالصوفي يحاول طوال الوقت تفسير وكشف مكنونات مُفردات الوجود، في صفحات كتاب الوجود. وكشف مُفردات القرآن ومكنونات روحه. حالة الكشف هذه، والسير نحوها، حاربها أهل الظاهر الذين لا يرون من الوجود ولا من القرآن غيره، خاصة الفقهاء وأتباعهم من عوام الناس، وسعيهم الدائم على تحريض أهل السياسة وأهل السلطان ضد مُرتادي طريق الباطن، وأهل الحقيقة. مما جعل الصوفي ينحت لغة غير اللغة العادية، التداولية، القائمة على التعبير، والتي لم تسعفه في كشوفاته ولا تُعينه في كشف إيحاءات إشارات الوجود أو إشارات القرآن. فنحت لغة إشارة بدل من لغة العبارة؛ لغة باح بها، بإضمار، وبستر، لغة الإشارات واللطائف واللُمع، لغة الأسرار والأنوار، لغة المقامات والأحوال. فالإشارة والرمز هي وسيلة القول في كتاب الوجود وفي القرآن، فتعجز لغة العبارة لغة الظاهر عن التعبير عنها، ولو أوضح الصوفي تماما لقضى على حكمة الله من خطابه القرآني الذي جاء للبشر كافة بطبقاتهم ومقاماتهم. فكانت لغة الرمز والإشارة. فلعل لغة الستر ولغة الرمز عند الصوفي هي سير على نهج الله في كتابي الوجود وفي القرآن. فلم يهدف الخطاب القرآني للوضوح التام، بل يُحفز قارئه، أن يغامر كشفا عن معانيه ودلالاته، ولعجز اللغة البشرية أن تحمل كلام الله، فكان

الرمز، فكذلك الصوفي استخدم لغة الرمز والإشارة لغة الستر، في مدونات التفسير، المدونات التي هي مُحفز وتحدي للقارئ ليحُلَّ ألغاز إشاراتها ومكنوناتها، مما يجعل قرائتها دائمًا مغامرات لا قرار لها. وكما أن القرآن يصل فيه كل منا بقدر طاقته، وطبيعة سيره ورحلته. ولعجز لغة المواضعة أن تعبر بحق عن مواجد وأحوال العارف، فكانت لغة الرمز. لكن ربما الدافع الأكبر هو اتقاء الصوفي من غضب أهل الظاهر، والاصطدام مع أهل الحرف، وعدم استعدادهم لفهم حقائق كشف العارف. وعماء بصائرهم عن إدراك حقائق الباطن، وفك رموز إشاراته. فكانت لغة الإشارة والرمز هي سبيل العارف تعبيرًا عن معراجه. اتقاءً وتمثلًا للخطاب الإلهي، وسعيا إليه.

محاولة حل كل الإشكاليات

لم يحاول الفكر الصوفي رفع التوتر داخل القرآن وبين جوانبه وبعضها البعض فقط، بل حاول التوفيق بين الاتجاهات التي تعاملت مع القرآن، الفقهية عبر مقولات الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام والمطلق والمقيد، أو الكلامية/ اللاهوتية عبر مقولات المحكم والمتشابه، أو قياس الغائب على الشاهد. أو اللغوية البلاغية عبر اللفظ والمعنى أو المباني والمعاني، أو عبر الحقيقة والمجاز. أو فلسفيًا عبر التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والنقل أو بين البرهان العقلي والنص. فقد سعى التصوف، رفع التوترات داخل الخطاب القرآني ورفعها بين هذه الاتجاهات وبعضها البعض، رفع التوتر بين المحكم والمتشابه بين الناسخ والمنسوخ بين الحقيقة والمجاز بين الحكمة والشريعة. بل وبين الحاكم والمحكوم، بين الذات الإلهية والعالم. حاول المتصوفة عمل كل هذا عبر الانتقال من التركيز على الظاهر ولغته لغة العبارة إلى الباطن وإشاراته. وعبر محاولات لا تكف من محاولة التوفيق بين المفترقين ومحاولات تجاوز صراعات الواقع وتناقضاته، بالحب الشامل، والرحمة الإلهية الكاملة، عبر كونية الدين وانفتاحه.

المدخل الفقهي

آيات من القرآن تحدثت عن وحدة الدين في شواهد عديدة:"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (٤٢/ الشورى:١٣). و"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون"

(٥/ المائدة:٦٩). وأيضا:"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (٢/ البقرة:٦٢). فإذا كان الدين من الله إلى الإنسان واحد، توجه لله. هكذا كان إسلام الأنبياء السابقين على النبي محمد:[١٦]. بل أن الفصل بين هذه الاتجاهات سيكون يوم القيامة:"إن الذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء قدير" (٢٢/ الحج: ١٧). ومع الوحدة الدينية في بلاغ الله إلى الإنسان عبر الأنبياء.

فإن كان دين الله واحد، فقد تعددت الشرائع، من قوم نبي إلى قوم نبي بعده. فإذا كان للوجود ظاهر وباطن، وللإنسان ظاهر وباطن، فشريعة الله الخاتمة لها أيضا ظاهر وباطن. حيث خاطب الله في البشر ظاهرهم وباطنهم. وإذا كان أهل الظاهر يركزون على الجانب الظاهري من شريعة الله، فيركزون على مظاهر الشعائر والتوجيهات الشرعية، غاية. فهم يغفلون عن معاني هذه الأفعال وتلك العبادات ومغازيها الروحية. فيميز الصوفي نفسه عن الباطنية؛ أن الباطنية لا يلتزمون بظاهر العبادات والشعائر والتوجيهات الشرعية، لكن المتصوف ينطلق من الاستمساك بالعبادات وبالشعائر وبالتوجيهات الشرعية، لكنه لا يقف عند حدودها، بل ينفذ منها إلى باطنها، إلى مغازيها الروحية. فحين يكون الصوفي في حضرة الذات الإلهية، مصدر الشريعة ذاتها، ويتلقى مباشرة بلا وسيط، ولا وسطاء، فلا رواة ولا فقهاء ولا مفسرين، لا علماء "رسوم"، بل حضور وشهود، كعلم الذات بنفسها مباشرة بلا وسيط.

عند الصوفي الباطن طريقه هو الظاهر ولا سبيل لباطن بدون الظاهر. لكن الباطن هو أيضا يصحح الظاهر. والظاهر الصحيح هو مفتاح الباطن. الحقيقة عند الصوفي، ماء. يتلون بلون الكوب، ويتشكل بشكل الكوب، وحينها لا باطن بلا ظاهر ولا ظاهر إلا ويقوم على باطن روحي. فالكتاب هو طريق الله إلى البشر. ولكن الكتاب ليس فقط الوحي الذي نزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم. بل منه ما نفخ الله من روحه الأزلية، في روح الإنسان:"كتب في قلوبهم الإيمان" (٥٨/ المجادلة:٢٢). واعتماد على المروية فيما أُثر عن النبي:"استفت قلبك وإن أفتاك المفتون"[١٧] وقول آية القرآن:"اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كِفلين من رحمته ويجعل لكم نورًا تمشون به ويغفر لكم" (٥٧/ الحديد:٢٨). وكذلك السنة المتواترة هي طريق من العبد إلى الرب، فهي

---

١٦ (٦/ الأنعام:١٦٣) و(٧/ الأعراف:١٤٣) و(١٠/ يونس:٧٢، ٨٤، ٩٠) و(٢٧/ النمل:٣١، ٣٨. ٤٢، ٩١) و(٣٩/ الزمر:١٢) و(٤٦/ الاحقاف:١٥)

١٧ (رواه الإمام أحمد عن وابصة بن معبد)

ليست غاية في ذاتها. وللإجماع الذي بناه الفقهاء معنيان، معنى لأهل الظاهر، ومعنى عند الصوفي: حيث يجمع الإجماع بين الرب والعبد. فالإجماع ما يجمع عليه الرب والعبد.

وإذا كان رواة المرويات عن النبي يصفون حديث بالضعف، لتضعيف أحد رواته. وربما يكون الحديث صحيحًا، لكن لو واحد من رواته من واضعي الحديث. فالصوفي معرفته أُثْبتْ، لأنها تلقي من مُرسل هذه الأحاديث ذاته. وليس عبر وسيط. وكذلك الفقهاء، في نظر المتصوف، يعتمدون على التواتر للمرويات من ناحية وعبر فكرهم وفهمهم من ناحية أخرى. فإن معرفتهم احتمالية وظنية، فهم يأخذون علمهم ميتا عن ميت، وعلمهم من ألفاظ المتواتر يكون عبر فهمهم، مما جعلهم اختلفوا. وقد أفاض متصوفة في الجانب الفقهي في فقه العبادات وليس بنفس القدر في فقه المعاملات. وأفاضوا في الدلالات الروحية الباطنة للعبادات، المتجاوزة لظاهر العبادات، ليتحدثوا عن دلالات الشهادتين، وعن معاني الصلاة والصوم والزكاة والحج، واستخلاص دلالات روحية عميقة منها.

فالفقهاء وقفوا أمام الظاهر في تعاملهم مع القرآن في نظر الصوفي؛ الظاهر يُدرِكونه حسب مواضعات اللغة وحسب منقولاتها، فوقفوا عند ظاهر العبادات وطقوسها والمعاملات وأوصافها الخارجية. ولكن الإنسان كما أن له جانبه البشري الذي يربطه بالعالم، والذي يخاطبه القرآن. فله أيضا جانبه الروحاني الذي هو نفخة من الله، والقرآن يخاطبه أيضًا. حيث في القرآن يتجلى كمال الوجود، عبر الكلمات المنطوقة. فاللغة الإلهية، والكلام الإلهي يتقرب للإنسان عبر اللغة البشرية، ففي القرآن البشري وفيه الإلهي، يتداخلان. بمستويات اختلاف البشر. فمنه الظاهر ومنه الباطن. والفقهاء وقفوا عند حدود الظاهر ودلالات اللغة ومواضعاته، وعباراتها. ولكن غاب عنهم الباطن، وإشاراته، ورموزه، فكما للجوارح عبادة، يحاول المؤمن الالتزام بها رغبة في ثواب الجنة واتقاء عذاب النار. فإن الصوفي يعبد عبادة المحب، حب الهوى حب لأن المحبوب أهل لذاك. فأخذ الحلال والحرام والعبادات أبعاد أوسع من الثواب والعقاب، إلى علاقة حب، علاقة عشق للذات الإلهية، وليست مجرد علاقة رغبة في النعيم واتقاء الجحيم، التي ركز عليها الفقهاء.

اللفظ والمعنى والمجاز

عند الصوفي لغة الإنسان ما هي سوى استعارة من لغة المطلق، للتعبير عن العالم وعن الإنسان. واللغة الحق هي اللغة الإلهية. لذلك فما يراه أهل اللغة؛ مجاز في

القرآن، قياسًا على لغة الإنسان، ما هو بمجاز في اللغة الإلهية المطلقة، بل حقيقة. وأن الاشتراك في اللفظ بين البشري الإنساني والإلهي المطلق، لا يعني الاشتراك في المعنى، فالمعاني تُستعار، ومحدودة في لغة البشر، التي هي صورة ظل من اللغة الإلهية المطلقة. فالوحي حاول أن يتنزل في مستواه الظاهر، إلى محدودية لغة البشر. واللغويين والبلاغيين يسعون إلى مقولة المجاز، لأنهم يقفون عند حدود اللغة الظاهرة، فقولهم بالحقيقة والمجاز حسب لغة المواضعة، ليس بحقيقة ولا بمجاز في اللغة الإلهية، المطلقة، لغة الباطن. وما يرونه مشكلة معرفية من صنعهم وليست بمشكلة في الذات ذاتها. فاللغويون والبلاغيون يُدركون حسب قدراتهم. فالمجاز ليس مصدره الله، بل مصدره نسبة الإنسان هذه المظاهر إلى اللغة عبر استعارة لغته من اللغة الإلهية. فاليد المنسوبة إلى الذات الإلهية في آيات بالقرآن، لا تُؤول بأنها القدرة أو النعمة. بل نسبة الأيدي إليه سبحانه هي استعارة لحقائق علوية، يظهر عنها بطشه. والصوفي لا يتوقف عند مجاز لغة الظاهر بل ينفذ منه إلى الباطن، فما هو مجاز في لغة الظاهر هو حقيقة في لغة الباطن، اللغة الإلهية. والوقوف عند لغة الظاهر وعبر قواعد البيان اللغوي، أو عبر العقل الذي يقوم على التحديد والضبط والتقييد. فكل هذه وسائل للذات الإلهية لما هو أعمق منها.

المتكلمون والفلاسفة

إذا كان الوجود لا يقوم في حقيقته على أي ثنائية، أو أي كثرة، فما الكثرة إلا في الصور وفي الأذهان، وليست في الأعيان. فهي كثرة في المشهد في الحس، لكنها تقوم على وحدة عميقة في الباطن. فحين يقف الناظر نظره على الكثرة وعلى صورها، فيقع في التشبيه والتجسيم. وما التشبيه والتجسيم إلا جانب واحد من جوانب الحقيقة، هو جانبها الظاهر. لكن تحت هذا الظاهر باطن. وخلف الكثرة وحدة. ولأن العقل يحدد ويضبط ويُقيد، فيحصر من خلال مقولاته الخاصة، حيث يُدرك جانب من الحقيقة. الحقيقة التي تأبى على الضبط والتحديد وعلى التقييد. ونحن لا ندرك من الحقيقة إلا بقدر طاقتنا، وحسب درجاتنا. وحين نُدرك عجزنا عن "درك الإدراك إدراك". لذلك فالبيان لتوسله باللغة. والعقل، ببحثه الدائم عن الأدلة؛ يقصرون عن إدراك الحقيقة. بل يُدركان جوانب منها. وإدراك الحقيقة في كليتها يكون في القلب، قلب العارف. حيث في قلب العارف لا تناقض بين تنزيه ولا تشبيه، ولا بين مُحكم ولا مُتشابه، ولا بين الرحمة والعذاب، ولا بين الرؤية والحجاب، ولا بين الظاهر والباطن. فكل جانب منها هو جانب من حقيقة واحدة. وعجز المتوسلين عبر اللغة وعبر العقل، ناتج من تصور

التناقض بين كلا الجانبين، فيبحثون عن رفع للتناقض المتوَهَم، وهم يميلون إلى أحد جانبي الحقيقة، وهذا زيغ. لأنهم وقفوا أمام الظاهر وتوقفوا عند حدوده.

المتفلسفون المسلمون أخضعوا الخيال للعقل، واعتبروا العقل هو الوسيلة المُثلى للمعرفة اليقينية، وحتى متفلسفي الإشراق، فقد فرقوا بين طريقين في الاتصال. عن طريق العقل الفعال، طريق التكامل والنظر. وطريق الإلهام والمُخيلة. الطريق الأول طريق الفلاسفة وعبر النظر العقلي. والثاني خاص بالأنبياء. لكن العقل عند الصوفي مجرد مُتلق عن الروح والقلب. والخيال ليس قاصرًا على الأنبياء. والخيال عندهم أداة عبور، بين مراتب الوجود.

فالله هو الأول، وهو الوجود الحق، والعالم والإنسان صورة من صور وجوده سبحانه، فهو الجوهر ونحن صور. فالتنزيه هو الأصل وما التشبيه إلا صورة ليدركها الإنسان. وخطأ المتكلمين/اللاهوتيين هو أنهم أقاموا تأويلاتهم أيضا على أساس مُشابهة الله للبشر. والصوفي يرى في المُتشابه ذاته مُحكم في حق الله. فحين يقول القرآن:" ليس كمثله شيء وهو السميع العليم" فهو نفي للشيئية عنه سبحانه وإثبات لها في نفس العبارة، فهو شيء ليس كمثل الأشياء. ففي التنزيه تشبيه، والتشبيه تنزيه. والميل إلى جانب لإلغاء الآخر يؤدي إلى زيغ وإلى ضلال. وقلب العارف هو القادر علي الجمع بين المحكم والمتشابه والتنزيه والتشبيه. دون الحاجة إلى رفع التناقض المتوهم بينهما بالتأويل.ففي المتشابه وجهان؛ وجه إلى الحق سبحانه في إطلاقه ووجه إلى الإنسان بمحدوديته، وهذا هو سر تشابه المتشابه وغموضه. وغاية معرفته أن نعرف جانبيه ولا نميل إلى أحد جانبيه كما يفعل التأويل القائم على أساس البيان اللغوي والبلاغي. أو التأويل العقلي. فلا تناقض في القرآن يُرفع. فليس له وجود إلا في فكر البشر وفي وسائلهم، بميلهم لجانب دون الآخر. والمعنى عند الصوفي ليس مُحدد سلفا، ثابت. بل هو حالة من التوتر الدائم حسب مقام العارف وجلو مرآته. العارف يسلك في معراج، عبر مقامات وأحوال، عبر التطهر بالمجاهدة والخِلوة، لتتجلى المعارف في قلب العارف، فالقلب هو المجلى المعرفي والخيال هو المرآة العاكسة لما في قلب العارف. فينتقل من المشاهدة إلى المكاشفة، فيرى الله في كل الأشياء، فيدرك الثبات في التنوع ويدرك الوحدة وراء الكثرة. معرفة بلا وسيط. وحديث صحيح مسلم:"لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها"[١٨]

---

١٨ (رواه البخاري عن أبي هريرة).

رغم إنجازات المتصوفة، ومحاولاتهم للتوفيق بين المداخل المختلفة التي تعاملت مع القرآن. إلا أنهم استطاعوا الخروج بدلالات القرآن وبمعانيه، من أسر الدلالة اللغوية؛ وأسر مواضعاتها اللغوية. ومعاني بيانها وآلياتها البلاغية. من أسر التعبير اللغوي، إلى رحابة الإشارة، ومن أسر المجاز، إلى ساحات الرمز. فيتم النظر إلى كلمات القرآن ضمن أنساق أوسع من العلامات، وليس فقط العلامات اللغوية. فجعلوا الكون بمخلوقاته وعلى قمته الإنسان كتاب يُقرأ. كما القرآن كتاب.

إلا أن تعامل المتصوفة مع القرآن ظل أيضا آية، آية، بل وصل ليكون التعمق في ألفاظه لفظة لفظة. ورغم عدم مصادرتهم على آراء الآخرين المخالفين لهم. وكانت منظوماتهم أكثر رحابة إلا أن جهودهم التوفيقية لرفع التوتر بين المداخل المختلفة وبين أجزاء القرآن وبعضها البعض، لم تسفر إلا عن تلفيق في أغلب الأحيان، تلفيق يحاول أن يُعطي كل فريق ما يريحه، بجمع المتناقضات أحيانا بجوار بعضها، عبر وسيط تتماهي في المتناقضات. وظل تعامله مع القرآن ككتاب له مركز دلالة، وكنص له بؤرة معنى، وإن راوغت حلولهم الفكرية لرفع التوتر بين أجزاء آيات القرآن وبعضها البعض وبينها وبين الواقع بصراعاته.

الفصل السابع:

رسم قلم رصاص لإصلاحنا الديني

سيادة الرؤية الفقهية للعالم والتراجع

القرون السبعة الأولى من تاريخ المسلمين، حتى القرن الرابع عشر الميلادي؛ تعددت فيها المداخل التي حاول بها المسلمون التعامل مع كلمات القرآن. مداخل تُغذي بعضها بعضا، فتأسست المذاهب في كل مجال من مجالات المعرفة. المذاهب التي مع فترات التراجع والتجمد، تكلست وأصبحت مجرد ثوابت، وقوالب تقّيد التفكير وتحارب التغيير، وتُأصل للتقليد، والترديد، والاجترار. مما قضى على مدارس وعلى اتجاهات، لأسباب سياسية وعوامل اقتصادية أحيانًا، أكثر من الكفاءة الفكرية للاتجاهات التي سادت وسيطرت. فأصبحت الثوابت، التي لا يمكن إعادة التفكير فيها، في كل مجال من مجالات المعرفة. وتسيّدت الشروح والتحشية عليها بحواشي، وبتلخيصات وتلخيصات للتلخيصات. مما أسس لطغيان رؤية ومدخل واحد، ساد على غيره من المداخل التي تعاملت مع القرآن، وانزوت المداخل الأخرى. فإلى الظل ذهبت المداخل اللاهوتية والفلسفية واللغوية والبلاغية والصوفية وتعاملها مع القرآن. ليتسيد المشهد المدخل الفقهي، وتصبح الرؤية الفقهية للعالم هي خبز المسلمين وملحهم. الرؤية الفقهية التي ترى القرآن مجرد كتاب ونص؛ ضابط للسلوك، كتاب يوجه ويُعاقب؛ رؤية تستخدم المصحف كسلطة، تُفَرض بالقوة. رؤية سجنت دلالات القرآن في آية من كل اثنتي عشرة آية من آياته. رؤية ترى الحياة. إما صواب أو خطأ. حلال وحرام. واختفى تقريبًا من مشهدها المباح والمكروه والمندوب؛ مع الجمود. حيث ساد الجمود والاجترار، وارتفع برج الثوابت؛ غير القابلة للتفكير فيها. فما بالك بإعادة النظر فيها. وزادت مساحة جزيرة المعلوم من الدين بالضرورة، حتى أصبحت الرؤى والأفكار البشرية، عقائد ودين. وتم اختصار دلالات القرآن في الدلالات اللغوية الحرفية المباشرة. فرسخت النصوصية من سلطوية الفكر، والتسلط المعرفي، مع قرون التفكك والضعف، قرون التراجع من القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. حتى نهايات القرن الثامن عشر الميلادي/الثاني عشر الهجري.

هذه المداخل رغم أنها نظرت للقرآن في بنيته ككتاب وكنص، وحاولت الوصول إلى مركز للمعنى فيه وإلى بؤرة للدلالة، إلا أنها فتتت القرآن وتعاملت معه مُجزأ، آية، آية، وهذا للطبيعة الشفاهية، للثقافة، وآلياتها التي مازالت هي الآليات السائدة في

عصورنا تحت قشرة التدوين والنصوصية الحديثة. ودرس الدلالة اللغوية في القرآن، حتى مع الانتقال لمفاهيم مثل النظم ظل درس لها في ظل الجملة القرآنية. وظلت حبيسة المجاز اللغوي والعقلي في الدراسة. والمجاز بطبعه يتعامل مع التجاوز على مستوى اللفظة وعلى مستوى الجملة. وحتى محاولات المتصوفة للخروج لرحابة الإشارة والرمز. ظلت جهود تتعامل مع القرآن آية آية، بل عادوا إلى التعامل مع ألفاظ محددة فيه، بأنها مفاتيح لأسراره. فانحصرت رحابة الرمز واتساع الإشارة. للطبيعة الشفاهية للثقافة.

في الرؤية الفقهية، ورغم محاولات مبحث المقاصد الكلية، للخروج من التفتيت والتجزيء في مجال ضوابط السلوك من عبادات ومعاملات، لم تبرح أن أخذت من الحدود وما تدافع عنه كمقاصد كلية للشريعة، بمحاولة إيجاد مقابل لكل حد بمقصد كلي وراءه. فيكون حفظ المال كمقصد كلي لحد السرقة. وحفظ النفس مقصد لحد القتل. وحفظ العِرض مقصد كلي من حد الزنا. وحفظ العقل مبتغى من حد شرب الخمر، حفظ الدين مقصد كلي لحد الردة. ولم تتم فعلا دراسة دقيقة وكلية للخطاب القرآني ولأجزائه. بل وتم دراسة هذه الآيات التي تسمى آيات الأحكام، في معزل عن السياق العام الكلي للخطاب القرآني وعن آياته بتنوعها. وبمعزل عن درس حقيقي لتعامل الخطاب القرآني مع الواقع بمستوياته المختلفة، إلا في مستوياته المباشرة من عملية تغير الأحكام بعملية النسخ.

ظل القرآن طوال هذه القرون مادة للتأويل والتأويل المُضاد، محاولات جذب معاني القرآن لمعنى معين من المعاني، التي يحتملها وإلى دلالة مركزية من الدلالات فيه. كفعل ممارسة سلطة عبر الإزاحة، وليست سلطة المعرفة هنا هي الفاعلة، بل معرفة السلطة وتحيزاتها. ولم تكن سيادة آراء مدرسة على آراء مدرسة أخرى، ناتج للكفاءة الفكرية وإلى قوة الحجة والإقناع، ولتشرب المجتمعات لها، بقدر ما هي لعوامل غير فكرية وغير معرفية في الأساس، مما يحتاج إلى درس تاريخي دقيق، لم نبدأ فيه بعد. وظلت الجهود خلال هذه القرون تحاول رفع التوتر المُتصور عن القرآن، عبر هذه الآليات الفكرية، وفي أحيان كثيرة كانت السلطة وقوتها المباشرة هي الفيصل في سيادة رأي على رأي آخر. وسادت الرؤية الفقهية للعالم على عالم المسلمين، وتوارت الرؤى اللاهوتية، البلاغية والفلسفية والصوفية من المشهد، حتى أتتنا مدافع أوروبا تدق أبواب كهوف نومنا.

أزمة إحياء القرن الثامن عشر/ الثاني عشر الهجري

تحول العقل الذي ساد عند المسلمين، من حالة النشاط، والقدرة على الاستجابة للتحديات ومواجهتها عبر إنتاج معرفة، وتكوين وعي ناجز حول التحديات، تحول مع قرون الانحطاط والتراجع والتفكك، لأن يُصبح عقل اجترار، يعيش على مخزونه الفكري ويكتفي بتلخيصه واختصاره وكتابة هوامش له، في حالة من إعادة إنتاج الماضي، في حقول المعرفة المختلفة. وطغت الرؤية الفقهية للعالم على الرؤى الأخرى، بل سادت الرؤى الفقهية لمدارس محددة، بعد أن تجمدت وتكلس دم التفكير في شرايينها. وأصبحت أقوال الأئمة في المذهب دين، وليست آراء، فأصبحت المذاهب الفقهية جزر منعزلة. بل قلاع يتم تحصينها والدفاع عنها ضد غارات مذاهب الفقه الأخرى. وتحول علم الكلام إلى "علم عقائد" وإلى "أصول دين" بل إلى "علم توحيد"؛ وأصبحت الآراء البشرية اللاهوتية، هي الدين. من يعيد التفكير فيها، مشكك في الدين وخارج عن الملة. والعقائد واضحة، معروفة من الدين بالضرورة، وحذاري من المنطق وعلم الكلام والفلسفة، ففيها من الأضاليل والتلبيس، مالا يعرف طُرق النجاة منها إلا علماء متمكنين من عقائد أهل السنة والجماعة. وفي حقل تفسير القرآن الكريم يتم استبعاد تفسير الكشاف للزمخشري (١٠٧٤ /٤٦٧ - ١١٤٣ /٥٣٨) المعتزلي. ويُقدّم عليه تفسير ابن عطية (١٠٨٨ /٤٨١ - ١١٤٦ /٥٤٢) السني الأندلسي، كتفسير بالرأي، دون الوقوع في ضلالات اعتزال الزمخشري. بل ولا يُقرأ تفسير الزمخشري بدون ردود ابن المنيِّر (١٢٢٣ /٦٢٠ - ١٢٨٤ /٦٨٣) السني الأشعري عليه، في التفسير اللغوي البلاغي. وفي التفسير بالرواية توارت حيوية تفسير الطبري (٨٣٩ /٢٢٤ - ٩٢٣ /٣١٠) لحساب تفسير ابن كثير الدمشقي (١٣٠١ /٧٠١ - ١٣٧٢ /٧٧٤) المتأخر عنه لخلو تفسيره من إسرائيليات تفسير الطبري. بل أصبح الأمر يُلخص في مقولات تُحفظ:"إذا أردت علم التفسير فعليك بابن كثير في النقل، وابن عطية في الرأي، وإذا أردت النحو فعليك بشرح ابن عقيل". وسادت ثقافة شعبية، ربطت ما بين حنبلية ظاهرية في العقائد وبين صوفية الطُرق والتكايا في السلوك، بمسحة أشعرية. ثقافة تحتمي بها الذات الجماعية من التفكك والضياع، تجمع وتجاور بين عناصر من التراث والتقاليد. وخير مثال لتلك الثقافة وهذا الاندماج بين الثقافة الشعبية الشفاهية والثقافة الرسمية الكتابية؛ هو جلال الدين السيوطي (١٤٤٥ /٨٤٩ - ١٥٠٥ /٩١١) والذي كتب تقريبا في كل فن من فنون الكتابة في عصره. هذا التداخل الثقافي استمر عصور الشروح والحواشي والتلخيصات.

حالة من الضعف، أظهرت دعوات وحركات للإحياء، لمواجهة هذا الضعف كحركة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ /١١١٥ - ١٧٩٢ /١٢٠٦) في نجد بالجزيرة العربية؛ دعوة للعودة إلى الإسلام الأصلي، النقي. عودة دون إعادة النظر في التقاليد التي

تشكلت خلال القرون السابقة. عودة تقوم على الرؤية الفقهية للعالم؛ حسب مذهب فقهي. كوسيلة ربط وضبط لحالة التفكك التي يعيشها مجتمع نجد. الركن الثاني للدعوة يقوم على استدعاء سلطة سياسية تفرض هذه الرؤية الفقهية التي تم وسمها "بالرؤية الشرعية" عبر القوة السياسية المباشرة. ونتيجة للطبيعة وللتقاليد للحياة البدوية في نجد؛ كان الإحياء الديني هو استدعاء لمذهب أحمد بن حنبل (٧٨٠ /١٦٤ - ٨٥٥ /٢٤١) الفقهي من خلال الصياغات اللاهوتية/ العقدية التي صاغها ابن تيمية (١٢٦٣/٦٦١ - ١٣٢٨ /٧٢٨) للمذهب هو وتلميذه ابن القيم (١٢٩٢ /٦٩١ - ١٣٥٠ /٧٥١) وتحالف ابن عبد الوهاب مع زعيم قبيلة آل سعود، محمد بن سعود (١٧١٠ /١١١٢ - ١٧٦٥ /١١٧٩) في عام (١٧٤٤/ ١١٥٧) كعلاقة بين الدعوة للدين الثابت الحق والسلطة السياسية مباشرة. فتم التوحيد بين الدين وبين تراث فقهي، فأصبح هذا التراث مقدس، ويقتصر دور العقل هنا وتكون مهمته الأساسية هي الترديد والتكرار والشرح لهذا المخزون. فهي حركة ترجع في الماضي لكنها تظل في التعامل مع الواقع تتحرك حركة الوقوف في نفس المحل. تستخدم التراث الفقهي الذي تماهى مع الدين كأداة لضبط المجتمع والتحكم في حركته وفي تغيرات الاجتماع البشري (المفاسد والانحرافات والضلالات) التي دخلت على الدين، الأصلي النقي الفطري، باستخدام القوة المباشرة، فرضا للدين الصحيح، ولحماية المجتمع.

في الهند ومع ضعف دول حكم المسلمين بها، كانت دعوة شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٢ /١١١٤ - ١٧٦٢ /١١٧٦) للإحياء، ونتيجة لاختلاف الطبيعة الجغرافية واختلاف طبيعة التركيب الاجتماعي الثقافي عن طبيعة وتركيب وثقافة نجد. فرغم تركيز دعوة دهلوي على الرؤية الفقهية، وعلى إسلام الشريعة، لمواجهة حالة التفكك، وعبر الدعوة لسلطة مركزية، من أجل الاستقرار السياسي، لتطبيق الشريعة. فالتراث الصوفي في الهند شكّل دعوة شاه ولي الله الدهلوي، بالتركيز على روح الشريعة وعلى مفهوم المصلحة في المذهب المالكي، واعتمد على تفرقة المتصوفة بين الحقيقة والشريعة، دون البعد عن النص، وركز على القرآن ونصوصه وليس على المرويات عن النبي التي تعكس البيئة العربية الصحراوية في الحجاز بشكل عام. مما مكن تجربة الإحياء في الهند في القرن الثامن عشر، عند شاه ولي الله الدهلوي، أن جمعت بين الجانب الصوفي عند ابن عربي (١١٦٤ /٥٥٨ - ١٢٤٠ /٦٣٨) وبين ابن تيمية الحنبلي.

فحركات إحياء القرن الثامن عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري، هي حركات سعت للاستقرار ولمواجهة التغيرات التي ظهرت في التفكك الاجتماعي بمحاربة التغيرات كبدع وكانحراف. عبر الرؤية الفقهية التي أسميت "الشريعة"، وعبر سلطة سياسية مركزية تفرض هذه الرؤية بالقوة، ونتيجة للطبيعة البدوية الصحراوية في نجد

أخذت صورة المذهب الحنبلي بصياغات ابن تيمية وابن القيم وعروض ابن عبد الوهاب له. لكن في الهند جاورت بين التراث الصوفي وتراث ابن تيمية.

الإشكال بين الإسلام والمسلمين

هجمت الحداثة التي تم اختصارها في كونها "غربية"، أو في كونها "صليبية" لتدك حصوننا، كخطر تجلى للعرب وللمسلمين بعد قرون من الابتعاد عن التواصل مع ما يحدث في العالم في القرون الثلاثة السابقة. جاءت المدافع على ظهور البوارج الحربية. وجاءت الشركات الغربية تتغلغل اقتصاديا، ويزحف النفوذ السياسي الغربي خلفهما وينتشر ويتوغل في بلاد العرب والمسلمين. خطر يختلف عن خطر الفرنجة السابقين رافعي شعار الصليب، وحاميوا قبر المسيح. مازالت الذاكرة تذكر خطرهم وكيف دحرناه وانتصرنا عليه. إلا أن خطر الفرنجة الجدد خطر أكثر عمقا واختلافاً وأكثر تركيبا وشمولًا من خطرهم القديم. فكانت استجابة العرب والمسلمين هي استجابة رد الفعل، التي تختلف عن استجابة الفعل، كما كانت في عصورهم السابقة، حين تواصلوا مع تراث اليونان والفرس والهند، فقد كانت استجابة فعل فاهتموا بالفهم وبإنتاج معرفة. لكن رد فعلهم الحالي جعلهم أسرى ما طرحه عليهم الآخر، من أسئلة ومن تحديات.

فالغرب ليس خطر عسكري سياسي فقط، كما كان في الماضي. بل بجوار المدافع والبوارج. حداثة بقيمها (فكرة التقدم والعلم الحديث وسببيته، ونُظم حكم وتقنين، وحريات وحقوق. ونقد للرؤى الدينية التقليدية) فمع الغزو العسكري، تهديد للذات الثقافية ولهويتها. تحدي نظرة الغرب وتصوره عن هذه الشعوب وتلك الثقافات، التي كانت تمثل حتى العصر الحديث عامل خطر وغزو في التصورات الغربية. فتعامل الغزو الغربي مع هذه الشعوب ومع هويتها على أنهم مسلمين، تم اختصار جوانب تاريخهم وهوياتهم وتعددهم في كونهم شعوب مسلمة، وأن الإسلام هو التجسيد الوحيد الشامل لهم. بل ويتم إرجاع سبب تخلفهم وتراجعهم بسبب الإسلام ذاته وعقيدة التواكل. وفي مواجهة هذا التحدي بشوكتيه، بلع المفكر العربي والمسلم الطُعم، طُعم اختصار الهوية والوجود في الإسلام. ولم تتعرض للنقد. وأيضا بلع المفكر طُعم أن الإسلام هو سبب تخلف المسلمين، وإن لم يتفق مع الدعوى بأن الإسلام هو سبب تخلف المسلمين، فانخرط في الدفاع عن الإسلام.

نتج عن التحدي السابق بجانبيه اتجاهان؛ بصورة عامة: اتجاه يرى أن الإشكال ليس في الإسلام، بل الإشكال في المسلمين أنفسهم. بجمودهم وبسوء فهمهم للإسلام

الصحيح. وكانت الاستجابة الأخرى لنفس التحدي هي الاستجابة التي تمتاح من تجارب الإحياء في القرن الثامن عشر. أن الإشكال ليس في الإسلام. بل في كوننا لسنا مسلمين بحق. وعدم كوننا مسلمين بحق فبعدنا عن الإسلام هو سبب تخلفنا وضعفنا. الاتجاهان يسيران لنفس القِبلة. قبلة العودة للماضي. وإن كان اتجاه الإصلاح الديني، يرى؛ أن سوء فهم المسلمين لدينهم هو سبب التخلف والتراجع، ولشيوع الجمود، نافية عن الإسلام كدين من الله أي مسئولية عن ما فيه المسلمين، فتركزت جهود الإصلاح الديني في إعادة قراءة للنصوص قراءة جديدة خارج قوالب فترات الشروح والحواشي والملخصات، بالعودة إلى عصور بناء العلوم في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى. بحيويتها. قراءة ذات طابع عقلاني، مُعتمدة على عناصر من التراث المعتزلي والرشدي، عبر قراءة انتقائية تحاول أن تستوعب ما يرونه نافعًا وإجرائيا، في المنجزات الأوروبية. واعتمد هذا الاتجاه على التربية وعلى التعليم. والاتجاه الثاني: اتجاه الحركة السلفية؛ التي اختُصرت في البعد عن الإسلام. اتجاهان يسيران ناحية الماضي. والفارق بينهما أن مدرسة الإصلاح رأت الإشكال في سوء الفهم وفي الجمود. فالإسلام جوهر يُجدَد فهمه مع الوقت، حسب تغير العصر والزمان. فاعتنوا بالمعارف وبالأدلة، واعتمدوا طريق الحجة والرأي. وقامت جهودهم على قدرة العقل الإنساني على فهم الوحي وعلى التمييز بين ثوابت الإسلام وبين مُتغيراته. واتجاه الحركة السلفية: يرى الإسلام جوهر ثابت، جاهز، يُفرض بالقوة وبالسلطة على الواقع وعلى الناس، فالقوة تتجلى في الخطاب كما تتجلى في العقل السلفي ثم في التنظيم، فظهرت كحركات من أجل إخضاع الواقع، للنموذج الثابت الجاهز. والتفرقة هنا على سبيل ما هو غالب فكل جانب من الجانبين به بذور من الجانب الآخر.

في الحالتين تم اعتماد سؤال التحدي الغربي: أن الإسلام سبب تخلف المسلمين. حتى مع رفض الدعوى، فالانخراط في الإجابة وفي الدفاع قد امتلك المُتحدي ساحة النقاش. وسلّم الطرفان بكون الإسلام هو هوية شعوبنا، وكأن هذه الشعوب لم يكن لها وجود قبل الإسلام. وفي ردود فعل الطرفين كان الاختلاف بينهما اختلاف في تصور كون الإسلام جوهر له ثوابت ومتغيرات ويتغير فهم الجوهر حسب تغير العصر ومشكلاته. أم هو جوهر ثابت، جاهز محصور في فهم القرن السابع الميلادي، ولابد من خضوع الواقع والبشر له، ولو بالقوة. انه فارق بين الفهم وتغيره وبين القوة تفرض سلطتها باسم جوهر ثابت قديم مُتصَور.

دكت مدافع نابليون ثغور الإسكندرية، ورغم حالة الحراك التي شهدتها مصر في نهايات القرن الثامن عشر، فكان غزو الفرنسيس هزةُ، هزت، حالة السبات العميق للمصريين. فكان تصور أن هذه البلاد لن تتخلص من حالة التخلف والجمود

هذه إلا عبر قوة قاهرة تأتي من الخارج لتخرجها بالقوة من حالة الخمول هذه، إلى الحداثة، سواء عبر مشروع المعلم يعقوب (١٧٤٥ /١١٥٨ - ١٨٠١ /١٢١٦) للتخلص من أسر العصور الوسطى. أو عبر مشروع الحاكم السياسي من الداخل، المفروض أيضا بالقوة جبرا، من أعلى في مشروع دولة الباشا محمد علي (١٧٦٩ /١١٨٢ - ١٨٤٩ /١٢٦٥) السياسي للدولة المصرية عبر محاولة إنتاج الإمبراطورية العثمانية الضعيفة، في صيغة حديثة، عبر مؤسسات هذه المرحلة، من مطبعة وجريدة رسمية ومدارس عسكرية وجيش حديث وعبر التقنية والفوريقات. وتجربة الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ /١١٨٠ - ١٨٣٥ /١٢٥٠) والذي تولى مشيخة الأزهر لمدة خمس سنوات منذ سنة ١٨٣٠، فحاول تبرير نقل مُنجزات الحداثة وثمارها بمبررات تراثية. وهو النهج الذي سار عليه تلميذه رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ /١٢١٦ - ١٨٧٣ /١٢٩٠) الذي سافر إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ كإمام للبعثة، لمدة خمس سنوات. فقامت المعادلة على تبرير نقل مُنجزات الحداثة الأوروبية واستيعابها من خلال منظومات المعارف التراثية، حسب مفاهيم عصره. فعبر علم أصول الفقه يمكن تمرير مفاهيم مثل "النواميس الفطرية" أو"الحقوق الطبيعية" فيتم تحويل المفاهيم التي يقوم عليها المجتمع المدني، عبر مفاهيم دينية مثل "الاستحسان، والاستقباح العقليين:"فما مبادئ الحرية والمساواة إلا "العدل والإحسان".

في هذه الحالة لن تسعف علوم الحديث والمرويات في مساندة المشروع السياسي التحديثي. فتتشكل صيغة لإحياء علم الكلام ذا الصبغة العقلانية التقليدية الماتريدية بصفة خاصة، لتكون في الصدارة بدل من صدارة علم الحديث النبوي. المشهد الفكري والتعليمي. حتى يمكن تبرير مشروع التحديث عبر منظور ديني وعقلاني نسبيا، في مواجهة دعوة الإحياء السلفية الوهابية بنجد وبجزيرة العرب وعلى نفس التبرير قامت جهود علي مبارك (١٨٢٣ /١٢٣٨ - ١٨٩٣ /١٣١١).

سعي لتفادي الصدام

عمليات تمرير مُنتجات الحداثة عبر مفاهيم تراثية عند رفاعة الطهطاوي؛ تولد عنها اتجاهان؛ اتجاه اعتمد الحداثة كمرجعية، يُقيّم على أساسها التراث. وتعتمد على الفصل بين الديني والدنيوي في جوانب الحياة ويمثله يعقوب صنوع (١٨٣٩ /١٢٥٤ - ١٩١٢/ ١٣٣٠) شبلي شميل (١٨٥٠ /١٢٦٦ - ١٩١٧ /١٣٣٥) وفرح أنطون (١٨٧٤ /١٢٩١ - ١٩٢٢ /١٣٤٠) اتجاه ظل موجود لكنه لم ينتشر انتشار غالب. الاتجاه الثاني: جعل مرجعيته التراث، في اتجاهاته العقلية الكلامية والفلسفية كأساس في تقبل منجزات الحداثة الأوروبية دون تعارض أو صدام. وكان لفشل عملية تحديث الباشا المسيسة، بتحطيم الأسطول، وتحديد أعداد الجيش. ودخول خلفائه في مرحلة الاعتماد على زراعة محصول واحد

تتحكم فيه طبقة مُلاك الأراضي، أن عادت الصدارة في درس وتدريس العلوم الشرعية لعلم الحديث مرة أخرى. وهذا الاتجاه الذي اعتمد مرجعيته "التراث الإسلامي"ممثلا في الإمام محمد عبده (١٨٤٩/١٢٦٦ - ١٩٠٥/١٣٢٣).

وظهرت مؤسسات في هذه المرحلة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، صحف وتأسيس دار الكتب المصرية ١٨٧٠م. مؤسسات تجمع بين التراث وبين بعض العلوم العصرية، مثل مدرسة دار العلوم ١٨٧٢م تجمع بين دراسة علوم العربية القديمة وبعض علوم العصر، لتخريج مدرسين للغة العربية، للمدارس الأميرية، تختلف عن دراسات الأزاهرة التراثية. ومع بدء التقنين لقوانين تتناول الأحوال الشخصية في الميراث وفي الأوقاف وفي الزواج والطلاق والنفقة بعد ذلك احتاج الأمر إلى مدرسة للقضاء الشرعي١٩٠٧م، يُدرس فيها علوم قانونية حديثة ومذاهب الفقه، لتدريب القضاة والمحامين المتعاملين مع هذه القوانين في محاكم القضاء الشرعي. وأنشأت الجامعة الأهلية "الحديثة" ١٩٠٨م.

والفارق بين نموذج رفاعة الطهطاوي وبين نموذج محمد عبده فيما بعده هو فارق كمي وليس كيفي. فالطهطاوي كان يُمرر مُنجزات الحداثة ضمن مشروع سياسي، باسم الإسلام. ولكن عبده عاش تجربة فشل الثورة العرابية، وعايش الاحتلال والنفي. لكنه أيضا ساجل الاستشراق ودعاواه. لكن الرابط بين الرجلين أنهما أخذا الإسلام مرجعية، وضمنيا تقبلا الأرضية التي وضعها الآخر للإشكال. أن الإسلام هو الهوية وهو الإطار المرجعي. وحتى مع عدم تقبل المفكران لفكرة أن الإسلام هو سبب تخلف شعوبهم، ظل سؤال لماذا تقدمت أوروبا ولماذا تأخرنا؟ قائم. فإن كان الأوروبي قد تقدم في الجوانب المادية، فنحن عالين بالأخلاق وبالروحية والقيم الإسلامية. ورغم إعادة حركة الإصلاح الديني النظر في التقاليد الاجتماعية من منظور حديث، ظل التعالي بالأخلاق وبالروحية سبيل لها في المقاومة.

كان لانهيار أخر حكم للمسلمين في الهند بعد انتفاضة (١٨٥٧/ ١٢٧٣) وكون المسلمين أقلية حكمت إمارات لقرون في الهند فهذا الحكم انهار، في مواجهة تأثير التوغل الغربي، والتغيرات التي فرضتها الحداثة. مما جعل مسألة السلطة والحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ هي أولى الأولويات. وهذا هو الاتجاه الذي مثّله جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨/١٢٥٣ - ١٨٩٧/١٣١٤). فإذا كان المسلمون العرب في الغالب من خلال حركة الإصلاح عند محمد عبده ركزوا على التربية وعلى التعليم ولم يتحركوا بعقلية الأقلية المُهددة. فإن الاتجاه الذي يمثله الأفغاني، الذي يضع الإسلام كوطن وكهوية ورابطة اجتماعية قبل أي روابط أخرى قومية أو وطنية، في مواجهة الغرب، قد أخذت مساحة أكبر في القرن العشرين مع إلغاء منصب الخلافة العثمانية، ومع كل

هزيمة. ومن خلال حركات سواء حركة الإخوان الوهابيين في نجد والحجاز، وجهود محمد رشيد رضا (١٨٦٥ /١٢٨٢ - ١٩٣٥ /١٣٥٤) - الذي أتفق مع علي مبروك كونه امتداد للأفغاني بتقديم السياسي والحركي على المعرفي، وليس امتداد لمحمد عبده - فظهرت السلفية/الحنبلية التي كان وجودها هامشيا طوال الوقت؛ ففي مصر إنشاء "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية" عام (١٩١٢/ ١٣٣١) وفي نفس العام في إندونيسيا إنشاء؛"الجمعية المحمدية". ومن خلال مجلة المنار، وصلته بآل سعود، أحيا رشيد رضا ابن تيمية في ربوع مصر. وبعد الفصل بين الخلافة والسلطنة في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى عام ١٩٢٢م الفصل الذي هلل له الجميع. ثم إلغاء منصب الخلافة ذاته على يد الكماليين عام ١٩٢٤م فسقطت ورقة التوت التي كانت تجسد توحد المسلمين، ظهرت موجة أخرى من التجمعات؛ فتلميذ رشيد رضا، في مدرسة دار العلوم. حسن البنا أنشأ جماعة الإخوان المسلمين ١٩٢٨م. بعد محاولته قبلها في إنشاء جماعة أخرى. وكانت "جمعية أنصار السنة المحمدية" بمصر عام ١٩٢٦م وفي نفس العام في إندونيسيا جمعية "نهضة العلماء". وفي عام ١٩٢٧م. وبمصر "جمعية الشبان المسلمين". حيث العمل مُقدم على النظر. والتطبيق مقدم على التفكير. في عملية محاولة النهضة وكذلك خلال حركة الإصلاح الديني، وكذلك حركة تديين السياسة، ثقافيا حدث فصل بين الثقافة الشعبية التي نظر إليها الجميع نظرة دونية، أو بمعنى آخر تعالي عليها ومهاجمتها، سواء خريجي التعليم الأميري "الحديث" أو شيوخ الإصلاح الديني. أو سلفيو تديين السياسة. ففصلوا بينها وبين الثقافة الكتابية النصوصية الرسمية مرة أخرى.

محاولة إنقاذ

كانت الجامعة الأهلية في بلد كمصر ١٩٠٨م هي مؤسسة محاولة إنقاذ مشروع النهضة في القرن التاسع عشر، ومحاولة إخراجه من أزمته في نهاية القرن السابق عليها. وكذلك لتوسيع أفق حركة الإصلاح الديني. حيث تولدت النظرة النقدية للتراث، ونقد التقاليد الاجتماعية، كما يمثلها اتجاه قاسم أمين (١٨٦٣ /١٢٨٠ - ١٩٠٨ /١٣٢٦) في مصر والطاهر الحداد (١٨٩٩ /١٣١٧ - ١٩٣٥ /١٣٥٣) وتفرقتهما بين ما هو ديني وما هو اجتماعي في تعاليم الفقه وفي النصوص. وكذلك علي عبد الرازق (١٨٨٨ /١٣٠٥ - ١٩٦٦ /١٣٨٦) في نقده لنظام الخلافة، كنظام حكم، وهل هو من أصول الدين أم هو نظام تاريخي بشري ونتاج السياسة والاجتماع الإنساني. وطه حسين (١٨٨٩ /١٣١٧ - ١٩٧٣ /١٣٩٣) ونظرته النقدية القوية للتراث الأدبي والنقدي والسياسي، ونظرته النقدية الأقل جذرية للنصوص التأسيسية. من خلال كتابه "في الشعر الجاهلي" وما دار حوله، من قضية حجية ذكر

القرآن لإبراهيم وإسماعيل؛ كدليل تاريخي على وجود إبراهيم في التاريخ أم وجوده في وعي عرب الحجاز. الجانب الذي تم حذفه في الطبعة التالية من الكتاب الذي خرج بعنوان "في الأدب الجاهلي". وجهود الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥ /١٣١٣ - ١٩٦٦ /١٣٨٥) ومدرسته في النظرة الأدبية للقرآن ودراساته عن مناهج التجديد في النحو وفي البلاغة وفي الأدب والتفسير. إلا أن هذا الاتجاه النقدي للتراث وللتقاليد الاجتماعية. لم يعد يواجه فقط كما كان خطاب محمد عبده خطاب الاستشراق، بل دخل في مواجهة مع خطاب السلفية في جوانبه المختلفة كاتجاه عودة لأصل جوهري ثابت يُعاد صياغة المجتمع المعاصر وفقا له بالقوة، وكاتجاه حركي يسعى إلى تديين السياسة. السلفية التي قويت شوكتها في القرن العشرين، وكانت الجولات بين التيارين في معارك عدة، معركة كتاب "الإسلام وأصول الحكم". وكتاب "في الشعر الجاهلي" وكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم" .....الخ من معارك كبيرها وصغيرها في القرن العشرين.

كان للتغيرات التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، وقيام دول على أسس دينية، مثل قيام دولة لمسلمين هنود في دولة الباكستان. تجسيد للدعوات في الهند في خلال قرن سابق عليها. لأهمية وأولوية قيام الحكم الإسلامي لقيام الدين. ونجاح المشروع الصهيوني في إقامة دولة إسرائيل (١٩٤٨/ ١٣٦٧) كدولة يهود. مما غذى اتجاه أهمية تديين السياسة. فقد ضاع المسلمون وسيضيعون بضياع دولة الإسلام. بل لا إسلام بلا دولة تحميه وتقوم عليه، فبدونها يكون الضياع والتيه. هزيمة العرب أمام إسرائيل الكبرى (١٩٦٧/ ١٣٨٦) أعلنت انهيار معادلة التوفيق بين مُنتجات الحداثة وتمريرها بمبررات تراثية، المعادلة التي استمرت قرن ونصف، والتي تشكلت على أساسها كل مؤسسات الدولة وأجهزتها ونُظم الحكم "الحديثة"، "تحديث" انتهى إلى مجرد تجاور بين ما هو حديث بجوار ما هو تقليدي، دون توفيق بينهما بل عبر مجرد تلفيق. ودخلت شعوب وبلاد العرب وغيرها من شعوب المسلمين، مرحلة التشظي والتفكك على أساس الدين، صراع بين مسلمين ومسيحيين. بين مسلمين وهندوس وبوذيين. وعلى أساس الطائفة بين سنة وشيعة ودروز. وعلى أساس العرق عرب وفرس وترك أفارقة وآسيويين. تشظي وصل في نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الجديد إلى انفجارات من الداخل.

وكان انفجار ثروات البترول في السبعينات ونجاح ثورة إيران (١٩٧٩/ ١٣٩٩) ثورة ولاية الفقيه وسيادة المذهب الجعفري في الدستور، كوريث لفشل دولة المواطنة، التلفيقية، خلال القرن السابق عليها. تطابق داخل فكر جماعات العنف في النصف قرن الماضية بين الرؤية الوهابية/ الحنبلية/ الظاهرية، مع الرؤية الشيعية على

كون الإمامة ومسألة الحكم أصل من أصول الدين. وليست كما كانت طوال القرون في التصورات السنية التي سادت أنها من فروع الدين وليست من أصوله. فداخل الخطاب الإسلاموي الحركي تبنى المفهوم الشيعي للدولة الدينية وإن لم يصرح بذلك مع الفهم الحرفي للنصوص التأسيسية. وأصبح الأهم في الأمر ليس المعرفة ولا النظر. بل العمل والتطبيق. ليس مهم معارف حول الدين وحول فهم، لكن الأهم هو تطبيقه والالتزام الحرفي به. حتى لو أحرق الدين كوقود من أجل تسيير عربة السياسة، بتعبير نصر أبو زيد.

في النصف الثاني من القرن العشرين تراجع خطاب الإصلاح الديني إلى الخلفية، وتقدم خطاب التشظي الطائفي المشهد. وانحسر خطاب التجديد، خطاب انفتاح المعنى الديني، أمام زحف رمال الصحراء الممولة بالجاز. تراجعت عمليات محاولة استيعاب متغيرات الزمان والمكان والعصر بمرجعية إسلامية. أمام خطاب يعتبر الإسلام معنى ثابت مُطلق لا يحتاج سوى قوة قاهرة حازمة تفرضه على الناس وعلى الواقع وتصيغ المجتمع على مقاس تصور للدين "الثابت"، من خلال الحكام والدعاة. واختفى للخلف اتجاه تحديث الفكر الإسلامي لحساب اتجاه أسلمة الفكر والعصر والحياة. أسلمة لمواجهة التغريب. ولكنها مجرد إعادة طلاء. حتى وصلنا إلى انفجارات الثورات في عام (٢٠١١/ ١٤٣٢) لتطرح سؤال النهضة مرة أخرى وهل ستستمر المحاولات لمجرد محاولة استعادة معادلة التوفيق في مواجهة اتجاه تديين السياسة الإسلاموي أم ستكون هناك عملية نقدية لتجربة التحديث ذاتها في قرنيها السابقين. ومن مجرد مواجهة عملية أسلمة الحداثة، بمجرد العودة لنسق تحديث الفكر الإسلامي؟ أم سندخل في عملية نقد للتجربة ككل؟

من العقل الأصولي إلى العقل الوصولي والعودة

حرص المسلمون تقريبا على إلغاء أي تعارض يظهر بين منطوق نصوص القرآن التي ثبّتوها وبين حركة الواقع دائمة التغير. ورغم قاعدة "أن النقل لا يثبت إلا بالعقل" فإثبات نبوة النبي عليه السلام؛ قائم على العقل أولًا. لكن الخلاف يأتي بين المسلمين، بعد إثبات النبوة، وإثبات الوحي بالعقل: هل يظل العقل فاعل في عملية الفهم والتفسير للوحي وللنصوص، أم تصبح الفاعلية للنصوص، وما العقل هنا سوى تابع؟ وكانت أدوات تأسيسهم لدور العقل، هو مجرد دور القياس، والمصالح المرسلة، والمقاصد، والاستحسان والتحسين والتقبيح العقليين. وظل الأمر على المستوى النظري المجرد "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول". فتمت عملية تأسيس كل النشاط

العقلي تقريبا، على سلطة النص فيما بعد. فأصبح العقل - وهو من العِقال، أي قيد - مجرد تابع لا يعيش إلا على التقاط النصوص، عقل أصولي/لاهوتي، عقل دائم البحث عن إثبات ما يؤمن به أصلًا، وقبلًا. ومع تحدي الحداثة أو تحدي منتجاتها ومظاهرها ومع سرعة التغيّر في واقع حياة المسلمين، حاول العقل الأصولي الذي استقر وساد قرون، أن يواجه التحدي بمراوغة؛ أن يُحدث تغيرات في مضمون القضايا ومحتوياتها، أي يغيّر في المسائل وفي الفرعيات، ويحافظ تحت سطح هذه التغيرات على المنظومة القديمة، وطريقة التفكير فيها - المنظومة التي ركزت جهود علي مبروك على محاولة رصدها - وهذه المراوغة التي قام بها العقل الأصولي القديم. هل التي ولدّت ما أسميه "العقل الوصولي": عقل يكون رابض تحت قشرته الحداثوية؛ العقل الأصولي القديم، بنظم تفكيره تحت سطح من التغيرات في مسائل وفي قضايا جزئية تختص بالمضمون والمحتوى، لكن يظل محتفظًا بهيكل العقل الأصولي/ الفقهي. وهذا العقل الوصولي/ التلفيقي هو الذي ساد تجارب محاولات النهوض الحضاري، والتجديد الفكري خلال القرنين الماضيين، عقل استبدل مفاهيم قاموس العقل الأصولي، التقليدية، بقشرة ألفاظ حديثة على السطح، وظل نظام التفكير القديم تحت السطح، مُتخفي. فاتسعت الساحة لكلمات مثل "الدستور" و"حكم القانون" و"الانتخابات" و"البرلمان" و"الديمقراطية" بديلًا لكلمات مثل "حكم الشريعة" و"أهل الحل والعقد" و"البيعة" و"الشورى". وأصبحت المفاهيم الجديدة مجرد قشرة على السطح استطاع الاستبداد واستطاع العقل الأصولي/ اللاهوتي أن يستمر في التواجد وراء قناعها. واستمرت عملية التلفيق هذه حتى دخل العقل الوصولي/ التلفيقي؛ عقل عملية التحديث، في أزمة كبرى مع إلغاء الخلافة العثمانية، بعد الحرب العالمية الأولى، ضمن عملية اختفاء دول إمبراطورية نتيجة للحرب؛ ليتم السعي في مواجهة الخطر إلى استعادة العقل الأصولي القديم، بمفاهيمه، وكلماته والتخلص من قشرة المفاهيم الحداثوية التي تخفي وراءها طوال قرن، كزينة وكحلي، فيما يتعلق بالسياسة والحكم. وإن ظلت العلاقة مستمرة مع المُنتجات المادية العملية للحداثة: من تقنيات وعلوم بحتة وتكنولوجيا، علاقة استهلاك واستخدام. وخطاب أبو الأعلى المودودي وخطاب سيد قطب في هذا السياق محاولة للتخلص من قشرة التحديث ومفاهيمهما التي تكونت على السطح، من مفكري محاولات التوفيق بين التراث وبين الحداثة. سواء من أجل النهضة أو من أجل تحديث الفكر "الإسلامي".خلال القرن التاسع عشر/ الثالث عشر، من خلال العقل الأيديولوجي.

الإصلاح الديني

خلال القرن التاسع عشر الميلادي/ الثالث عشر الهجري؛ كان خطاب الإصلاح مُتصدرًا المشهد الرسمي. وكان انشغاله الأساسي مواجهة التحدي الغربي، ممثلا في خطاب الاستشراق، الذي رأى فيه الذراع الفكرية للاستعمار، دفاعا عن الإسلام، عبر مواجهة الجمود الفكري بفهم جديد. فكان جدال سيد أحمد خان (١٨١٧ /١٢٣٢ - ١٨٩٨ /١٣١٥) في الهند. حول ما كتب المستشرق كارل فاندر (١٨٠٣ - ١٨٦٥) حول شخصية النبي محمد وما كتب وليم موير (١٨١٩ - ١٩٠٥). وما كتب جمال الدين الأفغاني في الرد على إرنست رينان (١٨٣٢ - ١٨٩٢). ومحمد عبده، على رينان وعلي جابريل هانوتو (١٨٥٣ - ١٩٤٤) فيما كتبه عن الإسلام وعن ابن رشد والرشدية.

فكان تركيز خطاب الإصلاح الديني، على قضية فتح معاني النصوص لتقبل التغيرات الحديثة والعلم الحديث ونظم الحكم، وذلك عبر التفرقة بين الثوابت وبين المتغيرات في الإسلام. أي التفرقة بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي، تحت ضغط الهجمة الاستعمارية الشرسة وتحت ضغوط الاستشراق، وتحديات الحداثة؛ كرد فعل دفاعي، رد فعل اعتذاري، عبر الفصل بين حال المسلمين وبين الإسلام، وتبرئة الإسلام كدين من ذنب تخلف المسلمين. في نفس الوقت تم وضع تاريخ المسلمين الأوائل كنموذج كامل وكمثال يجب أن يُحتذى به. هذا الفصل وتلك التفرقة بين الإسلام والمسلمين، مكّن خطاب الإصلاح الديني، من إعادة قراءة النصوص التأسيسية، وإعادة تفسيرها وتأويلها، والتفرقة في فهمها التراثي بين ما هو ديني وما هو دنيوي. ولكن هذا الفعل من جانبهم، ساهم في تجميد صورة الماضي، عبر تمجيده، أو تمجيد فترات منه. في مقابل إدانة الحاضر، الفاسد، الجامد، المتخلف، ونقده.

كانت عملية إعادة النظر في مفهوم القياس الفقهي، وإعادة النظر في مفهوم الاجتهاد، من خلال مبادئ عقلانية تراثية. عبر الاجتهاد في أمور مُحدثة، لم يتعرض لها القدماء، أن استطاع الإصلاحيون المسلمون، الخروج من أسر التمسك بمدرسة فقهية أو مذهب فقهي معين، فاهتموا بأمور غير تقليدية، كأن يهتم جمال الدين الأفغاني مثلا بدراسة الفلسفة، وبنقد مفهوم الإجماع الفقهي، من أجل السعي لجمع المسلمين السنة والشيعة في مواجهة الهجمة الغربية الاستعمارية. وعدم التقيد والخضوع لتقاليد كثيرة بالية.

وكذلك جدل السيد أحمد خان حول سيرة النبي محمد، بأن سعى لجعل القرآن يأخذ مكان مركزي في حياة المؤمن. أكثر من مرويات الأحاديث ومن مرويات السيرة. حيث المرويات تحصر معاني القرآن، في وضع تاريخي محدد هو مجتمع

جزيرة العرب بتقاليده وعاداته، مما يحد من عالمية الدعوة الإسلامية. فنقد أحمد خان لمرويات السنة، معتمدا على الدراسات النقدية الغربية للكتاب المقدس. ردا منه على دراسات "موير" و"فاوندر". ولكنها أيضا نقدا للاتجاهات السلفية، وآراء ابن تيمية التي شاعت في صورتها الوهابية في مجتمعه. فنقد مرويات الأحاديث وليس السنة ككل. وظهر اتجاه القرآنيون، بعد ذلك، في مواجهة أهل مرويات الأحاديث.

أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ /١٢١٨ - ١٨٩٥ /١٢٩٥) الماروني الذي تحول إلى المسيحية البروتستانتية، ثم إلى الإسلام؛ استطاع أن يركز على الدعوة لحرية العقيدة. وعلى كون الدين أمر شخصي. ودعا للفصل بين الدين والدولة. وركز على أولوية الإصلاح الأدبي واللغوي. والفكري. عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥ /١٢٧١ - ١٩٠٢ /١٣٢٠) ركز على نقد استبداد السلطة العثمانية، لتبرئة الإسلام من استبدادها، وتصور أن للإسلام طريق وسط بين الديمقراطية الغربية وبين الثيوقراطية. باسم الدين. وقاسم أمين والطاهر الحداد، في التفرقة بين ما هو ديني وما هو اجتماعي ثقافي، وتقاليد في ممارسات المسلمين حول قضايا المرأة ووضعها في المجتمع. وجهود محمد عبده. وسوف يتم تناول جهودهم في فصل آخر، بشيء من تفصيل.

إسلام الثابت النقي

ازدادت في بداية القرن العشرين/ الرابع عشر، عمليات الاحتلال المباشر لأراضي، وشعوب، وبلاد عرب ومسلمين. وانتشر التفكك، والخطر المباشر على التقاليد والهوية، بل على وجودها ذاته. ومع كل هزيمة وتراجع، يحدث اتساعًا لمساحة انتشار الخطاب السلفي الإحيائي الاتجاه، الذي يرى الإسلام معنى ثابت خارج الزمان والمكان، معنى يجب أن يُصاغ الواقع والمجتمع والعبد طبقا له ولو بالقوة. عبر عملية أسلمة للمجتمع وللحياة في مواجهة التغريب والعلمانية والحداثة، وعلى الإسلام. ويمكن اختصارها في الأسلمة في مواجهة التغريب. بالعودة إلى الإسلام النقي الثابت في عالم متغير. إسلام واضح في مواجهة غموض المجهول، إسلام بسيط في مواجهة تعقد الحياة المعاصرة، إسلام اليقين في مواجهة عوالم الشك، إسلام المبادئ والقيم في مواجهة عالم الفساد والنسبية. الإسلام الذي حينما ساد، ساد المسلمون الدنيا، فبعدنا عن إسلامنا هو سبب ضعفنا وهواننا على العالمين. عودة إلى الإسلام الأصلي، نخلّصه مما علق به من شوائب وضلالات عبر التاريخ، ومن بدع فارسية وهندية ويونانية، عبر الفلسفة والمنطق وعبر علوم الكلام، بل وعبر القياس الفقهي وما أُطلق عليه الاجتهاد والقول بالرأي، فلا عقل ولا منطق في التمسك بالشرع وبسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبفهم الصحابة الأوائل واجماعهم. كانت الحركات القومية والوطنية بعد

الحرب العالمية الأولى والدعوات لدساتير، وتولد هويات قومية ووطنية، والتي تُوجت بإلغاء نظام الخلافة ومنصب الخليفة ذاته بعد القرون الطويلة من وجودهما. فظهرت جمعيات وجماعات كرد فعل على هذا الخطر.

يعتبر محمد رشيد رضا (١٨٦٥ /١٢٨٢ - ١٩٣٥ /١٣٥٤) ممثل لهذا النموذج وتلك الحركات فكريا، كامتداد لخطاب الأفغاني في تقديم السياسي على المعرفي، وإن كان رشيد رضا لم يتعرض لكتابي قاسم أمين وقت ظهورهما ربما لوجود محمد عبده ذاته. لكن ما حدث سياسيا خلال العقود التالية كشف لب خطابه، فكان رافع لواء مساندة آل سعود في نجد وفي سيطرتهم على الحجاز ومساندة الإخوان الوهابيين، عبر مجلة المنار. وحين ألغى الكماليون الخلافة. رأى رشيد رضا أنه بدون خلافة سيعود المسلمون إلى الجاهلية. فكانت الدعوة للعودة إلى الإسلام الأصلي وتخليصه من الشوائب التي علقت به، عن طريق الاحتفاء بابن تيمية، وعبر النظام الإسلامي. وحاول إقامة مدرسة "دار الدعوة والإرشاد" لتخريج الدعاة عام ١٩١٢م. وكان جهده في الرد على كتاب علي عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم". وكذلك نشاط رشيد رضا السياسي في الجزيرة العربية، الاتجاه الذي تبناه تلميذه حسن البنا (١٩٠٦ /١٣٢٤ - ١٩٤٩ /١٣٦٨) فيما بعد بإنشاء جماعة وتنظيم الإخوان المسلمين.

النموذج الآخر لهذا الاتجاه هو أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ /١٣٢١ - ١٩٧٩ /١٣٩٩) في الهند وباكستان فيما بعد. حيث تحول خطاب الإصلاح الديني الذي كان يسعى إلى المصالحة بين التقاليد والتراث من جهة وبين العصر والحداثة من جهة أخرى، سواء عند سيد أحمد خان أو عند محمد إقبال (١٨٧٦ /١٢٩٤ - ١٩٣٨ /١٣٥٧) من خلال محاضراته الستة سنة ١٩٢٨م ومحاولة التوفيق بين اللاهوت الإسلامي والفلسفة الغربية، العلم المعاصر. ونزعته للإسلام كهوية، تحول المودودي بذلك إلى خطاب سلفي، خطاب انفصال وانعزال وتمايز للمسلمين على غيرهم من سكان الهند، والدعوة لدولة للمسلمين. كرد فعل على الدعوات الهندوسية بأن الإسلام انتشر بحد السيف، فكتب "الجهاد في الإسلام". ومع الثلاثينات من القرن ومن عمره أيضا، من خلال كتاباته في المطبوعة الشهرية " ترجمان القرآن" استطاع أن يُشكِّل أيديولوجيا إسلاموية في جانبها السياسي. والتي تجسدت بانفصال مسلمين في دولة للمسلمين في باكستان والذي قاد الرأي فيه الجماعة الإسلامية في الهند بقيادة محمد علي جناح (١٨٧٦ /١٢٩٣ - ١٩٤٨ /١٣٦٧). الخطاب الذي تبنته جماعات عربية فيما بعد من خلال جهود سيد قطب، واُعتبر نجاح الثورة الإيرانية فيما بعد تمثيل لنجاحه.

الصراع بين خطابين

الصراع بين خطاب الإصلاح الديني، وبين خطاب السلفية الدينية بجناحيه سلفية العودة إلى الإسلام الأصل في ظل سلطة حاكمة تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر. وجناح تديين السياسة والعودة لإسلام الأصل بهدم السلطة الحاكمة وطاغوتها وزبانيتها. كلا الخطابين اعتمد المرجعية الإسلامية كتوجه وإن اختلفا حول فترة الرجوع، فالسلفية تعود إلى فترة النبي والراشدين، وقبل كل المؤثرات التي دخلت وشوهت النبع الصافي. وإن كان خطاب الإصلاح عاد إلى القرون التي بنى فيها المسلمون العلوم والفنون وسادوا الأرض، كحضارة. فقد اتفقا في الوجهة واختلفت سرعات الحركة ومحطات التوقف. وكلا الخطابين تعالى على الثقافة الشعبية وعلى تواصليتها مع الناس وحيويتها.

وكلاهما اختصر تراث الذات في "التراث الإسلامي العربي" والذي أصبح بدوره هو الدين. ليس في كليته، بل تم اختيار جوانب من التراث وجعلها الدين الصحيح. واستبعاد أخرى منه كضلالات وانحرافات، وكأراء مذمومة. وأصبح هذا الصحيح هو الهوية التي يمثل التخلي عنها وقوعًا في العدمية، وتعرُضا للضياع. وعلى الجانب الآخر قام الخطابان في اختزال الحداثة في كونها أوروبية، وأوروبا بدورها أُختزلت في بُعدين، بُعد الغازي المعتدي العدو المحتل الذي يجب أن نقاومه. وهو أيضا الآخر المتقدم المتحضر الذي ننقل عنه. وإن اختلفا فيما بينهما ماذا ننقل عنه، فكان تيار السلفية اختصر على نقل الآلة والماكينة والأدوات. وكان تيار الإصلاح أوسع في مجالات النقل من غريمه. بعبارة أخرى كلاهما يفكر وفي خلفية وعيه الغرب، يفكران والغرب وأسئلته علينا هما إطارا مرجعيا لكلا الخطابين حتى وهما يردان عليه، يظل التحدي الغرب هو الذي وضع أرضية النقاش وفرض الأسئلة. فحاول خطاب الإصلاح تمرير منجزات الحضارة الحديثة بمفاهيم ومبررات تراثية، فهم عصري وبهوية إسلامية. وخطاب السلفية مرر استخدام الآلة والماكينة بمبرر: محاربة العدو بأدواته، وبمنطق بضاعتنا ردت إلينا. إنه الصراع بين اتجاه يحاول تحديث الفكر الإسلامي، واتجاه يحاول أسلمة العصر.

الاختلاف بينهما ولّد صراعات وقضايا كل فترة. فكان الخلاف حول ما هو الإسلام وما طبيعته أيضا؟ وفي تعامل كل من التيارين مع التاريخ فقد ينقد تيار الإصلاح جوانب من تاريخ المسلمين وينتقد الاستبداد فيها. ويتناول تيار السلفية التاريخ بمنهج احتفالي توقيري. وكذلك في التعامل مع الأئمة: خطاب الإصلاح يرى جهودهم اجتهادات بشرية تعبر عن مواقف فكرية اجتماعية تتبع من مصالح وتوجهات أيديولوجية. لكن أئمة التيار السلفي شبه مقدسين لا يأتيهم الباطل من بين أيديهم أو

خلفهم. وكذلك في تعاملهم مع العلوم التي تدرس المادة والكون والإنسان، فهي عند تيار الإصلاح علوم ليس لها دين. وتيار السلفية يرى أن كل ما أتى به العلم الحديث مُضمن في القرآن، وهذا جزء من شمولية الدين، لكل جوانب الحياة. مشروع الإصلاح الديني هو مشروع فكري ومشروع فهم. ومشروع السلفية الدينية هو مشروع سياسي بالأساس، عبر التقدم بالعودة للخلف، وعبر ارتهان الواقع وأسر العصر في صورة ذهنية مُتخيلة لماضي.

رغم الإنجازات الظاهرة لخطاب الإصلاح الديني، خطاب تحديث الفكر الإسلامي. فإن خطاب السلفية الدينية بجناحيه، خطاب أسلمة العصر، استطاع تهميش خطاب الإصلاح ودفعه إلى خلفية المشهد، فلم يعد لمحمد عبده في الأزهر غير قاعة عليها اسمه وبعض التلاميذ المُحاصرين في نهايات القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. وهذا التهميش ليس نتاج كفاءة من خطاب السلفية، أو للتغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية خلال القرن الماضي فقط. بل لعطب داخل خطاب الإصلاح الديني ذاته. فمنهج التوفيق أو محاولاتها، عبر التجاور بين متباينات، عملية توفيق أفضت إلى مجرد تلفيق. مثل الجمع والتجاور بين عدل المعتزلة وتوحيد الأشاعرة. رغم أن كل منهما جزء من نسق كامل. فإن تجاورهما بجوار بعضهما البعض، تجاور متنافرين. فعملية التلفيق حبست جهود التجديد في مجرد جوانب مادية ظاهرية شكلية. فينقض خطاب السلفية الدينية في الانقضاض عليها، للتراث الطويل من التقليد، ولجمود الواقع الفكري ذاته. فيهمش خطاب الإصلاح.

النقطة الثانية: أنه مع كل هزيمة ومع كل تراجع أمام تحديات الواقع، وأمام الأخطار الخارجية. كان يتجه المجتمع والثقافة إلى المحافظة، ومعها يتم زيادة التركيز على ما هو تقني وتطبيقي وإجرائي ومباشر ويومي من الفكر، على ما هو نظري أو فلسفي من الأفكار. وتكون الحاجة للقوة في المواجهة وتوظيفها أهم من الحاجة للفهم ولا إلى الاستيعاب. وكون خطاب السلفية هو سياسي في لبه. مما يجعل القوة واستخدامها هي لبه، بل والعنف مكون أساسي رابض تحت الخطاب والسلوك. وفي وقت التراجع كانت السيادة للقوة. وكان لقيام دولة إسرائيل كدولة يهود عامل مهم في تغذية خطاب القوة المباشرة وتهميش خطاب الإصلاح مع كل هزيمة يُمنى بها العرب. وكذلك ظهور ثروات البترول العربية على الساحة، والصراع السني الشيعي بنجاح الثورة الإيرانية فظهر "البتروإسلام"، مبني على فهم حرفي وفقه حنبلي بصياغات ابن تيمية وابن عبد الوهاب في مواجهة الخطر الشيعي و"ضلالاته".

النقطة الأخيرة المغذية للسلفية وتهميش خطاب الإصلاح هي سرعة معدلات التغير في عالمنا المعاصر، وأنماط حياتنا التي أصبحت تتغير بمعدلات لم تشهدها

البشرية من قبل. ففي مواجهة هذا التغير السريع. والمجهول الآتي، يسعى إنسان لمحاولة تثبيت العالم الذي يألفه. ليكون عالم مأنوس، سواء عبر العودة إلى الثوابت. وإن لم تكن هناك ثوابت يصنعها. ويصبح تصور الإسلام كمعنى ثابت، واضح، راسخ؛ أكثر قبولًا وانتشارًا في مواجهة هذه التغيرات وفي مواجهة المجهول واللامعروف. بخلاف تصور الإسلام جوهر ثابت، ومتغيرات؛ حسب الزمن والعصر والثقافة. ليشهد الربع الأخير من القرن العشرين انفجار من الداخل للفهم النصي الفقهي الحرفي لنصوص الإسلام. الإسلام الجوهراني الثابت القديم الذي لا يتغير. إسلام الثوابت والمعلوم من الدين بالضرورة. بل والانتقال من العنف المستتر إلى عنف أبلج أمام أحدث الكاميرات، وعبر أحدث نظم التواصل الإجتماعي على النت.

في بلد كمصر بعد الهزيمة وفي سبعينات القرن الماضي طفت على السطح ثقافة هجين من الثقافة الرسمية؛ الكتابية، العالمة. وثقافة شعبوية؛ ليست ذات رؤى كلية نقدية للواقع، ولا هي ثقافة شعبية قائمة على التواصل الاجتماعي، لحماية المجتمع من الانهيار، كما كانت في قرون خلت. ثقافة غطت الساحة بجانبيها الكتابي والشفاهي هي هجين "ثقافة فقر الروح، ثقافة تخلف العقل". كنوع من الهروب من الواقع وهروب من مواجهته من قِبل السلطة، ثقافة عبر آليات المتعة السريعة، وعبر بزنس السمسرة، وعبر تجارة الشنطة والمضاربة في سعر تغيير العملة "الصعبة" ومقاولات سرعة خطف العين. بجانب تدين طقوسي، شكلي مظهري. وعبر اختصار التحضر في استهلاك أحدث الأجهزة والمنتجات المستوردة، وتحول الوطن لبوتيك كبير للتجارة في كل شيء. والعيش عبر الترقيع وعبر التفكير يوم بيوم. لينتهي الأمر بعد قرنين من محاولة النهوض إلى مجرد تبعية للخارج اتباع لماضي. وبعد قرن ونصف من محاولة تحديث الفكر الإسلامي لتنتهي إلى مجرد أسلمة للعصر. ومن قرنين من مواجهة الغزو والاستعمار المباشر والمتخفي إلى مجرد مجتمعات تنفجر من داخلها.

الباب الثاني

المُحدَثون وآلياتهم لرفع التوتر عن القرآن

الفصل الثامن:

من قرآن العقيدة والشريعة إلى قرآن الدين والدولة

جـــذر

كان لعملية اختصار هوية شعوب هذه المنطقة في كونهم مسلمين، أن أصبح الإسلام هوية، في مواجهة خطر الغرب، وإجابة لتحدي الحداثة، وليس عبر إشكال أن سوء الفهم والجمود هما سبب التخلف، والسعي عبر التفرقة بين ثوابت ومتغيرات، فقط. بل إن بعدنا عن الإسلام. أو تنحية الإسلام من حياتنا كمسلمين هو سبب تخلفنا. بعبارة أخرى كوننا لسنا مسلمين حقا هو سبب ما نحن فيه من مهانة ومن ضعف. ويمكن ملاحظة فرق دقيق، يحتاج إلى مزيد من الدرس في المستقبل، بين خيط تفكير محمد عبده وخيط تفكير **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٨ /١٢٥٣ - ١٨٩٧ /١٣١٤) الذي نشأ في السياق الهندي، وتأثر بأوضاعه، وإشكاليات وضع المسلمين فيه، فمع انهيار أخر ممالك المسلمين الحاكمة في الهند، بعد انتفاضة (١٨٥٧/ ١٢٧٣) وبعد قرون حكمت فيها أسر مسلمين ممالك في الهند. فان التغلغل السياسي والاقتصادي الغربي، والاحتلال العسكري المباشر، ومُنتجات الحداثة، أضاعت حكم المسلمين، بل أصبح الإسلام ذاته مهدد. فما المستقبل للمسلمين في شبه القارة الهندية، وهل فكرة القومية الهندية حل؟ هل فكرة المواطنة حل؟ أم الدين هو الهوية وهو الوطن. ولا إسلام بلا حكم إسلامي؟ خيط يمسك طرفه الأفغاني وإلى حد ما محمد إقبال ومحمد رشيد رضا وحسن البنا تنظيميا وأبو الأعلى المودودي، وسيد قطب. وحسن حنفي، فكرة تصورها أبيات لمحمد إقبال:

اذا الايمان ضاع فلا أمـــان	ولا دنيا لمن لم يُحي دينا
ومن رضي الحياة بغير دين	فقد جعل الفناء لها قرينا
تُساندها الكواكب فاستقرت	ولولا الجاذبيـــة ما بقينا
وفي التوحيد للهمم اتحـــاد	ولن نصل العلا متفرقينا

كتابات جمال الدين الحسيني الأفغاني؛ حماسية تحاول استنهاض المسلمين بإشعال "حرارة الغيرة" والتهاب "ريح الحمية". لمواجهة الخطر الغربي، ومواجهة ضعف المسلمين، وتفككهم، والسعي إلى وحدتهم، بالارتفاع فوق الخلافات،

ومصادرها. وأن اللب وراء ما به المسلمين لكونهم حادوا "عن اتباع شريعتهم، أخذت دولتهم في الانحطاط". ورفض الأفغاني الرأي القائل بأن ضياع سلطتهم كانت من يوم "حرب الصليب" بل "أن ابتداء ضعف المسلمين كان من يوم ظهور الآراء الباطلة والعقائد النتشرية.. - يعني المادية - في صورة الدين - كدين - وسريان هذه السموم القاتلة في نفوس أهل الدين الإسلامي"[١٩] واعتبر الأفغاني الأفكار الحداثية لفولتير (١٦٩٤ -١٧٧٨) وروسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) سبب تفكك سلطة فرنسا التي كانت عليها في القرن الثامن عشر. وأن الدهريين "مُنكروا الألوهية" يشنون حربهم على الدين، وعلى المُلك وأن ما يُظهرون من "إبطال الاعتقاد بالله والاعتقاد بالحياة الأبدية" لكن الهدف المخفي والمقصد الأصلي هو "الإباحة والاشتراك" يعني "الإباحية والشيوعية".

الأفغاني يدافع عن فكرة الدين أساسًا؛ فالدين "السبب الفرد لسعادة الإنسان"[٢٠] وكل رسالة الأفغاني في الرد على الدهريين هي مقارنة بين مذهب الدهريين - الذي رصده منذ اليونان حتى العصر الحديث - وبين الدين وتأثير كل من الأمرين على جوانب الاجتماع الإنساني. وحاول أن يجعل من الدين زاد وأداة في المواجهة، عبر صقل العقول بصقال "التوحيد وأن الله متوحد في خلق الفواعل والأفعال" وعبر ارتفاع الإنسان الذي هو "أشرف المخلوقات" عن الخصال "البهيمية" سموًا إلى العالم العقلي. وفي نظر الأفغاني أن الإيمان مهم لفرض النظام، فأي نظام بدون إيمان به وبدون عقيدة له فلا ضابط يقمع الشهوة والأهواء ردعًا. والسبيل في نظره لنظام المجتمع واستقراره إيمان "بأن للعالم صانعًا عالم بمضمرات القلوب....سامي القدرة... والاعتقاد بأنه قدر للخير والشر جزاء...وحياة بعد هذه الحياة" [٢١]

والأفغاني لا يقدم استشهادات قرآنية كثيرة، وطريقته في الاستشهاد هي الطريقة التقليدية، بالتعامل الجزئي مع آيات القرآن، وحاول تجنب مسائل الفقه وأمور المرويات المنسوبة للنبي بقدر الإمكان محاولًا التركيز على مسألة التوحيد والعقيدة الخالصة وعلى الحمية والحماس من أجل وحدة المسلمين في مواجهة خطر الغرب على الدين، كل الدين وليس فقط على دين المسلمين. فالدين بمعتقداته أكسب البشر خصال هي ركن مهم "لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها"[٢٢]

---

١٩ ص ١٧٦ - ١٧٧ ج (٢) من الأعمال الكاملة
٢٠ ص١٩٢
٢١ ص١٨٩
٢٢ ص١٤٩

تأثر محمد رشيد رضا (١٨٦٥ /١٢٨٢ - ١٩٣٨ /١٣٥٤) بالأفغاني وبكتاباته في مطبوعة العروة الوثقى، والدعوة لنهضة الشرق، وحاول التواصل معه بالمراسلة. وبعد وفاة الأفغاني عام ١٨٩٧م. ارتحل رضا إلى القاهرة وهو في الثانية والثلاثين من عمره، وتواصل مع محمد عبده وصاحبه سنواته الست الأخيرة، وأنشأ مطبوعة المنار الشهرية، وسخّرها لجمع وكتابة تفسير محمد عبده في الأزهر للقرآن. حتى أصبح تراث محمد عبده التفسيري يمر عبر رشيد رضا. إلا أن رشيد امتداد للأفغاني، أكثر مما هو امتداد لمحمد. حيث غلبت مسألة الحكم والسياسية على تفكيره، وفقد التوجه العام لمحمد عبده؛ كون القرآن هدى، ومنهج عبده في الارتفاع قليلا عن التفاصيل والأجزاء في بدايات تعامله مع القرآن بعرض معاني كلية للسورة قبل تفسيرها. لكن رضا أصبح مُستغرق في التفاصيل، وضاعت منه الصورة الكلية في التعامل مع السور. وكان لتلاحق الأحداث في الربع الأول من القرن العشرين. أن أصبح رضا مقدِما السياسة، ليس فقط كتفكير، بل كممارسة. ولم يعد الأمر اهتمام "بالمقاصد العالية والهداية السامية"، وفي الأجزاء التي انفرد رشيد بتفسيرها من تفسير المنار، أصبح رشيد رضا أقرب للتفسير التقليدي، لكن بلغة بدايات القرن العشرين.

الدين كهوية ثقافية

عايش محمد إقبال (١٨٧٧ /١٢٩٤ - ١٩٣٨ /١٣٥٤) التغيرات التي عاشها المجتمع الهندي في بدايات القرن العشرين، وأرجع لب الإشكال الذي يواجه المسلم المعاصر في حاجته إلى أن يفكر تفكيرا جديدًا في "نظام الإسلام كله" أي يعيد النظر فيه، لكن بشرط أن لا يقطع "بينه وبين الماضي قطعًا تامًا" وقد رأى أن أهم من أدرك هذه المهمة تمام الإدراك وبدقة وبعمق وبخبرة واسعة؛ بالرجال والأحوال، خبرة "تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل هو جمال الدين الأفغاني" لكن إقبال يأخذ على الأفغاني توزع نشاطه وود لو أنه قد ركز بؤرة اهتمامه على "الإسلام بوصفه نظاما لعقيدة الإنسان وفكره ومسلكه في الحياة" وهذه هي المهمة التي سعى إقبال في سياق الوقت وتحديات تجمعات المسلمين في الهند إلى أن يحققها. [٢٣]

يدرك إقبال تغير الأحوال بسبب "تطور الفكر الإنساني" في جميع نواحي الحياة مما يجعل التمسك بتقاليد مذاهب الفقه عبء وأهمية السعي للاجتهاد المُطلق. بل يعرض نموذج ومثال من البنجاب، بارتداد مُسلمات هنديات عن الإسلام للتخلص من

---

٢٣ ص١١٥ - ١١٦ " تجديد الفكر الديني"

أزواج لهن غير مرغوب فيهم، ويضع سؤال؛ هل تطبيق عقوبة حد الردة تصلح "لحماية مصالح الدين في هذا البلد؟" وأن تمسك أهل التقليد بالقديم "قد أدى إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام يظل القانون جامدًا راكدًا"ص١٩٩ - ٢٠٠

ويبني إقبال على الإنجازات العلمية في الربع الأول من القرن العشرين، في نقد فيزياء نيوتن وغيره حين كانت "النزعة التجريبية التي بدأت أول الأمر أنها تقتضي المادية العلمية انتهت إلى ثورة على المادة"ص٤٥ على يد أينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) وغيره. فأصبحت الطبيعة "سيل متصل خلاق" وهي أبرز وجوه التجربة التي "أكدها القرآن على وجه خاص"ص٥٩ بل يجعل إقبال أن أساس النظرة الحديثة التي قامت على النظر إلى الكون في حالة تغير وحركة وسيولة، بنقد التراث القديم (اليوناني)، وأن الاتجاه التجريب العام للقرآن جعل من أتباعه "آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث"ص٢٣ بل ربما من أهداف محاضراته المجموعة في كتاب تجديد الفكر الديني هو أن يبين "أن خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت في الحقيقة عن ثورة الإسلام على التفكير اليوناني"ص١٧٠ وسوء فهم هذه الحقيقة من الباحثين المعاصرين يعود لعدم نظرهم "للإسلام بوصفه حركة ثقافية".

ثم حاول إقبال إعادة النظر في القديم. ففرق بين من كانت رغبتهم من المسلمين في أول الأمر "تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليوناني" ومن هنا نقده لابن رشد ص ١٣٣ ونموذجه الأرسطي. بل ويوحد إقبال بين الاتجاهات في تراث المسلمين التي نقدت التراث اليوناني، وبين الإسلام. لدرجة أن جعل التصور الأشعري هو الإسلام. وواضح احتفاءه بأبي حامد الغزالي (١٠٥٨/٤٥٠ - ١١١١/٥٠٥) بالذات. وأرجع إقبال أسباب تراجع المسلمين في تطرف الحركة العقلية في العصر العباسي، والتي جعلت رد الفعل من أهل السنة فيعدونها خطرًا وسببا للانحلال، فارتكنوا إلى الشريعة. وأيضا يرجع إقبال الأمر لدخول تأثير غير إسلامي، نظري يحث على التصوف تدريجيا تمردًا علي الفقهاء. العنصر الثالث في أسباب إقبال: هو تخريب بغداد مما جعل الجهود تتجه إلى "الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة واحدة للناس جميعا"ص١٧٧ - ١٧٩وضد الاختلاف. ويشير إقبال إلى دخول الإسلام على ظاهره "غشاء من المجوسية"ص١٧٠ ويرى إقبال أن خطأ القدماء ناتج من عملية الفصل في الإنسان بين حقيقتين واعتبارهما متضادتين، حقيقتي: المادة والروح. فيسعى هو إلى وحدة الإنسان مرة أخرى "فالمادة هي الروح مضافة إلى الزماني والمكاني. والوحدة التي نسميها الإنسان هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعالم الخارجي وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ما له من غاية وإلى المثل الأعلى الذي يستهدف هذا العمل"ص١٨٢

ينطلق إقبال من تفرقة بين نزعة آرية تركز النظر على ما هو مجرد على ما هو واقع أو مُتحقق، وذلك في مقابل نزعة سامية؛ تهتم بالواقع المتحقق أكثر من اهتمامها بالتجريد. حتى أن إقبال وضع جهد الإمام مالك (٧١١/ ٩٣ - ٧٩٥/ ١٧٩) وجهد الإمام الشافعي (٧٦٧ /١٥٠ - ٨٢٠ /٢٠٤) في الفقه، ونقدهم لمبدأ القياس، الذي جعله الإمام أبو حنيفة (٦٩٩ /٨٠ - ٧٦٧ /١٥٠) أصلًا من أصول التشريع. جعل إقبال أن نقدهما للقياس تجسيد للنزعة السامية التي هي نزعة شرقية أصيلة، ضد النزعة الآرية التي تمثلها مدرسة الفقه في العراق وفقهائها، الذين ركزوا على الناحية "الخالدة في الفكرة، على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة"ص٢١٠

إقبال في حالة صراع وتجاذب كبيرة، فهو يحاول أن يوفق بين القديم والحديث. وكذلك يسعى نحو خصوصية وهوية إسلامية للمسلمين في الهند. وفي نفس الوقت مشدود لعالمية الإسلام، وكونه دعوة لإنقاذ البشرية من أزماتها وكمعالج لحالة "الذات الضالة" التي وصلت إليها أوروبا بتجاربها في ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها "استغلال الفقير لصالح الغني. إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان"ص٢١٣ وسعى إقبال أن يضع منظومة تحتاج إليها الإنسانية عبر "تأويل الكون تأويلًا روحيا وتحرير روح الفرد ووضع مباديء أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي"ص٢١٢ فالعقل المحض كشف عن عجزه عن "إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. فالرجل العصري في ورطة فمذهبه الطبيعي - يذكرني ذلك بحديث الأفغاني عن مذهب الدهريين - قد جعل له سلطانا على القوى الطبيعية لم يُسبق إليه لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو"ص٢١٩ ويفسر إقبال تأثر المسلم المعاصر بذلك لأنه يئس من "إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح التي تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة"ص٢٢٢ فلا عجب أن اتجه المسلم إلى "البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعًا جديدة من الولاء مثل الوطنية والقومية" و"الاشتراكية الملحدة".

الواقع الهندي بتوتراته كان له بالغ الأثر، في تشكيل عملية التوفيق أو محاولتها، التي قام بها إقبال. فهو يبحث عن هوية إسلامية جامعة، للتجمعات المسلمة في الهند، تميزها عن الأغلبية الهندية غير المسلمة. لذلك كان سعيه لمواجهة "الغشاء المجوسي" الذي طفا على سطح الإسلام، ولم تكن للأفكار السلفية الوهابية بحديّتها، وارتباطها بثقافة البادية، ممكنة كحل لاختلاف الواقع الهندي وتراثه الصوفي. وسعى إقبال إلى الصوفية، ولكن ليست الصوفية الفلسفية أو صوفية وحدة الوجود، ليتمايز عن التعاليم الهندوسية والبوذية وتصوراتها. إلى صوفية الغزالي، وعاد إلى العقل ولكن ليس العقل الرشدي في التراث. بل العقل عند الغزالي أيضا، لأنه أقام الدين على العقل وحاول أن

يأخذ من المنظومة الأشعرية في صورتها عند الغزالي، التي ربطت بينها وبين التصوف. ومفهوم الله، كنور، وليس كمحرك أول عند الفلاسفة، أو كخالق عند مدارس لاهوتية، أو كصانع عند ابن رشد، هو الجاذب لإقبال "ففي عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق وبإطلاق "النور" مجازًا على الذات الإلهية يجب - قياسًا على العلم الحديث - أن يُؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلق لا على أن يوحي بحلولها في كل شيء"ص٨٠ ويقول "إن الرأي عندي هو أن روح القرآن في جملتها تعارض الفلسفة القديمة وأني لأعد نظرية الأشاعرة...مجهود صادق لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية أو قدرة نهائية وهذه النظرية - على مافيها من قصور - أقرب إلى روح القرآن.... وأصبح واجبا على علماء الإسلام فيما يُقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث، الذي يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه"ص٨٧

يؤسس إقبال رؤيته من خلال إعادة تأويل القرآن ففي مناقشته لقصة هبوط آدم وحواء إلى الأرض في سورتي الأعراف وطه أنها "لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفس حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي بل ... نوع من اليقظة من حلم الطبيعة"ص١٠٣ يحاول إقبال رفع أي تناقض بين الإسلام وبين العلم الحديث، بل إن نظرة القرآن ذاته حول "اختلاف الليل والنهار آية على الحق الذي كل يوم هو في شأن" بل جعل إقبال أن النظر للحياة بوصفها حركة تطور وصيرورة وهي التي قام عليها العلم الحديث، هي مُنتَج إسلامي.

جعل إقبال مبدأ التوحيد "أساسًا لوحدة العالم كله" فالذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة. والإسلام "بوصفه دستورًا سياسيا ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ التوحيدي عاملا حيًا في حياة البشر العقلية والوجدانية فهو "يتطلب الطاعة والإخلاص لله لا للعروش والتيجان"ص١٧٤ - ١٧٥ لذلك فالإسلام عند إقبال يواجه التعرض بين المثال والواقع الذي تصورته البشرية يواجه هذا التعارض عبر تداخل المثال والواقع في "علاقة جوهرية" وإقامة الإسلام لهذا الإتصال "يستجيب لعالم المادة وبين السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة"ص١٨ و"الدولة في نظر الإسلام هي محاولة تُبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية...فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي"ص١٨٢ - ١٨٣ من هنا فإن الدولة ليست مؤسسة على مجرد السياسة والسلطان"بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية" ويبني إقبال عالمية الإسلام التي تبدت عبر الأيام شيئا فشيئا بتأثير من "الخلق المحلي والخرافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في

الشعوب الإسلامية وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية ومبدأ التوحيد الطاهر النقي كاد أن يُطبع بطابع من الوثنية وضاعت الصفة العامة لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية"ص١٨٤ - ١٨٥ وإن كان استثنى إقبال بعد ذلك "العرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة" لكن فكرة أن الإسلام دين "غير إقليمي وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالا للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص"ص ١٩٧ - ١٩٨.

الحل في نظر محمد إقبال، لما يراه من أزمة يواجهها العالم الحديث في الثلث الأول من القرن العشرين، بتقدمه العلمي المادي وفقره الروحي: هو الدين ليس كعقيدة فحسب أو ككهنوت أو شعيرة من الشعائر. بل الدين كحركة ثقافية. الارتفاع بالدين والاحتماء به وكونه أداة يواجه بها المسلم حالة الضعف المادي في واقعه؛ البذرة التي بذرها الأفغاني، حملها محمد إقبال إلى آفاق أرحب من مجرد الخطابة والإنشاء والحماسة، كما كانت عند الأفغاني، إلى رحاب ما يمكن أن أسميه، البذور التي أنبتت تيار أسلمة الحداثة فيما بعد؛ في عملية انتقال من محاولات تحديث الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، انتقل بها إقبال بدرسه للفلسفة الأوروبية والتراث الفارسي والعربي للمسلمين وتجربة تركيا في محاولة التحديث في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. بالاعتماد على فكرة التطور والتغير بأنها لب الحداثة، بمراجعتها، وهي في نفس الوقت عند إقبال هي دعوة القرآن، وهي دعوة العلم الحديث في صورته الأحدث، التي تتعامل مع أصول للظواهر الطبيعية أبعد من أصولها المادية الغفل، بل إلى أسس أكثر اتساعا ورحابة قد تقترب من الأسس الروحية.

سعى إقبال لتجديد المذهب الأشعري في العقيدة، في صورتها عند أبي حامد الغزالي، لتتماشى مع تغيرات العصر وإنجازاته العلمية المعاصرة لإقبال. وكذلك لمقاومة ضغوط الهجمة الغربية، السياسية والفكرية، بالعقيدة. وتعامل إقبال مع توتر القرآن في هذا السياق، فرغم أن استشهاداته القرآنية، كانت جزئية إلا أنه كان يبحث خلف التفاصيل، عن نظام عام؛ لذلك اقترب من المنظومة العقيدية ومناقشة قضاياها، ولم يكتف إقبال مثلما اكتفى خطاب التجديد بقضايا الفقه وتفاصيله. ورغم أن إقبال أنجز محاولة توفيق بها مراوغة، أفضت إلى مجرد التلفيق، إلا أنه بذر بذور أنبتت بعد ذلك. منها بذرة: كون الإسلام منظومة حياة كاملة ليس فقط في علاقة فرد بفرد أو علاقة فرد بالله، كما هي في الفقه التقليدي، حيث الإسلام عقيدة وشريعة، والشريعة عبادات ومعاملات. بل الإسلام كحياة كاملة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد وفي الأخلاق وفي الثقافة. ليتم الانتقال إلى الإسلام دين ودولة. ودستور، وقانون. البذرة

الثانية التي بذرها، أو أعاد صياغتها هي: كون الإدراك، والمعرفة لا يؤثران في الواقع إلا جزئيا. لكن العمل والفعل فهو أنجع وأكثر اتصالا بالحقيقة، اتصالا قويا وفعالا. فالعمل مُقدم على النظر. بذرتان سيرعاهما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، مستقبلًا.

شمولية القرآن

التقط أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ /١٣٢١ - ١٩٧٩ /١٣٩٩) خيط إقبال؛ أن الإسلام طريقة حياة شاملة، تشمل السياسة والاجتماع والثقافة...الخ، وليس محصورًا في أركان الإسلام الخمسة، التي قام عليها الفقه التقليدي عبر تاريخ المسلمين. بل هو منظومة كاملة. الإسلام ليس عقيدة وشريعة بعباداتها ومعاملاتها فقط، بل الإسلام دين ودولة. عقيدة وفلسفة. والقرآن ليس مجرد "هدي" بل هو "دستورنا" وهو قانون. البذرة الخيط الثاني: أن الدين هو الرابطة الأهم بين المسلمين، أهم من روابط اللغة والتاريخ أو القومية. فالدين وطن. الخيط الثالث الذي التقطه المودودي هو: أسبقية العمل والحركة على النظر وعلى الإدراك والتفكير والفهم. فأصبح التنظيم هدف. وما يتطلبه التنظيم من حسم الاختيارات، وليست طريقة الفقه التقليدي، بوجود مدارس وآراء متعددة في كل مسألة. بل مهم أن يكون هناك رأي واحد. أي الانتقال من كون الأمر عرض رأي إلى اتخاذ قرار. وفارق بين الرأي وبين القرار. فالتنظيم لا يسير بالآراء المتعددة. بل بالقرار. وأصبح دور المفكر المسلم والفقيه العالم، أن يختار ويحسم للناس، الرأي الصائب، بل أصبح هذا الاختيار منه هو موقف الإسلام، عند أتباعه وأعضاء التنظيم. وليس مجرد رأي.

حالة الضعف والإحساس بخطر التفكك، الذي عاشه المفكر المسلم في القرنين الماضيين، جعله يُرجع أمر ما عليه المسلمون؛ نتاج بعدهم عن الدين، ولكونهم ليسوا مسلمين بحق، عليهم أن يعودوا مسلمين، وينسلخوا من واقع التراجع والضلال والفساد، إلى الإسلام، فلن يُصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. الأول الذي هو ثابت راسخ لا يتغير، في عالم لا يتوقف عن التغير. وهذا لب لخطاب المودودي. التمييز بين المسلمين، كأقلية عددية في هند ما قبل التقسيم، وبين غيرهم من الغالبية الهندية غير المسلمة، فالمسلم تميّزه عقيدته التي هي وطن له، وهذا التميز لابد له من تميز في المكان أيضا، عبر وطن إسلامي، فلا إسلام بلا حكم إسلامي، وبدون دولة إسلامية تقوم على هذا الحكم. وأسس المودودي "الجماعة الإسلامية" عام (١٩٤١/ ١٣٦٠). هذا التمييز والفصل بين المسلمين وغيرهم في الهند، الذي تجسد في عملية التقسيم وقيام دولة باكستان (١٩٤٧/ ١٣٦٦) الإسلامية ودولة بنجلاديش فيما بعد، مما تطلب

الحاجة إلى بناء منظومات قانونية ونظم حكم ونظم إقتصاد وأنساق أخلاقية وعقائدية للمجتمع والدولة "الإسلامية" الجديدة.

الحركة الفكرية هنا عبر الارتفاع والتعالي على الواقع المادي المزري الذي ليس لهم قدرة في تغييره سواء بتأثير الثقافة السائدة أو بتحكم قوى خارجية، وداخلية جبارة في تسيير الأمور فالارتفاع على هذا الواقع بالدين من خلال العقيدة، الأخلاق. فإذا كان الغرب وقواه، متقدمون ماديا وتكنولوجيا وعسكريا، فهم فقراء عقيديا وأخلاقيا والإسلام كمنظومة عقيدية وأخلاقية هو الإجابة. وإذا كان المسلم لا يعترض على الجوانب المادية والتكنولوجية للإنجاز العلمي. كما حاول العديد من المسلمين التوفيق بين التراث الفكري الديني وبين العلم في جانبه المادي التطبيقي الذي لا يمكنهم التغاضي عنه. فقد كانت حربهم الرئيسية على الأسس الفكرية والفلسفية والنظم القانونية والإجتماعية والمعتقدية، وراء (الحداثة الغربية) فكان السعي للاحتماء بالتراث الديني ومحاولة استنطاق النصوص، خصوصًا القرآن، بأنساق من نظريات في السياسة والاجتماع والاقتصاد والقانون، وتمسك بالعقيدة، يتوحد حوله المسلمون في بقاع الأرض كأساس لوحدتهم في مواجهة الأخطار.

فسعى المودودي الذي تكون فكريًا خلال العمل صحفيًا، ولم يتلق تعليم ديني تقليدي، وغلب عليه التفكير الحركي القائم على الفعل. وشكل هذا تعامله مع القرآن والقرآن بطبيعته "نزل يتعامل مع التغيرات التي واجهت الدعوة خلال ٢٣ سنة لذلك من المستحيل السعي للوصول إلى نوع الوحدة والأسلوب"[٢٤]ص١٠ لكنه من وراء هذا التعدد والتنوع يرى أن محور القرآن والذي يربط أجزاءه هو "الإنسان"، والمودودي يسعى سعي حثيث لإيجاد وحدة تربط أجزاء وفتافيت الواقع، واقع تفكك المسلمين. ويعود لنفس نقطة محمد إقبال؛ مسألة العلاقة بين الله والإنسان والكون في تصوير القرآن لخروج آدم من الجنة وعلاقة استخلاف الله للإنسان. وكون معرفة الإنسان عاجزة، ولشهواته الحيوانية، فهو يحتاج إلى وحي من الله وحي "بالمعرفة الحق" ليست توجيهات في الفيزياء والتاريخ والفلسفة...الخ بل يزيل سوء فهم عند الناس عن الحقيقة.

هدف القرآن الأساسي "العودة للبذور التي على أساسها استخلف الله الإنسان على الأرض"ص٦ وحاول المودودي حل إشكال التوتر بين أجزاء القرآن عبر طريقين الأول: أنه اعتبر أن ما بالقرآن ليس مجردات نظرية بل هي "مطبوعة زرقاء" كتلك التي يصممها المهندس كنموذج مبنى، فالقرآن "كتاب في المبادىء العامة أكثر منه تفاصيل

---

٢٤ مقدمة تفهيم القرآن

قانون، هدفه الأساسي توضيح الأسس الفكرية والأخلاقية في البرنامج الإسلامي للحياة، بمخاطبة عقل وقلب الإنسان. طريقته ليست وضع تفاصيل قانونية، إنه يفضل العناوين الرئيسية والأساسيات. ومهمة الرسول إعطاء تطبيق لهذه الرؤية الإسلامية وإعطاء نموذج للعالم لشخص، وحالة إنسانية ومجتمع للحياة بمبادئ القرآن"ص١٩ طريق المودودي الثاني لرفع التوتر: سعي دائم أيضا لرصد السياق التاريخي والاجتماعي لسور وآيات القرآن، سعيا للوصول إلى أحكام وتوجيهات قانونية واجتماعية وسياسية واقتصادية من النصوص. وحاول الارتفاع في التعامل مع آيات القرآن آية، آية، إلى التعامل معها كوحدات.

مثلا من يدرس سورة النور؛ يكون من الأهمية بمكان السعي لتحديد هل نزلت أولًا أم سورة الأحزاب نزلت قبلها. فعلى أساس تحديد أي السورتين نزلت أولًا تتحدد طبيعة الأحكام والتوجيهات الفقهية (القانونية) التي جاءت بعد الأخرى ونسخت التي سبقتها أو غيرت حذفا أو إضافة لتوجيهاتها. ثم يحسم المودودي ويختار رأي على آخر ليصل إلى أن سورة النور "نزلت بعد سورة الأحزاب بأشهر في النصف الآخر من سنة ست"[٢٥]ص٥ فتكون توجيهات سورة النور هي آخر نسخة من توجيهات القرآن "بما فيها من الأحكام والتعليمات بالأخلاق والاجتماع والقانون التي المقصود من ورائها حفظ المجتمع الإسلامي من نشوء الرذائل وانتشارها"ص١٥ ثم يسرد هذه الأحكام والتعليمات بالترتيب في السورة لكي يوضح للقارئ "كيف أن القرآن الحكيم يأتي بتدابير قانونية وخلقية واجتماعية في آن واحد لإصلاح الحياة البشرية"ص١٥ والسورة تحاول أن تواجه مساعي المنافقين في هزيمة المسلمين "في ميدان الأخلاق الذي كان ميداناً حقيقيا لتفوقهم وتقدمهم"ص١٤ وتعامل المودودي مع آيات السورة أنها ليست توجيهات أو إرشادات "بل هي أحكام قاطعة لابد أن تتبعوها وتكيّفوا شئون حياتكم الفردية والاجتماعية على حسبها إن كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر"ص٢٠ إنها "مرسوم ملكي"ص٢١ ودخل المودودي في دراسة فقهية/ قانونية طويلة عن الزنا من خلال ٢٩ نقطة، كنموذج تفسيري يقدمه لعملية التأسيس القانوني من القرآن وللتراث الفقهي. ليخرج بأسس ثلاثة لأغراض الحدود (العقوبات) في القانون (الإسلامي) (الانتقام من الجاني - الردع - أن تكون العقوبة عبرة).

ينتقد المودودي المعترضين على العقوبات المذكورة في القرآن؛ من جلد للزاني ومن يعتبرونها عقوبة وحشية فينتقد نفاقهم بأنهم لا يعترضون على عقوبة الضرب في زمنه - خمسينات القرن الماضي حين كان يكتب هذه الأوراق - الضرب في السجون:

---

٢٥ الإشارة هنا إلى صفحات من الترجمة العربية لتفسير سورة النور للمودودي

"لايجوز بموجب القانون الحالي للمحكمة فحسب بل لكل مراقب عادي من مراقبي السجن أن يُعاقب السجين بضرب ثلاثين عصا إذا لم يأتمر بأمر أو خاطبه بما لا يليق وهناك يُعدُ رجل خاص للضرب بالعصا، يتمرن عليه دائما بل تُعد لهذا الغرض عصا خاصة؛ تُبلل بالدهن والماء حتى إذا ضُرب بها أحد قطْعت جسده كالسكين، ثم إن الجاني في السجون هذه الأيام يُجرد من ملابسه ويُشد بالفلكة حتى لا يستطيع الاضطراب من شدة الألم وهو عندما يُضرب لا يكون على جسده إلا خرقة يسيرة لستر عورته وهي تبلل بصبغة يود، ثم يأتي الجلاد جريًا ويضرب الجاني بكل قوته ويضربه مُتتابعًا في موضع واحد من جسده حتى ليتقطع اللحم قطعًا ويسقط على الأرض، وطالما يظهر العظم من جسده المضروب، ويُغشى عليه قبل أن تتم الضربات، مهما كان قويًا جليدًا، ولا تندمل جروحه إلا في مدة طويلة. فهل يليق بالذين يُنفذون هذه العقوبه المهذبة في السجون بأيديهم أن يُرموا بالوحشية. عقوبة الجلد التي قد قررها الإسلام للزنا، ثم لا يخفى على أحد الشرطة اليوم من العقوبات القاسية التي تقشعر لسماعها الجلود، لا على الجناة الذين تثبُت جرائمهم فحسب، بل على المشتبهين، ولاسيما السياسيين منهم وأيضا لغرض التفتيش والاستجواب"ص٥٢.

إن سعي المودودي؛ للعودة إلى الإسلام (كجوهر) ليكون الأساس للهوية وبأن تكون رابطة العقيدة هي الرابطة بين المسلمين كسعي للانعزال في المكان من خلال دولة ومجتمع إسلامي فتشكلت مفاهيم "الحاكمية" و"الجاهلية" و"التكفير"، فكانت عملية مواجهة ضغوط الواقع المادي والتحدي الغربي، الثقافي الفكري، مع تقبل الجانب العلمي المادي والتكنولوجي. وإن كان اتجاه الإصلاح الديني، في القرن السابق، قد حاول فتح معاني القرآن؛ لتقبل العلم الحديث من خلال استخدامهم، التمثيل والمجاز من خلال السياق التاريخي والسياق اللغوي للآيات. فإن المودودي أخذ توجيهات وتعليمات قرآنية ذات سياق تاريخي، ومؤقت في الغالب، فجعلها أحكام قانونية أبدية. وكذلك آيات مثل سورة المائدة وحديثها عن الحكم بما أنزل الله (٥/ المائدة آيات ٤٢ - ٥٠) والتي كانت تُخاطب غير مؤمنين، الذين يشككون ويعارضون الدعوة. أخذها المودودي وجعلها خطاب موجه للمسلمين الآن.

ان كان المودودي قد بدأ بدرس القرآن كمقاطع، عدة آيات مع بعضها، خروجا عن المنهج التقليدي في التعامل مع القرآن آية آية، إلا أن جهوده كانت جزئية؛ لسعيه الفقهي الدائم، في استخراج توجيهات. ولعملية توجيه المعاني المُسبق التي قام بها حيث السعي لاستخدام النصوص كوقود روحي ومعنوي لتحريك والتأثير في الجحافل المسلمة عنده أمر مُقدم على الوصول إلى حقيقة للتكوين والتركيب داخل النصوص. فلم يعد الأمر أن الحقيقة نافعة لكونها حقيقة. بل أصبحت الحقيقة كل ما هو نافع،

حقيقته في نفعه. وهذا سبيل الحركيون حيث أن العمل والفعل مُقدَم على النظر والتفكر. فأصبح "حرق الدين لتسيّير عربة السياسة هو الهدف"، حسب عبارة نصر أبو زيد. وهذا الخيط هو ما التقطه سيد قطب من المودودي، ونسج عليه.

التعالي بالعقيدة على الواقع

أثارت عملية التغير في خطاب سيد قطب (١٩٠٦ /١٣٢٤ - ١٩٦٦ /١٣٨٥) من "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"التصوير الفني في القرآن" و"مشاهد يوم القيامة في القرآن" من هذه الكتابات إلى "معالم في الطريق" المأخوذ من حنايا "في ظلال القرآن" ومفاهيمه عن "الحاكمية" و"الجاهلية". وتأثير تجربة السجن والتعذيب في حدوث هذا التغير وذلك "الانتقال". وعملية الرد من خطاب السلطة الديني الرسمي، ومؤسساتها في ستينات القرن العشرين، أثارت نقاش ولازالت. لكن التدقيق في نصوص قطب في النصف الأول من القرن العشرين، يمكن إدراك ثوابت ومنطلقات لخطاب قطب، مستمرة، لا تتغير وإنما التغيرات الحادثة هي تغيرات على السطح، تغيرات في ترتيب الأولويات. ففي المرحلة الأولى سيد منشغل بقضايا الواقع "المُلحة" ومحاولة البحث عن حلول لها في "الإسلام" مرحلة فيها الإلحاح على عدالة المال في الإسلام، وعدالة الحكم. وفيها أيضا يقف قطب موقف توفيقي معتدل بين القدماء في اختلافاتهم، وفي علاقة النص بالواقع في مسائل الفقه. لكن في مرحلة المواجهة مع المباشرة مع سلطة يوليو؛ تقدمت قضية العقيدة والتي لم تكن غائبة في "المرحلة الأولى"؛ تقدمت على قضية العدل وقضية الشورى اللتان كانت لهما الأولوية، فالتحول هنا تحول في الأولويات، لكنه تغير من نفس المنطلقات. فوصل قطب إلى يقين:"جازم حاسم أنه لا صلاح لهذه الأرض ولا راحة لهذه البشرية ولا طمأنينة لهذا الإنسان...إلا بالرجوع إلى الله...إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم... إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها والتحاكم إليه وحده في شئونها، إن الاحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلة ولا تطوعًا ولا موضع اختيار إنما هو الإيمان أو فلا إيمان"[٢٦] ص٥.

عملية تفسير تغير أولويات خطاب سيد قطب، "بمرحلتيه"، لتجربة السجن وحدها، ودورها في نشوء مفاهيم "الجاهلية" و"الحاكمية" فهو لا يفسر ظهور هذه

---

٢٦ الإشارة هنا لصفحات "في ظلال القرآن" في النسخة الإليكترونية التي تشمل كل الأجـــــزاء، على النت.

المفاهيم ذاتها عند الأصل الذي أخذ عنه قطب، أي عند أبي الأعلى المودودي، في الهند. فالبذور موجودة كامنة في خطاب قطب منذ البداية، البذور التي تهيأت لها عوامل لتُنبت وتُثمر. وكذلك عملية تفسير مفهوم "الحاكمية" عند سيد قطب، من قِبل السلطة والخطاب الديني الرسمي؛ والمعارض لخطاب قطب في تديين السياسة، هو نوع من التغطية على الأمر، والتفكير بالبحث عن أصل تراثي أيضا لتفسير ظهور خطاب قطب، وليس بمواجهة الواقع ذاته، وصراعاتنا فيه، لنحارب هذه الصراعات على سطح ساحات الماضي، بل وعبر أدواته ومفاهيمه، أيضا. فإشكال "الحاكمية" في الواقع والصراع مع هذا الواقع، فيستدعي المودودي هذا المفهوم، الذي هو مفهومي أُموي في جذره، واستخدمه من خرجوا على الإمام علي. فيستدعيه في القرن العشرين، في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في الهند، ليكون الإنفصال على أساس الدين وعلى أساس العقيدة. وليس على أساس الأرض ولا القومية، ولا التاريخ المشترك، ولا يكونا أسس للتجمع البشري وللهوية.

سيد قطب من كتاباته المبكرة، من منطلقاتها ومن منطلقات خطابه؛ أن النظام "الإسلامي" في علاقة تعارض تام مع "الثقافة الغربية" قديما وحديثا. المنطلق الثاني: رفض التراث الفلسفي العقلي عند المسلمين لأنه مُتأثر بفلسفة الإغريق المادية، بُغية الانفصام في الغرب بين الكنيسة وبين العلم. نقطة المفارقة هذه يتم إعادة قراءة الماضي على أساسها، فيكون لب إشكال التي يعيشها المسلمون هي حين "نُحي الإسلام عن القيادة، نُحي عنها لتتولاها الجاهلية مرة أخرى في صورة من صورها الكبرى صورة التفكير المادي الذي تتعاجب به البشرية اليوم"ص٦[٢٧]. ويفسر ما عليه المسلمون جدب وضيق في الرزق، مع انفتاح الرزق والقوة والنفوذ على غير المؤمنين، فيقول في تفسير سورة الأعراف "هذا وذلك وهم، تُخيله ظواهر الأحوال إن أولئك الذين يقولون إنهم مسلمون لا مؤمنون ولا متقون، إنهم لا يُخلصون عبوديتهم لله، ولا يحققون في واقعهم شهادة أن لا إله إلا الله، إنهم يُسلمون رقابهم، لعبيد منهم يتألهون عليهم ويشرّعون لهم سواء القوانين أو القيم والتقاليد، وما أولئك بالمؤمنين، فالمؤمن لا يدع عبدًا من العبيد يتأله عليه، ولا يجعل عبدًا من العبيد ربه، الذي يُصرف حياته بشرعه وأمره ويوم كان أسلاف هؤلاء الذين يزعمون الإيمان مسلمين حقا، دانت لهم الدنيا وفاضت عليهم بركات السماء والأرض. وتحقق لهم وعد الله فأما أولئك المفتوح عليهم الرزق فهذه هي السنة، فهو الابتلاء بالنعمة... وهو أخطر من الابتلاء بالشدة وفرق بينه وبين البركات التي يَعِدُها الله من يؤمنون ويتقون، فالبركة قد تكون مع القليل إذا أُحسن الانتفاع به وكان معه الصلاح والأمن والارتياح"ص١٥٨٣

---

٢٧ وأيضا ص٨ وص١٥٨٣

الفقرة السابقة تحمل تناقضات خطاب سيد وملامحه، وهو ما يحتاج إلى دراسة تدقق فيها، في المسقبل ليس هذا مقامها الآن. لكن بصورة عامة، النقطة اللب هنا هي مواجهة سيد للواقع ولسطوته وسلطاته المادية سعيًا للتحرر منها، عبر "الاستعلاء بالعقيدة على جبروت المتجبرين وطغيان الطغاة، الاستهانة بالقوة المادية التي تملك أن تتسلط على الأجسام والرقاب وتعجز عن استذلال القلوب والأرواح ومتى عجزت القوة المادية استذلال القلوب فقد وُلِدت الحرية الحقيقية في هذه القلوب"ص١٥٩٨

إنه سعي إلى الحرية من قطب عبر الاستعلاء بالعقيدة وعبر الإستهانة بالقوة المادية. فإن كانت سلطات الأرض تتحكم بقوتها المادية فيما هو مادي، والأجسام والرقاب، فلا سلطان لها على القلوب وعلى الأرواح. بهذين الجناحين سعى قطب للتعامل مع القرآن، ومع التراث الديني للمسلمين، ومع التراث الأوروبي القديم والحديث. وكذلك مع سلطة الحكم المباشر، المُمثَل في السلطة الحاكمة المباشرة وغير المباشرة. سواء في نفوذ دول الغرب أو سلطة القديم متمثلًا في التراث الفقهي والتفسيري والكلامي/ اللاهوتي.

الله والإنسان والعالم

عملية القراءة أو ما نسميها في تراثنا، العربي الباكر؛ التأويل، أو في التراث المتأخر؛ التفسير. هي عملية لا تبدأ من فراغ أو من نقطة صفر. بل قبل بدأها تتأسس على تصورات، عن الكون والغيب، والمبدأ، والمنتهى والعلاقات بين كل هذا. سواء أدركنا هذه التصورات أم لم ندركها. فهي حاكمة وفاعلة تحت السطح، في عمليات الفهم والتفسير والتأويل، تصورات عن اللغة وكيف تعمل، وعلاقة علامات اللغة بعلامات الكون، تصورات عن الله والعالم والإنسان والعلاقات بين هذه التصورات، لذلك فنظرية القراءة أو التأويل أو التفسير عند سيد قطب، تحتاج إلى دراسة مُدققة، تبدأ من رصد تصورات سيد عن الله والإنسان والعالم واللغة والعلاقات بينها. وكيف شكلت هذه المنظومة فعل القراءة ذاته عند قطب. وسأتناولها في جوانبها العامة، بسبب تركيز هذه الصفحات على ظاهرة محدد في القرآن وليس نظرية التعامل مع القرآن في كليتها، عند قطب.

التاريخ عند قطب أقرب لقطار يسير على قضبان، لا فكاك منهما، ويظهر ذلك التصور دائما في تفسير وشرح نقطة بدأ البشرية، في قصة آدم وحواء في الجنة عبر المرات التي ذُكرت فيها في القرآن، فهي قصة النشأة الأولى، ونقطة إنطلاق رحلة البشرية "المرسومة"ص١٤٧٥ والتي فيها "يتحدد مصير الرحلة كلها ومصائر المرتحلين جميعًا وتلوح طلائع المعركة الكبرى التي لا تهدأ لحظة، طول الرحلة"ص١٤٧٦ إنها

نقطة انطلاق تتكرر عبر التاريخ، الذي هو عبارة عن نقاط، كل نقطة منها، كاملة، تتكرر عبر سيرورة، وعملية سقوط وتدهور. من لحظة، هي النموذج، والمثال، اكتملت في الماضي. واللحظة من لحظات التدهور هذه لا يمكن مواجهة تدهورها، من واقعها، أو من الإنسان، أو من العالم. بل مواجهة التدهور تأتي عبر عون خارجي دائمًا، عون من خارج اللحظة، عون عبر القفز من هذا التدهور إلى لحظة كمال، إلى اللحظة النموذج التي تشكلت في الماضي. والوحي هو العون الخارجي، لإيقاف التدهور، عبر الخضوع له، كمنظومة من الأوامر والنواهي والتكليفات من الله المُطلَق للإنسان الناقص، والإذعان دون نقاش. ولحظة النبوة في التاريخ هي لحظة نموذج. لحظة إكتمال، وكيفية تعامل الصحابة مع القرآن هي المثال. والوحي عند قطب ليس حادثة في التاريخ، ولا استجابة وحوار مع إنسان ومع مشكلات واقعه، بل الوحي مُطلق، لا يخضع لأي تعدد أو اختلاف. الوحي نموذج كامل متكامل مُغلق، لا تعامل معه سوى خضوع الإنسان له فقط. ولا سبيل لهذا النموذج والمثال إلا التكرار بصورته الكاملة هذه. والوحي ليس نقطة بدأ تتحرك في الزمان وفي الواقع، معه، ومن خلاله. وهذا التصور لسيد قطب لا يخرج عن التصور الأشعري للتاريخ وللزمن وللنبوة وللوحي إلا في نقطة واحدة؛ أن الخطاب الأشعري في غالبه عبر التاريخ هو خطاب داعم للسلطة تبلور تصوره في ظلها[٢٨] في حين أن خطاب سيد قطب كان يحاول نقض السلطة التي كانت قائمة.

يتم وضع الإنسان المحدود التاريخي في مقابل الإلهي المطلق الأبدي، للمقارنة بين منهج إلهي ومفاهيم البشر، مما يلغي وجود البشري والإنساني. بل تتم عملية الفصل الكامل بين الإلهي والإنساني، فصل يُغطي على حقيقة كون الوحي تواصل بين الله وبين الإنسان، عبر أداة اللغة البشرية، وتلغي التدرج في الوحي، وتلغي الحوار بين الوحي والبشر. وتلغي بشرية النبي محمد، وتلغي كون مقصد الخطاب القرآني سعادة الإنسان. الفصل يُغطي على كل ذلك من أجل علاقة واحدة هي علاقة الخضوع والإذعان من قِبل الإنسان. والأمر والنهي والتكليف والعقاب من قبل الإنسان، عبر علاقة العبودية. ويكون مقصد الوحي هو التعريف بالله، بطريق طاعته. ومن هنا فإن إرادة الإنسان وحركته، في التصور "الإسلامي" إن "الإنسان وحركته إنما يقعان في إطار من مشيئة الله الطليقة وقدرة الفاعل"ص١٥٧٩ من الظلال.

يتم الهجوم على التفكير العقلي؛ بكونه ناقص، وكون الإنسان يخضع لشهواته. ويتم رفض التعدد والإختلاف قديما وحديثا. وتتم عملية قراءة النصوص، ووقائع

---

٢٨ كما يشير علي مبروك في كتابه الخطاب السياسي الأشعري ص ١٣٥ ط دار مصر العربية ٢٠١٥م

الماضي، من أجل تأسيس أيديولوجية "الحاكمية"؛ عبر إعادة صياغة مفاهيم العبادة والإله والرب والدين والحكم - كما فعل المودودي في كتابه المصطلحات الأربعة - التاريخ قطار على قضبان، فالإنسان يُصبح آلة ترده "إلى المصنع الذي منه خرج ولأن نستفتي المبدع الذي أنشأ هذا الجهاز العجيب، الجهاز الإنساني العظيم الكريم الدقيق اللطيف، الذي يعلم مآربه ومداخله إلا الذي أبدعه وأنشأه إنه عليم بذات الصدور"ص٥ ومهمة الوحي الإلهي؛ نقل مجال الحاكمية من العقل البشري والتي تتمثل عند سيد في "التخلف والرجعية" إلى الوحي الإلهي. ويصبح جوهر الإسلام عند سيد هو "الاحتكام للنصوص" فيقوم بعملية تأسيس الحاكمية على النص، ليثّبت سلطة النص، بالدوران في دائرة مُغلقة، تصل في النهاية للمبدأ التراثي "لا اجتهاد مع النص"[٢٩] والجاهلية" هي "حالة، ووضع، وليست فترة تاريخية، زمنية والجاهلية اليوم ضاربة أطنابها في كل أرجاء الأرض..وفي كل شيع المعتقدات والمذاهب والأنظمة والأوضاع إنما تقوم ابتداء على قاعدة حاكمية العباد للعباد، ورفض حاكمية الله المطلقة للعباد، تقوم على أساس أن يكون هوى الإنسان في أية صورة من صوره هو الإله المتحكم"ص١٤٨٦

سعى سيد لرسم تصور "إسلامي" يجمع الجزئيات ويربطها "بأصل شامل متناسق...الله الذي خلق الكون وخلق الإنسان"ص١٤٩٣ لمواجهة مسألة الوجودية الإنسانية المعاصرة وإنقاذها من تيه التمرد أو تيه العدم، وهي مأساة الفكر الأوروبي كله بل "مأساة الجاهلية كلها في جميع أزمانها"ص١٤٩٤ ومقومات التصور "الإسلامي" حقيقته الأولى؛ المأخوذة من النشأة الإنسانية:" التوفيق بين طبيعة الكون ونشأة الكائن الإنساني والتقدير الإلهي المحيط بالكون والإنسان والذي يجعل هذه النشأة قدرًا مرسومًا"ص١٥٠٤. والحقيقة الثانية: هي كرامة الإنسان في حدود عبوديته لله وحده بعكس المذاهب المادية، التي تجعل الفاعلية للمادة فتلحقه بعالم الحيوان والجنس وكذلك لا تجعل من الإنسان إله كما حاولت فلسفات عصر التنوير. الحقيقة الثالثة هي ضعف الإنسان والرابعة هي جدية معركته مع الشيطان.

حين يصل سيد قطب لمسائل التصورات عن الذات الإلهية، كذات وصفات وأفعال في تراث السابقين؛ يُصادر على النقاش بالتعالي به - كعادة الخطاب الأشعري عبر التاريخ - عبر فقه التوقف:" إن عقيدة التوحيد (الإسلامية) لا تدع مجالًا لأي تصور بشري عن ذات الله سبحانه ولا عن كيفيات أفعاله فالله سبحانه ليس كمثله شيء...توقف التصور البشري إطلاقا عن إنشاء صورة معينة لذاته العلية، فإنه يتوقف تبعًا لذلك عن تصور كيفيات أفعاله جميعًا ولم يبق أمامه إلا مجال تدبر آثار هذه

٢٩ هناك شرح وافي "للحاكمية" في الظلال ص١٤٨٦ - ١٤٨٨ في سورة الأعراف.

الأفعال في الوجود من حوله وهذا هو مجاله ومن ثم تصبح أسئلة كيف خلق الله السموات والأرض؟ وكيف استوى على العرش... تصبح هذه الأسئلة وأمثالها لغوًا.. أما الإجابة عليها فهي اللغو الأشد. الذي لا يزاوله من يدرك تلك القاعدة.. ولقد خاضت الطوائف - مع الأسف - في هذه المسائل خوضًا شديدًا في تاريخ الفكر الإسلامي بالعدوى الوافدة على هذا الفكر من الفلسفة الإغريقية"ص١٥٣٦

اذا كانت البشرية تنقسم إلى شيع، كلها جاهلية، سواء شيعة الملحدة؛ التي تُنكر وجود الله. وشيعة الوثنية؛ التي تعترف بوجوده لكنها تُشرك معه أربابًا كثيرة. وشيعة أهل الكتاب وهؤلاء أشركوا قديمًا. وشيعة تُسمي نفسها مسلمة لكنها تتبع مناهج أهل الكتاب خارجة من دين الله، إلى دين العباد. فقد"استدار الزمان كهيئة يوم جاء هذا الدين للبشرية وانتكست البشرية بجملتها إلى الجاهلية، شيعًا، جميعًا، لا تتبع دين الله أصلًا وعاد القرآن يواجه البشرية كما واجهها أول مرة، يستهدف منها نفس ما استهدفه في المرة الأولى؛ من إدخالها في الإسلام ابتداء من ناحية العقيدة والتصور، ثم إدخالها في دين الله بعد ذلك من ناحية النظام والواقع....إنشاء عقيدة وتصور في قلوب الناس، وعقولهم تقوم على قاعدة أشهد أن لا إله إلا الله، وإنشاء واقع في الأرض آخر؛ يُعبد فيه الله وحده ولايُعبد مع سواه وتحقيق ميلاد للإنسان جديد يتحرر فيه الإنسان من عبادة العبيد وعبادة هواه. إن الإسلام ليس حادثا تاريخيا وقع مرة ثم مضى في التاريخ، وخلفه وراءه. إنه مدعو لأداء دوره الذي أداه مرة"ص١٤٨٦.

بهذا التصور، الذي تناولته - بصورة عامة ويحتاج إلى دراسة تفصيلية في المستقبل - هو تصور لحمه ودمه هو التصور الأشعري، ولكن بلغة معاصرة، مع بعض التغيرات على سطوحه الخارجية فقط، لكن بنيته كلها أشعرية.تقوم على العقل المُقيد، وتقوم على علاقة خضوع وطاعة في مجال السياسة، والإنسان مجرد مُكلف بتكاليف وواجبات كمنظومة قانونية قائمة على مجرد الثواب والعقاب. ورغم تقسيم سيد قطب العالم إلى فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر، فسرعان ما فعل ما يفعله الخطاب الأشعري طوال التاريخ؛ بتبديع الخصم، فسيد انتقل من مجرد التعارض أو التقابل مع الخطاب النقيض - كما كان خطاب الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر - انتقل سيد من مجرد التقابل مع المخالف إلى التقاتل مع الخصوم. وبهذا التصور وتلك الرؤية جلس سيد في ظلال القرآن الكريم. [٣٠]

---

٣٠ تحليل علي مبروك لأشعرية تصورات سيد قطب في الفصل الأخير من طبعة ٢٠١٥ من كتابة الخطاب السياسي الأشعري، دار مصر العربية، القاهرة.

في ظلال القرآن

بهذه التصورات لله وللإنسان وللكون وللتاريخ والعلاقات بينها، دخل سيد في ظلال القرآن، يحاول أن يعبُر الجاهلية، قديما وحديثا، نحو النبع الرباني؛ القرآن وحده، وهدي النبي كأثر من آثار ذلك النبع، الصافي، قبل أن يختلط بحضارات الأرض. يعود سيد للنبع الرباني بمنهج الصحابة، منهج تلقي الأمر؛ للعمل به، تلقيه تلقي الجيل الأول، للتنفيذ والعمل. وليس تلقي الدارس، كما فعلت الأجيال التالية. البذرة هنا في خطاب قطب أن العمل والتنفيذ مُقدم على الفهم والاستيعاب، والصفحات القليلة في مقدمة تفسير "الظلال" تصوير لهذا الشعور:"لقد عشت أسمع الله - سبحانه - يتحدث إلي بهذا القرآن، أنا العبد الصغير، أي تكريم للإنسان هذا التكريم العلوي الجليل؟"ص١"أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة...بما لديهم من معرفة الأطفال وتصورات واهتمامات الأطفال، كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال"."عشت أتملى ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود لغاية الوجود كله وغاية الإنسان"ص ١ - ٢ "عشت أرى الله في كل حادث وفي كل أمر" "إن الوجود ليس متروكًا لقوانين آلية صماء عمياء، فهناك دائما وراء السنن الإرادة المدبرة والمشيئة المطلقة"ص٣.

سيد حاول أن تكون الصلة مباشرة مع النبع الرباني، ولكنه لم يفعل، بل لم يستطع، رغم حرصه، حاول أن يتعامل مع القرآن مباشرة، متعديا تراث التفسير، والفقه، وعلم الكلام؛ لكن الآيات تجره دائما إلى تراث التفسير، فنجد أسماء مثل "الطبري " و"الزمخشري" و"القرطبي" و"ابن كثير" ورغم تركيزه على التصور الكامل أو العقيدة، بشكل أساسي وتجنَب أي اجتهاد فقهي، مستندًا؛ أن اجتهاد نظري في مجتمع جاهلي هو نوع من زرع بذور في الهواء. فرغم ذلك فإنه ظل في أسر الرؤية الأشعرية في بنيتها الأساسية. بل واحتاج إلى الاعتماد على المرويات في مسألة أسباب النزول والبحث عن السياق، والعودة لدلالات الألفاظ؛ لتغير اللغة المعاصرة عن دلالات الألفاظ التراثية، عبر تغير الزمن.

فرغم محاولة قطب نزع فترة التكوين والوحي من سياق أي تأثر أو تواصل لها مع واقع ما قبل الوحي. أو بالبيئة العربية في الحجاز وعن أي تأثر بالحضارات المحيطة بجزيرة العرب في القرن السابع الميلادي. في سبيل أن يجعل النبع صافي، من أي شوائب، رباني المصدر. إلا أن الخطاب القرآني كان يجره مرة أخرى للتاريخ وللواقع؛ من جانبين، الأول: أن منهج "الإسلام" في نظره منهج حركي، أي يستجيب للمتغيرات، ويتحرك معها. الجانب الثاني: مبني على السابق؛ حيث اعتبر قطب أن أي محاولات لاجتهاد نظري في مجتمع لا يُقر بالحاكمية لا يُنفذ أحكام الشريعة؛ بمثابة"

استنبات للبذور في الهواء" بما يعنيه من الارتباط بالمجتمع وحالته وواقعه. لكن كما أكد نصر أبو زيد أن إدراك قطب "لتاريخية النصوص" لا يتجاوز إطار مفهوم القدماء من خلال مناسبات النزول والنسخ. لكن سيد يصيغها بلغة معاصرة، مغايرة للغة القدماء. فقطب يلتزم بالسكوت عما سكتت عنه النصوص، بل وقطب يُهمل دور القارئ في تشكيل معاني النصوص، مستندًا قطب على مقولة الفقيه التراثي "لا اجتهاد فيما فيه نص" رغم اختلاف دلالة كلمة نص المعاصرة عن استخدام القدماء لها. [٣١]

حاول سيد أن يتجاوز تعامل القدماء التفتيتي مع القرآن؛ تعامل آية، آية. وانتقل للتعامل مع القرآن كوحدات، كل وحدة تضم مجموعة من الآيات، كما حاول تيار الإصلاح الديني، وكما حاول المودودي. لكن قطب لم يستطع الوصول إلى ما وصل إليه الشيخ أمين الخولي:"في التفسير الأدبي للقرآن" فإن أدبية قطب وقفت به عند أدبية انطباعية، بنى فيها قطب على جهود جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال والمودودي، وتصوراتهم. في محاولة من سيد للوصول إلى تصور شامل، كرد فعل على الهجمة الغربية وحداثتها. فحاول مواجهة توتر القرآن بين أجزائه وبين منطوقه وبين تغيرات العصر والواقع؛ عبر التعالي على الواقع وعلى التاريخ، وأحيانًا على التراث، من أجل الوصول إلى تصورات كلية تغطي على جوانب هذه التوترات.

جعل سيد محور القرآن المكي: مسائل العقيدة وتصوراتها. وفي القرآن المديني لم تختف مسائل العقيدة، ولكن ظهرت بجوارها عملية ترتيب أحوال الجماعة ومجتمع المؤمنين. لذلك فعند تعامله مع كل سورة، يُقدم قطب مقدمة يعبر فيها عن محور، للسورة كلها. فمثلا؛ سورة النور كسورة نزلت في المدينة" محورها التربية التي تشتد في وسائلها إلى درجة الحدود وترقى إلى درجة اللمسات الوجدانية الرقيقة"ص٢٨٨٨. وسورة الأعراف، كنموذج لسورة مكية محورها:"العقيدة في مجال التاريخ البشري في مجال رحلة البشرية كلها مبتدئة بالجنة والملأ الأعلى وعائدة إلى النقطة التي انطلقت منها وفي هذا المدى المتطاول تعرض موكب الإيمان من لدن آدم - عليه السلام - إلى محمد صلى الله عليه وسلم، تعرض الموكب الكريم، يحمل هذه العقيدة ويمضي بها على مدار التاريخ يوجه بها البشرية جيل بعد جيل"ص١٤٧٢. فسيد يرى أن لكل سورة في القرآن شخصية متفردة وذات ملامح متميزة، ذات منهج خاص وذات أسلوب معين وذات مجال متخصص في التعبير عن الموضوع الواحد، وتتجمع كلها على الموضوع والغاية الكلية. ومحور السورة، يكون وحدات كل وحدة بها مجموعة من الآيات، وكل وحدة تقدم بعض الدروس.

---

٣١ يرجع لتحليل نصر في كتاب نقد الخطاب الديني في تحليله لمنطلقات الخطاب الديني المعاصر

فسورة (٢٤/النور) كسورة مدينية محورها التربية، وبها خمس وحدات: إعلان حاسم يليه بيان حد الزنا. ثم وحدة ثانية عن وسائل الوقاية ثم وحدة ثالثة مجموعة آداب ووحدة رابعة مجافاة المنافقين للأدب الواجب مع النبي ووحدة خامسة آداب الاستئذان والضيافة. والسورة تتناول هذه الوحدات الخمسة من خلال عشرين درسًا. وسورة (٧/ الأعراف) كسورة مكية. بعد عرض الفكرة العامة للسورة حول العقيدة، في رحلة البشرية، قسم قطب آيات السورة (٢٠٦ آية) إلى أحد عشرة وحدة، بها ٥٣ درس. وفيها يعرض سيد تصوره "للجاهلية" و"للحاكمية" و"للتصور الإسلامي"، وللمعركة. وهي المكونات التي جُمعت من "تفسير الظلال" فيما بعد في كتاب "معالم في الطريق". فبعد التقدمة يقدم قطب الوحدة الأولى من الآيات (١ - ٩) ويستفيض في شرح شيع الجاهلية المعاصرة والجاهلة والحاكمة. الوحدة الثانية من الآيات (١٠ - ٢٥) لقطات من قصة آدم. الوحدة الثالثة (٢٦ - ٣٤) حول تحذير من عداوة الشيطان وأساليبه في الغواية. الوحدة الرابعة (٣٥ - ٥٣) حول استجابة الرسل وعدمها والافتراق يوم القيامة. الوحدة الخامسة (٥٤ - ٥٨) عرض آيات الله في الأنفس وفي الآفاق على الربوبية وعلى الألوهية. الوحدة السادسة (٥٩ - ٩٣) جولة مع قصص الأنبياء. يفسر من خلالها التاريخ وكيف يعمل، والمعركة ومكوناتها. الوحدة السابعة (٩٤ - ١٠٢) وهي توطئة. الوحدة الثامنة (١٠٣ - ١٣٧) لقطات من قصة موسى مع فرعون. الوحدة التاسعة (١٣٨ - ١٧١) مشاهد من قصة بني إسرائيل في عهد موسى وبعده. الوحدة العاشرة (١٧٢ - ١٩٨) تقرير حقائق اعتقادية حول الوحدانية وتفنيد شبهات الشرك. الوحدة الأخيرة (١٩٩ - ٢٠٦) توجيهات ربانية للمؤمنين.

رغم رغبة سيد قطب في التحرير والتحرر للإنسان، فسلك طريق الاستعلاء بالعقيدة وعبر الترفع المادي والواقعي. لكنه لم يصل إلا إلى استبدال فئة مستبدة جديدة بأخرى، واضحة أو على الأقل استبدادها واقع. لتحل محلها فئة ربانية مؤمنة. وكان وهم عزل النص أو الخطاب عن واقعه وعن تاريخ ظهوره. العزل الذي فشل قطب تحقيقه. إهماله المتعمد دور القارئ ودور المفسر ذاته في صُنع المعنى. فسيد يدافع عن امتهان كرامة الإنسان، بأن يستبعد الإنسان أصلًا من المعادلة. بحصره في كونه مجرد آلة، تخضع وتطيع، وتُنفذ. فلم يستطع سيد أن يُغادر سلطة تراث القدماء وسلطة فهمهم للقرآن، بل وظل أسير تلك الرؤية سواء على مستوى اللاهوت حسب النسق الأشعري، ولكن باستخدام كلمات ولغة معاصرتين، وعلى مستوى مفاهيم اللغة والبلاغة فرغم سعيه للوصول إلى تصورات كلية، خلف الجزئيات. فلم يستطع تجاوز أسس تصورات البلاغة عند القدماء، لكنه تواصل مع فترات قوتها سواء عند الجرجاني أو

الزمخشري. البلاغة على مستوى الجملة. ورغم محاولته للانتقال من بلاغة الجملة إلى بلاغة الصورة كدرس حديث. فجاور بين القديم وبعض الحديث، عبر منهج انطباعي. فخنق كل بذور التجديد التي حاولها، في حارة ضيقة.

اللب وراء ذلك فيما أتصور الآن: هو أن فعل سيد ظل في النهاية في دائرة رد الفعل. رد الفعل للخطر المحيط. فصبغ منهج رد الفعل الجهود بالترقيع. ومحاولته الحديث عن تصور شامل ونسق كلي، أفضى إلى مجرد تأكيد سلطة النصوص، عبر إعادة إنتاج تصورات عجز الإنسان الآلة. التي دورها الخضوع والطاعة لسلطة النصوص. التي هي في الحقيقة سلطة بشر يمسكون باحتكار فهم وتفسير وفرض معاني للنصوص. فالنصوص في النهاية لا تتحدث ولا تنطق بذاتها، ولكن دائما عبر بشر، الفرق أن سيد حاول سحب هذه السلطة من السلطة الحاكمة ومن التكوينات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية النافذة، المتحكمة في الواقع المادي وفي جسد الإنسان المعاصر. يحاول أن يستبدل كل ذلك بسلطة أخرى؛ هي سلطة الجماعة المؤمنة والتي هي الجماعة التابعة له والسائرة خلفه. فرغم الآمال والأماني الطيبة، فإن سيد رسخ لسلطة التسلط القائمة بالفعل، ولغى فاعلية الإنسان، وزاد من قيود الإنسان. فليس بالاماني وحدها تُبنى الحرية، ويُزرع التحرر، بل عبر الحرية في الفعل والتحرير في الوسائل ليتحرر الإنسان من كل سلطة بما فيها سلطة سيد ذاتها. وهذا ما عجز سيد عن تجسيده. عليه رحمة الله.

محاولة المودودي وقطب استعادة العقل الأصولي التراثي بمفاهيمه كاملة على المستوى السياسي على الأقل؛ بمفاهيم الشورى والحاكمية والولاية...الخ. وإذا كان سيد اقتات على ما كتب المودودي بل اقتبسه مباشرة، في الظلال في طبعته الإليكترونية:"ص١٥٦٤ وص ١٥٦٥. ورغم شرح قطب للمودودي، إلا أنه كان أكثر تركيزًا ووحدة من المودودي، ومن مراوغاته السياسية، المراوغة التي لم يتمكن منها خطاب قطب، حيث ركز على العقيدة وعلى التصور الشامل ولم ينخرط في مسائل فقهية ولا قانونية، كما فعل المودودي. وكان قطب أكثر تواصلًا مع أدبية القرآن، من تواصل المودودي معها، الذي كان أقرب للفقه وللقانون وألاعيب السياسة من جهد قطب.

الفصل التاسع:

تحديث الدرس القرآني

الحق يطابق الحق

كان لفشل انتفاضة الهند عام (١٨٥٧/ ١٢٧٣) ضد تزايد وتغلغل النفوذ البريطاني في الهند، والمواجهة العنيفة من السلطات البريطانية لها، وانهيار أخر شكل من أشكال حكم المسلمين المغول للهند. أن فُرض واقع وتحديات كبيرة وجديدة على مجتمعات المسلمين الهنود؛ لكونهم أقلية عددية، كانت حاكمة، وهي الآن في ظل أغلبية. وانزياح سلطان نُخب "الأشراف" منهم، النُخب التي منها سيد أحمد خان (١٨١٧/١٢٣٢ - ١٨٩٨/١٣١٥) فقد ولد في فترة حكم أبو النصر أكبر شاه الثاني (١٨٠٦/١٢٢٠- ١٨٣٧/١٢٥٢). أبوه"سيد متقي" وأمه "عزيز النسا"؛ أسرة من الأشراف المتصلة بطبقة الحكام المسلمين للهند. وسيد أحمد حمل لقب "خان" وما يحمله اللقب من شرف الأصل. ليحمل فيما بعد لقب "سير". والسير سيد أحمد خان؛ يمثل نموذج حاول أن يتعامل مع تحديات الواقع الجديد في الهند، التحديات التي تختلف عن التي واجهت شاه ولي الله الدهلوي في القرن السابق عليه، وتختلف عن استجابة ابن جيله جمال الدين الأفغاني. فسيد أحمد يحاول مواجهة تحديات الحداثة ومُنتجاتها وتحديات الاحتلال عبر تحديث الفكر "الإسلامي".

كان سيد أحمد في الأربعين من عمره حين عايش إزاحة الإنجليز حكم المغول المسلمين في الهند، وانحسار نفوذ طبقة الأشراف التي تنتمي إليها أسرته. فكان مسعاه هو تحديث المسلمين في الهند، بالتعليم الحديث. وبلع سيد طُعم تحدي الاستشراق، بحصر هوية هذه الشعوب في الإسلام، واختلف مع طرح الاستشراق بأن الإسلام هو سبب تخلف هذه الشعوب؛ بل اعتبر سيد أحمد أن الإشكال ليس في الإسلام. ولكنه في فهم المسلمين وفي وعيهم للإسلام. وبما أنها مشكلة فهم ووعي. فقد ركز جهوده على الجهود التربوية والتعليمية، وفي إنشاء المؤسسات التي تقوم بإعداد المسلمين لمواجهة هذه المتغيرات الحديثة. بالتعليم الحديث وبتحديث الفكر"الإسلامي". وهو كان قد مارس الطب لبعض الوقت، واشتغل بالصحافة ومحاولة تجديد اللغة الأردية، لتكون لغة معاصرة. وركز على جوانب تهذيب الأخلاق والآداب. فسيد يحاول إنقاذ المسلمين، حيث الحكم الجديد والدولة الحديثة تطلّب كفاءات ومهارات، ومن يمتلكها سيكون له مكان ومكانة في هذه النُظم. وعلى المسلمين أن يمتلكوا هذه المهارات، وتلك الكفاءات. الحديثة، وما يرتبط بها من قيم وآداب وأخلاقيات تختلف عن العصور السابقة،

كمحاولة لإنقاذ المسلمين في سفينة الهند وتغيراتها الكبيرة. وكانت رحلته إلى لندن في نهايات (١٨٦٩ - ١٨٧٠) نقطة مهمة، فعاد على أثرها وحاول إنشاء المدارس وإنشاء جامعة حديثة على طراز ما شاهده هناك، ويُصدر مطبوعة "تهذيب الأخلاق".

كان لتوتر دلالات آيات القرآن مع مُكتشفات العلم الحديث، في علوم الطبيعة والفلك. وتحدي دراسات المستشرقين عن تراث المسلمين وأحوالهم؛ أن حاول سيد أحمد تقديم تفسير للقرآن، حاول فيه أن يوفق بين معاني آيات القرآن، وبين نتائج العلم الحديث، في محاولة لرفع التوتر عبر فكرة أن الوحي مصدره الله، وهو حقيقة، والعالم بنظامه وبقوانينه مصدره الله الخالق وهو حقيقة أيضا، فلا يمكن أن يتعارض حقان مصدرهما واحد. نقطته الثانية معنى كون الإسلام هو خاتم الرسالات الإلهية للبشر، فهذا يعني أن العقل ووعي البشر، هما الهاديان وهما الحَكَم. والتوتر بين مدلولات آيات من القرآن وبين نتائج علمية حديثة سببه الفهم الحرفي للكلمات وللآيات؛ وعدم حملها على المجاز بتأويلها. والمجاز هنا ليس مجرد معنى آخر من المعاني الممكنة لآياته. بل المعنى المجازي، المؤول، هو المعنى الأصلي المقصود، لآية من الآيات. وليست المعاني الحرفية المباشرة، التي كانت تُخاطب وعي المعاصرين لنزول الوحي، في جزيرة العرب. وسعى سيد أحمد أن يلغي فكرة؛ المعجزة الخارقة للقوانين والنواميس، وللطبيعة. وسعى إلى تفسيرات لرحلة الإسراء والمعراج بأنها حلم. وليست رحلة في الزمان والمكان.

سيد يمتاح من تراث صوفي في الهند وفي أسرته من جده لأمه فريد الدين أحمد. فللحقيقة عدة أوجه، فحاول بناء التجديد من خلال تقديم "فهم صحيح" للإسلام. مُستخدما نتائج البحث العلمي الحديث؛ ففي تفسيره لسورة يوسف استخدم مفاهيم وكلمات أوروبية مثل "فسيولوجي" و"سيكولوجي" لتفسير الأحلام. بل لعله قد كتب كتاب عن أحلامه الشخصية، ليكون جزءا من تفسيره، لكنه لم يضمنه في التفسير. واعتمد علي جهود القدماء والسابقين في رفضهم القراءة الحرفية لدلالات الآيات، كالرازي وابن سينا. وأن العلوم الطبيعة والحياة عند القدماء لم تكن كما هي الآن، من دقة ومن اتساع. لذلك ركز سير سيد أحمد خان على التعامل مع القرآن كنص عبر تفسيره للقرآن بالقرآن. وعبر فهم السياق الأدبي للقرآن.

إن كان جهد سيد أحمد لم يكن جديدًا كاملًا لكنه اختلف عن التفسيرات القديمة الكلاسيكية، في محاولته طرح معاني جديدة، من أجل تقبل وتضمن آيات القرآن للعلم الحديث. الجانب الآخر من سجاله مع كتابات المستشرقين حول الإسلام، وحول أفضلية المسيحية على الإسلام. وكذلك نقد "وليم موير" (١٨١٩ - ١٩٠٥) لشخصية النبي محمد، "فموير" كمسيحي أنجليكاني: يقول أن محمد فعل أشياء كثيرة جيدة لكنه كان حائل ضد

الحضارة البشرية. وربما رحلة سيد إلى أوروبا كانت بحثا عن إجابة لأسس هذا التحدي، وذلك التعالي الأوروبي المسيحي. وقد اطلع على الدراسات الأوروبية النقدية الحديثة في وقته للكتاب المقدس، بل قدم هو ذاته تفسير للكتاب المقدس؛ ليبرر كيف أن القرآن هو استكمال.

فخان كان يحاول أن يوفق ويحاول أن يُحدِّث الفكر "الإسلامي". ويدخل بمسلمي الهند إلى المعاصرة وإلى التحديث عبر التربية والتعليم والعلم واللغة. وعبر الربط بين القيم والتعليم والعلم. إلا أنه كان رد فعل على النظرة الاستعلائية الأوروبية سعيا للتوافق، بدلًا من الصدام. لكنه ككل مُصلح وزعيم وقائد لم يستطع أن يعبر عن آرائه بحرية تامة. حتى داخل المؤسسات التعليمية التي ساهم في إنشائها، ذاتها. وربما جهود سيد أحمد حول التوفيق بين العلم الحديث وبين آيات القرآن كانت بذرة لما أتى بعد ذلك من "التفسير العلمي للقرآن" وما تلاه من "الإعجاز العلمي في القرآن" و"أسلمة المعرفة" و"إسلامية المعرفة". وحاول خان وضع تفسير للقرآن جديد متحررًا من التقاليد، معتمدًا على السببية وعلى الطبيعة وعلومها، وليس على مرويات الأحاديث؛ التي تحصر عالمية الإسلام، وتحد من صلاح القرآن لكل زمان ومكان. وحاول سيد أحمد خان رفع التوتر عبر محاولة الوصول إلى السياق. والاعتماد على تطابق الحق في القرآن كونه من الله مع الكون كحق خلقه الله، عبر أداة التأويل، وعبر التركيز على القرآن وليس على المرويات.

القرآن كهدي

محمد عبده (١٨٤٩ /١٢٦٦ - ١٩٠٥ /١٣٢٣) واضع بذور فكرية مهمة أنبتت، في مجالات الفكر الديني عند المسلمين، المعاصرين. على مستوى النخبة وعلى مستوى مؤسسات رسمية، وليس على المستوى الشعبي الجماهيري العام. فكان خطوة أوسع وأعمق في مجال التفكير حول الدين من خطوة جمال الدين الأفغاني؛ الذي استقطبته المسألة السياسية، والمواجهة مع الغرب، ومواجهة التفكك السياسي. وكذلك جهد سيد أحمد خان في الهند؛ في التعامل مع القرآن، فرغم اشتراك الثلاثة في مسألة اختصار الهوية؛ في الهوية "الإسلامية" لشعوب المنطقة. وكذلك اتفاقهم أن الإشكال ليس في الإسلام كدين، بل هو في فهم المسلمين، وفي جمودهم الفكري، أو بعبارة أخرى في سوء فهم المسلمين؛ لصحيح الإسلام. فكان لب جهد تيار الإصلاح هو في السعي لتقديم فهم جديد، والعودة للماضي المزدهر، وليس ماضي التكرار والاجترار. ومحاولة التوافق والتصالح مع مُنجزات العصر والعلم. ففرقوا بين الإسلام، كدين، كمكون إلهي، وبين المسلمين، بتغيراتهم السياسية والاجتماعية/ الثقافية/ الاقتصادية. كتفرقة بين

ثوابت في الدين، وبين متغيرات. مما أعطى تيار الإصلاح مساحة حركة؛ في رفض وفي التغاضي عن تقاليد، وجوانب من الماضي، ومن التراث. لكن ما ميز جهد محمد عبده عن جهودهما: أن الأمر أخذ عنده أبعاد فكرية أوسع، على مستوى الأفكار الدينية، وفي مدى الإصلاح الفكري الأشمل، من مجرد الإصلاح السياسي أو الديني. متأثرا عبده في ذلك بفشل "هوجة عرابي" وبالاحتلال العسكري المباشر للبلاد. مما جعل مسألة الإصلاح عنده أشمل مما هو سياسي، ومن مجرد كونها ردة فعل أقلية قلقة على مستقبلها، في ظل تغيرات إعادة تشكيل يشهدها المجتمع كما في حالة مسلمي الهند. وأضاف عبده الاهتمام باللغة وبالبلاغة العربية وتحديثها كمدخل لفهم كلام الله. وتركيزه على أن القرآن كتاب هداية، وليس كتاب في العلم أو في التاريخ أو في السياسة.

حاول محمد عبده التوفيق بين مُنتجات العلم الحديث، وبين التراث الحي؛ التراث في مراحل تشكيل العلوم، وازدهارها، وليست مراحل الجمود والتلخيص. الرجوع إلى "تراث السلف الصالح". فكان أول من درّس كتابيّ عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة" ودلائل الإعجاز". وسعيه لتحدي أساليب الكتابة بالعربية والتأليف بها لتكون عربية معاصرة، حية. وكذلك خلال دخوله في سجالات مع أفكار الأوروبيين حول الإسلام وحول أحوال المسلمين. وحول النبي محمد، وحاول التواصل مع تراث العقلانية العربية الكلاسيكية. وإن كان انطلق من مفاهيم وأفكار من فلسفات عصر الأنوار في أوروبا؛ كفكرة أن التاريخ يسير في خط تقدم. وليس كالتصور الذي ساد التراث، بأن التاريخ سلسال من الانحدار والتراجع عن نقطة الكمال. فعبده يرى عصره؛ عصر علم، أدق، من العصور السابقة، وأن الإسلام كدين سماوي لا يتعارض مع العقلانية ولا مع التقدم، بل هو دين يحض عليهما. وأنه ليس سبب تخلف المسلمين، كما يدعي الأوروبيون. ودخل عبده في جدل يحاول أن يكشف منه أن أوروبا لكي تتقدم كان عليها أن تحبس المسيحية داخل الكنائس، وكتابه "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" - الذي تحولت عناوين طبعاته بعد ذلك إلى "الإسلام دين العلم والمدنية"[٣٢] - حاول أن يُبيّن أن المسلمين في عصرنا هم أقرب للمسيحية، وأن الأوروبيين الآن أقرب لروح الإسلام. ورغم عدم إنكار محمد عبده دور الدين في نهضة الأمم، وفي إطار سجاله، حاول التفرقة بين الدين وبين التوظيف السياسي النفعي للدين، سواء في تاريخ المسيحيين أو عند حكام المسلمين. ركز على محاولات تحرير الفكر من التقليد والعودة لفهم السلف قبل التقولب والتحجر المذهبي، وما أدخله الزنادقة

٣٢ من قِبل رافعي شعارات المدنية، ليُمرَر محمد عبده؛ كشيخ المدنية؛ الديني.

وما أشاعه الدجالون من أساطير حول الدين وحول كرامات وخوارق. وركز عبده على الاستبداد السياسي ودوره في تجميد الفكر.

إذا كان العلم الحديث يقوم على مبدأ السببية. والأفكار المعاصرة تقوم على العقلانية، وعلى مسئولية الإنسان عن فعله. فكان تواصل محمد عبده مع التراث العقلاني الكلاسيكي، عند المسلمين وإنجاز ابن رشد، ومدرسة المعتزلة، تحديدًا. ويُعد كتابه "رسالة التوحيد" التي نشرها ١٨٩٧م: مبنية في لبها على بناء معتزلي؛ في الصفات، ومبادئ التجديد التي وضعها عبده، تقوم على بنية معتزلية؛ حيث استدعى مفهوم العدل عند المعتزلة، بما أن الله عادل، إذًا فالإنسان لا يمكن أن يُحاسبه الله على أعمال ليس له إرادة فيها. إذًا فللإنسان إرادة، وأفعاله مخلوقة. وإذا كان للإنسان إرادة فللعالم قوانين و"سنن إلهية" يسير عليها. وعبر إرادة الإنسان وسنن الله الثابتة في الكون" تكون فكرة العقلانية وفكرة سببية الظواهر، ممكنة. لكن محمد عبده لم يستطع التخلي عن مفهوم التوحيد الأشعري، المذهب الذي يحميه الأزهر. وإلا كان محمد عبده سيتم اتهامه في عقيدته ودينه، لو تبنى التوحيد المعتزلي، كما تبنى العدل المعتزلي، وكان سيوصف كما وصف قدماء المعتزلة "بتعطيل صفات الله". فآثر محمد عبده أن يجاور بين مفهوم التوحيد الأشعري، كما هو بجوار مفهوم العدل المعتزلي. تجاورًا ظل ساريا في جهود الإصلاح الديني فيما بعد. وهذا ما استطاع تحقيقه في عصره وحسب ما كان مُتاح له.

بذور قرآن الهدي

إذا كان هم سيد أحمد خان في الهند؛ رفع التوتر بين آيات القرآن وآيات الكون، التي يكشف عنها العلم الحديث من خلال قوانين علمية. لكون آيات القرآن وآيات الكون مصدرهما الله الواحد الحق؛ فلا يمكن أن يتعارضان، وقام خان بذلك عبر المجاز اللغوي وعدم القراءة الحرفية. محاولًا تجاوز كثير من قرون التقليد. إلا أنه ظل يتعامل مع القرآن كنص، وتناوله آية آية؛ مُفتتًا. فإن هم محمد عبده كان أوسع من مجرد الجانب الإجرائي من العلم الحديث ومُنتجاته، بل أضاف إليها اهتمامه بهموم الحداثة وتحديها العقلي والمعرفي أيضا. فمنطلق محمد عبده: أن القرآن لم يأت ككتاب في العلم، وفي حقائق وقوانين الكون، ولا كتاب في تاريخ السابقين. بل الغاية الأساسية للقرآن هي "الهداية" والسعي لسعادة الإنسان؛ في هذه الحياة والحياة الآخرة. ومقولة "القرآن كتاب هداية" حاول بها محمد عبده رفع التوتر بين دلالات القرآن وبين العصر والعلم الحديث. وصب جهده لفتح معاني آيات القرآن لمخاطبة عقول المسلمين وحثها على مواصلة النهوض. فيكون هدف تفسير القرآن عنده هو معرفة المعنى المُراد

والحكمة منها، في توجيهات وعقائد بطريقة "تجذب الأرواح"، فالهداية مقصد ديني أساسي.

كون القرآن هداية؛ فهو يُخاطِب بشر ويراعي وعيهم وعاداتهم وأعرافهم، والتحديات التي تواجههم. من هنا تركيز محمد عبده على السياق التاريخي/ الاجتماعي للعرب في عصر الوحي، وارتباط الآيات وفهمها بهذا السياق. فكان يرفع التوتر بين آيات القرآن وبينها وبين مُنجزات العصور الحديثة: بربط الآيات بسياقات عصر الوحي. وأيضا بدأ عبده الانتقال من التعامل مع الآيات، آية، آية، إلى التعامل معها مجموعة آيات مع بعضها، مما يصل بين الآية المُفردة في سياق الآيات وسياق الموقف والظرف، وزمان الوحي. الجانب الثاني: هو اعتماد عبده على القوانين المُحركة للظواهر بأنها "السنن الإلهية" في الطبيعة وفي المجتمع.

فكون القرآن هداية، وكونه يُخاطِب الإنسان، فهو رسالة عبر البيان اللغوي؛ حسب طُرق البيان العربي. لذلك فتجديد درسنا للغة العربية وبلاغتها؛ سبيل لنا لفهم هذا البيان القرآني؛ فاهتمام عبده بإحياء تدريس كتب عبد القاهر الجرجاني عن البلاغة وأن يعيد شرحها. وشرحه لنهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب. وكذلك استخدامه مُصطلحات حديثة في زمنه مثل "علم الأساليب" مجاورًا بينها وبين المفاهيم القديمة مثل "البيان" و"البديع". كذلك استخدامه مفاهيم من علم النفس ومفاهيم مثل "التمثيل" و"المجاز" و"الكناية" و"الاستعارة" التراثية. متجاورة مع ما أخذ من علوم عصرية في مواجهة التحدي المطروح. فجعل فعل الفهم والتأويل مُستندًا إلى مرجعية اللغة، كون القرآن؛ بيان وجعل المعرفة المعاصرة مرجعية للفهم. فلب الحركة عند عبده أن الوحي: خاطب البشر على قدر وعيهم في عصرهم.

كون الوحي القرآني بيان لغوي لبشر بقدر وعيهم، مكّن عبده من التعامل مع آيات القرآن، ككتاب في كيمياء ولا فيزياء ولا أحياء...الخ. بل ما يقدمه القرآن عن الكون هي إشارات كونية بهدف الهداية والوعظ الديني. وكذلك القصص في القرآن؛ ليس إخبار عن تاريخ ولا عن قصص حقيقي بالضبط بل هي تمثيلات ومجازات سردية لغوية من أجل العظة والعبرة، وليست بالتحديد مماثلة لوقائع التاريخ أو بالأحرى يجب أن تطابق الواقع!! محمد عبده كأنه معتزلي، في القرن التاسع عشر، لكن مجاورته بين الإعتزال والأشعرية، وبين القديم والحديث، في خطابه جعله متردد في الحسم: فمثلًا البذور التي بذرها من حيث كون القرآن بيان لغوي للبشر حسب وعيهم بهدف الهداية؛ اقترب من مفهوم المعتزلة عن خلق القرآن، وفي الطبعة الثانية من الكتاب حُذف هذا الرأي، ولم يدخل عبده في عراك مع طريقة السلف:"أهل السنة والجماعة". والبذرة الأخرى في إنجاز محمد عبده لرفع التوتر؛ كانت ربطه التوجيهات

التي تُساق تحت اسم "الأحكام"؛ حسب الرؤية الفقهية، بما هو اجتماعي وبما هو تاريخي.

هذه الأسس المعرفية، مكنت محمد عبده؛ أن يؤول القصص القرآني، ويعيد تفسير تفاصيله، كذلك التراث الضخم المرتبط بهذا القصص في تراث التفسير والمرويات عند المسلمين. بأن هذا القَصص هو نوع من "التمثيلات" التي لا تُخبِر بحقيقة وبواقع، بقدر ما هي من أجل العِظة والاعتبار. وكذلك مشاهد الطبيعة وآيات الكون في القرآن، لا تُخبر عن علم. بل هي من أجل النظر والاعتبار أيضا بهدف الهداية الدينية. وهي خطاب لبشر حسب وعيهم وطُرق بيانهم. فتمكن عبده من تأويل ظواهر قرآنية مثل "الطير الأبابيل". بتأويلات لا تتصادم مع العلم الحديث، كالحديث عن "الأوبئة" و"الجراثيم" وعن "الملائكة". وكذلك في مسائل السرد القصصي دفاعًا عن النبي محمد وسيرته في مسألة زواجه من السيدة زينب بنت جحش، بعد طلاقها، وقص القرآن عن الحدث. وكذلك تناول عبده مسألة الغرانيق وإلقاء الشيطان على لسان النبي مدح آلهة قريش، ونقد عبده للمرويات التي ملَئت كتب التفسير بالرواية حول الأمر.

هكذا جمع محمد عبده بين "طريقة السلف وطريقة الخلف" هذا الجمع الذي أخذ بعد عبده كل تيار وفريق بجانب فكان: اتجاه السلفية الدينية، وعملية تديين السياسة، أن تغذت على الجانب السلفي في خطاب عبده. كما تمثله محمد رشيد رضا، وتلميذه حسن البنا بجماعة الإخوان. بعودتهم للجذر الفكري عند جمال الدين الأفغاني في مسألة أهمية وجود الدولة لقيام الإسلام. اتجاه آخر أنبت على بذور محمد عبده، وأخذ عدة أفرع أو عدة تجليات عنه، منها: النظرة للقرآن كبيان عربي، والنظرة الأدبية للقرآن؛ أي النظر للقرآن كجنس تعبير أدبي، يحمل عناصر التعبير الأدبي؛ فنيا ولغويا وبلاغيا. في اتجاه مدرسة أمين الخولي وتلامذته ونصر أبو زيد فيما بعد. وأيضا تجلى عن جهد عبده اتجاه ربط تفاصيل الأحكام الفقهية بالقرآن، وليس فقط بالمرويات، وفهم هذه الأحكام في سياق ما هو اجتماعي. مُطبِقا ذلك على مسائل: وضع المرأة عند قاسم أمين بمصر والطاهر الحداد في تونس. وفي عملية التقنين ومحاولة الانتقال من منظومة الفقه إلى منظومات قانونية عند عبد الرزاق السنهوري. وتجلت أيضا في الفصل بين العقيدة والشريعة ونقد منظومة الخلافة في الحكم وكونها كيان تاريخي بشري، وليست أصلًا من أصول الدين، عند علي عبد الرازق. وتجلت في السعي وراء إحياء أسس فلسفية "إسلامية" عند مصطفى عبد الرازق. ومداخلات طه حسين عن تاريخية أو عدم تاريخية مضمون القصص، وعلاقة ذلك بتصورات عرب ما قبل القرآن. واتجاهات التجديد داخل المؤسسات التقليدية في التفسير والتحديث، مثل مصطفى المراغي والشيخ شلتوت في الأزهر، والطاهر بن عاشور في الزيتونة

بتونس، وسعيه ناحية المقاصد، للخروج من أسر أصول الفقه التقليدية، والمذهبية الفقهية المُغلقة.

إلا أن وقوع خطاب عبده بين ضغوط الآخر الغربي الذي فرض تحديه بالاحتلال المباشر. وبين مواجهاته مع قوى التقليد، وخطاب الجمود والخمول. فكان سجال خطاب عبده مع الجانبين، ومحاولته التوفيق، أن جاور بين متباينات. وهذا التجاور هو بذرة حالة القلق والتردد والتراجع، داخل حنايا خطاب محمد عبده المعرفي. تجاور خنق خطابه فيما بعد، وليصبح ما لمحمد عبده في الأزهر من وجود بعد قرن من رحيله، سوى قاعة اجتماعات باسمه تجتمع فيها السلفية الدينية لتُناقش قضاياها، ومجموعة من الأصوات المُهمشة والمحاصرة داخل المؤسسة.

القرآن وتصورات العرب الثقافية

تفرقة محمد عبده؛ بين الإسلام كدين وبين أوضاع المسلمين، كتفرقة بين الثوابت والمتغيرات في الإسلام، أثّرت في السعي لرد جوانب فهم المسلمين الفقهية، بل تعاليم القرآن ذاتها والسنة إلى جوانب اجتماعية تاريخية. إلا أن البذرة الأهم في نظري، في ساحة موضوع هذه الصفحات، هي علاقة الخطاب القرآني وتصوراته، بتصورات عرب الحجاز الثقافية ذاتها. والتفت إليها **طه حسين** (١٨٨٩ /١٣١٧ - ١٩٧٣ /١٣٩٣) ومحاولته الإشارة إليها على هامش دراسته "في الشعر الجاهلي" ومدى تصوير هذا الشعر للحياة العربية، قبل القرآن. وتشكك طه في الشعر الجاهلي وفي كونه تعبير عن العرب قبل القرآن. إلا أنه اعتمد القرآن ذاته مرآة للحياة الجاهلية، ومرآة تاريخية لفترة الوحي في جزيرة العرب. موقفه هذا جعله يقف موقف رفض من المرويات عن العرب العاربة وقصة هجرة إبراهيم عليه السلام بولده إسماعيل وزوجته هاجر إلى الحجاز، الواردة في القرآن ووبناء البيت الحرام، وغيرها من المرويات. وكون حديث القرآن عنها، ليس دليلًا على حقيقتها التاريخية. بل هي دليل على وجود التصور في وعي عرب الجزيرة وفي ثقافتهم، كتصور وحقيقة ثقافية.

فلأن القرآن خطاب لبشر بلغتهم وحسب وعيهم وتصوراتهم، بما في هذه التصورات من حقائق ومن مجرد حقائق ثقافية، حقائق في الوعي الجمعي، فيهدف القرآن التعامل مع تلك التصورات والمعتقدات بهدف الهداية، وعبر التمثيل والمجاز. مما مكّن طه حسين من أن يضع القصص حول إبراهيم وإسماعيل والمرويات عن صلة اليهود والعرب، بأنها تمثيلات ومن المتشابهات في القرآن، وليست حقائق تاريخ بالضرورة، رغم ورودها في القرآن وحديثه عنها. بل ورودها في القرآن دليل على وجودها في وعي العرب وفي ثقافتهم في القرن السابع الميلادي في الحجاز.

كانت لغة طه حسين، لغة صادمة للوعي الثقافي التقليدي، الاجتراري، الترديدي. المُمجد للماضي. فاستخدام طه تعبير "أسطورة" و"استغلال" القرآن. لوصف توظيف القرآن للقصة، فإن طه حسين عمل تأويل للقصص القرآني تأويلًا اجتماعيا وتاريخيًا معتمدًا على بذرة محمد عبده، بأنه لا تطابق بين القصص القرآني وبين التاريخ، بل هي تمثيلات تهدف إلى الهداية والعظة وإيصال معاني. إلا أن طه أضاف بذرتان رغم هامشية هذا الجزء في الكتاب" بذرة: الالتفات إلى الأثر الفني، البديع، الذي مثّله القرآن ومارسه على المُتلقين للقرآن من العرب؛ من أسلم منهم ومن لم يُسلم، فأضاف لغرض الهداية عند محمد عبده؛ الأثر الفني والأسلوب. وهذا الأثر الفني للقرآن لا يَحدُث إلا "بالجدة"، فكل ما هو فني يؤثر عبر ما يقدمه من جديد، وليس بالتكرار والاجترار لما هو سائد. من هنا الاهتمام بأساليب القرآن وتميزه عن أشكال التعبير اللغوي فنيا. فليس القرآن بشعر ولا بسجع كُهان بل نسق جديد في التعبير. فالقرآن يهدف إلى الهداية حسب وعي الجماعة عبر التمثيلات والمجاز عند عبده. وعند طه حسين يقوم القرآن بهذا التأثير الفني بأساليبه الجديدة. من هنا فأسلوب سرد قصص القرآن ذات غرض ديني وعظي لا علاقة له بالتتابع المنطقي أو التاريخي للوقائع خارج القرآن إلى كونها حقائق أو تاريخ، بل بالأثر الفني وعبر جِدته. وقد حاول طه حسين في كتب أخرى قراءة القرآن في سياق أحداث السيرة، مما يحتاج إلى دراسة، سواء في كتابه مرآة الإسلام أو الوعد الحق أو على هامش السيرة بأجزائه.

القرآن كتعبير بلغة أدبية

أمسك أمين الخولي (١٨٩٥ /١٣١٣ - ١٩٦٦ /١٣٨٥) ابن مدرسة القضاء الشرعي، ببذور محمد عبده وما أضافه طه حسين إليها. وربط كل ذلك بالدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة، في عصره التي احتك بها أثناء عمله في أوروبا. ورغم أنه لم يُقدم دراسات تفسيرية تطبيقية على القرآن. إلا أنه وضع أسس نظرية للتجديد في اللغة والبلاغة والنحو. وكذلك في التفسير. وكون مدرسة من طلبته. ويُعد تعليقه على مادة "تفسير" للترجمة العربية للموسوعة الإسلامية، هو تصور به من الشمول والعمق والدقة، رغم تركيزه ورغم اختصاره. وكانت عملية انضمامه إلى هيئة تدريس كلية الآداب في الجامعة الأهلية، التي أصبحت جامعة فؤاد الأول الحكومية، بعد إلغاء مدرسة القضاء الشرعي؛ بداية تكوين مدرسة حديثة في الدراسات الإسلامية وفي التفسير تحديدًا. ربط فيها الخولي بين دراسة اللغة والبلاغة والأدب من جهة وبين التفسير من جهة أخرى، مُعتمدًا على تراث البلاغيين واللغويين في اللغة العربية قديما، وتقاليدهم؛ لكن عبر الدرس البلاغي الحديث، حيث تتداخل الحقول المعرفية؛ بين النحو

والبلاغة واللغة والأدب. وكذلك بين كل ذلك والدراسات النفسية والاجتماعية، حيث تُركز البلاغة على دراسة الأساليب، وتأثيراتها النفسية على المُتلقين "لفن القول".

إذا كان هدف القرآن وغايته عند محمد عبده هو "الهداية"، فإن الخولي يتفق مع هذا الهدف للقرآن وتلك الغاية؛ إلا أنه يضع خطوة قبل ذلك، وهي كون القرآن "بيان" وكونه بيان لغوي باللغة العربية. فقبل أن نبحث في القرآن عن "هدى" أو عن "تشريع" أو "فلسفة" أو "أخلاق"...الخ علينا أن ندرسه أولًا دراسة أدبية بلاغية، فهو "كتاب العربية الأكبر". وكلمة الأدبية هنا تحامل عليها البعض، وهي عند الخولي هي طبيعة للقرآن كتعبير بالإيحاء وبالرمز وبالمجاز، فهو نسق تعبير لغوي ذو خصائص أدبية. وفي مسعى الخولي هذا للوصول إلى أدبية القرآن، لا نكتفي بالبلاغة التقليدية من علوم "المعاني" و"البيان" و"البديع"، بل عبر علوم البلاغة والبيان الحديثة في دراسة فن القول. وكتب الخولي عن التجديد في اللغة وفي النحو وفي البلاغة وفي التفسير، كتابات جُمعت فيما بعد في كتابه"مناهج تجديد النحو البلاغة والتفسير". والبذرة التي وضعها طه حسين: حول التأثير الفني للقرآن وكون القرآن شكل جديد من أشكال التعبير، وليس من الأشكال البيانية السائدة. أخذ الخولي هذا المنحى إلى مستويات أرحب وأوسع؛ رابطًا ذلك بعلوم البلاغة الحديثة، ليحاول أن يؤسس الدرس الأدبي للقرآن، على أسس عميقة، تأخذ من التراث القريب؛ تراث محمد عبده وطه حسين، والتراث الأبعد من خلال جهود البلاغيين واللغويين في البلاغة العربية القديمة وتصوراتها، ويبني عليها. وذلك عبر تركيز الخولي على سؤال المنهج، عبر التأصيل لمنهج تحليل أدبي قادر على التعامل مع الأثر الفني للقرآن، من حيث بنيته ومن حيث تركيبه. وإذا كان الخولي حاول تطبيق المنهج من خلال قضية "الأدب المصري" سنة ١٩٤٣م في كتاب له بنفس العنوان، وهو لم يُقدم تطبيق لمنهجه على القرآن. لكن حاول تلامذته القيام بهذا التطبيق.

فإذا كان محمد عبده قد تناول آيات القرآن، مجموعة آيات بمجموعة آيات، عند دراسته، وليس عبر تفتيتها آية آية. فإن الشيخ أمين الخولي، مُتأثرًا بدراسته في مدرسة القضاء الشرعي، وتأثرها بالرؤية الفقهية/ القانونية. تعامل مع آيات القرآن عبر تجميعها كموضوعات، أي عبر تناول كل الآيات التي تتناول موضوع وترتيبها ترتيب حسب تاريخ نزولها ودراستها، وهذا على نسق دراسة الفقهاء للوصول إلى أحكام من القرآن. إلا أن منهج الخولي لا يحصر الدراسة على الآيات التي تتعامل مع أمور في الأحكام. بل في كل الموضوعات، والأغراض التي تناولها القرآن. ولأن هدف منهجه هو دراسة البيان والبلاغة قبل محاولة فهم أحكام فقهية أو غيرها من أغراضنا من القرآن. كذلك فإن الخولي وسع في التعامل مع الدلالة في القرآن؛ من السعي وراء

وراء الدلالة اللغوية المباشرة للألفاظ،العبارات، بل إلى الدلالات الفنية والأدبية النفسية وتأثيرها على المتلقي للبيان العربي للقرآن، من آمن برسالته ومن لم يؤمن.

ولأن الشيخ أمين الخولي منهجه: أقرب للتأثر بالنسخة العربية من مفاهيم الرومانسية، حيث تناول النص الأدبي من حيث الموضوعات ومن حيث مضامينها، أكثر من التركيز على الشكل الفني وبنية التعبير، فركز الخولي على دراسة البيئة ودورها في تشكيل الدلالات الفنية للنص. والبيئة هنا؛ بالمعنى الواسع الشامل، بمعنى سياق النص التاريخي الاجتماعي والثقافي الديني، من هنا دعوته لدراسة ما حول القرآن عامة وخاصة؛ كما دعى محمد عبده من قبله، كتمهيد لدراسة النص ذاته. والعلاقة بين ما بداخل النص وبين ما هو خارجه، من حيث تحرك الدلالة لمفرداته، ثم دراسة تراكيبه: "فعلم الأساليب" عند محمد عبده هو في صورته البلاغية الحديثة، أداة المفسر لكشف سر إعجاز القرآن البياني والفني والذي يعني تأثيره على المتلقي، تأثيرًا نفسيًا عبر بيانه اللغوي والبلاغي أدبيا.

يمكن القول أن أمين الخولي أخذ بذرة محمد عبده، الذي كان أساسًا يواجه الخطر الأوروبي ويحاول أو يوافق بين التراث مع مُنتجات الحداثة مُعتمدًا على تراث العقلانية التراثية عند المعتزلة وابن رشد وجهد الجرجاني تلميحًا. فإن الخولي بنى على جهد عبده بأن أضاف جهود وإنجازات علماء أصول الفقه القدماء في تحليلاتهم اللغوية والبلاغية، والتعمق في جهود البلاغيين واللغويين القدماء، مع ربط كل ذلك بالدراسات البلاغية الحديثة. وأخذ الخولي نقطة التأثير الفني للقرآن؛ التي أشار إليها طه حسين كانطباع بالسليقة. أخذها الخولي وأسس لها لغويا وبلاغيا، وأضاف لها أبعاد فنية أوسع؛ عبر نظرية الأدب وتأثير البيئة والتأثير النفسي للأدب على القارئ، ليس كما كان الحال عند عبده في سجاله مع النقد الأوروبي، أو عبر محاولة المصالحة مع الآخر عند طه حسين. فقط. بل إن الخولي كان يجسر بين هذه الثنائيات، بين القديم والحديث وبين ما هو شرقي وما هو غربي. تجسير يحتاج إلى دراسة تكشف مدى اختلاف منهجه عن من عاصروه.

نقطتي ضعف إنجاز أمين الخولي: أن القرآن الذي أثر في أوضاع وفي تاريخ المسلمين فيما بعد، كان قرآن ترتيب المصحف الحالي، ترتيب التلاوة، وليس قرآن ترتيب النزول، رغم أهميته. فمهم لأي منهج يتعامل مع القرآن أن يتعامل مع القرآن في بنيتيه هاتين، ولا يلغي أحدها لحساب الأخرى. نقطة الضعف الأخرى: هي أن الخلفية الفقهية الشرعية للخولي، جعلت اهتمامه بدراسة آيات كل موضوع دراسة مُتكاملة، خطوة مهمة، وكذلك طبيعة الدرس اللغوي والبلاغي والفني في النصف الأول من القرن العشرين. هذا حصر ثمار الجهد أن تتعدى الدرس الموضوعي إلى أنساق أوسع، تتعامل مع مستويات وعي ولا وعي الجماعة المُتلقية للخطاب القرآني. وهي

الجهود التي بدأت تظهر مع النصف الثاني من القرن العشرين، وتظهر في الفكر العربي في أواخر القرن العشرين.

هذا الخيط الواصل بين محمد عبده وطه حسين وأمين الخولي، وفيما بعد بنصر أبو زيد. وصلة هذا الخيط بتراث الاعتزال وبابن رشد وبالبلاغة الكلاسيكية عند الجرجاني، وجهود علماء أصول الفقه، تحتاج للعمل عليها. وما حاولت أن تفعله من محاولة رفع التوتر بين أجزاء القرآن، بالانتقال من دراسة القرآن آية آية إلى دراسة جمل وتراكيب وموضوعات وأنساق بعد ذلك. ومن الدلالة المقروءة إلى الدلالة الأوسع للتركيب القرآني، والانتقال من الجانب الفقهي أو اللغوي البلاغي أو الصوفي أو الفلسفي إلى الجانب الفني والأدبي من القرآن وتأثيره في المتلقي ومراعاته لمستوى وعي المُتلقي وتصوراته.

تلامذة الخولي

تناول تلاميذ أمين الخولي آيات القرآن حسب موضوعاتها، وكذلك بترتيبها زمنيا، لدراستها، وإن كانت بنت الشاطئ **"عائشة عبد الرحمن"** (١٩١٣ /١٣٣١ - ١٩٩٨ / ١٤١٩) قد طبقت مفاهيم الخولي في دراساتها كما في كتاب "التفسير البياني للقرآن" ولكنها استخدمت مفاهيم البلاغة الكلاسيكية، مما حجم من إنجازها المعرفي، لإضافة جديد يُذكر، ويكون خطوة في المدرسة. **وشكري عياد** (١٩٢١ /١٣٣٩ - ١٩٩٩ /١٤٢٠) في رسالته للماجستير:"من وصف القرآن الكريم ليوم الحساب" والتي لم ينشرها إلا بعد مناقشتها بثلاثة عقود عام ١٩٨٠م بعنوان "يوم الدين والحساب في القرآن" من تأثير ما حدث مع أستاذه ومع رسالة محمد أحمد خلف الله، وفصله من سلك الجامعة عام ١٩٤٧ ومنع الشيخ أمين الخولي من تدريس الدراسات القرآنية أو الإشراف على رسائل فيها، فاضطر شكري عياد ليتخصص في النقد الأدبي، لكي يستمر مع أستاذه، الخولي.

محمد خلف الله (١٩١٦ /١٣٣٤ - ١٩٩٨ /١٤١٩) التلميذ الأشهر للشيخ الخولي، والذي درس في رسالته للماجستير، آيات الجدل في القرآن، الدراسة التي لم ينشرها إلا بعد مناقشتها بربع قرن بعنوان:"محمد والقوى المضادة" إلا أن أطروحته للدكتوراه، التي تُعد تجسيد مهم لأفكار ومناهج أستاذه النظرية، طبقها خلف الله على آيات القصص في القرآن؛ حيث جمع آيات القصص المختلفة في المصحف، ورتبها ترتيب تاريخي. ودرس السرد فيها. حيث يسرد المصحف مشاهد للقصة الواحدة في مواضع وسور مختلفة، وأحياناً تختلف تفاصيلها، والسرد في المصحف لا يشير إلى وقت ولا مكان القصة، الآيات تنتقي بعض الوقائع وتترك بعض آخر، وليس بالقصة ترتيب تاريخي.

أحياناً تبدل الآيات حوار الشخصيات، طبقا للسرد. بالإضافة للمضاهاة بين ما ذكرت آيات المصحف ووقائع التاريخ وأدلتها المادية، حسب الدراسات الحديثة.

ركز المسلمون، على كون القصص والأخبار في القرآن، هي حقائق تاريخية، فاعتمد خلف الله على إنجاز أستاذه أمين الخولي، وإنجاز محمد عبده، من أن القرآن ليس كتاب في العلم بالكون، ولا كتاب في التاريخ، بل هو هداية عند عبده، وهو بيان عند الخولي، فالقصص والأخبار في القرآن هي أنساق سردية لغوية، للهداية وللبيان، توظف لغرض ديني، وهي ليست للحقائق وللتأريخ. مما جعل خلف الله؛ يُفرق على حسب أنساق التعبير، بين جسم القصة أو مكوناتها وعناصر تكوينها وبين معنى القصة ومغزاها. فمكونات القصة وعناصرها المكونة لها قد تكون غير حقيقية أو غير واقعية. ورغم ذلك يظل للقصة معنى ومغزى ودلالة. هذه التفرقة التي لم يتم تقبلها ممن رفضوا الطرح وهاجموه، في سبيل التمسك بكون القصص والأخبار في المصحف هي حقائق تاريخية. وبعد جدل سبعة أشهر رفضت جامعة فؤاد الأول (القاهرة) رسالة دكتوراه محمد خلف الله.

القرآن كتصوير فني

حاول سيد قطب في مقالين، نشرهما بمطبوعة المقتطف شهري فبراير ومارس عام ١٩٣٩م، دراسة التصوير الفني في القرآن، فالقرآن قد دُرس من نواحي متعددة ولكنه لم يُدرس من الناحية الفنية، دراسة حقيقية؛ تتناول القرآن: "ككتاب أدبي" ففي القرآن "صور فنية كاملة تحتاج تارة إلى ريشة المصور الماهر يُبرزها في مظهر خلاب وتارة لقلم الروائي القدير يُخرجها في قالب كامل" وعدد قطب بالقرآن صور فنية وقصص فني وحوار فني وتعبيرات فنية. وقصص القرآن عند قطب قصص تاريخي وقصص تمثيلي، وحاول قطب أن تكون هناك دراسة فنية للقرآن تستقل بذاتها. وطوال فترة الحرب العالمية الثانية، عمل قطب عليها، وأخرج عام ١٩٤٥م "التصوير الفني في القرآن" ونشر منه فصل بمجلة الرسالة في عدد خاص بالهجرة. ودار حولها حوار بين عدة أقلام على صفحات خلال صيف وخريف وشتاء هذا العام.

فكتب نجيب محفوظ (١٩١١ /١٣٢٩ - ٢٠٠٦ /١٤٢٧) مقال بمجلة الرسالة ع (٦١٦/ ٢٣ ابريل ١٩٤٥) عن الكتاب، وكان في الثلاثينيات من عمره؛ فذكر فائدتين له: أن الكتاب مُرشد على مواطن الحسن والجمال. الفائدة الثانية: هو إعلان مواهب سيد قطب كناقد. ثم سأل محفوظ وأشار إلى ملاحظة: سأل "تحدثت عن التصوير والتخييل والتجسيم والتنسيق، الفني. وكل أولئك روح الشعر ولبابه. قبل أي شيء آخر، أفلم يخطر لك أن تحدد نوع كلام القرآن على ضوء بحثك هذا؟ ثم قدم محفوظ ملاحظة على الكتاب وهي: هل ما عرضه قطب على أنها نماذج بشرية في القرآن، أليست هي طبائع بشرية

وليست نماذج بشرية. كتب محفوظ بأسلوب المحب للناقد الشهير الذي من أوائل من كتبوا عن رواياته: "لعله كان يقصد طبائع وليس نماذج" حيث النماذج الإنسانية "شيء أشمل من هذا، وهو قد يحوي الكثير من هذه الطبائع كما قد يحوي غيرها". ورد عليه سيد قطب في عدد (٦٢٠/ ٢١ مايو ١٩٤٥) أن النسق القرآني:" هو إذن ليس شعرًا وإن أخذ من الشعر خصائصه الفنية، فهو نثر، ولكنه النثر الذي يرتقي فيه التناسق الفني آفاقًا وراء آفاق".

أتصور أن هذا الحوار على صفحات الرسالة، وغيره، وراء سعي نجيب محفوظ لرصد هذه النماذج البشرية في القصص القرآني، في روايته الشهيرة "أولاد حارتنا" وفي أعماله "ملحمة الحرافيش" و"رحلات ابن فطومة". وكان لاعتماد محفوظ على كتب التفسير ومروياتها، وهي المرويات التي تتبنى بوعي أو بدون وعي الرواية العبرية لتفاصيل القصص، عبر جهود الأحبار الذين أسلموا، ونقلوا من تفاصيل علومهم، ومن تراث، تصورات عرب الجزيرة عن السابقين وتفاصيل ما حدث لهم. من تراث ما قبل القرآن. وحين قامت الضجة حول محاولة محفوظ التناول الأدبي لهذا القصص، وتلك النماذج الإنسانية، حين نُشرت الرواية مسلسلة بجريدة الأهرام في نهايات الخمسينات. أظنه أعاد المحاولة بصيغة أخرى في "ملحمة الحرافيش" وإلى حد ما في "رحلات إبن فطومة" مما يحتاج إلى درس أعمق. عن التصوير الفني للصور القرآنية، وفي تشكيل طبيعة لغته. انه السعي الدائم للخروج من التعامل التفتيتي مع القرآن آية آية، للخروج إلى أنساق أوسع وأعمق، وراء الفتافيت، لرفع التوتر بين أجزاء القرآن وبين دلالاته ومعاني التراث التأويلي والتفسيري الواسع وبين العصر.

علم للإعجاز مواز لعلم البلاغة

بنى محمود شاكر (١٩٠٩ /١٣٢٧ - ١٩٩٧ /١٤١٨) مداخلته على مواجهة التغريب، الذي حل على الأمة ليس بالاحتلال العسكري المباشر، بل أخطر منه الإحتلال عبر التعليم، وعبر "أذناب الغرب من أبنائنا". فإن كانت حضارة الغرب أصليها: العقيدة المتوارثة.، ثانيهما؛ حضارة اليونان بتاريخها وعقائدها. وهما أصلان "مُباينان، بلا ريب كل المباينة لأصول حضارة العرب والمسلمين" مما جعل حضارتهم ذات أهداف سياسية عميقة الأثر فيها. ودليل شاكر هو: أن الحضارة الغربية سيطرت على ربوع واسعة من الكرة الأرضية لقرنين وظلت هذه الشعوب المُحتلة في مكان التابع. كما كانت في أول يوم لقاء.،هذا الفرق ظل وسيظل وعلينا أن "نفق إفاقة صحيحة مُدركه لهذا التناقض الصريح بين مواريثنا التي ينبغي أن نبني عليها، ثقافتنا وعلمنا وبين مواريثهم التي بنوا عليها علمهم وثقافتهم".

وكانت دراسات محمود شاكر المجموعة في كتابه "من مداخل إعجاز القرآن" محاولة لكشف الغبار عن تراث المسلمين العلمي، في مسألة الإعجاز، من المعتزلة إلى عبد القاهر الجرجاني: الذي وضع أول كتاب في تحليل اللغة، لم يسبقه أحد في لسان من الألسنة، وأنه بكتابيه؛ "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" : "أسس عبد القاهر علم تحليل البيان الإنساني كله في اللسان العربي وحده، بل في جميع ألسنة البشر....فلم يسبقه إليه سابق ولا لحقه من بعده لاحق في لسان العرب ولا غير لسان العرب". فمحمود شاكر يسعى لمواجهة التغريب، عبر التعالي بالتراث وبتمجيده. لكن شاكر لم يكتف باجترار الماضي متعاليًا بالاجترار. بل حاول في كل جهوده تأسيس لعلم يسميه "علم الإعجاز" يكون علم مواز لعلم البلاغة القديم؛ علم يكون من إنتاج الذات. شاكر كان يعيش مرحلة بناء المسلمين العلوم، يتمثل جهد المعتزلة في تأصيل الإعجاز عبر البيان واللغة، وما فعله الجرجاني. يحاول أن يقوم بنفس الجهد في القرن العشرين/ الرابع عشر. ودراساته في هذا الكتاب هي المقدمة لهذا الجهد. لكنه لم يُكمل.

ظهرت محاولات داخل جامعة الأزهر؛ تستقي من جهود محمود شاكر، مثل **محمد محمد أبو موسى** المولود (١٩٣٧ /١٣٥٦) فحاول أن يبحث في البلاغة القرآنية، والبلاغة في كتب التفسير. ومحاولة إماطة الغبار عن التراث البلاغي، في مواجهة التغريب. من خلال دراساته وشروحه لكتابي عبد القاهر الذي يتبنى ارتفاع محمود شاكر به أنه لم يأت أحد بما أتى، بعد. لكن نقطة الخلاف بين شاكر وبين محمد أبو موسى أن شاكر لا يعتقد في شيء اسمه البلاغة القرآنية، مُنفصلة عن البلاغة العامة. والتي عنون بها أبو موسى أحد كتبه. فظلت جهوده محصورة في تجلية القديم وشرحه واجتراره، دون الخطو. وكانت بعض الجهود من باحثين تعلموا في الخارج؛ درسوا داخل الأزهر وداخل كلية دار علوم؛ في نقد التراث اللغوي والبلاغي، فهي خطوات مهمة، مجرد وجود نظرة نقدية لجوانب التراث. فسواء ما قام به تمام حسان (١٩١٨/ ١٣٣٦ - ٢٠١١ /١٤٣٢) وسعد مصلوح المولود (١٩٤٣ /١٣٦٣) بدار العلوم سواء تناول تمام حسان للدرس النحوي القديم نقديا، كتابه العمدة الذي أخرجه في نهاية السبعينات من القرن العشرين "اللغة العربية معناها ومبناها" ومحاولة تقديم دراسة كلية شاملة لها. وجهود سعد مصلوح في دراسة البلاغة العربية دراسة نقدية. ورغم جلال هذه الجهود، في الأربعة عقود الماضية داخل المؤسسات التقليدية، فلم تُسفر حتى الآن إلا محاولات تحاول الخروج من جزئية النظر اللغوي والنحوي والبلاغي من مستوى نحو الجملة إلى ما أطلق عليه الدراعمة "نحو النص" وهي جهود ما تزال في بداياتها، وهي مازالت رد فعل للتحدي الغربي الحديث في مجال الدرس اللغوي واللسانيات وأنساق الكلام.

الفصل العاشر:

قرآن ما بين الفقه والقانون

الفقه والقانون

كان القضاء شرعيًا أي فقهيًا، يفصل بين الناس كأفراد، في أمور معاملاتهم وتعاقداتهم الشخصية، والعائلية، أقرب لشكل التحكيم، حين يختار الطرفان من يحكمان. ومسائل تختص بالخلافات حول مسائل أحوال شخصية من ميراث وزواج وطلاق وأوقاف. المسائل التي تناولتها كتب الفقه النظرية. وكل مذهب فقهي من المذاهب التي استمرت ولم تندثر، أصبح لها السيادة في أرض وفي بيئة، لعوامل اجتماعية وفكرية بل واقتصادية أحيانًا. ففي القرن الثامن عشر/ الثاني عشر؛ كان المذهب المالكي في الفقه، له النفوذ في الحجاز قبل الوهابية الحنبلية فيما بعد، وفي صعيد مصر وفي السودان وفي بلاد المغرب العربي. وكان المذهب الشافعي نافذ في دلتا النيل بمصر، وفي الشام وفي إندونيسيا واليمن وجوانب من الهند. والمذهب الحنفي تبنته الدولة العثمانية، فنفذ في أواسط آسيا ومع الاحتلال العثماني لمصر أصبح هو مذهب المحاكم الشرعية بمصر. والمذهب الحنبلي أو بمعنى أصح الحنبلية بما أسسها كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية؛ فكريا ومعرفيا، أصبح ينتشر مع الدعوة الوهابية، في أجزاء في الهند وفي نجد في القرن الثامن عشر ومع بدايات القرن العشرين في مواضع أخرى، وبصورة أوسع مع النصف الثاني من القرن العشرين مع الهزائم ومع أموال البترول. وكان المذهب الإمامي الإثنا عشري الفقهي في ايران وفي العراق وفي البحرين. والمذهب الزيدي في مناطق باليمن. والمذهب الإباضي في منطقة سلطنة عمان اليوم ومناطق في الجزائر وزنجبار.

مع تحديات الحداثة، وتحديات نظم الغرب، وحتى مع محاولات التحديث من حكام الداخل. ظهر ضعف نظام القضاء التقليدي، بل ومحدوديته، مع تعقد أنساق وأنماط العلاقات في المجتمعات؛ من حياة الريف والقرى والتجمعات السكنية صغيرة العدد، التي يستقر فيها الإنسان تقريبا من المولد حتى الممات. إلى حياة مدن حديثة، كبيرة العدد. بتعقيداتها وأنماط معاملاتها، التي نتجت من ظهور مدن الرأسمالية ومدن الثورة الصناعية، مدن الآلات والماكينات والتكنولوجيا. ولجمود مدارس الفقه وتراجع حيوية الفكر، داخل أسوار مذاهبها وتحصينها كقلاع ضد المذاهب الأخرى، حتى أصبحت جزر منعزلة، بل أصبحت أقرب لأديان مختلفة. مما شكل تحديا لنظم الحكم

ونظم القضاء التقليدية الفقهية، فظهرت مسافة فاصلة بين كتب الفقه النظرية بمدارسها وبين واقع حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

البلدان التي حاولت بناء جيوش وتبني قوة قتالية حديثة سعت إلى أن تنقل نظم إدارية، ووضعت قواعد للعمل. لا تمس القضاء التقليدي، مثل "السياستنامة" بمصر؛ كانت مجرد مراسيم تنظيمية، في الغالب إدارية، أصدرها محمد علي باشا، تمر على أنها من أمور السياسة الشرعية. وليست من أمور الفقه أو من أمور القضاء أو "الأحكام الشرعية". وكانت بعثاته العلمية للدراسة في الخارج مُنصبة علي فنون الصنائع وعلومها، ونظم تنظيم الإدارة. وحتى الكتب المُترجمة، كانت تدور في نفس الفلك.

لكن مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر/ الثالث عشر، سعت الدولة العثمانية لمحاولة مواجهة المسافة الفاصلة بين القضاء الفقهي التقليدي وبين فكرة القانون وفكرة المحاكم التي تحكم بالقانون عبر محاولة تقنين الفقه: بما عُرف "بمجلة الأحكام العدلية" في الفترة بين (١٨٦٩ /١٢٨٦ - ١٨٧٦ /١٢٩٣) التي قام بها وزير العدل والأوقاف أحمد جودت باشا، ليُصدرها السلطان عبد الحميد عام (١٨٧٦/ ١٢٩٣) كشكل من أشكال التقنين على حسب المذهب الحنفي؛ مذهب الدولة العثمانية، في أمور الأحوال الشخصية والميراث والأوقاف.

مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ استقر بها أجانب، وحصلوا على امتيازات أجنبية من الخليفة العثماني؛ فلم يكونوا يخضعوا للقضاء المصري الفقهي المعمول به، فأصبح هناك قضاء قنصلي، تفصل فيه القنصليات في أمور رعاياها. ولو دخل مصري مع أجنبي في خصومة، يكون نظر الخصومة أمام قضاء قنصلية هذا الأجنبي. حتى أصبح في مصر ما يقرب من سبعة عشرة نظام قانوني، يتحاكم إليها الأجانب، بينهم وبين بعضهم، وبينهم وبين من يدخل معهم من مصريين في خصومة. بجانب قضاء فقهي بين المصريين وبعضهم البعض، وقضاء ملي للطوائف المسيحية المصرية وللطوائف اليهودية في أحوالها الشخصية.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي فترة حكم الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) المولع بالتشبه بأوروبا وبنظمها المدنية الحديثة. فسعي لإخضاع الأجانب لقضاء مصري، بالتدريج؛ فكانت جهود في مدرسة الإدارة والألسن التي أصبحت فيما بعد مدرسة الحقوق الخديوية، بأن قامت بترجمة مجموعة من التقنينات الفرنسية، كاملة. وكان يُدرَس فيها قانون روماني؛ مدني وجنائي، وقانون فرنسي؛ دستوري واداري..الخ. ويديرها مهندس فرنسي. وكان سعي نظارة النظار (الحكومة) المصرية إلى توحيد النظم القضائية القنصلية، العديدة في مصر في نظام واحد

"مُختلط". يكون على النسق الأوروبي ويُخضع له الأجانب ومن يدخل من المصريين معهم في منازعات. عبر محاكم وقضاء مختلط. والظروف التي وضعت فيها هذه التقنينات غامضة، ولم تُترك أعمال تحضيرية؛ تُبين كيف وضعت نصوص هذه القوانين، وعلى أي فلسفة تشريعية، اتُبعت. لكن المستشار عبد الرزاق السنهوري، في مجلدات كتابه في شرح القانون المدني: ذكر أن واضع القانون المدني، للمحاكم المُختلطة؛ هو محامي فرنسي "مانوري" كان يقيم بالإسكندرية وكان نوبار باشا اتخذ منه أمين سر للجنة وقد اقتبس التقنين من التقنين المدني الفرنسي، "فاختصر هذا التقنين اختصارًا مُخلًا في كثير من المواطن ونقل بعض المسائل من القضاء الفرنسي وعن التقنين المدني الإيطالي الصادر ١٨٦٦م ولم يغفل الشريعة الإسلامية فنقل عنها بعض الأحكام". وصدر التقنين المختلط (١٨٧٥/ ١٢٩٤) بالفرنسية، ثم شُكلت لجنة من بعض كبار المترجمين؛ كان فيهم محمد قدري باشا، ناظر الحقانية فيما بعد وحسين فخري باشا وبطرس غالي باشا. وقامت اللجنة بترجمة سائر التقنينات المختلطة إلى اللغة العربية.

ثم سعت الحكومة المصرية في نهايات ١٨٨٠م إلى إصلاح القضاء الوطني، وتنظيمه تنظيمًا حديثًا، على نسق القضاء المختلط (الأوروبي) علي أرض مصر بمحاكمه المُختلطة. فقام ناظر الحقانية محمد قدري باشا (١٨٢١ /١٢٣٧ - ١٨٨٦ /١٣٠٦) بعمل لجنة لوضع لائحة محاكم وطنية نظامية، ووضع تقنينات لهذه المحاكم. وقام بوضع القانون المدني لهذه المحاكم؛ محامي إيطالي "موريوندو"، كما ذكر السنهوري في الوسيط. وتوقف العمل مع الثورة العرابية ومع الاحتلال الإنجليزي لمصر. ليعود العمل وتصدر لائحة المحاكم الأهلية في شهر يونيو ١٨٨٣م والتقنين المدني بعدها بأربعة أشهر، وتتابعت التقنينات الأخرى في شهر نوفمبر، وضعت كلها باللغة الفرنسية. ثم تُرجمت إلى العربية، وقام بترجمتها يوسف وهبة باشا، مُسترشدًا بترجمات التقنينات المُختلطة.

هذه التقنينات المصرية وضعت على عجل ونُقلت نقلًا يكاد يكون حرفيًا من قوانين القضاء المُختلط، إلى المحاكم الوطنية عند إنشائها. فجمعت بين عيوب القوانين الأصلية التي قلدتها، وكذلك عيوب التقليد ذاته. حيث كانت مُقتضبة وغامضة ومتناقضة، لكونها كُتبت بالفرنسية، ثم تُرجمت. والترجمة تتم في بيئة لغوية عربية لم تتشكل اللغة القانونية الحديثة فيها بعد وتستقر مصطلحاتها. وكذلك اللجان التي صاغت النصوص بالفرنسية لم تترك أعمالًا تحضيرية عن عملها، وكيف تم، لكي يسترشد به القضاة والمفسرين فيما بعد في فهم النصوص وفي إنزالها على الوقائع. فكان القاضي ليفسر نص غامض؛ عليه أن يعود لتراث المحاكم الفرنسية، وكتب الشرح الفرنسية.

للاختلاف بين النص الفرنسي الأصلي الذي صيغ به القانون وبين الترجمة العربية للقانون.

وقد أخذ التقنين المدني للمحاكم الأهلية لعام ١٨٨٣م بعض المسائل من الفقه "الإسلامي" وعمل مجموعة من الموائمات، مثل: "بيع المريض مرض الموت، والغُبن، وتبعة الهلاك في البيع، وغرس الأشجار في العين المؤجرة، والعلو والسفل والحائط المشترك وعقود الهبة". وأصبح للقضاء الأهلي الجديد محاكم أهلية، وقوانين؛ مدني وجنائي وتجاري ولائحة محاكم. لكن القانون المدني لم يُضمّن قانون للأسرة، ولا للمواريث ولا للأوقاف، وظل القضاء الفقهي وقضاء الطوائف، يتوليان مسائل الأحوال الشخصية والأسرة، كحل وسط. وإمساك للعصا من المنتصف. فهل أوضاع الأسرة تخضع لحكم القانون أم لحكم الفقه وقضاء الطائفة؟

كانت محاولة عمل صياغات قانونية حديثة، لأمور الأحوال الشخصية والميراث والنسب والأوقاف، في مصر منذ مجلة الأحكام العدلية للدولة العثمانية. حيث شاع تصور؛ أقرب لتبرير: "أن القوانين الفرنسية في أساسها، كانت متأثرة بالمذهب المالكي في الأندلس عند تقنينها. فُجيء بترجمات القانون الفرنسي وقام مُفتي المالكية في مصر الشيخ مخلوف المنياوي العدوي؛ بعمل تقرير أقرب للمقارنات التشريعية[٣٣]. وقام محمد قدري باشا بعمل "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية" حسب المذهب الحنفي، معتمدًا على مجلة الأحكام العدلية، التركية، في أربعة مجلدات[٣٤] وكتب أيضًا في مسألة الأوقاف: " قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشاكل الأوقاف" وكتب "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان".

جهود نظرية وتطبيقية تحاول صياغة مسائل الفقه الديني في صيغ قانونية. لكي تنتقل المحاكم الفقهية من قاضي هو قاضي ومُشرّع، ومفسر في نفس الوقت، ولا استئناف على قضائه. وتم اعتماد الراجح من المذهب الحنفي، وتم إنشاء دار للإفتاء تتبع وزارة الحقانية/ العدل، لكي تُفتي محاكم القضاء الشرعي، بالراجح في المذهب الحنفي، في حالة الخلاف بينها، على ماهو الراجح في المذهب، عام (١٨٩٥/ ١٣١٣) وتولى إدارة الدار بجوار مشيخة الأزهر الشيخ حسونة النواوي، ثم تولى الإمام محمد عبده الإفتاء ١٨٩٩م. وتطلب الأمر في حالة انتقال المحاكم الشرعية من

---

٣٣ عيد نشرها بعنوان "تطبيق القانون المدني والجنائي علي مذهب مالك" مطبعة دار السلام، عام ٢٠٠٠، بالقاهرة.

٣٤ عيد نشرها عام ٢٠٠٩، بمطبعة "دار السلام"، بالقاهرة.

الاعتماد على نصوص قانونية في إصدار أحكامها، وليس عبر أخذ القاضي مباشرة من كتب فقه المذهب الحنفي حسب فهمه وحسب حكمه وتقديره. تطلب الأمر إعداد للقضاة ولمن سيباشرون الدعوى أمام المحكمة. فكانت الحاجة لدراسة تجمع بين دراسة العلوم القانونية والعلوم "الشرعية"/ الفقهية، فتم إنشاء مدرسة القضاء الشرعي عام ١٩٠٧م. واستمرت عقدين حتى تم تحويل الأزهر إلى جامعة من ثلاث كليات منها كلية "للشريعة والقانون" وأصبحت هناك أقسام للشريعة في كليات الحقوق وقسم للشريعة بمدرسة دار العلوم. تجمع بين الدراسة القانونية. والدراسة الفقهية.

نحو تحرير المرأة

إن اتجاه محاولة تحديث الفكر عند المسلمين؛ المتأثر بخطاب محمد عبده، وخصوصًا عند دارسي القانون منهم قاسم أمين في مؤلفاته "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة". حين قلب القرن العشرين صفحته. ومنصور فهمي (١٢٩٣/١٨٨٦ - ١٩٥٩ /١٣٧٨) برسالته للدكتوراه بالسربون عام ١٩١٣م "أحوال المرأة في الإسلام" التي تراجع عن بعض ما فيها، وترجمت إلى العربية في نهايات القرن العشرين. وكذلك الطاهر الحداد في كتابه المهم "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" عام ١٩٣٠م. فقد حاول هذا الاتجاه معالجة بعض القضايا والمسائل الجزئية في منظومة الفقه، في مسائل متعلقة بالمرأة وبأوضاع غير المسلمين والرق والتي تتعارض مع أصول التمدن الحديث. استنادًا إلى أن أسباب ما فيه المسلمون اليوم، هو اجتماعي وتاريخي، وبسبب الجهل والاستبداد والديكتاتورية؛ مما أدى إلى التخلف العقلي الذي طال الفكر الديني عبر الجمود. وذلك في سبيل دفاعهم عن الإسلام؛ فقاموا بالتفرقة بين الشريعة وبين الفقه.

عند قاسم أمين (١٨٦٣ /١٢٨٠ - ١٩٠٨ /١٣٢٦): الشريعة هي الكليات وعامة، أما الفقه فمبني على العادات وعلى المعاملات، القابلة للتغير حسب الأحوال والأزمان. فيحاول أمين رفع التوتر عبر الخروج بالقواعد الحاكمة لهذه القضايا من محددات الفقه وأصوله التي هي بشرية، ومُتأثرة بحدود لحظتها الفقهية، والخروج منها إلى رحابة الشريعة العابرة للزمان والمكان. فمثلًا كتب الفقهاء حين تُعرّف عقد الزواج؛ أنه "عقد يملك الرجل "بضع المرأة". ويشير أمين إلى أن الأمر ما بين الزوج والزوجة شيئًا غير التمتع وقضاء الشهوة ولا توجد إشارة إلى "الواجبات الأدبية" التي هي غاية تعامل إنسان مع إنسان. في حين أن قاسم حين ينظر إلى آيات القرآن فيجد كلامًا وتعريفا للعلاقة لا يعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه" "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (سورة ٣٠/ الروم آية ٢١) وقاسم يدافع عن الإسلام أمام ما قيل عنه من

كونه سبب تخلف المسلمين؛ فيرد الأمر إلى الجمود:" الدين الإسلامي قد تحول اليوم عن أصوله الأولى"، ويرد الأمر إلى علماء وفقهاء وأهوائهم وأن الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس "سببا لما عليه المسلمون الآن وإنما هو نتيجة لأمر الجهل الفاشي في المسلمين عامة رجالًا ونساءً".

الطاهر الحداد (١٨٩٩ /١٣١٧ - ١٩٣٥ /١٣٥٣) تجاوز فكرة الدفاع عن الإسلام. وفكرة التفرقة بين الشريعة والفقه؛ رغم أنه في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" قد بدأ بالشريعة؛ ليؤصل أن قضايا المرأة في النصوص ذاتها وفي أحكامها نابعة من وضعية المرأة في مجتمع وقت الوحي، حيث كانت مكانة المرأة فيه "أقرب للعبودية". بل ويؤسس لذلك بأن الباحثين القدماء اتفقوا على محدودية النصوص، ولا محدودية تغيرات الواقع. النقطة الثانية:استند الحداد إلى أنه إذا كانت آيات القرآن قد حدث فيها نسخ وتغير في الأحكام في مدى ثلاثة وعشرين عامًا فما بالنا بتغير حدث على مدار ثلاثة عشرة قرنًا. وحاول الحداد أن يحل التوتر بين أجزاء القرآن وبينه وبين الواقع؛ عبر التفرقة بين ما هو جوهري وثابت وبين ما هو عرَضي ومتغير، لكنه لم يقف عند حدود المقاصد الكلية التقليدية، كثوابت بل جعل العدل مقصد كلي، وراء كل التفاصيل للإسلام الجوهري الخالص. فحاول بهذا سحب البساط من تحت الخطاب النقيض؛ الخطاب الذي يرى الشريعة؛ التي تم اختصارها في الفقه، يراها؛ ثابت جامد يتم استدعائه وفرضه بالقوة. وينتقل الطاهر الحداد إلى الجانب الاجتماعي ودوره فيما عليه المرأة في المجتمع الآن. من هنا جعل الحداد أن جوهر الإسلام "عقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس" وأن الإسلام أخذ أحوال عارضة بشرية ونفسية راسخة في الجاهلية قبله "دون أن يكون غرضًا من أغراضه...فإذا ذهب ذهبت أحكامها معها وليس في ذهابهما جميعًا ما يضر الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات". ليواجه الطاهر الحداد معارضة وينعزل، ويموت في سن السادسة والثلاثين، ليكون جهده أساس تُشكل عليه قانون الأحوال الشخصية في تونس بعد وفاته بعقدين عام ١٩٥٧م وبعد استقلال تونس.

تقنين الفقه المقارن

كانت مشكلة تعدد النُظم القضائية بمصر؛ بين قضاء "شرعي"/ فقهي يختص بالأحوال الشخصية والميراث وملكية الوقف. وقضاء مُختلَط يخضع له الأجانب ومن يدخل معهم في خصومة من المصريين. وقضاء أهلي على حسب أنساق أوروبية مع

بعض الموائمات؛ في الأحوال المدنية والجنائية والتجارية..الخ يقوم عليه قضاة مصريون.[٣٥] تعدد هذه النُظم يؤرق العاملين في مجال القضاء. فكانت مناسبة الاحتفال بمرور نصف قرن على القضاء الأهلي عام ١٩٣٣، فرصة لظهور الدعوات والتمنيات بالاستقلال القضائي، ولتوحيد النُظم القضائية، ولبسط السلطة القضائية للمحاكم المصرية على كل من يقيم على أرضها. ومع جهود المصريين في الاستقلال عن سيطرة الاحتلال البريطانية، من خلال معاهدة ١٩٣٦، كان التفكير في الحاجة في المستقبل لإلغاء الامتيازات الأجنبية ما يتبعها من نظام قضاء مختلط للأجانب منذ عام ١٨٧٥م. فاستطاعت الجهود في مؤتمر "مونترو" عام ١٩٣٧م من الحصول على إلغاء الامتيازات الأجنبية وإلغاء المحاكم المختلطة، خلال فترة انتقالية ١٢ عامًا تنتهي ١٥ أكتوبر ١٩٤٩م وتصبح هناك سيادة قانونية شاملة للقوانين المصرية على كل من يقيم على أرض مصر، يخضعون للمحاكم المصرية، بشرط ألا تتنافى التشريعات المصرية مع مناهج التشريع الحديث. فشُكلت لجنتان لإعداد القانون المدني وفشلتا، حتى شكلت لجنة في ٢١ يونيو ١٩٣٨م لوضع المشروع التمهيدي على رأسها: الأستاذ "إدوارد لامبير" من رجال الفقه القانوني في فرنسا، والذي تعذر استمراره فيما بعد لكنه شارك في البدايات والثاني هو عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ /١٣١٣ - ١٩٧١ /١٣٩١) وأتمت اللجنة مشروع مكون من ١٥٩١ مادة وطبع عام ١٩٤٢م وعُرض على رجال القضاء وأساتذة القانون، ومختلف الهيئات، لمدة ثلاث سنوات، يعطوا ملاحظاتهم على المشروع. وتشكلت لجنة في ٢٩ مارس ١٩٤٥م برئاسة السنهوري وعضوية أربعة من رجال القانون، وهيئة فنية، لمراجعة المشروع على ضوء الملاحظات، وصاغت مشروع نهائي للقانون المدني مكون من ١٢٥٣مادة. ثم دخل المشروع النهائي للبرلمان بمجلسيه، ليُقره بعد مناقشات، سنة ١٩٤٨م ليكون جاهزًا للتطبيق والعمل به ١٥ أكتوبر ١٩٤٩م وبلغت مواده ١١٤٩مادة. وليُصبح القضاء الأهلي المصري مادًا سلطته القضائية على كل المقيمين بمصر من مصريين وأجانب، وأُلغي القضاء المختلط للأجانب الذي استمر منذ ١٨٧٥م. وأُلغي القضاء والمحاكم الشرعية ذاتها فيما بعد عام ١٩٥٥م.

---

٣٥ هذا إن لم نذكر القضاء العرفي، الذي ما زال هو الحاكم للقسم الأساسي من حسم الخلافات بين المصريين، في الصعيد وفي الريف، وفي سيناء والصحراء الغربية. وتعتمد عليه وزارة الداخلية ذاتها ومؤسسات الدولة ترعاه، في مسائل القتل الجماعي بين مسلمين وأقباط، فيما تسمى قضايا "الفتنة الطائفية" وفي قضايا الثأر بين العائلات والقبائل. كنظام قضائي رابع.

المنهج :

عبد الرزاق السنهوري الذي انفرد برئاسة لجنة إعداد مشروع القانون المدني - القانون المدني يُعد أساس أي بنية قانونية في منظومة قضائية وعمودها الفقري - حاول السنهوري معالجة وتنقيح القانون المدني القديم؛ سواء من حيث الشكل أو من حيث الموضوع، في ضوء تطور التفكير القانوني، وكذلك في ضوء تطور الواقع القانون المصري والممارسة القضائية للمحاكم الأهلية على مدار سبعة عقود، الممارسة التي كشفت بواطن ضعف كثيرة، للتقنينات التي تم صياغتها على عجل في القرن التاسع عشر. فكانت نصوص مشروع السنهوري ثلاثة أرباعها من القانون المدني القديم وما استقرت عليه المحاكم المصرية في تفسيرها وفي تطبيقاتها خلال عقود استخدامها له. والربع الباقي من التغييرات أضاف فيها جوانب من الفقه الإسلامي. وأضاف بعض الأمور الحديثة التي تخطت القانون الفرنسي القديم أو المنظومة القانونية اللاتينية، التي قام عليها التقنين القديم؛ فاعتمد السنهوري على نُظم التقنين الجرمانية في مسائل وجد توافق بينها وبين منظومات الفقه الإسلامي. وإن لم يسعى السنهوري إلى مجرد ترقيع جديد على الترقيع القديم، فحاول إعادة بناء أركان البيت حسب المنظورات الحديثة من حيث تبويب أبواب القانون.

وظهر الإشكال القديم، الذي حاول التقنين القديم حله حلًا تلفيقيًا: سؤال يشمل القانون المدني الجديد الذي هو أحكام عامة تنطبق على كل المواطنين بدون تمييز. هل يشمل القانون بجانب أمور المعاملات المدنية العامة أحكام الأسرة والأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونسب وحجر ووقف مثل نظم التقنين المدنية التي تشمل فيها هذه الجوانب أم لا؟ فقال السنهوري في المجلد الأول من شرح القانون:"قامت صعوبات واضحة حالت دون أن يندرج في التقنين الجديد أحكام الأسرة، فإن هذه الأحكام ليس مصدرها فحسب الشريعة الإسلامية، بل إن لها مصادر أخرى دينية وهي لم توَحَدْ في كل أجزائها بالنسبة إلى جميع المصريين. وحِدت في أحكام الصغير والمحجور، ووحدِت إلى حد كبير في أحكام الميراث والوصية. لكنها لم توحَد في الزواج والطلاق والنسب. فرأى واضعو المشروع ألا يُربكوا التقنين المدني الجديد بعقبات يتعذر تذليلها. واعتزموا الاقتصار على أحكام المعاملات" ويقول السنهوري عن الأمر في هامش واحد حول قانون الأسرة:" بيد أنه إذا عز أن يجمع تقنين واحد المعاملات والأسرة معًا، فلا أقل من أن يُجمع شتات قانون الأسرة في تقنين موحد يقوم إلى جانب التقنين المدني الجديد. والخطب يسير في هذا الشأن فقد تم وضع تقنين للميراث وآخر للوصية وثالث للوقف ورابع للمحاكم الحسبية (للصغير والمحجور) ولم يبق إلا تقنين خامس للزواج والطلاق والنسب فتُجمع بذلك أجزاء قانون الأسرة

ويضمها كتاب واحد، والأمل معقود في أن يكون ذلك قريبًا". وهذا هو الإشكال الذي يواجهنا في الانتقال من منظومة الفقه إلى منظومة القانون، فلم نواجه السؤال لكن سعينا إلى التوفيق عبر التجاور، الذي أفضى في النهاية إلا مجرد تلفيق، تجاور بين منظومة الفقه القائمة في لبها على التمييز بين الأفراد، تُمييز بين الحر وبين العبد، تُمييز بين الرجل والمرأة بين الصغير والكبير تمييز بين المسلم وغير المسلم. تميزات عبر نصوص الفقه. وهي المنظومات التي سادت عصور طويلة عندنا وعند غيرنا. في حين أن فكرة القانون لبها المساواة بين المواطنين في المراكز القانونية، دون تمييز بينهم على أساس عرق أو دين أو سن. وهو الإشكال الذي لم نواجهه وما زلنا نجاور بين المنظومتين في نُظمنا القضائية المعاصرة.

استطاع مشروع السنهوري تضمين الأعمال التحضيرية للقانون وعرضْ الفلسفة التي بُني عليها. وجعل الفقه الإسلامي بمدارسه؛ مذكرة تفسيرية، تاريخية للنصوص التي استقاها في القانون من جهود مدارس الفقه، عبر ما أخذ منها ما وجد مقابل له في التشريعات الحديثة. فحين كان يريد الترجيح في الأخذ بين المنظومة القانونية الجرمانية واللاتينية؛ يأخذ ما يُظهر اقتراب له في الفقه الإسلامي، معتمدًا على نزعة موضوعية - تهتم بمضمون الموضوعات - للمنظومة الجرمانية، قريبة من مسائل مدارس الفقه عند المسلمين. بخلاف النزعة الذاتية، الفردية في المنظومة اللاتينية (الفرنسية الإيطالية). فأخذ مثلا نظرية "التعسف في استعمال الحق" ليس فقط من النظم الأوروبية ولكن من اجتهادات الفقهاء المسلمين، ولم يقتصر في استخدامها على "المعيار الشخصي" بل أضاف إليها معيارًا موضوعيًا في الفقه الإسلامي. وقيد استعمال الحق بالمصالح المشروعة وبتوقي الضرر الجسيم" واستقى من المنظومة الجرمانية ما يتفق مع الفقه عند المسلمين في مسائل حوالة الدين ومبدأ الحوادث الطارئة. مما جعل لجنة مجلس الشيوخ التي درست الموضوع تعتبر هذا دليل إن "فقهاء الشريعة الإسلامية. قد فطنوا إلى ما حدث - ما استجد - من أحكام وأحكموا سبكه وتطبيقه على ما عرض في عصورهم من أقضية لقرون خلت قبل أن يخطر شيء من ذلك ببال فقهاء الغرب". هامش١٣

وتعرض السنهوري في هامش ١٤ لمسألة جعل الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يُبنى عليه تشريعنا المدني فيقول:"لا يزال أمنية من أعز الأماني التي تختلج بها الصدور وتنطوي عليها الجوانح ولكن قبل أن تُصبح هذه الأمنية حقيقة واقعة ينبغي أن نقوم بنهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن، ونرجو أن يكون من وراء جعل الفقه الإسلامي مصدرًا رسميًا للقانون الجديد، ما يعاون على قيام هذه النهضة. وقد حاول بعض رجال القانون أن يستبقوا الحوادث؛

فدرسوا الشريعة دراسة سطحية، فجة، لا غناء فيها وقدموا نموذجًا يشتمل على بعض النصوص في نظرية العقد زعموا أنها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ليست من الشريعة الإسلامية في شيء، ودار في شأن هذه النصوص حوار عنيف في لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ" الأعمال التحضيرية ج (١) ص٨٥ - ٨٩. ويستكمل السنهوري في هامش ١٥نقد الجهود المتسرعة فيأخذون "نظرية عيوب الرضاء ونظرية البطلان ونظرية السبب ونظرية الفسخ، هي نظريات يمكن الأخذ بها كما هي مبسوطة في القوانين الحديثة مع نسبتها إلى مذاهب الفقه الإسلامي. نتعارض معها كل التعارض وبديهي أن الشريعة الإسلامية لا تُستخدم عن طريق أن يُنسب إليها ما ليس منها وإنما تُخدَم عن طريق دراستها دراسة علمية صحيحة، وأول شرط لهذه الدراسة هي الأمانة العلمية ولا يعيب الشريعة الإسلامية أنها لا تطاوع في بعض نظرياتها ما وصل إليه القانون الحديث من نظريات معروفة ولكن يعيبها أن تُشوه مبادئها وأن تُمسَخ أحكامها".

في مسألة تفسير النصوص التي أُخذت من الفقه الإسلامي وإن كانت الشريعة تأتي من حيث المصادر في المكان الثالث بعد النصوص التشريعية - نصوص القانون - وبعد العرف. فذلك سبيل لاجتهاد القاضي وللفقيه في دراسة الشريعة "دراسة عملية على ضوء القانون المقارن أمرًا ضروريًا لا من الناحية النظرية الفقهية فحسب بل كذلك من الناحية العملية التطبيقية" وكذلك عليهم أن يستكملوا "أحكام القانون المدني فيما لم يرد فيه نص ولم يقطع فيه عرف بالرجوع إلى أحكام الفقه الإسلامي". والرجوع لتفسير هذه النصوص يكون أولًا بالعودة للقضاء المصري وما استقر عليه في تفسير هذه النصوص عبر تاريخه. المصدر الثاني: هو العودة للكتب المعتمدة في كتب الفقه الإسلامي. وبخاصة فيما لا يوجد له تفسير في القضاء المصري. لكن السنهوري يضع أمران جوهريان يجب مراعاتهما؛ الأول: عدم التقيد بمذهب معين من مذاهب الفقه الإسلامي ويقول "لعلنا نذهب إلى مدى أبعد فنقول أنه لا موجب للتقيد بالمذاهب الأربعة المعروفة فهناك مذاهب أخرى كمذهب الزيدية ومذهب الإمامية، يمكن الانتفاع بها إلى حد بعيد". الأمر الثاني: هو أن يُراعى في الأخذ من الفقه التنسيق ما بين الأحكام والمبادئ العامة التي يقوم عليها التشريع المدني في جملته "فلا يجوز الأخذ بحكم في الفقه الإسلامي، يتعارض مع مبدأ من هذه المبادئ حتى لا يفقد التقنين المدني تجانسه وانسجامه...فلا نختار منها إلا ما يتسق مع المبادئ العامة للتشريع المدني".

حاول عبد الرزاق السنهوري ومن وراءه الفكر القانون المصري، بل والعربي، محاولة توفيق، يحل بها الإشكال بين منظومات الفقه القديمة التقليدية. التي هي

اختيارية، يختار الفرد فيها مذهبه الفقهي، ويرتضي فيها المتخاصمان من يفصل بينهما. هي أقرب لعملية تحكيم. وهي منظومات قامت على التمييز في أحكامها، باختلاف جنس الشخص ذكر أم أنثى حر أم عبد مسلم أم غير مسلم، كبير أم صغير. فيها حقوق دم القتيل لأهله، وتخيرهم بين الدية (التعويض) وبين القصاص. والقاضي فيها حسب اجتهاده وحسب فهمه، فهو سلطة تشريعية وقضائية، ولا معقب ولا مستأنف على قضائه. وقد يكون دوره مجرد حَكَم بين طرفين، وحكمه ليس ملزم لهما إلا بالتزامهما أصلًا، وباختيارهما له. وبين فكرة القانون؛ التي تقوم في أساسها على المساواة بين الأفراد في المراكز القانونية. فلا فرق بين دم ذكر أو أنثى صغير أو كبير. وفكرة القانون تتحدث عن حق المجتمع وليس حق أهل القتيل. وفكرة القانون بها فكرة الجبر والمسئولية في تنفيذ الأحكام والعقوبات وعلى فكرة الإلزام، لأن هناك حق للمجتمع وليس مجرد حقوق للأفراد. فحاول الفكر القانوني أن يعبر هذه المسافة، ويرفع هذا التوتر، بين نصوص كتب الفقه النظرية. الجانب الآخر والمهم جدًا، في كل هذا الحوار الدائر حول الشريعة وتطبيقها وتقنينها، هو الهروب من درس التجربة التاريخية الواقعية ذاتها في كيف كان نظام الحكم في هذه المحاكم الفقهية عبر القرون. فحين يتم الحديث عن الشريعة، يتم الرجوع إلى المدونات النظرية الفقهية، التي كتبها الفقهاء افتراضًا وليس الرجوع للممارسة التاريخية ذاتها، والتي لها سجلات أربعة قرون موجودة بدار الوثائق المصرية لعمل هذه المحاكم الفقهية منذ القرن السادس عشر حتى منتصف القرن العشرين الميلاديين. ويتم هدر هذا التاريخ والرجوع إلى كتب فقه المذاهب النظرية، في عصور تجمد المذهب وتكلسها، تحت دعوى الكتب المعتمدة في المذهب.

سعي الفكر القانوني حسب جهد السنهوري عبور هذه الفجوة؛ من خلال محاولة تحديث يكون فيها الحديث هو اللب، الذي يتم على أساسه الاختيار من مسائل الفقه الديني القديم، بمذاهبه المختلفة بما فيها مذاهب شيعية وأن يبني بناءً مُتسقا، حسب مبادئ عامة. ويأخذ من الفقه القانوني المقارن، بما لا يؤثر في انسجام المنظومة وتجانسها. بعبارة أخرى حاول حل الإشكال عبر القانون المقارن وعبر الفقه الديني المقارن، ومن العرف وما استقر عليه حكم المحاكم المصرية خلال سبعة عقود. إلا أن مشكلة السنهوري الأساسية في نظري هي قيام الفقه عند المسلمين على التمييز، والقانون يقوم على فكرة المساواة في المراكز القانونية. فهو لم يتعرض لهذه القضية، بل حاول الالتفاف حولها، عبر الانتقاء والمجاورة بين المتباينات، بقدر الإمكان، رغم سعيه تكوين بناء منسجم، التزم فيه بمجموعة من المبادئ القانونية العامة، إلا أن الأمر ظل عبر التجاور. فظلت الأحوال الشخصية وأمور الأسرة خارج القانون المدني.

المشكلة الكبرى الثانية والتي يمكن ملاحظتها في نصوص الشرح التي قدمها للقانون؛ هي اضطراب مفهوميّ "الشريعة" و"الفقه" عند السنهوري. فهما غير محددين، والتفريق بينهما غائم. فانتقاله بين استخدامهما في النصوص، يعبر عن توتر لم يستطع السنهوري ولا الفكر القانوني العربي أن يحسمها، فيتم التفريق بينهما نظريا، لكن عند التناول تصبح الشريعة في النهاية هي مسائل الفقه ومبادئه. وهذا ناتج لعملية التوفيق التي يحاولها السنهوري تحت ضغوط الرؤى السلفية التي تتعامل مع الإسلام على أنه الهوية، اتجاهات تسعى إلى أسلمة الحياة كرد فعل على خطر التغريب. والفكر القانوني العربي عطل مسائل العقوبات الحدية في الفقه التقليدي منذ القرن التاسع عشر في بعض البلدان، بأننا نعيش في عصر شُبهة، والحدود تُوقف ولا تُنفذ بالشبهات، فلم تتحقق شروط تطبيق الحدود.

المقاصد الكلية للشريعة

إذا كانت محاولة رفع التوتر بين مسائل الفقه القديم، وبين المطالب القانونية الحديثة؛ عبر توسيع المجال، بالانفتاح على المذاهب الفقهية الأخرى، بما فيها المذاهب الشيعية. فان الأمر في بلاد كانت السيادة فيها لمذهب واحد؛ حيث أصبحت آراء المذهب الفقهي هي الدين؛ فسيادة المذهب المالكي في بلاد المغرب العربي. جعل رد فعلهم مختلف عن رد فعل السنهوري بمصر وبعض الدول الأخرى. فلم يتم السعي إلى الفقه المقارن. وكذلك لسيادة المنظومة القانونية اللاتينية؛ عبر الاحتلال الفرنسي المباشر. مما جعل حل الأخذ بالقانون المقارن، هو حل محدود الفرصة. كذلك كانت عملية التهميش التي يشعر بها المغاربة العرب من قِبل المشارقة العرب؛ تتجلى. وفي محاولة لكسر هذه القيود الثلاثة مرة واحدة، في مجال تقنين الفقه، فكان سعى اسم كعلال الفاسي (١٩١٠ /١٣٢٨ - ١٩٧٤ /١٣٩٤). والطاهر بن عاشور (١٨٧٩ /١٢٩٦ - ١٩٧٣ / ١٣٩٣) بمحاولاته التجديدية ونشاطه الفقهي الواسع وحياته المديدة. أن استدعى جهود أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي المالكي من القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. في كتابه "التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه" وتحديدًا القسم الذي أسماه الشاطبي "بالمقاصد". وحاول ابن عاشور معالجة ما بالكتاب من "تطوح" في المسائل و"التطويل" والخلط والإغفال عن "مهمات - ما هو مهم - من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود" فأفاد منه وقال عنه ابن عاشور "فأنا أقتفي آثاره" ولا أهمل مهماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره". وسعى ابن عاشور أن يستدعي الشاطبي الأندلسي، وينفض عنه غبار ستة قرون، بعد جهود نصف قرن في محاولات لإعادة طبع الكتاب منذ نهايات القرن التاسع عشر في تونس وجهود تحقيق له في مصر في

النصف الأول من القرن العشرين. وحاول ابن عاشور، أن يتجاوز علم أصول الفقه "المشارقي"، الذي كانت تُعد دائما المقاصد، مجرد جزء فرعي منه توضع في نهايات مصنفاته، فحاول ابن عاشور جعله علم مستقل بذاته. استجابة للحداثة وتحدياتها، ولعملية تقنين الفقه. فلا حاجة لفقه مقارن. فيمكن التواصل مباشرة مع القرآن ومع السنة من خلال مقاصد كلية. وكذلك التعالي بالتفوق المغاربي الأندلسي، في وجه سطوة المشارقة وتعاليهم بأصول الفقه، فلا حاجة للاعتماد على مسائل جزئية في الاستنباط من خلال مسائل علم أصول الفقه التقليدية. فعلم أصول الفقه في نظر ابن عاشور؛ ضعيف ولن ينجدنا؛ لأن أصوله كلها مُختَلف عليها: حيث أن علم أصول الفقه دوّن بعد قرنين من ممارسة مسائل الفقه، مما جعل لا سبيل إلى أن يُبنى عليه وحده. حيث سعى واضعي أصول الفقه في صياغات الأصول محاولة تبرير ما توفر لهم من مسائل ومن فروع كانت موجودة قبل ابتكار علم الأصول. وكل هذه الجهود تمت بمعزل عن بيان " حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة" مما جعل جهود الأصوليين أن حُصرت مباحثهم على "ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية". وظلت مسائل المقاصد في ذيول كتب الأصول ضئيلة ولم يُذكر من الأمور القاطعة إلا "الكليات الضرورية" وما عداها من أصول الفقه فهي "مظنونة". ويفسر ابن عاشور الأزمة في أن من أصّلوا للفقه حاولوا أن يجعلوه قطعي كأصول الدين فلما دونوه وجمعوه "ألفوا - وجدوا - القطعي فيها نادرًا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول". وابن عاشور يرى أن "البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخص باسم الشريعة والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعريف المصالح والمفاسد وتراجيحها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين الشرائع والقوانين".

وحصر ابن عاشور التشريع في "ما هو قانون للأمة ولا أُريدَ به مطلق الشيء المشروع. فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي" وجعل أحكام العبادات (الديانة)، والأمور الخاصة بسياسة النفس وإصلاح الفرد والمجتمع، أسماها:" نظام المجتمع الإسلامي" ولام ابن عاشور على مباحث القدماء عجزها عن تقديم أسرار التشريع في أحكام المعاملات، فاختصر بفصل مسائل الديانة والعبادات. وسعى ابن عاشور إلى محاولة جمع المسلمين وخلافاتهم المذهبية عبر العبور وتجاوز المذاهب ذاتها، وأصول الفقه التي قامت عليه. وليس عبر فقه مقارن من المدارس المختلفة. بل تجاوزهم جميعًا عبر علم أكثر كلية من أصول الفقه القديم، واجتهادات أكثر شمولًا من اجتهادات المدارس المذهبية الجزئية. عبر مقاصد كلية منها ما هو عام ومنها وما هو خاص.

متجاوزًا ابن عاشور ما وضعه الشاطبي من اضطراب في نهجه، من خلال تقديم ابن عاشور جهد جديد. ويظل علم أصول الفقه على حاله، يتم استمداد طُرق تركيب الأدلة الفقهية ويتم أخذ منه مسائله "أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها - تذويبها - في بوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة... ثم نعيد صوغ ذلك العلم. ونسميه علم مقاصد الشريعة". وأضاف الطاهر بن عاشور الحرية كمقصد كلي عام، من مقاصد الشريعة. وحاول استكمال نهج الشاطبي في محاولة التخلص من قيد منظومة الإمام الشافعي في الأصول، مما يحتاج إلى درس دقيق وحده.

أصبحت مقاصد الشريعة في نهايات القرن العشرين وفي هذا القرن هي بضاعة المغاربة ومن لحقهم من المشارقة؛ تُقام لها المراكز والمؤتمرات خصوصا في إمارات الخليج وممالكه، بدولارات الجاز. وتبنت الأمر تيارات وتنظيمات؛ الإسلامويين، كراية للهوية الإسلامية ولدعوتها لأسلمة الحياة، في مواجهة التغريب. ولكن كل هذه الجهود ظلت ولا تزال هي مجرد جهد نظري، ومجرد شعارات، وسبوبة. ولم تُنتج على الأرض مُنجز لا في القانون ولا في الفقه. رغم الأقسام العلمية في جامعات للمقاصد. فلم يستطع الفقه عند المسلمين حتى على مستوياته النظرية من العبور من جزئية مسائله وقضاياها إلى معاني كلية. ولا من تضخم العبادات كحجم في مصنفات الفقه إلى موازنة بينها وبين مسائل المعاملات، والقضايا الكلية المعاصرة، في جهود عن المقاصد والقانون. والمقاصد والدستور. والمقاصد والفنون. حتى أصبحت المقاصد قرينة؛ دعوات أسلمة الحداثة؛ والتي تتخفى تحت شعارات الهوية الإسلامية والمحافظة عليها، عبر الاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية والأدب الإسلامي..... الخ.

الدين والتدين

كلما ازدادت الضغوط على تجمعات المسلمين وخصوصا العرب منهم، بسبب التراجع والتفكك والانفجار من الداخل ومن التفجير من الخارج. كانت الحاجة إلى محاولات تفسير، ما يحدث. فكان خطاب عبد الجواد ياسين (١٩٥٤ /١٣٧٣) وتجربته كقاضي وكمنتمي سابق للسلفية الدينية، ومحاولته الخروج من أسرِهما. فخطابه حاول فعل ذلك من خلال مقولات "الدين" و"التدين" و"الديانة". والسعي للتفرقة بين جوهر الدين الذي هو مطلق وإلهي وقادم من خارج الاجتماع ومفارق وأزلي ومؤبد، وغير قابل للتعدد ولا إلى التطور. والذي حصره ياسين في "الإيمان بالله" والذي هو مكوِّن

فطري في الإنسان، والعنصر الثاني هو "الأخلاق الكلية". ويفرق ياسين بين هذا المكون الجوهري "الدين" وبين "التدين": الذي هو ممارسة الإنسان لهذا المطلق في الواقع الاجتماعي. و"الديانة" هو ما تجسد في التاريخ من المذاهب ومن ممارسات السلطة الدينية والسلطة الحاكمة على أنه الدين.

وعبد الجواد ياسين يسأل سؤال مهم: هل الدين كله إلهي، أبدي مفارق ثابت، أم منه ما هو نسبي متغير وليد الاجتماع والتاريخ والسياسة؟ ويحاول التعرض للعقل الديني الذي يرى أن الدين كله مفارق. ويتعرض للدرس الاجتماعي الحديث الذي تعامل مع الظاهرة الدينية ومع الدين على أن مصدرها كله من الاجتماع البشري. وحاول ياسين الإجابة عن السؤال: بأن ما هو إلهي وأبدي ومفارق من الدين وهما الثابتان فقط من الدين هما: "الإيمان بالله" و"الأخلاق الكلية". وأن بالدين ما هو نسبي وما هو متغير ومتطور، مثل التشريع، ففي الشريعة الإسلامية جاء القرآن، مُنجمًا على بضع وعشرين عامًا، وحدث تطور للتشريعات، من خلال النسخ، مما يعكس الحالة الاجتماعية والاقتصادية للناس الذين خاطبهم النص وقت الوحي. وأن التصور للدين كمفارق كله، يتصادم مع فكرة أن موضوع الدين هو الإنسان؛ الذي هو بطبعه متغير ونسبي. ويتم الاتصال بهذا الإنسان عبر نص لغوي، واللغة وسيط اجتماعي. ومن ناحية أخرى أن الإنسان هو الكائن الذي يتدين بهذا الدين. أي يدركه ويعبر عنه ويدعو الآخرين إليه. فالإنسان هنا ككائن وكظاهرة اجتماعية؛ يفرض ذاته على النص الديني، من خلال التدين. فيصبح في بنية الدين؛ ما هو إلهي مُطلق، ثابت. وما هو اجتماعي، متدَيَن. فيه الإيمان بالله والأخلاق. وأيضا فيه ما هو متغير وغير ثابت.

حسب التصور السابق؛ يكون القرآن متضمِن لنوعين من الأحكام: ما هو إلهي مُطلق ثابت. وما هو اجتماعي متدين متغير ونسبي. وتم التعامل مع القرآن من القدماء، أن كل ما ذُكر في القرآن وورد فيه فهو مطلق لأنه في النص. حتى أصبحت النصية مرادف للإطلاقية. حيث أن التشريع تطور داخل القرآن في النسخ. والقرآن تضمن اجتماعيات قابلة للتطور، من خلال تنجيمه الذي استمر سنوات ومن خلال أسباب نزوله، ومن خلال الناسخ والمنسوخ.

يصور عبد الجواد ياسين المشوار: أن التدين جاء من التاريخ والاجتماع وليس من عند الله والتدين، يشمل كل هذا التراث البشري حول التدين، فهما وتطبيقا وممارسة. وأن هذه البنية صبغت الدين ذاته، ببصماتها. التي تراكمت عبر السنين، فأضافت ما يدعو إلى الكراهية والبغض والتي تم تقديمها باعتبارها جزء من الدين. ويجعل ياسين مرحلة التأسيس في فترة الوحي على النبي أصل الدين، حيث بعدها عاد تأثير الاجتماع، فأصبحت بنية التدين تُحدِث تأثيرًا كبيرًا، سواء بتبلور الدولة كسلطة أو

عبر الفتوح العسكرية. واعتمادها على ثقافة الغزو كممثلة لاجتماعيات القبيلة العربية. وأثرت كذلك التعددية السكانية والثقافية في هذه الدولة الإمبراطورية على الفقه، وتطوره. وكذلك أثرت مسألة الصراع على السلطة في ظهور التعددية المذهبية؛ وتعددية للاهوتية، وتعددية تشريعية في الأحكام وتعددية ثقافية، وحتى على مستوى ما يسميه قانون الإيمان؛ مثل ما حدث مع التشيع، حول مفهوم الوحي والنص وولاية الإمام، واستمرار التواصل بين السماء والأرض.

وفي نظر ياسين، أصبحت البنية في تاريخ المسلمين هي: هياكل اقتصادية؛ رعوية. واجتماعيا؛ قبلية. وعقليا؛ العقل اليوناني وغلبة الأفلاطونية عليه. لكن هذه البنية التي استمرت لقرون، تعرضت لتحدي كبير مع الحداثة ومع الرأسمالية. حتى أصبحت المجتمعات أمام حياة أخرى. وهنا فرض سؤال التطور ذاته بقوة على الطرح التديني وعلى العقل الديني؛ سواء في التشريعات والطقوس. لكن ظلت فكرة الإيمان والأخلاق الكلية صامدة. وهذا هو سبب المشكل الذي تواجهه مجتمعاتنا، في التناقض بين حركة التدين (السلفية التقليدية) وبين الهياكل الاجتماعية. أو بعبارة أخرى: التناقض بين النظام الديني وبين النظام الاجتماعي. وأن أمة الإصلاح الديني، خلال القرنين الماضيين، أن تم من داخل النظام الديني. ويحث ياسين على إعادة النظر في المفاهيم الكلية للنظام الديني، وفي القلب منها: اللاهوت، ومفاهيم التدين والدولة، التي قامت في تاريخنا بما قامت به الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية. حيث عندنا أعلنت الدولة ذاتها دولة مسلمة حارسة للدين، والمنظومة الفقهية، ورثت هذا الدور ضمنيًا مع الدولة، ويرى عبد الجواد ياسين: أن البنية "الأشعرية الشافعية" لها دور كبير في ذلك. وأن فكرة المقاصد، وفكرة المصالح، لا تكفي لتجاوز الأزمة. وأن المذهبية سواء الفقهية أو اللاهوتية هي أساس المرض.

نسق خطاب عبد الجواد ياسين: يدرك البعد التاريخي والشامل بما يحمله من اجتماع وسياسة واقتصاد في تركيبة النص الديني، وخطى، خطوة كبيرة في تفرقته في داخل النص الديني، بين ما هو ثابت أبدي، والذي حصره في "الإيمان بالله" كفطرة إنسانية وليس كفكرة لاهوتية؛ كما ظهرت في المذاهب وفي الأخلاق الكلية. وفي "الأخلاق الكلية". بين هذه الثوابت. وبين ما في الدين من متغير، نسبي؛ مثل التشريعات. وكذلك إدراك ياسين لبشرية التراث وتاريخيته، الذي أسماه بالتدين، بل ودور هذا التدين الذي قد شكّله الاجتماع والتاريخ وصبغه للدين ذاته بصبغته. فياسين ينطلق من مفهوم لإسلام جوهري، مفارق، أبدي، ثابت. وياسين يقترب من التصورات الصوفية.

إلا أن محاولة عبد الجواد ياسين في تعامله مع القرآن على محدوديتها، تحاول رفع التوتر بجعل نقاط التوتر وليدة الاجتماع والسياسة ولا يبقى أبدي سوى الإيمان بالله والأخلاق الكلية. واللتان لم يُفصّلهما. عملية تعامله مع القرآن تحتاج إلى مزيد من الدرس؛ لكن النتاج في النهاية هو محاولة القفز على التراث التفسيري المذهبي، خلال القرون بضربة واحدة، بكونه ابن التاريخ وابن البنية العقلية اليونانية الأفلاطونية، وابن كل الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي هي أنساق رعوية وقبلية. لكن الإشكال الأساسي هو أن كل هذا الدرس ليس نتاج درس للخطاب القرآني ذاته، بقدر ما هو إسقاط فوقي على القرآن في محاولة للبحث عن مخرج فكري لإشكاليات حياتنا، ولإشكال التفرق حسب التمذهب بين المسلمين، وبين المسلمين وغير المسلمين أيضا، بين الإسلام وبين الأديان "السماوية" جميعًا. وكون ياسين يتخطي منتجات التراث لمكوناتها السياسية والاجتماعية الاقتصادية العقلية، فخطابه أيضا حول القرآن وحول الإسلام الثابت منه والمتغير، هو نتاج مكون (سياسي/ اجتماعي/ اقتصادي/ عقلي/ ثقافي) وحول الدين والتدين والديانة.

عبد الجواد ياسين: يريد حل مشاكل مجتمعه ومشاكل أمته، عبر نسق توحيدي جامع متجاوز للمذهبية بكل صورها، فهو مسلم وفقط. وإنسان حديث. ورغم كل إنجازه في الوعي التاريخي بالنصوص وبتجربة المسلمين في التدين وتشكيل التدين للدين، وفي تشكيل الديانة، ووعيه بالأسس اللاهوتية التي لم يتعامل معها خطاب الإصلاح الديني، وخصوصًا (الأشعرية/ الشافعية" ودورها في الحد من ثماره، وأهمية التعامل معها. فالأمر يحتاج إلى تفكيك المنظومة من داخلها، ومن داخل التعامل مع الخطاب القرآني ذاته، وليس فقط عبر محاولة البحث عن مخرج يحل كل الإشكاليات للخروج من الأزمة، وإسقاط الحل على القرآن من أعلى. وجهد ياسين يقترب من ذلك ولكن ببطء، تجنبًا للتصادم.

أزمة الانتقال من الفقه للقانون

منذ منتصف القرن التاسع عشر والفكر عند المسلمين يعاني ضغط الحداثة، وما أنجزته من نُظم حديثة، سواء في الحكم أو في التقنين والانتقال، من رابطة الدين في بناء الإمبراطوريات أو على الأقل غلبة الرابطة الدينية في إدارة السلطة على روابط أخرى. إلى دول تقوم على رابطة القومية أو رابطة مواطنة. ولأن المدخل الفقهي القديم، اهتم بالتعامل مع وقائع ومواقف وقضايا عينية سواء في العبادات؛ التي تأخذ القسم الأكبر من حجم مصنفات المنظومة الفقهية، أو حتى في المعاملات، التي تتمركز حول علاقة فرد بفرد، وتكاد تختفي من المنظومة العلاقة بين الفرد والجماعة أو بين

الجماعات وبعضها البعض، أو بين الفرد والسلطة، أو بين الجماعة أو الجماعات والسلطة. إلا من خلال ما أطلق عليه "السياسة الشرعية": وهي منظومة أقرب تصف الواقع الذي كان يحدث وقت كتابتها، أكثر مما هي تأصيل فكري وفقهي للأمر. وحتى المقاصد الكلية التي ظهرت عبر مراحل، حتى صورتها التي صاغها الشاطبي في القرن الرابع عشر/ الثامن الهجري. فقد دخلت حيز النسيان ولم يُكمل عليها. مما جعل مسائل الفقه أقرب لما هو جزئي وما هو عيني مباشر، يختص بفرد معين وبظروفه المحددة لوقته وزمنه، فالفتوى تخص فرد في زمان ومكان محددين ولا ينسحب حكمها على فرد آخر أو زمان آخر أو تُعَمَمْ.

الجانب الآخر: أن المنظومة الفقهية؛ نبتت وتأصلت في ظل دول إمبراطورية، تقوم على رابطة الدين. مما جعل المنظومات الفقهية تتبني على التمييز ومحاولة استخراج قواعد للفروق في ضوابط السلوك. وهذا واضح في مسائل الفقه وتفاصيله في التفريق بين المسلم وغير المسلم في ولاية الدم، وعقوبة القتل، وفي الشهادة وفي الميراث... الخ. وكذلك التمييز بين البالغ والقاصر، والتمييز بين الحر والعبد، والتمييز بين الذكر والأنثى. بل تمييز بين مسلم ومسلم على أساس العرق من عرب وعجم، بل حتى التمييز الطبقي وان لم يُستخدم اللفظ الحديث. فإذا كانت هذه المنظومات قائمة على التمييز، وقائمة على ألوية رابطة الدين، وعلى ما هو جزئي وعيني من الأمور، فقد قابلت تحدي كبير أمام فكرة القانون التي في لبها تحاول أن تساوي بين الأفراد كمواطنين في المراكز القانونية، بقدر الإمكان.

فحاول المفكرون المسلمون مواجهة هذه التحديات، عبر محاولة التوفيق" تجلت في مسائل نظم الحكم، عبر إقامة دول تقوم على رابطة الوطن، المفروض عليها أن تقوم على المساواة في المراكز القانونية، لكن في نفس الوقت جعلوا "الشريعة الإسلامية" مصدر أساسي للتشريع، والشريعة في ممارساتهم رغم التفرقة على المستوى النظري بين الشريعة وبين الفقه. فعلى مستوى الممارسة تنتهي الشريعة إلى مجرد الآراء الفقهية المختلفة. بل يصبح مذهب فقهي معين هو مصدر التقنيين في بعض الدول. فأصبح التوفيق بين التمييز وبين المساواة عبر التجاور بينهما، تلفيقًا. في نُظم الحكم والنظم القانونية. فنضع قانون مدني المفروض أن يتساوى أمامه المواطنون، لكن لا نضمنه أمور الأسرة الزواج والطلاق والإرث ومعاملة الصغير وملكية الوقف والمجلس الحسبي والوصية...الخ بل في بلاد لها قرن ونصف تُصدر قوانين، لم يصدر أصلًا تشريعًا ينظم أمور الزواج والطلاق لطوائف فيها، وتنظم أمور هذه الطوائف لائحة، تتحكم فيها الكنيسة. نتيجة لعملية التردد. والتجاور التي نقوم بها. ولا تعرف هل الحاكم في هذه الأمور الشخصية وأمور الأسرة، هو منظومات الفقه التمييزية أم منظومة القانون التي تسعى للمساواة؟

لم نستطع أن نواجه جذر الأمر وهو: التمييز والجزئية والعينية في المنظومة الفقهية. فقمنا بالترقيع فلم يصبح القانون عندنا مساويا بين المواطنين في مراكزهم القانونية. ولم يستطع القانون أن يكون كليا يشمل كل المسائل أو يكون عام يشمل كل الحالات عند التطبيق. بل أصبح لكل جهاز من أجهزة الدولة قانون خاص. ولكل نقابة قانون خاص بها. ولكل نقابة جهة من جهات الدولة تتبع لها، ولكل نوع نشاط لجمعيات أهلية يتبع وزارة من الوزارات. في ظل هذا التفتيت، لا يصبح المبدأ العام هو الحاكم للأمر، ولكن تصبح رغبة السلطة التنفيذية هي الغالبة وهي النافذة. فلا يعد الأمر هو الحكم للقانون، ولكن الحاكم هو رغبات السلطة، الرغبات التي تتغير حسب الاحتياج. وأحيانا حسب الضابط المتولي للملف في الأمن الوطني. وكأن منظومة التمييز والتجزيء وما هو عيني، هي الفاعلة حية تحت سطح قشرة منظومة المساواة منظومة حكم المبدأ العام. عبر تغاضي الفقهاء المحدثين عن تناول المسائل الجزئية التي تناولها القدماء فيتنازلون عنها ويتمسكون بمناهج القدماء لا مسائلهم وطرقهم في التفكير، حلًا للإشكال تلفيقًا أيضًا. فظلت الماكينة المُنتجة للتمييز هي الفاعلة تحت سطح غطاء التحديث. وحتى طريقة محاولة تجاوز منظومة التمييز عبر مبحث المقاصد الكلية، وصلت إلى مجرد أن كل ما هو حديث وحداثي هو موجود وهو من مقاصد الشريعة العام منها والخاص.

فكل هذه الحلول؛ رغم ثمارها خلال القرنين الماضيين ورغم محاولتها التوفيق إلا أنها التفت حول البذرة الأساسية وتغاضت عن مواجهتها. فبدون مواجهة حقيقة أن المنظومات الفقهية قائمة على التمييز وقائمة على التعامل مع الجزئيات والتعامل مع ما هو عيني. وعجز هذه المنظومة في المعاملات عمومًا. فبدون هذه المواجهة سنظل نحاول التوفيق الذي يُفضي بنا إلى ترقيع وتلفيق. سواء بثنائيات الشريعة والفقه، أو الجوهري والمتغير أو الثابت والمتغير أو التفرقة بين مسائل الفقهاء وبين مناهجهم أو بين أصول الفقه وبين مقاصد الشريعة. أو بين الدين والتدين. ثنائيات لا ينتهي منها الفكر عندنا وتضيع الحياة في المسافة الفاصلة بين هذه الثنائيات. والله أعلم

الفصل الحادي عشر:

قرآن بدون عربية

فهم القرآن بالقرآن

حاول محمد أبو زيد الدمنهوري المولود (١٨٩٢ /١٣٠٩) الأزهري والذي درس في مدرسة "دار الدعوة والإرشاد" التي أنشأها رشيد رضا. نشر تفسير "الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن" عام (١٩٣٠/ ١٣٤٩) عن مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة. وأثيرت حوله ضجة جددت قضية التفريق بينه وبين زوجته لاتهامه بالخروج عن الإسلام قبلها، بعقد من الزمان. وصودر الكتاب، حتى أن الشيخ الذهبي في دراسته للدكتوراه بجامعة الأزهر عن التفسير والمفسرين؛ تحدث عن الكتاب دون ذكر اسمه؛ - لعله خاف أن ينشر بدعة - وقد حاول محمد أبو زيد؛ أن يعود للقرآن ذاته، دون شيء آخر خارجه؛ حيث أن الحال قد وصل إلى أن "بلغ الدس والحشو في التفاسير، أنك لا تجد أصلًا من أصول القرآن إلا وتجد بجانبه رواية موضوعة، لهدمه وتبديله، والمفسرون قد وضعوا هذا في كتبهم، من حيث لا يشعرون وقد جعلوا الاصطلاحات والمذاهب الفقهية والكلامية أصولًا حكّموها في القرآن وأنزلوه عليها حتى صار ميدانًا للجدل وأصبح غير صالح للحياة، بما حمّلوه من الأثقال وبما وضعوا فيه من الجهود والعراقيل ووسائل التفريق والشقاق، فهدايته فُقدت بالمجادلات في الألفاظ والمذاهب، ومعانيه ومقاصده ضاعت بالروايات الناسخة والتفسيرات المتحجرة العقيمة".

وقد كتبه محمد أبو زيد بعد أن بلغ الأربعين، يحاول أن يكشف معنى الآية وألفاظها بما ورد في موضوعها من الآيات والسور الأخرى، فيكون القرآن هو الذي يفسر نفسه، ولا يحتاج إلى شيء من خارجه. يُفسره،"بجمع الآيات بعضها إلى بعضها بحيث ألا يتصادم بعض القرآن ببعضه، وكذلك ألا تتصادم مع الكون وسننه أو مع الاجتماع ونظامه" معتمدًا على صلاحه لكل زمان ومكان. وقدم أبو زيد قراءة للعقوبات البدنية في القرآن قراءة مُختلفة يحاول أن يبعد بها عن ال"وحشية". عبر اللغة؛ ففرق بين الفعل وبين اسم الفاعل في تركيب القرآن. وكذلك فرق بين عقوبة من يُخطئ مرة وبين من يأخذ الفعل حرفة وصناعة، كنوع من الاجتهاد. وفسر المعجزات تفسيرًا حاول أن يوافق فيه بين آيات الله القرآنية وبين آياته الكونية. وكذلك في مسائل الملائكة والجن والشياطين. وحدد محمد أبو زيد معنى السنة بأنها الطريقة العملية في

تطبيق الكتاب، فهو طبقه الرسول كتبليغ للكتاب وهداية للناس بالعمل به. وأن حدود العلماء المجتهدين أن يجتهدوا في تطبيق أصول القرآن على ما يتجدد من حوادث المعاملات، وصاغ هو في نهاية مقدمة الكتاب عشرين أصلًا هي الأصول للكتاب. كمحاولة من أبي زيد للتوفيق بين أصول الدين وبين مُستحدثات العصر. بمحاولة التركيز على القرآن والبعد عن المرويات لمحاولة رفع التوتر بين دلالات آيات المصحف وبين مُستحدثات العصر. ورفع التوتر عبر تجاوز التراث والعودة للقرآن كأصل. وكتاب محمد أبو زيد يحتاج إلى دراسة دقيقة بأن تُذكر الآيات التي يذكر أرقامها بجوار بعضها ودراستها. لأن وضع أرقام الآيات على هامش مصحف دون ذكر نصوص الآيات ذاتها لا يمكن دراسة منهجه جيدًا. ولعل نسخة أخرى من الكتاب تصدر بهذه الكيفية.

إعجاز القرآن لغير متحدثي العربية

كان مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ /١٢٩٨ - ١٩٣٧ /١٣٥٦) قد كتب تاريخ للأدب العربي وفيما بعد أخذ الجزء الخاص بالقرآن وبالسنة وجعلها كتابًا مستقلًا، أسماه "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية" الذي كانت طبعته الثالثة على نفقة الملك فؤاد عام (١٩٢٨/ ١٣٤٦). وكلام الرافعي عن الإعجاز في الكتاب يمكن إرجاعه إلى جهود السابقين حول المسألة، ولكنه أعاد صياغتها بلغة معاصرة، يسير فيها على خط: أن إعجاز القرآن لا يكون إلا فيما هو مفارق، لما يصدر من النفس البشرية. فالقرآن مُفارق من حيث اللغة، ومن حيث المعتقدات، وهذه المفارقة هي دليل مصدره الإلهي؛ ودليل أنه ليس من نفس بشرية. فالقرآن ليس فيه تثقيف وعناية وتجلية لطبع. وهذا هو الاتجاه الذي ساد في الغالب، بالأزهر عن الإعجاز. وكتاب الرافعي رغم الأهمية التي وضعت عليه، لا يُضيف شيئا يُذكر، عن مسألة توتر القرآن وكيف يتم التعامل معها عن ما قدمه سابقين من القدماء أو من المعاصرين له.

تقدم محمد عبد الله دراز (١٨٩٤ /١٣١١ - ١٩٥٨ /١٣٧٧) برسالة أساسية للدكتوراه صيف ١٩٤٧م عن "الفلسفة الأخلاقية في القرآن" ورسالة فرعية أخرى؛ "مدخل إلى القرآن الكريم: عرض تاريخي وتحليل مقارن" وهي التي تُرجمت فيما بعد لكتاب "النبأ العظيم" في طبعته ١٩٨٤م [٣٦] ودراز في هذا الكتاب يحاول الخروج بمفاهيم كلية،

---

٣٦ عن دار القلم بالكويت، ترجمة محمد عبد العظيم علي، ومراجعة السيد محمد بدوي.

يقاوم بها ضغط الحداثة وتحدي الاستشراق؛ فيجمع بها أجزاء التراث. واللب في جهده، هو جهد دفاعي، ولأن القرآن كتاب لغوي وبلاغي تتطلب دراسته، دراية واسعة وعميقة باللغة العربية، وبما أن "غالبية المجتمع الجامعي الأوروبي الذي نقصده أساسًا بهذه الدراسة لم يألف هذه اللغة - يقصد العربية - فسوف لا تتركز جهودنا على هذه النقطة... أما جانبه الثاني - يعني الفكري - فلا يتطلب من الدارس أن يكون عربيًا أو متحدثًا بالعربية، ليضطلع بدراسة جدية ومثمرة للقرآن، أقصد بذلك هذا الكنز من الأفكار" ودراز يسعى إلى أن يجعل القرآن ذاته هو المتحدث وليس من "خلال الأحكام أو التفسيرات أو التطبيقات التي اختلفت إخلاصها عبر التاريخ". فعبدا لله دراز سيستخلص فكرة القرآن ويخرجها من إطارها المحلي، ليقربها إلى الفكر الأوروبي، وهذا هو التحقيق الحقيقي لرسالة القرآن.

فمثلًا يعالج مسألة "انتشار الإسلام بالسيف" في الفصل الثالث من الباب الأول. فيقارن بين طريقة انتشار الإسكندر الأكبر وتفكك ملكه بعد موته، مقارنة بالإسلام في سرعة الانتشار والاستمرار بعد ذلك. ليصل إلى أنه "يحق لنا أن نقول أن الشرق في الحقيقة هو الذي غلب فاتحيه[٣٧]" بما في ذلك من تعالي وتباهي، واختلاف تغلغل الإسلام من تغلغل سياسي اقتصادي في المدني إلى تغلغل في الأعماق، وعبر اجتذاب النفوس وذلك من خلال القوة الذاتية للإسلام وللقرآن التي سيعرضها في دراسته. وحين يتعامل عبد الله دراز مع آيات القرآن حول الجهاد والقتال[٣٨] يأتي إلى سورة (٩/ التوبة): ليصل إلى أن الجهاد هو "بذل الجهد في الوعظ والدعوة والجدل بالحسنى أما ما يعبر عن الحرب الحقيقية فهي كلمة قتال"ص٦٠ - ٦١ وأن نصوص سورة التوبة آيات (٤، ١٣، ٣٧، ٧) "فلا نجد في أي مكان إذنًا بالبدء بالقتال وإنما الأمر هنا محدد بموقف الخصم العدواني" ومن هنا فكل مسئوليات الحرب تقع على عائق البادئ بها ولكن المسئولية هنا، مسئولية فردية، وينتقل من ذلك إلى "أن المسئولية المدنية تميل إلى الاقتراب من نفس هذه الفكرة وشأنها شأن المسئولية العسكرية" ويكون هدف التشريع هو إبعاد الخطر، وأن حرب الإسلام للوقوف في "وجه من يعترض طريق الحرية ويُعرِّض الناس للفتنة" فهذه القيم الحديثة هي قيم الإسلام.

ولا يلغي دراز الدور التبشيري الدعوي في الأمر، فلا يعني ما سبق ذكره التوقف عن دعوة الآخرين للإيمان والدخول في الدين الإسلامي، ولكن بالدعوة "إلى الحق وإلى الفضيلة ومزاولة ذلك بهمة ونشاط ولكن الأسلوب المتبع في ذلك يجب أن

---

٣٧ يعني من جاءوا معتدين، وهذا في ظل البلاد الشرقية مستعمرة في وقته
٣٨ سورة (٢/ البقرة ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣) و (٤/ النساء ٩٠ - ٩١) و (٦٠/ الممتحنة ٩٠ - ٩١)

يتسم بالحكمة والإقناع وباللين"ص٦٤ عبر التسامح. فالإسلام أشبع حاجة الناس "إلى الحق والخير والجمال بما يجمع من صفات العمل الديني والأخلاقي والأدبي في آن واحد"ص٧٠.

ويواصل دراز في الباب الثاني بفصوله الثلاث؛ فصل "القرآن ومبدأ الحق" في العقيدة. والثاني؛ للخير في السلوك. والثالث في الجمال؛ في أساليب القرآن. وفي القسم الخاص بالحق: وهو في لبه عرض ودفاع عن التصورات الأشعرية في العقيدة، عبر عرض تصور فكرة كمال الله المطلق وصفاته المطلقة كأسس. فالشطر الأول من النظرية الدينية العامة؛ لا شيء يستحق العبادة سوى الله. الشطر الثاني من نظريته: هو الإيمان بالحياة الأخروية، وينحاز دراز إلى خلود الروح وعدم تعارض الدعوة الإسلامية معارضة تُذكر لذلك، ويقول بفناء الجسد. وأن معنى الإلوهية في القرآن بقدسية وبعد "عن أي تجسيم قط"ص٨٣. يحاول عبد الله دراز، بناء وحدة وتواصل بين الأديان، اعتمادًا على أن القرآن ركز على "الوحدة التي كانت تجمع سائر الناس فيما مضى وإنما الأجيال اللاحقة هي التي بذرت الخلاف والفُرقة"ص٧٢ عبر فكرة أن صانعًا يتصف بالكمال المطلق والقوة المطلقة والخير المطلق خلق كل شيء في الوجود، أخضعه لإرادته خضوعًا مُطلقًا والقرآن يسعى إلى إرجاع هذه الوحدة حيث أن "الفُرقة لا تنشأ إلا في التعدد"ص٧٣ - ٧٤.

أما علاقة الله بالعالم، وقيام العلاقات بين ظواهره على علاقات السببية، وعلاقة كل ذلك بقدرة الله تعالى. فإن عبد الله دراز يتبنى الرؤية الأشعرية بكاملها؛ حيث أن "الحل السوي إذن هو الذي يحدد لكل حقيقة من الحقائق، المُسلِّم بها، مداها ومرماها، فلا تُجرد الإنسان والعالم من أية قدرة ذاتية، مستقلة، ولا نصفه بالعجز المُطلق؛ وهذا هو الوسط المعقول، الذي يبدو أن القرآن يدعونا إلى الوقوف عنده، فالظواهر التي تتكرر دائما في تسلسلها ونظامها الرتيب تمنحنا الحق في افتراض استمرارها في المستقبل بنفس الدقة، ونفس النظام، إذ لا غنى للحياة عن الاعتقاد في نظام ثابت للطبيعة ولكن هذا الثبات لا يرجع إلى جوهر بعيدًا عن القدرة التي تديرها وتنسقها، لأن وجود الظواهر ودوامها وقوتها وثباتها، خاضع خضوعًا مطلقا للإرادة الإلهية، فالتفسير الديني للكون بعيدًا عن أن يوصف بالكسل الذهني، يتخطى الإدراك العلمي ويسمو عليه؛ لأنه يوافق الفكرة العلمية ويحتويها بل ويتجاوزها إلى ما لا نهاية"ص٧٩ - ٨٠ ثم يضيف دراز إلى مسألة الإيمان بهذه العقيدة "أنه على المؤمن الاضطلاع بواجبه كمؤمن، وأيضا كمواطن؛ أي عبادة الله وفعل الخير فالدين عقيدة وقانون أي عقيدة وطاعة ص٨٨.

في الفصل الثالث من نفس الباب، تناول عبد الله دراز الجمال، وعنده لغة القرآن مُفارقة، فهي المثل الأعلى "تمتاز بالسمو والجلالة لا بالغواية" فهي تسعى لتأثير "الإعجاب لا المتعة" و"تُفعِم بالحجة أكثر مما تستثير العواطف، وتجلب السرور الهادئ لا الصاخب" ص١١٥ ودراز هنا يتبنى الحجة والبيّنة كنهج للقرآن وليس التأثير عبر البيان اللغوي. مفارقًا للاتجاه الذي ركز على بلاغة القرآن وبيانه بأنهما لب إعجازه، وكونه كلام باللغة العربية. فحينما تكون الحجة هي اللب، فاللغة العربية ما هي إلا حِلية ووسيلة. وتكون الأولوية للأفكار وللمعاني، وللحجج، وهو اتجاه سار عليه كثيرون وما زالوا - نتحدث عن بعضهم في هذا الفصل - وهو أساس لاتجاهات مثل الإعجاز العلمي والعددي...الخ. وحجة دراز في ذلك أن الإعجاز البياني العربي يفهمه من يعرف العربية. فماذا عن المسلم غير العربي، وماذا عن غير المسلم غير العربي؟ ونهج عبد الله دراز نهج فصل القرآن عن كونه خطاب بالعربي، لعرب في سياق القرن السابع الميلادي في الحجاز، ومن خلالهم وعبرهم إلى أهل لغات أخرى وعصور أخرى. اعتمادًا على ما هو منطقي وما هو مشترك بين البشر فتكون الأولوية لما هو منطقي، وما هو حِجَاج.

وعبد الله دراز حاول الابتعاد عن الطبيعة الفنية والأدبية للقرآن ولغته، العربية. وسعيها للتأثير في المُتلقي، المؤمن بالإسلام وغير المؤمن. وحصر طبيعته وجماله في السمو والجلال والإفحام عبر حجيته،. وحين يعالج دراز تعدد الموضوعات في السورة الواحدة ومسألة تجزيء القرآن واختلاف ترتيب التلاوة عن ترتيب النزول؛ يسعى كحل لهذا التوتر باقتراح أن نبتعد قليلًا عن أجزاء اللوحة وننظر إليها نظرة شاملة، فنستطيع أن "نلاحظ التناسق بين الأجزاء والتوافق في التركيب فمثل هذه النظرة ينبغي دراسة كل سورة من سور القرآن الكريم لنقدّر أبعادها الحقيقية"ص١٢٩. ولرفع التوتر عن موضوع عدم ترتيب المصحف حسب الترتيب التاريخي؛ يُرجِع دراز ذلك إلى "وجود تصميم مُعقد يكون قد وُضِع في وقت سابق لنزول القرآن على قلب الرسول"ص١٢٠ حيث أن "القرآن كان قِطَعًا متفرقة ومرقمة من بناء قديم كان يُراد إعادة بنائه في مكان آخر على نفس هيئته السابقة، وإلا فكيف يمكن تفسير هذا الترتيب الفوري والمنهجي في آن واحد"ص١٢١ ويستند دراز على أن كل هذا تم عبر قوة عظمى لها هذه القدرة ص١٣٤.

عبد الله دراز، يسعى إلى إرضاء الجميع؛ يريد أن يحافظ على العقيدة الأشعرية. ويريد أن يتوافق مع العصر الحديث، وأن يوفّق بين المسلمين وغير المسلمين من الأوروبيين. عبر النهج "الوسطي" الذي سارت عليه الأشعرية عبر القرون. وفي العصر الحديث، يحاول الخطاب الأشعري أن يلَبس بدلة الحداثة، كقشرة على السطح.

وأن تكون السببية كما كانت طوال الوقت في النسق الأشعري؛ قشرة ومجرد مناسبة، فالفاعلية الحقيقية في النهاية لله والقدرة له، في أي زمان ومكان، بكل شكل وبكل صيغة بدون الحاجة لعلة أو لقانون. فالقرآن بناء قديم سابق، عبر نموذج وشفرة خاصتان، ألقيتا على قلب النبي - كخريطة مرسومة مسبقا - فتأتيه الآيات فيعرف النبي عليه السلام موضعها في خريطة القرآن المسبقة. فالقرآن عند دراز كما عند الرافعي مُفارق، لواقع العرب ولزمانهم ومفارق لبشرية النبي وأحداث حياته. ولكن دراز في نفس الوقت يتعامل مع نصوص القرآن كشواهد تاريخية على عرب الجزيرة وعلى اليهود وعلى المسيحيين، ويتعامل مع قصص الأنبياء على أنها تاريخ سابق. فيسحب بالشمال ما قدمه باليمين. وهذه التلفيقية هي أزمة الرؤية الأشعرية، التي يمثلها دراز هنا ويحاول تحديثها عبر قشرة خارجية، تقوم على الإنشاء والوعظ وعبر استخدام ألفاظ وعبارات معاصرة. لكن يظل القديم رابض تحت السطح حي يزحف، طليق. فتظل محاولة عبد الله دراز، مجرد سعي للتوافق وتفاديًا للصدام بالالتفاف حول أسبابه الحقيقية، عبر وسطية شكلية تأخذ شعارات وتعبيرات الحداثة والمدنية، وقيم مثل الحق والخير والجمال. كأغلفة جديدة للمُنتجات القديمة، يستخرجها دراز من مخزن الأفكار ويعيد تلميعها وإعادة التعبئة والتغليف. العملية التي يُحتاج إلى الكشف عن عناصرها في فكرنا الحديث ببحث مستقل، حيث انتقلنا من محاولات تحديث الفكر الإسلامي إلى مجرد سعي لأسلمة الحداثة وما بعد الحداثة.

قرآن بدون اللغة العربية

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، نشر مالك بن نبي (١٩٠٥ /١٣٢٣ - ١٩٧٣ /١٣٩٣) بالفرنسية كتاب يدرس فيه الظاهرة القرآنية، كظاهرة من الظواهر التي ندرسها بالعقل والمنطق. وقد كتب تقديم للكتاب بالفرنسية عبد الله دراز. والكتاب يسير في نفس اتجاه رسالة دراز للدكتوراه حول القرآن. وهو محاولة الدفاع عن فكرة الدين في مواجهة النزعات المادية؛ وبمنطق عقلي وكمحاولة لتقديم الإسلام للقارئ الغربي. وحاول ابن نبي تقديم دراسة مقارنة بين القرآن والإنجيل والتوراة. إلا أن لب منهجه في التناول: أن الإعجاز اللغوي والبلاغي لا يفيد هنا. ولابد من حجة أخرى فكرية وعقلية على إعجاز القرآن، وعلى إلوهية مصدره، حتى يستطيع أن يستوعبها الغربي، وكذلك المسلم غير الناطق للعربية.

والكتاب على صغره وصغر فصوله؛ التي هي أقرب إلى مقالات، متجاورة. فحين ترجمه عبد الصبور شاهين في بدايات الستينات من الفرنسية إلى

العربية[٣٩] طلب من محمود شاكر أن يكتب تقديم للترجمة العربية. فكتب شاكر قراءة نقدية للكتاب، حاول أن يؤسس فيها لأهمية ارتباط القرآن بالعربية وبالدرس اللغوي والبلاغي العربي له. ونقد في كتاب مالك تجنبه لأهمية موضوع الشعر الجاهلي في فهم معاني القرآن. وأيضا نقد تجنب ابن نبي لتراث التفسير السابق للقدماء، في مقدمة طويلة كانت فصلًا مهمًا في كتاب محمود شاكر ذاته عن الإعجاز في القرآن. واعتبر شاكر أن كتاب مالك بن نبي ليس في إعجاز القرآن بل هو دراسة في علم التوحيد. ونقطة محمود شاكر الأساسية هي "أن تحدي القرآن إنما هو تحد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لا بشيء خارج عن ذلك. فما هو يتحدى بالإخبار بالغيب المكنون ولا بالغيب الذي يأتي تصديقه بعد دهر من تنزيله، ولا يعلم مالا يدركه علم المُخاطبين به من العرب ولا بشيء من المعاني مما لا يتصل بالنظم والبيان....فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة أما صحة النبوة فليست برهانًا على إعجاز القرآن".

ورأي شاكر، مضاد لمنهج مالك بن نبي: الذي يحاول إثبات صحة دليل النبوة أولًا وصدق الوحي فيصبح القرآن تنزيل من عند الله وأنه كلام الله لا كلام بشر. وردُ مالك على نقطة محمود شاكر: بأنه لو كان الإعجاز كما أدركته العرب وقت النزول، لأصبح من اختصاص طائفة قليلة من المسلمين - يعني من يعرفون العربية القديمة - واعتمد مالك على أن الإعجاز لابد أن يكون مستمرًا ويكون عبر العصور والأجيال. "والمسلم مضطر إلى أن يتناوله - يعني الإعجاز - في صورة أخرى وبوسائل أخرى فهو يتناولها من ناحية العبارة فيطبق في دراسة مضمونها طرق للتحليل الباطن".

وبالنسبة لتوتر القرآن فمالك بن نبي قدم نماذج بسيطة، ربما منها مفهومه للوحي ذاته: حيث حاول أن يُضيف إلى مفهوم محمد عبده في رسالة التوحيد؛ من أن اليقين ليس مصاحبًا لفعل الوحي، بل هو ينتج عنه "كصدى عقلي يصدر عنا" فيقين النبي هنا ناتج عن الوحي. ويبني مالك بن نبي على ذلك أن هناك أساس عقلي إقناعي للوحي ينبني عليه. والحوار بين محمود شاكر وبين مالك بن نبي، يكشف موقفين يحاول كل منهما رفع التوتر مع العصر: واحد عبر تجاوز التراث والتعامل المباشر مع القرآن، فيكتشف مُنتجات الحداثة في القرآن، وعبر أسلمة الحداثة وما بعدها، دفاعًا عن الدين وعن الهوية. واتجاه آخر: يدافع أيضا عن الدين وعن الهوية ولكن من خلال التمسك بالتراث الحي، ومحاولة البناء عليه كما فعل محمود شاكر؛ بعرض جهود تيار الإعجاز القرآني عند القدماء، ليؤسس علم للإعجاز يكون قرين لعلوم البلاغة القديمة،

---

٣٩ أعتمد هنا على الطبعة الرابعة، من دار الفكر، في دمشق، ١٩٨٤. بتقديم عبد الله دراز و تقديم محمود شاكر، للترجمة العربية في سنة ١٩٦١م

والذي لم يتمكن محمود شاكر أن يقدم لنا في تأسيس هذا العلم جديدًا مكتوبًا غير مقدمات.

من كل بستان زهرة

استمرت جهود في النصف الثاني من القرن العشرين/ الرابع عشر الهجري في محاولة تجاوز التراث في تعامله مع القرآن، اتجاه يحاول التعامل مع القرآن مباشرة، في محاولات لعبور التشتت والتفرقة المذهبية التي عليها المسلمون في عصورنا. وكذلك محاولة للعودة للذات الحضارية للأمة، الذات الحضارية قبل أن تُشوَّه عبر تلويث الترجمة من تراثات الآخرين، وكذلك عبر المذاهب في كل مجال من مجالات المعرفة عند المسلمين، المذاهب التي أصبحت أهداف في حد ذاتها، في نظر هذه الاتجاهات. وجهد **جمال البنا** (١٩٢٠ /١٣٣٨ - ٢٠١٣ /١٤٣٤) الأخ الأصغر لمؤسس جماعة الإخوان المسلمين. ويمكن تصنيف جهد جمال البنا، أنه أساسا استمرار لخط محمد أبو زيد الدمنهوري في كتابه" الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن" وأخذ من محمد عبده كون القرآن هداية، وليس البيان ولا الفقه ولا اللغة ولا علم الكلام. وأخذ من سيد قطب كون القرآن تصوير فني، عبر البعد عن التفاصيل وعبر السرد المُجمل، وأخذ من الشيخ أمين الخولي؛ التأثير النفسي للقرآن عبر إبراز القيم باعتبارها مرجعية في الأعمال. والقرآن عنده يعتمد على الإيقاع الموسيقي، وكونه مفارق لما يأتي به الإنسان أخذها من عبد الله دراز. والقرآن عند البنا الصغير يفسر بعضه بعضًا، فيعتمد جهد محمد أبو زيد الدمنهوري في الغالب.

انتقد البنا الصغير جهود المفسرين السابقة من لغويين ومذهبيين وإخباريين. وعند البنا مهمة الرسول الكريم هي التبليغ، وليس تفسير القرآن، وانتقد التعامل التفتيتي مع القرآن؛ آية، آية، فحوّله القدماء إلى جسد ميت وانتقد الآراء التي تنظر إلى القرآن ككتاب يجب أن تتعدد موضوعات السورة الواحدة، وأن يكون مثل الكتب، معتمدًا على أن القرآن نسق مفارق، مخالف لما ألفوا، فهدفُ القرآن التأثير في النفس، وليس قواعد اللغة ونحوها؛ الذي انشغل به النحاة واللغويون، فجعلوا من قواعدهم التي صاغوها على أساس قواعد المنطق الصوري الأرسطي، جعلوها حاكمة على القرآن. وقد خالف القرآن قواعدهم في أربعين موضع، مثل في سورة (٢٠/ طه آية ٦٣) "إن هذان لساحران" فكلمتي "هذان" و"لساحران" تخالف قواعد نحو النحاة. والقرآن عند البنا الصغير لم يتأثر بلغة العرب، بقدر ما أبدع لغته الخاصة. اللغويون والنحاة انشغلوا بالصياغة القرآنية وأهملوا أنه رسالة. واللغة ما هي سوى وسيلة وأداة. والهدف هو الرسالة والهداية.

وينقد جمال البنا، المذهبيون ويعني بهم (الفقهاء وأهل الكلام/ اللاهوت)؛ فالله أمر المسلمين في النظر في الكون وألا ينظروا في ذاته، وكان يجب على المذهبيين الوقوف عند هذا "وعدم تسخير العقل فيما هو غير مؤهل له، وما يخالف مقوم من مقومات الإيمان بالغيب وليس غيبًا ما يدركه النظر العقلي أو العيني" فالله يعطينا المعنى بالألفاظ التي نفهمها دون أن تكون الحقيقة الإلهية مما نفهمه "لأن ذاته تعالى هي ما تعجز العقول عن تصورها" والإخباريون تتبعوا الوقائع التي ذُكرت في القرآن؛ لكن كل هذه الجهود من السابقين استغرقوا في اهتمامهم بتخصصاتهم وبمحاولات إثبات وجهات نظرهم. فأهملوا الإشارة إلى روح القرآن نفسه: "تلك الروح التي تنتظم آياته جميعًا ككتاب إحياء ونهضة وهداية يستهدف إخراج الناس من الظلمات إلى النور". فلم يربطوا بين الصياغة القرآنية والرسالة التي استهدفها القرآن والتي من أجلها نزل، وهي هداية الناس، وليس ميدان لتطبيق علوم اللغة على اختلاف أنواعها وبهذا تم عزل القرآن كعامل يعمل لتربية المسلمين وتكوين عقائدهم وأخلاقهم وشريعتهم وتوجيه سلوكهم.

جمال البنا يحاول حل إشكالات توتر القرآن بين أجزائه وبين القرآن والعصر الحديث، بل ويحل إشكال تفرق المسلمين ويحاول توحيدهم. كل ذلك بضربة واحدة أيضًا؛ هي عزل القرآن عن سياقه البشري التاريخي، بكون القرآن رسالة هداية أبدية، بل معزولة حتى عن اللغة التي هي مجرد أداة بل هي لغة خاصة منفصلة عن اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، فلا يخضع لقواعدها بل هو الذي يضع القواعد. وأنّ تشرذم المسلمين وتفرّقهم بسبب التراث اليوناني وبسبب الموالي/ غير العرب، وبسبب تفتيت القرآن آية، آية، وإلى حقول معرفية: لغوية وفقهية ومذاهب كلامية ومرويات. فالقرآن عنده كليات وأصول شاملة قابلة للتأويل، ولكن البنا يعود وينفي على دارسي القرآن تفرقهم واختلافهم في التأويل!!

نقطة جمال البنا الثانية: هي رفض التراث الخبري/ المرويات، فهذا تراث تدليس وكذب على النبي عليه السلام. في الوقت الذي يستخدم البنا الصغير بين الحين والآخر استشهاد بمواقف للنبي رغم أن سيرته ذاته مرويات. ويغفل أصحاب هذا التيار أن القرآن ذاته قد وصلنا عبر مرويات وقراءات وعبر سلاسل سند مستمرة حتى القرن العشرين،،من هذه السلاسل ما تعد قراءات روايات صحيحة وروايات شاذة، مثلها مثل ما حدث في معظم حقول المعرفة عند المسلمين.

لب الإشكال هو أن محاولة جمال البنا؛ تحركها الرغبة في نهضة الأمة ووحدة المسلمين ويحركها محاولة تجاوز تراجع واقع المسلمين، عبر القفز على التراث وتجاوزه شكليًا. وقراءة البنا هي رد فعل على التحدي الغربي أساسًا، وكونها رد فعل؛

لا تؤسس معرفة نقدية تستطيع أن تتجاوز التراث من داخله أو تبني حداثة ناجعة. فيصل الموضوع في النهاية إلى مجرد أسلمة للحداثة عبر القفز على توتر القرآن وعلى توتر التراث. وعبر تحويل الأمر إلى قوالب وضعية منفصلة عن أنساقها التاريخية.

القرآن والعلم الحديث

شكّل العلم الحديث ومُنتجاته، تحدي كبير للمسلمين، فآثاره في الحياة اليومية لا يمكن أن يهرب منها إنسان، صباح مساء. مما شكل تحديا للعقل المسلم، ولتحديث للمعاني المستقاة من كتب القدماء وتصوراتهم. ومنها التراث التفسيري الطويل للقرآن، فظهرت مسافة فاصلة، فرضت على المسلمين محاولة جسّرها، فكان السعي لمحاولة التوفيق بين معاني آيات القرآن، وبين حقائق ونظريات العلم الحديث؛ عن الطبيعة والكون وكيف يعملان. سواء عبر القراءة المجازية للآيات وتأويل معانيها، فعند سيد أحمد خان في الهند، في القرن التاسع عشر.أو كما سعى محمد عبده في مصر بالتعامل مع القرآن ككتاب هداية. وليس كتاب في الكيمياء ولا الفيزياء، بل هو يعطي تمثيلات من مظاهر الكون للعظة، وليس لذكر علوم. وسعى آخرون مع القرن العشرين إلى تضمين تفاسيرهم مسائل علمية مثل محمد فريد وجدي (١٨٧٨ /١٢٩٥ - ١٩٥٤ /١٣٧٣) في "المصحف المفسر" ١٩٠٣م. أو عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ /١٣٠٧ - ١٩٤٠ /١٣٥٨) في "مجالس التذكير" خلال العقد من (١٩٢٩ - ١٩٣٩). أو الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ /١٢٩٦ - ١٩٧٣ /١٣٩٣) في تفسيره "التحرير والتنوير". أو محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٤ /١٣٢٧ - ١٩٨٢ /١٤٠٢) في تفسيره "الميزان".

اتجاه آخر حاول أن يقرأ مُنجزات العلم الحديث في القرآن، كدليل على إعجاز القرآن وسبقه لما أنجزه الغرب، فوجدنا أطباء مثل محمد الإسكندراني يقدم في سنة (١٨٨٠/ ١٢٩٧) "كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنبات والجواهر المدنية". ومثل عبد العزيز إسماعيل الذي قدم عام ١٩٣٨م "الإسلام والطب الحديث" وكذلك حنفي أحمد قدم سنة ١٩٥٤م "معجزات القرآن في وصف الكائنات" وقدم سنة ١٩٦٠م "التفسير العلمي للآيات الكونية". وكتابات عبد الرزاق نوفل "القرآن والعلم الحديث" عام ١٩٥٩م وبرنامج وكتابات مصطفى محمود عن "العلم والإيمان" وكتابات زغلول النجار عن الإعجاز العلمي في القرآن، في بدايات القرن الحالي. إلا أن الجهد الذي يُشار إليه باستمرار هو جهد طنطاوي جوهري (١٨٧٠ /١٢٨٨ - ١٩٤٠ /١٣٥٨) في كتابه الضخم بمجلداته "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" الذي أخرجه (١٩٢٢/ ١٣٤١) كموسوعة حول العلم الحديث

ضمَّن فيها صور للكائنات ورسوم بيانية حتى وُصِف الكتاب - كما وصف من قبله كتاب "مفاتيح الغيب" لفخر الدين الرازي من القدماء - بأنه "به كل شيء ما عدا التفسير".

عملية قراءة حقائق علمية أو معارف العصر في آيات القرآن هي عمليات قديمة، فعلها فخر الدين الرازي (١١٤٩ /٥٤٤ - ١٢٠٩ /٦٠٥) في "مفاتح الغيب". وفعلها شهاب الدين الآلوسي (١٨٠٣ /١٢١٧ - ١٨٥٤ /١٢٧٠) في "روح المعاني" لكن الآلوسي ركز على منجزات العلم القديم وليس العلم الحديث. وهو سعي يقوم على تصور شمولية القرآن. فيكون المصحف حاويًا لكل المعارف، وقد عارض هذا المسعى قديما أمثال الشاطبي.

في العصر الحديث، ومع انتقال السعي مع تيار الإحياء، الذين كانوا يحاولون فتح معاني القرآن لتقبل منجزات العلم الحديث. أن أصبح الأمر، السعي لإيجاد الإنجازات العلمية ذاتها مُتضَمنة في القرآن، منذ قرون، خلت، سبق بها القرآن الغرب وعلمائه. فقامت أصوات حديثة تواجه "التفسير العلمي للقرآن" من المحدثين، مثل محمد رشيد رضا وأمين الخولي ومحمود شلتوت وسيد قطب وعائشة عبد الرحمن ونصر أبو زيد. ونُقد منهج التفسير العلمي للقرآن ومن بعده الإعجاز العلمي والإعجاز العددي ومن بعدهم أسلمة العلم وأسلمة المعرفة وإسلامية المعرفة...الخ. بكونها عملية إسقاط لمعاني حديثة على القرآن، في حين أن القرآن خطاب لغوي لعرب الحجاز حسب وعيهم وحسب علوم وفنون عصرهم. مما يجعل عملية الإسقاط تُهمل سياق الآيات وتهمل سياق عصر الوحي. وأضاف نقاد هذا الاتجاه في العصر الحديث، أن إشارة القرآن إلى ظواهر من الكون ومن الإنسان، هي إشارات فنية وأدبية من أجل العظة والعبرة. وليست كمعارف وقوانين ونواميس علمية. وذلك لأن هذه الظواهر المشاهدة يدركها الناس جميعًا عامتهم وخاصتهم، ومن خلال وقع هذه المشاهد على حواس المتلقي وتأثيرها الانفعالي على الناس، فالقرآن ينير مخيلة ووعي المتلقي، معتمدًا على ما في أذهانهم من تصورات، وما يحرك انفعالاتهم، في أسلوب أدبي فني مؤثر.

لكن الجذر العميق في نظري لهذه الانتقالة في الفكر الحديث: من محاولة فتح معاني القرآن لتقبل مُنجزات العلم الحديث. إلى محاولة إيجاد حقائق العلم ذاتها في القرآن منذ القرن السابع الميلادي. ثم إلى الإعجاز العلمي لنصل إلى أسلمة المعرفة ذاتها في نهايات القرن العشرين. هي كون جهودنا هي رد فعل على التحدي الغربي وتحدي الحداثة. فرد الفعل كمحاولة لتعويض عجزنا عن إنتاج معرفة علمية حديثة، بواقعنا وبمجتمعاتنا، فيكون رد الفعل، أن كل ما وصل إليه الآخرون موجود في كتابنا

المقدس، منذ خمسة عشرة قرنًا، فنحن أسبق، وهم لم يأتوا بجديد. بل حين نأخذ هذه الثمار منهم، فهي بضاعتنا رُدت إلينا.

الجانب الثاني الذي تجلى هو أن مخاطبة المسلمين غير المتحدثين بالعربية، أو غير المسلمين الذين لا يعرفون العربية؛ فلا يمكن أن نعتمد على شرح إعجاز القرآن لهم عبر إعجاز بيانه العربي، كما كان مبحث الإعجاز عند القدماء، فكان السعي لإيجاد مظاهر إعجاز أخرى، بالبحث عن أفكار وحقائق وحجج فكرية. فيكون الإعجاز العلمي، والعددي، إعجاز الحجة والبرهان على الكتب المقدسة الأخرى، حجج ووسائل عابرة للغات يفهمها من يتحدث أي لغة. من عرف منهم العربية ومن لم يعرفها، فتكون هذه وسيلتنا للرد والدفاع عن حياض الإسلام والقرآن ضد الغارات عليه، ويكون تعويضًا للذات عن نقصها، بارتفاعها بالقرآن الذي سبق العالمين، في الوصول إلى حقائق لم يصلوا إليها إلا بعد خمسة عشرة قرنًا من وجودها فيه.

وتحت تأثير أفراد درسوا في الغالب في جامعات غربية، ومع صدمة نقد ما بعد الحداثة للحداثة بأوروبا وأمريكا، فكانت اتجاه هؤلاء العرب والمسلمون بالعودة للذات بحثًا عن أداة ووسيلة للمواجهة، فكان اتجاه، أسلمة الحداثة الذي تمثله مؤسسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي تشكلت في واشنطن في بداية الثمانينات من القرن الماضي، بتمويل خليجي وأصبح له فروع في عديد من بلاد العرب والمسلمين. بل وحاول القائمون عليه إنشاء جامعات إسلامية تقوم على فكرته، عبر جهود في باكستان وقت حكم ضياء الحق. وفي ماليزيا، وبعض الجهود في البحرين، وهي تجربة تستحق الدراسة بتركيز. فعبر ندواته ومؤتمراته ومطبوعاته، خلال أربعة عقود، وتعد جهود كل من إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١ /١٣٣٩ - ١٩٨٦ /١٤٠٦) عن أسلمة المعرفة باللغة الإنجليزية وفترة رئاسته للمعهد أكاديميًا حتى مقتله. وجهود طه جابر العلواني (١٩٣٥/ ١٣٥٣ - ٢٠١٦/ ١٤٣٧) حين خلف الفاروقي في رئاسة المعهد في كتابه "الجمع بين القرائتين، قراءة الدين وقراءة الكون". وجهود محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١ /١٣٦٠ - ٢٠٠٤ /١٤٢٥) في كتاباته عن القرآن سواء في "العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان" و"منهجية القراءة المعرفية". حيث أن جهودهم عن القرآن ومحاولة رفع التوتر بين القرآن وبين ما بعد الحداثة، في طرق تحتاج إلى درس دقيق أتمنى استكماله، في سياق دراسة الأسس الفكرية لتيار أسلمة الحداثة. [٤٠]

---

٤٠ مع جهود منى أبو الفضل(١٩٤٥/ ١٣٦٤ - ٢٠٠٨/ ١٤٢٩) و جهود عبد الوهاب المسيري(١٩٣٨/ ١٣٥٧ - ٢٠٠٩/ ١٤٢٩) ومحمد عمارة المولود(١٩٣١/ ١٣٥٠) وطارق البشري(١٩٣٣/ ١٣٥٢).

لكن هذا المبحث لم يستطع أن يرفع التوتر بين معاني ودلالات آيات القرآن. وبين بعضها البعض، أو بينها وبين العصر ونتائج العلم الحديث، التي طرحت إشكاليات جديدة وعميقة على العقل القديم التقليدي، العقل الذي تعامل مع إشارات القرآن كمظاهر في الكون وفي الحياة وفي الإنسان، على أنها حقائق تاريخية وعلمية، وهذه المداخل ذاتها تجسد التوتر في القرآن أكثر مما هي محاولة لرفعه.

الفصل الثاني عشر:

قرآن بلا عرب ولا العربية

رسالة الإسلام الثانية

حاول محمود محمد طه (١٩٠٩ /١٣٢٧ - ١٩٨٥ /١٤٠٥) أن يُقدم نسقًا وبناءً يرفع به التوتر بين كل المتناقضات أو ما يُتوَهم للرائي أنها مُتناقضات. يحاول رفع الصراع بين القديم والحديث في الفكر الديني. من خلال معجم لغوي خاص به. مما يجعل من الصعب الدخول لعالمه، على من لم يُمسك بأطراف معجمه واصطلاحاته. ويُسهل عملية سوء فهم خطابه، وتحميله بمعاني وتفسيرات كثيرة، حسب نية ومبغَى القارئ. تشكل خطاب طه بهموم زمانه مكانه: من واقع السودان ذاته كمجتمع مُتعدد، دينيا وعرقيًا. وتواصله مع الحضارة الغربية الحديثة ومُنتجاتها من خلال دراسته للهندسة وعمله بها. المكون الثالث: هو التراث الصوفي عند المسلمين في اتساعه. فصّل محمود طه رؤيته في كتابه "الرسالة الثانية من الإسلام" والذي صدرت طبعته الأولى ستة أشهر قبل هزيمة عام ١٩٦٧م[٤١] وخلال نقده لحلقات نشرها مصطفى محمود (١٩٢١ /١٣٣٩ - ٢٠٠٩ /١٤٣٠) بمجلة صباح الخير[٤٢]. ويبني طه. أنساقًا هرميّة، بين قاعدة الهرم، وقمته، اختلاف، من الصلابة إلى الروحانية، اختلاف درجة لا اختلاف نوع. ويضع وسيط بين القاعدة والقمة، وسيط يحل به الإشكال ويرفع به التوتر. وسيط لتجنب التصادم، فطه لا يسعى إلى التصادم، بل التصالح والتسامي.

فالغرب مثلًا لا نتصادم معه، بل نبني على ما وصل إليه، ونغذي ما عجز عنه من الإسلام. فإذا كان الغرب قد وصل إلى إنجاز رائع في "الحضارة" ويعرّفها طه بأنها الجانب المادي، الصلب، قاعدة الهرم، ونريد أن نبني على هذه القاعدة صعودًا في اتجاه قمة الهرم حيث "المدنية" والتي هي روحية وأخلاقية. فهذه المدنية (الروحية والأخلاقية) التي يفتقد إليها الغرب هي في الإسلام. لكن ليس إسلام الرسالة الأولى الذي قدمه النبي عليه السلام في سنوات المدينة، بل إسلام الرسالة الثانية التي يسعى محمود طه أن يقدمه، عبر أخذ أصول الإسلام الأساسية الجوهرية التي في القرآن

---

٤١ أعتمد هنا على طبعته الرابعة، الصادرة في أكتوبر عام ١٩٦٩م.

٤٢ نشرها مصطفى محمود تحت عنوان "القرآن محاولة لتفسير عصري" وعند جمعها في كتاب نشره تقريبًا عام ١٩٧٠م، تحت عنوان "القرآن محاولة لفهم عصري" بناءً على نصيحة من بنت الشاطئ.

المكي، ويُنبتها في عصرنا. فإذا كانت الحضارة الغربية قد نجحت في "الوسيلة" فقد تأخرت في "الغاية". وإذا كانت أشرقت عبر الاكتشافات العلمية، فقد فشلت على مستوى الاجتماع، وفي محاولة التوفيق بين "حاجة الفرد وحاجة الجماعة". وإذا كانت الاشتراكية العلمية لم تختلف عن الرأسمالية، فرغم كفاءة الاشتراكية، فكلاهما مادي الأصل.

فإن محمود طه يقدم الحل بتوسيعه لمعنى العلم، فحيث وراء ما هو مادي هناك نسق روحي، ويجعل الفرد "جوهر الأمر كله" والمادة والحضارة أداة ووسيلة للإنسان وكل ما عداه وسيلة إليه "بما في ذلك القرآن والإسلام"ص٣٨ وهذه الحضارة الغربية وعلمها "داعٍ إلى الله بلسان بليغ"ص٦٣ ويشير طه إلى العلم بعد إنجاز أينشتين وتجاوزه للنظرة الميكانيكية القائمة على ثبات المادة عند نيوتن. لكنه يضيف أن "العالم المحسوس إذا أُحسن استقصائه يسوقنا إلى عتبة عالم وراءه غير محسوس أو قل لا تُدركه الحواس"ص٦١ فيسعى طه لتلمس وسائل غير وسائل العلم التجريبي المادي، بأن "نهتدي في مجاهيل الوادي المقدس الذي يقع وراء عالم المادة التي نعرفها"ص٦٣ فالبيئة التي نعيش فيها إنما هي "بيئة روحية ذات مظهر مادي وهذا اكتشاف جديد أفاده تقدم العلم المادي الأخير"ص٦٢ فطه يحاول أن يبني على نتائج الحضارة الغربية عبر تلقيحها "بروح جديد، روح الإسلام، وإنما رشح الإسلام لهذا المقام مقدرته على حل الإشكال القائم بين الفرد والجماعة وبين الفرد والكون"ص١٦٩.

التراث الصوفي مصدر أساسي لخطاب محمود طه؛ فهو يستكمل جهود التراثيين عبر إصلاح اعوجاج الفِرَق الأخرى، فهو يقدم تصوف يجيب عن أسئلة العصر، فإن كان القدماء من الصوفية قد خضعوا في مسألة الجبر والاختيار فاضطر بعضهم أن يُقرر أن الإنسان مُسّير في كل شيء في حياته وفي أموره ومع ذلك يُعاقب على الإساءة ويُجازى عن الإحسان والله لا يكون ظالم لأنه يتصرف في ملكه وليس في ملك غيره. بل اضطر بعض آخر من المتصوفة للإقرار أن الإنسان مُسيّر وحاول الخروج من مسألة الظلم بقوله عن الله "لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون" وحاولوا "التوفيق بين التسيير المطلق هو أمر يوجبه التوحيد والعقاب والعدل الإلهي... وذهبوا في البيان مذاهب كانت وافية بحاجة عصرهم والعصور التي تليه إلى يومنا هذا ولكننا لا نرى أنها تكفي حاجة الفكر الحديث منذ اليوم"ص٧٣ - ٧٤. وإذا كان المتصوفة القدماء الذين يسميهم طه "أصحابنا" لم يكونوا يستطيعون البوح بأمور وقتهم "وذلك مراعاة لحكم الوقت وتأدبا بأدبه"ص١٠٦ فقد حان الوقت الآن للبوح.

وعنده أن المسلمين عمومًا وقعوا في خطأ حين ظنوا "أن القرآن عربي بمعنى أنه يمكن أن يُستقصى فهمه من اللغة العربية ومن معرفة أساليبها. وما هو

بذاك"ص١٦٦. وفي رد طه على مصطفى محمود ركز على أن القرآن كتاب دين وليس كتاب فلسفة ولذلك فالقرآن "ركز على تحصيل العلم عن طريق الممارسة وليس عن طريق القراءة والاطلاع ومراده من توكيد الممارسة - العبادة والمعاملة - ترويض العقل ليتخلص من أوهام ما تُعطي ظواهر الأشياء كي ينفذ إلى ما عليه الأمر في بواطنها. ويدرك طه أن البشرية "في أربعة عشر قرناً قد قطعت أرضا شاسعة نحو النضج وأصبحت تستقبل عهد الرجولة وتستدبر عهد الطفولة وأصبحت تستقبل بفضل الله ثم بفضل هذا النضج تطبيق ماديًا وفكريًا الاشتراكية والديمقراطية فقد وجب أن تبشر بالإسلام على مستواهما"ص١٩٩ - ٢٠٠.

محمود محمد طه يسعى من أجل الإنسانية ومن أجل السلام العالمي، ومن أجل العدالة والمساواة الاجتماعيين، عبر نسق يستكمل فيه البناء الصوفي ورغم عدم تداخله مع التراث الديني سواء الفقهي أو الكلامي عند المسلمين إلا عبر شذرات ذكر فيها أسماء مثل "ابن الفارض" أو "الجُنيد" أو ذكر مصطلحات مثل "الإنسان الكامل" و"الحقيقة المحمدية". ويستخدم درجات المعرفة عند الصوفية من مستوى "الإسلام" و"الإيمان" و"الإحسان" ويعتبرها طه معا مرحلة واحدة هي "مرحلة العقيدة" مرحلة الأمة المؤمنة؛ الأمة صاحبة العقيدة. ويستدل من رحلة الإسراء والمعراج، ومن المرويات حولها، وتوقف الملَك جبريل في إجابته عن أسئلة النبي محمد" عند نهاية درجات العقيدة لأنه - يعني جبريل - إنما ليبين للأمة المؤمنة دينها ولم يجيء ليبين للأمة المسلمة التي لم تأت بعد"ص١٤

فينطلق محمود من ذلك، أن النبي محمد أتى برسالتين؛ رسالة مُجملَة، أتى طلائعها كأفراد عبر التاريخ هم الأنبياء وفي مقدمتهم "سيدهم وخاتمهم النبي الأمي" ولكن البشر لم يكونوا على استعداد بعد لها فنزَّل لهم الله بما يناسب طاقتهم، هذا التنزل هو نقطة بداية هو "الرسالة الأولى": رسالة مؤقتة، مرحلة؛ فصّلها الرسول عليه السلام عبر سيرته العامة وتوجيهاته العامة للمسلمين، التي كان فيها يوضح أمر من أمور الشريعة وليس عبر "سنته". والسنة يحصرها طه فيما يخص النبي في خصوصية ذاته، وليس ما كان شريعة. وهذه الرسالة الأولى للإسلام هي نقطة بدء، بمراحلها الثلاث (الإسلام الأولى - الإيمان - الإحسان) وهي مرحلة الشريعة والعقيدة. وهي قاعدة الهرم، نصعد منها إلى قمة أكثر روحانية وأخلاقًا، أسماها محمود طه "رسالة الإسلام الثانية".

لكي يتمكن من ذلك أعاد طه تعريفه الخاص لكلمات "الإسلام" و"الإيمان": فجعل الإسلام؛ أعم وأشمل وأرقى في الدرجة. من الإيمان. من هنا فرسالة الإسلام الأولى هي رسالة للمؤمنين. وانحسرت "قمة موجتها بهذه السرعة المذهلة لدى موت

محمد....حتى عادت مادية تشبه من بعض الوجوه المدنية الرومانية والمدنية الفارسية"ص١٨ هي المرحلة المدينية من الدعوة، فبعد ثلاثة عشرة عاما دعوة في مكة، وعدم استعداد البشر لرسالة الإسلام الأساسية، فمراعاة لعدم استعداد البشر، تنزل لهم برسالة أولى مؤقتة. ويرى طه أن الانتقال من مكة للمدينة ليس مجرد "اختلاف مكان النزول، ولا اختلاف زمن النزول وإنما هو اختلاف مستوى المُخاطَبين". ويسعى طه للانتقال من مرحلة العقيدة، من رسالة الإسلام الأولى، إلى مرحلة "الحقيقية" عند الصوفية والتي يعيد تعريفها بأنها مرحلة "العلم"؛ العلم الذي لا يتوقف عند ما هو مُدرَك ومحسوس بل إلى ما وراء المحسوس والمُدرَك من روحانيات.

رسالة الإسلام "الأصلية" قدمها النبي مُجملة في المرحلة المكية ولها تفاصيل في حياته الخاصة - في خاصة نفسه - وهذه الرسالة يسميها طه "رسالة الإسلام الثانية" محاولة تفصيل مجملها هي غايته وبشارته. بالعودة بالإسلام من إسلام الفرع (إسلام الرسالة الأولى) إلى إسلام الأصل. فالإسلام (الدين) عبارة عن هرم له قاعدة كثيفة وله قمة تنتهي عند الله حيث لا عند وهذا هو معنى "إن الدين عند الله الإسلام" (٣/ آل عمران آية ١٩) والعندية هنا ليست عندية مكان أو زمان. من هذه القمة - اللانهائية نزلت "إلى واقع الناس وحاجتهم وطاقتهم البشرية والمادية فكانت الشريعة وستظل الشريعة قمة هرم الإسلام فوق مستوى التحقيق في الأبد وفيما بعد الأبد وسيظل الأفراد يتطورون في فهم الدين كلما علموا المزيد من آيات الآفاق وآيات التقوى....وحين يتطور الإنسان... يطور شريعته تبعًا لحاجته ولطاقته من القاعدة الغليظة إلى قاعدة أقل غلظة...في سلم هرم قاعدته شريعة الرسالة الأولى"ص١٩٧ - ١٩٨. المرحلة الأولى هي مرحلة "انقياد الظاهر، فقط" وفي المرحلة الثانية "انقياد الظاهر والباطن معًا" في الدرجة الأولى:"قول اللسان وعمل الجوارح ولكنه في الدرجة النهائية انقياد واستسلام ورضا بالله في السر والعلانية وفي الدرجة الأولية دون الإيمان ولكنه في الدرجة النهائية أكبر من الإيمان"ص١٠ - ١١ الإسلام معراج من العبادية إلى مقام العبودية.

القرآن

القرآن: "هو منهاج السلوك إلى الله"ص١٦٥ ولذلك فالقرآن ذاته درجات، فمن زعم أنه استقصى بيان القرآن فهو باطل الزعم، فالقرآن "هو ذات الله وهذه الذات نزلت بمحض الفضل إلى مدارك العباد ليعرفوها فكانت القرآن في تنزُّلاته المختلفة الذكر والقرآن والفرقان"ص١١٦ مما يعني أن الإسلام كما جاء به القرآن ليس رسالة واحدة وإنما هو رسالتان"ص٢٨ ويقدم محمود طه ثنائيته أخرى تضاف إلى ثنائيات من سبقوه، لمحاولة رفع التوتر عن القرآن: "رسالة الإسلام الأولى" و"رسالة الإسلام الثانية"، فمن

آيات القرآن؛ آيات من رسالة الإسلام الأولى، آيات فروع. ومن آياته آيات رسالة الإسلام الثانية، آيات أصول. وفي كتابه ردًا على محاولة مصطفى محمود لفهم عصري للقرآن[٤٣] يُعرف طه نوعي الآيات: "آيات الأصول هي الآيات المكية وآيات الفروع هي الآيات المدنية ولقد اُعتبرت آيات الأصول يومئذ منسوخة واعتبرت آيات الفروع صاحبة الوقت وما نسخ آيات الأصول يومئذ إلا إرجاء لها ليوم يجيء فيه وقتها وذلك حين تستعد البشرية لتطبيقها" (م) بهذه الطريقة التي يقترحها طه؛ يكون كل مبحث الفقهاء في الناسخ والمنسوخ هو أمر معكوس الهدف؛ وأن كل ما قيل من القرآن بأنه منسوخ، فهو الأصل، وكانت عملية نسخه هي مجرد فعل مؤقت بمرحلة وبزمن.

"للقرآن ظاهر وباطن فظاهره عني بظواهر الأشياء وباطنه قام على الحقائق المركوزة وراء الظواهر ثم اتخذ في نهجه التعليمي الظواهر مجازًا يعبر منها العارف إلى البواطن"ص٧٤ فالظواهر آيات الآفاق والبواطن آيات النفوس. والدرجات هنا هي أيضا درجات في هرم، والاختلاف بينها في الدرجة وليس في النوع. نقطة طه الثانية: أن الظواهر هي ما شغلت الحضارة الغربية، وتفتقد إلى البواطن، وآيات النفوس. وعلى ذلك فالمعرفة عند طه درجات ومراحل: معرفة آيات الآفاق وتكون بالحواس، فيغربل العقل ما تُنتجه الحواس ويتخلص مما بها من خداع حواس، فما ترى "الأبصار مجازًا - أي معبرًا - إلى ما ترى العقول وما ترى العقول مجازًا إلى ما ترى القلوب وهو الحق"ص٧٦.

القرآن ذاته يتبع هذه الدرجات في المعرفة، فكان "كتاب عقيدة وشريعة وحقيقة" ولأنه يراعي حال المتلقي وواقعه فسعى ألا يتصادم مع "ما تعطيه البداهة المُشاهدة بالعين فإنه جاءنا كظاهر يُجاري الوهم الذي أعطتنا إياه الحواس عن عالم الظاهر وبباطن يرتكز على الحق الصراح، وهو بمجاراتنا في وهمنا إنما أراد أن يدفع عنا المشقة...ريثما ينقلنا على مكث إلى الحق"ص٧٥ مثل ما ذكر القرآن حول الأرض المسطحة أو ما ذكر عن مشيئة للإنسان. فرتب طه وسائل إدراك الإنسان الخمسة (التذوق والشم واللمس والرؤية والسمع والعقل) وأضاف إليها (القلب) والقلب قمة الهرم.

فإذا كان للقرآن ظاهر وباطن وله درجات مخاطبة وله آيات أصول وآيات فروع. فالتعامل معه يكون على مستويين؛ مستوى يتعامل مع ظاهر القرآن ومع آيات

---

٤٣ وسأشير له بالحرف (م) تفرقة له عما ذكر طه في كتابه "رسالة الإسلام الثانية، ولأن النسخة التي اطلعت عليها هي نسخة إلكترونية، فسأشير إلى رقم الفصل المذكور فيه الكلام.

الفروع فيه: وهذا هو التفسير، حيث "يتناول القرآن فيما تعطي ظواهر الكلمات العربية وهذا خط مشترك أو يكاد يكون مشتركًا بين العارفين" (م). لكن عالم الباطن وآيات الأصول فيتناولها التأويل. وإذا كانت المشتركات كبيرة بين المتعاملين في درجة تفسير القرآن. ففي درجة تأويل القرآن تختلف وتتفاوت حظوظ العارفين فكلما "تسامت المعاني نحو القمة كلما قل عدد العارفين...المجال مجال سير وترق غير متناه...وعندما يتناهى القرآن إلى الذات لا يعرفه...غير الله...وهذا مستوى التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ويؤمن به الراسخون في العلم" (م) وطه يحاول من وجهة نظره تصحيح الخطأ الذي وقع فيه أصحاب التفسير "حين ظنوا أن التأويل من حيث هو لا يعلمه إلا الله وما ينبغي أن يخوض فيه العارفون ومثل هذا الخطأ قد آن له أن يُصحح لينفَتح باب التأويل أمام العباد" ((م) تحت عنوان التأويل) والتأويل عند طه "ليس هواجس نفس كثيرة الخطرات وإنما هو واردات عقل تأدب بأدب الشريعة ثم بأدب الحقيقة حتى باشر حق اليقين والتفسير مشمول في التأويل بمعنى أن كل تأويل يجب ألا يتجافى مع ظاهر النص" (م)

السعي إلى الله في القرآن وبالقرآن "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحًا فملاقيه" (٨٤/ الانشقاق - ٦) والله ليس في مكان أو زمان؛ فتكون ملاقاته ليست بقطع المسافات، وإنما بتقريب الصفات من الصفات، بتقريب صفات العبد من صفات الرب. وذلك معنى قولنا "أن القرآن أخلاق الله" وأخلاق الله هي القرآن وهذا معنى قولنا "أن القرآن كلام الله"؛ وطه يناقش صفات الله وأن هذه الصفات لا يقع منه شيء منها "بجارحة على نحو ما يقع منا نحن" إنما بذاته. فمثلًا القرآن العربي ككلام لله "ليس له معنى واحد، هو ما تعطيه اللفظة العربية وإنما معانيه لا تُحصى ولا تُستنفد وكل حرف منه معنى" من حيث صفات الله التي ذكرها محمود طه، صفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام "كل أولئك في آن معًا" (م) فالله لا يتكلم "بجارحة وإنما يتكلم بذاته" (م) والذات موصوفة بجميع هذه الصفات وفي آن معًا والصفة قديمة قدم الذات وكل صفة إنما هي قائمة بالذات، وهي عند التناهي ليست شيئًا غير الذات، والتناهي المقصود هنا ليس تناهي المكان ولا تناهي الزمان وإنما تناهي العقول في العرفان ((م) تحت عنوان أخلاق الله).

محمود محمد طه يخرج من ثنائية الذات والصفات في فكر المسلمين، عبر توحيدهما، عندما تتناهى العقول في العرفان. وهذا نهجه مع كل الثنائيات؛ بتوحدها في وسيط (برزخ). - وهذا يحتاج إلى دراسة مستقلة مدققة لرصده - وكل هذا يقوم على التفرقة بين آيات الأصول/ المكية وآيات الفروع/ المدينية. لكن المكية والمدينية عند طه ليست تفرقة زمانية أو مكانية. وإنما تفرقة حسب المُخاطَب من الآيات، فالآيات التي تُخاطِب

الناس وتخاطب المسلمين هي آيات عامة وهي آيات أصول باستثناء سورتي (٢/ البقرة) و (٤/ النساء). والآيات التي تخاطب المؤمنين هي آيات فروع ما عدا سورة (٢٢/ الحج). ويصبح لب مشروع أو رسالة محمود محمد طه هو الارتفاع من آيات الفروع إلى "الآيات التي هي أصل والتي جرى منها التنزّل إلى الفروع لملابسة الزمان ولملائمة طاقة المجتمع المادية والبشرية"ص١٨٩. والتداخل بين المكي والمدني هو تداخل بين الإيمان والإسلام.

من التفرقة السابقة يخلُص طه إلى تقرير هام:"هو أن كثير من صور التشريع الذي بين أيدينا الآن ليست مراد الإسلام بالأصالة وإنما هي تتنزل لملابسة الوقت والطاقة البشرية"ص١٤٨ - ١٤٩. فكل التشريعات غير العبادة وغير قانون المعاوضة. هي مجرد مراعاة للوقت وللطاقة البشرية وهو تنزل - مؤقتة - ويبنى طه على ذلك أن أمور مثل "تعدد الزوجات"ص١٩٣. "عدم المساواة بين الرجال والنساء"ص١٥٢. "الرق "ص١٤٩. "الجهاد"ص١٣٩. "الحجاب"ص١٥٨. "الرأسمالية"ص١٥١. بل الزكاة في أنصبتها. كل هذه الأمور هي ليست أصلًا من أصول الإسلام، بل هي من آيات الفروع. فحين جعل محمود طه قانون المعاوضة (القصاص) أصلًا لا يتغير وذلك لأنه قانون نبع من "أصل الحياة، أصيل فهو ليس قانون دين بالمعنى المألوف في الأديان"ص٥٦. لكنه جعله على مستويين؛ مستوى الشريعة ومستوى الحقيقة. ففي مستوى الشريعة قوله تعالى "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له..." (٥/ المائدة - ٤٥) وهذا المستوى ذاته جعله على ثلاث مستويات: مستوى العدل وهو القصاص. ومستوى الإحسان وهو العفو عن المسيء. ومستوى صلة الرحم، والرحم هنا هو رحم الحياة. ولكن للقصاص أو قانون المعاوضة مستوى آخر غير مستوى "الشريعة" هو مستوى "الحقيقة" قوامها قول الله تعالى "فمن يعمِل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره" (٩٩/ الزلزلة - ٧-٨).،الاختلاف بين المستويين هو اختلاف درجة كعادة اختلافات طه. والعقوبات كلها ليست أصل للدين. وكذلك العبادة كالصلاة، الرأي الذي أدخله في مشكلات كثيرة؛ فالصلاة لها مستوى ظاهر هو مستوى الشريعة: المستوى الذي اهتم به الفقه عند المسلمين في العبادات، لكن للصلاة مستوى آخر على مستوى الحقيقية.

الإنسان عند محمود طه في الأصل حر؛ إلى أن يُظهر عمليا عجزه عن التزام واجب الحرية، التي هي حق طبيعي في مقابل واجب حسن التصرف، فإذا عجز "صودرت حريته عندئذ بقانون دستوري"ص١٤٢ فقد دعى النبي عليه السلام بالقول وبالسيرة فلما "أصر الناس بعد ذلك على عبادة الحجر الذي ينحتون وعلى قطع الرحم وقتل النفس ووأد البنت فقد أساءوا التصرف في حريتهم وعرّضوها للمصادرة ولم يكن

هناك قانون لمصادرتهم فلم يبق إلا السيف... وكذلك نُسخت جميع آيات الإسماح- التسامح- وهن الأصل، بآية السيف وأخواتها وهن فرع أملته الملابسة الزمانية وقصور الطاقة البشرية يومئذ عن النهوض بواجب الحرية"ص١٤٤ بل وينتقد طه بعض المسلمين، الذين خضعوا لفرية بعض المستشرقين: حين زعموا أن الإسلام انتشر بالسيف. فوقع المسلمون في خطأ الدفاع بالقول: أن حروب الإسلام كانت دفاعية. وهي عند محمود طه أن السيف "إنما أُستعمل لمصادرة حرية أسيء استعمالها...نُزع عن أيديهم قيامهم بأمر أنفسهم وجُعل النبي وصيًا عليهم حتى يبلغوا سن الرشد... وكل ما يُقال عن تبرير استعمال الإسلام للسيف هو أنه لم يستعمله كمدية الجزار وإنما استعمله كمبضع الطبيب"ص١٤٥

إن قسمة محمود محمد طه الثنائية: لإسلام الرسالة الأولى. ورسالة الإسلام الثانية. من شريعة الأمة المؤمنة، إلى شريعة الأمة المسلمة. من الشريعة الجماعية إلى مرحلة الشريعة الفردية"؛ إن إتقان العمل بالشريعة الجماعية "حتى يُحسن الفرد التصرف في الحرية الفردية المطلقة، فالإسلام الأخير مرتبة فرديات، والفردية لا تتحقق لأحد وهو منقسم على نفسه فلابد من إعادة الوحدة إلى بنيته"ص١٧١ وعبر هذه الوحدة يفكر الإنسان كما يريد ويقول كما يفكر ويعمل كما يقول. وطه يسعى إلى تلك المرتبة عبر وسيلتي: المجتمع الصالح وعبر المنهاج التربوي العلمي الذي يحرر الفرد مواهبه الطبيعية من "الخوف الموروث"ص١٧٣. ويقفز محمود طه قفزة في الزمن إلى أن المجتمع الصالح في عصرنا الحديث يكون عبر المساواة الاقتصادية، عبر الاشتراكية، وعبر المساواة السياسية، بالديمقراطية. وهدف الرسالة الثانية للإسلام هو الوصول إلى المساواة الاقتصادية عبر الاشتراكية والمساواة السياسية عبر الديمقراطية. وطريق طه في ذلك "تجنب العنف في إحداث أي تغيير....فإن العنف لا يبعث إلا إلى خصلتين: إما العنف ممن يُطبقون المقاومة أو النفاق من العاجزين عنها وليس في أيهما خير"ص١٧٣ ووعد محمود طه المتلقي بسِفر يُفصّل فيه الاشتراكية والديمقراطية كما يتصورهما سيكون تحت عنوان "الإسلام ديمقراطي اشتراكي"ص١٧٤.

بعد إعدام نظام جعفر نميري للأستاذ محمود محمد طه، وهو في السادسة والسبعين من عمره، عام ١٩٨٥م. حاول عبد الله النعيم المولود عام (١٩٥٠ /١٣٦٩) بعد استقراره بأمريكا، حاول البناء على رؤى أستاذه حول نظرية تطور التشريع عند المسلمين، اعتمادًا على مفهوم محمود طه للنسخ. ولمفهومي الرسالة الأصلية ورسالة الإسلام الأولي المؤقتة. ويركز النعيم على بشرية كل منظومة الفقه، وبشرية الشريعة ذاتها. ويركز على فكرة أن الإسلام فردي. فيرسخ بذلك لفكرة علمانية الدولة في الحياة العامة. وجعل دولة النبي، المعصوم، دولة استثناء لا يمكن تكرارها. وذلك في كتابه

الذي ترجمه حسين أحمد أمين عن الإنجليزية عام ١٩٩٣م بعنوان:"نحو تطوير التشريع الإسلامي" ونشره مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. وكذلك جهد أبو القاسم حاج حمد، يبني على جهود طه وإن لم يُصرِّح.

رغم جمال وسمو محمود محمد طه، ورقي مسعاه لتحديث واقع وفكر المسلمين الديني؛ أو حسب مصطلحاته "تمدينه" بالرقي، به إلى المدنية المأمولة. فقد حاول دمج المُختلفات مع بعضها البعض، عبر الوصول إلى منطقة وسط بين الطرفين المتباينين، أو عبر برزخ بين المتباينات، يجتمعان فيه فلا يبغيان. فسعيه الدائم للتوفيق؛ عبر هرم له قاعدة صلبة، غليظة، يرتقي منها إلى قمة للهرم أكثر روحانية وأخلاقًا عبر مراتب، من نفس النوع. فكل هذه الثنائيات بين قواعد أهرامات طه وقممها: المادة والروح. الحضارة والمدنية. القانون والأخلاق. الأمة المؤمنة والأمة المسلمة. عالم الظاهر وعالم الباطن. العقيدة والشريعة من جهة والحقيقة. الرسالة والنبوة. الشفع والوتر. التفسير والتأويل. آيات الآفاق وآيات البواطن. الضلال والهدى. الكفر والإيمان. أحكام القرآن المديني ورسالة الإسلام الثانية. وجهد طه هو الترقي من كل قاعدة نحو قمتها: من آيات الفروع (التفرقة بين الرجال والنساء. الرق. تعدد الزوجات. الحدود. الحجاب. الجهاد) نحو آيات الأصول (المساواة. كرامة الإنسان أو الاشتراكية والديمقراطية) فرغم حسن النوايا وغزارة الاستشهادات النصوصية؛ من آيات القرآن وما تيسر من المرويات المنسوبة للنبي. وسعيه للوصول إلى وحدة وتصور شامل كامل خلف أجزاء القرآن. ورغم الثمن الغالي الذي دفعه بحياته.

إلا أن محمود محمد طه، سلك الطريق السهل - في نظري المتواضع - طريق حل كل المشكلات بخطوة واحدة عبر الإسقاط من أعلى، عبر مفهومي الأصل والفرع القديمان، ومن خلال التراث الصوفي السابق، فعبر تفرقته بين المرحلة المكية ومرحلة المدينة، تفرقة تشبه فصل كامل بينهما، فرغم أنه يعتبرهما درجات من نفس النوع، إلا أن طه عزل الظاهرة القرآنية عن سياقها التاريخي/ الاجتماعي/ السياسي/ الثقافي؛ السياق الذي يستدعيه أحيانًا، لكن على طريقة المنظور الأشعري للتاريخ، وللزمن: الزمن كوحدات كاملة في ذاتها، مُنفصلة عن بعضها البعض. مما يُمكّن طه من القفز مباشرة من تجربة النبي محمد والتي اعتبرها تجربة الإسلام والتي انتهت تقريبًا بوفاة النبي عليه السلام، فيقفز منها إلى العصر الحديث، فيعبر الأستاذ طه صراعات البشرية عبر التاريخ ونكتشف أن الاشتراكية والديمقراطية. كإنجاز بشرية تاريخية/ اجتماعية، موجودة في رسالة الإسلام الثانية، الكامنة والمجملة في القرآن المكي وفي حياة النبي الفردية الخاصة، طوال هذه القرون. وغايتنا هي إنقاذ البشرية، باستخراج هذا الأصل،

وهذا ما يقوم به الأستاذ طه، ويكشف عنه الغطاء في رسالة الإسلام الثانية ويدفع حياته ثمنا لهذا الكشف، من أجل البشرية جمعاء وليس من أجل المسلمين فقط.

إن سعي محمود طه لرفع التوتر بين أجزاء القرآن، وبينه وبين الواقع الحديث؛ عبر مفاهيم قواعد الأهرامات والترقي منها نحو قممها الروحية والأخلاقية. قد حبست خطاب طه، فحول العالم إلى عالم سرمدي "مُسيّر" تسير الأفكار منه، من العِبادية إلى العبودية. عالمٌ إرادة الإنسان فيه، والقوانين الحاكمة لظواهره. ما هي سوى عالم ظاهر، عالم مجازه إلى باطن وراءه، أو إلى حقيقة؛ وهي الله. فما تراه من حرية ومن إرادة ومن سببية وقوانين؛ ما هي إلا إرادة الله المُطلقة. وما تراه من سببية ما هو إلا تخيّلات، أو تفسيرات قريبة لها ما هو أبعد منها. فيصبح العالم؛ سجن لا فكاك منه ومن مسيرته، ولا دور للإنسان ولا للكون في تغيير أو التأثير في هذا المسير. وحتى عملية التحرير والتحرر الظاهرة في خطاب طه: عبر جعل الدين مسئولية فردية وليست جماعية. هي أيضا محكومة بسرمدية، وهي تحت رحم المُصادرة، حين يُساء استخدامها دون تحديد، من السلطة أو القدرة التي ستُحدد أن الإنسان أساء التصرف في حريته الفردية، والتي هي في الغالب عند طه، ستكون الله. سؤالي للأستاذ طه: أليست إرادة الله ستتمثل من خلال بشر ومن خلال قوانين عالم ومجتمع في النهاية؟ أليس معنى هذا أن ديكتاتورية الديكتاتور وجور المجتمع، وسيطرة القوى الخارجية القاهرة هي أيضًا إرادة الله؟ وأن الاعتراض عليها أو مقاومتها هما اعتراض ومقاومة لإرادة الله؟ فنصل في النهاية إلى الجذر الأشعري تحت خطاب محمود محمد طه، في قالبه الصوفي؛ فرغم الطبيعة الخلافية معه على مستوى السطح. فإن خطاب طه هو الخطاب الأشعري في نسقه عند الإمام الغزالي، وطلاه بقشرة حداثة وما بعدها، ممثَلة في العلم بما وراء المرئي والعقلي، علم القلب، وليس علم الحواس ولا علـــم العقل فقط.

إن الأستاذ طه في سعيه لتحرير الإنسان ولفتح القرآن من قيد تصورات القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية؛ أخذ طريق اللصق من الخارج، بديلًا عن الطريق الطويل، طريق التأسيس عبر التجاوز من الداخل. فأخذ بديلًا عن ذلك طريق التجاور بين الأجزاء المتباينة في برزخ يجمعهما، عند الله في النهاية. بالرغم من كل ذلك فإن محمود طه كان أجرأ من أبي الأعلى المودودي ومن سيد قطب، على التعرض للمنظومة التراثية في مسائل عقيدية ومسائل فقهية، من حيث اللغة ومن حيث المضمون، دون أن يمس البنية الأشعرية في لبها. ونقطة ضعف خطابه الأساسية في نظري هي هروب الخطاب من مواجهة تاريخية الخطاب القرآني وتاريخية الرسالة بمرحلتيها المكية والمدنية، وتاريخية التصورات فيها. هروب من التاريخية كجدلية بين

الله والإنسان والعالم، عبر الرؤية الأشعرية للتاريخ وللزمن كسلسلة متجاورة من لحظات الزمن الكاملة، مما يحتاج إلى درس دقيق في ذاته.

القرآن والكتاب

ظل اتجاه تحويل الإسلام من عقيدة ومنهج سلوك أخلاقي واجتماعي إلى ملاذ حضاري، ومجال للبحث عن حلول لأزمات حياة العربي والمسلم، والبحث عن تفسيرات لهذه الأزمات والإخفاقات من النصوص. أن تحولت النصوص الدينية إلى مصدر لكل الحقائق، ويُصبح دور العقل الأساسي عند المسلم هو قراءة النصوص والبحث فيها أو بتعبير أدق: جعلها تنطق بما وصل إليه الآخرون، الآخرون الذين لم يقرأوا القرآن أصلًا بل ربما لم يسمعوا به. والسبب هو أن الإسلام والقرآن يشملان كل شيء، وصالحان لكل زمان ومكان. وفي نهايات القرن العشرين/ الخامس عشر، كان مشروع **محمد شحرور** المولود (١٩٣٨ /١٣٥٧) الذي يُعد أكثرها بروزًا وشمولًا بمجلداته وتناوله للقرآن، خصوصًا كتابه "القرآن والكتاب" الذي نفذت طبعته الأولى في ثلاثة أشهر، سنة ١٩٩٠م من دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. ودار حوار بين محمد شحرور ونصر أبو زيد على صفحات مجلة الهلال المصرية. حينما عرض نصر نقديا كتاب شحرور بعدد شهر أكتوبر سنة ١٩٩١م. فرد عليه شحرور في يناير من العام التالي، ورد عليه نصر في عدد مارس من المجلة. ففهم الفكر وهو في حالة التفكير، في حالة حوار أو حتى في حالة سجال، أن ندرس الفكر وهو في حالة تلبس بالتفكير، دراسة الفكر وهو حي.

فالصراع الدائر داخل التفكير، عندنا قديما وحديثًا؛ حول كيف نوفق بين تصور؛ أن القرآن كلام الله القديم الأزلي، وتصور شموليته لكل شيء وصلاحه لكل زمان ومكان، كيف نوفق بين كل هذا وبين ظهور القرآن على دفعات خلال أكثر من عشرين عامًا. ونوفق بينه وبين الواقع ذاته المتغير عبر تغير العصور؟ بعبارة أخرى كيف نوفق بين الثابت الأبدي وبين النسبي المتغير، بين الإلهي الأزلي وبين البشري المحدود؟ ومحمد شحرور يتعامل مع هذا الإشكال من خلال مشروعه الفكري في تعامله مع القرآن.

المعوقات التي تُعيق الإنسان العربي وسبب نومه عند محمد شحرور هي: الإيمان المطلق للغالبية العظمى للناس بثبات الأعمار والأرزاق والأعمال وأنها مكتوبة على كل فرد من الأزل قبل أن يولد، فكيف يمكن لهؤلاء الناس أن يثوروا؟ وما نفهمه عن الإسلام اليوم تم وضعه ضمن منهجية معرفية وتم تأطيره في أوقات وكأننا حين ندافع عن الإسلام ندافع عن "طريق استنباط المعرفة والتشريع والإلهيات السائدة في

ذلك الوقت" ولذلك لكي نحافظ على استمراريتنا التاريخية فعلينا "أن نقوم بقطيعة معرفية لا مناص منها مع السلف" فكل ما وصلنا عن الإسلام وحتى عن العصر الجاهلي "تمت كتابته وتأطيره في عصر التدوين" و"هذه القطيعة قامت بها كل الشعوب المتقدمة" ونحن "إلى الآن لم نقم بها". ويحاول شحرور أن يتجاوز الطوائف والمذاهب، أيضا بضربة واحدة، وعبر حلول أقرب لأعمال السحَرَة؛ حيث هذه الطوائف والمذاهب الحافل بها العالم الإسلامي "نشأت وتشكلت تاريخيًا من منطلق فهم إسلامي معين للقرآن ونصوصه وليس بالإمكان حتما تجاوزها إلا من منطلق فهم إسلامي معاصر" وسبيلنا لهذا الفهم هو "صياغة نظرية معرفية إنسانية أصيلة مُعتمدة على القرآن الكريم حصرًا، مستثمرة أخر وسائل استنباط المعرفة المعاصرة" حيث أن التطور والتغير معضلة العرب المعاصرة، "فهل التطور شيء تمنعه العقيدة الإسلامية أم أنه من أساسياتها وعمودها الفقري" و"هل الحرية والديمقراطية هي من أساسيات السلوك الإسلامي ومن أركانه أم هي شيء لا تمانع به الممارسة الإسلامية".

وليحقق شحرور هذه الأهداف والغايات السامية لإيقاظ العربي والمسلم ووحدة المسلمين والقراءة المعاصرة بالإضافة إلى القطيعة مع السلف: انطلق من عدة نقاط؛ منها أن خطاب الله لنا نحن الآن كما كان للسابقين؛ فعلينا أن نفهمه مباشرة وحسب معارف عصرنا، ولا نتقيد بأفهامهم. التي هي بنت عصورهم. والنقطة الثانية: أن الكتاب ليس للمؤمنين به فقط بل للناس كافة، وإلى أن تقوم الساعة. ثالثًا ينفي شحرور نفيًا تامًا وجود ترادف كلمات في اللسان العربي، فكل كلمة تعبر عن معنى مختلف. في الغالب غير متغير. رابعًا: لا يجب أن نفهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل. خامسًا: أن المتلقي يشارك المُرسِل في صنع المعنى.

فيحاول شحرور هنا حل الإشكال بتثبيت النص، المقدس، الأزلي. وجعل المحتوى والمعنى متحركان في ضوء المعارف البشرية. فهدف قراءة شحرور مقدم سلفا، والنتائج محددة قبل البدء: أن يجعل النصوص الدينية تنطق بما وصل إليه الآخرون، في الوعي الأوروبي. حيث أن الثابت الذي تنطلق منه القراءة هنا؛ هو المعرفة العلمية. وأن المتغير الذي يسعى شحرور أن يجعله يتطاوع مع هذا الثابت - المعرفة العلمية - هو النصوص الدينية الأزلية. ويقوم شحرور بفعل ذلك عبر عزل النصوص عن سياقاتها وعن تاريخيتها، بل وعن كونها نصوص لغوية تستخدم منظومة بشرية حية متغيرة وتاريخية اسمها اللغة العربية. ويفعل ذلك من خلال نسق من الأفكار والافتراضات. يحاول شحرور ويتجنب تجنبًا شديدًا التصادم مع الثوابت (الدوجما) اللاهوتية/ العقيدية، أو التصادم مع تصوراتها حول ماهية القرآن بقدر إمكانه، ويحاول جاهدًا عبر جهد جهيد محاولة التوفيق بكل السبل.

فإذا كان القدماء قد قسموا آيات القرآن إلى آيات محكمة ومتشابهة....الخ فإن شحرور يضيف إلى المحكم والمتشابه نوع ثالث بجوار المتشابهات والمحكمات ما أسماها هو "تفصيل الكتاب": وهي الآيات اللامُحكَمات واللامتشابهات. ويبني على فرضه بانتفاء الترادف في ألفاظ اللغة، فيسعى إلى الوصول إلى المعنى الأصلي للكلمات. ويهمل وربما لا يدرك أن اللغة كائن حي تاريخي في حالة صيرورة، ويُعاد تشكيل معاني الكلمات حسب النسق وحسب استخدامات الممارسين للغة، عبر تطور في الدلالة وعبر الانتقال من استخدام حقيقي إلى استخدام مجازي، عبر تبادل اجتماعي تاريخي. ويفعل شحرور عملية الوصول إلى معنى أصلي للكلمة عبر عملية انتقائية، خالصة لا يحركها سوى الوصول إلى الهدف المحدد قبلًا. ويُصبح كل ما يحقق الهدف المحدد مُسبقا، حقيقة. أي كل ما هو نافع في خدمة تصور شحرور المُسبق هو حقيقة.

فمن تعريفات الخطاب القرآني لذاته الواردة فيه؛ أسماء عديدة، وبما أنها ليس بينها ترادف. فيصبح تعريف اسم العَلَم "الكتاب": كل ما بين دفتي مصحف، من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. لكن الكتاب هو مكوَّن من كتب أيضًا. وشحرور يقوم بجهد كبير لرد الكلمة لأصل لها هو يختاره، من أصول لها، فيصبح أصل كتب:" تأليف أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد" ويتجاهل شحرور استخدامات أخرى كثيرة لنفس الصيغة وعناصرها. وكذلك يتجاهل الفروق الواسعة لاستخداماتها داخل المصحف ذاته. فيصبح الكتاب مكون من كتب، وكل كتاب منها يمكن أن ينحل إلى كتب أصغر، حسب الموضوعات وتفريعاتها، فكلمة كتابك "الجامع الشامل لكل ما سواه من الكتب". ويكون لكل كتاب تأليف مختلف، بل وشفرة مختلفة، بل وطريقة إرسال مختلفة أيضًا. وهذا الكتاب الجامع الشامل يحتوي على ثلاث أنواع من الآيات "المتشابهات" و"المُحكمات" و"اللامتشابهات". ويجعلها شحرور "آيات النبوة" و"آيات الرسالة" و"آيات تفصيل الأحكام". أو قسمين أساسيين هما آيات النبوة: وهي الشق المطلق الأبدي. وآيات الرسالة: وهي تمثل ما هو نسبي وزماني ومتغير.

فالنبوة: هي الآيات المتشابهات، وهي مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي محمد عليه السلام، والتي هي معظمها غيبيات، حقائق غائبة عن الوعي الإنساني، وهي آيات فرقت بين الحق والباطل. وهي التي يُسميها شحرور "القرآن والسبع المثاني والمتشابهات" حيث قال المصحف "القرآن هدى للناس" فهي موجهة للناس كافة، وهي مستمرة إلى يوم الساعة، تخاطب الناس. وهي لا تفرق بين مؤمن وملحد. أو بين مسلم وغير مسلم. فهي ما يشترك فيه الناس جميعًا؛ من السنن الكونية والموضوعية، هي كل ما هو إنشائي من الآيات وليس بخبري، من "غيبيات وصلاة وصوم" هي آيات الذكر الإنساني. وشحرور يستخدم كلمة التشابه هنا بمعنى

(الاحتمالية والقابلية للتأويل والفهم حسب الأرضية المعرفية لكل عصر، ولكل جماعة) ففيه يتمثل ما هو مُطلق. ويجعل شحرور معنى "الراسخون في العلم" التي وردت في الآية السابعة من السورة الثالثة/ آل عمران: هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان والكون. وهذا الجزء من الآيات هو المطلق الأبدي، ويتمتع بوجود أزلي، سابق على خلق العالم، فهو علم الله القديم، وهو عين الموجودات وهو موجود في اللوح المحفوظ وفي "إمام مبين مبرمجًا بشفرة خاصة شفرة رياضية، إحصائية بصيغة غير قابلة للإدراك الإنساني وغير قابلة للتأويل". وفي ليلة أنزله الله دفعة واحدة، أي نقله من حالة عدم الإدراك وجعله مُدركًا، وذلك بأن نقله "من الشفرة الرياضية الإحصائية التي كان عليها في اللوح المحفوظ وفي إمام مبين إلى اللغة العربية وهذا هو الإنزال: عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المُدرَك إلى المُدرَك". ثم التنزل عبر الملك جبريل على بضع وعشرين سنة. ولكي يرسّخ هذا الفهم قام شحرور مُضطرًا بقراءة كلمة شهر وكلمة ألف، قراءة تجعل معنى الآيات تستقيم مع تصوره؛ فكلمة "شهر" التي تتحدث عن نزول القرآن، لا تعني الشهر الزمني بل هي من الإشهار، أي الإعلان - مثل الشهر العقاري - وكلمة "ألف" لا تشير إلى عدد الأشهر الزمنية، بل هي من الفعل "ألّف" أي ضم الأشياء بعضها إلى بعض، وأشار إلى أن هذه الآيات هي قدر، أي لا اختيار للإنسان حيالها، فهي قوانين الكون وحياة الإنسان، ويتوجب على الإنسان اكتشافها والاستفادة منها.

القسم الثاني من آيات المصحف: هي الآيات المُحكمات آيات "أم الكتاب" وهي القسم الخاص برسالة النبي محمد عليه السلام.،هي آيات هدى المتقين؛ وهي تشمل كل ما هو إخباري من آيات المصحف، وهي التي عمل عليها الفقهاء. وهذه الآيات جاء بها الوحي مباشرة من الله، حيث كان "الإنزال" و"التنزيل" لها متزامنين. لذلك تعرضت هذه الآيات لعملية نسخ، وفيها تطور التشريع وهي آيات قابلة للتقليد ولا يوجد بها إعجاز.

وبنى محمد شحرور على هذا التقييم عدد كبير من التقسيمات، يحاول من خلالها رفع التوتر بين أجزاء المصحف وبينه وبين مُنتجات الحداثة، فأصبحت العبادات والقيم والصراط المستقيم من آيات "النبوة". وجعل آيات "الأحكام" التي تناولها الفقهاء من آيات "الرسالة". وفرق في حياة الرسول بين مقام النبوة وهو فيه مجتهد. ومقام الرسالة وهو فيه معصوم ومقام الإنسان، فهو فيه إنسان. وبذلك يكون من أفعال محمد عليه السلام ما هو "سنة نبوية" وهناك ما هو "سنة رسولية". وفرق شحرور بين الشريعة وبين الفقه. وفرق بين التحريم؛ الذي يكون شمولي وأبدي، وبين النهي، فالمنهي عنه يتغير بتغير الزمان.

محمد شحرور يحاول أن يحل كل الخلافات بضربة واحدة هو الآخر. معتمدًا على جعل القرآن مُنفصلًا عن التاريخ وعن الزمان وعن الثقافة، وشحرور يبني على التراث الصوفي؛ الذي تجنب بكل السبل الإشارة إليه. للتفرقة بين ما هو مُطلق وبين ما هو نسبي، من خلال تصورات عن اللغة، وكيف تعمل. وعن كونها نشاط بشري/ اجتماعي/ تاريخي/ ثقافي، كونها كائن حي؛ معتمدًا على حجة الفقهاء أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والركن الأساسي هو إهدار شحرور لسياق النصوص التي يتعامل معها؛ فيعلق النصوص في الهواء، فيُحمّلها بما يريد من معاني مُسبقة، ويُنحِي كل ما يتعارض مع هدفه وغايته، المحددة سلفا. فجعل شحرور من النص يحتوي على نصين مختلفين جذريًا، نص أبدي ونص نسبي متغير. بل نصان مختلفان من حيث طريقة إرسال كل منهما، وكل هذا لغاية حددها شحرور قبلًا: هي إيجاد ما وصل إليه الآخرون عبر المعرفة الإنسانية، عبر صراع تاريخي، فهذه المعرفة الإنسانية موجودة في النصوص. إنه سير على نهج دارسي الإعجاز العلمي في القرآن، وفي سبيل ذلك يتجاهل شحرور السياق ويتجاهل التفرقة بين الدلالة "الأصلية" - إذا كانت هناك دلالة أصلية - وبين الدلالة المجازية.

إن شحرور يمثل نموذج للقراءة التي تعتبر أن ما ينفع يصبح حقيقة لكونه أنفع، وليست الحقيقة في ذاتها نافعة لكونها حقيقة. وسعى نحو ذلك عبر ثنائية تثبيت النص، وتحريك دلالته ومعانيه، من خلال عملية الفهم. وعبر تجنب الدخول في مواجهة حقيقية مع الأنساق والتصورات التي تكونت حول الظاهرة الدينية فيختار هو أيضا الطريق السهل، عبر الالتفاف ومحاولة إرضاء الجميع، وعبر نسق تلفيقي وعبر إهدار تاريخية الظاهرة القرآنية. حيث أن الإسلام ذاته ظاهرة تاريخية محددة في سياق تاريخ ومجتمع وبشر نعرف عنهم تراث. والنصوص الدينية ذاتها تشكلت على فترات وعبر سياقات. والله استخدم لغة البشر كوسيلة تواصل ببشريتها ونسبيتها وتاريخيتها، بانعكاس تصورات الجماعات المتحدثة بها، وعبر رسول بشر منهم. فالفعل الإلهي من الله حدث في التاريخ وحسب قوانين الواقع الموضوعية في الأغلب. فيحاول شحرور التعالي على كل ذلك؛ عبر عموم اللفظ لا خصوص السبب، وعبر مراوغات لفظية. وعبر نصوصية بارع هو فيها براعة جعلت خصومه من المتدينين يعجزوا أمام حفظه للنصوص وسرده لها. وكل هذا بأهداف نبيلة منه للخـــروج مـــن أزمات الواقـــع وحالة ضعف وتفتت العرب والمسلمين في مواجهة العصر. لكن التلفيق مهما على يفضي بنا في النهاية إلى ما نحن فيه، وهذا ما يحتاج إلى دراسة أعمق لخطاب شحرور حوله.

البسط والقبض

كان لتجربة الثورة في إيران، على نظام الشاه عام (١٩٧٩/ ١٣٩٩) وقيام نظام حكم "ولاية الفقيه" وتجربة المجتمع الإيراني التطبيقي للتصورات النظرية والفقهية حول الدين؛ عاملًا مهما في بروز اتجاهات نقدية للنسق الديني ولتصوراته، حول الله والعالم والإنسان وعن العلاقات بينها. فانتقل التفكير النقدي من داخل التجربة ليس فقط حول معاني النصوص، وحول كيفية تطبيقها، بل شمل النقد التصورات والمعتقدات، وإعادة التفكير حول ماهية القرآن وبنيته، وليس فقط إعادة النظر في المرويات المنسوبة للرسول وللأئمة من آل البيت، من داخل النسق وداخل الحوزات العلمية الدينية الشيعية ذاتها ومن داخل أبناء الثورة الإيرانية.

وتعد تجربة عبد الكريم سروش (١٩٤٥ /١٢٩٣) بجانبيها: "بسط التجربة النبوية"؛ في جوانبها البرانية والجوانية. وجانبها الآخر "بسط البسط"؛ في زمن غياب الرسول. ففي الجانب الأول قام سروش؛ بعدة خطوات، يحاول بها رفع التوتر بين أجزاء القرآن وبين القرآن والعصر: معتمدًا على دراسته التخصصية، في دراسة الصيدلة، ثم بعد ذلك التحليل الكيميائي، ثم أنفق سنوات في بريطانيا يدرس الفلسفة وتاريخ العلم ومناهجه. فقام سروش بالفصل بين "الدين" وبين "معرفة الدين" - أو الفكر الديني - التفرقة بينهما على المستوى المعرفي: فالدين حسب اعتقاد المؤمنين به، لا تناقض فيه أو اختلاف. الدين حق محض، وهو كامل. أما "معرفة الدين": فبها تعارض واختلاف وتناقضات، يختلط فيها الحق بالباطل، وهي ليست كاملة، حيث أن معرفة الدين ليست سوى "آراء العلماء وتصوراتهم حول النصوص الدينية". فالدين ثابت من كتاب وسنة وما ذكره الأئمة، أمور ثابتة، وصلت إلينا؛ لكن فهمها غير ثابت. وهنا يفرق سروش التفرقة التقليدية في التراث السني والشيعي، إن لم تكن التفرقة في التصورات الدينية عامة في أي دين يستند إلى نصوص؛ بين فهم العامة وفهم الخاصة من الناس، فهو ليس "فهم كل من هب ودب إنما فهم المجتمع العلمي، وحتى هذا الفهم المنهجي للكتاب وللسنة تجد أنه مُتغير، متحول، خلافًا للدين الذي لا يقبل التغير".[٤٤]

ويبني عبد الكريم سروش على ذلك: أن الدين مقدس، ومعرفة الدين غير مقدسة، فمعرفة الدين هي جزء من المعارف البشرية، تؤثر وتتأثر بالمعارف البشرية في

---

٤٤ ص١٤٣، مطبوعة قضايا إسلامية معاصرة، ع (١٩)، ٢٠٠٢، محاضرة: مطارحات في القبض والبسط.

حقولها الأخرى. من خلال علاقة جدلية. فمعرفة الفقيه وقراءته للنصوص تتأثر وتتغير بتأثر معارفه في المجالات الأخرى وتغيرها. ويعود سروش ليؤكد أن "دين العوام يتسم بالعامية، ودين العلماء يتصف بالطابع العلمي" من هنا فإن عملية فهم الدين عند سروش هي "فهما سيالًا متحركا"، حسب مراتب فهم. وهذه السيولة لا خطر منها لأنها سيولة في معرفة الدين وليست في الدين، وأن العبرة في الاختلافات وفي السيولة في معرفة الدين، إنما تكون في نهاية المطاف يوم الدين ولا مجال لحسمها في عالمنا. وأن مسألة الخوف على الدين من هاوية "النسبية"؛ هو تصور خاطئ لأن كون الدين حق وثابت فهذا ما يجعل فهمه ومعرفته في حالة صيرورة دائمة، والقدرة على الفهم المستمر لها دليل على ثباتها ودليل على أنها حق.

دخل سروش في تكوين نسق، معتمدًا فيه على التصورات العرفانية/ الصوفية، مؤسسا إياها على ما استجد من علوم حديثة في مناهج المعرفة، وخصوصًا ما بعد الحداثة؛ ففرق فيما جاء به النبي محمد عليه السلام بين مقامين؛ مقام "للثبوت" وهذا ما أتانا به النبي، ولكن بمجرد أن نريد نحن كبشر الكلام عما جاء به النبي، فنحن ندخل مقام آخر هو مقام "الإثبات"، فنحاول أن نثبت أن ما جاء به النبي هو هذا أو ذاك، فيكون اختلافنا لأننا بشر، وهذا الاختلاف وتلك الخلافات لا فصل فيها بيننا هنا، بل علينا أن ننتظر نهاية التاريخ، فحينها يكون الفصل من الله. النقلة الأخرى لسروش أنه أخرج الدين من كونه مجرد نصوص الوحي وأقوال النبي الثابتة أو الأئمة المعصومين؛ فليس الدين نص لغوي، بل هو "التجربة النبوية": وهي مجموعة مواقف النبي "بتدرجها وتاريخيتها" وهي صدرت عنه فهو عليه السلام "الممثل للوحي ذاته ويحظى بدعم من الله" - أي أن فعله مساند من الله - فالدين كتجربة نبوية؛ ينطوي على بُعدين في آن واحد، بعد بشري وبُعد إلهي. ويصبح الإسلام ليس مجرد كتابً أو مجموعة من الآراء أو الأقوال بل هو "حركة تاريخية" و"تحولات تاريخية متدرجة لتجربة النبي تمثل شخصية الرسول محورًا ومركزًا يتحرك حوله الدين" فأسئلة المشركين ومشاغبات اليهود "مما كن ينعكس في القرآن وفي نصوص السنة النبوية، ولو عاش النبي فترة أطول وواجه المزيد من المتغيرات والأحداث فمن المؤكد أن مواقفه ستزداد وتتعدد".

والوحي عند عبد الكريم سروش؛ متابع للرسول ولشخصيته ولأحواله، وحسب استيعابه صلى الله عليه وسلم، والرسول مؤيَد من الله يحمل أسرارًا وعلوما مُصَادقًا عليها من الله. فرمية الرسول هي رمية الله "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (سورة

٨/ الأنفال آية ١٧) وكلامه أيضا حيث أن "كلام الرسول كلام الله، وروى الرسول كلام الله. وما الوحي إلا نوع من الإدراك الخاص".[٤٥]

فعبد الكريم سروش يسعى لفض التوتر بين أجزاء القرآن عبر "التوحيد بين كلام الباري وكلام النبي، خير سبيل لتذليل المعضلات الكلامية الخاصة، بصفة التكلم لدى الباري تعالى"[٤٦]. وليؤسس هذا يجعل شمولية علم النبي وتواصله عن علم الملك جبريل ذاته، فإذا كان النبي عليه السلام وصل في المعراج إلى مراتب لا يصلها جبريل ذاته، فكيف يتسنى لجبريل أن يوحي إليه بعلمه؟ ويعتمد سروش على التصورات العرفانية/ الصوفية، في اتساع "التجربة النبوية" بحيث ذابت فيها تجربة جبريل من خلال مفهوم الإنسان الكامل، من خلال رحلاته التي "تتم داخله لا في خارجه وهو الفاعل الآمر وليس المنفعل"السابق ص٢٣٠ وينقد سروش العقبة الأخرى أمام تصوره، عقبة النزول الكلي للقرآن في ليلة القدر على قلب الرسول. فيستند سروش إلى تدرج القرآن، وأن الخلاف حول المسألة لا زال قائمًا، ولم يحسم ويعقب على الأمر "ربما كانت الحقيقة لا هذا ولا ذاك وهي هذا وذاك في الوقت ذاته"السابق ص ١٦١. والدين من خلال تجربة النبي؛ به جانب مقدس متعالي، لكنه في نفس الوقت ظاهرة بشرية، حيث ينزل الرسول إلى المجتمع فيذهب تارة في هذا الاتجاه وتارة في ذاك الاتجاه ويحارب ويصالح وله في كل حالة من هذه الأحوال "موقف خاص يتناغم والظروف"السابق ص١٦٢ ولأن شخصية الرسول مؤيَدة من الله فإن تجربته هي عين الوحي حيث "يعرض الإنسان الإلهي وينالله جانب إنساني وجانب إلهي"السابق ص ١٦٢، فالوحي الإلهي يتجلى من خلال الإنسان البشري.

وهذه التجربة النبوية هي الدين وهي الإسلام. وليس محض كتاب أو طائفة أقوال. إنما الدين حركة تاريخية متجسدة. ويسعى سروش لبسط تاريخي لهذه التجربة النبوية التي محورها النبي. وسروش يجعل لهذه التجربة مستويين: تجربة النبي الخارجية الموضوعية "قاتل ونازل الأعداء...الخ" وتجربته الداخلية حيث "عاش الوحي والرؤيا والإلهام والمعراج والمراقبة والتفكر" وهذه التجربة النبوية اكتملت بوفاة الرسول والتي تجسدها آية "اليوم أكملت لكم دينكم" (٩٥/ المائدة - ٣) وسروش يجعل هذا الكمال هو كمال المستوى الأدنى وليس كمال المستوى الأقصى والأعلى من الدين، "بمعنى أن الحد الأدنى الضروري من الهداية قد منح للناس أما الحد الأكبر الممكن"

---

٤٥ حوار منشور بمطبوعة "قضايا إسلامية معاصرة، ع (٣٣ - ٣٤)، ٢٠٠٧. ص٢٢٨
٤٦ العدد السابق ص١٥٩

فمفتوح ومستمر عبر البسط التاريخي للإسلام. أي أنه يضع ما نزل على النبي من وحي وعبر تجربته النبوية هو الحد الأدنى اللازم وقد اكتمل بوفاة النبي عليه السلام لكن هناك حدًا آخر من الوحي ومن الإسلام هو الحد الأقصى، الحد الممكن، وهو حد يُبسَط في زمن غياب الرسول صلى الله عليه وسلم. وعلينا أن نبْسُط "التجارب النبوية الداخلية والخارجية ومواصلة إغناء الدين وتوسيعه"السابق ص١٦٦ - ١٦٧، وهذه العملية هي ما يسميها سروش "بسط البسط للتجربة النبوية".

بناءً على هذا فإن كمال الدين وشموله هو كمال "ثبوت" وليس كمال "إثبات". بعبارة أخرى كمال وحي والتعبير عنه وعدم اكتمال فهمه وتدبره. ثبوت الحدوث من النبي لكن فهمنا لهذا الثابت، عبر عملية إثباته هو فهم مفتوح ومستمر. الجانب الآخر أن هذا الكمال والشمول السابقين في حالة الإثبات هما على المستوى الأدنى، الحد اللازم. وليس على المستوى الأقصى؛ الممكن، فهو مفتوح. ويكون إتباع النبي هو إتباع تجربته (الداخلية والخارجية) لا مجرد إتباع أوامره ونواهيه وحسب، فالمقتدي الحقيقي "هو الذي يشارك الرسول مشاعره وذوقه" وسروش يقترب من العرفان/ التصوف وليس إلى الرؤية الفقهية التي تختصر الأمور في "احتذاء أوامر ونواهي".

من كل هذا يفرق عبد الكريم سروش في التجربة النبوية بمستوييها الداخلي والخارجي، بين ما هو "ذاتي في الدين" أي ما هو مكون ثابت لا دين بدونه وبين ما هو "عارض من الدين". فالثابت من الدين هو ذاتيات الدين التي تكفل له الاستمرارية، وهو إسلام العقائد، فلا يمكن للدين أن يتحقق بدونه وتغييره يؤدي إلى تغيير الدين. و"العارض من الدين": هو ما كان في وسعه أن يكون على نحو آخر، ويعدد سروش ما هو عرَضي وليس من ذاتيات الدين في "اللغة العربية - الثقافة العربية - الأحداث في الكتاب والسنة - أسئلة المؤمنين والمعارضين - أحكام الفقه - وشرائع الدين"ص١٨٣ مع إدراك سروش وتسليمه لصعوبة، تجريد وفصل ذات الشيء وجوهره عن عناصره العرضية أبدًا على المستوى العملي. فيركز على أن عدم التفرقة والتمييز بينهما هو سبب كثير من المشكلات ومن المغالطات. ويعالج فكرة أن الإسلام خاتم الرسالات بأنه ليس ثمة تفسير نهائي للدين. وعند سروش أن من يُسلم بذاتيات الدين - ثوابت - هو مسلم مهما اختلفنا حول العرضيات - المتغيرات - ويميز أيضا في الدين بين ما هو تعاليم دينية وبين ما هو تعاليم غير دينية؛ مثل ما في تجربة النبي مما يتصل بمجالات الطب والكيمياء والفيزياء....الخ. ويميز في البسط التاريخي لتجربة الإسلام بين "إسلام العقائد" وبين "إسلام التاريخ". فكثير من العرضيات تشكلت وشكلت الإسلام التاريخي، حيث حصر كثير من المسلمين رؤيتهم في مستوى الحد الأدنى واعتبروها هي الحد

الأقصى. فدخلت أحداث تاريخية مثل اختيار أبي بكر كخليفة وغياب الإمام الثاني عشر، وتدخلت هذه الأحداث في العقيدة التاريخية.

بهذه التقسيمات حاول عبد الكريم سروش البحث عن روح جوهر الدين وتمييزه عن أعراضه وقشوره. وفي الشريعة والبسط والقبض؛ أصبحت العديد من أحكام الفقه وتعاليم الشريعة؛ كانت بمثابة استجابة لأسئلة طرحت على سبيل الصدفة، مما جعل العديد من مسائلها وضروريات الفقه وبديهياته، فكانت من الشئون العرضية. ومن هذا فالاجتهاد لن يتم اختزاله في تطبيق قواعد بل سيكون بالدرجة الأولى ممارسة ترجمة ثقافية، ممارسة تحافظ على الروح والجوهر مع تغير الجسم والصورة والشكل. فإذا كانت اللغة العربية من الأعراض وليست من الذاتيات وكذلك الثقافة والمجتمع العربيين من الأعراض؛ فحين تترجم الأمور إلى الثقافة الأخرى واللغة الأخرى، فليست كلمة "الطلاق" أو "الزواج" العربيتان تصبحان شرط، بل قد تكون الكلمة الفارسية أو الفرنسية...الخ ويسير سروش على نهج الإمام الجويني وأبي حامد الغزالي والشاطبي؛ في الفقه في محاولة لإزالة الأتربة والقشور العرضية في سبيل الوصول إلى ذاتيات التجربة النبوية والوصول إلى مقاصد كلية. واعتبر سروش العقوبات البدنية المنصوص عليها في القرآن، هي حدود دنيا، نتجاوزها إلى حدود أقصى وبذلك يظل الفقه عنده علمًا بالأحكام لكن لا يقدم الفقه خطط وبرامج، تحدد المصلحة ولكن النشاط العقلي لتحديد المصلحة لا يختلف عن أي نظام حقوقي علماني، وهو أمر بشري يُمارَس في شتى أنحاء المعمورة.

وعلى مستوى الأخلاق فرّق سروش بين نوعين من القيم الأخلاقية: قيم أخلاقية "غائية" وقيم أخلاقية "آلية". قيم غائية تهتم بغايات الأمور سواء من الإله أو من الحياة ذاتها، وهذه ذكرها الدين. وهي قيم ثابتة وتمثل واحد في المئة من القيم. أما القيم الآلية فهي تمثل تسعة وتسعين بالمئة من القيم، وهي التي تتصل بنمط الحياة، وهي أقرب إلى الآداب، وهي متغيرة من عصر لعصر وثقافة لثقافة. ونقد سروش فكرة الإجماع والاستناد إليها في تأصيل معتقدات المسلمين. فالمسلمون "لا يرتضون إجماع المسيحيين على صلب السيد المسيح، وأهل السنة يرفضون إجماع الشيعة على إمامة علي بن أبي طالب وأولاده، والشيعة بدورهم يرفضون إجماع أهل السنة على خلافة الشيخين"السابق ص٢٢٤.

لقد حاول عبد الكريم سروش بهذا الجهد الكبير؛ البحث عن مخرج لأزمة المعنى، أزمة التوتر بين أجزاء القرآن وبين معاني الكلام الإلهي، وبينها وبين متغيرات العصر. بل وحاول إيجاد أساس وحدة بين المسلمين سنة وشيعة. وقد حاول

سروش تجاوز فكرة الدرس الديني دفاعًا عن مذهب عقيدي، ساعيًا نحو درس توفيقي بين المذاهب الإسلامية في العقيدة، ومحاولة الخروج من المأزق، من داخل الفكر الديني ومن داخل التجربة العملية الثورية في إيران لولاية الفقيه نقديًا. كل ذلك في محاولة ليوافق بين العقائد والتصورات وبين معارف العصر، خصوصًا في علوم المادة والكون، وكذلك علوم الإنسان.

وحاول سروش تجاوز ظاهرة تفتيت القرآن وتفتيت السنة ومأثورات الأئمة من آل البيت؛ أن نقل ثقل الأمر من الأقوال ومن النصوص الجزئية إلى ما تُشير إليه هذه الجزئيات وهو التجربة النبوية ورحلته التاريخية، والرحلة والتجربة بما تحملان من حياة، بخلاف جمود وجزئية الأقوال والنصوص. وسروش على إدراك ووعي بتاريخية النصوص وتاريخية الكلام، سواء في المعارف حول الدين، وكونها تخضع لكل أنواع المعارف البشرية الأخرى في وقتها، بل هي جزء منها وتتأثر بها كما تؤثر فيها. بل يدرك أيضًا البعد التاريخي والإنساني في الدين ذاته. وإن كان عبد الكريم يمد جذوره للتراث الصوفي العرفاني، وقيامه على التجربة وعلى دور العابد والمتلقي وجهده في اكتشاف المعنى والانكشاف، يكون حسب المُدرِك وأدواته الإدراكية. وجعل عبد الكريم نقطة الفصل في الاختلاف بين المسلمين في الفهم يكون يوم القيامة، لأن المعنى والتواصل بين السماء والأرض لم ينقطع بل هو قد تم واكتمل وأصبح شاملًا لكن في حدوده الدنيا وليس في حدوده القصوى والتي هي مفتوحة إلى يوم الدين من خلال الفهم.

إلا أن جهود سروش على جلالها وأهدافها النبيلة أيضًا، لم تحقق ما سعت إليه بنجاح بالغ؛ بسبب أنها تنطلق من البحث عن مخرج من المأزق الذي تواجهه مجتمعات المسلمين، فلم يسع أساسًا لفهم النصوص أو حتى التجربة النبوية ثم الخروج منها بدلالاتها الذاتية، بقدر أنه حاول جذبهما إلى هدف محدد مسبقًا، هدف رفع التوتر، ووحدة المسلمين. ورغم إدراك سروش للتاريخي والإنسانية ودورهما في تشكيل الظاهرة الدينية عند المسلمين أو في بتجربة بسطهما عبر التاريخ إلا أنه تقريبًا فرّغ التاريخية والإنسانية من محتواهما ومن مضمونهما حين فرّغ التجربة النبوية من سياقها اللغوي العربي وسياقها الاجتماعي الثقافي، تحت شعار أنها ليست من جوهر الرسالة وروحها وأنها من القشور والعرضيات، فأخذ عبد الكريم بالشمال ما حاول تقديمه باليمين، كمن يطلق النار على قدميه، فلا يستطيع السير. فلم يعد لتاريخية الظاهرة هيكل عظمي تقوم عليه. وهذا نوع من الاستسهال الذي يسهل إسقاط معان معاصرة على النصوص والأقوال والتجارب، حين نعلقها في الهواء، منفصلة عن اللغة والثقافة والزمان والمكان. فيسهل تحميلها بما نحتاج إليه من معان. فهل يمكن إدراك

"جوهر" أو "روح" الرسالة أو التجربة بدون اللغة وبدون سياق الثقافة التي شكلتهما وتشكلت بهما وخلالهما؟ لكنه السعي وراء الرمز الصوفي وقدرته على فتح المعاني به. بدلًا من أن يدرس سروش الظاهرة حسب قوانينها الحاكمة والمُشكلة لها.

إن إقامة عبد الكريم سروش عصب الأمر في التركيز على التجربة وليس النصوص أو الأقوال وجزئية التعامل معهما، نقلة هامة، إلا أن هذه التجربة تأتينا في النهاية عبر النصوص، وإن كانت نصوص أكبر وأوسع من النصوص اللغوية، لكنها في النهاية تعطي معناها حسب النسق الثقافي واللغوي وتصورات العالم لعرب الجزيرة في القرن السابع. نصوص بالمعنى الثقافي والعلاماتي/ السيميولوجي. النقطة الثانية أن عبد الكريم سروش حاول أن يخرج من مأزق المعتقدات اللاهوتية وأسرها بوخز ثقوب في جدارها، دون أن يتصادم معها، التصادم الذي حاول تجنبه بكل السبل. فكانت عينه مركزة على الدخول في العصر، الحالي للمسلمين، أكثر من السعي لتفكيك البنية اللاهوتية/ العقائدية الكابحة للحركة الفكرية وتاريخيتها. تكبح الحركة عبر تصوراتها البشرية التي أصبحت عقائد. مما سيؤدي في النهاية، أن تقوم هذه البنية اللاهوتية الراسخة من تهميش خطاب عبد الكريم سروش من داخله بالرغم من كل إنجازه وآماله الواسعة، في العصرية والحداثة وفي وحدة المسلمين، وفي الخروج من أسر التصورات الشيعية ومن عقل الأقلية التي تحمي وجودها عبر التاريخ، العقل الذي لازمها قرون وشكل تصوراتها.

إسلامية المعرفة

تحت تأثير أفراد مسلمين درسوا في الغالب في جامعات غربية، في تخصصات اجتماعية وإنسانية، خصوصًا تربويين منهم، وبصدمة هزيمة سنة سبعة وستين، ومع صدمة نقد ما بعد الحداثة، للحداثة بأوروبا وأمريكا، وانفجارات ثروات البترول في السبعينات. كان اتجاه هؤلاء العرب والمسلمين للعودة للذات بحثاً عن أداة ووسيلة للمواجهة، فكان اتجاه، أسلمة الحداثة، الذي تمثله مؤسسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي تشكل في واشنطن في بداية الثمانينات من القرن الماضي، بتمويل خليجي، وأصبح له فروع في عديد من بلاد العرب والمسلمين. بل وحاول القائمون عليه إنشاء جامعات إسلامية تقوم على فكرته، عبر جهود في باكستان وقت حكم ضياء الحق. وفي ماليزيا، وبعض الجهود في البحرين، عبر ندوات المعهد ومؤتمرات فروعه ومطبوعاته، خلال أربعة عقود. وتعد جهود كل من إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١/ ١٣٣٩ - ١٩٨٦ /١٤٠٦) عن أسلمة المعرفة باللغة الإنجليزية وفترة رئاسته للمعهد

أكاديمياً حتى مقتله. وجهود طه جابر العلواني (١٩٣٥ /١٣٥٣ - ٢٠١٦ /١٤٣٧) حين خلف الفاروقي في رئاسة المعهد في كتابه "الجمع بين القرائتين، قراءة الدين وقراءة الكون. "وجهود محمد أبو القاسم حاج حمد في كتاباته عن القرآن سواء في "العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان" و"منهجية القراءة المعرفية". حيث أن جهودهم عن القرآن ومحاولة رفع التوتر بين القرآن وبين ما بعد الحداثة، تحتاج إلى درس دقيق في سياق دراسة الأسس الفكرية لتيار أسلمة الحداثة.

وأتوقف هنا مع جهود محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١ /١٣٦٠ - ٢٠٠٤ / ١٤٢٥) التي تولى طه العلواني بعده الحديث عنها وتطبيقها. في النصف الثاني من السبعينات، عمل أبو القاسم على أطروحته خلال الحرب الأهلية في لبنان. ليُصدر عام ١٩٧٩م الذي يحرص على إبراز التاريخ الهجري لها في ربيع الآخر ١٣٩٩. وكأنه يقلب صفحة أربعة عشرة قرنا من عالمية أولى للإسلام بكتابه بالتأسيس لـــ "العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة". ليعيد نشرها في ضعف حجمها عام ١٩٩٦م عن دار ابن حزم ببيروت. بتقدمة من طه جابر العلواني، وتطبع منها طبعة ثالثة بعد أشهر من وفاته ٢٠٠٤م عن دار الهادي ببيروت وهي الطبعة التي أعتمد عليها. أبو القاسم يحاول الانتقال من الحديث عن العلاقة بين القرآن ومُنتجات العلم الحديث التي دار الحديث فيها عن الفكر عند المسلمين خلال قرن قبله، والتي وصلت إلى الإعجاز العلمي في القرآن. هو يريد أن ينتقل للبحث عن "منهجية معرفية" في القرآن. كأنه ينتقل من البحث عن تطبيقات علمية في القرآن، إلى البحث عن فلسفة ومنهج تقوم عليهما المعرفة في القرآن. ويحاول الربط بين الإنجاز العلمي الغربي مع التصورات اللاهوتية عند المسلمين. عبر تصور أن أزمة الإنسان المعاصر، هي استغراقه في علاقة وضعية جدلية بين الإنسان والطبيعة. لا يدخل فيها الغيب. وعند المسلمين وضعية التركيز على الغيب. وإلغاء جدلية الإنسان مع الطبيعة. وأن الأمر يحتاج إلى الجمع بين الجانبين. أو بتعبير أبو القاسم "الجمع بين القرائتين". وهو يحاول الخروج من ضيق قراءات "المقاربات" التي قام بها أهل التجديد المسلمين للمقاربة مع الفكر الغربي خلال القرن السابق عليه. المهمة الثالثة عند أبي القاسم هي الخروج من أسر قراءات التراثيين خلال الأربعة عشرة قرن السابقين عليه. وعقلهم "التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، فهذه المناهج السالفة اتخذت منه - يعني القرآن - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية كتاب عبادات ومعاملات وعظات وعبِّر ، أما بغيتنا الأساسية فهي منهجية لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني) فنحن لا ننزِّل النص على الواقع، كما يفعلون، ولا زال بعضهم يفعل حتى الآن

وإنما نرتفع بالواقع إلى النص، عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص، فلا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير وإنما لمنهجية القرآن المعرفية"

يبدأ أبو القاسم، من أن القرآن "كتاب مُطلق" وأنه بهذه الإطلاقية معادل للوجود الكوني. ويحاول أن يفرق بين قراءة التراثيين من المتصوفة بين القرآن كون مسطور والكون ككتاب منثور. بل يكون عنده "بالقراءة المنهجية والمعرفية في كليهما القرآن والواقع" ويكون ذلك عبر الأخذ "بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال هذه العلوم على القرآن لا للبحث عن التعارض أو التوافق ولكن للبحث عن الفهم الكوني، الذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات هذه العلوم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" وكذلك يختلف عن التراثيين في تعاملهم مع القرآن فإن رؤيته الكونية التوحيدية تكون عبر دراسته "في إطار وحدته العضوية الكتابية دون التفريق بين مكي ومدني ودون التقيد بمواضع النزول الظرفية"ص١١، ١٢. أبو القاسم يقسم تطور الإنسان في الكون إلى مراحل أربعة أو بتعبيره "دورات" دورة "العائلية" ويمثلها آدم وإبليس. والدورة "القبلية" ويمثلها بنو إسرائيل. ثم الدورة الثالثة هي الدورة "الأمية" وهي دورة عالمية الإسلام الأولى ثم الدورة الرابعة التي يبشر بها. والتي يبدأها هو مع الدخول في القرن الخامس عشر الهجري، بخروج كتابه عام ١٣٩٩هجرية. الدورة العالمية الشاملة "العالمية الإسلامية الثانية، حيث يظهر الهدي ودين الحق على مستوى العالم كله فيستوعب ويتجاوز كافة الأنساق الحضارية والدينية والمناهج المعرفية"ص٨. وقسم عوالم الفعل الإلهي إلى ثلاث. عالم الأمر والفعل الإلهي فيه مطلق وعالم القدرة كذلك وعالم المشيئة، يكون حسب قوانين الوجود وبه القدرة الإنسانية على الفعل موجودة، فليس كل أوامر الله وكل قدرته يستخدمهما.

تعامل أبي القاسم حاج حمد مع القرآن. يبدأ بتفرقة أساسية، وهي أن استخدام العرب للغة العربية، للتعبير، مرتبط بتجربتهم التاريخية، فيكون فيها الترادف والاشتراك اللفظي، والمجاز. لكن حين يستخدمها الله، للتواصل عبرها، تتغير خصائصها، فلا ترادف، ولا مشترك لفظي. ولا مجاز لغوي أو بلاغي أو عقلي. ومن هنا يبدأ من إطلاقية القرآن، فربما حتى لا يدخل في معارك مع التصورات الراسخة حول ماهية القرآن. وكذلك ليعبر على التراث السابق الذي تعامل مع القرآن، خلال القرون. وبذلك فلا ترادف ولا اشتراك لفظي ولا مجاز في القرآن. ويسعى إلى التركيز على إلغاء أي صلة للقرآن بالتاريخ أو بالواقع الملازم لظهوره. فبالعرضتين الأخيرتين لجبريل على النبي عليه السلام في آخر سنة من حياته، قد أخذ القرآن وضعه وبنيته التي عليها المصحف الذي بين أيدينا، وهو وضع وترتيب إلهي. يجُب كل علوم أسباب النزول

والمكي والمدني**...**.الخ التي اعتمدت عليها منظومات الفقه. بل أن العرب كانوا يكتبون على ورق مباشرة وليس على جلود ولا أحجار...وما جمع عثمان وغيره إلا حرق لما خالف هذا الترتيب الأخير الإلهي. ومن هنا يضع حاج حمد مفهوم للنسخ، بأنه ليس نسخ بين آيات القرآن وبعضها البعض أو بين القرآن والسنة. بل النسخ هو نسخ أحكام شريعة اليهود، التي كان الله حاكم فيها مباشرة، أو عبر أنبياء له عبر حاكمية استخلاف مع ملك سليمان. فقد نُسخت هذه مع النبي محمد بأن حاكمية الله لم تعد مباشرة أو عبر الأنبياء. بل أصبحت حاكمية الكتاب. وبذلك تم نسخ آيات الخوارق الطبيعية، ونسخ العقوبات البدنية الخارقة، أيضاً. من عقوبات بدنية، كانت "نكال" في شريعة الإثم والأغلال لبني إسرائيل مذكورة في القرآن. ويكون هذا النسخ والإنساء بهذا الشكل يقع في عالم الإرادة الإلهية.

رغم نفي أبو القاسم الدائم تأثره بجهد محمود محمد طه، في رسالة الإسلام الثانية. بل وانتقاده الذي يصل إلى حد التشويه لجهد طه، على مستوى منطوقه لكن دراسة عميقة للبنية تكشف تماثل البنية، وتكشف تعلم أبي القاسم. ومحاولته تفادي ما رآه خطأ محمود طه في نظره. بأن يكون أكثر مراوغة وأكثر حصافة، وأكثر تواضعاً وأقل حدة من طه، وهذا أمر يحتاج إلى دراسة دقيقة لا تتوقف أمام منطوق الخطاب عنده إلى بنيته. جهد أبي القاسم يجسد مسلمين يحاولون حل إشكالات حياتهم وانفجاراتها، وتفككها أمام الطغيان الغربي. بخلق مُطلقات، وخلق متوسطات، تحاول دمج المتناقضات في متجاورات، موهمة بالحل. لكنها تزيد الأمر تعقيداً بإيهامها بأنها توحد الفُرقة، وتحل التناقضات وترفع التوتر. فحلول حاج حمد لرفع التوتر عن القرآن وأجزاءه. فترحيل النسخ من كونه بين آيات القرآن وبينها وبين السنة، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تغيير في المطلق القرآني، لأنه استخدام إلهي للغة العربية، ولكونه مصدره إلهي، إلى كونه نسخ من شريعة اليهود، لا يحل الإشكال، فحسب هذا الفهم أن المراد الإلهي المطلق، الذي شرع شريعة اليهود، يغير هذا التشريع. فهو نسخ لمطلق إلهي سابق أيضا **.!!** وكونه ينقل الحاكمية من حاكمية الله كما فهمها سيد قطب والمودودي، إلى كونها حاكمية الكتاب وليست حاكمية الله. لم تغير في الأمر شيئاً، فحاكمية الله عند قطب، الذي سيفهمها ويفسرها ويطبقها بشر. فمن سيفهم الكتاب ويطبقه أيضاً بشر، وهم نسبيون وتاريخيون. فلم يحل حاج حمد الإشكال بل فقط رحله. كذلك حلوله للمشكلات اللاهوتية من محكم ومتشابه. ومن علاقة الله بالعالم، وقدرة الإنسان أو عدم قدرته، فإن تقسيمه العوالم إلى ثلاثة عوالم متجاورة عالم أمر وعالم قدرة الفعل الإلهي مطلق فيهما، وعالم مشيئة. يكون فعل الله فيه خاضع لقوانين ونواميس الوجود. وفيه فاعلية للإنسان. لأنه لا يستطيع تجاهل الإنجاز العلمي المعاصر، هو نوع من الحلول القديمة التي تخلق

متوسطات بين المتباينات تتجاور داخلها، كما بين هذا الكتاب في فصول سابقة. ويحسب لأبي القاسم حاج حمد محاولاته قراءة وحدات القرآن، وليس تفتيته آية آية "عضين". مما يحتاج إلى إدراج هذه الجهود، ضمن جهد أكبر، لا يصادر على علاقة الخطاب القرآني مع الواقع ومع الإنسان سواء في القرن السابع الميلادي في جزيرة العرب، وتصوراته. أو مغزى هذا الإنسان في القرن الواحد والعشرين وتصوراته.

إنها أمة الذات التي تنفجر من داخلها، سياسيا واقتصاديا وثقافيًا وتبحث عن حلول تتعالى بها لدائرة المطلق، تفاديا لطرح الأسئلة الأساسية والتعرض للقضايا اللب، لتقديم تجاوز، وتفضل المراوغات، والتأجيل، بل والترقيع. فحاج حمد، يتجنب التعامل مع الأسس اللاهوتية التي قام عليها الأمر وخاصة فيما يتعلق بالقرآن. كالحال مع دعاوى التجديد والصحوة والأسلمة والتجديد الحضاري، والإعجاز العلمي، وها هي أسلمة المعرفة. والله أعلم

الفصل الثالث عشر:

لا قرآن بدون ثقافة العرب والعربية

أنساق موضوعات القرآن

ظل الأمر في الفكر عند المسلمين، هو محاولة تحديث الفكر الديني، عبر تمرير مُنتجات الحداثة، بالبحث عن أصل لها في التراث، ومع الهزائم تحولت في النهاية إلى مجرد أسلمة للحداثة ذاتها، بأنها مختزنة في كتابنا المكنون. واستمر جهدنا في محاولة فتح معاني التراث؛ لتقبل الحديث أو أسلمة الحديث، الحداثة كمجرد مُنتجات وثمار، أو فيما بعد كمناهج لدرس التراث. وظل التراث في بعده التاريخي يتم نقده من هنا أو هناك، وفي مجال الفكر الديني قامت محاولات لنقد جهود الفقهاء وجهود المفسرين السابقين، ونقد كُتب الهوامش والشروح. لكن ظلت النصوص الأصلية يتم التعامل معها، عبر محاولة فتح معانيها لتقبل الحديث، من تيار الإحياء والتجديد الدينيين. ولم يتم التعرض لمسائل في أصول الدين، من التوحيد أو من الوحي وطبيعته، أو علاقة الله بالعالم والإنسان. أمور قد أغلق الكلام فيها وحولها بالضبة والمفتاح منذ قرون عشرة خلت. ومحاولة محمد عبده في الطبعة الأولى من رسالة التوحيد، وأخذه لمفهوم المعتزلة هامشيًا حول خلق القرآن. الآخذة التي تم حذفها من الطبعات التالية من الكتاب؛ مؤشرًا على صعوبة فتح هذا الباب. وتجربة محمد إقبال في كتابه عن تجديد الفكر الديني، وإقبال كان أكثر اتصالا بالفلسفة الغربية الحديثة والتصوف. ولكنه لم يكن بنفس القدر في قضايا علم الكلام واللاهوت عند المسلمين. مما لم يمكنه من تقديم دراسة ناجزة في الأمر.

ومع استمرار تراجع الواقع، هزائم واحتلال معظم بلاد العرب والمسلمين، وإلغاء الخلافة ذاتها، وقيام دولة إسرائيل، وهزيمة جيوش العرب. فمع كل هزيمة وتراجع يزداد المجتمع محافظة، وتقوقعًا. مما جعل أمر الحديث عن قضايا لاهوتية، والتي كانت هي ذاتها أفكار بشرية في زمانها، وكانت مجرد إجابة ضمن إجابات. وأصبحت الآن عقائد وأصول من أصول الدين، وأصبحت هي العقيدة الصحيحة، هي الدين، فإعادة التفكير فيها، أمرًا صعبًا، بل أمر يودي بحياة صاحبه. إلا أن جهود باحثين مسلمين وجدوا أنه لا سبيل إلى تجديد حقيقي دون التعرض للثوابت أو بتعبير آخر "الدوجما"؛ في النصف الثاني من القرن العشرين/ الربع الأخير من القرن الرابع عشر.

كانت تجربة **فضل الرحمن** (١٩١٩ /١٣٣٧ - ١٩٨٨ /١٤٠٨) في أوائل الستينات في باكستان، حيث أدار مركز بحثي، أنشأته الحكومة، في محاولة عمل دراسات علمية حول القرآن والشريعة والتراث، بروح حديثة، جلبت عليه المشاكل واختلطت فيها ألاعيب السياسة، بما هو فكري وديني. وشن حملة عليه بسبب نصوص وأقوال له هي في جذرها آراء موجودة في الكتب القديمة. مثل هل القرآن هو لفظ ومعنى وحيًا من الله، أم هو معاني والألفاظ من النبي عليه السلام. حمل عليه خصومه، حتى خرج من مناصبه، ورحل عن باكستان ذاتها، عام ١٩٦٨م. لكن جهود فضل استمرت في أمريكا. ويُعد كتابه أو تقريره[٤٧] "الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية"، رصد للنظام التعليمي والتربوي منذ القِدم حتى العصر الحديث، في عدد من بلاد المسلمين، ويقدم اقتراحات. وكذلك كتابه المهم الذي صدر ١٩٨٠م، وحاول فيه تقديم تطبيق للمنهج الذي اقترحه في الكتاب السابق على القرآن ذاته. عبر دراسة "الأنساق الكبرى في القرآن"[٤٨] وكان فضل الرحمن قد حاول التعامل مع الأسس اللاهوتية وراء أزمة معاناة المسلمين في تعاملهم مع الحداثة. عبر آلية "استعارة الحداثة جاهزة" وسعى إلى أن "يستعيدها من قلب الإسلام ذاته" فالحداثة ليست وصفة واحدة وعلينا أن نتقبلها كما هي. لذلك يدعو فضل إلى "ضرورة بلورة آلية في التعاطي مع الأصول الإسلامية، تكون مغايرة لتلك التي سادت على مدى القرون منذ عصر الصحابة إلى الآن". وفضل الرحمن يحاول الوصول إلى البعد العقلي المعوق في نظم التعليم قديما وحديثًا. سعيًا منه لأن يكون هناك "تفكير إسلامي أصيل ومجدد وكفء" وأن يكون هذا هو المعيار الحقيقي.

ويرى أن إشكال تعاملات المسلمين مع القرآن. هو إخفاقهم في فهم وحدة القرآن والإلحاح على التركيز على ألفاظ الآيات، وأنها أُخذت معزولة عن بعضها البعض في نوع من "المقاربة الذرية" حتى وصل الأمر إلى أن "الشرائع" - يعني أحكام الفقه - "كانت تُستنبط من نصوص آيات لم تكن في حد ذاتها آيات تشريعية". ويشير إلى أن مجال الفكر اللاهوتي والفقهي، دخلتهما عناصر أجنبية، وذلك نتيجة لغياب "النظرة

---

٤٧ الذي قام به في نهايات السبعينات ١٩٧٧م وانتهى منه عام ١٩٧٨م في جامعة" شيكاجو"، بتمويل من مؤسسة فورد. حيث تناول التقرير مسألة "الإسلام والحداثة" و الذي تمت ترجمته بدار الساقي عام ١٩٩٣م ببيروت، ترجمه إبراهيم العريس تحت عنوان "الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية"

48 Major themes of the Quran
Bibliotheca Islamica, Minneapolic,U.S. A
أعتمد على طبعته الثانية عام ١٩٩٤م

التوحيدية لرؤية القرآن للعالم" بدت "كارثية وعلى الأقل في حالة الأشعرية". وأن اللاهوت أو علم الكلام السني اصطدم بالميتافيزيقا العقلانية، كما عبر عنها الفلاسفة المسلمين، الذين انطلقوا بمنظوماتهم الفكرية على أساس الفلسفة اليونانية "لكنهم لم يبذلوا أية جهود جادة من أجل التوافق مع السلفية الإسلامية" فتمكنت هذه السلفية من سحق التفكير الميتافيزيقي الفلسفي، ويشير إلى جهود الفلاسفة والمتصوفة في أغلب الأحيان من فهم القرآن في وحدته، ولكنها كانت "وحدة فُرِضت على القرآن وعلى الإسلام عمومًا من خارجه بدلًا من أن تترتب على دراسة القرآن نفسه".

فعدم تبلور منهجية لفهم القرآن عبر "موضعة الحالات الخاصة بالترابط مع أسباب النزول، ومناسباته ضمن ترتيب ينظر بعين الاعتبار إلى نشاط النبي وتحركه وبيئتها الاجتماعية" والمنهج الذي اقترحه فضل الرحمن: هو التركيز على الجانب الملموس، الظاهر لنا من الوحي، والقيم التاريخية التي واكبته بغض النظر عن الإيمان، وذلك عبر حركة من الوضعية الراهنة - يعني وضعنا الراهن - إلى الأزمان القرآنية. ثم العودة منها إلى الزمن الراهن. فالقرآن هو "الرد الإلهي الذي جاء عن طريق عقل النبي على الوضع الأخلاقي الاجتماعي الذي كانت تعرفه الجزيرة العربية، أيام النبي " ومحاولة الوصول إلى الرؤية الكلية للقرآن ومن هذه الكليات نعود في حركة أخرى وصولًا إلى نظرة محددة على "جسد المحتوى الاجتماعي التاريخي الراهن والملموس".

وحاول فضل الرحمن أن يتجاوز التفتيت ويتجاوز توتر القرآن بين أجزائه. وبينه وبين العصر، بالبحث عن أنساق حاول اكتشافها في القرآن، حول الله، وحول الإنسان الفرد، وحول الإنسان في المجتمع، وحول الطبيعة، وحول النبي والوحي، وحول الأخرويات. ودرس موضوع الشيطان والشر. وأخذ مسألتان كنموذج تطبيقي موضوعي هما؛ موضوع أهل الكتاب، وموضوع التعددية الدينية. وحاول فضل رصد هذه الأنساق كبنية في القرآن، وليس بترتيبها التاريخي. معتمدًا على أن القرآن رسالة من الله للإنسان، وعلى كون القرآن كل متماسك وأنه خالي من أي تهافت وأن المسلمين قد أخفقوا بوضوح في التمييز "بين الأخلاق القرآنية والشريعة"؛ مما أسفر دائما عن الخلط بين الاثنين مما لم يجعل كل منهما يصبح علمًا قائمًا بذاته "فالحال أن الشريعة الإسلامية ليست قانون بالمعنى الحديث للكلمة".

استخدم فضل الرحم بعض الآليات لمحاولة رفع التوتر عن القرآن؛ فمثلًا في العلاقة بين مظاهر الطبيعة المذكورة في القرآن، إن "القرآن لا يُثبت الله بل يشير إليه من خلال العالم" ويشير فضل الرحمن أيضا إلى أن قدرة الله تظهر من خلال ترجمة لها. وأن الله قد خلق القوانين التي تعمل بها الطبيعة ولا يعني هذا ألا يستطيع الإنسان

"اكتشاف هذه القوانين واستخدامها لصالح الإنسان" فتعبير "أمر الله" الذي يستخدمه القرآن يعني أن "الطبيعة تخضع لأمر الله وتخضع لقوانين الطبيعة فالطبيعة ذاتها مُسلِمة" والفرق بين الإنسان والطبيعة؛ أن الطبيعة، قوانينها حتمية، وأما القوانين بالنسبة للإنسان فهي "توجيهات أخلاقية" لأن الله قد بث في الإنسان من روحه. وليس هناك تنافس بين الله وبين الإنسان كما تصور المعتزلة والأشاعرة. وفضل الرحمن يحاول المحافظة على تصور "أن الله موجود وقادر وقاهر ورحيم وكذلك هو ليس في الأشياء ولا جزء منها". وفي مسألة الوحي وطبيعته فالوحي هو تواصل مكاشفة مع النبي وليس هو تواصل عبر صوت حقيقي، أو كلمات حقيقية. بل هو صوت داخلي. صوت داخل النبي من طبيعته، ومن طبيعة تواصل الملك. ويقر فضل الرحمن أن إعجاز القرآن مرتبط بأسلوب لغته العربية وطوق تعبيره به. ويركز على أهمية اللغة العربية لفهم الوحي وطرق تواصله.

جهد كبير قام به فضل الرحمن، إلا إني أتفق مع نتائج علي مبروك عند تحليله لبنية خطابه: بأن خطاب فضل عجز عن تقديم درس حقيقي لبنية خطاب استعارة تجربة الحداثة الأوروبية عند المسلمين، فبدون نقد حقيقي لهذا الخطاب وعدم إنجاز وعي معرفي بجوانبه، قد حجّم قدرة خطاب فضل على تجاوز آليات هذا الخطاب، السابق عليه، فحاول فضل تجاوز خطاب استعارة الحداثة، تقريبا بنفس آلياته. وكذلك على مستوى درس فضل الرحمن لتراث السابقين من المسلمين، فإنه مع وعي فضل الرحمن بالنسق الأشعري وبتهافته، فإنه لم يضع هذا الخطاب الأشعري تحت تحليل رصين، لكشف علاقاته بالسلطة وبتعاليه على خصومه، مما قد يمكن خطاب فضل أن يتجاوزه. لكن فضل كان مشغول بتأصيل تجربة المسلمين الأوائل مع القرآن ومع السنة، بل وتحويل تعاملهم إلى أصل. التأصيل الذي يحاول فضل الرحمن استعادته. فنظر فضل للأشعرية على أنها مجرد انحراف عن الأصل - طريقة الصحابة - عن الإسلام الأصلي، مما جعل حكمه على الأشعرية مجرد "حكم أخلاقي" بتعبير مبروك. وليس تفكيك معرفي للنسق الأشعري. وهذا التناول جعل آليات الخطاب الأشعري تتسرب من خلال محاولة فضل الرحمن؛ عن طريق تعاليه بتجربة المسلمين الأوائل. وتحويلها من تجربة تاريخية، فيحولها إلى أصل متعالي. فرغم نقده للخطاب الأشعري على مستوى المنطوق، فإنه يمارس آلية من آليات الخطاب الأشعري، آلية التعالي بما هو تاريخي وبشري وإنساني ليكون أصل متعالي.

وعلى نطاق مسألة توتر القرآن موضوع هذه الصفحات: فإن محاولة فضل الرحمن مع أهميتها وتركيزها على وحدة القرآن كأنساق إلا أنه في تعامله مع الآيات تعامل معها آية آية منفصلة عن وحدتها داخل السورة، في سبيل وحدتها الموضوعية

مع آيات أخرى في سور أخرى في الموضوع. مما أهدر تاريخية الآيات وإن كان حاول أن يصل إلى تصورات المتلقين للوقت زمن ظهور الوحي، عبر جهد مهم قام به فضل الرحمن، جهد يحتاج إلى الالتفات إليه وللعمل والبناء عليه. ولعل هذه السطور تكون دعوة للالتفات إلى جهد فضل الرحمن واستكماله.

القرآن أمام مناهج الدرس الحديثة

يعتبر خطاب محمد أركون (١٩٢٨/ ١٣٤٧ - ٢٠١٠/ ١٤٣١) خطوة مهمة في التفكير عند العرب والمسلمين في العصر الحديث، في تعاملها مع تراثها الفكري والديني في مرحلة ما بعد الاستقلال والدولة القطرية. وفي مرحلة ما بعد الحداثة بأوروبا في الفكر الخاص بدراسة الشرق وبشعوب المسلمين، وبالسعي لاستعادة الجوانب الدينية والمعنوية والروحية، كرد فعل على المادية والعقلانية الصارمة التي صبغت التحديث. فكانت عمليات نقد الحداثة من داخلها. ورغم أن كتابات أركون باللغة الفرنسية، فإنه حاول زرع هموم المسلم والعربي المعاصر في تلابيب خطابه. وكأنه يعرف أن خطابه سوف يُقرأ بالعربية كذلك؛ فكان حذره الشديد وتدرجه وسعيه الدائم أن يشرح ويفسر ويعيد الشرح، ويعمل "ترضيات" فكرية حتى لا يتصادم ولا يصطدم، سواء مع البنية القديمة داخل الفكر عند المسلمين أو مع المعارضة الشديدة للدين في الوعي الأوروبي وخصوصًا العلمانية الفرنسية. الهم الثالث له كان محاولة تحديث التفكير في الدين وحوله، خصوصًا الإسلامي، فرغم أنه يبدأ كل نص بالإشارة إلى أنه يدرس الدين في الأديان الثلاثة، التوحيدية. إلا أن لب جهده يدور حول "العقل الإسلامي" كما ذكر دائمًا. فكان التحديث عبر استخدام مناهج درس حديثة في علوم دراسة الإنسان والمجتمع والثقافة واللغة...الخ. واستخدامها في درس الظاهرة الدينية عند المسلمين وفي دراسة تراثهم الفكري وفي دراسة فكرهم الحديث.

وكان ولا يزال جهد محمد أركون في مجال الدرس القرآني هو جهد بارز، فقد حاول الاقتراب من البنية العقيدية، حول ماهية القرآن، تلك البنية التي أُغلق الحديث عنها وفيها بالضبة والمفتاح منذ عشرة قرون، ورغم أنه صرح أنه لا يهدف إلى "بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي" كمحاولة تمكين للمسلمين من عبور الفجوة بين ما يؤمنون به من عقائد، وتصورات ومعاني وبين الحياة المعاصرة بضغوطها. أزمة ناتجة من أن الفكر الإسلامي خلال القرنين الماضيين لم يُهيئ الأرض بالشروط العلمية الكفيلة بتحقيق - مهمة بلورة نظرية لاهوتية حديثة حول الوحي..[٤٩]

---

٤٩ الإشارة ستكون لكتاب "القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب"

ويقترح أركون إجرائيًا تعليق الرؤية اللاهوتية/ الكلامية التي تجعل القرآن متجاوزًا للتاريخ قليلًا ومؤقتًا ويعود ويشرح مرة أخرى حتى لا يُساء فهمه "قلت سوف أعلق ولم أقل سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها"ص٢١ بل ويبرئ نفسه بأنه لا يريد "اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون"ص٢٢ ويرصد أركون أزمة القراءة المعاصرة للقرآن في الشرق وفي الغرب في "التضاد"اللامفكر فيه" ويعني به "التضاد أو التعرض بين القراءة الأفقية والقراءة العمودية للقرآن بصفته نصا موحى به" فالغربيون غير مشغولين بدراسة الأبعاد اللاهوتية والنفسانية والأيديولوجية للوحي، وتستبعدها من دائرة فضولها العلمي"ص٤١ - ٤٢ واللامفكر فيه الضخم عند المسلمين هو "تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التاريخي الأكثر عمومية وشمولية"ص٤٧ وحاول أركون أن يربط بين مختلف أنواع المنهجيات؛ الألسني والسيميائي الدلالي والتاريخي والاجتماعي أو السوسيولوجي والأنثروبولوجي والفلسفي من أجل أن يحرر المجال لولادة "فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ولكن من دون أن تعزلها أبدًا عن الظواهر الأخرى المشكِلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي"ص٧٠.

حاول أركون الاقتراب حثيثًا من مسألة أن "المدونة القرآنية أصبحت مُغلقة نهائيًا، وبشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية. فإننا نستطيع أن نتقبل تاريخيًا بأنها مفتوحة على التحسينات النصية"ص١١٥ - ١١٦ مُعتمدًا أركون في ذلك على الرجوع للقرآن كظاهرة شفاهية، القرآن قبل أن يكون نصًا مكتوبًا ومصحف مُدون، مُقنن حسب قواعد. فالقرآن كلام مُتلفظ به من قِبل النبي؛ وككلام يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مُثبتة حسب قواعد صارمة. ويميز أركون بين ثلاث أنواع مستويات للقراءة: ففي القرآن نصوص قصيرة هي الآيات. ونصوص متوسطة وهي السور. ونص شمولي كلي. ومهم دراسة مدونات القرآن في إطار التفاعل بين هذه المستويات الثلاثة، تفاعلها مع بعضها البعض، وفي مدى استقلالية كل منها وذاتيتها. وعلى مستوى الوحي: أشار أركون إلى أن القرآن كائن بين مستويين من مستويات الوحي: مستوى "كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب" ومستوى ثاني هو "وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويًا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي"ص٢٢ وهو تمييز معتزلي كما يذكر أركون لكنه غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد. أركون يحاول زحزحة التصورات اللاهوتية/ العقائدية التقليدية حول الوحي؛ عبر محاولة فهم "أكثر محسوسية وموضوعية ولكن ليست بطريقة اختزالية"ص٧٦ - ٧٧ ويشير إلى التوتر الروحي الهائل المتجه نحو مطلق مُستشعر به، وبين الظاهرة الإسلامية التي ظهرت مع الدولة والإمبراطورية عبر التقنين - يعني

التقعيد حسب قواعد - وعبر "الطقس الشرعي". عبر ما أطلق عليه أركون "تأميم الدين".

حاول أركون أن يرسم منهجية قراءة لنصوص مدونة القرآن كبنية لغوية شفاهية حية متفاعلة. اجتماعيًا وتاريخيًا بما يعنيه الاجتماع والتاريخ من شمولية أكبر من مجرد وقائع بل من خلال نظرة كلية تعمل على "آلية اشتغاله وبنيته ومعانيه المثولية أو الملازمة لنصانيته اللغوية أي معانيه الحرفية". بل وحاول تقديم نماذج تطبيقية من خلال سورة (١/الفاتحة) و (٩٦/ العلق) وأجزاء من سورة (٩/ التوبة). ففي تحليله لسورة العلق أضاف أركون للتحليل النحوي ثلاث جوانب هي "التركيب المجازي" و"البنية الدلالية السيميائية" وكذلك التفاعل النصي وعلاقة "النص القرآني بالنصوص الأخرى". واتخذ أركون من التقسيمات التي اعتمدها "بول ريكور" (١٩١٣ - ٢٠٠٥) في دراسته للكتاب المقدس كتقسيمات للدرس القرآني من خلال أنماط "النبوي" و"النمط الحِكمي" و"السردي القصصي" و"الترتيلي أو التسبيحي" و"التشريعي" و" الإقناعي" و"الجدلي أو الصراعي" و" الاستهزائي بالكفار والمعرّضين". هذه البنية الدلالية لأنماط التعبير العميقة هي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية ص٣٦.

خلال تحليله لسورة (٩/ التوبة) وآيتها الخامسة الخلافية؛ فقد جعل أركون فهم الآية كوحدة سرد، داخل وحدة مركزية أكبر؛ هي الميثاق بين الله وآدم ص٦٣. ومن خلال المُرسَل إليه الجماعي في مكة والمدينة وإلى المعارضين لهذا الميثاق، وعملية النضال ضدهم لتحويلهم من خلال صيغة المؤمنين ضد المشركين. ويصل أركون إلى أن القيمة المميزة للسورة برمتها "التوبة/ براءة): هي براءة مصير المعارضين وأن الرهان هنا هو رهان ديني، بصفته الغاية الدينية النهائية، ولا غاية بعدها. وأن هناك فارق بين الغاية الاجتماعية/ السياسية، وبين الغاية الدينية، وأن الأمر في السورة هو جدلية عامة، بهدف تشكيل الذات وتشكيل الآخر، وهي جدلية اجتماعية/ سياسية، لكنها سرعان ما تحولت إلى تركيبة دلالية، ذات قدرة كبيرة على التصعيد، والتسامي، والتقديس، وهذا التسامي هو الذي سيوفر للخطاب القرآني القدرة على تكرارها في حالات اجتماعية/ تاريخية مشابهة لتلك التي كانت في أصل بلورته الأولى، عبر قوة الكشف في القرآن، ومن هنا قيمة التوبة في السيرورة الاجتماعية التاريخية التي تُحيل إليها في الأصل، ففي سورة التوبة؛ إشارات محددة عن الزمان والمكان والفئات الاجتماعية (يوم حنين ومسجد ضرار والمسجد الحرام والأحزاب...الخ والتضاد بين مسجد ضرار، الضار والكافر، والمسجد الحرام. والتعارض بين التقويم الوثني المتلاعب به في النسيء وبين التقويم المؤسَس من قِبَل الله يوم خلق السموات

والأرض. والتضاد بين الزكاة التي يقدمها الإنسان للتقرب من الله؛ صدقة وبين الضريبة المُذِلة. وكذلك بين العهد المتقيد به على غرار الميثاق والعهد المنكوث به لأسباب مادية أو لغايات منْفعية ص٦٥ - ٦٦. يصل أركون إلى أن الغاية النهائية الدينية هنا مُقدمَة، ثم تليها الغاية الدنيوية بشكل ثانوي. بعكس ما حدث بعد ذلك في التاريخ وفي كل العلوم الدينية التي بدأت في السياقات السياسية منذ "السلسال الأموي" حيث تم التخفيض من أهمية الغاية الاجتماعية والسياسية، وسحبتها في اتجاه ما هو سلبي وزادت من أهمية التلقي الديني للخطاب القرآني.

خطاب محمد أركون بمجمله؛ خطوة كبيرة في إطار تحديث الفكر عند المسلمين، من خلال تضمين وتوطين واستخدام المناهج الحديثة في علوم دراسة الإنسان والمجتمع وتطبيقها على التراث الفكري عند المسلمين: مما يحتاج إلى درس تاريخي لمراحل تكوّن وتطور خطاب أركون ذاته، وليس فقط الوقوف عند بنيته. وفي مجال الدرس القرآن، فعلى قلة الدراسات والتطبيقات التي قدمها حول القرآن مقارنة بدراسة "العقل الإسلامي" ككل، والتراث على اتساعه، والخطاب العربي والإسلامي المعاصر - إلا أن مقاربة أركون للقرآن مهمة وتحتاج إلى تدقيق لا تسمحه هذه المساحة المُخصصة لظاهرة التوتر في القرآن، وكيفية محاولة رفعه - فقد كان أركون حذرا في عدم التصادم المباشر مع الثوابت/ الدوجما الدينية، بل فقط جنّبها جانبًا. ثم تناول الجوانب اللغوية، الجوانب الظاهرة من الظاهرة القرآنية، الجوانب التي يمكن أن ندرسها انثروبولوجيا وتاريخيا. وحاول من دراستها، اقتراح منه مهم لدرسها كظاهرة شفاهية، في محاولة منه لفتح ثغرة في البنية اللاهوتية والدينية، في بنية التدوين والتقنين المصحفي من ناحية، وكذلك من خلال الظاهرة الإسلامية، التي استخدمت القرآن ووظفته، وفسرته عبر مراحل دول وإمبراطوريات المسلمين.

ورغم وعي أركون بالطبيعة التاريخية للظاهرة القرآنية. ووعيه بالطبيعة الخطابية للقرآن، ككلام منطوق. لكن أركون حينما طبق استخدم في تحليلاته تقسيمات "بول ريكور" للكتاب المقدس، التي هي أقرب للأنساق النصية في التحليل. وحاول أركون على قلة الدراسات التي أنتجها عن القرآن، تطبيقها على القرآن، وحاول رفع التوتر عن أجزاء القرآن من خلال النظر إليه نظرة كلية، ليس من حيث الأنساق الموضوعية كما فعل فضل الرحمن ولكن من حيث أنماط التعبير وتعامل أيضًا مع مستويات ثلاث في التعامل مع القرآن مستوى وحدة الآية، والسورة، والنسق الكلي للقرآن. وكان مهم أيضا مستوى الآية ضمن وحدة الآيات داخل السورة، أن يلتفت إليها، وربما تكون الآية داخل وحدة الآيات داخل وحدات السورة هي الأنجع في هذه المستويات الثلاثة. فأركون حاول فتح ثغرات في جسم البنية اللاهوتية الكلامية

وتصوراتها حول القرآن، بلطف وبرقة ومبتسمًا، في محاولة لعدم التصادم، وعبر ترضيات، مما يحتاج إلى درس دقيق نقدي من خلال كل جوانب خطابه تاريخيًا وتكوينيًا.

هيرمينوطيقا الكتاب

عاش **محمد مجتهد شبستري** المولود (١٩٣٦/ ١٢٨٤) تجربة الثورة الإيرانية، لكنه بعد عامين فقط من اندلاعها، أدرك المأزق ولمح العبء الذي يُشكله الفقهاء والأصوليون على تجربة إدارة الدولة، من خلال الفكر التقليدي، وعبر جهودهم التلفيقية للمزاوجة بين الأفكار الديمقراطية وما جاء في علم الكلام وفي علم أصول الفقه، الشيعيين. ورأى شبستري؛ الفشل تلو الفشل في الممارسة: من محاولة إدخال الرجم في قانون العقوبات كتطبيق لحكم شرعي وتراجعهم بعد الضجة العالمية حول الأمر والصراع الدائم بين ما هو شرعي وما هو دستوري بشري وسياسي واقتصادي، ومحاولة جسّر المسافة هذه عبر إنشاء مجالس ومجمعات ترفع هذا الخلاف بين الجانبين، من خلال "مجمع تشخيص مصلحة النظام" أو عبر مجلس "صيانة الدستور". فقد أدرك شبستري مشكلة فهم النصوص ومقتضيات التدين في العصر الحاضر وكانت معيشته في ألمانيا واطلاعه على أدبيات علم الهرمنيوطيقا الفلسفية في كتابات "جادامر" في كتابه "الحقيقة والمنهج" وآراء "شلاير ماخر"، وانكب شبستري على درسها بدايات عام ١٩٨١م.

شبستري بدرسه لبنية الفكر الفقهي والأصولي. أدرك الدور الذي تقوم به الأحكام المسبقة التي يأتي محملًا بها القارئ. وأن عدم إدراك القارئ لانحيازاته المُسبقة، ودور هذه المقدمات والأحكام السابقة، على عملية الفهم وتأثيرها وتشكيلها لعملية الفهم ذاتها.[٥٠] وحاول شبستري التعريف بالهرمنيوطيقا الفلسفية داخل ساحات الحوزات العلمية الشيعية، وأن علم الهرمنيوطيقا به ساحات أوسع من نظرية القراءة المتضمنة في أصول الفقه القائمة على محاولة الوصول إلى مُراد المتكلم، التي تتعامل مع ظاهر الكلام، وما هي إلا نظرة واحدة واتجاه واحد من الاتجاهات التي تتناولها النظريات المبحوثة في علم الهرمنيوطيقا. وحاول شبستري نزع أستار القداسة حول نظرية القراءة في أصول الفقه التي وقفت عند ظاهر كلام المتكلم، ومع قصدية المُرسِل.

---

٥٠ نشر شبستري عدة كتب تتناول دراسة لهذه القضايا: "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة" ١٩٩٦م و"الإيمان والحرية" ١٩٩٧م و "نقد القراءة الرسمية للدين" ٢٠٠٠م و"تأملات في القراءة الإنسانية للدين" ٢٠٠٤م.

وحاول أن يعبر من الهيرمينوطيقا الدوجمائية القائمة على الثوابت والمعلوم من الدين بالضرورة. إلى "الهرمنيوطيقا العقلانية"، الهرمنيوطيقا بصيغتها الفلسفية العامة وليست بالضرورة بمعناها الخاص الذي نظر له كل من "هايدجر" و"جادامر" وكان كتاب شبستري "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة" تجسيد لهذا الاتجاه.

يدرك شبستري تحدي الحداثة للأنساق الفكرية التراثية التي أسماها "أرثوذوكسية" حيث كانت الحياة تقليدية قبل الحداثة، فكانت "طاعة المحكوم للحاكم والرعية للراعي" فكانت مفاهيم "البيعة والشورى والإمامة". وكان السؤال في علم الكلام أو الفقه: "من هو الذي يجب أن يحكم؟ وما هي شروط الحاكم؟ أو قد يسألون ما هي حدود طاعة الحاكم؟ أو يسألون هل يجوز الخروج على السلطان الجائر أم لا؟" وكانت اللغة المستخدمة هي "لغة التكليف ولم يكن من معنى لانتخاب المؤسسات السياسية والاجتماعية" فالفارق بين هذه الأبنية التقليدية، وأنساق الحداثة مسافة تحتاج إلى من يجسُّرها.

حاول شبستري أن يدرس نظريات القدماء من المسلمين حول القرآن في محاولة للإجابة على تساؤل؛ لماذا لم تظهر هرمنيوطيقا فلسفية للفهم في التراث. فدرس جهد المعتزلة ونظرية ابن كلاب في القرن (التاسع/ الثالث) ونظرية الفلاسفة المسلمين ثم نظرية ابن عربي. وشبستري ضم جهود الأشاعرة وجهد أهل الحديث معًا، لاشتراكهما في تصور أن القرآن يُخبر عن غيب، وهذا الغيب لا سبيل للعقل إليه. وربما هذا التصور في نظر شبستري كاشف لتردد المسلمين في تفسير القرآن في القرون الأولى سوى بالتفسير بالمرويات المأثورة عن النبي وعن الصحابة. ويرى أن الفارق الوحيد بين الأشاعرة وأهل الحديث أن الأشاعرة حاولوا "فيما بعد العثور على مسوغات عقلية لمعتقداتهم"[٥١] ص١١١ - ١١٢.

ينطلق شبستري من أنه لا وجود لاستماع محض، بل يصاحب الاستماع دائمًا نوع من الفهم، وهذا الفهم يستلزم ما هو مشترك بين المتواصلين قبل التواصل، حتى يحدث هذا التواصل، وبدون هذه القبليات؛ فلا تفاهم أو تحاور أو تفسير. لذلك فحين يعتبر الأشاعرة الوحي هو "تقرير" - إعلام واخبار - عن الله، وهو تقرير عن الغيب، فيصر الأشاعرة على تصور "الكلام النفسي الإلهي القديم واعتقادهم بأن التكلم صفة ذاتية لله تعالى وليس صفة فعلية - صفة فعل -" وهذا التصور يجعلهم لا يقولون بأن للوحي مضامين إنسانية، واعتمادهم على التحسين والتقبيح في الحكم على الأفعال بكونهما شرعيان - مصدرهما الشرع وليس العقل - بخلاف المعتزلة الذين يرون أن

---

٥١ هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. ع(٦)، ١٩٩٩م

المعارف حول التحسين والتقبيح عقليان؛ فالعقل والدين يُدرِكان الحسن والقبيح والمجال الوحيد الذي ينفرد فيه الوحي بالتحسين والتقبيح عن العقل هو "مجال الأحكام - الشرعية، بل وهي - ... تنتمي إلى ما يمكن استنباطه بالعقل ولا يُتحفنا الشرع إلا بالتفاصيل"السابق ص١١٤. والمعتزلة أيضًا ينطلقون من أن اللغة ظاهرة إنسانية، والإنسان هو الذي يضع العلاقة بين الاسم والمسمى، وهي علاقة محددة ومتغيرة. وأن الله يتكلم إلى البشر بلغة البشر، فيتحدد "الوحي بالمفاهيم الإنسانية، ويتحجّم بأحجامها، ومعنى هذا أن الوحي ليس سوى المفاهيم الإنسانية، وليس له محتوى لا يمكن استخلاصه بالعقل وهذا ما كان يتجنبه الأشاعرة، أشد الاجتناب"السابق ص١١٥ - ١١٦. وكلام الله أصوات وحروف مثل كلام البشر وإن كان هو ذاته "ظاهرة غير طبيعية واستثنائية في نظام القوانين الطبيعية الخاصة.... ولا صلة للأمر هنا بمحتوى الكلام وآثاره"السابق ص١٤٤. لكن الأشاعرة يعتقدون أن كلام الله ليس أصواتاً ولا حروفاً "بل هو معنى وحقيقة، كان مع الله أزلًا وأبدًا وهو ما يسمى بالكلام النفسي حينما يتكلم الله مع الإنسان فهو يعبر لمخاطبة ذلك المعنى والحقيقة القديمة من خلال خلق الألفاظ"ص١٤٤. ويركز شبستري على تفرقة ابن كُلَّاب المتوفى (٨٥٥/ ٢٤١) بأن كلام الله أخذ الشكل والتعبير العربي أو العبري، لكنه ليس عين كلام الله فالقرآن الكريم هو الرسم والتعبير العربي لكلام الله وليس عين كلام الله. فقد تقيد الكلام الإلهي عند نزوله وأصبح بشريًا، فكلام الله كذات الله التي لا تتجسد "بحال من الأحوال، فإن كلام الله لا يُضع في متناول يد الإنسان بأي شكل من الأشكال، حتى في صورة مصحف"السابق ص١٤٥ من هنا فهذا الكلام "الوحياني" - الموحى به - يمكن إسناده إلى الله من حيث "هو تعبير عن كلام الله النفساني"ص١٤٥.

وإن حاول الفلاسفة المسلمون أن يخرجوا من مسألة "الكلام الإلهي"؛ عبر تمييز النبي بقوى نظرية وعملية تمكنه حين الاتصال بالعقل الفعال تتجلى له "الذوات المجردة والحقائق" فتُسمَع "في أذن النبي على شكل أصوات منتظمة...في هذه المرحلة يتم إنتاج الكلام" وهذا الكلام يُنسب مجازًا إلى الله، فمصدر هذا الكلام هو "العقل الفعال" وهذا العقل "لا يعمل دون إذن إلهي". ويرى شبستري أن الاختلاف بين الفلاسفة وبين المتكلمين/ اللاهوتيين: أن اللاهوتيين اعتبروا أن كلام الوحي "ظاهرة تنبثق عن الله مباشرة"، والله يخرق النظام والعادة السائدة في الكون من خلال المعجزات - مع اختلاف تصورات ومفهوم كل من المعتزلة والأشاعرة، للمعجزة ولخرقها العادة - في حين أن الفلاسفة حاولوا الالتزام بنظام العليّة "الذي يحكم العالم" فجاءت أطروحاتهم عن الكلام الإلهي تحاول الانسجام مع وجود "العليّة" في الكون. ويرى شبستري أن القاسم المشترك بين هذه الآراء السابقة "أن مضمون كلام الله الوحياني طبقا لجميع هذه النظريات هو: مجموعة من المعلومات والمعطيات حول علم الوجود يتكلم الله مع النبي

ليُعرف البشر على جملة من الحقائق النظرية، ليس بمقدورهم إحرازها من دون الوحي"ص١٤٦. لذلك لم يتحدث الفلاسفة ولا المتكلمون عن استمرار الوحي -التواصل - بعد النبي كما عند العرفاء/ المتصوفة المسلمين. ثم يُفصّل شبستري في عرض رؤية محيي الدين بن عربي، والذي أخذ الجزء الأكبر من حجم العرض، ويظهر ميله لابن عربي. والنقطة الأساسية الجاذبة هي رؤية ابن عربي لاستمرار التواصل والاتصال بين الأرض والسماء، بما لا يتصادم مع الرؤى اللاهوتية الشيعية، عن استمرار الاتصال بين السماء والأرض، عبر وراثة الأئمة للعلم النبوي.

فابن عربي حسب شبستري قسّم النبوة إلى "تشريعية وغير تشريعية" ومن ذلك فختم النبوة بالنبي محمد هو ختم وانتهاء ما هو تشريعي من النبوة. أما ما هو غير تشريعي من النبوة فمستمر. ويجذب شبستري أيضا عدم تركيز ابن عربي على فهم الوحي كمجموعة من الحقائق والمعارف، الآتية لكل البشر ولكل الأوقات بل الوحي منوط به "طبيعة تأثيراته في الإنسان" فالتأثير هو الذي يجعل الكلام الإلهي وحيًا، لذلك فوحيانية الكلام الإلهي ليست في عبارته أو في دلالته على المعنى الذي يقصده المتكلم بل "في كونه إشارة جد سريعة تترك في المخاطَب تأثيرًا حاسمًا لا يوصف يعطل فكره وتدبيره ونظره". وابن عربي في نظر شبستري جعل الكلام الإلهي لا يناقض قوانين الطبيعة بل هو ككلام ينتمي إلى مساحات أخرى غير ما أدركناه. بل ويكون الفهم الباطني للقرآن هو في حد ذاته وحي، من خلال الفهم. وبذلك يكون استمرار الوحي عبر الفهم المستمر وعدم اقتصاره على الأنبياء "الرسميين" - المُصرح لهم - ثم يعدد شبستري مميزات رؤية ابن عربي على رؤى المتكلمين والفلاسفة في ص١٤٩ - ١٥٠ ويختصرها في اثنتين: عدم معاناة رؤية ابن عربي من مشكلات نظرية مثل نقضها لقوانين الطبيعة أو نسبة الكلام الموحى به إلى النبي حقيقة أو إلى الله مجازًا. الثانية أن رؤية ابن عربي: تتغلب على إشكالية التعارض بين ما هو وحي وما هو عقلي. وبذلك تقدم رؤية ابن عربي في نظر شبستري "للإنسان مساحة أخرى غير مساحتي العلوم والفلسفة وهي مساحة الآخر تماما"ص١٤٩ - ١٥٠ مساحة تختلف عن كل ما نعرف، مساحة كيان مختلف تمامًا.

فأسباب عجز المسلمين عن تكوين نظرية تأويل فلسفية في كونهم: أنه باستثناء قواعد اللغة فقد كان لكل منهم "قبلياتهم وافتراضاتهم المعينة... وكانت تُصف إلى جوار بعضها من دون أي ترابط عضوي أو منطقي لتوظيف في استنباط معنى بعينه من الآيات"[٥٢]ص١٦. وحتى "علم الأصول في شكله المتكامل الحالي، وهو ثمرة جهود

٥٢ محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤م

الأصوليين الشيعة المتأخرين فبالرغم من أنه يعد نسقًا من الجهد الهرمنيوطيقي إلا أنه يعم بنواقص وتفكك فلسفي لا يمكن ردمه إلا بالاستعانة بالمباحث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية" السابق ص١٧.

الإشكال القديم الذي تعامل معه محمد مجتهد شبستري هو: هل النبي حسب التصور الشائع في التراث هو مجرد قناة تواصل، مجرد وسيط أتاه كلام الله، سواء من الله مباشرة أو عبر الملك جبريل. أي هل القرآن وحي باللفظ والمعنى، وقام النبي عليه السلام بتبليغه؟ وشبستري يحاول نقد تصور حصر وظيفة النبي في مجرد "نقل سلسلة من الأصوات المنظومة إلى المخاطَبين؟" وحجته في ذلك أنه لو كان الأمر أمر أصوات منظومة، لما كان للكلمات معنى ولما حدث تواصل أو حوار أو فهم. مُستندًا شبستري على أن "دراسة المعنى والمفهوم اللغوي تكون من خلال خمسة محاور هي: المتكلم، والسامع أو من يوجه نحوه الكلام، ثم بيئة النص عبر قالب اللغة، ثم محور الجماعة المتلقية وأصحاب تلك اللغة التي يستخدمونها كأداة للتفاهم المشترك، وأخيرًا محور المضمون والمحتوى الذي تعمل اللغة على بيانه. [٥٣]ص٣٠٦ - ٣٠٧ .

فإذا كان النبي يتلقى كلمات من متكلِم هو الله أو الملَك. فمن يخاطبهم النبي ويبلغهم لا يرون متكلمًا غيره، وهم لا يرون من كلمَ النبي وكيف كلمه. فهذه الجوانب هي "تجربته - أي النبي - الشخصية، التي لا يمكن لغيره فهمها" ثم يتساءل شبستري "فهل يمكن الاقتناع بأن جميع تلك الحوارات والجدل والاختلاف والتصديق والجهاد والتحول الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي أثاره نبي الإسلام، وانعكس على القرآن نفسه؛ قد حصل بهذه الطريقة التي تقول بأن النبي كان يطلب من مخاطبيه أن يقبلوا منه تلك المعاني والمفاهيم التي يلقنها لهم لمجرد التعبد؟"السابق ص٢٠٨ - ٢٠٩. وكذلك وصف القرآن للنبي بأوصاف عديدة، فكيف تكون كل هذه الأوصاف لشخص ما هو "سوى قناة صوتية لا أكثر"ص٣١٠. والمخالفين لدعوته عليه السلام وصفوه بأوصاف ذكرها القرآن من كونه "ساحر"، "شاعر"، "كاهن"...الخ. فهل هذه الأوصاف أتت إليه لفظا ومعنى من الله وأن دوره كان يقتصر على مجرد تلاوتها على الناس. فيرى شبستري أن المتحدث بهذا الكلام ومصدر معانيه هو النبي عليه السلام، نتيجة لتجربة الوحي، حيث يقول هذه الكلمات وتلك المعاني منه ولكن بهدي وتعليم من الله. ص٣١٠ - ٣١١ والكلام ليس مجرد الألفاظ ولا مجرد المفاهيم، بل الكلام عبارة عن "مجموع المعاني والألفاظ التي توجد ضمن منظومات البيانات التي نسميها لغة"ص٣٠٤

---

٥٣ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٥٣ - ٥٤)

يبني شبستري على ما سبق: أن النبي يعرض علينا تجربة مر بها، رؤية حصل عليها خلال هذه التجربة. وهذه التجربة هي طريقته عليه السلام لفهم الوجود، وليست طريقة للوصول إلى كنه العالم وحقيقة الكون إنها "طريقة لفهم الكون وأنا - إشارة هنا للنبي - أرى الكون من خلالها مُختزلًا في شيء واحد هو الله، لا إله إلا الله أسلوب لفهم عالم الوجود. وليست قضية خبرية تقبل الصدق والكذب"السابق ص ٣١ - ٣٢. "فكانت له تجربة ذاتية تجرَد له العالم من خلالها فذاق طعم الوحدانية الإلهية ومن ثم أشهد الناس على ما رآه وأخبرهم بتفاصيل التجربة التي عاشها ودعاهم لعيش هذه التجربة وعند هذا الحد انتهت رسالته وأدى ما عليه"ص٣٤. وفي ظل هذه الرؤية يتم النظر إلى كل شيء؛ فالحج كان قبل الإسلام؛ وثني. فأصبح حجًا مسلمًا. قطع يد السارق...الخ كلها كانت موجودة قبل الإسلام وكان لها "معنى غير ديني، النبي وجه جميع هذه الأمور نحو الله؛ الحج لله، الطواف لله، الصلاة لله، الصوم لله، ذبح الحيوانات، لله....الخ" ص ٣٩ - ٤٠.

فإذا كان القرآن في تصور شبستري؛ هو نتاج تجربة النبي، فالقرآن إذًا ليس هو الوحي ذاته، بل القرآن هو ناتج عملية الوحي، أو تجربة الوحي، وثمرته:"بمعنى أنه بتأثر من الوحي يغدو - النبي - قادرًا على إبداع مثل هذه الآيات" وتجربة الوحي ليست خاصة بالأنبياء فقط، بل مر بها "أم موسى" وشملت النشاط "الغريزي للنحل"، وشبستري يجعل إسناد هذه الآيات "إلى النبي بوصفه سببا طبيعيًا لإيجادها والتكلم بها بما يمكن أن تُنسب إلى الله أيضًا"ص٣١٢. وهذا الاتصال بين الله وبين نبي الإسلام "لا يمكن أن يكون من نوع الاتصال اللغوي الإنساني لأن مقدمات الاتصال اللغوي الإنساني لم تكن موجودة في ذلك من هنا لا نستطيع تكوين تصور، أو فهم لحقيقة ذلك التكلم (الوحي)"ص٣١٢. فإدراك النبي من خلال الشعور والوحي وفي مقام التبليغ عمد إلى "توظيف لغتنا وعلاقاتنا الفكرية طبقا للتمثيل المعروف الذي نقرب من خلاله الشعور بلذة الحب لمن لا يعرفه بحلاوة العسل"ص٣١٣.

وكما أن ظواهر الطبيعة في القرآن هي آيات، فهذا يعني أنها لا تُنسب إلى أسبابها الطبيعية، فكذلك الأمر "بالنسبة إلى تسمية الآيات القرآنية في هذا النص بآيات الله. لا يعني أن هذه الآيات بوصفها كلامًا لا تُنسب إلى سببها ومصدرها الطبيعي المتمثل بنبي الإسلام.... إن التعبير بإنزال الوحي أو إنزال الكتاب وما إلى ذلك مما ورد في القرآن لا ينفي نسبة هذا القرآن بوصفه كلامًا إلى النبي"ص٣١٣. وعن الآيات التي تعارض هذا الفهم علينا أن نفهمها بشكل مغاير؛ والسبب عند شبستري "لأن هذا هو الطريق الوحيد لفهم القرآن " وأيضًا لأن "تاريخ قراءات القرآن تثبت أن بعض التعبيرات القرآنية قد تغيرت وتحولت من أسلوب بياني إلى أسلوب بياني آخر"ص٣١٤.

ومظاهر الطبيعة التي يشير إليها القرآن هي "آيات تُظهر الحقيقة الجوهرية لله الذي لا يمكن إدراكه ورؤيته مباشرة لكنه هو الوجود الذي تمثله وتحكي عنه جميع هذه الظواهر". كذلك حينما يتحدث القرآن عن الإنسان أو عن الأمم في مسيرتها التاريخية وشبستري يركز على أن الرؤية النبوية هي عين الفهم وعين التفسير فالآيات ليست "جمل إخبارية أو فلسفية بل هي تفسيرية فهي تفسر الظواهر الطبيعية المعروفة في عالم نبي الإسلام". كذلك الحديث عن الإنسان وعن الأمم في مسيرتها التاريخية والأسس الأخلاقية والأحكام الدينية (العبادات والمعاملات) فهي منبثقة من تجربة النبي. فطبيعة لغة القرآن أنها لغة تفسيرية قابلة للتفسير، وليست لغة إخبار تحتمل الصواب والخطأ. نقطة شبستري الثانية هي :أن كل هذه الظواهر تكتسب معناها دائما ضمن مجتمع الحجاز لذلك "فإن إطلاق هذه الأحكام لم يكن يهدف إلى تعميمها على كافة المجتمعات وتسربتها إلى جميع العصور"ص٣٣٠. وهذه العملية التفسيرية- من النبي- التي نتج عنها القرآن وظفت "الأمثال والتصويرات والقصص والحكم والأساليب المختلفة من البشارة والإنذار.... القرآن قراءة نبوية عن العالم وبطبيعة الحال فإن شخصية النبي تتجلى في كافة هذه القراءات"ص٣٣١.

النقطة الأساسية عند شبستري هي نظرته للقرآن على أنه ليس الوحي، بل هو ما نتج عن الوحي. أي كون القرآن نتاج تجربة، لذلك فلغته هي لغة "تفسيرية" وليست لغة "تقريرية، إخبارية". حيث أن اللغة الإخبارية: تخضع لعلاقات العلة والمعلول وعلى لغة تقوم على علامات، تحاول إيصال معارف وحقائق، تقوم على أساس، الصواب والخطأ. أو تقرير حقائق عن الوجود أو عن ما هو غائب. بخلاف اللغة التفسيرية التي تحاول: نقل تجربة، لغة تعتمد على الرمز، وعلى تفسير الرمز. فحينما يقول القرآن:"الله الذي خلق السماوات والأرض" (١٤/ إبراهيم -٣٢) أو "أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون" (٥٦/ الواقعة - ٦٤) و"أرسلنا الرياح لواقح" (٥/ الحجر - ٢٢) فهي ليست جمل خبرية تحتمل الصدق والكذب والعلة والمعلول. بل هي عبارات تمنح تفسيرًا إلهيًا للحوادث وللطبيعة وللتاريخ كأفعال إلهية. والرسول، صلى الله عليه وسلم، يعبر بالبيان عن تجربته هذه. ويلاحظ شبستري أن "كل واحدة من السور المكية تنطوي على بضع آيات محورية والباقي هو تفسيرات .... السماوات والأرضون والأنعام تتجلى في هذا التفسير كأفعال إلهية منتسبة إلى الخالق، إنها علامات ومظاهر القدرة الإلهية" السابق ص٢٦ - ٢٧.

وكون لغة القرآن لغة تفسيرية يجعلها تتأثر وتتشكل بواقع النبي: اللغوي والاجتماعي والثقافي. فحين يتحدث القرآن عن الجن فليس وارد "إثبات أن الجن موجودون أم لا... كأنه يريد أن يقول الجن لو كان موجودًا فهو من الله ولو كان

يتصف بكذا أو بفعل كذا فإن اتصافه وفعله منوط بالإرادة الإلهية، المحيطة بكل شيء"ص٢٨ - ٢٩. وهكذا الأمر بالنسبة لمسائل مثل خلق الإنسان من طين أو مراحل نشأة الجنين، فالفكرة الجوهرية التي يرمي إليها القرآن في ذكر مراحل الجنين هي "أن هذه المراحل كيفما كانت فإن مردها إلى الله الذي لا إله إلا هو وهذا يعني أن ما جاء من تصوير لمراحل تكوّن الجنين في القرآن هو تقرير للانطباع الراسخ في ذهن عرب الجاهلية عن هذه العملية وهو يريد أن يبين للعرب آنذاك أن نشأة الجنين - بالشكل الذي تعرفونه - هو فعل إلهي محض وكذلك سائر الأمور"ص ٢٨ - ٢٩. وكون لغة القرآن لغة تفسيرية وتاريخية فهي قابلة للدرس النقدي وليس أقوالًا قطعية أو تعبير عن حقيقة نهائية. [٥٤]

كذلك الظواهر التاريخية، وحوادث الأمم، هي أيضًا مظاهر لأفعال إلهية. وكذلك في الآيات التي أُخذت على محمل أنها تصورات لاهوتية فلسفية فهي أيضا سعي إلى "بيان حقيقة أن كل الأشياء مردها إلى الله" كذلك في مسائل الآخرة والمعاد ص٣٠. من هنا فإن القرآن "يتعاطى مع كل ما ورد فيه على أنه آية من آيات الله، ومحتوى التجربة - النبوي - هو رؤية جميع الأشياء كآية لأنها في الواقع عبارة عن مرايا شفافة **transparent**، تعكس ما وراءها دون أدنى تدخل أو تعبير"ص٣١. وفي المعاملات فالقرآن يختم حديثه عن أمور مثل الإرث أو الأسرة أو المرأة بقول على مثال "هذا أقرب للعدل، أو التقوى والإحسان وأمثالها. أي أن جميع هذه الأحكام مُعللة. ولم ترد على صيغة أمر من أحد"ص٤٠ فيكون سعي المتلقي للعدل الذي لا يتغير. وكذلك فالقرآن ليس بقانون بل هو عبر عن كل ذلك بتعبير "الحكم، وهذا التعبير دخل الفقه لاحقًا والمراد بالحكم القضاء.... لم يدع النبي أبدًا بأنه يقنن لكل البشرية"ص٤٠.

ويقترح شبستري طبقا لذلك أن نبدأ "بالنبي فنفهم القرآن من خلال شخصيته والسبب أن القرآن ظاهرة جاء بها النبي إلينا"ص٢٤ بخلاف تعامل المسلمين مع القرآن بعد وفاة النبي كسند أصلي في التعرف على الإسلام. ونفهم شخصية النبي من خلال البيئة الجغرافية والاجتماعية التي عاش في كنفها لأن كل عمل وكلام يبدُر عن الشخص فهو يأتي من سياق إنساني. ويكون هذا الدرس عبر "توظيف النظريات المطروحة في فلسفة اللغة ومعرفة اللغة والهرمنيوطيقا الحديثة والنقد التاريخي... ليس هناك من مانع عقائدي يحول دون ذلك بل هذا هو الطريق الوحيد لفهم النصوص الدينية"ص٣١٤. اعتمادا على أن القرآن "يُخبر عن كيفية العالم كما يراها ولا يخبر عن كيفية العالم كما هي"ص٣١٤ - ٣١٥. وأيضا يرى شبستري إمكانية النظر إلى القرآن

٥٤ شبستري. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(٤)، ١٩٩٨م ص١٣٠

"كوحدة متكاملة للقراءة" لو أجرينا "نقدًا تاريخيًا على هذا النص سنحصل على قراءة أدق"ص٣٣٩ وشبستري يحاول أن يقول أنه "بالإمكان فهم نص القرآن كما يمكن فهم خطابه الديني دون أن نفهم فاعلية حقيقة الوحي"ص٣٣٩. فيمكننا أن نقدم فهما علميًا "دون اللجوء إلى ما يعتقده المسلمون بشأن هذا النص"ص٣٤٠.

يتقارب سعي محمد مجتهد شبستري، ومسعى عبد الكريم سروش، كأبناء للثورة الإيرانية ناقدين لها من داخلها، مدركين من الممارسة التطبيقية للشعارات الدينية في حكم ولاية الفقيه. وما أفرزه من مشكلات فكرية نظرية وعملية تطبيقية. وكيف أن ضيق الرؤى الفقهية والأصولية الدينية في تعاملها مع مشكلات الواقع الإيراني. منذ بدايات ثمانينات القرن العشرين. فكان سعي كل منهما للخروج من أسر؛ اختصار الدين في نص، أو في نصوص، جزئية. أو أقوال جزئية للوحي، ولمأثورات الأئمة، ومحاولة الفهم الظاهري لدلالتها اللغوية فسعى كل من شبستري وسروش؛ فتح المعنى الديني، والانتقال من جزئية النص أو جزئية الخبر إلى رحاب "التجربة النبوية". إلا أن سروش وضع كل جهده في التجربة النبوية ذاتها، وفي اعتمادها المصدر. أما شبستري فقد ركز جهده على رصد طبيعة الكلام "الوحياني" (الكلام الموحى به) وخصائصه، ومحاولة الاستناد إلى أنه هذا الكلام الوحياني هو كلام النبي، عن تجربة الوحي التي مر بها، وأن هذه اللغة هي لغة تفسيرية في طبيعتها، وليست لغة تقريرية إخبارية. فاللغة الوحيانية هي نتاج تجربة. وسعى شبستري إلى محاولة تأصيل الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة في صورها الفلسفية العامة، في مجال الدرس الديني وتناول النصوص في الحوزات العلمية الدينية المحافظة، وتطبيقها على درس الخطاب الديني. إلا أن شبستري حاول قدر الإمكان تجنب الدخول في نقاش حول الأنساق اللاهوتية/ الكلامية/ العقيدية حول القرآن وحول الوحي وحول طبيعتهما، وإلى حد كبير حاول تجنبها. ومن ناحية أخرى حاول تقديم إنجاز معرفي من داخل الفكر الديني. مما جعله يقترب كما فعل سروش أيضا من الاقتراب من التراث العرفاني/ الصوفي. وتحديدًا من خطاب ابن عربي. لكن شبستري غذى مسعاه هذا، بما وصلت إليه نظرية الفهم والتفسير (الهرمنيوطيقي) التأويلي. ولطبيعة شبستري وخلفيته الدينية المحافظة، ولكونه يتحرك من داخل الحوزة العلمية، فقد حاول تطعيم درس الحوزات بمعرفة نظريات الهرمنيوطيقا الحديثة وفائدتها للدرس الديني. لكن نقطة الضعف عند شبستري على أنه من عمق محاولته واتساعها، عن محاولة عبد الكريم سروش. فإن شبستري هو أيضًا كان يحركه البحث عن مخرج للأزمة، فتجده أحايين يعبر عن ذلك بالقول: "والمخرج الوحيد لنا من هذا الوادي هو أن نعتبر لغة الدين لغة تفسيرية وتاريخية وانتقادية - أي قابلة للنقد - والحقيقة أنها كذلك"ص١٢٤ من ع (٤) وكذلك "إيجاد مخرج

لحياة الإنسان من الطريق المسدود يمثل التفسير في الحقيقة جوهر الدين وأساسه ولبه"ص١٢٤.

فالسعي الدائم للبحث عن مخرج، جعل تأسيسه لمسألة أن الكلام الوحياني هو كلام النبي الإنسان، أنه أطروحة لم يؤسس لها معرفيًا بالقدر الكافي، ولا يكفي أن يستند شبستري بالقول أن لغة القرآن لغة تفسيرية تاريخية وليست لغة تقريرية إخبارية لحل الإشكال. بل من المهم أن يثبت بالدرس الطبيعة التفسيرية والتاريخية للكلام الموحى به. وهذا الإثبات يحتاج إلى مزيد من الدرس، ومن فهم القرآن وفهم أبعاده وأبعاد تصوراته ولا نكتفي فقط بأن نفترضها فقط لأنها "المخرج الوحيد". فالنفعية لمحاولة مواجهة الواقع، تسري داخل وتحت السطح في خطاب شبستري. كما تسري في كثير من حالات التجديد الديني عند المسلمين. حتى أصبحت الفكرة النافعة هي حقيقة لنفعها. وليست نافعة لكونها حقيقة. إلا أن جهد محمد مجتهد شبستري أعتبره خطوة كبيرة وواسعة في محاولة تأسيس نظرية في التأويل حديثة، تتجاوز ما طرحه القدماء جزئيًا من داخل تفكيرهم وليست مجرد نقل على الجهاز للمنجز الغربي حول التأويلية، وهذا المسعى ما يقرب بين جهد شبستري ونصر أبو زيد ومحمد أركون وفضل الرحمن. وخطاب شبستري ذاته يحتاج إلى مزيد من الدرس المدقق للبناء عليه واستكمال خطواته.

القرآن: حسب ترتيب نزوله لا ترتيب تلاوته

محاولة النظر إلى المصحف في ترتيب غير ترتيب تلاوته، الذي رتب عليه منذ جمع مصحف عثمان بن عفان، شغل اهتمام المستشرقين، لاهتمامهم بتاريخية مخطوطة المصح، منذ القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين، صدّر **ريجي بلاشير** (١٩٠٠ /١٣١٨ - ١٩٧٣ /١٣٩٣) ترجمته القرآن للفرنسية، بمدخل عام ١٩٤٧م، حاول فيه إتباع تقسيم "ثيودور نولدكه" في كتابه "تاريخ القرآن" قبله بقرن، ويقدم دراسة لسور القرآن حسب الترتيب التاريخي، حُذفت من الكتاب في طبعاته التالية. وكان طه حسين في كتابيه "الوعد الحق" و"مرآة الإسلام" قدم شبه قراءة للقرآن حسب ترتيب وقائع السيرة. كانت معتمدة على الانطباع والسليقة أكثر من كونها دراسة علمية.

قدم **عبد المتعال الصعيدي** (١٨٩٤ /١٣١١ - ١٩٧١ /١٣٩١) محاولة للترتيب والمقارنة بين المصاحف المشهورة في كتابه "النظم الفني في القرآن"[٥٥]. محاولة لرصد الترتيب

٥٥ عبد المتعال الصعيدي، النظم الفني في القرآن، مكتبة الآداب، بالقاهرة. طبعة ١٩٩٢م.

التاريخي للسور، وفي مقدمة الكتاب؛ قارن بين المصاحف المختلفة وروايات ترتيب سورها وعمل مجموعة من الجداول مقارنة بينها، ومنها جدول مقارنة بين ترتيب حسب النزول بين مصحف عثمان وابن عباس ومصحف جعفر الصادق. وعرض ترتيب للنزول في ص٣٢ - ٣٦، وقسّم أطوار نزول سور المصحف إلى المرحلة المكية وبها ٨٦ سورة قسمها إلى ثلاث مراحل: (١) من ابتداء الوحي إلى هجرة إلى الحبشة في السنة السابعة من البعثة - (٦١٠ - ٦١٧)م -. وبها ٢٢ سورة. (٢) من الهجرة للحبشة إلى الإسراء من سنة سبعة حتى سنة إحدى عشر من البعثة - (٦١٧ - ٦٢١)م - وبها ٢٧ سورة. (٣) من الإسراء إلى الهجرة إلى المدينة من سنة ١١ من بدء البعثة حتى سنة ١٣ والهجرة إلى المدينة - (٦٢١ - ٦٢٣)م - وبها ٣٧ سورة. المرحلة المدنية وعدد سورها ٢٨ سورة. قسمها إلى أربعة مراحل (١) من الهجرة إلى المدينة إلى غزوة بدر - (٦٢٣/ ١ - ٦٢٤/ ٢) - ونزلت بها البقرة. (٢) من غزوة بدر إلى صلح الحديبية - ٦٢٤/ ٢ - ٦٢٨/ ٦) ونزلت بها سور الأنفال. آل عمران. الأحزاب. (٣) من صلح الحديبية إلى غزوة تبوك - (٦٢٨/ ٦ - ٦٣١/ ٩) ونزل بها ٢٢ سورة. (٤) من غزوة تبوك إلى موت النبي صلى الله عليه وسلم - (٦٣١/ ٩ - ٦٣٢/ ١٠) ونزلت بها سورتان. والكتاب بعد المقدمة هو تقسيم للقرآن حسب ترتيبه الحالي ترتيب التلاوة، ويبدأ كل سورة برصد تاريخ نزولها، ويعرض الغرض العام منها. ثم يعرض موضوعات وغايات كل مجموعة من آيات السورة. بحثا عن الوحدة وراء التفتت والتعدد في موضوعات السورة الواحدة

محمد عزة دروزة (١٨٨٢ /١٣٠٥ - ١٤٠٤ /١٩٨٤) كان مشغولًا بالأمر في فترة هروبه من سوريا إلى تركيا أثناء الحرب العالمية الثانية، وكتب كتابه "القرآن المجيد" شرح فيه منهجه والذي أصبح مقدمة تفسير نشره في الفترة بين (١٩٦١ - ١٩٦٤) وهو في الرابعة والسبعين من عمره، نشره بالقاهرة "التفسير الحديث، ترتيب حسب النزول" عن دار إحياء الكتب العربية، الحلبي/ القاهرة.[٥٦] وحاول دروزة "ترتيب التفسير وفق ترتيب نزول السورة... لأننا رأينا هذا يتسق مع المنهج الذي اعتقدنا أنه الأفضل لفهم القرآن وخدمته إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمناً بعد زمن كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق وبهذا وذاك يندمج القارئ في جو نزول القرآن وجو ظروفه ومناسباته ومداه ومفهوماته وتتجلى له حكمة التنزيل"[٥٧] واعتمد دروزة قائمة ترتيب السور مع اختلافات بسيطة المعتمدة في مصحف صادر

---

٥٦ ظهرت طبعة أخرى عن دار الغرب الإسلامي، عام ٢٠٠٠/ ١٤٢١، هي التي اطلعت عليها في عشرة مجلدات.

٥٧ محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي. ط ٢٠٠٠م، ج(١) ص٩

بتصريح من وزارة الداخلية المصرية كتبه الخطاط الشهير "بقدروغلي" وبإذن من شيخ المقارئ المصرية في حينها عبد الحميد أحمد حنفي. والتفسير هو تفسير تقليدي، لكنه أقامه على ترتيب النزول وليس ترتيب التلاوة. وكما أشار محمد عابد الجابري بحق في مدخله إلى القرآن عن تفسير دروزة "لم نلحظ أي جديد" غير اعتماده ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة. وفي مسألة توتر القرآن لم يقدم تفسير دروزة جديد في محاولات رفعها، غير الحلول القديمة.

تُعد محاولة **محمد عابد الجابري** (١٩٣٦/١٣٥٤ - ٢٠١٠/١٤٣١) محاولة مهمة جدًا في محاولة فهم سور المصحف في ترتيب تاريخي لها،[٥٨] خطاب الجابري بشكل عام، تُدير أهدافه، الوقائع السياسية، رغم رفعه شعار، التناول المعرفي بديلًا عن التناول الأيديولوجي، الذي يملأ ساحات الخطاب العربي الحديث، إلا أن تحليلًا عميقًا لارتباط خطابه بما هو سياسي وثقافي، كفعل تفكير لمواجهة أزمات العرب، فمشروعه "نحن والتراث" الذي جُمعت دراساته التي كُتبت في السبعينات كرد فعل على حدثي هزيمة ١٩٦٧م وعبور الجيش المصري القناة عام ١٩٧٣م، فكان صدور نحن والتراث عام ١٩٨٠م وخلال عشرين عامًا تالية في أجزاء نقد العقل العربي الأربعة، "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و" العقل السياسي العربي" و"العقل الأخلاقي العربي" الذي صدر في بدايات ٢٠٠١م. حاول أن ينحاز فيه إلى العقلانية وإلى الديمقراطية. فكان سعيه كما حاول تصويره في هذه الصورة "كمن يطل من النافذة على شارع معين وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن أن أرى نفسي أمشي في ذلك الشارع وأنا أطل عليه"مدخل ص١٤-١٥. "جدلية قراءة التاريخ بالسياسة وممارسة السياسة - عمليا أو ذهنيًا - باستحضار التاريخ... حرصي الدائم على إحراج السياسة بالتاريخ وليس العكس" نفس الصفحة. وتجاذبته عدة موضوعات بعد انتهائه من مشروع "نقد العقل العربي"، هل يكتب عن "الجمال"، أو "الفكر الأوروبي"، أو "العقل العلمي العربي"..الخ. حتى كان حدث اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م. فحسمتْ الأمر عنده ليكون مشروعه التالي في القرآن.

---

٥٨ محاولة محمد عابد الجابري، قدمها في: "مدخل إلى القرآن الكريم" ط١ ٢٠٠٦م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. وتفسير في ثلاثة أقسام، القسم الأول والثاني، للسور المكية، صدرت في بداية وفي نهاية ٢٠٠٨م والقسم الثالث للسور المدنية. صدر بدايات ٢٠٠٩. وهي تحت عنوان "فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، صدرت الأجزاء الثلاثة عن دار النشر المغربية، بالدار البيضاء. وسوف أشير إليها في متن النص بالمدخل ثم رقم الصفحة، أو القسم ورقم الصفحة.

يصعب تقديم أربعة مجلدات في سطور قليلة، تقديم غير مُخل، لكن أحاول، حاول الجابري تقديم تعريف للقرآن، فهو يدخل الساحة لتقديم القرآن للعرب وللمسلمين، ولغيرهم من الأوروبيين، خروجًا من حالة السجال التي عليها الجميع، بتأثير الأحداث. ويقدم جزء ثان عن كيف نفهم القرآن، بتقديم بعض النماذج من الموضوعات، لكن اتسع به الأمر وتشعب، وتطور. الهدف ليكون "مدخل إلى القرآن الكريم" حاول فيه البحث عن وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث. ثم يتتبع مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم. ونموذج تطبيقي يطبقه على القصص القرآني. والقسم الثاني من الكتاب تصور أن يكون حول مجموعة من الموضوعات التي يدرسها كنماذج مثل: "السحر". "الوسواس". "قصة أصحاب الأخدود". "الرب الله الرحمن". "رؤية الله يوم القيامة". "الحروف المقطعة". "الجن والشيطان". "التوحيد والأصنام". "الرؤية والكلام وخلق القرآن". "بعث الأرواح لا الأجساد وعذاب القبر". "النسخ". "المحكم والمتشابه". "نساء النبي". "زواج المتعة". "قصة الإفك". "أسباب النزول"..الخ. لكن مدارسته لهذه الموضوعات في القرآن ومع سيرة النبي، وأسباب النزول. أصبح يدرس "الظاهرة القرآنية" ويتبناها كمفهوم بدلًا من مفهوم القدماء "دلائل النبوة"مدخل ص٢٤-٢٧ فتعامل مع الظاهرة القرآنية في علاقتها بالرسالات السماوية السابقة، وفي علاقتها بمعاناة النبي. وفي بعدها الاجتماعي عبر تبليغ النبي للرسالة وما ترتب على ذلك. فتطور الأمر لتقديم تفسير للقرآن وليس مجرد موضوعات، أسماه الجابري "فهم" يجعله حسب ترتيب النزول. وضمنه الموضوعات التي كان ينوي دراستها في نهايات السور التي ترتبط بها، ٢٤ موضوعًا وجعل موضوع القصص القرآني فصل وحده في المدخل. والتفسير، جزءان عن القرآن المكي. والجزء الثالث عن القرآن المدني.

ولكي يقدم قراءة حسب ترتيب النزول عليه أن ينخرط في الجدل حول "أي ترتيب للنزول؟" والجابري تبنى الإجماع في الغالب، فما دامت المصادر أجمعت أن ترتيب الآيات داخل السور "توقيفي" فبالتالي "لا مجال للاجتهاد فيه"مدخل ص٢٩ إن الحالة الدفاعية، والتعريفية، ذات الأهداف السياسية - سياسية بالمعنى الواسع - هي التي تُحرك خطاب الجابري، تجعله يعمل على "تقديم رؤية فسيحة تساعد على احتواء... المشكلات العويصة ضمن أُطر وقوالب منفتح بعضها على بعض في جو من التعايش السلمي بحيث تُمكن العقل من التحرر من شرنقة النسيج الذي ينسجه منطق إما...وإما"[٥٩]. ويعتمد الجابري ترتيب الأزهر لترتيب النزول فالاختلافات بين القوائم المختلفة بسيطة ولا تؤثر بخصوص "المسار التكويني للقرآن". وترتيب التلاوة الحالي

---

٥٩ مدخل ص٢١٢ - ٢١٣

للمصحف، "كان هو الأنسب لدولة الإسلام وهي تخطو خطواتها في المدينة بعد وفاة الرسول ذلك أن التشريع لهذه الدولة في جميع الميادين... كان يتطلب فعلًا الرجوع إلى القرآن المدني فهو قرآن مرحلة الدولة"[٦٠]

وهو ترتيب "يبرره العمل زمن دولة الخلفاء الراشدين"مدخل ص٤٢٠. وأصبح التفسير وكأنه "نص على بياض نكتب على هوامشه وحواشيه، ما تلهمنا به العبارة والمثل والقصة والوعد والوعيد... الخ وما يسعفنا به الخيال وتدفعنا إليه الميول والرغبات..الخ".[٦١] وسعى الجابري لفصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي "كي يتأتى لنا الوصل بيننا نحن في عصرنا وبين النص نفسه كما هو في أصالته الدائمة...النص مجردًا عن أنواع الفهم له التي دونت في كتب التفسير فلأنها في الجملة يكرر بعضها بعضًا".[٦٢]

قسّم الجابري المرحلة المكية ستة مراحل (١) في النبوة والربوبية والإلوهية. (٢) في البعث والجزاء ومشاهد القيامة. (٣) في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. (٤) الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل. (٥) حصار النبي وأهله وهجرة المسلمين إلى الحبشة. (٦) ما بعد الحصار مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة. والقرآن المكي هو قرآن الدعوة هو قرآن العقيدة والأخلاق. وجعل القرآن المدني مرحلة واحدة. وهو قرآن الدولة، والتشريعات والأحكام.

سعى الجابري لعرض "الوحي المحمدي في إطاره الأصلي الخالص وكشفنا عن التأويلات الإيديولوجية؛ الفلسفية منها والسياسية التي ابتعدت به عن العقل القرآني لترتمي به في أعماق.. اللامعقول العقلي"[٦٣] والقرآن عند الجابري كامل كما هو منذ مصحف عثمان، لكن الأصل هنا هو فهم القرآن في سياق مرويات السيرة النبوية وفي سياق مرويات أسباب النزول، من أجل "الحيوية التاريخية". في محاولة منه لتبديد "الضباب الذي كان وما زال يحول دون التعامل العقلاني". وحاول الجابري تكوين "كلام متصل مسترسل يشد بعضه بعضًا كلام يُلخص مسار التنزيل ومسيرة الدعوة في تسلسل يُرضي النزوع المنطقي في العقل البشري"[٦٤]. فالرسول عليه السلام أُرسِل بكتاب يعود بالدين إلى "حقيقته أي كما هو في أم الكتاب والمقصود هنا العقيدة، عقيدة التوحيد فهي الثابت الذي لا يتغير...أما الشريعة فهي متعددة تختلف من أمة لأخرى

---

٦٠ مدخل ص٤١٩ - ٤٢٠
٦١ فهم القرآن ج(١) ص ٧
٦٢ السابق نفس الصفحة
٦٣ مدخل ص٤٢٧
٦٤ فهم القرآن القسم الثاني ص٣٨٣

على مستوى العبادات والمعاملات بينما تبقى هي، هي على مستوى الأخلاق والمقاصد والغايات" .[٦٥]

وفي تعامل الجابري مع توتر القرآن: كانت محاولته الوصول إلى معنى كلي رابض خلف الأجزاء، من خلال القراءة السياقية لسور، وآيات القرآن، في سياق روايات السيرة ومسار مرويات أسباب النزول، أن حاول رفع التوتر بالوصول إلى معاني تختلف عن المعنى اللغوي الظاهر من كلمات الآيات. فالمُحكم والمتشابه الذي تحدثت عنه الآيات ليس الواضح والغامض، وليس الأحكام الثابتة والمتغيرات بل الآيات المحكمات هي "الفعل الإلهي الذي يدل على وجود الله وعلى وحدته وقدرته...الخ والذي يتمثل في خلق السماوات والأرض....هي العلامات والدلائل والظواهر الكونية التي تدل على أن الله إله واحد فهن أم الكتاب بمعنى الأصل الذي يجب أن نرد إليه الفروع والحواشي... أما المتشابهات فهي العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله...فلا يجوز القول أن ألفاظه أو عباراته يكتنفها الغموض"[٦٦] فالآية ليست العبارة القرآنية بل هي العلامة، بل والقلم يصل بالجابري لاستبعاد أن يكون هناك غموض في عبارات وألفاظ القرآن..!!!

وكذلك عبر هذه القراءة السياقية ينفي الجابري وجود نسخ بالمعنى الفقهي في المصحف وأن كل ما هناك "هو وجود أنواع من التدرج في الأحكام من العام إلى الخاص ومن المُطلق إلى المقيد ومن المجمل إلى المبيّن ومن المُبهم إلى المعين هذا فضلًا عن ملائمة الأحكام مع مُقتضيات الأحوال كان يأتي تعديل في نفس الحكم ليتلاءم مع المستجدات وهذا لا يعني إزالة الحكم الأول ولا إبطاله بالمرة وإنما يعني أعماله بصورة مُعدّلة... وعلى الإنسان أن يُجدد فهمه للأحكام حتى تتلاءم مع المُستجدات"[٦٧]. وفي كل الصراع العقدي حول كون القرآن مخلوق أو قديم غير مخلوق جعلها الجابري كانت "وراءه خلفية سياسية هي وحدها تُعطي المعنى لأصول هذا النزاع ولما انتهى إليه من محنة"[٦٨] وفي مسألة النظر إلى الله يوم القيامة، ناظرة من الانتظار وليست من النظر[٦٩]. وفي تعامله مع القصص القرآني نقد الجابري من تعاملوا مع القصص القرآنى "كأحداث تاريخية اتخذوا مرجعية لها ما عرف بالإسرائيليات، فبدأ الجابري التعامل معها كأحداث قرآنية لها أسباب نزول خاصة بها وبالتالي أهداف ومقاصد

---

٦٥ مدخل ص١٩٨
٦٦ فهم القرآن القسم الثالث ص١٧٣ - ١٧٤
٦٧ السابق ص١٠٩
٦٨ فهم القرآن القسم الثاني ص١٢٦
٦٩ فهم القرآن القسم الأول ص١٤٣

خاصة"[٧٠]. ورغم إقرار الجابري "أن عناصر القصة ليست مقصودة لذاتها... إن القصص القرآني قصص بياني يقوم مقام البرهان أو هو نوع من البرهان على قضية معينة تقع خارج القصة"[٧١] فالقصص ليس تاريخ، فهل هو بناء فني بياني مُوظف لغرض ديني؟ هل هو تعامل للخطاب القرآني مع تصورات العرب وثقافتهم ونظرتهم للكون؟ كل ما يشغل الجابري هو التخلص من الاعتماد على مرويات "الإسرائيليات" لظنيتها ولتواتر المصحف. لكنه لا يسأل هل هذه المرويات تصور، ما كانت تحمله الثقافة وقت الوحي من تصورات، عن الأقوام السابقة، والقرآن يتعامل مع هذه التصورات، وتعامله لا يعني إقراره بصحتها التاريخية، بل يوظفها فنيا لأغراضه الدينية ولدعوته؟ هذا النوع من الأسئلة ليس مطروحا، لأن السعي إلى الدفاع وإلى التعايش، بعد أحداث سبتمبر هي الدافع الأكبر للجهد وليس الدرس والفهم في ذاته. لذلك يستبعد الجابري "الجانب الفني فيه فهو مظهر آخر لا يدخل في اهتمامنا وإذا كان لابد من رأي في الموضوع فنحن نعتقد أنه من غير الصواب قراءته في ضوء "خصائص أدب القصة"[٧٢]

إن محاولة محمد عابد الجابري هي واحدة من أهم المحاولات، لأنه لم يكتف بعرض نظري لكيف يتم الفهم، كما فعل "ثيودور نولدكه" في القرن التاسع عشر. بل قام بعملية تطبيق، تجاوز بها محاولة، انطباعية طه حسين.،تجاوز تقليدية محاولة محمد عزة دروزة في "التفسير الحديث" في عشرة مجلدات. ومحاولة "ريجي بلاشير" الذي قام تقسيمه للمكي والمدني ليس على تأسيس حقيقي. ومحاولة عبد المتعال الصعيدي التي أسست في مقدمتها، لكن متن الكتاب تناول تقسيم المصحف حسب بنية تلاوته الحالية، مع ذكر ترتيب للنزول للسورة في مقدمة السورة. فجهد الجابري حاول الدخول خلف كل هذا التعدد والتنوع في الترتيب الحالي في محاولة للوصول إلى معاني كلية من خلال قراءة سور المصحف في سياق مرويات السيرة ومرويات أسباب النزول. الجهد الذي نحتاج إلى أن نبني عليه، لجدته.

لكن مأزق قراءة محمد عابد الجابري بل أبالغ وأقول مأزق خطابه؛ أنه رغم سعيه لتجاوز ما هو أيديولوجي في التعامل مع التراث، والتركيز على ما هو معرفي ابستمولوجي، فكون خطابه رد فعل لما هو سياسي. رد فعل على هزيمة ١٩٦٧م؛ كان مشروع "نحن والتراث" ورد فعل على أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م وما

---

٧٠ مدخل ص١٦

٧١ مدخل ص٢٦٢

٧٢ السابق ص٤٢٢ - ٤٢٣

تبعها، كانت قراءته للقرآن، فمنهج رد الفعل يوجه القراءة، فرفع الجابري شعارات الموضوعية والعلمية والابستمولوجية، شيء. وحين ننتقل من منطوق كلامه إلى ما طبقه فعلًا ومارسه نجد أنه في دراسته للمصحف يبحث عن المنطق، يبحث عن العقل الرابض لبناء "تصور منطقي عن المسار التكويني للنص القرآني وفي نفس الوقت أقرب إلى الواقع التاريخي"[٧٣] ولأن مصدره سيكون مرويات سيصبح دور المنطق: "استثمار المواد التي يقدمها المأثور... فإذا كانت هناك نتائج تخدم الغرض المتوخى ولا تتعارض مع الأصول وفي مقدمتها ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة وهو ترتيب "توقيفي"[٧٤] فحتى لو ترتيب الآيات في السور توقيفي، وأسأل الجابري؛ أليس السؤال عن حكمة هذا الترتيب مشروعة؟ ويصبح دور العقل والمنطق عند الجابري هو "المطابقة بين المسارين مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن"الصفحة السابقة العقل والمنطق، دورهما في الغالب دور التابع، تكون النتائج محددة مُسبقًا ودور العقل البحث عن مبررات منطقية لهذه النتائج.

لذلك ركز الجابري على البنية المنطقية وعلى العقل القرآني، ورغم إدراكه النظري أن القرآن "نص بياني من نتاج الوحي لا من إنتاج المنطق"[٧٥] فحين يتعامل مع القص القرآني يشير إلى كونه بيان، لكن للهروب من فنيته وأدبيته وتاريخيته، يركز الجابري علي القص وعلى القرآن كونه "برهان، وسيلة في الإقناع تدعو للاحتكام إلى العقل بعيدًا عن أساليب اللاعقل"[٧٦] ربما دراسة دقيقة عن مفهوم العقل في خطاب الجابري، تبين أن تصوره للعقل رغم رفعه شعار العقل بمعناه الحديث، العقل كمكون ثقافي تاريخي الظاهر على مستوى سطح الخطاب، عند التطبيق والممارسة في خطاب الجابري يتحول مفهوم العقل إلى مجرد تصور لا يبعد كثيرًا عن مفهوم العقل التراثي، العقل حسب منطق أرسطو، العقل كمقولة مفارقة للزمان والمكان، العقل كجوهر وأعراض، العقل كمقولات. وليس العقل كمكون حي في ثقافة وفي مكان وزمان وصيرورة. لذلك نزعة الجابري الدائمة لنفي "اللاعقلي". متغاضيا أو ربما غير مدرك، أن الدور الذي يقوم به اللامعقول في تكوين وفي تحديد ما هو عقلي. والدور الذي يقوم به اللاوعي في تشكيل وتحديد ما هو وعي. أكبر، فلربما كانت الأساطير والتصورات "اللاعقلية" في وعي عرب الحجاز؛ هي المحركة للخطاب القرآني.

---

٧٣ مدخل ص٢٤٤
٧٤ مدخل ص٢٤٥
٧٥ مدخل ص٢٤٣
٧٦ مدخل ص٤٢٥

أزمة تناول الجابري الثانية: أن سعيه وراء ما هو منطقي وما هو عقلي بالمعنى السابق، جعله رغم إشارته وإدراكه للفرق بين المصحف كنص مكتوب وبينه كلام منطوق من شيخ يجوّده، أنه في تحليلاته كلها يقوم بتحليل نصي، وكأن القرآن نص، وضاعت تماما فكرة القرآن كخطاب. هذا المدخل المنطقي حرم الجابري من إدراك القرآن كخطاب وكبيان، وكونه بيان يقوم على التخييل، وعلى آليات البيان واللغة وتصوراتها في الثقافة، والتي لا تقوم فقط على علاقات منطقية، بل هي علاقات مواضعة وعرف، وليست علاقات منطقية، فحرم الجابري خطابه ومحاولته من إدراك فنية البيان ومجازاته ورمزياته، وإيحاءاته.

المأزق المعرفي التالي، هو إدعاء الجابري أن "القرآن يفسر بعضه بعضا"، وأنه سيتجاوز التراث التفسيري والتأويلي الذي دار من المسلمين حول القرآن. في حين أن كل صفحة من صفحات مجلداته الأربعة لا تخلو من الإحالة إلى نص تراثي، لأن كل شغله عبارة عن الترجيح بين مرويات قال بها القدماء وجمعوها للجابري. ويكون المرجِح عنده في التعامل مع المروي هو"إذا كان مما ينتمي إلى النسبي والتاريخي رجعنا به إلى ترتيب النزول وإن كان مما ينتمي إلى المطلق واللازمني طرحناه على مستوى القرآن ككل بوصفه - يعني القرآن - يشرح بعضه بعضًا ويكون الحكم فيه هو قصد الشارع وليس الزمن والتاريخ"[٧٧] وكأن المعيار في النهاية لتحديد ما هو نسبي وما هو مطلق سيكون حكم الجابري نفسه. وأتصور أن مصدر هذا التردد هو، تصور الجابري أن الوحي "ينتمي إلى منطقة التسليم والإيمان وليس إلى ميدان البحث والبرهان"[٧٨] فالوحي يُسلَّم به وفي نفس الوقت نبحث عن منطقيته وعن براهينها..!! الجابري متهيب الدخول في مجال الدين، ومجال تصوراتها، رغم باعه الطويل في دراسة التراث، لكن القرآن "ليس من التراث"، كما حاول أن يفصّل في متن الكتاب، لكن السؤال للجابري كيف يختلف وصول المصحف لك عن مخطوطة تأويل الطبري أو مخطوطة تأويل الزمخشري أو كتاب تفسير ابن عاشور. ألم يصلنا كل ذلك عبر بشر، وعبر روايات أيضًا؟ فرغم كل جهد الجابري في محاولة وضع آيات القرآن في سياقات تاريخية، إنها ظلت سياقات تاريخية بما تعنيه السيرة من تاريخية، أو تعنيه مرويات أسباب النزول من تاريخية، تاريخية أجزاء متجاورة، تاريخية لحظات زمن مكتملة في ذاتها تتجاور بجوار بعضها، إنها تاريخية أقرب للتصور الأشعري للزمن وللتاريخ. وليست التاريخية كجدل بين الإنسان والعالم وتصوراته عن الله وعن الغيب.

---

٧٧ مدخل ص٢٩

٧٨ مدخل ص٢٢

لكن لأن الأهداف محددة مسبقًا في قراءة الجابري، لا تجعل لأي من هذه الأسئلة وجود أو دور. ولكل هذا فإن محاولة الجابري هي من أنجع المحاولات التي من المهم العمل على تطويرها برحابة أوسع من منهج رد الفعل لما هو سياسي عند الجابري وما هو مسرب للأيديولوجيا بمعناها السيئ في خطابه، وهذا مما يحتاج إلى بحث مستقل.

والله أعلم

الفصل الرابع عشر:

من قرآن النص إلى قرآن الخطابات ورؤية العالم

القرآن بين السماء والأرض

حين دخل حسن حنفي المولود (١٩٣٥ /١٢٨٣) جامعة فؤاد الأول، يدرس أفكار الفلاسفة المسلمين، فيقرأ عن "العقول العشرة" و"العقل الفعّال والمُنفعل" و"الذات والصفات" و"طبيعيات ابن سينا". فشعر بفجوة بين ما يدرس وبين كون هذا هو التراث، وكونه أن يكون تراثًا إسلاميًا[٧٩]. ووجد قرب وصلة بينه وبين ما يكتب خارج الجامعة، من كتابات الأفغاني والكواكبي ومحمد إقبال والمودودي وحسن البنا وأُسِر بكتابات سيد قطب في هذا الوقت نهايات الأربعينات وبدايات الخمسينات. وفي السنوات العشر التي قضاها في باريس بين عامي (١٩٥٦ - ١٩٦٦) كان مشغول الشاب ابن الواحدة والعشرين من العمر، في إعادة بناء علوم المسلمين القديمة، كمشروع حضاري شامل؛ يستكمل به جهد تيار الإصلاح الديني في شقه الذي سعى إلى تديين السياسة، تيار الأفغاني لا تيار محمد عبده. رأى حسن حنفي في نفسه سيصلح ما عجزت عنه رسالة محمد عبده في التوحيد، ويتجاوز ضعف مشروع عبده في نظره الذي اهتم بالتربية، حسن سيسعى إلى "من العقيدة إلى الثورة". وسيستكمل مشوار سيد قطب في "مرحلته الاجتماعية"، مرحلة كتابات "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية".

حسن حنفي يسعى إلى إعادة بناء علوم التراث لتثويرها، لأنها هي المخزون الحضاري والنفسي والروحي للأمة. ولخوفه من قصر العمر، وقد يطول الفهم العلمي للتراث "فتضيع الأرض والثروة" وهو مازال يفهم. فأثر أن يأخذ التراث المُعاش ويعيد توظيفه لصالح قضايا العصر [٨٠] وسعى إلى تفكيك بنية علوم التراث وتجاهل سياقها التاريخي، خوفًا من قصر العمر، الذي يمثل نزق دائم لحسن، فحاول أن يوفق بين عناصر الأمة المختلفين، وجعل التوفيق عند حسن يتبع "التقية" بل ويراوغ، فيكون له استراتيجية وتكتيكات، ومناورات أو بتعبيره "يضرب ويجري". وحين كتب حسن لإعادة بناء علوم التراث، حافظ على الشكل القديم لبناء العلوم، وفي داخل هذا القديم،

---

٧٩ يرجع لسيرة حسن الذاتية، في كتابه "الدين والثورة" ج(٦) الأصولية الإسلامية. ص٢٢١، طبعة مكتبة مدبولي.

٨٠ يرجع لكتاب حسن حنفي، حوار الأجيال، طبعة دار قباء ١٩٩٨م في ص٤٨٢

يدس مضامين جديدة. وحاول أن يتعامل مع البنية الأشعرية السائدة، جزئيا فلا يتصادم معها، لكن يفتُ في مسائل جزئية فيها هنا وهناك. لكن القوالب والأشكال القديمة للعلوم خنقت كل مضامين التجديد التي حاول حسن دسها. ولم تستطع استراتيجية الجزئيات، في تعامل حسن مع البنية الأشعرية ومناوراته معها، أن تفت فيها. بل تسربت آليات الأشعرية ذاتها تحت جلد خطاب حسن حنفي ذاته. واستطاع الشكل القديم للعلوم أن يفرض مضمونه، ويهمش خطاب حسن حنفي، مما يحتاج إلى درس دقيق.

سعى حسن إلى جعل الإنسان هو المركز وهو القلب من جهدنا الحضاري، وليس كما فعل التراث الذي ساد، عبر السعي إلى الله، وإلى الآخرة، وعبر الطاعة والعبادة. كذلك سعى حسن إلى استعادة التاريخ في وعينا كجدلية بين الإنسان والعالم أو بين المجتمع والكون، وليس مجرد سلسلة من الأحداث المنفصلة المحددة مسبقًا، وليس للإنسان فاعلية في تغييرها أو توجيهها. إن فصل حسن بين الشكل وبين المضمون في علوم التراث، والتلفيق والمراوغة. والنظر للتراث كمجرد أداة تُوَظَف، جعلت ما هو نافع ويخدم في المعركة هو الحقيقة، التي يجب الالتفات إليها.

حين تناول حسن حنفي قضايا تفسير القرآن؛ ولأن الدين عنده مجرد "وسيلة لا غاية؛ فالغاية هي تكريم الإنسان على الأرض" لذلك فعند حسن "لا توجد حقيقة دينية منفصلة عن الحقيقة الحياتية، عن الحقيقة الاجتماعية"[٨١] ويصبح التفسير عند حسن تبعًا "لمصالح الأمة". فإذا كان وقت القدماء وقت بلاغة ولغة وعلم كلام وفلسفة وتصوف. وكان المسلم فيها منتصرًا، فكان تفسير المفسر يراعي مصالح الأمة وحاجاتها في عصورهم. أما وقتنا وعصرنا فمختلف "فنحن مُحتَلون، مشتتون، ضائعون" فلابد أن يكون هناك تفسير "يغيّر حال الأمة. وإلا سيكون تفسيرًا بلا نفع وأعوذ بالله من علم لا ينفع". عدَد حسن مناهج القدماء في التفسير من (لغوي إلى تاريخي "بالرواية" وتفسير فقهي وآخر صوفي وتفسير فلسفي كلامي) وأضاف منهجين للتفسير في العصور الحديثة (التفسير العلمي والتفسير الإصلاحي). ثم اقترح حسن "المنهج الاجتماعي"، فعصرنا عصر "علوم اجتماعية" المنهج الذي بدأه تيار التفسير الإصلاحي، ويتصور حسن أن مهمة جيله هي تطوير هذا المنهج الاجتماعي وأن "يبدأ بواقع الأمة وبمصالح المسلمين"[٨٢]. وسعى لعمل تفسير جزئي للقرآن وليس تفسيرًا كليًا، فإذا كانت أرضنا محتلة ونواجه الاستعمار فتكون "آيات الجهاد والقتال والحرب والإعداد هي التي يكون لها الأولية في التفسير، وليست آيات الدعة وحسن العيش والتمتع بزينة الحياة الدنيا".

---

٨١ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع(١٩) ٢٠٠٢، ص ١٠٨

٨٢ حسن حنفي، من الدين إلى الثورة ج(٧) اليمين واليسار في الفكر الديني. طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة ص١٠٢

عبر التفسير الموضوعي للقرآن أي تناول القرآن كموضوعات، ويعتمد على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، فيفسر الآيات كلها حول موضوع واحد، يحتاجه عصرنا. تفسير "بالمعنى والقصد وليس بالحرف واللفظ، فالوحي مقاصد. تفسير بالتجارب الحية التي يعيشها المفسر" [٨٣]

حاول حسن حنفي، رفع التوتر داخل القرآن وبين القرآن والعصر عبر الانتقاء تبعًا لمصالح الأمة، وعبر إقامة العلاقة بين السماء والأرض كعلاقة جدلية؛ عبر توظيف مرويات أسباب النزول، وعبر علوم الناسخ والمنسوخ، وكذلك عبر محاولة التعامل مع العقائد والتصورات، وليس فقط من خلال آيات التشريع التي تعامل معها الفقه التقليدي، بل عبر "تحويل عقائد الإيمان التي ورثناها منذ أكثر من ألف عام، على يد الأشعري وازدواجها بالتصوف- وتحويلها- إلى أيديولوجية ثورية لمجتمعاتنا الحالية" وذلك عبر الانتقال من "التشبيه إلى التنزيه ومن الله المُشخص إلى الله المبدأ العقلي الشامل الذي تتوحد أمامه قوى الإنسان الفكرية والقولية والوجدانية والعملية والذي تتوحد أمامه طبقات الأمة والذي تتوحد أمامه جميع الشعوب والأجناس". لكن بسبب غلبة النفعية وتغلب أهداف السياسة في خطاب حسن، تحول التراث والماضي إلى مجرد أداة، فأصبحت الذات تتضخم وتلتهم كل شيء داخلها، التراث، الغرب، الفكر العربي الحديث، وحتى الواقع. وأصبحت المناورات الفكرية ووضع القنابل الموقوتة وحرب العصابات هي لب الجهد. فوصلت بخطاب حسن حنفي إلى مجرد شعار تجديد رابض تحت سطحه خطاب التقليد، وهذا ما يحتاج إلى درس كيف حاول خطابي نصر أبو زيد وعلي مبروك تجاوز خطاب أستاذهما حسن حنفي من داخله معرفيًا.

الخطاب كصيرورة حياة

إشكال التعامل مع خطاب نصر حامد رزق أبو زيد (١٩٤٣ /١٣٦٢ - ٢٠١٠ /١٤٣١) أنه خطاب صيرورة مستمرة، خطاب باحث، يبدأ من سؤال وفي محاولة البحث عن إجابات، تتولد أسئلة أخرى، في حركة تأثير وتأثر، حركة بندولية بين الباحث والموضوع، بين المنهج وعدسات القراءة والرؤية، في حالة جدل مستمر. فتصبح كل

---

٨٣ كتب حسن حنفي"مناهج التفسير ومصالح الأمة"، "ماذا تعني أسباب النزول"، "اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح"، "المال في القرآن: تحليل مضمون"، "الجهاد تحليل لفظي من القرآن"، "هل لدينا نظرية في التفسير"، "أيهما أسبق نظرية التفسير أم منهج تحليل الخبرات؛ عودة إلى المنبع أو عودة إلى الطبيعة".

محاولة للتعامل مع هذه الصيرورة وذلك الخطاب عبر تثبيته في محطة وصول. كمن يلتقط صورة أبيض وأسود لكائن حي. خطاب نصر أبو زيد؛ هو مشوار ورحلة أكثر من كونه محطة وصول، فقيمته في الرحلة وفي كيفيتها، وليس في المحطات والنتائج التي وصل إليها. من يدرسونه بسجن خطابه في مرحلة من مراحله التي مر بها، والتي قد يكون قد تجاوزها لمرحلة تالية. وسوء القراءة ليس من خصوم خطابه فقط، بل ربما سوء القراءة ممن يدافعون عن خطاب نصر أكبر وأشد، فالأصولية مهما اختلف شعارها المرفوع، تقوم على تثبيت الحياة عبر الثوابت، لا فارق بين كونها ثوابت باسم الهوية أو باسم صحيح الدين، باسم الماركسية أو الليبرالية... الخ فمن يدافعون عن خطاب نصر؛ عبر تثبيته؛ لأن في تصورهم فكرة تغيّر أفكار الكاتب وانتقاله؛ هي نقيصة. هذا فعل أصولي قائم على الثوابت/ الدوجما وعلى التثبيت أيضًا. لذلك فمن المهم أن يُدرس الفكر وهو حي وهو في حالة فعل، وكذلك في تطوره وتشكُله، فالمفكر الحي والتفكير الفعال، هما رحلة وليسا مجرد محطة وصول، أو مجرد نتائج نهائية.

أعتبر أن لقاء نصر أبو زيد طالبًا في قاعة المحاضرة مع حسن حنفي، وانبهاره بقدرة حسن على الربط بين ما هو فكري وفلسفي بما هو سياسي وديني، بين القديم منه والحديث، ما هو شرقي وما هو غربي، أبهرت نصر. وربما افتتان حسن بسيد قطب في كتاباته في المرحلة "الاجتماعية" تلاقت مع افتتان نصر أبو زيد بكتابات سيد قطب ومحمد قطب؛ عن دور الدين كمكون مهم في نهضة المجتمع من هزيمته وتراجعه. الرؤية التي بدأت تتغير عند نصر داخل الجامعة وبتواصله البحثي رويدا رويدًا، ليصل نصر إلى أن الدين ليس هو العامل الأساسي، للنهضة أو للتراجع، فهو عامل واحد ضمن عوامل أخرى، وبدأ يبعد نصر عن خيط اتجاه الأفغاني... سيد قطب. ويقترب أكثر من خيط محمد عبده، طه حسين، أمين الخولي. مع نضوجه المنهجي في درسه البلاغي والكلامي/ اللاهوتي، وصلته مع أستاذه عبد العزيز الأهواني وعبد المحسن طه بدر وإعجابه بجهد صديقه جابر عصفور خلال إعداد عصفور لرسالتيه؛ للماجستير وللدكتوراه. وجمع نصر دائمًا بين هموم المواطن وهموم الباحث والمعلم بالجامعة.

وفي بحيرة المراجعات التي أعقبت انكسارة وهزيمة ١٩٦٧م ثم انقلاب سلطة حكم الرئيس السادات، على تجربة الخمسينات والستينات، في التوجه نحو العدالة الاجتماعية. ورأسمالية الدولة، ومصادرة الحريات والحياة العامة. فبعد تمكن نظام السادات بعد حرب سنة ١٩٧٣م، ثم الانفتاح الاقتصادي. فصاحب، هذه التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. تغيرات المعنى الديني، الرسمي، من خلال

مؤسسات الدولة الرسمية الدينية. من اشتراكية الإسلام، والإسلام دين المساواة، والعدل، العمل، إسلام أعدوا لهم ما استطعتم من قوة في مواجهة العدو. إلى تسعة أعشار الرزق في التجارة. وإسلام رفعنا بعضهم فوق بعض درجات، والدرجات تُفسر بالتفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وتغير المعنى في مواجهة العدو إلى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها. فهذا التغير في المعنى الديني، هو ما جذب نصر أبو زيد، الذي دخل الجامعة في مرحلة التغير هذه من نظام إلى نظام، ومن معنى إلى معنى. فعاد يدرس التراث واضعًا قدمًا في الدراسات اللغوية والبلاغية، وقدم أخرى في قضايا الدراسات الإسلامية والفلسفية، بتناوله مفهوم المجاز في القرآن ودور المعتزلة في تشكيل هذا المفهوم في تراث العربية. فحاول نصر إعادة النظر من خلال العلاقة الجدلية بين المفسر وبين النص، فدرس تراث المعتزلة وخصومهم من الأشاعرة. التراث كنتاج صراع، اجتماعي سياسي ثقافي ديني. ثم انتقل في رسالة الدكتوراه إلى دراسة حقل آخر من حقول التراث في تعامله مع القرآن هو التراث الصوفي. رابطًا بين حقول معارف القدماء والتداخل بين علوم اللغة والبلاغة وعلم الكلام وأصول الفقه، التراث في تواصل حقوله، حيًا. مستعينًا بأدوات بحثية حديثة من علوم "الهرمنيوطيقا" التأويلية. و"السيميولوجيا/ السيميوطيقا" علم العلامات. بعد عامين قضاهما في منحة دراسية بجامعة بنسلفانيا، تواصل فيها مع كتابات حول هذه العلوم.

سعى نصر لفتح المعنى الديني في مواجهة الهجمة الحنبلية الهابة من صحراء الخليج ممولة بالجاز. ومواجهة اللاهوت الأشعري وارتباطه العميق بالسلطة عبر تاريخه، فعبر خطاب الوسطية الذي تتبناه المؤسسات الدينية الرسمية والمؤسسات التعليمية ومؤسسات السلطة بمصر. وسطية ثوابت الأشعرية في العقيدة والشافعية في أصول الفقه. حاول نصر مواجهة هذا معتمدًا على اللاهوت المعتزلي، ونتاجات العلوم الحديثة في التأويلية وفي العلامات؛ لفتح المعنى الديني ومن ثم تحريك حالة الجمود الفكري والركود في المجتمع. وهذه ما أسميها مرحلة القراءة الأيديولوجية للتراث عند نصر أبو زيد. في كتابات "الاتجاه العقلي في التفسير" و"فلسفة التأويل" و"مفهوم النص" ودراسات كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل". كان نصر معتزليًا لاهوتيًا وتلميذ لعبد القاهر الجرجاني بلاغيًا، مع استعارة أدوات إجرائية من "جاكبسون" و"جادامر" و"بول ريكور" و"تشيكو أُذوتسو"؛ في محاولة من نصر لتطوير مدرسة الشيخ أمين الخولي، رابطًا بين الدراسات الإسلامية والدراسات اللغوية والبلاغية وعلم العلامات، الحديثة.

كانت الأربعة سنوات التي قضاها نصر في اليابان بين عامي (١٩٨٥ - ١٩٨٩)م فترة مراجعة وإعادة نظر وفترة نقد للذات، ومتابعة لأوضاع الوطن في

كليتها من بعيد. تولد عنها نقد النسق الاعتزالي ومحدودية مفهوم الحرية فيه، الحرية عندهم مفهوم ابن عصره، الحرية مقابل الجبر بالمعنى الديني. وليست الحرية بمعناها السياسي والاقتصادي والاجتماعي في عصرنا. ونقد نصر أبو زيد ذاته، من خلال نقد مشروع أستاذه حسن حنفي. ونقد نصر الخطاب الديني الإعلامي الشائع ووصل إلى أن الفرق بين المعتدلين والمتطرفين في هذا الخطاب هو فارق في درجة العنف وتوقيته وليس فارقًا في النوع. ونقد أيديولوجية خطاب الوسطية الدينية. وأن الخطاب الديني هو مجرد جزء من الخطاب العام وتجلٍي من تجليات الأزمة العامة وأن الفرق بين اليسار وبين اليمين هو اختلاف في نوع الشعار المرفوع ولكن اتفاق في آليات التفكير وفي استبعاد وإقصاء المخالف. ونقد نصر مشروع النهضة منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود، وتجاذبه المشروع بين التوفيق والتلفيق. ونقد سلطوية الدولة وتحريرها للجنيه أمام العملة الصعبة وفي نفس القوت تُقيد المواطن وتُصادر لحريات العامة، عبر سلطويتها. مرحلة النقد هذه أنتجت دراساته المنشورة في كتب "نقد الخطاب الديني" و"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" و"المرأة في فكر الأزمة" و"النص السلطة الحقيقة" و"التفكير في زمن التكفير" و"القول المفيد في قضية أبو زيد" والدراسات التي جُمعت فيما بعد في "الخطاب والتأويل" و"دوائر الخوف".

بعد خروج نصر أبو زيد من مصر إلى هولندا، وفي الخمسة عشرة عامًا الأخيرة من عمره، تغير تركيز عدسة القراءة، لتركز على الدراسات القرآنية بصورة أساسية دون غيرها من قضايا الفكر الإسلامي عامة أو الخطاب الديني عامة أو التعامل مع التراث، عامة، ونقد الواقع. فأصبح تركيز أبو زيد على القرآن بصورة أكثر عمقًا، لكن اتسع مدى رؤية العدسة من هموم مصر والعرب، إلى عموم بلاد المسلمين غير العرب، من إندونيسيا حيث كوّن مدرسة وتلاميذ إلى ماليزيا والهند وإيران وتركيا بالإضافة إلى بلاد أوروبا وأمريكا. بل والإنسانية وهمومها من خلال هموم باحث مغترب في بلد لا يتحدث لغتها، ويتواصل معها عبر لغة أخرى وسيط. في هذه المرحلة كانت انتقالة نصر من تصوره لماهية بنية القرآن كنص بالمعنى الحديث للنص وليس بالمعنى التراثي للكلمة، إلى تصور القرآن في ماهيته وفي بنيته كخطاب، ومن سعي نصر قبل ذلك للوضوح في معاني القرآن وإلى كشف الغامض في القرآن عبر التأويل. أن ينتقل للاحتفاء بالغموض وبالمناطق "الرمادية" في الخطاب. وأن الغموض هو سر من أسرار استمرارية إنتاج الخطاب القرآني للمعنى عبر العصور. الانتقالة التي تحتاج في ذاتها إلى درس عميق في أسسها المعرفية وكيفيتها، ونتائج هذا الانتقال. وهذه الصيرورة تجعل خطاب نصر حين يُقرأ دون إدراك هذه الصيرورة المستمرة في الخطاب، تجعل القراءة، أقرب لسَجْن في زنزانة

الموضوعية وأبحاث أكاديميات إنتاج قوالب الجبس. عبر التثبيت. وهذه الصيرورة تميز خطاب نصر أبو زيد، عن خطابات كثير من المفكرين العرب أصحاب المشاريع الحضارية، الرسولية، الساعية لتخليصنا من الجمود فدون وعي منها تعيد إنتاج الجمود.

التراث كوسيلة وأداة

إذا أمكن تلخيص جهد نصر أبو زيد في عبارة لعلها تكون: أنه سعى لدراسة طُرق ومناهج القدماء والمحدثين؛ شرقيين وغربيين، في التعامل مع القرآن، نقديًا، من أجل السعي إلى منهج إسلامي جديد في التأويل. فكانت تعبيرات "التأويل" و"التأويلية" و"فلسفة التأويل" و"السيميوطيقا" و"علم العلامات" و"المغزى والمعنى" و"القرآن كنص بالمعنى الحديث لكلمة نص" و"القرآن كخطاب" هي كلمات تصور إسهام وجهد نصر في إضافة معاني لها في فكرنا المعاصر. فقد درس نصر تعامل المتكلمين من معتزلة وأشاعرة مع القرآن؛ وكيف حولوا القرآن إلى ساحة للعراك بينهم، حاربوا عليها معاركهم السياسية والاجتماعية والثقافية من خلال مفاهيم المجاز. والمحكم والمتشابه. ودرس نص تعامل حقل التصوف مع القرآن من خلال تعامل ابن عربي؛ الذي جسد نقطة ذروة للخطاب الصوفي، وكشف نصر اعتماد التصوف على رحابة الرمز للخروج من أسر وجزئية المجاز عند المتكلمين، عبر مقولات مثل "الظاهر" و"الباطن" و"الحقيقة" و"الشريعة". ودرس نصر حقل الفلسفة في تعامله مع القرآن من خلال خطاب ابن رشد، ومفهومه للتأويل. ودرس تعامل النحاة واللغويين ببحثه عن التأويل في كتاب سيبويه. ودرس جهد البلاغيين في تعاملهم مع القرآن من خلال درسه لجهود عبد القاهر الجرجاني ومفهومه عن النظم.

سعى نصر للبحث عن مفهوم علم العلامات الحديث في التراث، ومفهوم النص الحديث هل له بذور في علوم القرآن. وبحث في تعامل الأصوليين في الفقه مع القرآن من خلال درسه لنظرية التأويل عند أبو حامد الغزالي بالإنجليزية في اليابان عام ١٩٨٧م. ودرسه للمقاصد الكلية للشريعة، وسعيه لاقتراح مقاصد للشريعة، أكثر كلية وأكثر شمولية وتتناسب مع عصرنا. ودرس نصر مناهج المحدثين والمعاصرين من خلال الخطاب الديني المعاصر في تعاملهم مع القرآن وكيفية إهدارهم لمستويات السياق المختلفة في قراءاتهم.

أُعد كتاب "مفهوم النص" لنصر أبو زيد هو ذروة تجسيد مرحلة القراءة الأيديولوجية عنده. حيث التقت في هذا الكتاب كل خيوط المرحلة. والكتاب ثمرة تفاعل

بينه وبين طلبته في فرع جامعة القاهرة بالخرطوم في بدايات الثمانينات، وكان قد كتبه كمقالة طويلة لمجلة فصول، ضاعت في البريد بين اليابان والقاهرة. فعاد وكتبه ككتاب، تقدم به ضمن أبحاثه للترقية لأستاذ مساعد عام ١٩٨٧م. كان نصر قد كتب دراسة عن العلم العلامات وهل للنظر إلى اللغة كنسق ضمن أنساق أوسع من العلامات، فهل لهذا المفهوم بذور في التراث. وسعى بعد ذلك للبحث عن تصور مفهوم النص بمعناه الحديث المستخدم في دراسات تحليل النصوص وتحليل الخطاب الحديثة هل له بذور وجود في علوم القرآن؟ وليس فقط في التراث التفسيري، بل في الحقول المختلفة وخصوصًا في علوم القرآن. ورغم وعي نصر بالتوجيه الأيديولوجي من التيارات المختلفة لمعاني القرآن، وكذلك وعيه بالحاجة إلى "الوعي العلمي بالتراث"؛ إلا أن نصر حاول قراءة علوم القرآن مُستخدمًا أدوات وإجراءات بحث حديثة، مثل مكونات عملية الاتصال عند "رومان جاكبسون" من: مُرسِل ومُستقبِل وشفرة ورسالة. أو مفهوم الجدل عند "جادامر". لكنه لم يأخذه "كجدل مثالي" بل حاول نصر أن يبحث عن الأسس المادية للجدل في الواقع.

ويتجلى في كتاب "مفهوم النص" أن بنائه على أسس اللاهوت المعتزلي، في مواجهة اللاهوت الأشعري، وضد الحنبلية بصياغاتها اللاهوتية التي صاغها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.[٨٤] وحاول نصر فتح السؤال المُغلق إعادة التفكير فيه منذ عشرة عقود، السؤال الذي أُحرقت أصابع كل من اقترب منه ولو جزئيًا، بدءًا من محمد عبده في رسالة التوحيد إلى محمد أحمد خلف الله في الفن القصصي في القرآن، وفضل الرحمن في باكستان...الخ. سؤال ماهية القرآن، ماهية النص: حيث أن "الدراسة الأدبية ومحورها مفهوم النص هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا" [٨٥]ص١٣ فربط نصر بين الدراسات القرآنية والدراسات الأدبية والبلاغية. فهو تلميذ لمدرسة الشيخ أمين الخولي وتلامذته. المدرسة التي مد نصر جذورها القريبة لمحمد عبده وجذورها التراثية للمعتزلة وعبد القاهر الجرجاني وابن رشد في تعاملهم مع بلاغة القرآن، ووصلها بما وصلت إليه الدراسات اللغوية الحديثة من تحليل لنص وللخطاب ولعلم العلامات. ففتح الكلام حول ماهية القرآن، وسار على طريق الربط بين حقول التراث المختلفة في التعامل مع

---

٨٤ حتى أن جابر عصفور عَنْون قراءته لكتاب مفهوم النص التي نشرها بمجلة إبداع "مفهوم النص والاعتزال المعاصر" عام ١٩٩١م والمنشورة في كتابه "هوامش على دفتر التنوير"

٨٥ الإشارة ستكون لصفحات كتاب مفهوم النص في طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م

السؤال، وعدم السجن في قوالب التخصصات العقيمة التي سار عليها البحث الأكاديمي العربي حتى منتصف القرن العشرين، وبمناهج التحليل الفيلولوجي، ومفهوم التاريخ الحتمي، للقرن التاسع عشر. وانتقل في التعامل مع التراث من مجرد الترديد والاجترار، والتمجيد. أو اتجاه البحث عن أن كل أسباب ما نحن فيه من مشكلات ومن تراجع هو بسبب ونتاج للتراث. إلى قراءة، نقدية، تقوم على الجدل الدائم بين الواقع المعاصر والماضي، بين المنهج والموضوع، بين القارئ وأدوات القراءة، فلم تعد علوم القرآن كما تصور القدماء هي علوم اكتملت حتى احترقت ولا سبيل إليها إلا عبر النقل. بل عندنا من المناهج والأدوات المعرفية ما لم يتحصل عليها القدماء، وعندنا ما كتبوا.

سعى أبو زيد إلى مواجهة الاتجاه السلفي؛ الذي يُهمل تعامل النص مع الواقع، عبر إهمال مقاصد للوحي وإهماله لتصور وجود أهداف للشريعة. وسعى نصر أيضًا لمواجهة اتجاه التجديد. فقال نصر بضرورة الوعي العلمي "للأصول الموضوعية التي قام التراث على أسسها، كفيل بأن يؤدي إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفًا"ص١٩ محاججًا بأن التجديد على أساس "أيديولوجي" دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن التقليد. والوعي العلمي عنده يكون بالبحث عن الإجابات الدقيقة للأسئلة، وأن يختار من بين إجابات التراث "أشدها صدقًا واقترابًا من الحقيقة" لكن الحقيقة هنا هي الحقيقة النسبية، أي الحقيقة النسبية الثقافية، لا النسبية الذاتية. أي البحث عن "حقائق في ثقافتنا لا بحثًا عن حقائق مُطلقة"ص٢٠.

ورغم وعي نصر في تمهيد الكتاب - المكتوب بعد كتابة أبواب الكتاب تقريبًا - بالتحيز الأيديولوجي وخطورته. إلا أنه داخل فصول الكتاب، يظهر انحياز الكتاب للنسق اللاهوتي المعتزلي في مواجهة النسق اللاهوتي الأشعري بصورة أساسية. فإذا كان النسق الأشعري يضع أولوية النص وغايته؛ هي الحديث عن الله عز وجل "المتكلم بالنص". ثم يليه في الأولوية الحديث عن النبي عليه السلام؛ كمتلقي للوحي، ثم يأتي الحديث عن الواقع من خلال علوم "أسباب النزول" و"المكي والمدني" و"الناسخ والمنسوخ". أي أن غاية القرآن حسب ترتيب النسق اللاهوتي الأشعري هو التعريف بالله وبكيفية الطريق إليه عبر طاعته وعبر عبادته، للنجاة من ناره والفوز بجنته. من هنا فالواقع دوره في النص القرآني ما هو إلا مناسبة، لأن القرآن قديم[٨٦] وهذا الكلام النفسي القديم، نزل من اللوح المحفوظ، كاملًا للحياة الدنيا في ليلة القدر، ونزل مُنجما

---

٨٦ وإن كان الأشاعرة يفرّقون في القرآن بين كلام نفسي قديم، قدم ذات الله، موجود في اللوح المحفوظ. وبين كلام مخلوق، ومُحدَث حين نتلفظ نحن به بالعربية.

ومُفرقًا على ثلاثة وعشرين عامًا، وحيًا من الملك جبريل على النبي محمد عليه السلام. في هذا التصور الأشعري، الغيب يكشف عن ذاته ويكشف عن غيبيات لا سبيل للبشر أن يصلوا إليها. ويصبح منهج السير المعرفي في هذا النسق هو قياس ما نشاهده وما هو حسي وما هو متعين وندركه بوسائل إدراكنا، الخادعة والمُخادعة. نقيس هذا المُدرَك إلى ما هو غيبي، فما غائب عنا هو الحقيقة وهو القديم. وحياتنا ما هي إلا تحقق لأصل قديم سابق، ونموذج سابق، حسب خطة محكمة، وعلينا أن نصيغ سلوكياتنا طبقا لهذه الحقائق الموجودة سابقًا في النص، القديم.

حاول نصر أن يبني على النسق اللاهوتي المعتزلي، الذي يبدأ من حياتنا كنقطة انطلاق، يبدأ مما هو حسي وعيني وإنساني، في الواقع، فبمعرفة المُشاهد، وقوانين عمله، نقيس عليه ما غاب عنا، وما خفي. وتصبح غاية القرآن هي سعادة الإنسان وصالحه وخيره. فالله غني عن العالمين، لا ينقص من ملكه إيمان من يؤمن أو عصيان من يعصى. وتواصل الإلهي الأبدي مع الإنسان المحدود، المتغير، النسبي، عبر اللغة، التي هي بشرية نسبية، فالإلهي يتجلى من خلال النسبي البشري وحسب شروطه، لكي يستطيع الإنسان فهم الرسالة. من هنا يكون كل فهم للغة ومعرفة قوانين بيانها، تساعدنا في فهم رسالة الله إلينا، الآتية في القرآن عبر اللغة العربية وحسب قوانين بيانها. وأيضًا القرآن جاء بإجابات على تساؤلات للنبي وهمومه وتساؤلات البشر للنبي من مشركين ومؤمنين وأهل كتاب. فعند نصر في هذه المرحلة القرآن حالة من الجدل بين الإلهي الأبدي وبين الإنساني النسبي المتغير، حسب شروط تواصل الإنسان ذاته، فهو مقصِد الوحي ومُبتغاه. وتناول نصر في كتاب "مفهوم النص" تجديد مناقشة قضية قدِم القرآن وخلقه، والوجود المُسبَق للقرآن في اللوح المحفوظ. الإشكال الثاني الذي تناوله هو كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص الذي هو منهج بشري على نص مصدره إلهي؟

أبواب الكتاب الثلاثة وفصوله الأحد عشرة؛ يُبرز نصر من خلال مرويات موسوعتي الزركشي والسيوطي في علوم القرآن، هذا التفاعل الجدلي بين القرآن والواقع، في المرحلة الأولى من الوحي، مرحلة تشَكَل فيها النص وصبغته هموم الواقع، تعرض نصر لمفهوم الوحي وكيفيته في الثقافة العربية السابقة على ظهور وحي القرآن، وتصورات هذه الثقافة عن التواصل بين عالمي الغيب والشهادة. أو عبر تناول نصر حياة النبي وتناول القرآن واستجاباته المرتبطة بحياة النبي الخاصة. وحياة مجموعة المؤمنين الأوائل خلال سنوات الوحي، أو في خصائص الاختلاف بين القرآن المكي والمدني في التعبير القرآني وتشكيل آلياته وطرقه في البيان ومراعاة الواقع عبر مرويات علوم مثل أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ. ويُدرك قضية تاريخية النص،

وتفاعله مع الواقع ومع الثقافة تأثرًا وتأثيرًا. وفي المرحلة الثانية للقرآن:المرحلة التي شكّل فيها القرآن الثقافة وشكّل الواقع وصبغهما بصبغاته. ليصبح القرآن هو النص المهيمن على الثقافة بل والمهيمن على اللغة العربية ذاتها، ويُصبح هو المُنتِج للثقافة، وليس مجرد مُنتَج ثقافي كما كان في مرحلة تشكُلِه. ويرصد نصر في الباب الأخير كيف تحول مفهوم النص ذاته وتحول دوره على يد أبو حامد الغزالي.

حين ينقد الخطاب ذاته

دخل نصر أبو زيد في نهايات الثمانينات حتى منتصف التسعينات من القرن الماضي في مرحلة أطلق عليها "النقد الذاتي". تمثلت في نقده لمفهوم الحرية في الفكر الاعتزالي، وكون مفهوم المعتزلة عن الحرية، هو مفهوم ابن عصره؛ الحرية في مقابل الجبر الديني، وليست الحرية كما نتصورها في عصرنا، من حقوق للإنسان وحريات سياسية واقتصادي واجتماعية، وحريات تعبير واعتقاد...الخ. كذلك تصور الفكر الاعتزالي "للعقل" الذي كاد أن يصل به إلى معنى مطلق؛ خارج سياق التاريخ والثقافة. وليس العقل كما ننظر إليه على انه مكوِّن تاريخي ثقافي.[٨٧] كذلك نقد نصر لذاته من خلال نقد مشروع أستاذه حسن حنفي، من خلال العرض النقدي لكتاب حنفي "من العقيدة إلى الثورة" في دراسة "التراث إعادة بناء أم إعادة طلاء؛ قراءة في مشروع اليسار الإسلامي". ونقد نصر لمنهجه هو في دراسته لخطاب ابن عربي فخلال مقالته بمجلة الهلال، عن "المسكوت عنه في خطاب ابن عربي" وكيف أنه وقع في أسر الوقوف أمام منطوق خطاب ابن عربي، ولم يلتفت إلى المسكوت عنه في خطابه، أو بعبارة أخرى هناك فارق بين أن نقف أمام ما يقول الخطاب وبين أن ندقق في كيف يقول الخطاب ما يقول. الأرق الذي لازمه منذ عمله على رسالة الدكتوراه في بداية الثمانينات، حتى كتب كتاب "هكذا تكلم ابن عربي"، في نهايات القرن الماضي. وكذلك اتسعت مفاهيم نصر في التعامل مع القرآن، فقدم قراءة للمقاصد الخمس الكلية للشريعة عند القدماء، وحاول اقتراح مقاصد ثلاثة أعم وأشمل وتتضمن المقاصد القديمة فيها، وتبلغ بالمقاصد الكلية إلى العصر الحديث وهمومه" في مقالة له منشورة بمجلة العربي الكويتية. وأعاد النظر في موقفه من ابن رشد، ونظرة ابن رشد للتأويل، والعلاقة بين الحقيقة الفلسفية والشريعة.

---

٨٧ يمكن رصد هذا النقد في حواره الصحفي مع محمد حربي بالصفحة الثقافية بجريدة الأهرام، على أسبوعين ٣١ مايو، ٦ يونيو ١٩٩١م

ركزت عدسة القراءة عند نصر على "سلطة النصوص" وكيف تشكلت هذه السلطة، فالنصوص لا تنطق، ولا تفرض ذاتها كسلطة، لكن بشر هم من يحوّلون نص من النصوص لأن يكون النموذج والمثال، فصراع نصر ضد هذه السلطة ومن يقومون على تأسيسها ويستخفون وراء سلطة نصوص، لفرض سلطتهم هم، للسيطرة على السلطة والثروة. فنَقَد الخطاب الديني المعاصر ودوره في تأسيس هذه السلطة "الخطاب الديني آلياته ومنطلقاته" وكتب "الخطاب الديني وإهدار السياق". ونبش في الجذور التراثية لتأسيس هذه السلطة، من الأصول الفكرية التي أصّلها الإمام الشافعي أصولًا للفقه فكتب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية". ونقد نصر خطاب النهضة العام وكون الخطاب الديني ما هو إلا تجلي لفشل خطاب النهضة العام منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود ومن محمد علي باشا حتى عبد الناصر وهزيمة ١٩٦٧م، فكتب "مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق" وحاضر عن "علاقة المثقف والسلطة" وركز على تبادل الأدوار، والمنافع بين سلطوية الحكم واقصائية جماعات العنف. فكل منهما يعطي سبب وشرعية وجود للآخر،كل منهما حبل سري للآخر.

فدارت على نصر أبو زيد الدوائر. وحُورت دعوته "للتخلص من سلطة النصوص" إلى أنها دعوة إلى "التخلص من النصوص" وتصارعت التجمعات المختلفة، يلاعبون بعضهم البعض، بكرة قضية ترقية نصر أبو زيد، وتداعت القبائل، فمن دافع عنه لم يقرأ خطابه، ومن هاجمه لم يقرأ كتبه. لكن المبدأ القبَلَي ومبدأ عدو عدوي صديقي.

القرآن والتاريخية

خلال سعي نصر لفتح معاني النصوص، على أسس؛ اللاهوت والمعتقدات المعتزلية، معتمدًا على جهود "جادامر" وتصوراته عن التاريخ والتاريخية. فربط بين القرآن وبين الواقع والتاريخ. فالقرآن رسالة من الله إلى بشر وعبر شفرة بشرية هي اللغة العربية، رسالة تراعي مستوى وعي المتلقين، وليس بالخضوع لهذا الوعي، بل بالبدء منه سعيًا للخطو به وتغيير عناصر منه، لكن من داخله وعبره. فكان التواصل عبر الوحي طبقا للشروط البشرية والاجتماعية والثقافية للتواصل، تفاعل بين إلهية المصدر وبين تجليها من خلال وسيط إنساني تاريخي نسبي. وعبر انعكاس الواقع والتاريخ والثقافة وقضاياهم في القرآن، ليصل نصر إلى أن القرآن "مُنتَج ثقافي". ليتحول القرآن لأن يكون هو "المُنتِج للثقافة" التي نسميها عربية إسلامية فيما بعد ومهيمنًا على معارفها. اللب في جهد نصر يظهر في تصوره "لتاريخية القرآن" المفهوم الذي تم التلبيس عليه وتشويهه عبر محاولة تصوير التاريخية بأنها "إلغاء القداسة عن

القرآن". أو أن التاريخية تعني أن القرآن "بشري المصدر". بل وتعني أن معاني القرآن "محصورة في القرن السابع الميلادي في الحجاز" عصر نزوله، فيتحول القرآن إلى مجرد "فلكلور" يوضع في المتحف. وقد شرح نصر مفهومه للتاريخية المفترى عليه في مقالات عدة.[٨٨]

التاريخ حسب التصور الديني يبدأ بخلق الله للعالم، وكل فعل لله قبل ذلك، هو فعل خارج التاريخ، مثل فعل الخلق والتكوين مثلًا. ويصبح كل فعل بعد خلق الله للعالم هو فعل "تاريخي" أي أنه فعل حدث في الزمن، وليس فعل في الزمن كوقائع متجاورة بل فعل في الزمن كسياق اجتماعي اقتصادي ثقافي. فالله المطلق الأبدي حسب التصور الديني؛ حينما أراد التواصل مع البشر الذين هم كائنات تاريخية نسبية متغيرة؛ أرسل لهم رسل منهم، وخاطبهم بلغاتهم، والرسل واللغات كائنات اجتماعية ثقافية تاريخية. بل أيضا مضمون الرسالة وغايته هو سعادة الإنسان فهي سعي من مُرسِل الرسالة وهي عبر شفرة مفهومة للإنسان. ومعنى ذلك أن شروط المُخاطَب، - الإنسان - الكائن الاجتماعي التاريخي هي المحددة أساسًا لشفرة الرسالة ولآياتها"الهلال مارس ١٩٩٢م. وليس معنى التاريخية هنا هو انحصار دلالات النصوص الدينية في سياق عصر التنزيل في القرن السابع الميلادي في الحجاز؛ فاللغة من طبيعتها من حيث هي نظام رمزي لها طُرقها للانتقال من الإشارة إلى الخاص المحدد إلى العام، ومن الجزئي المُشخص إلى الكلي المجرد. وأخذ نصر تفرقة "ا. دي. هرش" بين مستويين للنص: مستوى "المعنى"؛ وهو ما يفهمه المتلقي للنص وقت صدوره في زمنه، ونصل إليه عبر تحليل اللغة وكيفية استخدام دلالات المفردات في وقت وعصر النص. لكن مع تغير العصور، بل وتغير أفق القارئ الثقافي والمعرفي عن أفق زمن النص وعصره. يطرح هذا التغير أسئلة من عصره ومن أفقه على النص، فيتولد "مغزى" من النص القديم: يكون المغزى معاصر للقارئ ونتاج تفاعل بين أفق القارئ وأفق المقروء وتفاعلهما، فالقارئ هنا يُشكل في مغزى النص كما يتشكل المغزى أيضا بالمعنى في عملية تفاعل وجدل. من هنا تظل قصائد امرؤ القيس وأبي تمام والمتنبي وشكسبير والإلياذة والأوديسة نصوص دالة للعصور التالية، لعصور ظهورها. وهذا المغزى يتغير حسب الأفق الثقافي/ الاجتماعي/ التاريخي لفعل القراءة. فما بالك بالقرآن كنص يُقدسه ملايين من البشر وعبر عصور وقرون هل تنحصر دلالته في معانيه المباشرة في القرن السابع في الحجاز؟

---

٨٨ بمجلة أدب ونقد. لكن أهم شرح لها هو في رده على محمد شحرور بمجلة الهلال مارس ١٩٩٢م قبل زيطة قضية الترقية.

أعتبر أن الدراسة التي تصور هذه المرحلة في تعامل نصر مع القرآن هي دراسته المهمة "العالم بوصفه علامة" فهي ثمرة نقده لذاته،[٨٩] فحاول أن يقرأ سور "٩٦/ العلق" و"٥٥/ الرحمن" و"٥٤/ القمر". وفي محاولة لرصد الخصائص الذاتية للقرآن في استخدام اللغة العربية وفي توظيفها في إيصال رسائله ومعانيه. الاستخدام الذي تحولت فيه اللغة العربية من منظومة وظفها القرآن حتى أصبح القرآن هو المُشكل للغة ذاتها في القرون التالية، بل ومعيارها. فما هي هذه الخصائص لذلك الاستخدام من القرآن للغة العربية. فدرس كيف وظّف القرآن مظاهر الكون من أشجار وأنهار وجبال ونخيل وأعناب.....الخ إلى علامات بالمعنى السيميولوجي/ السيميوطيقي. وأن القرآن لا خبر عن حقائق علمية وكونيات، بل هو توظيف لهذه المظاهر كعلامات دالة لأهداف دينية في إيصال الرسالة، في سورة الرحمن. وكذلك في سورة القمر في تعامل القرآن مع قصص السابقين، فقد تم تحويل هذه القصص إلى علامات بالمعنى السابق، علامات دالة، وليست تاريخ أو حقائق قصصية. هذا الاستخدام والتوظيف الذي لا يُدرس فقط من منطلق تحليل لغوي، أو مجرد تحليل رمزي كما فعل الفكر الصوفي في تراث المسلمين. بل في نطاق أوسع هو علم العلامات، وكون علامات اللغة نسق ضمن منظومات أوسع من العلامات.

حينما خرج نصر من مصر في منتصف التسعينات وقبوله التدريس في جامعة لايدن، ليتخلص من حالة الاستنزاف المعرفي التي سببها له حكم محكمة الاستئناف في التفريق بينه وبين زوجته.[٩٠] فكانت عملية خروجه إلى أوروبا هي استمرار للباحث، رغم تعطل المعلم والمربي وهدم بذور مدرسته للدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة. انفتح أبو زيد أكثر على تجارب في عوالم المسلمين خارج بلاد العرب، وتعمق تواصله مع محمد أركون وبمفهوم الظاهرة القرآنية عنده. ودراسة نصر للرؤية الفقهية للعالم في تعاملها مع القرآن خصوصًا في جانبها الذي يتعامل مع الواقع في علوم التكوين مثل "أسباب النزول" و"المكي والمدني" من خلال دراسة نصر "لحقوق المرأة في الإسلام" وتعامله مع النصوص من خلال قراءة سياقية، حاول أن يطور فيها نصر منهجية علماء أصول الفقه للمقاصد الكلية. وتطوير ما أنتجه مفكري النهضة العرب في تعاملهم مع تفسير آيات القرآن من حيث مراعاة سياق ترتيب النزول وسياق السرد ومراعاة مستوى التركيب اللغوي. وحاول التفرقة في النصوص بين السياق السجالي والسياق الوصفي. والتفرقة في النصوص التشريعية بين المعنى والمغزى.

---

٨٩ فحاول فيها استكمال دراسة سابقة عن علم العلامات وهل له بذور في التراث الفكري منشورة بكتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

٩٠ بكتاب "أنا نصر أبو زيد" لجمال عمر، رصد سياقي للقضية، ومجرياتها فكريا وقانونيًا.

بدأ نصر يدرك الصعوبات الفكرية والفلسفية في التعامل مع القرآن "كنص" بالمعنى التراثي لكلمة "نص" أو بالمعنى الحديث لها، المفهوم الذي دافع هو عنه وعن تأصيله معرفيًا في الدراسات القرآنية. فالنظر للقرآن على أنه نص وبما يعنيه النص من بنية مستقلة كاملة في ذاتها، تقوم على التناص وعلى وجود مُرسِل فلا نستطيع استخدام كلمة "مؤلف" مطلقة على ذات الله سبحانه. بما تعنيه كلمة "مُرسِل" من وجود قصد، ومن وجود مركز دلالة ووحدة معنى، ومن وجود سياق لغوي ثقافي. والقرآن بنيته مختلفة لطول سنوات ظهور أجزاء القرآن للوجود. وكذلك لكون القرآن قول قاله الرسول وليس نصًا مكتوبًا أتى به. لتبدأ عند نصر أبو زيد مرحلة ثالثة في تفكيره حول ماهية القرآن وحول طبيعته، مرحلة ينتقل فيها من النظر للقرآن على أنه نص إلى النظر إلى القرآن على أنه مجموعة نصوص، ثم النظر إليه على أنه خطاب ومجموعة خطابات. شملت العشر سنوات الأخيرة من حياته. وفي الخمس الأخيرة، سعى وراء محاولة الوصول إلى رؤية العالم الرابضة خلف خطابات القرآن.

من النص إلى الخطابات ورؤية للعالم

محاضرة نصر أبو زيد، في احتفال توليه كرسي الحريات في جامعة لايدن التي ألقاها بالإنجليزية في شهر نوفمبر (٢٠٠٠/ ١٤٢٠) هي علامة على دخول نصر في الانتقال من النظر إلى ماهية القرآن كنص إلى النظر للقرآن كمجموعة نصوص الانتقالية التي أنفق فيها السنوات العشر التالية؛ حيث تناول نصر في المحاضرة الجانب الرأسي من عملية الوحي بالقرآن وتحليلها. وفي محاضرته بدمشق في الاحتفال بمئوية الكواكبي تناول "إشكالية تأويل القرآن قديمًا وحديثًا" ووقف فيها على المعوقات الفكرية التي وقفت بمدرسة الشيخ أمين الخولي؛ المدرسة الأدبية لدرس القرآن. التي امتد نصر بجذورها إلى المعتزلة وعبد القاهر الجرجاني وجهود الفلاسفة المسلمين خصوصا ابن رشد. وجذرها القريب محمد عبده. وفي محاضرة بباريس صيف (٢٠٠٣/ ١٤٢٣) انتقل نصر من النظر إلى القرآن كنص. إلى النظر إلى القرآن على أنه مجموعة من النصوص. وفي محاضرة توليه كرسي ابن رشد بكلية الإنسانيات بجامعة أوترخت عام (٢٠٠٤/ ١٤٢٤) دعى نصر إلى منهج جديد للتأويل الإسلامي. منهج يقوم على التعامل مع القرآن كخطاب، قبل تحليله تحليل نصي. وكانت محاضرته استكمال لمحاضرة عام ألفين التي تناولت الجانب الرأسي من علاقة الوحي "علاقة الله بالإنسان، علاقة السماء بالأرض" ليتناول الجانب الأفقي من الوحي، "تفاعل الخطاب القرآني مع الواقع" ليتطور النظر إلى القرآن عند نصر على أنه مجموعة من الخطابات. وحاضر مرات عديدة عن المنهج الجديد بمكتبة الإسكندرية عام ٢٠٠٦ وديسمبر ٢٠٠٨م

كباحث مقيم. وحاول نصر البحث عن رؤية العالم الرابضة خلف الخطابات القرآنية، وتعد محاضرته في افتتاح مؤتمر السياقات التاريخية للقرآن بجامعة نوتردام بأمريكا في ابريل ٢٠٠٩م التي تناول فيها قصته مع القرآن، وفي محاضرته بجمعية ألوان الثقافية بنيويورك في نفس الشهر، تجسيد لنتائج هذه المرحلة في خطابه.

أدرك نصر أبو زيد، من دراساته عن تعامل القدماء، والمحدثين؛ شرقيين وغربيين، مع القرآن. أن المفهوم الرابض تحت سطح التعاملات، هو النظر إليه كنص؛ سواء بما تعنيه كلمة نص عند القدماء، من كونه درجة من درجات وضوح المعنى "النص": هو الواضح الجلي الذي يستوعبه كل عارف باللغة، ولذلك قال القدماء "النصوص عزيزة" بمعنى نادرة الوجود. درجات المعنى الأخرى؛ "الواضح"، "المؤول"، "المُشْكِل"، "المُتَشَابِه". أو كلمة "نص" بمعناها في الدرس اللغوي الحديث: النص كبنية مستقلة، وما يرتبط بها من؛ مؤلف، وتناص. وقد اعتمدت المناهج المختلفة في تعاملها مع القرآن، أن حاولت الوصول إلى قصد المتكلم بالنص - فلا يمكن الحديث في حالة القرآن عن قصد "المؤلف" لطبيعة القرآن التقديسية - فكان مقصد المتكلم أو مُرسِل الكلام؛ هو بؤرة المعنى/ الدلالة. وكان السعي من كل الاتجاهات في الوصول إلى مركز لهذه الدلالة في القرآن خلف كل الأجزاء ووراء كل الثنائيات، ورفعًا لكل مظاهر التوتر بين أجزاء القرآن وبين معاني القرآن والعصور البشرية المختلفة التي مرت بها مجتمعات مسلمين.

فكانت الثنائيات التي شغلت التفكير عند المسلمين والعرب طوال الوقت لرفع هذا التوتر. وأصبح سمة التعامل مع القرآن هو سجال وصراع بين تأويل وتأويل مضاد. صراع بين المتصارعين على مركز دلالة المصحف، لتحديد ما هو مركز للمعنى وما هو هامشي: فكانت جهود المتكلمين/ اللاهوتيين وجهود الفلاسفة؛ في تعاملهم مع مفهوم كون القرآن كلام الله. فهل الكلام صفة فعل، أي فعل مخلوق وحادث ومرتبط بخلق العالم، أم الكلام صفة ذات قديمة قدم ذات الله؟ فإذا كان كلام الله قديم فطريقنا للوصول إلى مقصد المتكلم يختلف عن طريقنا للوصول إليه إذا كان كلام الله مخلوق. في الحالة الأولى هو كلام ليس مرتبط بالزمان ولا بالمكان ولا بالأشخاص ولا بأحداث ولا بالوقائع ولا بالمرويات التي تُسمى أسباب النزول، ولا بناسخ ولا منسوخ، وليس له علاقة بوعي عرب الحجاز في القرن السابع الميلادي. وتكون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة توقيف من الله، ولها شيء من الثبات. ولو كان كلام الله صفة فعل. أي فعل مرتبط بالكون وبالزمان وبالمكان وبالبشر المُرسَل لهم الكلام ومستوى وعيهم، وفهمهم وطبيعة لغتهم التي هي لغة بشرية، والعلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة مواضعة، أي علاقة عرفية تتكون وتتشكل من ممارسة الناس وتداولها للغة وهي علاقة متغيرة لأن اللغة كائن حي. فلكي نعرف قصدية المتكلم نبدأ من دراسة أحوال

المتلقي، وندرس اللغة وطبيعتها المستخدمة وكل وعي لنا بقوانين هذه اللغة وطرقها في إنتاج المعنى وفهم أحوال المتلقين وهمومهم، تساعدنا على فهم قصد المتكلم، فدراستنا لما هو مُشاهد لنا، تساعدنا في كشف ما هو غائب عنا. وهذا ما أخذ به المعتزلة من "قياس الغائب على الشاهد"، وأخذِهم "بالتحسين والتقبيح العقليين" وبالمواضعة كعلاقة بين اللفظ والمعنى. وحاول الأشاعرة إيجاد حل وسط فجعلوا العلاقة بين اللفظ المعنى هي "علاقة مواضعة واتفاق بين البشر ولكنها بتوفيق من الله". وقالوا "بالتحسين والتقبيح الشرعيين". ويصبح الصراع بين المتصارعين على مركز الدلالة والمعنى في القرآن. سعيًا للوصول إلى مقصد المتكلم بالقرآن، في محاولة لتحديد ما هو المحكم وما هو المتشابه من القرآن. ما هو من صفات الذات الثابتة القديمة. وما هو من صفات الأفعال، المتغيرة والمخلوقة...الخ من قضايا وتصورات حول الله والإنسان والعالم وطبيعة العلاقات بينها.

وقام الفقهاء في بحثهم عن ضوابط تضبط السلوك في المجتمع، بين فرد وفرد في معاملاتهم، وبين المؤمن وبين الله في العبادات، من خلال مدارس الفقه المختلفة وعلم أصول الفقه، وفي بحثهم عن مقاصد كلية للشريعة. فقد كانوا على إدراك بالطبيعة الحوارية، الخِطابية للقرآن، في جوانب مرويات أسباب النزول ومرويات المكي والمدني. إلا أن سعيهم للنظر للقرآن ككتاب ضوابط سلوك، مرتبطة بما يجب فعله وما لا يجب فعله، جعل سياق الآيات مجرد "مناسبة"، وليست "سبب" وعلة. فتغلبت عندهم قاعدتهم "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" على الفهم والاستنباط. ومن خلال مفاهيم مثل "العام والخاص". و"الناسخ والمنسوخ". وأصبح الصراع كبير في تحديد أي من الآيات هي آيات تشريعية مرتبطة بسلوك، وأي منها عام الدلالة وأيها خاص. أيها ناسخ وأيها منسوخ، بل حتى مجرد تحديد أيها مكي وأيها مدني موضع خلاف وصراع، لكونها ستحدد ما هو ناسخ مما هو منسوخ عندهم. تغلبت النظرة النصية في تعاملهم مع القرآن وفي محاولة رفع التوتر بين أجزائه. وحتى في سعيهم للوصول إلى "مقاصد كلية للشريعة" تكون أساس للاستنباط ضوابط مرشدة في عملية استنباط "أحكام" من جزئيات النصوص، انحصرت في كليات هي أقرب لمجرد خط موازي للعقوبات البدنية. فحفظ النفس، كمواز لحد القصاص في جريمة القتل. وحفظ الدين كمواز لحد الردة. وحفظ العرض - أو النسل من المعاصرين ــ كمواز لحد الزنا. وحفظ العقل كمواز لحد شرب الخمر. وحفظ المال كمواز لحد السرقة، عبر النظرة النصية.

كتب التفاسير تعاملت مع القرآن ككتاب وكنص، حسب ترتيب التلاوة في المصحف، من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. مما جعلها تزيح معاني للآيات لحساب

معنى واحد. في محاولة للوصول إلى مقصد المتكلم. وفي علوم القرآن، ومروياتها، ضمت جانب النظر إلى القرآن كنص، من خلال علومها التي تهتم بدراسة البنية، العلوم القائمة على ترتيب التلاوة، ترتيب المصحف الحالي. وكذلك العلوم التي تهتم بالمعنى فتهتم بالحقيقة والمجاز...الخ هي علوم تهتم بالمعنى على مستوى الجملة، مستوى العبارة القرآنية، مستوى الآية. وهي ترسخ التعامل مع القرآن كنص. لكن هناك إدراك في علوم القرآن للقرآن كخطاب، ككلام منطوق، كقول، خصوصًا في علوم "التكوين" مثل علوم أسباب النزول، والمكي والمدني، الحضري والسفري والليلي والنهاري وما نزل على لسان الصحابة. لكن كل هذا أيضا سعيًا للوصول إلى مقصد المتكلم.

اتجاه التصوف هو الذي حاول الانتقال من التركيز على بؤرة مقصد المتكلم في صنع المعنى إلى دور المتلقي/ القارئ في صنع المعنى. وأن اكتشاف المعنى هو رحلة وتجربة وله مقامات وأحوال. وربطوا بين القرآن كنص مرقوم وبين الكون كنص مخلوق. والنبوة وإن كانت قد خُتمت واكتمل الدين بنبوة النبي محمد عليه السلام. لكن التواصل مازال مستمر بين الأرض والسماء، عبر تجليات الفهم والتلقي للنصوص، من خلال الولاية، ومن خلال رحلة وتجربة العابد ومن خلال سلوكه. من ظاهر النصوص إلى بواطنها. وإن كان مفهوم النص قد اتسع عند المتصوفة إلى النص بالمعنى السيميولوجي، النص كنسق من العلامات الدالة دلالة أوسع من الدلالة اللغوية. وانتقلوا بالدلالة من أسر المجاز إلى رحابة الرمز، ومن أسر الجملة إلى رحاب القرآن ككون.

كذلك درس نصر تجارب المحدَثين عرب ومسلمين وغربيين في تعاملهم مع القرآن، وأدرك أن الأزمة في عمليات الإصلاح والتجديد الدينية، مع استثناء بعض الأفراد، انطلقت للتجديد مستخدمة نفس الأسس اللاهوتية القديمة، فتعاملها مع القرآن في إطار سجال مع الاتجاهات التقليدية أو مع دعاوى استشراقية عبر التأويل والتأويل المضاد، الذي تستطيع فيه الاتجاهات التقليدية من تهميش ثمار خطاب التجديد؛ فحين تستخدم نفس آليات تفكير الخطاب النقيض، فأنت تُرسِّخ طريقة التقليد ذاتها في التفكير، فتتحاربه على مستوى الجزئيات وتُغذيه وتدعمه على مستوى طرق وآليات التفكير، لذلك ليس مُستغرب حالات الانتقال من مفكرين من أقصى اليسار إلى اليمين، لأن الانتقال هو انتقال عبر نفس آليات التفكير والاختلاف بين مكانه في اليسار وبينها في اليمين، هو فقط في نوع الشعار المرفوع. فبدون التعامل مع الأسس اللاهوتية المُشكِّلة لما هو القرآن وما هي ماهيته وكيف يمكن أن نتعامل معه والانتقال من التعامل معه كسلطة تُفرض، لأن يكون ساحة للتفكير، ومجال للتدبر، سنظل نحرث في مزارع التقليد، وبساتين النصوصية، وسلطة النص لا سلطة العقل الإنساني التاريخي.

عاد نصر أبو زيد لدلالة مروية عن الإمام علي بن أبي طالب عن "القرآن الناطق والمصحف الصامت". ومفهوم "الظاهرة القرآنية" عند محمد أركون. فعند الاحتكام إلى القرآن زمن التحكيم، كان موقف الإمام علي: أن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، بل ينطق عنه الرجال، فالمصحف لم يكن نصًا مقروءًا، فالكتابة العربية ذاتها لم تتطور، فلم تكن تُكتب الحركات الطويلة أو القصيرة. وكان يُطلق على القرآن المكتوب اسم "الرسم" رسم لا تدركه، إلا إذا كنت حافظ للقرآن أصلًا فالرسم يساعدك على التأكد، مما تحفظ. ووعي الإمام على بأن القرآن حمّال أوجه؛ أي متعدد المعنى طبقا للسياق، فحين يقول علي بن أبي طالب "بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله" بما يكشفه ذلك من أن الصراع في لبه، صراع على المعنى والدلالة والتأويل.

وصل نصر إلى أن اللب وراء الصراع طوال الوقت وعبر التاريخ، من تأويل وتأويل مضاد مرده للتعامل مع القرآن كنص، التعامل مع المصحف ككتاب، لابد أن يكون له مركز في المعنى، ويكون له بؤرة دلالة. هذا المركز هو مقصد المتكلم. وكان الصراع بين المتصارعين على ما هو مركز الدلالة وما هو بؤرة المعنى وما هو مقصد المتكلم. وما هي الدلالة الهامشية التي يجب تجاوزها عبر المجاز أو عبر التأويل أو عبر النسخ أو عبر تأويل المتشابه، أو عبر مخالفتها لمقصد كلي...الخ إنها عملية إزاحة لدلالات ومرّكزة وتبئّير وتأصيل لدلالة واحدة تطغى وتُهمِش الدلالات الأخرى تمامًا، بأساليب عديدة، منها سلطة الإجماع، أو اختيار الحاكم الذي يقطع الخلاف. أو عبر مقولة شذوذ الرأي...الخ. فالرؤية النصية للقرآن، تسعى لسيادة دلالة وسيادة معنى واحد، وفي سعيها هذا، تكون السيادة للمعنى الذي يقول ويدافع عنه من له سلطة ونفوذ (سياسي واجتماعي/ اقتصادي وثقافي). أي سيادة عن طريق سلطة خارجية، وليست سيادة داخلية معرفية بحجية الرأي أو المعنى وبأدلته. فأصبح الأمر هو سيادة معرفة سلطوية وليس سيادة عبر سلطة المعرفة ذاتها.

والقرآن في بنيته وفي طبيعته التي وصل إليها نصر أقرب للخطاب منه للنص. أو بتعبير أدق القرآن خطابات. خطابات شفاهية حسب ترتيب النزول على بضع وعشرين سنة. وكونه خطابات فالمُخاطَب والمتلقي حاضران في الخطاب، حضورًا يختلف عن حضور القارئ الضمني في النص، وينعكس في القرآن ردود فعل المُخاطَبين، تأييدًا أو نفيًا أو إزاحة أو جدلًا أو سجالًا. عبر الظاهرة القرآنية الحية. وعبر الطبيعة الحوارية للقرآن حيث تتعدد الأصوات في القرآن - تعدد الأصوات لا يعني تعدد المرسِلين للقرآن وإنما يعني أن القرآن تظهر فيه أصوات متعددة وحججها - فستجد أصوات المشركين، ودعاويهم، صوت أهل الكتاب واليهود، أصوات

المؤمنين، أصوات النبي وأزواجه. وستجد تعدد في الذين يخاطبهم القرآن والذين يرد على دعاويهم. وستجد الأسئلة التي طُرحت منهم، وردود القرآن عليها. هذه البنية الحوارية، الجدلية، السجالية، هي بنية خطابات قبل أن تكون نصوص. مهم أولًا أن نحدد كياناتها كخطابات، ثم نحلل هذه الخطابات تحليل نصي. إلا أن الترتيب الذي دون وجمع عليه المصحف ترتيب التلاوة، يختلف عن ترتيب النزول، ومع التسليم مع من يقول بأن هذا الترتيب في المصحف هو ترتيب إلهي المصدر، يظل السؤال مشروع، عن حكمة الله عز وجل من هذا الترتيب، والبحث فيه. والقضايا التي تناولتها مباحث علم "المناسبة بين الآيات والسور" عند القدماء تمثل جهد في ذلك.

انتهى نصر إلى أن التعامل النصي مع القرآن يؤصل للتأويل والتأويل المضاد. وصراع بين الثنائيات العديدة، "هذا حقيقة، لا، هذا مجاز". "هذا محكم لا هذا متشابه"، "هذا ناسخ، لا، هذا منسوخ"...الخ وبناءً على هذه الصراعات تكون تجلياتها في التفاصيل. " هل الزواج من كتابية حلال أم مكروه أم محرم؟ ويكون تحديد ما هو مكي وما هو مدني والاختلاف حوله هو الجذر في أي من هذه الأحكام والاجتهادات. ويكون السعي الدائم هو محاولة الوصول إلى معنى نهائي ثابت من جانب كل المتصارعين. في حين أن القرآن يطرح فضاءات من المعاني، فسعي كل التأويلات لإزاحة معاني، لصالح معنى واحد نهائي ثابت، والمعنى الذي يرى كل فريق أنه المعنى الأساسي الثابت النهائي، حسب طرق استدلالهم. عبر هذه السجالات كان تمزيق القرآن والفصل بين ما هو عقيدي وأخلاقي وتشريعي وعقلي. وكأن القرآن كائن حي تم تقطيعه إلى أجزاء بجوار بعضها. وليس القرآن ككائن حي يُفهم فيه ما هو تشريعي في ضوء العقيدي وهدي الأخلاقي والعقلي والبلاغي اللغوي، فضاعت في ظل هذا التفتت وهذه السجالات والإزاحات لمعاني والمرّكزة لمعنى واحد نهائي ثابت، ضاعت الرؤية القرآنية للعالم. والتعامل النصي مع القرآن جذر في تأصيل هذا الحال، فمهم قبل التحليل النصي للقرآن أن يتم تحليله كخطابات من خلال الظاهرة القرآنية، الحية، المنطوقة. والسعي إلى رؤية القرآن للعالم، الرؤية التى سعى نصر أبو زيد نحوها سنواته الخمس الأخيرة من حياته. وكان قد بدأ في تأويل سورة الفاتحة في نص إنجليزي.

درس نظريات التأويل المختلفة ومحاولة الوصول إلى التصور الرابض تحتها؛ لما هو القرآن وكيف يمكن التعامل معه، عند القدماء والمحدثين شرقيين وغربيين، سعيا نحو منهج إسلامي جديد للتأويل. عبر الدرس النقدي، رابطًا بين القديم وبين الحديث ليس عبر النقل على الجاهز، نقل تسليم المفتاح اجترارًا للماضي، أو عبر نقل

ما وصل إليه الآخرون، دون وعي بسياقاتهم التاريخية التي توضح التفرقة بين ما هو إنساني من انجازهم وما هو تاريخي ثقافي يعكس هموم مجتمعاتهم. في الحالتين عبر التناول النقدي وعبر ما هو معرفي وما هو إنساني في التجارب تراثية وحداثية وما بعدها. ونصر قد قدم تصور مبدئي وأعطى مجموعة من التطبيقات الجزئية[٩١] تظل جهوده مقدمة وبذور تحتاج للعمل عليها، وتحتاج إلى إنباتها ورعايتها بحثيًا وهضمها بدراستها لتجاوزها، نقديًا.

الفارق الأساسي بين جهد نصر وجهد من تعاملوا مع هذا المأزق التأويلي، أن نصر انتقل من محاولة البحث عن مخرج، لما تواجهه بلداننا وثقافتنا من تراجع. في مرحلته الأيديولوجية، التي استخدم فيها نفس آليات الآخرين من السجال لفتح المعنى والوصول إلى تأويل مضاد، تنطق به النصوص سواء (القرآن أو التراث) انتقل إلى محاولة الاستماع للنصوص ذاتها وفهمها طبقا لطبيعتها. قبل أي محاولة لاستخدامها في هذا الاتجاه أو ذاك الاتجاه. انتقال من محاولة جعل القرآن ينطق بما حددناه مسبقًا، إلى الاستماع للقرآن وللتراث لنصل إلى رؤية أو رؤى العالم داخل أنساقه، قبل أي استخدام أو توظيف أو استخراج لتشريع أو أخلاق أو فلسفة...الخ من القرآن.[٩٢]

نصر حسب تعبيره "لسه في مطبخه العقلي" ولم يصل إلى وجبة يقدمها، أو حتى تصور نظري كنسق، كامل لرؤية العالم أو رؤى العالم في القرآن وتركها بين نعم وبين لا. إلا أن دراسة التطبيقات الجزئية على القرآن التي قام بها في مراحله المختلفة بما فيها المرحلة الأيديولوجية، مع المحاضرات النظرية التي قدمها وبعض الاقتراحات التطبيقية بها، ودراستها في تكاملها، تمثل معالم طريق ومدرسة في التأويل تخرج بنا من أسر التعاملات السابقة. ومن الضروري العمل على هذا. البذور موجودة وتحتاج إلى العمل عليها ورعايتها، لنقف على ما أنجز، ونصعد على أكتافه فنرى أبعد مما رأى، فهل من مُجيب، أم على قلوب أقفالها، فنظل ندور في التأويل والتأويل المضاد، والاجترار مرة باسم الهوية والمحافظة عليها ومرات باسم الحداثة وما بعد الحداثة، في مجتمعات هي مازالت ريعية، قبَلِية، زراعية، مازالت. مع بعض دهانات حداثية ودهانات ما بعد حداثية كقشور على سطوحها الكالحة.

---

٩١ في دراسته "نحو منهج تأويل إسلامي جديد" عام ٢٠٠٤ وفي محاضرته بمكتبة الإسكندرية الرابعة كباحث مقيم "من النص إلى الخطاب" ديسمبر ٢٠٠٨م ومحاضرته في جامعة نوتردام بأمريكا "قصتي مع القرآن" أبريل ٢٠٠٩م وخلال سعيه لتكوين المعهد العالمي للدراسات القرآنية في إندونيسيا في العامين الأخيرين من حياته.

٩٢ وربما لو مدرسته في آداب القاهرة التي كان يُكوّنها استمرت، لما كان حالنا المعرفي في الدراسات القرآنية كان كما هو عليه الآن من البؤس.

سعي نحو القرآن الحي

اتفق علي مبروك (١٩٥٨ /١٣٧٧ - ٢٠١٦ /١٤٣٧) مع أستاذه حسن حنفي؛ على الدور المحوري الذي قام به علم الكلام في تشكيل قواعد العقل الذي ساد عند المسلمين. تلك القواعد التي شكلت وأثرت في العقل الفاعل في معظم منظومات التفكير في الحقول المعرفية الأخرى. وسعى علي للبحث عن سؤالي أستاذه، عن: أسباب غياب الإنسان كفاعل وأيضا غياب مفهوم للتاريخ؛ كجدلية تفاعل بين الإنسان وبين الكون في تجربتنا التراثية؟ ووسع علي مجال السؤال ليُدخِل فيه تجربتنا الحداثوية أيضًا. وحاول الإجابة عنهما في أطروحتيه؛ للماجستير والدكتوراه من (١٩٨٠ - ١٩٩٥) وحاول في الثلاثة عشرة سنة التالية لهذه الفترة، تفكيك البنية اللاهوتية الأشعرية وتفكيك أسسها المعرفية ومآلاتها السياسية والفكرية والاجتماعية. ومواجهة الحرب ضده المستمرة منذ محاولة تسجيله للماجستير والدكتوراه ثم الترقية لأستاذ مساعد على مدار ثمانية وعشرين عامًا. وفي تفكيك تجربتنا في التحديث خلال القرنين الماضيين وطبيعة العقل الرابض خلف حداثويتها، عقل التفكير عبر النموذج الجاهز. حتى جذبه نصر أبو زيد، الذي كان يتملص من أستاذيته له ويتملص من تأثره بخطابه، وكان ينظر إلى إنجاز نصر المعرفي على أنه إنجاز جزئي، لطبيعة مدخله اللغوي وتركيزه على الخطاب الديني. وفي ٢٠٠٨م. جذبه نصر للقرآن وللشريعة وأهمية العمل عليهما، ومن خلال اشتراكهما في التأسيس الأكاديمي للمعهد العالمي للدراسات القرآنية بإندونيسيا، في أخر عامين من حياة نصر أبو زيد. الجذب الذي أثّر في علي مبروك بعمق، فُجِع بسببه، لرحيل نصر المفاجئ مع بداية وضع أسس حلم معهد حديث للدرس القرآني، وأدرك علي أهمية خطاب نصر له، ومدى تأثره به، ففقد بفقد نصر "الخال" الذي لم يكنه أستاذه حسن حنفي.

بعد قيام ثورة يناير شتاء ٢٠١١م سعى علي مبروك بكل قوته نحو القرآن ونحو الشريعة، وأدرك أهمية ومركزية القرآن الشريعة في تفكيك البنية الأشعرية ومنظوماتها العقلية. ومع خروجه من أسر سجن أسوار جامعة القاهرة، عبر مقال كل أسبوعين بجريدة الأهرام وبمحاضراته في وسط القاهرة. فكتب "نصوص حول القرآن" الذي نشر في بدايات ٢٠١٥م يبني فيه مبروك على جهد أبو زيد، رغم عدم إحالته إليه، فاستبدل مفهومي نصر القديمان "المعنى" و"المغزى" ليقدم هو ثنائية أخرى هي "الإجرائي" و"التأسيسي" في جوانب القرآن. وبدلًا من استخدام نصر لكلمة "الخطاب" في الإشارة إلى القرآن. استخدم علي "الكتاب" للإشارة للقرآن.

إلا أن إنجاز علي مبروك حول القرآن أو في كتابه الذي انتهى منه قبل رحيله مباشرة حول الشريعة، يمكن تلخيصه في أنه سعى إلى إنشاء نوع جديد من العلاقة مع

القرآن. فقد ترسخت علاقة مع القرآن أو بمعنى أصح تم إنشاء علاقة مع القرآن في موقعة صفين. اختلفت عن نوع العلاقة التي كان يتم التعامل بها معه من قبل، فواقعة رفع المصاحف على أسنة الرماح. في التحكيم بين قوات الإمام علي وقوات معاوية ابن أبي سفيان، تحول المصحف مع التحكيم إلى سلطة وتم ربطه بالرمح وبالسيف، فلقد قام المصحف بما لم تستطع السيوف والرماح أن تفعله. فتحول القرآن من ساحة للفهم والتدبر، إلى كونه سلطة يُخضَع بواسطتها البشر. فالسيف في الحياة العربية البدوية مصدر للسلطة، وكان أيضا مصدر للثروة عبر الغزو، فأصبح القرآن قناع تتخفى وراءه السلطات لفرض نفوذها.

والأسس التي وضعها الشافعي كأصول للفقه. وتأسيس الحنابلة فيما بعد الأساس النظري للقرآن كسلطة في صراعهم مع المعتزلة؛ حول مسألة خلق القرآن. وتبعهم الأشاعرة الذين لا يبعدون كثيرًا عن الحنابلة على مستوى اللب. هذا الانتقال جعل التركيز على ما هو إجرائي أداتي، وما هو حدودي، وما هو مرتبط بالزمان والمكان، في القرآن وليس الاهتمام بما هو تأسيسي وكلي ومبدئي، وإن كانت العلاقة بين ما هو كلي وتأسيسي بما هو أداتي وإجرائي هي علاقة قيام الإجرائي بتحقيق المبدأ الكلي. فضاع المبدأ وتم التركيز على الإجرائي، مما حوّل القرآن إلى مجرد أقنوم، وأداة تبرُّك يُحفظ في الشكمجية وارتباط بما هو مرتبط بالزمان والمكان.

وتعرض علي للمنظومة الفكرية وخصوصًا اللاهوتية التي تم التعامل من خلالها مع القرآن، خصوصًا تصور قِدم القرآن، وكذلك فكرة شمولية القرآن لكل شيء. الفكرتان اللتان تقوم على أساسهما فكرة سلطة النص اعتمادًا على أن القرآن كلام الله، وكان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة؛ هل صفة الكلام صفة ذات قديمة قدم الذات الإلهية أم هي صفة فعل، حادثة مخلوقة. وتداخل علي مع القضية من خلال مفهوم التاريخية؛ التاريخية كعملية قراءة تأويلية عند جادامر وليس التاريخية بمفاهيم القرن التاسع عشر. وذلك عبر أن القرآن هو لحظة وحي، ضمن لحظات وحي أخرى، أوحى بها الله عبر أنبياء من قبل. فإذا كان الوحي قديم فكيف نفسر هذا الانتقال من لحظة الوحي اليهودية إلى اللحظة المسيحية، إلى لحظة الإسلام. فهذا التغير والانتقال مرتبط بكون الإنسان مكون من مكونات الوحي. وأن تغير لحظات الوحي ناتج من تغير في واقع ووعي أهل الأرض. من هنا تكون تاريخية فعل الوحي، فالتاريخ داخل في تركيبة القرآن. ويسعى علي من ذلك لإنشاء علاقة منفتحة مع القرآن. فمدخل علي مبروك لزرع الإنسان في قلب المنظومة: في الوحي وفي القرآن؛ هو عبر اللغة، وعبر الاختلاف حول ألفاظ ولهجات، أو لغات القرآن، وذلك بعمل قائمة لغات القبائل، المتواجدة في القرآن. ويفرّق علي بين القرآن وبين المصحف. القرآن ما قبل المصحف

المدون حسب قواعد التقنين التي تشكل بها سنة ١٥ هجرية. وحاول على في تطبيقاته القليلة في الكتاب الاعتماد على رفع التوتر عن أجزاء القرآن. وعن التوتر بين القرآن وبين العصر؛ عبر محاولة كسر البنية المفهومية والتصورية، التي تقوم عليها العلاقة بالقرآن في كونه سلطة، يُخضَع بها الناس. وبكون القرآن شامل وكون القرآن قديم في لوح محفوظ. فبدون خلخلة هذه المنظومة لن يُجدي أي بناء جديد. سعيا نحو القرآن الحي.

إلا أن جهد علي سواء في درسه للتجربة التراثية، ودرسه للتجربة الحداثوية أو في درسه للقرآن أو للشريعة: اعتمد على المنهج البنيوي، وحاول الوصول إلى البنية وراء التعدد ولكنه حوّل البنية إلى سجن لا فكاك منه، فسجن نفسه داخلها. ومع وعيه بالتاريخية على المستوى النظري. ظلت البنية وتحليلها هي المحركة له في محاولته الوصول إليها؛ ليس عبر تكونها تاريخيًا، بالتاريخ وفي التاريخ. ويعد جهد علي في رصد البنية اللاهوتية الأشعرية وتحليل مآلاتها في التجربة التراثية وفي التجربة الحداثوية، أهم إنجاز معرفي له. ومهم دراسة تأثر خطاب علي مبروك بخطاب محمد عابد الجابري وتحليلاته البنيوية. بل إننا نحتاج إلى دراسة خطابات حسن حنفي ونصر أبو زيد وعلي مبروك. في تفاعلها مع بعضها البعض وكيف رأى كل خطاب منها الآخر، وكيف حاول كل من نصر أبو زيد وعلي مبروك تجاوز خطاب حسن حنفي وتجاوز أزماته من داخله. وذلك من خلال نصوص كل منهم عن خطاب الآخرين. فهل من مجيب؟

فاتحة

مخطوطة المصحف

خرج النبي محمد صلى الله عليه وسلم، على أهل مكة بكلمات القرآن عام ٦١٠م حسب مرويات، جمل وعبارات، نطقها، وتوالت عبارات القرآن، تظهر على لسانه، مجموعة بعد مجموعة على مدار أكثر من عشرين عامًا. كلام منطوق، يستمع إليه بشر. يسأل أهل مكة أسئلة، ويرد عليها النبي بقرآن. تمر مواقف من حياة الرسول الخاصة، بينه وبين زوجاته، فيتحدث عنها بقرآن. تقف أمام الدعوة النبوية، تحديات وعقبات، وتظهر خلافات بين المسلمين الأوائل، فيفصّل فيها القول بقرآن. وتمت عملية رسم مقاطع منه حسب وسائل الرسم والكتابة والتسجيل في ثقافة المجتمع الحجازي على: "الرقاع من الجلود والأكتاف والأضلاع من العظام الطاهرة والعسب؛ وهي قحوف جريد النخل واللخاف؛ وهي الحجارة العريضة البيض"[٩٣] بالخط "الأنباري الحيري" نسبة إلى الأنبار والحيرة، والذي أصبح اسمه الخط الحجازي - حين انتقل الخط إلى الحجاز - لكن التداول الأساسي للقرآن، هو التداول الشفاهي، منطوق من النبي، وتلقي ونقل وتداول من المؤمنين الأوائل ومن أهل مكة ومن جاورها من التجمعات في الحجاز. وترد مرويات أن النبي كان يُوجه إلى الحُفاظ، إلى أين تُضاف مجموعة آيات إلى مجموعات أخرى. وتوفي النبي عليه السلام (٦٣٢ /١٠) فعلى مدار أكثر من عشرين عاما عمر الوحي، لم يكن هناك جمع لهذه المجموعات من الصحائف ووسائط الكتابة، وما دون عليها من عبارات قرآنية، لم تُجمع في مكان واحد، والجمع الذي كان موجود وقت وفاة النبي كان حفظ الحفاظ أساسًا. وتعاملْ المؤمنين الأوائل وغيرهم من البشر مع القرآن هو تعامل مع أجزاء ومجموعات آيات.

وتشير مرويات أن مقتل عدد من الحُفاظ، أقلق بعض الصحابة على ضياع القرآن، فكان السعي لجمع ما كُتب ودوّن من آيات على عسب أو رقاع أو لخاف وعظام وأكتاف وصحائف، في مكان واحد، كتوثيق عيني، فهي لم تُجمع في حياة النبي لاستمرار الوحي واستمرار تشكل القرآن حتى أخر حياة النبي. لكن بتوقف الوحي، مع

---

٩٣ رضوان محمد المخللات، في مقدمته لمصحفه المطبوع عام ١٨٩٠م، من المطبعة البهية، في القاهرة ص٤

وفاة النبي، يمكن الحديث عن اكتمال القرآن. فكانت فكرة الجمع (١١/٦٣٣) التي اختار لها الخليفة أبي بكر الشاب الأنصاري زيد بن ثابت (٦١١/ ١٢ قبل الهجرة - ٦٦٥/ ٤٥) وكان في العشرينات من عمره في حدود الثانية والعشرين. ليقوم بعملية الجمع فوضع شرط شهادة شاهدين بأن ما كُتب، كُتب أمام النبي. لكي يُعد ما هو مرسوم على صحيفة أو غيرها، من القرآن. في عملية جمع شواهد إثبات. وحُفظ الجمع عند أبي بكر حتى توفي (٦٣٤ /١٣) وبعد وفاته انتقل عند الخليفة عمر بن الخطاب، فترة سلطته حتى مقتله (٦٤٤ /٢٣) وظلت هذه المجموعات عند ابنته وأرملة النبي أم المؤمنين؛ حفصة بنت عمر بن الخطاب (٦٠٥/ ١٨ ق. هجرة - ٦٦١/ ٤١) عدة أعوام حتى عملية جمع لجنة مصحف عثمان بن عفان. وأعيدت إليها الصحائف مرة أخرى، بعد كتابة مصاحف عثمان. وبقيت "عندها إلى أن ولي مروان المدينة - يعني مروان بن الحكم (٦٢٣ /٢ - ٦٨٥ /٦٥) - فطلبها منها فأبت، فلما توفيت حضر جنازتها وطلبها من أخيها عبد الله، فبعث بها إليه، فأمر بإحراقها"[٩٤]. ففي الفترة بين بداية الوحي حتى تشكيل لجنة الخليفة عثمان بن عفان لرسم مصحف إمام. كجمع رسم لأول مصحف بين دفتين، كان بعد أكثر من ٣٥ عاما من بداية الوحي (٦١٠/ ١٣ ق- ٦٤٦/ ٢٥)[٩٥]. كان تبادل القرآن فيها حر، شفاهي، وجزئي.

مصاحف عثمان

ظل تداول القرآن شفاهي وحر من تقعيّد، والجمع الأول كان تخزين لصحائف ووثائق في مكان واحد ليس مُيسر للاطلاع عليه. وكان كل "إقليم من أقاليم الإسلام يأخذون بقراءة من اشتهر بينهم من الصحابة، فأهل الشام على قراءة أُبيّ بن كعب، وأهل الكوفة يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود وغيرهم بقراءة أبي موسى الأشعري فكان بينهم اختلاف في وجوه القراءة"[٩٦]، ظهر التنازع بين كل فريق، أيُّهم الأصح قراءة من قراءات الآخرين، فاستقر الرأي في المدينة على "نسخ مصاحف، ويُرسل إلى كل مصر من الأمصار مصحف يكون مرجعًا للناس عند الاختلاف وموئلًا عند التنازع، وعلى إحراق كل ما عدا هذه المصاحف، وبذلك تجتمع الكلمة وتوحَدْ الصفوف ويُستأصل دابر الخلاف"[٩٧]

---

٩٤ تاريخ المصحف الشريف، عبد الفتاح القاضي، مكتبة الجندي ٩١ شارع جوهر القائد، الحسين، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨

٩٥ القاف للإشارة إلى قبل الهجرة

٩٦ السابق ص١٩

٩٧ السابق ص ٢٠-٢١

فكون عثمان بن عفان مجموعة حوالي عام (٦٤٦/ ٢٥) أو (٦٤٧/ ٢٦) مكونة من أربعة على رأسها زيد بن ثابت (٦١١/ ١٢ق - ٦٦٥/ ٤٥) الأنصاري وكان في الثلاثينيات من عمره حينها. ومعه ثلاثة من القرشيين عبد الله بن الزبير (٦٢٣ /١ - ٦٩٢ / ٧٣) وكان في العشرينات من عمره، وسعيد بن العاص (٦٢٤ /٢ - ٦٧٨ /٥٩) وكان في أوائل العشرينات من العمر أيضا، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام المتوفى (٧١٢ /٩٤) ولم أستطع تحديد عام ميلاده، لكن وفاته بعد سبعين عامًا من الجمع تُرجح أنه كان في الغالب في العشرينات من عمره أيضًا.

القاعدة الأساسية لعمل هذه اللجنة أنه في حالة اختلاف الثلاثة القرشيين الذين يمثلون ثلاثة أرباع اللجنة، مع زيد بن ثابت، أن يُسجل موضع الخلاف بلغة أهل قريش. فمثلًا "كلمة "التابوت" فقال زيد "التابوه" بالهاء، وقال القرشيون "التابوت" بالتاء المفتوحة فرفعوا أمرهم إلى عثمان فأمرهم أن يكتبوه بالتاء المفتوحة لأنه كذلك في لغة قريش"[٩٨]. وكون الكتابة العربية ليس بها تنقيط ولا تشكيل، جعل الرسم المكتوب يحتمل قراءات مختلفة تُضمن فيه، مثل؛ "فتبينوا" و"فتثبتوا" - (٤٩/ الحجرات - ٦) - فبدون نقط وتشكيل فالرسم يحتملهما معًا. و"هيت لك" و"هئت لك" - (١٢/ يوسف - ٢٣) - فالرسم يحتملهما. وهناك بعض الكلمات "لا تُكتب برسم واحد في جميع المصاحف بل ترسم في بعض المصاحف برسم يدل على قراءة وفي بعضها برسم آخر يدل على قراءة أخرى، نحو "ووصى بها إبراهيم" بالبقرة - (٢/ البقرة - ١٣٢) - فقد رُسمت في بعض المصاحف بواوين قبل الصاد من غير ألف بينهما - "ووصى" - وفي بعضها بإثبات ألف بين الواوين - "واوصى""[٩٩]. وكُتبت ستة مصاحف من نتاج هذا الجمع كما تشير مرويات. احتفظ الخليفة بواحد منها لنفسه، وواحد ظل في المدينة يكون معه زيد بن ثابت، يعلم أهل المدينة منه طرق نطقه وقراءاته التي يعرفها ويحتملها رسم هذا المصحف. وأُرسل مع كل مصحف إلى الأمصار، قارئ، يعلم الناس طرق النطق، ويكون المرجع لنطق الرسم في المصحف، فكان مع المصحف المرسل لمكة، عبد الله بن السائب ومع مصحف الشام المغيرة بن شهاب، ومصحف الكوفة ذهب به أبا عبد الرحمن السُلمي المتوفى (٦٩٣ /٧٤). وهو المأخوذ عنه طريق إثبات المصحف المعاصر. ومع مصحف البصرة عامر بن عبد القيس، أو ابن عبد قيس. كل منهم يُقريء الناس بما تعلم من قراءات ثابتة بالتواتر ويحتملها رسم هذا المصحف، وليست القراءات الثابتة بطريق الآحاد، حتى ولو احتملها رسم المصحف. وأمر الخليفة عثمان أن تُحرق

---

٩٨ السابق ص٢٥

٩٩ السابق ص٢٢ - ٢٣

ما دون هذه المصاحف، وأُعيد الجمع الأول إلى السيدة حفصة. من صحف وصحائف مكتوب بها قرآن.

ووردت مرويات عن تسعة مصاحف فردية أخرى كان لها وجود "كتبها بعض الصحابة لنفسه ولم يُقتصر في كتابتها على ما استقر في العرضة الأخيرة بل كتب فيها ما كانت روايته آحاد، وما نُسخت تلاوته، وما لم يكن في العرضة الأخيرة وخُلط فيها بين ألفاظ القرآن وما كان شرحًا لها وبيانًا لتأويلها وهذه المصاحف تختلف عن مصحف عثمان؛ تارة بالزيادة وأخرى بالنقص ومرة بالتقديم وأخرى بالتأخير"[١٠٠] وهي مصاحف عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأمهات المؤمنين: عائشة وحفصة وأم سلمة. ومصاحف عبد الله بن الزبير وأبي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن مسعود.

فمصاحف عثمان هذه كانت رسوم، لا هي منقوطة ولا مشكولة وليست مقسّمة بفواصل بين آياتها ولا هي أجزاء ولا أحزاب ولا أرباع أحزاب. فهي رسوم تساعد حافظ القرآن أصلًا في التثبت، لكنها هي ذاتها لا تُعلم قرآن، لمن لا يحفظ القرآن قبلًا، والقارئ المصاحب لكل مصحف عثماني؛ ينقل القراءات، فظل انتقال القرآن، شفاهيًا وبالقراءات المحتملة، وأصبحت قراءات الآحاد، مستبعدة. ولندرة المخطوطات وارتفاع أثمانها وقلة عدد من يقرأون ويكتبون، أن كانت هذه المصاحف؛ للحفاظ والتوثيق والرجوع والتبرك. وانتقال القرآن استمر عبر التاريخ عن طريق الرواية الشفاهية، حفظًا وإجازة، والمستمر حتى عصرنا هذا.

لكن جمع المصحف الإمام، حدد ما هو من القرآن وما هو خارجه. ورسَّخ ترتيب معين وبنية للسور والآيات. فأصبح القرآن كتاب مرسوم. وترد مرويات عن جهد أبو الأسود الدؤلي (٦٠٣/ ١٦ ق - ٦٨٨/ ٦٩) في وضع علامات للإعراب تضبط الشكل، والكتابة. وما روي عن عهد عبد الملك بن مروان (٦٤٦/ ٢٦ - ٧٠٥/ ٨٦) في فترة حكمه (٦٨٥/ ٦٥ - ٧٠٥ /٨٦) فبعد عشر سنوات من حكمه أي حوالي (٦٩٥/ ٧٥) وجه واليّه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي (٦٦١/ ٤٠ - ٧١٤/ ٩٥) الذي بدوره وجه نصر بن عاصم الليثي الكناني المتوفى (٧٠٨ /٨٩) ويحيى بن يعمر العدواني البصري المتوفى (٧٤٦/ ١٢٩) أن يضعوا قواعد تضبط مباني كتابة الرسم العربي، فكان نتاج هذه الجهود تنقيط الحروف، لتمييز الباء من التاء وتفريقهما عن الثاء. وغيرها من قواعد التنقيط لمباني حروف العربية، لضمان سلامة القرآن من اللحن والتصحيف. وجاء الخليل بن

---

١٠٠ السابق ص٣٧ وذكر عبد الفتاح القاضي أمثلة من الاختلافات بين هذه المصاحف التسعة في الصفحات من ص ٣٧ - ٤٠ وفي محاضرة مسجلة له بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في نهايات السبعينات ذكر أمثلة من مصادر الاختلاف بين المصاحف. ويوجد لها تسجيل على النت.

أحمد الفراهيدي (٧١٨ /١٠٠ - ٧٨٦ /١٧٠) بالبصرة في نهايات حكم بني أمية وبدايات حكم العباسيين، فشكل في أشكال علامات الإعراب التي وضعها الدؤلي من قبله وبدأت تأخذ العلامات الإعرابية الشكل الذي وصل إلينا الضمة والفتحة والكسرة وعلامة الشد والسكون والمد والإشمام...الخ. ودخل على علامات الخليل شيء من الاختزال والتحسين فيما بعد حتى أصبحت على صورتها الحالية. وكانت بعض نسخ المصاحف تضع ثلاث نقاط للتفرقة بين آية وأخرى، وكل خمس آيات يكتب الرقم خمسة وكذلك عند العشرة. وبعضها يكتب مكية السورة أو مدنيتها. ثم تم تجزيء المصحف ثلاثين جزءًا، وكل جزء إلى حزبين، وكل حزب أربعة أجزاء. كل منها يسمى "ربع".

ومع تطور صناعة الورق عند مجتمعات المسلمين، ودخولهم فيما يسمى عصر التدوين، حيث قامت عملية تدوين لما يتم تبادله شفاهيًا في نصوص ومخطوطات مع تطور الكتابة العربية. في نهايات حكم الأمويين والقرنين التاليين، فتم تدوين مخطوطات تجمع الطرق المختلفة لرواية قراءات القرآن، والمفاضلة بين الروايات المختلفة والتمييز بين ما هو متواتر منها وما هو آحاد، فدُونت روايات سبع، وروايات عشر، وروايات أربعة عشر. وهناك أكثر من عشرين رواية. ودُونت مخطوطات تجمع مرويات عن الطرق المختلفة لعد كلمات القرآن، وعدُ آياته. وأصبح ترتيب بنية القرآن هو ترتيب بنية مصحف عثمان بن عفان، الترتيب القائم على حجم السور وطولها. الأطول فالأقل طولًا تقريبًا.

رغم كل هذا التدوين ظل التبادل الأساسي للقرآن يتم عبر النقل الشفاهي. وأصبح منطق الثقافة الحاكم السائد تقريبًا "لا تأخذ العلم عن صحافي" وكلمة العلم هنا تشير إلى معنى على حسب من يستخدمها وفي أي حقل معرفي، لكن لبها هو العلم بالمرويات وبسندها وسلاسلها. سواء كانت مرويات شعر، أو مرويات أحاديث. أو مرويات في تفسير المسلمين الأوائل لآيات القرآن. ودليل علم العالم هو قدرته على سرد المرويات وسلاسل سندها من ذاكرته. دليل على قدرة حفظه والثقة في مروياته. بخلاف من يقرأ من صحيفة، فهو ليس حافظ. فإشارة نصوص تراثية لشخص أنه من أهل العلم أو عالم، تشير لعلمه بالرواية وليس بالدراية في الغالب. فكان انتقال روايات قراءة القرآن عن طريق الحفظ على شيخ وإجازته لك بالقراءة مستمر حتى القرن العشرين ولا زالت، جيل بعد جيل.

مظاهر اختلافات القراءات

عملية تدوين روايات القراءات والمفاضلة بينها منذ عصر التدوين رجَّحت عشر قراءات واستبعدت قراءات أخرى ووصفتها بـــ الشاذة، أو قراءات آحاد. والقراءات

المُجازة أو الصحيحة، والتي تم كتابة مخطوطات عنها في عصر التدوين على حسب المدينة أو الحي الذي انتشرت فيه القراءة. ففي المدينة المنورة قراءتين قراءة أبو جعفر يزيد بن القعقاع المتوفى (٧٤٧ /١٣٠) مئة وعشرين عامًا من وفاة النبي عليه السلام. وتلميذه نافع بن أبي نُعيم (٦٨٩ /٧٠ - ٧٨٥ /١٦٩) قرن ونصف بعد وفاة النبي. وهي القراءة التي عليها مصحف بلاد المغرب العربي مروية عن طريق عثمان بن سعيد بن عبد الله الشهير ب"ورش" (٧٢٨/ ١١٠ - ٧٩٦/ ١٨٠) المصري. وفي البصرة قراءتين أبو عمرو بن العلاء (٦٨٩/ ٦٨ - ٧٧٤/ ١٥٠) المتوفى مئة وأربعين عاما بعد وفاة النبي. ويعقوب بن إسحاق الحضرمي (٧٣٥ /١١٧ - ٨٢٠ /٢٠٥). وفي مكة قراءة عبد الله بن كثير المكي (٦٦٥ /٤٥ - ٧٣٨ /١٢٠). وفي دمشق، قراءة، عبد الله بن عامر بن يزيد الدمشقي (٦٤٢ /٢١ - ٧٣٦ /١١٨). وفي الكوفة ثلاث قراءات دُونت قراءة: عاصم بن أبي النجود (٧٠٠ /٨١ - ٧٤٥ /١٢٠) والذي توفي بعد وفاة النبي بقرن وعشر سنوات في سن الخامسة والأربعين، وهو ما أخذت قراءته في المصحف الرسمي المشهور الآن، برواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي (٧١٥ /٩٦ - ٧٩٦ /١٨٠) المتوفى بعد وفاة النبي بمائة وستين عامًا. قراءة أخرى من قراءات الكوفة هي قراءة حمزة بن حبيب السيّاء (٦٩٩ /٨٠ - ٧٧٣ /١٥٦). قراءة الكوفة الثالثة التي وصلتنا هي قراءة علي بن حمزة الكسّائي (٧٣٧/ ١١٩ - ٨٠٥ /١٨٩) .القراءة العاشرة هي قراءة بغداد برواية خلف بن هشام البزار (٧٦٧/ ١٥٠ - ٨٤٤/ ٢٢٩) قرنان بعد وفاة النبي عليه السلام. هذه القراءات العشرة يمكن عدها تسعة لان قراءة المدينة تلميذ يقرأ عن أستاذه. منها ست قراءات من أقاليم العراق؛ ثلاثة في الكوفة واثنتان في البصرة وواحدة في بغداد. ثم قراءة في مكة وأخرى في المدينة وثالثة في دمشق. ولا يوجد واحد من رواتها إلا وكانت وفاته أكثر من قرن بعد وفاة النبي. وبعد قرن من مصحف الخليفة عثمان بن عفان المصحف الإمام.

الاختلافات بين القراءات له عدة أشكال، منها أن يكون النطق مختلف، باختلاف اللفظ، ويكون المعنى قريب بين الألفاظ المختلفة. مثل قراءة تنطق "الصـــــراط" بالصاد وأخرى تنطقها بالسين. أو مثل "يحسب" كفعل مضارع قراءة تفتح السين "يحسَب": وهي نطق بني تميم. وقراءة أخرى تكسر السين "يحسِب" وهي نطق أهل الحجاز. أو مثل "جبريل" متعددة القراءة "جبرائيل" "جَبريل". أو مثل "يقنت" هـــــل تُقرأ بفتح النون "يقنَت" أو بكسرها "يقنِت".[١٠١] الشكل الثاني للاختلاف بين القراءات.

---

١٠١ الأمثلة من محاضرة مسجلة للشيخ عبد الفتاح القاضي، بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في نهايات السبعينات من القرن الماضي.

هو الاختلاف في لفظ الكلمات والآيات والاختلاف في معانيها. واشترط جامعو الروايات لصحة الرواية أن تكون المعاني المختلفة، صحيحة المعاني. وألا تكون بين المعاني تعارض أو تناقض؛ مثل: "انظر إلى العظام كيف ننشزها" (٢/ البقرة - ٢٥٩) أي نضم بعضها إلى بعض. وفي قراءة أخرى "ننشرها" وهي من "النشر" وهو الإحياء بعد الموت. فُينظر إلى المعنيين أنهما مختلفين، لكنهما لا يتناقضان. ومثل "فأزلهما الشيطان عنها" (٢/ البقرة - ٣٦) ولها قراءتان "فأزلّهما" أي أوقعهما في الزلة، القراءة الثانية "فأزالهما" بإضافة ألف بعد الزاي. من الإزالة أي التنحية. واستبعدت من القراءات، القراءات التي بين معانيها المختلفة تناقض أو تضاد. ووصفت هذه القراءات المتضادة بالقراءات الشاذة. فالقراءات إذًا "تعتمد على التلقي والتلقين والرواية لا على مجرد الخط والرسم والكتابة" كما أكد الشيخ عبد الفتاح القاضي في محاضرته. وأن الاختلاف بين القراءات ليس مصدره رسم المصاحف، أو بسبب طبيعة اللغة العربية وقت جمع المصاحف من حيث عدم تنقيط أو تشكيل وإعراب. ودلل على حجته بظاهرة وجود لفظة واحدة ذُكرت في أكثر من موضع ورسمت برسم واحد في هذه المواضع، ورغم ذلك اتفق القراء بأوضاع مختلفة. علي طرق نطق لها؛ مثل كلمة "الصاعقة" في مواضع خمسة أثبتت القراءات المختلفة ألف بعد الصاد وكسرت العين. والموضع السادس فقط حدث فيه الاختلاف في القراءات بعدم إثبات ألف بعد الصاد. أو مثل كلمة "غشاوة" في عشرة مواضع هل يُنطق بألف بعد الشين أو تُنطق بدون ألف. أو مثل لفظ "حزن" قراءة بفتح الحاء والزاي "حَزَن". أو بضم الحاء وسكون الزاي "حُزْزْن". حيث ظل انتقال القرآن وقراءته شفاهيًا، تعلمًا عن شيخ وإجازة منه، وما المصاحف سوى أدوات إرشاد وتثبُت لمن يحفظ القرآن أصلًا، وحتى مع تطور الكتابة العربية. ومع عصور التدوين، ظل الأمر كذلك، حتى أتت المطبعة إلى بلاد مسلمين.

مصحف القاهرة الذي أصبح المصحف

منذ أن دخلت المطبعة حياة المسلمين، وفكرة طباعة مصحف تشغل الكثير. وتمت محاولات، وكانت هناك صراعات، ضد فكرة خروج كلام الله من ماكينة، ومعارضة شديدة من المحافظين، وكانت جهود المطبعة الأميرية في بولاق، بمصر، في ثلاثينات القرن التاسع عشر لطبع مصحف أن واجهت معارضة شديدة. ومع ظهور مطابع أهلية، وازدياد الحاجة لنسخ من المصحف، ظهرت طبعات مصاحف. ولم تكن هناك قواعد عامة لكيف يتم طباعة مصحف من خلال هذه المطابع. فخرجت

طبعات[١٠٢] حتى أخرجت "المطبعة البهية" لصاحبها محمد أبو زيد حوالي (١٨٩٠/ ١٣٠٨) المصحف الشهير "بـــ مصحف المخللاتي". وكتب الشيخ رضوان محمد بن سليمان الشهير بـــ المخللاتي (١٨٣٤ /١٢٥٠ - ١٨٩٣ /١٣١١) تقديم للطبعة. عن تاريخ رسم المصحف. وكانت طبعة مصحفه هذا، بدون ترقيم آيات. نسخة مضغوطة جدًا، في حوالي ٣٠٠ صفحة. يكتب عدد آيات السورة واسمها وكونها مكية أو مدنية في أولها. وحاول أن يعود بطبع المصحف إلى الرسم العثماني، كما شرح هو قواعد كتابته في "إرشاد القراء والكاتبين إلى معرفة رسم الكتاب المبين والقول الوجيز في فواصل القرآن". فكلمة "الصلاة" في الإملاء المعاصر كتبها (الصلوة) ووضع الألف قصيرة. وكتب إسرائيل "إسراءيل". وإسماعيل (إسمعيل) وإسحاق (إسحق). وإبراهيم (إبرهيم)....الخ. ووضع ست قواعد للوقف. وكتب مقدمة قصيرة في ثلاثة عشرة صفحة. ليس فيها فواصل أو فقرات. في بداية طبعة مصحفه، يشرح فيها مصطلح الرسم والضبط وعدد الآيات، وطُبع المصحف بطريقة طبع الحجر. ووضع خطوط المصحف قلم عبد الخالق حقي المعروف بابن الخوجة. وكان المخللاتي قد حرر رسمه علي ما في كتاب "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار" للإمام أبي عمرو الداني (٩٨١ /٣٧١ - ١٠٥٢ /٤٤٤) في القرن الحادي عشر/ الخامس وكتاب "مختصر التبيين لهجاء التنزيل" لأبي داود سليمان بن نجاح الأندلسي المتوفى (١١٠٢/ ٤٩٦) في نفس القرن. وبشرح الشيخ المخللاتي ذاته لها في القرن التاسع عشر/ الثالث عشر الهجري.

وذكر الشيخ المخللاتي في مقدمته لمصحفه ص١٢-١٣ روايات عن الإمام أبو عمرو الداني (١٠٥٢ /٤٤٤) بسنده عن عدد آيات مصاحف ستة مشهورة، وذكر أن تقسيمات عدد آيات المصحف المدني الأول ٦٢١٠ آية. والمصحف المدني الثاني تزيد أربعة فعدد آياته ٦٢١٤. وعدد آيات المصحف المكي ٦٢١٠ آية وعدد آيات المصحف الشامي ٦٢٢٥ آية أو تزيد واحدة. وعدد آيات المصحف البصري ٦٢٠٤ آية، أقل عدد آيات عن أكبرها عددًا باثنين وعشرين آية. وعدد آيات المصحف الكوفي

---

١٠٢ "ما كانت تراعي في طبعه قواعد الرسم العثماني التي كُتب عليها في عهد عثمان رضي الله عنه وفي عهد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين تلك القواعد التي تلقاها الخلف عن السلف بالرضا والتسليم لما وقفوا عليه من مزاياها وأسرارها بل كانت تعتمد في رسمه على قواعد الإملاء المحدثة اللهم إلا في النزر اليسير من الكلمات كانت تكتبه على قواعد الرسم العثماني. ظلت المصاحف هكذا زمناً غير قصير حتى قيض الله لها علمًا من أعلام القرآن فرجع بها إلى قواعد الرسم العثماني وهو الأستاذ العلامة المحقق المغفور له الشيخ رضوان بن محمد الشهير بـــ المخللاتي". عبد الفتاح القاضي. تاريخ المصحف الشريف ص٧. مكتبة الجندي، بدون تاريخ، ٩١ شارع جوهر القائد بالحسين.

٦٢٣٦ آية. وهو العدد الذي أخذ به الشيخ المخللاتي في مصحفه، وهو ما عليه المصحف الرسمي الحالي. ربما لأنه الأكثر عدد من المصاحف الأخرى التي ذكرتها مرويات الإمام الداني في القرن العاشر الميلادي/ الخامس الهجري.

نتيجة للأخطاء التي ظهرت بها طبعات المصحف، المختلفة، وبسبب عدم وجود قواعد، عامة، أو مُتفق عليها، لكيف يمكن أن يُكتب مصحف مطبوع. فنَسخ المصحف عبر التاريخ هو عمل فردي. وفي سعي من وزارة المعارف المصرية في عمل طبعة مصحف، لطلبة المدارس الأميرية، تشكلت لجنة في عشية الحرب العالمية الأولى مكونة من؛ المفتش الأول للغة العربية بوزارة المعارف حفني بك ناصف (١٨٥٥/ ١٢٧٢ - ١٩١٩/ ١٣٣٧) وشيخ مشايخ المقارئ المصرية حينها محمد علي خلف الحسيني الحداد (١٨٧٢/ ١٢٨٢ - ١٩٣٩/ ١٣٥٧) والمدرسيّن بمدرسة المعلمين الناصرية مصطفى عناني وأحمد الإسكندري (١٨٧٥ /١٢٨٥ - ١٩٣٩ /١٣٥٧) بالإضافة لرئيس المصححين بالمطبعة الأميرية نصر العادلي. وأتمت اللجنة عملها في العاشر من ربيع الثاني عام (١٩١٨/ ١٣٣٧) وأجلت اضطرابات ثورة ١٩١٩طبعه حتى طُبع بمطبعة هيئة المساحة (١٩٢٤/ ١٣٤٢) وأصبح مصحف القاهرة هذا هو المصحف الرسمي، في العالم بعد ذلك فكل المصاحف التي طُبعت بعده تقوم عليه وعلى اختيارات هذه اللجنة أساسًا. والتغيرات التي دخلت عليه في طبعات تالية هي تغيرات شكلية، مثل دخول الألوان أو عدم كتابة مكية السور ومدنيتها في بداية السورة، وكتابتها في الفهرست. أو التركيز على نهاية الصفحة بنهاية آية. أو محاولة عمله في ٦٠٠ صفحة فيكون جزء منه في عشرين صفحة. وتكون بداية الجزء ببداية صفحة....الخ. وحين أرادت دار الكتب المصرية عمل طبعة ثانية من هذا المصحف، اتصل مديرها بمشيخة الأزهر، فشكل شيخ الأزهر لجنة لمراجعة مصحف (١٩٢٤/ ١٣٤٢) من: شيخ المقارئ المصرية؛ في وقتها الشيخ محمد علي محمد الضباع (١٨٨٦ /١٣٠٣ - ١٩٦١ /١٣٨٠). وأستاذ بكلية اللغة العربية بالأزهر الشيخ محمد علي النجار المتوفى (١٩٦٥ /١٣٨٥). والمشرف على معهد القراءات بالأزهر الشيخ عبد الفتاح عبد الغني محمد القاضي (١٩٠٧ /١٣٢٥ - ١٩٨٢ /١٤٠٣). ومراقب بالأزهر عبد الحليم بسيوني. ووكيل القسم الأدبي بدار الكتب المصرية الشيخ أحمد عبد العليم البردوني. ومصحح بالقسم الأدبي الشيخ إبراهيم أطفيش. تحت إشراف وكيل الجامع الأزهر عبد الرحمن حسن. ووقع على عمل اللجنة شيخ الأزهر في وقت انتهاء عملها في ٣٠ نوفمبر (١٩٥١/ ١٣٧١) عبد المجيد سليم البشري (١٨٨٢ /١٢٩٩ - ١٩٥٤ /١٣٧٤) وخرجت الطبعة الثانية من مصحف القاهرة (١٩٥٢/ ١٣٧١) وطُبع أيضا بمطابع هيئة المساحة. وقد طبعت الأردن طبعة أخرى من هذه النسخة

وتعديلاتها، عام (١٩٩٣/ ١٤١٤) - أعتمد على طبعة الأردن في تقرير اللجنة الثانية - عمل لجنة وزارة المعارف واختياراتها، في عمل مصحف القاهرة تحتاج إلى درس مدقق، لعملها، ومن الصعب الحصول على محاضر جلساتها، أو تقديم دراسة عنها، فربما الدور الذي قامت به هذه اللجنة واختياراتها، لا تقل تأثيرًا في تشكيل شكل المصحف كما نعرفه الآن، عن تأثير لجنة الجمع في عهد الخليفة عثمان بن عفان، ولا فيما دخل على المصحف من تنقيط ورسم الحركات القصيرة والطويلة في العصر الأموي. واللجنة وضعت في نهاية المصحف تقرير عن اختياراتها، والعلامات التي أدخلتها وشكلت اللجنة القرآن والمصحف الرسمي الذي نعرفه اليوم. بل إن القاهرة قدمت جمع آخر، لا يقل في الأهمية عن ما سبق، حين صدرت أول تسجيلات كاملة للقرآن منطوقة بقراءات مختلفة، مع ظهور إسطوانات وأشرطة التسجيل الأخرى، بالقراءات السبعة المشهورة. وأتمنى أن تقدم القاهرة الجمع التالي، وهو خروج أول مصحف مكتوب بقواعد الإملاء المعاصرة المُستخدمة، والذي كُتبت منه أجزاء كاملة مكتوبة بقواعد الإملاء المعاصرة كأجزاء، تعليمية، وفي كتب دراسية وعلى صفحات النت، وما زلنا خائفين متوجسين من خروج المصحف بقواعد الإملاء المعاصرة، سعيًا للرجوع إلى الأصل، الذي أتساءل هل فعلًا نعود إلى أصل؟ أم هو كيان يتشكل طوال الوقت، فلو تبنى المسلمون الأوائل العودة للأصل ما كان كل هذا الجهد الذي تم لجمع القرآن ومن ظهور المصاحف ولا القراءات ولا منظومات وقصائد حفظ قواعد وطرق قراءات القرآن...الخ.

سارت لجنة وزارة المعارف، على نهج مصحف الشيخ رضوان محمد سليمان المخللاتي (١٨٣٤ /١٢٥٠ - ١٨٩٣ /١٣١١) الصادر عن المطبعة البهية عام (١٨٩٠/ ١٣٠٨) في السعي وراء الحفاظ على الرسم العثماني. بمحاولة كتابة القرآن حسب قراءة عاصم بن أبي النجود (٧٠٠/ ٨١ - ٧٤٥/ ١٢٠) والتي رواها عنه حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي (٧١٥ /٩٦ - ٧٩٦ /١٨٠) في القرن الثامن الميلادي/ الثاني الهجري، مأخوذة من قراءة شيخ مشايخ المقارئ المصرية في القرن العشرين/ الرابع عشر الشيخ محمد علي خلف الحسيني الحداد (١٨٧٢ /١٢٨٢ - ١٩٣٩ /١٣٥٧) ونسبت اللجنة اعتمادها على هذه القراءة التي ترتفع من عاصم بن أبي النجود إلى أبي عبد الرحمن السُلمي الذي توفي (٦٩٣ /٧٤) أي توفي قبل ميلاد عاصم بسبع سنوات. وعبد الرحمن السُلمي هو من أرسله الخليفة عثمان بن عفان مع نسخة المصحف لتعليم أهل الكوفة القراءات، استنادًا لرسم مصحف عثمان بما يعرفه من القراءات. وذكرت لجنة مصحف القاهرة أسماء عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبي بن كعب. ونسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ولأننا ليس عندنا محاضر عمل هذه اللجنة لا أعرف كيف ربطت بين

هذه الأسماء. إلا أن يكون من خلال اعتمادها على ما روي عن مصاحف علي بن أبي طالب وعن لجنة عثمان بن عفان من جمع المصحف الإمام، وكوسيلة لجمع السنة والشيعة بطريقة ضمنية بذكر مصحف الإمام علي.

طريقة كتابة المصحف سارت اللجنة سيرًا على نهج مصحف الشيخ المخللاتي بمحاولة الوصول إلى الرسم العثماني للمصاحف. وجعلت اختياراتها في هجائه "ما رواه علماء الرسم عن المصاحف". وفي الأحرف التي بها اختلاف في الهجاء اتبعت اللجنة "الهجاء الغالب" وكل هذه القواعد أخذتها اللجنة مما روي في القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري عن أبي عمرو الداني المتوفى (١٠٥٢/ ٤٤٤) كما فعل مصحف الشيخ المخللاتي وما روي عن أبي داود سليمان بن نجاح (١٠٢٢ /٤١٣ - ١١٠٣ / ١٠٢٢) وفي وقت الخلاف بينهما تُرجح اللجنة قول الثاني على الأول أي ترجح المتأخر على المتقدم. بل وتعتمد اللجنة في بيان كل ذلك على ما حققه محمد بن محمد الأموي الشريشي الشهير بالخراز المتوفى (١٣١٨ /٧١٨) في منظومته التي نظمها حول الأمر "مورد الظمآن" من خلال شرح عبد الواحد بن عاشر الأنصاري الأندلسي (١٥٨٢ /٩٩٠ - ١٦٣١ /١٠٤٠). أي تعتمد اللجنة في القواعد على قصيدة نُظمت بالقواعد في القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري، وعبر شرح لها بعد نظمها بقرنين.

وتقوم اللجنة بضبط رسم المصحف على ما ورد من شرح لقصيدة للخراز في كتاب "الطراز على ضبط الخراز" للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله التنسي ت (١٤٩٤/ ٨٩٩) أي قواعد الضبط من شروح في القرن السابع عشر الميلادي/ الحادي عشر الهجري. لكنهم لم يأخذوا علامات الأندلسيين والمغاربة في الضبط الذين ينقلون عنهم في منظومات قصائدهم من القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري وعن شروح لها في القرن السابع عشر الميلادي/ الحادي عشر الهجري. بل أخذوا ضوابط الأندلسيين والمغاربة، ولكن رسموها بعلامات المشارقة. عند الخليل بن أحمد الفراهيدي في القرن الثامن الميلادي/ الثاني الهجري. ربما سعيًا للوصول إلى أصل قديم.

والعمدة في تحديد اللجنة لعدد آيات مصحفها قصيدة نظمها الإمام أبو محمد الشاطبي (١١٤٣ /٥٣٨ - ١١٩٤ /٥٩٠) في القرن الثاني عشر/ السادس بشرح لها في القرن التاسع عشر/ الثالث عشر للشيخ رضوان محمد سليمان المخللاتي (١٨٣٤ /١٢٥٠ - ١٨٩٣ / ١٣١١). وكتاب تحقيق البيان للشيخ محمد المتولي (١٨٣٢ /١٢٤٨ - ١٨٩٥ /١٣١٣) شيخ القراء بمصر في نهايات القرن التاسع عشر/ الثالث عشر.

وأخذت اللجنة رواية الشيخ محمد علي خلف الحسيني الحداد (١٨٧٢/ ١٢٨٢ - ١٩٣٩/ ١٣٥٧) بسنده، للرواية الشفاهية لرواية حفص عن عاصم. وحدد الشيخ نفسه بيان

مواضع الوقف وعلاماته، حسب اقتضاء المعاني، وخفضت اللجنة علامات الوقف إلى خمسة بدلا من ستة كما وضعها الشيخ المخللاتي في مصحفه؛ فقد وضع ست علامات للوقف: (ك) كافي. و (ح) حسن. و (ج) جائز. و (ص) صالح. و (م) مفهوم. و (ت) تام.[١٠٣] فغيّرت اللجنة في هذه العلامات وجعلتها خمسة علامات وقف فقط: (م) ما يلزم الوقف عليه. (قلى) ما يصح الوقف عليه، والعلامة هي نحت لعبارة "الوقف أولى". (صلى) الوصل أولى. (ج) ما يجوز الوقف والوصل فيه. (لا) ما لا يصح الوقف عليه. واللجنة عدّلت وغيرت قواعد مصحف الشيخ المخللاتي، تقريبا، لتكون أقرب لقواعد الفقه الخمسة في تحديد مسألة الأحكام الفقهية: الحلال والحرام والمكروه والمندوب والمباح، فعلى هذا النسق الفقهي تقريبا، عملت نسق مواضع وضوابط وقف تناسب القراءة في المصحف. واعتمدت اللجنة على تحديد أوائل أجزاء المصحف علي شروح الشيخ المخللاتي لقصيدة "ناظمة الزهر" للإمام الشاطبي. وصدرت طبعة المصحف عام (١٩٢٤/ ١٣٤٢).

اللجنة الثانية التي شكلها شيخ الأزهر، للنظر في هذه الطبعة الأولى وطبع طبعة ثانية منها صدرت عام (١٩٥٢/ ١٣٧١). غيرت؛ ٨٠٠ موضع للوقف من اختيارات اللجنة الأولى. وعدلت في طريقة كتابة كلمات مثل: "تمت كلمة ربك" (٧/ الأعراف - ١٣٧) غيرت مثلًا تاء "كلمة" من تاء مربوطة إلى تاء مفتوحة "كلمت" لتوافق الرسم العثماني. وكلمة "للطاغين" في سور (٣٨/ ص - ٥٥) و (٧٨/ النبأ - ٢٢) أن تكتب بدون ألف "للطغين". وهكذا محاولة للوصول إلى "الأصل" وللرسم العثماني.

ويعتبر فرسان هذه الجهود التي أخرجت وأثرت في تشكيل المصحف كما نعرفه الآن، خلال القرنين الماضيين سلسلة يمكن ذكرها بهذا الترتيب الشيخ محمد المتولي (١٨٣٢/ ١٢٤٨ - ١٨٩٥/ ١٣١٣) وعنه الشيخ رضوان محمد سليمان المخللاتي (١٨٣٤ /١٢٥٠ - ١٨٩٣ /١٣١١) وعنه الشيخ محمد علي خلف الحسيني الحداد (١٨٧٢ /١٢٨٢ - ١٩٣٩ /١٣٥٧) وعنه الشيخ محمد علي الضباع (١٨٨٦/ ١٣٠٣ - ١٩٦١/ ١٣٨٠) وعنه الشيخ عبد الفتاح عبد الغني محمد القاضي (١٩٠٧ /١٣٢٥ - ١٩٨٢ /١٤٠٣) والشيخ إبراهيم شحاته السمنودي (١٩١٥/ ١٣٣٣ - ٢٠٠٨ /١٤٢٩). يأخذ تابعهم عن سابقهم وكلهم لهم كتابات في شرح قصائد النظم التي نُظمت لتحديد القراءات السبع والعشر، والقصائد التي حددت قواعد رسم المصاحف، معرفة ظل نقلها سماعيًا عبر نظمها قصائد. وكذلك القراءات المختلفة، يتعلمها جيل عن جيل تعليم مباشر وإجازة، وليس عن طريق الرسم أو المخطوط، أو

١٠٣ تاريخ المصحف، عبد الفتاح القاضي ص٦٠

الصحف. فانتقال القرآن وقراءاته اعتمد "على الحُفاظ لا على مجرد الخط"[١٠٤] ولهم قصائد نظموها بأنفسهم لتوثيق رواياتهم للقراءات وكتب تشرحها. وأن تبادل المصحف المكتوب كجزء من الثقافة هو وليد دخول المطبعة وطباعة نسخ من المصاحف بشكل واسع في نهايات القرن التاسع عشر/ الثالث عشر. بل أبالغ وأقول بنت القرن العشرين/ الرابع عشر. لذلك فحين تُثار ضجة حول مخطوطات وصحائف للقرآن. سواء من صحائف اليمن في سبعينات القرن الماضي. أو القرآن السرياني أو الآرامي، أو مخطوطة برمنجهام....الخ من الضجيج فهي أمور أتصور أنها هامشية، لكن حالة القلق والانكفاء التي يعيش فيها المسلمون خلال القرون الثلاثة الماضية، تجعل ردود الأفعال، مجرد انفعال وتخبط وسجال وهجوم ودفاع، وقليل جدًا من الدرس العلمي النقدي الرصين.

ما قبل المصحف الإمام وما بعده

ما قبل بنية ترتيب مصحف لجنة الحاكم عثمان بن عفان، كان التعامل مع القرآن في مجمله جزئي، مجموعة آيات بمجموعة آيات، فالقرآن ظاهرة في حالة تشكل دائم لم تكتمل، حتى وفاة النبي. يتم تبادلها شفاهيًا خلال عقود. وهي موضوع للفهم والتفسير والتدبر، برحابة أوسع. مع المصحف الإمام أصبح هناك نوع من التحديد ما هو من القرآن وما هو ليس منه، سواء كان شرح أو من أدعية، لكن ظل القرآن ساحة واسعة من القراءات يحتملها الرسم العثماني. مع المصحف الإمام أصبح هناك ترتيب تلاوة يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس. وأصبح التعامل مع كلام القرآن في ترتيب نزوله هو أمر فرعي وتابع، يهتم به من يبحثون عن قواعد فقهية لضبط السلوك لاحتياجهم لرفع التوتر بين كلام القرآن عبر أدوات الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني والخاص والعام والمطلق والمقيد. حين اجتمع المؤمنون الأوائل في سقيفة بني ساعدة، لم يستند أي من أبي بكر الصديق أو عمر بن الخطاب، حسب المرويات، بأي سند نصي لأولوية قريش في تولي أمر المسلمين، بدلًا من الأنصار، بل الحجج كلها حجج سياسية قبَلية، بمن يمكن أن تخضع له العرب. وقد اختلفت سياسات طبقها عمر بن الخطاب مخالفا فيها أبي بكر، ولم تستند هذه الاختلافات لسلطة نصية. لكن مع رفع الأمويين المصاحف على أسنة الرماح لتحكيم كتاب الله، كما تروي المرويات، هذا الفعل حوّل القرآن من كونه موضوع للفهم والتدبر ومن ساحة للدرس والفهم، لأن

١٠٤ الشيخ رضوان المخللاتي، في مقدمة مصحفه الصادر عن المكتبة البهية بالقاهرة (١٨٩٠/ ١٣٠٨) ص٤

يصبح المصحف سلطة، سلطة تفعل ما عجزت عن فعله السيوف والرماح والجيوش. سلطة نص، هي في النهاية سلطة بشر، لأن النص لا ينطق ولا يتكلم، بل البشر هم الذين ينطقون به، فمجرد ترديد كلمات من المصحف دون إضافة كلمة إليها من عندك هي عملية تأويل في ذاتها. لأنك تختار عبارات وتترك أخرى. هذا التغير في طبيعة التعامل مع القرآن. من أنساق مفتوحة إلى كتاب بين دفتين له بنية، تبدأ بسورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس. وثانيًا: تحوله من موضوع للفهم والتدبر إلى سلطة مرتبطة بالرمح والسيف.

النبي عليه السلام لم يخرج على الناس بصحيفة، مكتوب بها نص. بل خرج بكلام منطوق، على دفعات، عبر أكثر من عشرين عامًا. فحين يتم تحويل ما نطق به على أكثر من عقدين من الزمن كخطابات إلى نصوص. ثم جمع هذه الدفعات من النصوص بين دفتين، ثم النظر إليها على أنها كتاب، هذا التعامل ولّد مجموعة من التحديات والمشكلات، التي حتى الآن يحاول المفكر المسلم حلها. - كمن قال خطبة كل أسبوع، وعلى أكثر من اثنين وعشرين عامًا وخمسة أشهر وعدة أيام. ثم كُتب منطوقها، نصوصًا، فجمعها وصنفها ووضعها بين دفتي كتاب وبدأ يتعامل معها على أنها كتاب، يبحث فيه عن معنى مركزي، وعن بؤرة معنى وعن مقصد كلي، وعن موجهات سلوك، وعن أخلاق، وعن فلسفة. أو بتعبير آخر يبحث عن عقيدة وشريعة، بما تحتويه الشريعة من عبادات ومعاملات. وأخيرًا يبحث فيه عن دين ودولة. أو عن منهجية ومعرفية، ورؤية حضارية، ولله المثل الأعلى - فقرآن النبي عليه السلام هو وحدات خِطَابية منطوقة ذات سياقات، متباينة، تحولت إلى كتاب وإلى نص.

ففارق بين من يكتب نصًا، ومن يخطب في جمع من ناس، أو يتحدث إليهم. ففي حالة النص المؤلف حاضر بقوة وعنده تصور ما، للقارئ المُتَخيَل، الذي سيقرأ نصه. وعنده قدرة على الحذف والتعديل والإضافة وإعادة الكتابة، النص بنية مستقلة. لكن في حالة الخطاب، هو بنية علائقية، ففي حالة النطق، المتلقي حاضر في بنية الخطاب، فما تقوله لطفل يختلف عنه إذا أردت أن تقوله لمتعلم أو أمي أو متخصص أو غير متخصص، ما تقوله لخمسة غير ان تخطب في حشد من آلاف، المتلقي والمتلقين المباشرين وغير المباشرين، يُشكِّلون في الخطاب، مع المُخاطِب.

النقطة الثانية الكتاب بنيته تقوم على وجود مركز للمعنى أو للدلالة، وأن لا تناقض أجزائه بعضها بعضًا، فلو كتاب كُتب كدفعات على مدار أكثر من عشرين عامًا سيكون هناك توتر بين أجزائه إذا حاولت التعامل معها ككتاب. هذه التوترات سعى المسلمون عبر التاريخ لمحاولة رفعها عن المصحف بتعاملهم معه على أنه كتاب. فلكي يكون كتاب يربط كل هذه الوحدات، عبر كل هذه السنين، لابد أن يكون له وجود

قديم خارج الزمان والمكان، وأن تجزيئه على مدار السنوات، هو توزيع لمخطط مُسبق، كامل. وإلا سيصبح مجرد سلسال من المتفرقات، غير المتحدة. ويمتلئ بالتوترات بين هذه الوحدات المتباعدة جدًا في الزمن. ولهذا لا تكون الوقائع ولا التاريخ، ولا الأحداث في مكة والمدينة عبر عقدين، دور، ولا يعتد بها إلا في أمور التي تخص "آيات الأحكام". وتصبح هذه الوقائع ما هي سوى مناسبات في أفضل تقدير عند أهل الوسطية. حتى نستطيع رفع التوتر عنه. يصبح الوجود السابق القديم هو الأساس العقيدي للوحدة ولمركز الدلالة، ولصلاحه لكل زمان ومكان. من هنا محاربة التاريخية، محاربة علاقة القرآن بالواقع وبحياة النبي والصحابة وأهل الحجاز في القرن السابع. هي مسعى وحل أساسيان، لرفع التوتر عن وحدات، كتاب المصحف، عبر فصله عن الزمان والمكان. ورده لتنظيم مُحكم قديم، مُطلق.

استمرت الجهود عبر التاريخ وما زالت إلى الآن، في إيجاد حلول لرفع هذا التوتر بين وحدات كتاب المصحف وبعضها البعض. وبينها وبين تغير الواقع. حلول كفيلة أن تقدم معنى مركزي للكتاب وتقدم بؤر معنى تُزيل هذه التوترات أو ترفعها أو تحييدها. فعن طريق سلاسل من الثنائيات التي لم تنتهي حتى وقتنا هذا من: قِدم وحدوث. محكم ومتشابه. تنزيل وإنزال. كلام نفسي قديم وكلام مخلوق. ناسخ ومنسوخ. مكي ومدني. عام وخاص. قديم ومخلوق. مبنى ومعنى. مطلق ومقيد. حقيقة ومجاز .عقل ونقل. حقيقة وشريعة. باطن وظاهر. حقيقي ومؤوَل. قطعي الدلالة وظني الدلالة. نص ومؤول. كتاب منظور وكتاب مسطور. مقصد كلي ومقصد جزئي. ثابت ومتغيّر. إسلام ومسلمين. شريعة وفقه. عقيدة وشريعة. دين وتدين. إلهي وتاريخي. فهم صحيح وفهم شاذ. إسلام وإيمان. إسلام رسالة أولى ورسالة إسلام ثانية. بسط وقبض التجربة النبوية. القرآن والكتاب. المعنى والمغزى. التأسيسي والإجرائي. الوحي والتاريخ. الشكل والمضمون. المسائل والمنهج. دين وتراث. القرآن كوحي والقرآن كنتاج وحي....الخ ثنائيات لا تنتهي إلا لتبدأ، لبها وجذر تولدها هو التعامل مع المصحف على أنه كتاب. كتاب لابد أن يكون له معنى واحد مركزي ومحاولة إزاحة معان له أخرى يحتملها، من أجل هذا المعنى الواحد. معنى يتم ترسيخه على أنه المعنى. هو الحق. هو الإسلام. هو مقصد الشريعة. بل قد يصل إلى أنه مراد الله كمن يكتب - "إعلام الموقعين عن رب العالمين" فهذا توقيع عن الله ذاته سبحانه - فعبر هذه الثنائيات التي تجعل هناك أصل ثابت قديم لا يتغير وآخر متغير. ويصبح المعنى المراد هو الثابت. هو؛ المحكم، النص، الناسخ، العام، الباطن، الحقيقة التأسيسي...الخ ومعنى أو معاني أخرى يتم إزاحتها إلى الهامش؛ منسوخ، خاص، مقيد، متشابه، ظاهر، متغير إجرائي...الخ.

ظل المسلمون قرنًا من الزمان يحاولون الاعتماد على القرآن وحده تقريبًا. لكن القرآن بطبعه متعدد المعاني، "حمّال أوجه" فكانت حاجة السلطة السياسية والمعرفية طوال الوقت، لأداة لضبط المجتمع وتوحيد سلوكياته. فقد كبر حجم السلطة وتعداد من يخضعون لها، وتعددت الفِرق تعددًا كبيرًا وجرى بينها خلافات وسفك دماء، وتكفير. فكانت الحاجة إلى مصادر أخرى بجانب القرآن، تكون مصدر للضبط، فكانت المرويات المتداولة شفاهيا، منسوبة للنبي، وما تعكسه من تصوير للبيئة البدوية، وللأعراف والتقاليد العربية، الحجازية كأنساق ضبط، يستخدمها الفقه ورجاله، ولقلة عدد الآيات التي يمكن التعامل معها كضوابط سلوك في القرآن. من ٢٠٠ إلى ٥٠٠ آية على اختلاف من يُقدّر. فكان سعي عبد العزيز بن مروان (٦٤٧ /٢٧ - ٧٠٥ /٨٦) والد الأمير عمر بن عبد العزيز (٦٨١ /٦١ - ٧٢٠ /١٠١) ومن بعده عمر في محاولة جمع سنن للنبي عليه السلام، قرن بعد وفاته. ثم انفجرت عمليات تدوين المرويات مع عصر التدوين ومع تمذهب مذاهب الفقه الكبرى كمدارس في التفكير، فمقارنة بين عددها في موطأ مالك التي تصل إلى ألف مروية تقريبًا، في نهايات القرن الثاني الهجري. وبعدها بجيلين في مسند الإمام أحمد بن حنبل، أربعين ألف مروية بالمكرر منها، ففي نصف قرن تضاعفت المرويات عشرات المرات. بل يكتب البخاري أنه جمع مروياته ونقّاها من "٦٠٠ ألف" مروية موضوعة. أي في نظره وحسب شروطه في قبول المرويات هي مرويات كاذبة أو مكذوبة على النبي. ومع تأسيس النصوصية معرفيا، التي أُصلت بعلم أصول الفقه، وبعلم أصول الدين، ومع رسوخ المذاهب كأنساق تفكير في الفقه وفي العقيدة، أصبحت المرويات ناسخة لآيات القرآن ذاته. حتى وصل العدد إلى أكثر من ٢٤٠ آية من آيات ضوابط السلوك "التشريع" بالمصحف، منسوخة بمرويات. فالمرويات وسيلة ناجعة للفقهاء في استنباط ضوابط لسلوكيات الناس، بما يجب أن يفعلوه من الميلاد حتى الموت، ومن دخول الحمام، إلى الدخول بالعروس ليلة الدخلة، لوضوح المرويات الدلالي وقطعيتها. فهي وحدات صغيرة في الغالب، ومنفصلة عن سياقاتها، زمانيًا ومكانيًا. فيمكن تحميلها بالمعاني المرادة. خلافًا لتعدد معاني آيات القرآن ومجازاتها ورمزيتها وإيحاءات غموضها.

على الجانب الآخر التعامل مع المصحف كسلطة؛ نقل صراعات الواقع الاجتماعية والسياسية والثقافية إلى ساحة المصحف. ليصبح التأويل وامتلاك إدارة معان "النص" المركزية هي مجال صراعات الفرق والاتجاهات، عبر فرض معنى مركزي وإزاحة معانٍ أخرى نحو الهامش. ويخضع تحديد هذا المعنى الواحد وأمر حسمه غالبًا، لنتائج الصراعات السياسية التاريخية، ويُصبح تحديد هذا "المعنى المُجمع عليه" فعل ممارسة سلطة، وليس فعلًا معرفيًا بآليات الفكر. ويعتبر مفهوم الإجماع

ومفهوم الخروج عليه اللذان هما في لبهما مفاهيم سياسية، فكان شعار "إجماع الأمة والأئمة" الأداة الرئيسية في الثقافة، لحسم الصراعات السياسية معرفيًا وفكريًا، بترسيخ معنى مركزي وتهميش المعاني الأخرى بوصفها مخالفة للإجماع، وخروجًا عليه وآراء شاذة. مفاهيم الإجماع والخروج عليه في جذرها، تقوم على الثقة، بأن تثق في قائل الرأي قبل أن تقبل رأيه. وليست قائمة على حجة الرأي والبينة أو على معقوليته. إنها الثقة أولا والثقة أخيرًا وأبدًا. مما جعل الأمر التفكير هو ممارسة فعل سياسي، بآليات القوة والنفوذ. وليس عمل معرفي، وجهد عقلي، لآليات الفكر. فتكونت سلاسل رواة "ثقاة" في كل علم وكل حقل من حقول المعرفة عند المسلمين، ولكل فريق ولكل تيار تراثي كان أو حداثوي سلاسله و"ثقاته".

العقل الذي ساد تجربتنا التراثية هو العقل الأصولي، عقل يفكر عبر "أصل سابق"[١٠٥] عقل نتائج عمله محددة مُسبقًا، ووظيفته هي تبرير هذه النتائج باستخدام مفردات منطقية. هذا العقل الأصولي دور المنطق ودور العقلانية فيه هما إثبات النبوة وإثبات الوحي؛ ثم يصبح دوره بعد ذلك دور التابع، عقل مبرِر. حيث أن العقل من العِقال، فالعقل قيد. وعبر قيود، أو أصول تم تأسيسها في حقول علم أصول الدين/ علم الكلام، وفي علم أصول الفقه، أصول وقواعد تفكير، أصبحت هي البنية العقلية التحتية في كل الحقول المعرفية في الثقافة تقريبا. وبالتدريج تم مصادرة كل من وكل ما يخالف تلك الأسس وتلك البنية وتم تهميشهم تحت راية مخالفة الإجماع أو الشذوذ، أو راية الضلال. أو الفرقة الناجية في مقابل الفرق الهالكة في النار....الخ وصادرت الرؤية الفقهية للعالم بسيادتها على الحقول الأخرى. فجَمُدَت هذه الحقول وترسّخ التعامل مع المصحف ككتاب.

كتاب في ضوابط السلوك، عند الفقهاء، وفي العصر الحديث كتاب قانون. كتاب ضد كل تعدد واختلاف، لأن في الاختلاف، التفكك والانحلال، ولابد من الإجماع فالذئب لا يأكل من الغنم إلا القاصية. فكان تيار الوسطية، "وسط" بين أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه. "وسط" بين المعتزلة وتنزيههم للذات الإلهية وبين الحشوية وتجسيمهم في اللاهوت. "الوسطية" التي أسس أسسها الإمام الشافعي (٧٦٧ /١٥٠ - ٨٢٠ /٢٠٤) والإمام أبو الحسن الأشعري (٨٧٣ /٢٦٠ - ٩٣٦ /٣٢٤). وسطية رسّخت للنصوصية ولسلطة النص، وقيّدت دور العقل وجعلت وظيفته مجرد عملية انتقال من مقدمات، لتبرير نتائج مُحدَدَة مُسبقًا. تفكير عبر أصل سابق، أصل مفارق للزمان وللمكان. ودور العقل في مواجهة

---

١٠٥ حسب تعبير علي مبروك

ما هو جديد وحادث في الواقع، أن يبحث لهذا الجديد عن أصل سابق يقيسه عليه، ويحدده بحدوده، فأصبح العقل عقل لتبرير ما هو واقع، مهما تناقض هذا الواقع مع بعضه البعض. عقل يكون الخلاص فيه في الدار الآخرة، دار الحق، خلاص فردي، كل فرد بذاته. كل فرد في علاقته مع الله. فيصبح ما يمر به إنسان من شدة؛ هو ابتلاء واختبار من الله، لمعاصي، والسبيل للخلاص منها هي الطاعة عبر العبادة، سعيًا لرضا الله. ويكون دخل الإنسان وماله رزق من الله، لا علاقة له باقتصاد ولا سوق ولا أسعار أو طبقات اجتماعية، بل رزق، إما رضا أو غضب من الله. والحاكم عدله للناس وظلمه يحاسبه عليه الله يوم القيامة، فمن "أعمالكم سُلِط عليكم"، فيصبح الظلم المُحيط بنا من أعمالنا ومن نوايانا، وليس له علاقة بواقع. فأراحت الوسطية الحاكم والمحكوم.

أصبح تدخل السلطة هو الحاسم في أمور الفكر، فاختيار الحاكم يرفع الخلاف. ويكون فعل التفكير هو تنحية معاني في "النص" لترسيخ معنى، هو "الإسلام الصحيح"، "الرأي الراجح"، "النهج الوسطي بين متطرفين"...الخ. ففعل التفكير هنا في لبه فعل ممارسة سلطة، فمن معه السلطة والنفوذ يسود رأيه ورؤاه وليس بسبب الكفاءة المعرفية، والحجة والدليل. ومع النصوصية وسلطتها وسيادة الرؤية الفقهية للعالم على غيرها من الرؤى، دخل العقل والثقافة في الاجترار والتكرار والشرح والتحشية، والضعف. ودخل العقل في سبات نفي الآخر، والآخر هنا كل من يختلف عني، أي آخر.

تحدي الحداثة ونتائجها، عبر الغزو الأوروبي العسكري والعلمي والتكنولوجي والتحدي الفكري/ الثقافي. حاول العقل الأصولي القديم اكتساب قشرة حداثوية خارجية، عبر مجموعة مراوغات، يحاول من خلالها عمل ما برع فيه طوال قرون عبر التلفيق بين متباينات تجاورًا، تحت لافتة "الوسطية"، فعبر قشرة خارجية على السطح حداثوية تشكل "عقل وصولي"، عقل يأخذ ألفاظ مثل العلم الحديث والسببية والدستور ودولة القانون والمجالس النيابية والديمقراطية...الخ كعناوين وشعارات ونماذج جاهزة تُنقَل، نقل تسليم مفتاح. فظلت مجرد قشرة خارجية، تغطي على القديم الرابض تحت سطوحها. فإذا كانت للظواهر أسباب مادية وقوانين حاكمة لها، وللإنسان قدرة على الفعل وعلى الاختيار، مجاراة للعلم الحديث ونتائجه. فعمل هذه القوانين وتلك القدرة للإنسان، هو في النهاية بتوفيق من الله. فالأشياء والإنسان، لا يخضعان لطبيعة لهما ولا لحتمية، فما الأسباب والقوانين، إلا تفسيرات قريبة مباشرة. لكن التفسير البعيد الباطن هو أن الفعل دائمًا، لله. فكل ما فعله عقلنا الوصولي الحديث؛ أن جعل فاعلية الله، كما هي في التصورات القديمة التراثية، لكنها باطنة خلف ما هو مباشر من قوانين ومن أسباب. كما كانت في العقل الأصولي التراثي. تماشيًا مع نتائج العلوم الحديث.

فتظل ظواهر الكون، وأفعال الإنسان والظواهر الاجتماعية، لا قانون لعملها ولا حتمية ولا مبدأ يمكن استخراجها من ظواهرها، لأن الله سبحانه وتعالى قادر على مخالفة كل هذه القوانين، فنصل في النهاية أنه لا قانونية لقانون، أو سببية لأسباب، ما الوجود سوى عالم كل الاحتمالات ممكنة، بلا رابط ولا ضبط لها، احتمالاتها متساوية في إمكانية الحدوث. فتظل مفاهيم مثل البيعة والمجالس العرفية والشورى والحاكم الفرد الصمد الذي لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. تظل هذه المفاهيم هي الفاعلة تحت سطح وقشور ديكوراتنا الحداثوية. ليصبح العقل الأصولي القديم، هو العقل السائد الفاعل تحت السطح، في صورة العقل الوصولي الحداثوي، عقل يفكر عن طريق استخدام النموذج الجاهز، النموذج الذي تكون مهماتنا هي مجرد نقله، نقل تسليم مفتاح. لا فرق في ذلك بين أن تنقل عن الشافعي والأشعري والغزالي أو ابن تيمية أو ابن رشد أو الشاطبي، وبين أن تنقل عن أوروبا عصر الأنوار كانت وهيجل وماركس وهابرماس وميشيل فوكو. فمن آلية العودة للأصل، في العقل الأصولي القديم إلى آلية نقل النموذج الجاهز، في العقل الحداثوي الوصولي، يعشش تفكيرنا.

فمع كل هزيمة من انتفاضة الهند في منتصف القرن التاسع عشر وإلغاء الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى وقيام دولة إسرائيل بعد الحرب العالمية الثانية، وهزيمة العام السابع والستين. ظهر تيار ينزع القشور الحداثوية هذه التي تكونت على السطح خلال القرن التاسع عشر، ليعود للمفاهيم التراثية الفاعلة أصلًا تحتها، يرجع لها مباشرة، كما كانت قديما في التجربة التراثية، فيتحدث عن الشورى وعن الحاكمية لله وعن تطبيق الشريعة والبيعة والخلافة وأهل الحل والعقد...الخ، مرة أخرى.

الاتجاهات التي حاولت الخروج من أسر التعامل مع آيات القرآن متفرقة، وسعت إلى التعامل معها كموضوعات. أو البحث عن أنساق كلية. وبحثًا عن قرآن حي. هي تعاملت مع أعراض الإشكال ومع آثاره الجانبية، ولم تتعامل مع الإشكال ذاته، تعاملت مع سيطرة الرؤية الفقهية للعالم واحتكارها وتسلطها لتحديد معاني القرآن، وحاولوا مواجهة تنحية الرؤية الفقهية للرؤى الأخرى. كل ذلك على مستوى مضمون ما يقوله القرآن، فيحاولون الوصول إلى مضامين تختلف مع ما تقول به الرؤية الفقيه. لكن ظلت طريقة عمل ماكينة الرؤية الفقهية، وآلياتها منظوماتها في التفكير، وتفكيكها عمل مُستبعد، وتم التجنب إلا من أفراد قليلين، الاقتراب من تلك التصورات اللاهوتية القديمة، التي تتبني عليها عمليات القراءة وعمليات الفهم، فحين تستخدم نفس آليات التفكير للخطاب النقيض، وتحاول منها أن تصل إلى نتائج تختلف عن نتائجه، فأنت قد رسّخت منطقه وآلياته في التفكير، فيتمكن من تهميش خطابك.

هذا ما حدث تقريبًا مع كل محاولات التجديد والتحديث في التعامل مع التراث، فبدون أن تتعامل مع المقولات الأساسية التي ينبني عليها نسق العقل الأصولي، في جانبها اللاهوتي تحديدًا.حاولت إنتاج مضامين مختلفة لمضامين التراث مستخدمة تقريبًا آلياته في إنتاج المعرفة، وفي ظل الرؤية اللاهوتية للعالم التي أصبح لها السيادة فيه، لعوامل سياسية واجتماعية لا فكرية ولا معرفية، فظل الأمر هو إعادة إنتاج مستخدمين ماكينة التفكير القديمة لكن باستخدام أقمشة "جديدة" وتغليف "حديث". وتظل الرؤى اللاهوتية ورؤى العالم وراء ماكينة تفكير العقل الأصولي، واستمرارها تحت سطح العقل الحداثوي الوصولي، يتم تحاشيها، أو الالتفاف حولها إلا من عدد قليل يعد على الأصابع دفعوا ثمن لمسها. ويصبح السؤال كما أتصوره هل المصحف كتاب؟ وهل المصحف سلطة تُفرض على الناس بالقوة جبرًا؟ السلطة التي ترتديها أقنعة طوال التاريخ دفاعًا عن حقوق الله، وعن الإسلام، وعن الشريعة، وعن حدود الله...الخ.

هل المصحف كتاب أو هو سلطة؟

هل خرج النبي محمد صلى الله عليه وسلم، على الناس في مكة بالحجاز عام ٦١٠ من الميلاد بصحيفة مكتوبة، أم خرج ونطق بكلام؟ هل خرج بهذا القرآن المنطوق دفعة واحدة أم ظل ينطق به مجموعة عبارات بعد الأخرى، على مدى أكثر من عشرين عامًا؟ فكون القرآن كلام منطوق، كوحدات خِطابات مُتتابعة، على مدى زمن طويل، وحسب سياقات. فحين تم كتابة هذه الوحدات من الكلام المنطوق في صحائف، ثم ضُمت هذه الوحدات الخِطابية إلى وحدات خِطابية أخرى ذات سياقات مختلفة، وتكوِّن منها سورة واحدة. ثم بعد وفاة النبي، بخمسة عشرة عامًا، تم تحويل المنطوق الشفاهي؛ الذي ظل شفاهي التداول لأربعة عقود، إلى نصوص مرسومة، بين دفتي مصحف. وأصبح التعامل معه حسب هذه البنية، وحسب هذا التركيب؛ ترتيب التلاوة. الترتيب الذي شكّل وعي المسلمين والعالم عن ما هو القرآن، وما هو المصحف. وأصبح التعامل معه؛ ككتاب، ومنذ هذا الترتيب وتلك البنية ونحن نحاول رفع التوتر بين جوانب وحدات الكتاب، ونبحث عن مركز للدلالة وللمعنى فيه لأنه "كتاب". وأصبحت صراعاتنا تدور حول ما هو المعنى المركزي وما هو المعنى الفرعي. ما هو مقصد المُرسِل، أو المتكلم، من هذا الكتاب وذلك النص - بالمعنى الحديث لمفهوم النص - البحث عن مقصد المتكلم، الذي يرفع التوتر عن النص ويلغيه.

السعي من القدماء في مواجهة مستجدات الحياة، ووجود سلطة، تناسب معه ترتيب المصحف بوضع السور الطوال التي هي في غالبها مما نزل في المدينة، وتحمل ضوابط سلوك. التي يحتاج إليها مجتمع المسلمين والصراعات فيه، وكانت

التقاليد العربية هاديًا في الغالب في تقرير ما يجب فعله، ومع تحول المصحف إلى كتاب، ثم إلى سلطة تُحسم من خلالها الصراعات، بكل أشكالها، سلطة أنجع من سلطة السيف ونفوذ الرمح. فكان تعامل القدماء لمحاولة الخروج بوحدة من كل هذه الوحدات الخطابية التي يتكون منها القرآن، والتي رُسمت في المصحف، وكطريق للتوفيق بينها وبين الترتيب الذي عليه المصحف أيضًا. فتصور وجود سابق قديم للقرآن، مكتوب في لوح محفوظ. هو حل جذري للأمر. فهذا الترتيب في المصحف وترتيب الآيات في السور هو ترتيب عبر خطة مسبقة محكمة، ولحكمة إلهية، ونزول الوحدات القرآنية، لتوضع في أماكنها المحددة مسبقًا.

كون القرآن قديم، تفصل علاقته بالزمان والمكان. فلا دور لواقع ولا لتاريخ ولا لصراعات في الحجاز في القرن السابع الميلادي، بل حتى لا دور للغة العربية ذاتها. وحتى من قالوا من المسلمين بخلق القرآن، وحاولوا ربطه بالزمان وبالمكان وباللغة، وبالسياق، كحل لهم في مواجهة اللاهوت المسيحي الذي تحداهم في مسألة طبيعة المسيح الإلهية والإنسانية، وكيف يقول عنه القرآن "كلمة الله"، ويكون مخلوق. في حين القرآن كلام من الله ويكون "قديم"، فنحى المتكلمون المعتزلة ومن صار على دربهم، لتستقيم مقدماتهم الفكرية، أن قالوا أن المسيح مخلوق، والقرآن مخلوق. إلا أن جهودهم كانت تدور في تبرير مقدماتهم الفكرية التي بنوها أولًا ويأتون من عبارات المصحف ما يؤيدها، ويستخدمون نفس آليات الإخفاء والإظهار لتأكيد معنى وتهميش معاني أخرى، عبر مقولة المجاز، وهو عندهم مجاز على مستوى اللفظة وعلى مستوى العبارة.

في ظل هذه التصورات، كان الصراع دائما بين جانبين، انبنت عليهما كل الثنائيات تقريبا في الحقول المعرفية المختلفة. جانب ثابت، جوهر، أصل. وجانب متغير، عرَض، فرع. وكل هذه الحلول القائمة على الثنائية، استمرت في التجربة التراثية، حتى في محاولات التوسط بين الثنائيات، والخروج من أسرها بفكر يتضمن الجانبين، سواء في تيار ما أطلق عليه الإسلام الوسطي، نهج "أهل السنة والجماعة". أو عبر جهود متصوفة كابن عربي، أو عبر المقاصد الكلية للشريعة. أو عبر جهود ابن قدامة وابن رشد في تجاوز التعدد المذهبي نحو فقه مقارن، انطلق الأول من المذهب الحنبلي والثاني من المذهب المالكي. كانت الجهود قائمة على التجاور بين المتباينات والتلفيق بينها.

في القرون الحديث، ظلت الثنائيات تحاول التوفيق بين وحدات المصحف وبين بنيته التي رُتب عليها، ومحاولة إزالة الاختلافات بينها، وربط كل ذلك بتصور الوجود السابق، القديم للقرآن أو للكلام الإلهي. من خلال ثنائيات تحاول رفع هذا التوتر.

وأصبحت الحلول الصوفية في العقود الأخيرة تعمل تحت السطح، دون الإشارة من المفكرين إليها لكنها في خطاباتهم كالفيل في الغرفة، مع حالات الانفجارات التي تعيشها الرؤية الفقهية النصية، خلال عمليات القتل والذبح أمام الشاشات، في مواجهة حالة الضعف والهوان على الناس التي تعيشها مجتمعات العرب والمسلمين.

بعض الأصوات الضعيفة محدودة العدد، تفكر في إعادة النظر نقديًا في هذا التصور اللاهوتي ذاته، ليس على نسق ما طرحه القدماء حوله من قِدِم وحدوث، أو خلق. بل بطرح السؤال بصيغة: ماذا يعني أن الله متكلم بكلام، وكيف يكون هذا الكلام، وكيف يكون هذا التواصل بين ما هو مطلق مُفارق وبين ما هو نسبي متغير تاريخي/ ثقافي. لكن ظلت الجهود في غالبها تحاول تفادي المعضلة، فإما تتجنبها، أو تُجنِبُها، أو تتخطاها بمراوغات هامشية.

سؤالي هو: أليس القرآن كلام منطوق من النبي عليه السلام، كوحدات خِطابية في سياقات، ومن الضروري الوصول إلى هذه الوحدات الخطابية، وتحليلها تحليل خطاب أولًا قبل دراستها كنصوص عبر تحليل نصي، وقبل أن نحاول استخراج مقصد أو مقاصد، للمتكلم. أو نستوحي منها عقائد، أو ضوابط للسلوك. أو بلاغة ولغة. أو فلسفة وحكمة...الخ؟ وكونها وحدات خِطابية تكونت عبر سياقات، فاختلاف السياقات يجعل لكل وحدة من وحدات القرآن مركز دلالة، ولها ترتيب تاريخي، تطورت فيه، ولا يمكن الوصول إلى مركز دلالة للقرآن كله أو رؤية للعالم دون الوصول إلى هذه الوحدات الخطابية، ودراستها في ذاتها وبترتيبها التاريخي، ورصد تطور دلالاتها، ثم تحليلها كوحدات نصية، وكعلامات ضمن حقول علامات دالة أخرى في الثقافة وليس فقط في حدود العلامة اللغوية ودلالاتها القريبة محاولة للوصول إلى المعنى اللغوي والبلاغي، كما فعلنا، عبر الدرس الذي قمنا به والمستمر، عبر التاريخ، اعتمادًا على وحدات الآيات، آية، آية. أو وحدات السور، سورة، سورة. أو حتى وحدات موضوعات القرآن موضوع موضوع. أو عبر وحدات الأنساق والأنماط النصية؟ فربما يكون توتر القرآن؛ هو مكوِّن أساسي من مكوناته الفاعلة، وهو عامل من عوامل قدرته واستمراره في إنتاج المعاني. وأن التوتر ليس نقصًا في القرآن يجب أن نرفعه، أو نزيحه. وأن محاولاتنا لرفعه أو إلغائه قديمًا وحديثًا، هي مجرد مصادرات، وتنحية وستر للقرآن ككائن حي، نابض. وأن الثنائيات التي اتبعناها والتحليل النصي الساعي، للوصول فقط، لقصد المتكلم. قطَّع القرآن الحي، إلى أجزاء بجوار بعضها، أجزاء، حَولت الجسم النابض بالحياة إلى جسد مُجزأ. فشتان بين دراسة كائن حي وهو نابض، وبين دراسة أجزاء متجاورة منفصلة لا تنبض بحياة.

لكن أيضًا لا يمكن التخلي عن الترتيب الحالي للمصحف، حين درسه، فهذا الترتيب هو الترتيب الذي أثر في وعي وثقافة المسلمين عبر القرون. فالأمر يتطلب نظرية في التأويل تأخذ في الاعتبار الترتيب الحالي للمصحف. والترتيب القائم على توالي وحدات القرآن الخِطابية في سياقاتها التاريخية/ الثقافية، ليس كدلالة لغوية بل كعلامات لغوية دالة ضمن أنساق أوسع من العلامات اللغوية، أنساق علامات ثقافية. وإلا أصبح ترتيب النزول هو مجرد سرد لسيرة النبي، وإفقار وسجن للمعنى والدلالة للوحدات القرآنية، في زمانيتها لا تتعداه لزمان بعدها. وهذا النهج يحتاج للعمل عليه.

الباعث الثاني للتوتر في تصوري هو: إهمالنا دور المتلقي في تشكيِّل المعنى، في التعامل مع القرآن، متصورين أن المعنى داخل الخطاب أو داخل النص. أو المعنى هو مقصد المُرسِل والمتكلم، فقط وأن مهمتنا أن ندخل للنص، لنصل إلى المعنى. في حين أن المتلقي والقارئ ربما لهما النصيب الكبير، إن لم يكن الأكبر في صنع المعنى. فحين نردد كلمات عبارة من المصحف دون أن نضيف إليها كلمة واحدة من عندنا، فطريقة نطقها ذاتها تأويل وتفسير، فنطقها من إنسان غاضب، يختلف عن نطق آخر مبسوط، لها، تختلف عن نطق متهكم...الخ لنفس العبارة. بل إن اختيار آية دون آيات أخرى هي عملية تأويل وتشكيل للمعنى. ونطق كلمة بوضوح بخلاف كلمة أخرى هو تأويل وتشكيل للمعنى. ذكرك بعض من الآية وعدم ذكر بعض آخر منها هو تأويل وهو تشكيل للمعنى. وهذا كله على مستوى التلفظ فقط، فماذا بالك عن التعامل معها كنصوص مكتوبة أو كتابتها داخل نص شارح أو دراسة.

نحن نشكل ونكوِّن معاني القرآن ودلالات المصحف طوال الوقت. وليس فقط مقصد المتكلم هو مصدر المعاني في المصحف. فالمصحف لا ينطق، بل ينطق عنه البشر. القرآن لا يعطي معان إن لم يقرأه أحد. بل تخرج معانيه من خلال بشر وعبر بشر. بل المصحف ذاته ليس له وجود فيزيقي بدون بشر حاملين له. فلو فرضنا فرضًا جزافيًا: أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم خرج من الغار ولم ينطق بكلمة فهل كان للقرآن وجود فيزيقي؟ لو أُخبر النبي عرب مكة في وقته، ولم يخبروا أحدًا، بعد زمانهم، فهل للقرآن بعد رحيلهم وجود. نسخة المصحف الورقية هذه التي أمامي أو تلك التي على شاشة الكمبيوتر. ما كان لها وجود بدون من جمع وكتب وطبع وجلد ونشر ووزع وتداول...الخ، أو من رفع النسخة الرقمية على شبكة النت ومن وفر وجود الموقع...الخ. فهل كان ممكن وجودها الفيزيقي بدون هؤلاء البشر وبدون وجهودهم؟ فالقرآن كوجود فيزيقي، لا وجود له في أي لحظة من لحظات الزمن بدون إنسان بشر حامل له وموفر لشروط تواجد المصحف فيزيقيا ورقميًا..!!

على مستوى وسيلة وقناة التواصل، فلو خرج النبي عليه السلام وتكلم بلغة اليونان أو السريان أو فارس، ما فهم عرب الحجاز ما يقول، فكون كل نبي يتحدث بلغة قومه، والنبي محمد تحدث إلى عرب الحجاز، باللغة التي يفهمونها. فالإلهي، الأبدي، القديم، حينما خاطب البشر، خاطبهم بوسيلتهم وعبر قنوات تواصل يفهمونها، فلو كانت لغة القرآن الصينية ما فهمها عرب الحجاز، في القرن السابع الميلادي، فالإلهي استخدم اللغة، التي هي إنسانية، وبشرية، وتاريخية، من حيث تداولها - وإن اختلف أناس حول أصلها هل هو بشري أم غير ذلك - فلا يختلف معظم البشر على أن اللغة تتغير، ولا على الدور البشري في هذا التغيير، من حيث أن التواصل اللغوي هو عملية تداول، تتغير دلالات ومعاني ألفاظ اللغة عبرها وخلالها. فالله سبحانه يتواصل مع البشر عبر وسيلتهم، في التواصل والفهم والتفاهم، وليس معنى هذا التسليم والخضوع لدلالات الكلمات كما هي، بل يغيّر فيها المتكلم ويضيف ويحذف، وتكون اللغة المعاصرة للمتكلم هي نقطة بداية، يبدأ منها ثم يحاول المتكلم والمُرسِل الانتقال بوعي المتلقي إلى مستويات أخرى، يريدها، عبر الرسالة وعبر طرق التعبير عن الرسالة بأنساق اللغة. فكلمات "من" و"في" و"على" و"ذهب" وأتى" و"محمد"...الخ هي كلمات يتداولها العرب قبل ظهور القرآن في بلادهم.

الله لن يزيد ملكه لو آمن كل أهل الأرض، أو يقِل لو لم يؤمنوا. فهل محتوى رسالاته للبشر، ومحتوى رسالته في القرآن عبر اللغة العربية، هي من أجل الإنسان. وغايتها صلاح وسعادة الإنسان؟ فحتى لو كان هدف الرسالة، هو تعريف البشر بالله وبوجوده وبالطريق إليه وبكيفية عبادته وطاعته؛ تجنبًا للنار وفوزًا بالجنة؛ كما تشير المفاهيم الكلامية والعقيدية التي سادت، في تراثنا، يظل كل ذلك غايته هو صلاح الإنسان وهدايته. فغاية الرسالة سعادة الإنسان، وصالحه.

فإذا كان لا وجود فيزيقي، عيني، للقرآن في أي لحظة، من لحظات الزمن، بدون إنسان، حامل له؛ ككلام منطوق أو كنص مكتوب. وكذلك أن وسيلة التواصل التي مرت عبرها رسالة القرآن الإلهية، هي وسيلة بشرية، لكي يستطيع الإنسان فهمها وتلقيها. وأن الإنسان هو مقصد وهدف الرسالة. والإنسان موجود في محتوى الرسالة، عبر تناول همومه، وأسئلته، وقضاياه التي تناولها القرآن، مباشرة أو ورسالة للبشر عن طريق المتلقي الأول، عبر تناول أوضاع النبي الخاصة في مراحل الوحي المختلفة وأحوال المسلمين الأوائل التي تناولها القرآن. إذا كان ذلك كذلك. فكيف يستقيم هذا مع الوجود المطلق، القديم السابق، خارج الزمان والمكان للقرآن؟

فنحاول رفع كل هذا، ومُصادرته، بإلغاء التوتر؛ عبر تصور الوجود القديم السابق للقرآن، سواء في اللوح المحفوظ. أو في كلام نفسي قديم، قِدم الذات الإلهية. ونظل طوال القرون نبحث عن مخارج ووسائل نرفع بها التوتر ونُزيحه بين وحدات القرآن الخِطابية، وبين المصحف ومتغيرات العصور، التي لا نهاية لها. فندور في حلقات مفرغة، مجرد ثنائيات لا نهاية لها. في عملية لبها الهروب من تاريخية الظاهرة القرآنية. ومن إنسانية واجتماعية مكوناتها، الأمر الذي يحتاج إلى نص آخر لتناوله، غير هذا النص، الذي طال أكثر مما وددت له أن يطول.

الجانب الآخر الذي يمكن أن يكون قد أسس ودعّم خلق تلك الثنائيات،هو: تحويل علاقاتنا مع القرآن من كونه ساحة وموضوعًا للفهم والتدبر نحاول الوصول إلى معانيه ودلالاته. لتصبح علاقتنا به منذ رفع المصاحف على أسنة الرماح، من أجل التحكيم، هي علاقة بكتاب ذي سلطة. سلطة تحكم وتفصل، سلطة أنجع في حسم ما لم تحسمه الجيوش، سلطة تتخفى وراء أقنعتها سلطات بشر. ولكي يكون للنص سلطة. لابد وأن يكون له معنى واحد، حاسم قاطع، وذلك عبر مصادرة وإزاحة وتهميش أي معان محتملة، أخرى، فلا سلطة لنص ولا لخطاب متعدد وحمّال معاني، لا سلطة لنص متوتر. فتصبح عملية رفع التوتر وإلغائه غاية، من غايات تحويل القرآن إلى كتاب مصحف ونص ذو سلطة. من خلال مفهوم مثل "قطعي الدلالة". فهل هناك على مستوى الكلام، أي نوع من الكلام. كلام قطعي الدلالة؟ أي كلام، دلالته ثابتة، لا تتحرك، ثابتة في أي زمان وفي أي مكان، وفي أي ثقافة وفي أي لغة؟ فالجملة إذا قلتها، وأعدت قولها بنفس الصوت ونفس النبرة ونفس الشعور، مجرد تكرارها غيّر في دلالتها. فهل يمكن أن يوجد كلام قطعي الدلالة أبدًا....!!!

فربما إقامة علاقتنا مع المصحف على أساس أنه نص له سلطة؛ هي لب في نشأة الكثير من مفاهيم فرض سلطة، عبر إزاحة معاني ومركّزة معنى واحد، مثل: قطعي الدلالة. قطعي الثبوت. الإجماع. المعلوم من الدين بالضرورة. صحيح الدين. حكم الشريعة. حكم الله. الإسلام الصحيح. الإسلام الوسطي. موقف الدين. الزي الإسلامي. البنك الإسلامي. علم النفس الإسلامي. الاقتصاد الإسلامي. الحكم الإسلامي. التاريخ الإسلامي. الدولة الإسلامية. المقاصد الكلية للشريعة. وأهل الحل والعقد....الخ قطعيات تُقتطع ويتم تثبيتها، وهي في لبها عمل سياسي، وممارسة سلطة إزاحة، سلطة مركّزة لمعنى واحد، مُراد، مُحدد، مُسبقًا، عبر إلباسه قناع سلطة النص. وعن طريق بنية سلطوية يُعاد إنتاج سلطتها، وصنع قداساتها، وإضاءة شموع بيوت

كهنتها، عبر جهد بشري، من عصر إلى عصر، جهد جذره تحويل القرآن إلى كتاب بين دفتين، وإلى نص ذي سلطة. سلطة يستخدمها البشر، لفرض سلطاتهم، طوال الوقت، ما زالوا. فهل التوتر مكوِّن أساسي، من مكونات القرآن الحي؟ وهل من مجيب؟

يا مسهل.

أحدث إصدارات

«دار الثقافة الجديدة»

الاراجوز وقصص اخرى
خالد الشلقاني
رواية ٦٧
صنع الله إبراهيم
حد يقول للسجان!!
محمد فوزي السيد
متلازمة السقوط من الجنة (شعر)
ألفت عاطف
سلامة موسى – الحالم في عصر القلق ١٩٥٨ - ١٨٨٧
فكري أندراوس
كرسي هزاز
هدى عبد المحسن
أزمة منتصف الثورة (ومضات ساخرة)
د. خالد صلاح
ديمقراطية أمريكا وحقوق الإنسان
مصطفى سامي
نشيد الجنرال
مارك أمجد
المختلط
داليا أمين أصلان
ماذا حدث لثورة ٢٥ يناير؟
د. وحيد عبد المجيد
النيل مآسي
صنع الله إبراهيم
السمسار (ط١)
عمرو كمال حمودة
محاكمة رواية
حمدي البطران
هكذا يجب أن تُحكم مصر
د. ياسر شحاتة
ذكريات الجوافة
جورج البهجوري

في مديح الألم
د. سيد البحراوي
جميل الروح
أحمد فرج
الانتفاضة الثالثة
نايف حواتمة
انتحار تاريخي (ما تيسر من حكم السيسي)
محمد طعيمة
الثورات العربية لم تكتمل - مسارات واستعصاءآت
نايف حواتمة
الملف القبطي
حمدي البطران
قلم رصاص حي (كوميديا مصرية سوداء)
د. خالد صلاح
حكايات القطط
درية الكرداني
يوميات الواحات
صنع الله إبراهيم
نوال
ياسر شحاتة
سيناء ومشروع الوطن الفلسطيني البديل
د. هيثم محمد قاسم
عندما جلست العنكبوت تنتظر (سلسلة قصص علمية ١)
يوم عادت الملكة القديمة (" " ٢)
الدُلفين يأتي عند الغروب (" " ٣)
صنع الله إبراهيم
باتجاه الطريق - وقصص أخرى
حمزة قناوي
رحلة في الذاكرة
نايف حواتمة
رأس المال (في القرن الحادي والعشرين)
توماس بيكيتي
ترجمة وتقديم: محمود الشاذلي
الكتابة بالمشرط
د. إيمان يحيى

سوداني في القاهرة
عبد الماجد عليش
مذكرات إنجي أفلاطون (من الطفولة إلى السجن)
تقديم وتحرير: سعيد خيَّال
المسلمون والأقباط في التاريخ ط ٤
د. فكري أندراوس
برلين ٦٩
صنع الله إبراهيم
الحياة والموت في بحر ملون
صنع الله إبراهيم
على فراش فرويد
نهلة كرم
ذات (الطبعة السادسة)
صنع الله إبراهيم
اغتيال ثورة
عبد الحليم قنديل
مرض اليسارية الطفولي
لينين
ترجمة: دار التقدم، موسكو
إجهاض الديمقراطية
جايسون براونلي
ترجمة: أحمد زكي عثمان
حكم العواجيز، اللحظات الأخيرة من حياة الاتحاد السوفييتي
فلاديمير ميدفيديف. ترجمة: د.نبيل رشوان
مأزق الاقتصاد المصري وكيفية الخروج منه
عبد الخالق فاروق
الثورة المغدورة (قصة كومونة باريس في شرائط مصورة)
برنار فيسك
ترجمة وتقديم: راوية صادق
العمامة والقبعة (الطبعة الثانية)
صنع الله إبراهيم
الحرب الأهلية في فرنسا - مع مقدمة لفردريك إنجلز وبفهرست للأعلام
كارل ماركس
الإمبراطور الأخير - قصة آخر إمبراطور للصين من مذكراته
إعداد: فتحي خليل
أمريكانلي (الطبعة الثالثة)
صنع الله إبراهيم

الدولة والثورة
لينين
تدقيق وتقديم: سعد الطويل
رشدي سعيد ١٩٢٠ – ٢٠١٣ " قراءة معاصرة لبعض أعماله"
د. فكري أندراوس
مدخل إلى المنطق الصوري
د. سهام النويهي
ثورات وتمردات المصريين منذ الاحتلال العثماني حتى عام ١٩٥٢
عبد العزيز جمال الدين
ثورات المصريين حتى المقريزي
عبد العزيز جمال الدين
يوحنا النقيوسي
عبد العزيز جمال الدين
خمسون عامًا من الغوص في مصر
د. البهي عيسوي
اللجنـــــــة (الطبعة العاشرة)
صنع الله إبراهيم
حكايات إنسان في سلام مع نفسه
علي نجيب
وردة (الطبعة الرابعة)
صنع الله إبراهيم
الصندوق الأسود - قصة حسين سالم
كارم يحيى
يوميات الدولة الإسلامية في السودان
إعداد: عبد الماجد عليش. تقديم: حيدر إبراهيم
تغريبة (الجزء الثاني) من رواية مهاجر غير شرعي
جمال عمر
نظرتان على تونس (من الديكتاتورية إلى الديموقراطية)
كارم يحيى
م الدار للنار
فؤاد حجازي
طعامك علاجك
تأليف: فكري أندراوس/ د. أليسون أور - أندراوس
دليل الاشتراكية العلمية لشباب الثورة المصرية
بهيج نصار
رمال ناعمة
درية الكرداني

حرفوشيات (ديوان شعر)
د. فؤاد طيرة
الجلـــــيد
صنع الله إبراهيم
أحمد حسنين ودوره في السياسة المصرية ١٩٤٠ - ١٩٤٦
د. ماجدة محمد حمود
شـــــرف
صنع الله إبراهيم
أيقونة الجسد
جورج البهجوري
الرئيس البديل
عبد الحليم قنديل
مهاجر غير شرعي
جمال عمر
جمهوركية آل مبارك
محمد طعيمة
أفريقية عربية – مختارات العلوم الاجتماعية (العدد ١٠، ١١)
مجموعة من الكتاب
جماعات الإسلام السياسي واليسار المصري
بهيج نصار
حركة التاريخ قضايا ومفاهيم
فوزي الإخناوي
استراتيجية للثورة المصرية
بهيج نصار
سياسية القوة البريطانية في مصر ١٩٢٤ - ١٩٤٢
د. ماجدة محمد حمود
التفكير الناقد
د سهام النويهي
الناس بين الكهنة والمؤسسات
حسني فرجاني سلامة
التجربة الأنثوية (الطبعة الثانية)
صنع الله إبراهيم
المثقفون
حمزة قناوي
الأيام الأخيرة
عبد الحليم قنديل