



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

اطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـ

**المناهج الفلسفية لقراءة النص الديني الإسلامي
- القرآن الكريم نموذجاً -**

إشراف :

أ.د منير بهادي

اعداد الطالبة

بن خذة نعيمة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
مسعود أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 1
بلعالية دومة ميلود	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف
أحمد رنيمة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 1

الموسم الدراسي: 2018/2017

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى :

والدي العزيزين حفظهما الله و أطال في عمرهما

زوجي الغالي حفظه الله ووالدته وروح والده الغالية

ولداي حسام و عبد اللطيف حفظهما الله

شقيقتي الحبيبات

زميلاتي و صديقتي

و كل من ساندني في انجاز هذا العمل المتواضع

كلمة شكر

أتقدم بجزيل شكري إلى الأستاذ الدكتور بهادي منير المشرف على هذا العمل لتشجيعه لي على اختيار هذا الموضوع، ومساعدتي على إنجازه. وأتمنى له المزيد من الإنجازات على الصعيد الفكري والمعرفي. كما أتقدم بشكري إلى كل أساتذتي الكرام بقسم الفلسفة بجامعة وهران وزملائي الأساتذة بجامعة الشلف .

مقدمة

ارتبط النص القرآني عبر مسيرته التاريخية بفعل القراءة، الذي يمثل في نفس الوقت مطلباً ملحاً وخاصة أساسية من خصائص هذا النص، فكونها خاصة من خصائصه يعود إلى أن هذا النص هو رسالة عالمية قابلة للقراءة في كل زمان ومكان، أما عن كونها مطلباً ملحاً فلأنها الوسيلة الوحيدة لاستنطاقه والغوص في أعماقه والوقوف على مقاصده ومعانيه، وهي الضمان الوحيد لاستمرار تواصله مع الواقع.

ويقودنا الحديث عن علاقة النص القرآني بفعل القراءة إلى العقل الإنساني بصفته القارئ لهذا النص والموجه لفعل القراءة، من خلال ما يولده من مناهج وأدوات تتأسس عليها، ومادام فعل القراءة مرتبطاً بالعقل الإنساني كمفهوم عام يحمل في طياته التعدد، فإنه لا يمكن الحديث عن قراءة واحدة كاملة ونهائية، بل عن تعدد في زوايا القراءة ومستويات الفهم وآفاق التلقي واختلاف الرؤى والاجتهادات التي تحددها المراحل التاريخية بظروفها وأفقها المعرفي، خاصة وأن النص القرآني موجه إلى جميع البشر سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ومنفتح على الزمان والمكان.

ونحن في بحثنا هذا سنسلط الضوء على إحدى القراءات التي شهدتها النص القرآني، والتي كان لها ولا يزال حضور قوي وإشكالي في الفكر الإسلامي، وهي القراءة الفلسفية، وحضورها الإشكالي والحساس، سببه بالدرجة الأولى العلاقة بين الفلسفة بوصفها خطاب بشري عقلي قوامه الشك والنسبية، والنص القرآني كخطاب إلهي يحمل صفة القداسة والإطلاقية والتعالى، ومن هنا فالقراءة الفلسفية للقرآن تختلف لا محالة عن قراءة علماء الدين، الأمر الذي جعل الكثيرين يعتبرون أنه لا يمكن أن تقوم أية علاقة بين الفلسفة والدين، ولا يمكن للفلسفة ومناهجها أن تقدم قراءة حول النص القرآني.

لكن بالرجوع إلى تاريخ الفكر الإسلامي سنجد أن العلاقة بين الفلسفة والدين تعود بجذورها إلى العصر الإسلامي الكلاسيكي، وبالضبط مع علم الكلام، الذي حاول رواه الخروج عن حدود التفسير الأول الذي تأسس زمن الرسول صل الله عليه وسلم، والخوض في المسائل ذات الطابع الميتافيزيقي، وشكلت هذه اللحظة بداية التأسيس لفلسفة ميتافيزيقية في الإسلام خاصة مع المعتزلة



التي مثلت القضايا التي عاجتها والمتمحورة حول جدلية الوحي والعقل، نقطة البداية في ظهور التفكير العقلي والفلسفي في الإسلام، وهنا بدأت أولى محاولات قراءة النص القرآني قراءة عقلية جديدة مخالفة لقراءات علماء الدين السائدة آنذاك، ثم جاءت الفلسفة الإسلامية لتبلور وبشكل عميق إشكالية الوحي والعقل، حينما حاولت إقامة علاقة تصالح بين الحكمة أو الفلسفة التي مثلت بالنسبة إليها أعلى درجات تجليات العقل، وبين الوحي القرآني، ومن أجل ذلك حاولت التأسيس لقراءة جديدة للقرآن الكريم بروح فلسفية استثمرت من خلالها المقولات والنظريات والمناهج الفلسفية اليونانية لتجعل من أمر التوفيق بين الحكمة والدين أو العقل والوحي أمرا ممكنا.

ولم تتوقف إشكالية القراءة العقلية والفلسفية للقرآن الكريم مع نهاية العصر الإسلامي الكلاسيكي بل عادت لتطرح نفسها على نحو ما في الفكر الإسلامي الحديث، وبصورة أكثر وضوحا وجلاء وقوة في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك لضرورة اقتضتها التحولات التاريخية التي شهدتها العالم الإسلامي فمع التطورات والانقالات المعرفية التي شهدتها الفكر العربي الإسلامي المعاصر ازدادت أهمية البحث في مسألة المنهج لدى رواد الحداثة العرب، خاصة بعد اطلاعهم على تلك الثورة في المنهج التي شهدتها الفكر الغربي، والتي مثلت القاعدة التي ارتكزت عليها الحداثة الغربية منذ ديكارت صاحب مقال في المنهج، إلى غاية فلسفة التفكيك وفكر الاختلاف، فتعمق الوعي العربي الإسلامي المعاصر بضرورة تجديد وسائل وأدوات قراءته لنصوصه التراثية والدينية، وأدى هذا الوعي إلى ظهور عدة مشاريع فكرية وفلسفية حاولت التأسيس لقراءات جديدة للنص الديني عموما والقرآني على وجه الخصوص، مسلحة بكل ما أفرزته الحداثة الغربية وما بعدها من مناهج ونظريات فلسفية وأدبية ونقدية.

وبناء على ما سبق، وإذا كان الفكر الفلسفي الإسلامي، عبر مسيرته التاريخية سعى إلى التأسيس لقراءة فلسفية للنص القرآني من شأنها رفع التعارض بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والوحي والتوفيق بينهما، فيلبي أي مدى يمكن الحديث عن إسهاماته في التأسيس لهذه القراءة؟ وبما أن أي

قراءة تتأسس على مجموعة من المناهج. فهل المناهج الفلسفية التي اعتمدها المفكرون المسلمون قديما وحديثا في قراءتهم للنص القرآني تتلاءم مع طبيعة هذا النص؟.

وهذه الإشكاليات الرئيسية تتفرع عنها بعض المشكلات الجزئية :

1 . إذا كان المنهج الذي تتأسس عليه القراءة الفلسفية للنص الديني يختلف عن منهج القراءة الدينية.

فما هي الدلالة التي يحملها المنهج الفلسفي ؟ وما هو مفهوم القراءة الفلسفية؟ وما هي مميزاتها ؟

وإذا كان النص القرآني كقسم من أقسام النص الديني ينفرد بمجموعة من الخصائص تميزه عن بقية النصوص. ففيما تتمثل هذه الخصائص؟.

2 . إلى أي مدى يمكن الحديث عن إسهامات الفلاسفة المسلمين في تحقيق فهم فلسفي للنص القرآني من شأنه رفع التعارض بين الحكمة والشريعة؟.

3 . وهل تمكن رواد التجديد في الفكر الإسلامي الحديث من تحقيق قراءة عقلية للنص القرآني تتجاوز المنظومة التفسيرية التقليدية من جهة، وتحقق التوافق بين العقل والنقل من جهة أخرى؟.

4 . إلى أي مدى يمكن الحديث عن إسهام التعدد المنهجي الذي يشهده الفكر العربي الإسلامي الراهن في التأسيس لقراءة جديدة للنص القرآني تتلاءم مع طبيعته هذا النص، وتنسجم في الوقت ذاته مع الأسس المعرفية والمنهجية لفلسفة الحداثة؟.

أما عن الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فمنها ما هو ذاتي، ويتعلق الأمر بالرغبة الشخصية في معالجته واهتمامنا الخاص بمجال الفكر الإسلامي خاصة المعاصر منه، أما ما هو موضوعي فيتعلق بالقراءة الفلسفية للقرآن الكريم الذي يمثل كتاب الوجود والإنسان وكلام الله المتعالي، مما يقتضي القيام بدراسة موضوعية المناهج الفلسفية التي وظفت في قراءته قديما وحديثا من أجل معرفة منهجية هذه القراءة والمضامين المتوصل إليها بواسطتها، ومدى ملاءمة ذلك لطبيعة النص القرآني.

وبما أن أية دراسة لا تستقيم إلا باتباع منهج ملائم، كان لا بد علينا من اتباع منهج أو مناهج في دراستنا هذه، ففي الفصل الأول اتبعنا منهجا تاريخيا، لأن ذلك كان ضروريا عند قيامنا بتتبع المسار التاريخي لمختلف المفاهيم الأساسية التي تنطوي عليها الإشكالية، واتبعنا كذلك المنهج المقارن في المبحث الثاني منه، حين قارنا بين كل من مفهومي التفسير والتأويل، أما بقية الفصول فاتبعنا فيها منهجا إستقرايا تحليليا نقديا لأنه يتلاءم مع طبيعة البحث الذي يسعى إلى رصد وتتبع بعض القراءات الفلسفية التي انجزت حول النص القرآني والوقوف على نقاط قوتها ومواطن ضعفها.

ومن أجل مقارنة تلك الاشكاليات المطروحة بعمق إرتأينا تقسيم بحثنا إلى أربعة فصول، احتوى كل فصل منها على مجموعة من المباحث:

الفصل الأول كان عبارة عن مدخل مفاهيمي، حاولنا من خلاله الوقوف على أهم المفاهيم المتعلقة بالاشكالية، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، تعرضنا في المبحث الأول إلى مفهوم المنهج ثم تتبعنا تطور دلالة هذا المفهوم، ثم تطرقنا إلى مفهوم المنهج الفلسفي وأنواعه مركزين على المناهج التي وظفت قراءة النص القرآني سواء منها القديمة أو الحديثة، كما تطرقنا إلى مناهج أنتجتها حقول معرفية أخرى وتبناها الخطاب الفلسفي من خلال علاقته الاستمولوجية وتقاطعها . معرفيا ومنهجيا . مع تلك الحقول، وهذه المناهج بدورها وظفت في قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى مفهوم القراءة والمفاهيم المرتبطة به كالتفسير والتأويل، وقمنا بدراسة دلالاتها وتطورها التاريخي في كل من الثقافة العربية والغربية .

أما المبحث الثالث فتتبعنا فيه مفهوم النص في سياقه العام ثم تطرقنا إلى مفهوم النص الديني ومفهوم القرآن الكريم محاولين التركيز على أهم خصائص ومميزات النص القرآني الذي هو موضوع دراستنا.

أما الفصل الثاني الموسوم ب: المرجعيات الفلسفية في قراءة القرآن الكريم في الفلسفة الاسلامية فحاولنا من خلاله الكشف عن الخلفيات الفلسفية التي تأسست عليها قراءات الفلاسفة المسلمين

للقرآن الكريم، وقسمناه إلى مبحثين: المبحث الأول خصصناه للبحث في عوامل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وبداية الصلة بين الفلسفة والدين، حيث تطرقنا فيه إلى أهم هذه العوامل سواء منها الداخلية، والمتعلقة بالظروف التي كان يعيشها المسلمون آنذاك، أو الخارجية، والتي تتعلق بتأثرهم بالثقافات الأخرى خاصة الفلسفة اليونانية، التي كان لها حضور كبير في القراءة الفلسفي للقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام. أما المبحث الثاني فعرضنا من خلاله بعض النماذج من القراءة الفلسفية للقرآن الكريم مركزين على مناهج الفلاسفة المسلمين في توظيف المفاهيم والنظريات الفلسفية في قراءتهم القرآن.

أما الفصل الثالث فهو تحت عنوان مناهج قراءة القرآن الكريم عند رواد التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، فتطرقنا من خلاله إلى مساهمات المفكرين المسلمين في محاربة كل أشكال الجمود التي شهدتها المجتمعات الإسلامية في تلك الفترة، نتيجة التقليد الأعمى للمناهج الدينية الكلاسيكية وغياب الابداع والاجتهاد في فهم النصوص الدينية، وكذا محاولاتهم في إعادة تجديد أدوات قراءة النص القرآني، والتأسيس لفهم جديد لهذا النص مبني على الإجتهد العقلي الذي يساير العصر الحديث ومتطلباته، وقسمناه إلى مبحثين: المبحث الأول تطرقنا فيه إلى عوامل نشأة اتجاهات ومذاهب قراءة القرآن الحديثة وركزنا على عاملين : الإستشراق، من خلال ما قام به من دراسات حول الإسلام عموما والنص القرآني على وجه الخصوص، ومحاولته استغلال النتائج . غير الموضوعية . التي توصل إليها في زعزعة صورة الإسلام في البلدان الإسلامية التي تعرضت للاستعمار في تلك الفترة، والعامل الثاني تمثل في انتقال أفكار وقيم الحداثة الغربية إلى العالم العربي الإسلامي وما انعكس عنه من مشاريع نهضوية، جعلت من طريقة "التعامل مع الدين وإعادة قراءة نصوصه" أهم أولوياتها، خاصة رواد التجديد والإصلاح الذين دعوا إلى تجديد طرق وأساليب قراءة نصوص الدينية وفتح باب الإجتهد وإعادة الاعتبار للعقل في عملية القراءة، وتطرقنا في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى نموذج من رواد التجديد وهو المفكر محمد عبده، وحاولنا التركيز على منهجه العقلي والفلسفي إلى حد ما في قراءة القرآن الكريم.



أما الفصل الرابع فهو موسوم بـ القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الفكر العربي الإسلامي المعاصر فتطرقنا فيه إلى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، والتي تجاوزت المنظومة التفسيرية الكلاسيكية، وحاولت التأسيس لقراءة جديدة للنص القرآني متخذة من فلسفة الحداثة وما بعدها مرجعية لها، وقمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: تناولنا في المبحث الأول منه الأطر الفلسفية للقراءات الحداثية للنص القرآني، مركزين على المرجعية الفلسفية لهذه القراءات وإنعكاساتها على الرؤية الجديدة للقرآن الكريم، وفي المبحث الثاني أخذنا نموذجاً من تلك القراءات وهي قراءة محمد أركون، وحاولنا من خلاله التعرض إلى الآليات والمناهج التي وظفها في قراءته الجديدة للنص القرآني مع أخذ نماذج تطبيقية عن هذه القراءة. أما المبحث الثالث فخصصناه للقراءة الماركسية للقرآن الكريم على يد المهندس محمد شحرور، وعرضنا فيه المبادئ العامة لمنهجه في تأويل القرآن الكريم وأهم الأسس التي تركز عليها قراءته الجديدة للنص القرآني، مع أخذ بعض الأمثلة التطبيقية عن هذه القراءة.

أما عن الدراسات السابقة التي تناولت بعض أجزاء هذا الموضوع، والتي استقت منها هذه الدراسة مادتها، فهي عديدة ومتنوعة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الدراسة التي قدمها المستشرق جولد تسيهر من خلال كتابه مذاهب التفسير الإسلامي والتي تطرق فيها إلى تصنيفات للمذاهب التفسيرية منذ بداياتها الأولى في العصر الأول للإسلام إلى غاية فترة الإصلاح في مصر، وكذلك الدراسة التي قام بها محمد حسين الذهبي من خلال كتابه التفسير والمفسرون، والتي تطرق فيها إلى قضية التفسير منذ نزول الوحي إلى المدارس التفسيرية الحديثة، إضافة إلى الدراسة التي قام بها محمد علي الرضائي الأصفهاني في كتابه مناهج التفسير واتجاهاته والذي قام فيه بدراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، بالاعتماد على الدراسات التي أجريت في هذا المجال، وهذه الدراسات في مجملها كان منهجها قائماً على تصنيف المناهج والاتجاهات التفسيرية حسب سياقها الزمني والمعرفي إضافة إلى ذلك فهناك دراسات جزئية تناولت جانباً معيناً من هذا البحث وارتبط بعضها بفترة زمنية معينة من فترات الفكر الإسلامي ونموذجاً من نماذجه، مثل: كتاب منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير لمؤلفه فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، والذي يقتصر على نموذج تفسيري واحد يتعلق

بالمدرسة العقلية الحديثة وروادها، أما في ما يتعلق بقراءات القرآن الكريم في الفترة المعاصرة فهناك مجموعة من الدراسات مثل: كتاب القراءات الجديدة للقرآن الحكيم لصاحبه محمد كنفودي، وكتاب قراءة النص القرآني الايديولوجيا والمنهج لصحابه سعيد النكر، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر لمرزوق المعمرى، وغيرها إضافة إلى مجموعة أخرى من الكتب والمقالات.

والجديد في دراستنا هذه أنها لا تقتصر على فترة زمنية محددة فيما يتعلق بالقراءة الفلسفية للنص القرآني، بل حاولت تتبع هذه القراءة عبر المسار التاريخي للفكر الإسلامي، منذ المحاولات الأولى للفلاسفة المسلمين ثم الفكر العربي الحديث وصولاً إلى الفترة المعاصرة مع التركيز في كل مرحلة من المراحل على المرجعية الفلسفية والمعرفية التي تأسست عليها كل قراءة من تلك القراءات ودراسة المناهج المتبعة فيها.

لذلك سعينا من خلالها إلى تحقيق هدف وهو إضافة عمل جديد، ورؤية جديدة حول موضوع "مناهج القراءة الفلسفية للنص القرآني" تضاف إلى جهود أخرى سبق وأن قدمت حول هذا الموضوع، خاصة مع مايشهده عصرنا الحالي من تعدد في مناهج القراءة، والتي اختلط فيها السليم بالفساد.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا أثناء قيامنا بهذا العمل فهي تتعلق بالدرجة الأولى بمدى عمق هذا الموضوع وموسوعيته وحساسيته في نفس الوقت، مما يجعل الخوض فيه يستدعي بذل جهد مضاعف، ولا يخلو أي بحث علمي من الصعوبات، لذلك حاولنا تجاوزها بقدر الامكان من أجل تقديم دراسة جديدة يمكن أن تكون نقطة بداية لدراسات أخرى أكثر توسعا في هذا المجال.

الفصل الأول

المنهج الفلسفي، القراءة، النص الديني الإسلامي

المفهوم وسياقات الدلالة

المبحث الأول: المنهج الفلسفي: مفهومه، طبيعته، وأنواعه.

المبحث الثاني: القراءة: المفهوم والسياقات الدلالية والمعرفية.

المبحث الثالث: مفهوم النص الديني الإسلامي، طبيعته، وخصائصه.

حاولنا في هذا الفصل الوقوف على أهم المفاهيم المتعلقة بالاشكالية، بداية من المنهج الفلسفي، حيث تطرقنا إلى مفهومه وعرضنا نماذج من المناهج الفلسفية القديمة والحديثة خاصة تلك التي استخدمت في قراءة النص القرآني، كما عرضنا بعض المناهج التي أنتجتها حقول معرفية وتبناها الخطاب الفلسفي من خلال تقاطعه . معرفيا ومنهجيا . مع تلك الحقول، وهذه المناهج بدورها وظفت في قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر.

وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى مفهوم القراءة وبعض المفاهيم المرتبطة بها، مركزين على مفهومي التفسير والتأويل، وقمنا بدراسة دلالاتها وتطورها التاريخي في كل من الثقافة العربية والاسلامية والثقافة الغربية وتحديد العلاقة بينها.

أما المبحث الثالث فتتبعنا فيه مفهوم النص في سياقه العام، مركزين على دلالاته اللغوية والألسنية والفلسفية، ومفهومه في كل من الثقافة العربية والغربية، ثم تطرقنا إلى مفهوم النص الديني و مفهوم القرآن الكريم.

المبحث الأول / المنهج الفلسفي: مفهومه وطبيعته وأنواعه:

المطلب الأول: مفهوم المنهج.

I / المعنى اللغوي :

1 - في اللغة العربية .

وردت كلمة منهج في القرآن الكريم كأصل لكلمة منهج، وذلك في الآية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. (المائدة / 48).

والمقصود بذلك أن الله تعالى جعل للناس طرقا وسبلا وقواعد يسرون عليها في تدبير أمورهم . وقد ورد في المعجم الوسيط أن أصل كلمة منهج هو نهج، " ويقال: نهجا ونهوجا: وضع واستبان... ونهج الطريق: بينه وسلكه، والمنهاج: الطريق الواضح.... والنهج: البين الواضح . يقال طريق نهج - بسكون الهاء - وأمر نهج . و الطريق المستقيم الواضح..."¹.

ونجد المعنى نفسه في معجم لسان العرب لابن المنطور، حيث يعتبر كلمة منهج تحمل نفس دلالة النهج والمنهاج، ومعناه الطريق الواضح والمستقيم² .

وتتفق المعاجم اللغوية أن الأصل الثلاثي لكلمة منهج هو نهج، والتي تعني الطريق المستقيم، ومن المصطلحات المتداخلة معها، كلمة منهج التي تعني الطريق الواضح والخطة المرسومة .

¹ - مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة، ط 4 ، 2004 م، ص 957.

² - ابن المنطور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت ، ط 1، 1300هـ ، ص 383 - 384.

2. في اللغات الأجنبية :

في اللغة الفرنسية تقابل كلمة منهج *méthode* والتي تعود الى الكلمة اللاتينية *méthodus*، والتي يعود أصلها بدورها إلى الكلمة اليونانية *μέθοδος* أي *methodos* وهي مكونة من لفظتين *meta* بمعنى ما وراء و *hodos* وتعني الطريق، وإذا ركبنا معنى الكلمتين نجد: ما وراء الطريق، بمعنى الهدف الكامن وراء الطريق، وكأن المنهج هنا يدل على الطريق المحدد سلفاً، والذي يسعى إلى هدف أو نتيجة ما، وحسب موسوعة لالاند الفلسفية فقد استخدمها أرسطو* (384 - 322) ق.م Aristot بمعنى البحث فقط³

3/ التطور الدلالي للكلمة:

لم تبق كلمة منهج بنفس المعنى الذي عرف عند اليونان، بل تطورت دلالاتها مع العصور، فمع العلماء المسلمين تم وضع الأسس الأولى للمنهج العلمي المعروف حالياً، بعد اطلاعهم على المنطق الأرسطي الذي تباينت مواقفهم منه، فمنهم من قبله وأضاف إليه، ومنهم من رفضه رفضاً قاطعاً كالمتكلمين الأوائل الذين أقاموا منطقاً جديداً⁴، وفي هذه الفترة تنبه المسلمون لأهمية المنهج الاستقرائي ووضعوا أولى دعائمه، وكان لذلك أثر كبير في تطور وازدهار مختلف العلوم.

أرسطو: من أعظم فلاسفة اليونان، ويلقب بالمعلم الأول، وهو الجامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، وهو تلميذ أفلاطون، وامتاز على أستاذه بدقة المنهج واستقامة البراهين، والإستناد إلى التجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريباً، أهم أعماله التي وصلت إلينا: في المنطق: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، المواضع الجدلية، المغالطات السوفسطائية، وفي الطبيعة: السماع الطبيعي، في النفس، في الكون والفساد، في السماء، الحيوان، وفي الميتافيزيقا: مابعد الطبيعة، وفي الأخلاق: الأخلاق إلى أوديموس، الأخلاق الكبرى، وفي السياسة: كتاب السياسة، دستور الآثينيين، وفي الشعر: كتاب: في الشعر... لمعلومات أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ص 98 وما وراءها.

³- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد1، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 2002 ص 803 .

⁴- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف مصر، ط1 1966 م، ص ص 14-15.

عرفت كلمة المنهج تطوراً مع بداية عصر النهضة في أوروبا، ففي هذه الفترة إهتمت المناطق بمسألة المنهج، واعتبروه جزءاً من أجزاء المنطق، حيث قسّموا المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، الحكم البرهان المنهج، وأصبح بذلك المنهج الجزء الرابع من المنطق، وعرفوه بأنه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين بها، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين⁵.

عرف القرن السابع عشر خطوات هامة في سبيل تكوين المنهج العلمي خاصة بعد اطلاع علماء الغرب على إنجازات العرب، وعنايتهم بالاستقراء الكامل والتجربة، وكانت البداية مع الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون Francis Bacon* (1561-1626)م، في كتابه الأورغانون الجديد سنة 1620م، حيث صاغ قواعد المنهج التجريبي بوضوح، وبعدها أسس الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes** (1596-1650)م، في كتابه مقال عن المنهج سنة 1637م، للمنهج العقلي الذي يؤدي إلى معرفة حقيقة العلوم، ثم حدّد المناطق مفهوم المنهج وجعلوه القسم الرابع من علم المنطق⁶، ومن هنا تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المتداولة حالياً.

II / التعريف الإصطلاحي:

من خلال تعريف المناطق للمنهج يبدو المنهج مجموعة من القواعد النظرية التي تنظم الفكر وتقود إلى أفكار جديدة أو تساعد على البرهنة على أفكارنا القائمة وهنا يقترب مفهوم المنهج من المنطق

⁵ عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م، ص 3.5.
* فرنسيس بيكون: فيلسوف وسياسي إنجليزي، إهتم بالفلسفة وتقدم العلوم ووضع المناهج العلمية خاصة المنهج التجريبي من أهم مؤلفاته: الأورغانون الجديد، المعقولات والمرئيات، الميلاد العظيم للزمان، إرهاسات الفلسفة... لمعلومات أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 392 وما بعدها.
** ديكارت: رائد الفلسفة في العصر الحديث، ورياضي ممتاز مبتكر الهندسة التحليلية، من أهم مؤلفاته: تأملات في الفلسفة الأولى، مقال عن المنهج، مبادئ الفلسفة، إنفعالات النفس... أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 488 وما بعدها.

⁶ عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 7.

بوصفه الآلة التي تنظم الفكر و تمنعه من الوقوع في الخطأ، و يمكن تعريفه أيضا بأنه الوسيلة التي يعتمدها الباحث في دراسته للمشكلة من أجل الوصول إلى الحلول الملائمة لها.

ويعرفه عبد الرحمان بدوي: " الطريقة التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"⁷.

المطلب الثاني/ المنهج الفلسفي: مفهومه وأنواعه.

1. المفهوم :

لا يمكن إعطاء مفهوم محدد للمنهج الفلسفي ، وذلك نظرا للخصوصية التي يتميز بها هذا المنهج وحتي إذا استعنا بجملة المفاهيم المدرجة ضمن المناهج الفلسفية كالاستنباط، والاستقراء، والتمثيل والتحليل ... وغيرها، فإننا لن نتمكن من تكوين تصور أو تحديد مفهوم معين للمنهج الفلسفي ولذلك قد نكتفي بالقول أنه الطريقة التي يعتمدها الفيلسوف في تأملاته الفلسفية.

II. أنواع المناهج الفلسفية :

لا يمكن الحديث عن منهج واحد في الفلسفة يلتزم به كل الفلاسفة، كما لا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية و منهج شامل، فالمنهج يتبع الموضوع المعالج، حيث " لا يوجد منهج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي شيء إنسان قادر على معالجة موضوعات بكيفية فلسفية أو أن يحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي. وربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد"⁸.

⁷- عبد الرحمان بدوي ، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق ، ص 5.

⁸- الطاهر وعزيزو، المناهج الفلسفية،المركز الثقافي العربي،ط1، 1990م، ص 31، نقلا عن كتاب :

« Essai de synthèse d'une méthode :Shmidt,(G) phénoménologique»,in:phénomén- ologie hegelienne et husserlienne,p32.

وبالتالي فكل منهج فلسفي يلازم الفلسفة التي ينتمي إليها، وحرية التفكير الفلسفي تجعل من الفيلسوف قادرا على استخدام أي منهج يراه ملائما في سعيه نحو تأمل الكون ومعرفة الحقيقة وهذا التعدد نلمسه حتى عند الفيلسوف الواحد، حيث لا يستخدم منهجا واحدا في أعماله الفلسفية.

ويمكن التمييز بين نوعين من المناهج الفلسفية، ليس من حيث طبيعتها، وإنما من حيث حضورها فيما كتبه الفيلسوف وهي: المناهج الضمنية: وهي مناهج لم يحددها الفيلسوف أو يصرح بها ويتم التعرف عليها بعد تحليل أفكاره ونتائجه، والمناهج الصريحة فهي مناهج مبررة من قبل أصحابها ومصروح بها وإذا تأملنا هذان النوعان لوجدنا أن الأول منهما أنسب إلى مفهوم الخطاب الفلسفي، لأن النوع الثاني المحدد سلفا والمصرح به قد يكون أبعد عن التحقيق.

وفيما يلي، سنشير إلى بعض النماذج من المناهج الفلسفية سواء كانت ضمنية أو صريحة، على سبيل المثال لا الحصر، لأن المناهج الفلسفية كما ذكرنا سابقا كثيرة ومتعددة وملازمة للفلسفة التي تنتمي إليها، وتاريخ الفلسفة يثبت ذلك، ولا يهمنا هنا التأريخ للمنهج الفلسفي، لأن ذلك لا معنى له في الفلسفة، فالتاريخ الفلسفي لا يعرف التقدم الخطي والتراكم، ولا معنى لأسبقية منهج على آخر لذلك سنركز على بعض المناهج الفلسفية خاصة تلك التي ورد ذكرها في دراستنا والمتعلقة بقراءة النص القرآني الكريم على وجه الخصوص، كما سنتطرق إلى مناهج انبثقت عن حقول معرفية أخرى كحقل الأدب واللسانيات والعلوم الإنسانية، وهي مناهج لها صلة بموضوع بحثنا.

1 - المنهج الفرضي:

يعتبر من أقدم المناهج الفلسفية، وأطلق عليه هذا الاسم لأنه يبدأ بفرض، والمعنى الأصلي لكلمة فرض في الفكر اليوناني: " وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، أو وضع موضوع أمامي

وأمام الآخرين لدراسته"⁹ ، ويسمى أيضا بالجدل والتحليل، وقد اشتهر بهذه الطريقة في البرهان زينون الإيلي Zénon d'Élée* (490 - 430) ق.م في حججه الشهيرة لنفي الحركة، ويعتبر الأخير المؤسس الحقيقي للجدل¹⁰، كما نجد المنهج الجدلي حاضرا كذلك عند أفلاطون في نظرية المثل، عند حديثه عن الجدل الصاعد والنازل. وهذا المنهج . كما سنرى لاحقا . إتبعه الفلاسفة المسلمون أمثال الفارابي في فهمه لبعض الآيات القرآنية.

2 . المنهج التمثيلي: يقوم هذا المنهج على دراسة ظاهرة محددة أو مجموعة جزئية من الظواهر وتفسيرها بهدف استخلاص المبدأ العام الذي يحكمها، والذي يستخدم كمقدمة مفترضة يستنبط منها النتائج المتعلقة بمختلف الظواهر الأخرى المماثلة لها، فهو يعتمد على القياس الذي يعتبر التعميم مظهرا من مظاهره. والمعنى الأصلي والدقيق للاستدلال بالتمثيل "يقوم على فكرة التساوي بين نسبتين أي بين أربعة حدود تتألف من زوجين اثنين كما يلي : إن نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د وعن طريق القلب تصبح نسبة أ إلى ج كنسبة ب إلى د . ويسمى الرياضيون هذا النوع بالتناسب الهندسي"¹¹.

طبق هذا المنهج من قبل أرسطو خاصة مذهبه في الوجود والعلم وجعل منه وسيلة للتعميم في مجال الميتافيزيقا والأخلاق وفي كتاب الشعر.

كما نجد التمثيل حاضرا عند الفلاسفة المسلمين في مذهبهم في الوجود ومسألة الذات والصفات وعند علماء الكلام المسلمين في مسألة صفات الله، سواء أقالوا بصفات ثبوتية أم بصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه حي، عليم، قدير، أي بصفات الحياة، والعلم والقدرة، والإرادة

⁹ - محمود زيدان ، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، (د.ط)، 1974م، ص 27.

* زينون الإيلي: فيلسوف من اصل فينيقي ولد بايليا ، وكان من تلاميذ بارمنيدس ودافع عن مذهبه في الوجود الواحد الثابت، وجعل منه أرسطو مؤسس الجدل، فقد وضع مجموعة من الحجج لنفي الحركة منها: حجة أخيل والسلحفاة والسهم الطائر وغيرها..... لتفاصيل أكثر أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 346.

¹⁰ - محمود زيدان ، مناهج البحث الفلسفي، ص ص 28 . 29.

¹¹ - الطاهر وعزيزو، المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص 48 - 49.

وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سمع..الخ، إذ كل هذه الصفات تطلق على الله كما تطلق على الإنسان لكن بدرجة لا متناهية بالنسبة إلى الله ومتناهية بالنسبة إلى الإنسان¹².

تطور المنهج التمثيلي في الفلسفة الوسيطة على يد توماس الإكويني Thomas d'Aquin*

(1274 – 1225)م حيث اعتمد على التمثيل الذي يقوم على بنية رياضية منطقية، وكان يهدف من ورائه أن يسمح للميتافيزيقي بأن يتحدث عن الله من غير أن يقع كل لحظة في التباس كامل ولنفاذي هذا الالتباس ينبغي الإرتكاز على النسبة التي تربط المعلول بالعلة، لأنها الرباط الذي يتيح لنا أن نرتقي بدون أن نقع في خطأ من المخلوق إلى الخالق¹³.

3 منهج الشك واليقين:

أراد رونييه ديكرت أن يجعل الفلسفة تبلغ نفس الدقة المنهجية واليقين الذي وصلته الرياضيات في عصره، فنأدى بضرورة البحث عن منهج فلسفي، ثم أقامه على أساس أسلوب التفكير الرياضي من خلال قواعد المنهج الأربعة التي وضعها في كتابه «مقال عن المنهج»، والذي أشار فيه إلى جانب كتابه الثاني «قواعد توجيه الذهن»** إلى منهجه الجديد، إضافة إلى بعض النظريات الفلسفية، وهذه القواعد تتمثل في:

¹²- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 426.

*توماس الإكويني: قسيس كاثوليكي إيطالي وأكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، درس النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة الحساب، الفلك والموسيقى، والعلم الطبيعي الأرسطي، من بين مؤلفاته: شروح على أرسطو، وتتضمن شروحات ل 13 كتاب لأرسطو، وكتب في اللاهوت منها: خلاصة اللاهوت، إضافة إلى العديد من الرسائل بلغ عددها 47 رسالة إضافة إلى رسائل للوعظ، أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 426 وما بعدها.

¹³- الطاهر وعزيزو، المناهج الفلسفية، ص 52 . 53.

** صدرت طبعته الأولى عام 1701، في امستردام . أما النسخة فاحتفظ بها لاينز ، وهي حاليا محفوظة في مكتبة هانوفر، وكان من المفروض أن يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء يتألف كل منها من اثنتي عشرة قاعدة، يتناول الجزء الأول منها المنهج عامة والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات، والثالث تطبيقه على الفلسفة، لكن ديكرت كتب حتى القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني ، ولم يكتب من الجزء الثالث شيئا. أنظر : محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي ، هامش الصفحة 49.

1.3 . قاعدة البدهة أو الوضوح: وتنص: " ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه

كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"¹⁴.

2.3 . قاعدة التحليل: وتنص: "ينبغي أن تقسم المعضلة التي تدرس إلى أجزاء بسيطة على قدر ما

تدعو إليه الحاجة إلى حلها على خير الوجوه"¹⁵.

3.3 . قاعدة التركيب: وتنص: " أن أسير أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي

أترج قليلاً حتى أصل إلى معرف أكثرها تركيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع"¹⁶.

3.4 . قاعدة الإحصاء أو الاستقراء التام أو التحقيق: ونصها: " أن أعمل في كل الأحوال من

الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً"¹⁷.

وهذا المنهج كان له دور كبير في إعادة قراءة النصوص الدينية في الغرب، كما نجد أثره كذلك عند

المفكرين المسلمين في قراءتهم للقرآن الكريم في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

4 - المنهج الجدلي في العصر الحديث:

أشرنا سابقاً إلى أن الجدل ليس بالمنهج الفلسفي الجديد، كونه يعود إلى العهد اليوناني بداية خاصة

مع زينون الإيلي وسقراط في حواراته، وأفلاطون في نظريته حول المثل .

في العصر الحديث يعود الجدل ليكتسي طابعاً فلسفياً جديداً على يد الفيلسوف الألماني

¹⁴رونيه ديكرات، مقال عن النهج، ترجمة محمود محمد الحضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي

للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968م، ص ص 95 . 96.

¹⁵ - المرجع نفسه، ص ص 96 . 97.

¹⁶ . المرجع نفسه، ص 97.

¹⁷ - المرجع نفسه، ص ص 97 . 98.

هيجل G. W. Friedrich Hegel* (1770-1831)م، الذي اعتبره هو المنطق نفسه واتخذ منه المرتكز الأساسي لكل فلسفته، خاصة ما تعلق منها بالطبيعة والروح، وقد اعتبر كل من المنطق وفلسفة الطبيعة والروح، ذات موضوع واحد، هو الفكرة الشاملة في مراحلها المختلفة ويعنيها العقل نفسه، "العقل محضاً في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح"¹⁸، فالمنطق يدرس الفكرة الشاملة كفكرة خالصة مادام الأخير هو علم الفكرة الخالصة، وفلسفة الطبيعة تتناول الفكر حين ينتقل إلى عالم المادة الغريب عنه، والذي يناقضه، أما موضوع فلسفة الروح فهو الفكر عندما يعود إلى ذاته بعد تحرره من عالم المادة.

إن الجدل الهيجلي هو بمثابة منطق جديد قوامه الحركة والتطور، على عكس المنطق القديم الذي كان مبني على الماهيات الثابتة، فقد اعتبر هيجل بأن الحركة تعبير عن السلب أو التناهي، ومادام التناهي نقص فإن الأشياء المتناهية تسعى إلى تحقيق كمالها أو صورتها الكاملة وأثناء محاولتها هذه تتحول إلى شيء آخر يعبر عن صورتها الحقيقية، وهذا الشيء بدوره يتطور إلى شيء آخر... وهكذا، وانتهى إلى أن الصورة الكاملة التي تتحقق نفسها بشكل مطلق هو المطلق "الله".

تطور المنهج الجدلي على يد كارل ماركس Karl Marx (1818-1883)م** الذي استخدمه في تفسيره المادي للطبيعة والعالم بعد أن كان دراسة للفكر ومقولاته مع هيجل، فالمعروف بأن

* هيجل : فيلسوف مثالي ألماني، كان متأثراً بالنزعة الطبيعية اليونانية، وساعده ذلك في تطوير المنهج الجدلي كما تأثر بنزعة التنوير التي سادت في القرن 18، كما تأثر بفلسفة كانط وفشته وشلنج، وانعكس ذلك على توجهه الفلسفي، أهم مؤلفاته موسوعة العلوم الفلسفية، التي لخص فيها مذهبه، وظاهريات الروح، وكتاب المنطق، الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي، وكتاب فلسفة القانون الذي استوفى فيه مذهبه السياسي، أما بقية أعماله حول فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة وفلسفة الدين وعلم الجمال فقام تلامذته بتعديلها ونشرها بعد وفاته، أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 570 وما بعدها.

¹⁸- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت، ط 3، 2007م، ص ص 15-16.

** ماركس: فيلسوف وسياسي واقتصادي ألماني اشتراكي ثوري، درس فلسفة هيجل وفيرباخ، عمل هو وصديقه أنجلز على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية كما ساهم كثيراً في تطوير الحركات الاشتراكية، من بين مؤلفاته: الإيديولوجيا الألمانية، البيان الشيوعي، في نقد الإقتصاد السياسي، رأس المال... الخ أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 318 وما بعدها.

وجه الخلاف بين ماركس وهيغل، هو تصور كل منهما للعلاقة بين الوجود والفكر وأيهما يسبق الآخر وجوديا ومنطقيا، فهيجل إعتبر الفكر المبدأ الأول للعالم الواقعي، وهو نقطة البدء التي نسير منها إلى الطبيعة، في حين أن ماركس يرى أن الطبيعة هي الأساس الأول ومبدأ وجود الفكر واعتبر المادة هي المحرك الحقيقي للتاريخ، ومن ثم نادى بالمادية التاريخية* كمنهج بديل عن المنهج الجدلي الهيجلي، ورغم خلافهما - أي ماركس وهيغل - إلا أنهما يتفقان في كون المنهج الجدلي هو أنسب منهج للفلسفة ورفضهما للميتافيزيقا، وبالتالي فالخلاف بينهما لم يكن خلافاً منهجياً وإنما في نظرتهما إلى العالم.

وهذا المنهج الجدلي الماركسي كان له حضور قوي - كما سنرى لاحقاً - في الفكر العربي المعاصر ووظفه جملة من المفكرين العرب المعاصرين المهتمين بقراءة النصوص الدينية.

5. المنهج الظاهري :

ينسب بصفة أكثر تحديداً إلى الفيلسوف والرياضي الألماني ادموند هوسرل Edmund Husserl** (1859 - 1938)، الذي حمل على عاتقه تحقيق ما أراد ديكرت القيام به من قبل، وهو جعل الفلسفة تصل إلى درجة اليقين العلمي والدقة التي بلغتها الرياضيات، فحاول هو الأخير إقامة منهج ملائم لها، ورأى أن ذلك لا يكون إلا بتوفر شرطين:"(أ) - أن تبدأ بلا فروض أو أحكام مسبقة ومن ثم نقول أننا علم البدايات الصحيحة، (ب) أن

* المادية التاريخية: أرسى دعائمها ماركس وإنجلز، هدفها إنشاء علم يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية، وكذلك تسعى إلى تطبيق مبادئ المادية على التاريخ والمجتمع كما طبقها الماديون في القرن الثامن عشر على الفكر بإرجاعه إلى المادة.. أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 407.

** هوسرل: فيلسوف ألماني مؤسس منهج الظواهريات، بدأ مسيرته الفكرية بالرياضيات ثم الفلسفة وتأثر بكانط، وأراد أن يؤمن للفلسفة منهجاً خصباً هو رؤية الماهية، من بين مؤلفاته: فلسفة علم الحساب، أبحاث منطقية، الفلسفة علماً دقيقاً، أفكار لإيجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية، محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان، المنطق الصوري والمتعالي، أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية... وغيرها. أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 538 وما بعدها.

يقتصر البحث فيها على ماهو ضروري يقيني، ومن الملاحظ أن الشرط الثاني لازم لتحقيق الأول. ونلتمس البدايات اليقينية في الظواهر¹⁹.

والمقصود بالظاهرة: ما يدركه الشعور إدراكا مباشرا حول ماهية الأشياء ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:

أ - الأشياء المادية الموجودة في الواقع. ب - الأنطباعات الحسية والحدوس الحسية.

ج - ما يظهر من خصائص الشيء المادي كاللون والشكل والملمس... الخ²⁰.

إلا أنه لا يعتبر هذه الأقسام ظواهر لكنها تشكل أساسا لمفهوم الظاهرة، ومن هنا فالظواهرية تهتم بدراسة الظواهر كما هي في الواقع بغرض تحديد بنيتها وشروط حدوثها، وتجليها في الوعي كتجربة حدسية حاضرة.

تأثر هوسرل في فلسفته بالكوجيتو الديكارتي، لكنه أولى للشعور مكانة كبرى واعتبره نقطة البداية الصحيحة للفلسفة، وهذا الشعور هو شعور قصدي، بمعنى أنه موجه نحو قصد ما، فالشعور عند هوسرل هو دائما شعور بشيء، إذ لا معنى لفكر فعلي دون أن تكون هناك أفكار، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات رغبتية، وتلك الأفكار والرغبات... الخ، هي محتوى الأفعال اللاشعورية أو الأفعال العقلية إدراك وتخييل وتذكر ورغبة وإصدار أحكام. يسمى هذا الموقف «القصد» أو التوجه وهو خاصية أساسية للشعور²¹.

فالقصدية *L'intentionnalité* خاصة أساسية يتصف بها الوعي، وتعني الوعي بشيء ما فيصبح الوعي موجها نحو الموضوع الحاضر فيه بهدف معرفته والحكم عليه، فالفكر لا يكون فكرا إلا إذا كان فكرا في موضوع معين.

¹⁹- محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 66.

²⁰- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

²¹- المرجع نفسه، ص 67.

لم يتوقف هوسرل عند حدود المعنى السيكولوجي للوعي، فالظواهرية عنده ليست دراسة سيكولوجية للوعي موجهة لفهم عملية الإدراك وما يصاحبها من حالات ذهنية، وإنما الهدف منها معرفة كيفية إدراك الوعي للموضوع المائل أمامه ووصوله إلى معرفة يقينية حوله، حيث يقول في هذا الصدد: "إنه من الضروري أن نحذر الخلط الكبير بين «الظاهرة المحضة» على معنى الفينومينولوجيا و«الظاهرة النفسية» موضوع العلم الطبيعي بالنفس. إن نظرت جهة الإدراك الذي أحيا، بوصفي إنسانا مفكرا على المجرى الطبيعي، فإني سرعان ما أتصوره بنحو كأنه ضروري (فهو حدث متعلق بأناي)... إن الادراك والفكر بعامه، كما وقع تصوره، إنما هو «حدث نفسي» كذلك وقع تصوره معطى في الزمان الموضوعي، منتسبا إلى الأنا الذي يعيشه، الأنا الذي هو في العالم والذي منساق إلى ديمومة زمانه²². وأضاف قائلا: "...وحتى أحصل الظاهرة المحضة يتعين علي مرة أخرى أن أضع الأنا والزمان والعالم موضع بمقدوري أيضا حينما أدرك أن أرفع النظر إلى الإدراك نفسه كما هو هنا من دون اعتبار العلاقة بالأنا أو بإلغائها: إن الادراك حينها، مأخوذا ومقيدا [بحدود] الرؤية* إدراك مطلق بريء من كل مفارقة معطى بوصفه ظاهرة محضة بمعنى «الفينومينولوجيا»²³.

ومن هنا نجد هوسرل يعلق الحكم و يضع هذا العالم بين قوسين حتى تتحدد ماهيته في الوعي الخالص، بمعنى رد الظواهر إلى ماهيات ورفض كل التصورات القائمة، والأحكام القبليّة والجاهزة ويبقى موضوع المعرفة مقصورا على الوعي الخالص، المتجرد من تجارب العالم الخارجي والمحتويه في نفس الوقت. إن فعل إدراك الذات بالنسبة لهوسرل هو فعل قصدي مزدوج (ذات/موضوع).

²² ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007م، ص80.

* المقصود بالرؤية الحدس العقلي الذي يميز بينه وبين الحدس الحسي (كانط) وبين الحدس الصوفي الذي فوق الفهم. والحدس الفينومينولوجي هو الرؤية العقلية للماهية ولللاقات والبنى الخالصة التي تنتظم الموضوعات من حيث أشكال وعي ذات بدهاء عقلية مطلقة.. أنظر ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص130.

²³ المرجع نفسه، ص81.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حاول تجاوز الفهم الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بين الذات والموضوع والذي تأسست عليه الميتافيزيقا الغربية، ومثل هذا الطرح يزيل التنافر الحاصل بينهما، ليكون جوهر الفينومينولوجيا هو الاتصال بالعالم الخارجي، وبالرغم من أن الوعي يفتح على قصدية الشعور إلا أنني صاحب هذا الوعي بالمعنى المعيش: أي الذي تعيشه الذات عن طريق القصدية، حيث العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطي معناه، بعد أن يكون القصد قد تم من الذات إلى الموضوع²⁴.

تطور المنهج الفينومينولوجي في ألمانيا بعد هوسرل، على يد تلميذه مارتن هايدغر Martin* الذي خالف المنهج الذي استخدمه في وصف أحوال الشعور وطرح جانبا الردود التي تمثل الجوهر الأساسي في فينومينولوجيا هوسرل، وأراد من خلال هذا المنهج

المعدل أن يقيم مذهبا شاملا في الوجود مناقضا بذلك أهداف هوسرل²⁵.

6 . المنهج الأركيولوجي:

وضع أسس هذا المنهج إلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، وقد شرحه وتحدث عن أهدافه في

²⁴ لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، كنوز الحكمة، ط1، 2011م، ص 86 - 87. * هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية، درس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية والتاريخ، واللاهوت، درس مؤلفات هوسرل حول الفينومينولوجي، وأصبح من أنصارها، من أهم مؤلفاته: الوجود والزمان الذي ضمنه فلسفته كلها،... أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 597 وما بعدها.

²⁵ ان المنعطف الأساسي في فكر هيدجر، هو انتقال من الطرح الأونطولوجي من الفينومينولوجيا بالمفهوم الهوسرلي للفينومينولوجيا بالمفهوم الميرمينيوطيقي الهيدجري، فالفينومينولوجيا عند هيدغر تعني كشف وجود الموجود فهي من يجعلنا نرى ما يكون محجوبا ويعمل على كشفه وجعله لا محجوبا، لا سيما وأن مصطلح لوجيا هو عند هيدغر بالضبط الكلمة أو الكلام ومركب الفينومينولوجيا يعني "أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه"، وتكشف عن نفسها من خلال الفهم كحالة أساسية من أحوال الدازاين لوجوده في العالم، لتفاصيل أكثر أنظر: : اشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، ص 92. نقلا عن. M. Heidegger : Etre et Temps, p 55 / 56.

كتايبه الكلمات والأشياء وحفريات المعرفة، واعتبر أن الأركيولوجيا أعطت للفلسفة وثيقتهما الفعلية، حفرياتها في التاريخ²⁶.

والهدف من هذا المنهج، هو دراسته لغة وأرشيف كل عصر للكشف عن البنية الاستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه، فهو يبحث في التشكلات التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة، وطريقة البحث هذه تختلف عن التاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة، فهو يختلف في طريقة تحليله عن تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم، من حيث أنه لا يهتم بالبحث في القيمة العقلية أو الموضوعية للمعارف وإنما يهتم الحفر إلى العمق للبحث عن المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون وتجارب من الانعكاسات في الفلسفات وعقلانيات من التشكل وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى²⁷.

وبالتالي فهذا المنهج يبحث في شروط وإمكانات تكوين إبستيمية (نظام معرفي) معينة كاشفا عن الطبقة الحفرية التي تقوم عليها. وقد قام بتطبيقه في بحثه عن الكثير من المفاهيم، مثل " مفهوم الجنون" ففي بحثه حول تاريخ الجنون قام بتسجيل تاريخ الجنون في الثقافة الغربية بمعنى وضع تاريخ بنيوي للأفكار عن طريق الحفر الأركيولوجي في جذور التشكيلات الخطابية، أو الإبستيمية التي حكمت الكلام أو التفكير في الجنون في زمن معين (ما بين القرن 17 و 19) ومكان معين وبنفس الطريقة قرأ كل من تاريخ السجن وتاريخ الجنسانية الحديثة.

وهذا التحديد الزمني والمكاني للبحث إنما يدل على مراعاة المنهج الأركيولوجي للبعد الزمني والمكاني فهو يقدم وظيفتين: من جهة لا يهمل عامل الزمن بل يلتقيه عبر فعالية التكوين، ومن جهة أخرى يعمل على الكشف عن الطبقة الحفرية التي تقوم عليها هذه الإبستيمية في موضعها.

²⁶ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د.ط)، 1989 . 1990 م ص 18.

²⁷ - المرجع نفسه، ص 25.

فالعمق الزمني الذي يوفره تفكيك تاريخ التكوين يناظره ويتكامل معه عمق الحفرية في تربتها الخالصة، والعمق المكاني يضمن للابستيمية انظهار محايثتها الملتحمة كحيز من داخل ومع شكية ذاتها الراهنة المؤلفة من تضافر إرادتي القوة والمعرفة في لحظة تاريخية ما²⁸.

والمنهج الأركيولوجي . حسب فوكو. هو المنهج الكفيل بإبراز التمفصلات الخطائية وتعددات أشكالها وآلياتها في المستويات التاريخية والأنثروبولوجية والإبستمولوجية، فهو لا يكتفي بالوصف والتحليل، بل وظيفته اختراق حدود التصنيفات كلها ويكشف فيها عن كل ما يمكن أن يؤلف وثيقة أو مشروع وثيقة لاستنباط النشاط الخطابي لكل من إرادة المعرفة والقوة²⁹.

ومن هنا فالغاية من هذا المنهج كشف التمفصلات الخطائية لتشابكيات إرادتي المعرفة والقوة من النصوص والشواهد التاريخية، ليس عن طريق الوصف والتحليل فقط، بل يتجاوزهما بالحفر إلى العمق إلى ما تحت التاريخ، وتحت الأسس واختراق كل القوالب القبلية، ومن هنا يكون فوكو قد وضع الأسس لمنهج تاريخي جديد مختلف تماما عن التأريخ التقليدي.

وقد كان تأثير هذا المنهج واضحا على المفكرين العرب المعاصرين في دراستهم للتراث الإسلامي عموما، كما حاول البعض منهم . كما سنرى لاحقا . تطبيقه في مجال دراسة النص الديني.

7 . التفكيك:

التفكيك *Déconstruction*، وتشير إلى الهدم والتقويض، مجالها الأصلي العمارة أو البناء لكنها وظفت في الفكر الفلسفي بمعنى وضع التقاليد الميتافيزيقية الغربية موضع تساؤل ونقد.

اشتهرت الكلمة على يد جاك دريدا* الذي أقر بأنه عثر على الكلمة في قاموس ليتريه *lettré*

²⁸ -، ميشال فوكو، الكلمات والأشياء ، مرجع سابق، ص 11.

²⁹ - المرجع نفسه، ص ص 8 . 9.

* جاك دريدا: فيلسوف فرنسي معاصر، ولد بالجزائر وعاش فيها حتى أنهى دراسته الثانوية، وضع نتاجه الفلسفي فيما وراء المذاهب الفلسفية ابتداء من أفلاطون مروراً بماركس وانتهاءً بهوسرل الذي ألف عنه كتاب بعنوان: مشكلة النشأة في فلسفة

وكانت مؤدياتها النحوية والبلاغية واللغوية مربوطة فيه بأداء مكائني (عمل آلي يتحقق من تلقاء نفسه)، ومن بين دلالاتها: تفكيك أجزاء كل موحد، وكمصطلح نحوي: تفكيك الأبيات واحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن، والتفكك والتخلع: فقدان الشيء بنيته³⁰.

كما يصف دريدا التفكيك بأنه ليس تحليلاً أو نقداً، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل للحل، فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك، وهي ليست نقداً بالمعنى العام ولا المعنى الكانطي، لأن جهاز النقد المتعالي كله بمفاهيمه (القرار، الحكم، التحديد، الاختيار) يشكل أحد الموضوعات الأساسية التي يستهدفها التفكيك، وهو ليس منهج، لأنه لا يمكن أن يحتزل إلى أدوات منهجية وهو ليس فعلاً أو عملية، لأنه لا يعود إلى ذات فاعلة محددة فردية كانت أو جماعية تبادر بتطبيقه على شيء أو نص أو موضوع... إن التفكيك حاصل. إنه حدث لا ينتظر تشاوراً أو وعياً أو تنظيمًا من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة³¹.

والكلمة حسب دريدا كانت مجهولة في فرنسا، وكانت البنيوية هي المهيمنة آنذاك، وجاء التفكيك كحركة ضد بنيوية، تعمل على تفكيك وحل ونزع رواسب البنيات جميعها، (النماذج اللغوية الألسنية، والاجتماعية والمؤسسية والثقافية، والفلسفية خاصة)، لكن الكلمة انتشرت بالمفهوم السليبي: الهدم وبدلاً من ذلك كان لابد أن يفهم أن تقييض ل "مجموع" ما أن يتشكل أو

=هوسرل، واشتهر دريدا بنظرية التفكيك، وألف ثلاثة كتب أساسية حولها وهي: الكتابة والإختلاف، الصوت والظاهرة، في علم الكتابة، ثم أردفها بكتب لاحقة مثل: التثتيت، مواقف، هومش الفلسفة، والتي عمقت مشروعته الفكري، إضافة إلى مجموعة من الكتب عن الروح، هيدغر والسؤال، عن الحق في الفلسفة، أطباق ماركس،.. وغيرها: لتفاصيل أكثر أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 283 وما بعدها.

³⁰ أنظر نص رسالة جاك دريدا للبروفيسور الياباني أزوتسو بعنوان "في مفهوم التفكيك" ضمن كتاب: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008م، ص 83.

³¹ أنظر نص رسالة جاك دريدا للبروفيسور الياباني أزوتسو بعنوان "في مفهوم التفكيك" ضمن كتاب: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، ص 85 . 86.

ينبغي أي من أجل إعادة بناءه³².

فالتقويض هو المصطلح الذي أطلقه دريدا على القراءة النقدية المزدوجة التي اتبعها في مهاجمته الفكر الغربي الماورائي منذ بداية الفكر حتى يومنا هذا، وهذا المصطلح أقرب من التفكيك إلى مفهوم دريدا، فهو لا يلتبس بمفهوم ديكرت وميكانيكية تفكيكه للمفاهيم، كما أنه يتناسب مع الاستعارة التي استخدمها دريدا في وصفه للفكر الماورائي الغربي، إذ يصفه باستمرار بأنه صرح أو معمار يجب تقويضه³³.

والقراءة التقويضية هي قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به. وتهدف هذه القراءة إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص وما يخفيه. وفي مشروع القراءة هذا يقوم بقلب كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية سواء كان ذلك هو المعنى الثابت أو الحقيقة القارة أو العلمية أو المعرفة أو الهوية أو الوعي أو الذات الموحدة، باختصار كل الأسس التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي الغربي³⁴.

وهذا المنهج بدوره نال حظه من التوظيف في مجال قراءة النصوص الدينية في الغرب وفي الثقافة الإسلامية أيضاً من قبل المفكرين العرب المعاصرين أثناء محاولتهم قراءة النصوص الدينية قراءة تفكيكية.

8- المنهج الألسني :

عرفت الظاهرة اللغوية ثلاثة محطات أساسية في مسارها التطوري .

³² نص رسالة جاك دريدا للبروفيسور الياباني أزوتسو بعنوان " في مفهوم التفكيك " ضمن كتاب: محمد سيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي ، ص 84.

³³ -ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء/ بيروت، 2002م، ص107.

³⁴ المرجع نفسه ، ص 108.

المحطة الأولى تعود إلى اليونان، الذين اعتبروا لغتهم اللغة الإنسانية الأرقى بين اللغات، كونها مبنية على قواعد وثوابت منطقية، واعتبرت هذه المحطة " منحى معياري في تاريخ الظاهرة اللغوية لاعتمادها على المنطق، وهو من علوم القيم التي تهتم بقيم الصواب والخطأ على مستوى الفكر³⁵.
 أما المحطة الثانية التي شهدتها الدراسات اللغوية هو ما يسمى بالفيلولوجيا أو فقه اللغة*، وهي تهتم بنقد النصوص اللغوية وتحليلها. ولكن النقد الفيلولوجي بقي عاجزاً لارتباطه باللغة المكتوبة وانحصاره في اللغة اليونانية واللاتينية³⁶.

تطور البحث اللغوي، فظهرت اللسانيات *linguistique* أو "علم اللغة"، وما دامت كلمة علم ترتبط بالدراسة الموضوعية والواقعية لظاهرة معينة، تصبح اللسانيات بمثابة الدراسة العلمية والواقعية للظاهرة اللغوية، وقد حدد دي سوسير موضوع هذا العلم في قوله: "تضم مادة علم اللغة جميع مظاهر الكلام عند الانسان، سواء في المجتمعات البدائية أو المتمدنة، وفي الفترات الكلاسيكية أو المتأخرة. ولا ينبغي للغوي أن يدرس في كل فترة من الفترات اللسان الصحيح واللغة المنمقة فحسب. بل جميع أنواع التعبيرات الأخرى أيضاً، يضاف إلى كل ذلك شيء آخر وهو طالما أن اللغوي لا يستطيع أن يلاحظ اللسان مباشرة في أغلب الأحيان، فعليه أن يدرس النصوص المكتوبة، لأنه لا يستطيع التوصل إلى التعبيرات التي تبعد عنه من حيث الزمان أو المكان إلا من خلال هذه النصوص"³⁷.

³⁵- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي والمعاصر، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت / الجزائر، ط1، 2012م، ص243.

* هذه التسمية تطلق على الحركة العلمية التي بدأها فريدريك أوكست ولف عام 1777م، حيث اهتم علماء اللغة بتصحيح النصوص المكتوبة وشرحها والتعليق عليها، كما ركزوا على التاريخ الأدبي، والنظم الاجتماعية وغيرها، مستخدمين أساليب النقد، وكان هدفهم من ذلك مقارنة النصوص التي كتبت في فترات زمنية مختلفة، لمعرفة اللغة التي يختص بها كل مؤلف من مؤلفي هذه النصوص، ولحل رموز بعض اللغات القديمة الغامضة وتفسيرها. أنظر: فردينارد دي سوسير، علم اللغة العام، تريوبيل

يوسف عزيز، آفاق عربية، بغداد، ط3، 1985م، ص19

³⁶- فردينارد دي سوسير، علم اللغة العام، مرجع سابق، ص19.

³⁷- المرجع نفسه، ص24.

فموضوع اللسانيات يشمل كل أشكال التعبير دون استثناء، وفي كل الحقب الانسانية مجتمعة كما على العالم اللغوي الاستعانة بالنصوص المكتوبة عند تعذر الملاحظة الواقعية للكلام المنطوق لأن هذه النصوص وسيلته الوحيدة لمعرفة اللغات القديمة والبعيدة زمنيا، أما مجالها . حسب دي سوسير. هو تقديم الوصف والتاريخ لمجموع اللغات المعروفة، ويعني ذلك تتبع تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء اللغة الأم لكل أسرة، على قدر المستطاع وتحديد القوى التي تعمل بصورة دائمة وعامة في جميع اللغات واستنتاج القواعد العامة من جميع الظواهر التاريخية الخاصة وتحديد معالمه وطبيعته³⁸.

وقد كان للمنهج اللغوي بنوعيه القديم المتمثل في المنهج الفلولوجي والحديث الألسني بفروعه المختلفة أثر كبير في مجال الدراسات القرآنية، فقد وظف المنهج الفيلولوجي من قبل مؤسسة الإستشراق في دراساتها حول النص القرآني، كما وظف المنهج الألسني كذلك . كما سنرى لاحقا . في الدراسات المعاصرة للقرآن الكريم.

9/ المنهج الأنثروبولوجي :

قبل التعرف على المنهج الأنثروبولوجي سنقف على مفهوم الأنثروبولوجيا، من الاشتقاق اللغوي والمفهوم الفلسفي والاصطلاحي .

10.1. في اللغة :

Anthropology هي علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا، وحضاريا، والمصطلح منحوت

من كلمتين يونانيتين هما anthropos (الانسان) و logos (علم) . وتعنيان معا (علم الانسان)³⁹.

10.2. فلسفيا:

³⁸- محمود فهمي حجازي ، مدخل الى علم اللغة، مرجع سابق، ص 25 - 26.

³⁹- شاكر مصطفى سليم ، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1 ، 1981م، ص 56 .

تحمل الكلمة أكثر من دلالة حددها لالاند في موسوعته الفلسفية، فهي ذات معنى لاهوتي: فعل الكلام البشري على أمور إلهية عند لاينز، أما في الفلسفة المدرسية الجديدة الإناسة هي درس المركب الإنساني في نطاق وحدته (وحدة النفس والجسد)، وعند كانط فينظر إليها من ثلاث نواحي: إناسة نظرية أو علم لنفس تجربي، معرفة الإنسان وملكاته، بعامه، وبوصفها إناسة ذريعية، هي معرفة الإنسان المتطلع إلى ما يمكنه ضمان المهارة البشرية واطرادها، وبوصفها إناسة أخلاقية، هي معرفة الإنسان التواق إلى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة، طبقا لمبادئ ميتافيزيقا الأخلاق، وهي فرع من العلوم الطبيعية: علم حياة الجنس البشري وتشمل علم التشريح البشري، ما قبل التاريخ، علم الآثار، الانتوغرافيا والانتولوجيا، وبالمعنى الأوسع علم الاجتماع⁴⁰.

وقد عرفت كلمة أنثروبولوجيا تطورات في الدلالة*، وأصبحت الآن بوصفها علم الإنسان، وهي تجمع بين ماهو فيزيائي (أنثروبولوجيا طبيعية)، وما هو إجتماعي (انثروبولوجيا اجتماعية)، وماهو ثقافي (أنثروبولوجيا ثقافية)، فهي تهتم بكل الجماعات الانسانية أيا تكن مميزاتها، وفي إمكانها أن تجعل موضوع دراستها كل الظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيراً من خلال العوامل الثقافية"⁴¹.

كانت تلك بعض المناهج التي استخدمت في قراءة القرآن الكريم قديماً وحديثاً، وسنتطرق إلى نماذج تطبيقية لهذه المناهج من خلال فصول هذا البحث.

⁴⁰أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 74 - 75.

*فقد كانت تعني دراسة الإنسان في كل مظاهره، ثم أصبحت دلالتها دراسة التطور البيولوجي في الكائنات البشرية وتطورهم الثقافي طيلة فترة ما قبل التاريخ، وتم الجمع بين الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الآثار، والأنثروبولوجيا الثقافية، ومع نهاية القرن 19 صارت تستخدم عبارة الأنثروبولوجيا الثقافية للدلالة على التعليم المقارن الذي يمكن استنتاجه من الإثنولوجيا الوصفية والإثنولوجيا، باعتبارهما جميعاً للمعطيات وتحليلها، وفضلاً لعلماء الإنجليز استخدام مصطلح أنثروبولوجيا إجتماعية بدل ثقافية لأنهم يفضلون دراسة الوقائع الاجتماعية، وفي الخمسينيات ادخل كلود ليفي ستراوس في فرنسا المفهوم الجديد الذي يحمل معنى دراسة الكائنات الانسانية في كل مظاهرها، ومع نجاح البنيوية وتأثيرها في العلوم الانسانية وارتباط الأنثروبولوجيا بالفلسفة وعلم الاجتماع أصبحت الكلمة في فرنسا تعني ما له علاقة بالتنوع المعاصر في الثقافات الانسانية... ولمعلومات أكثر أنظر كتاب: مارك أوجيه جان بول كولانين، الأنثروبولوجيا ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ط 1، 2008 ص 13 - 15.

⁴¹. المرجع نفسه، ص 15.

المبحث الثاني/ القراءة: المفهوم والسياقات الدلالية والمعرفية:

المطلب الأول/ مفهوم القراءة :

القراءة كفعل إبداعي يتحقق من خلاله مفهوم النص، أصبح في الآونة الأخيرة محل اهتمام ودراسة من قبل الباحثين، لأنها أصبحت مفهوما مرتبطين بالمؤلف والنص والقارئ وواقع الحياة ككل، وقد كانت أولى الاهتمامات في مجال قراءة النصوص تتمحور حول دلالة النصوص وقصد المؤلف والسياق النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص، والطريقة التي تشكل بها، وكانت القراءة بمثابة شيء بديهي لا مجال للتفكير فيه، لكن وبعد التغيرات الكبيرة التي حصلت في حقل الأدب، والتي طرحت بجدية إشكالية النص وتعدد التأويلات ودور المتلقي (القارئ) وأنماط القراءة، أصبحت القراءة "مصطلحا نقديا له علاقة بانفتاح النص وتعدده الدلالي، وبجرية الناقد (القارئ) الذي أصبح عمله على النص يسمى قراءة، مشيرا إلى إمكانية حدوث أفعال نقدية مخالفة، وأقوال أخرى تبعا للقراءات المتعددة التي تعيش مع أقواله وقراءاته حالة من التنافس والتعاقد من دون أن يسعى أي منها إلى الغاء الآخر"⁴² وبالتالي أصبح للقارئ دور هام في عملية قراءة النصوص.

1. مفهوم القراءة في الفكر العربي الإسلامي:

1.1. التعريف اللغوي:

تجمع المعاجم العربية على أن الكلمة مشتقة من الفعل الثلاثي "قرأ"، والذي يحمل معنى الضم والجمع، فحسب لسان العرب كلمة القراءة مأخوذة من القرآن: قرأه، يقرؤه قرءا وقراءة وقرآنا وقرآنا، ومعنى القرآن الجمع، منه قوله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18)﴾ (القيامة: 17 . 18) أي قراءته، وقرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته وضممت بعضه

⁴²محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، صفحات للدراسة والنشر، سوريا، ط12008م، ص 44.

إلى بعض⁴³.

أما في المعاجم فنجد كلمة قراءة تحمل مجموعة من الدلالات نذكر منها :

. تحريك النظر على رموز الكتابة منطوقة بصوت عال أو من غير صوت، مع إدراك العقل للمعاني في الحالتين .

. طريقة خاصة لتأويل ما يقرأه المرء لنص فهمه غيره فهما مختلفا فيقال:قراءة جديدة لمسرحية هملت بمعنى تأويل جديد لها.

. الرواية التي نسبت إلى أحد أئمة القراءات في قراءة القرآن الكريم ، كرواية حفص مثلا⁴⁴.

2. التعريف الاصطلاحي:

اختلفت تعريفات "القراءة" عند المفكرين العرب المعاصرين، وحضي المصطلح بترحيب كبير من قبلهم خاصة فيما يتعلق بتعاملهم مع النص القرآني، فأصبح مصطلح قراءة شائع في الإستخدام أكثر من التأويل والتفسير، وبات يستخدم حسب تعبير علي حرب * Ali Harb (ولد 1941) بمعنى واسع ليشمل الأحداث والتجارب والأعمال التي تنتج حولها الكتابات والنصوص، بل هو بات يشمل أي معطى كان، لكي يتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو بالتقديم والتقدير⁴⁵.

ويعرف علي حرب القراءة بأنها نشاط فكري لغوي مولد للتباين، منتج للإختلاف، فهي تتباين

⁴³- ابن المنظور، لسان العرب ج 1، مرجع سابق، ص 128 وما بعدها.

⁴⁴- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص 287.

* علي حرب: مفكر وفيلسوف لبناني معاصر، من بين مؤلفاته:التأويل والحقيقة، نقد النص، نقداًلحقيقة، المنوع والممتنع أوهام المثقف أو نقد المثقف..، تواطؤ الأضداد .. وغيرها، لتفاصيل أكثر عن سيرته أنظر:علي حرب، خطاب الهوية :سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت). منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط2، 2008م.

⁴⁵- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005 م، ص 9.

بطبيعتها، عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها، عما تريد قراءته، وشرطها، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات⁴⁶، وهنا يشير إلى أن القراءة ليست مجرد إنعكاس أو صدى للنص، وإنما هي إجمال من بين احتمالات كثيرة ومتباينة، ومن ثم فالقارئ له دوره في إنتاج المعنى، كما أن النص في الوقت ذاته . يقول علي حرب : " يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل ويستدعي أبدا قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل"⁴⁷، ومن هنا يكون النص الجدير بالقراءة . عنده . حقا منهجيا يتيح للقارئ الجيد ممارسة طريقتة الخاصة في المعالجة، أو فضاءً دلالياً يتيح له إجتراح المعنى وبلورة المفاهيم.

وقراءة النص الواحد . في نظره . تختلف من قراءة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر، ويرجع أسباب تغير القراءة عند نفس الشخص إلى أسباب نفسية وثقافية، والاختلاف بين الأشخاص في القراءة راجع إلى تعدد المذاهب والإيديولوجيات، ويستدل على هذا بالنص القرآني، فهو في نظره أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء له، حيث أشار إلى ذلك في قوله: "فإنه مما لا جدل فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعددت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم، ولو كانوا ينتمون إلى مذهب واحد، أو ينتمون إلى المدرسة الفكرية نفسها. من هنا تولد عن قراءته أكثر من نسق فقهي، وأكثر من مقالة كلامية، ونشأ حوله أكثر من تفسير وتأويل"⁴⁸.

وقد أشار محمد أركون Mohamed Arkoun * (1928-2010)م، إلى هذا الأمر لدى

⁴⁶- علي حرب :قراءة مالم يقرأ: نقد القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت، ع61/60، جانفي فيفري 1989م، ص41.

⁴⁷- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

⁴⁸- المرجع نفسه، ص ص 41 . 42.

* محمد أركون: مفكر ومؤرخ جزائري، ومن أكثر الباحثين العرب المعاصرين بالدراسات الإسلامي، اشتهر بإنتاجه الغزير في هذا المجال، ومن بين مؤلفاته: الفكر الإسلامي دراسة علمية، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، من الإجتهد إلى نقد العقل

حديثه عن مشروعه نقد العقل الإسلامي، في قوله: "كنت قد شرعت بهذا العمل شخصيا تحت عنوان مزدوج «قراءات في القرآن» مع الإلحاح على كلمة قراءات"⁴⁹، وكان يقصد بذلك إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بقراءات القرآن الكريم بالمعنى الألسني الحديث، وليس المعنى التقليدي للقراءات.

ويربط علي حرب بين مفهوم القراءة ومفاهيم تندرج تحتها كالتفسير والفهم والتأويل والتفكيك فالقراءات . في نظره . تختلف وتتفاوت من حيث علاقاتها بموضوعاتها، وبالمواد التي تعمل عليها: قد تكون شرحا لنص أو تفسيراً له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، ولكن قد تتعدى التفسير والتأويل، فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لكي تكون تشريحا وتفكيكا للبنية والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى⁵⁰.

وهو يعتبر أن هذه المفاهيم تتداخل في كل قراءة، فالشرح والفهم والتفسير أمور ضرورية للوقوف على عناصر النص وتحليلها، والتأويل ضروري لالتقاط المعاني المضمرة، وتفكيك بنية المفردات أمر مهم من أجل الوقوف على ما يتأسس عليه النص من المعاني والدلالات ونسق العلامات.

II / في الفكر الغربي:

1 . الدلالة اللغوية:

مصطلح القراءة Lecture يحمل عدة دلالات تكمل بعضها بعضاً نذكر منها:

. فعل التعرف على الحروف وضم بعضها إلى بعض، من أجل إدراك العلاقة بين ما هو مكتوب

=الإسلامي، نزعة الأنسنة في الفكر العربي،... وغيرها، أنظر: كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف الجزائر، (د.ط)، 2013م، ص 23 وما بعدها.

⁴⁹ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط . ت)، ص 9.

⁵⁰ علي حرب: قراءة ما لم يقرأ: نقد القراءة، مرجع سابق، ص 25.

وما هو منطوق⁵¹، أو هو إذاعة نص مكتوب بصوت مرتفع، والانتقال من شفرة المكتوب إلى شفرة المنطوق، وهذا يتطلب معرفة القوانين التي تتحكم في عملية الانتقال تلك، والتي يتأسس عليها ما يسمى علم ضبط اللفظ⁵²، بمعنى أن القراءة فعل ذهني يسعى إلى إدراك الصلة بين الرموز المكتوبة والكلام المنطوق.

2. في الاصطلاح :

عرف مفهوم القراءة في الفكر الغربي تطورات كبيرة وانتقالات معرفية هائلة، فقد كانت القراءة مع النقد التقليدي مبنية على الصناعة الفنية للنص ومراعاة شخصية المؤلف، وإهمال دور القارئ الذي انحصرت علاقته بالأثر الفني، وكان هذا النقد مرتكزا على وحدة الذات والموضوع ووحدة المعنى. وبلغ الإهتمام بالنص أوجه مع نظريات البنيوية السيميائية خاصة، والتي اعتبرت نسقا من البنيات الداخلية المغلقة، ونظاما من العلامات اللغوية، ولم يحظى القارئ بالاهتمام إلا مع مجموعة من البنيويين الجدد أمثال تزييفان تدوروف ورولان بارت* (Roland Barthes 1915-1980م). فقد نادى رولان بارت بموت المؤلف، الذي معناه إزاحة هذه الشخصية عن الموقع المحوري الذي تحتله في الدراسات الأدبية والتفكير النقدي. ورأى بأن النص ليس سلسلة من الكلمات تحمل معنى لاهوتيا مفردا بل فضاء متعدد الأبعاد، تمتزج فيه مجموعة متنوعة من الكتابات لا يتمتع أي منها بالأصالة ويتصادم بعضها ببعض، لذلك ما ينبغي دراسته هو النصوص وليس المؤلفين⁵³.

⁵¹ - R. Galisson et D. Coste : « Dictionnaire de Didactique des langues »

Hachette librairie, 1976, p 312.

⁵² R. Galisson et D. Coste : « Dictionnaire de Didactique des langues », p312.

* رولان بارت: فيلسوف فرنسي وناقد أدبي ومنظر اجتماعي، ساهم في تطوير الكثير من المدارس كالبنيوية وما بعد البنيوية والوجودية، من بين أعماله: إمبراطورية العلامات، شذرات وغيرها... أنظر جوناثان كولر، رولان بارت، تر سامر سمير فرح، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016م، ص 9 وما بعدها.

⁵³ - المرجع نفسه، ص 11.

وفي مقابل موت المؤلف نادى بارت بميلاد القاريء، بمعنى تحويل القاريء من مستهلك للنص إلى منتج له⁵⁴، وأصبح بذلك القاريء شخصية محورية في النقد وهو المنتج للنص، وأصبحت لحظة ولادة النص الحقيقية هي عند قراءته.

ومع تطور النظريات الفلسفية والألسنية الحديثة كالفيومينولوجيا، والتأويلية، ونظرية الدلالات أصبحت القراءة نشاطا إبداعيا وعملية نقدية تعبر عن تلك العلاقة الديالكتيكية بين النص والقاريء، وأصبح مدلولها . عملية اختراق النص ومساءلته واستنطاقه، كما صار للقاريء دور كبير من خلال قراءته وتأويله للنصوص وتفاعله معها، ويعود الفضل في بلورة المعنى المعاصر للقراءة إلى أعمال مدرسة كونستانس، بزعامة من هانس روبرتياوس H. R. Jauss* (1921-1997)، الذي كان متأثرا إلى حد كبير هو وزميله إيزر فولفغانغ Wolfgang Izer** (1926 - 2007)م بالفلسفة الظواهرية لدى كل من هيدغر وغادامير H. G.Gadamer (1900 - 2002)م*** والتي تنظر إلى القاريء كذات واعية تتفاعل مع النص وتعطيه وجوده.

اعتبر إيزر القراءة عملية جدلية يجري من خلالها التفاعل بين بنيته ومتلقيه أي بين النص والقاريء وهذا التفاعل يجري في اتجاهين متبادلين، من النص إلى القاريء ومن القاريء إلى النص، فالنص .

⁵⁴-المرجع نفسه، ص 84.

*هانس روبرت ياوس: ناقد أدبي ومؤرخ ألماني، من أبرز أعلام مدرسة كونستانس التي اهتمت بالعلاقة بين النص والقاريء في عملية قراءة النصوص، وقد طور مع زميله إيزر نظرية التلقي، وقد تأثر أصحاب هذه المدرسة بالفلسفة الظواهرية عند كل من هيدغر وغادامير... أنظر: فخري صالح، نظرة هانس روبرت ياوس إلى تاريخ الأدب، مجلة الحياة، الرياض، 1/ 12/ 2009م، ص 19.

**إيزر فولفغانغ: ناقد أدبي ألماني، درس الفلسفة واللغات، اشتغل بالتدريس من بين مؤلفاته: القاريء الضمني، فعل القراءة، التوقع، التخيلي والخيالي.. أنظر كتاب: إيزر فولفغانغ، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر حميد الحمداني، الجلالى الكدية، مكتبة المناهل، المغرب، (د.ط.ت)، ص 9.

***هانز جورج غادامير: فيلسوف ألماني، كانت له اهتمامات كبرى بالفلسفة اليونانية خصوصا الديالكتيك الأفلاطوني، الذي اعتبره نموذج المعرفة الملتزمة بالتاريخانية، وعني بالبحث في مشكلة الحقيقة وكتب حولها كتابه: الحقيقة والمنهج، وكانت له اهتمامات بالتفسير والهيرمينوطيقا، لتفاصيل أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الملحق، ص 101 .

حسب تعبيره . يقدم فقط مظاهر خطاطية، يمكن من خلالها أن ينتج الموضوع الجمالي للنص بينما يحدث الإنتاج الفعلي من خلال فعل التحقق، ومن هنا تتأسس عملية القراءة الجديدة على قطبين: القطب الفني وهو نص المؤلف، والقطب الجمالي، وهو التحقق الذي ينجزه القاري⁵⁵.

أما ياوس فنأدى بالطبيعة التاريخية لعملية الفهم، وكان في ذلك متأثراً بأستاذه غادامير الذي اعتبر القراءة نوع من تجسير الفجوة بين الماضي والحاضر، ونحن إذ نمارس فعل القراءة في الحاضر لا نستطيع التخلص من الأفكار الجاهزة والتحييزات المستقرة في ثقافتنا. ولكننا مع ذلك نستطيع في هذا الأفق المحدود تاريخياً أن نتوصل إلى بعض الفهم الذي يمكننا من إلقاء الضوء على النصوص القديمة. وفي أثناء عملية الفهم هذه قد يحصل نوع من الإندماج بين أفق توقعاتنا وآفاق كتابة الماضي وقراءته⁵⁶، ومن هذا المنطلق صاغ ياوس مصطلح أفق التوقعات، والذي يحاول أن يشير من خلاله أن عملية القراءة تنطلق من نص مكون من مجموعة رموز وإشارات متواضع عليها، بحيث تساعد تلك الرموز في عملية القراءة ومن ثم فإن القراءة ليست ذاتية محضة ولا موضوعية.

وبعد تحديدنا لدلالة القراءة، تقتضي الضرورة المنهجية التعريف بالمصطلحات المتعلقة بها كمصطلحي التفسير والتأويل.

المطلب الثاني/ التفسير:

I. التعريف اللغوي :

وردت كلمة تفسير مرة واحدة في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 36)، وهذه الآية نزلت للرد على المشركين في مكة الذين رفضوا نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم وكفروا برسالته، واعتبر القرآن أقوالهم أمثالا يحاولون

⁵⁵- ايزر فولفغانغ، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، مرجع سابق، ص 12 .

⁵⁶- فخري صالح، نظرة هانس روبرت ياوس إلى تاريخ الأدب، مرجع سابق، ص 19.

التشكيك من خلالها بصحة القرآن الكريم، فجاء الله بالحق ليضرب كل أقوالهم وأمثالهم، فكلما اتوا بحجة إلا وأتى الله بحجة أحسن بيانا من حجتهم.

وتتفق معظم المعاجم اللغوية والكتب على أن كلمة تفسير على وزن تفعيل مأخوذة من الفسر بمعنى الإبانة وكشف المراد عن اللفظ المشكل⁵⁷، وأصله في اللغة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، فالتفسير كشف المراد بلفظه، واطلاق للمحتبس عن الفهم به. ويقال: فسّرت الشيء أفسّره تفسيرا، وفسّرتَه أفسره فسرا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وقال آخرون: هو مقلوب من سَفَرَ، ومعناها أيضا الكشف يقال: سَفرت المرأة سفورا إذا أَلقت خمارها عن وجهها، وأسفر الصبح أضواء⁵⁸.

ومن معانيها أيضا: إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما نبىء عنه البول: تفسره وسمي بها قارورة الماء والتفسير في المبالغة كالمفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها قال تعالى: وأحسن تفسيرا⁵⁹.

وهنا نجد للكلمة عدة استخدامات، أحدهما يتعلق بالكشف عن المعنى الذي يحتمله اللفظ والمعنى الثاني يتعلق بالكشف عن العلل من خلال معاينة البول، واستخدمت كمرادف للتأويل أيضا ومنه تأويل الرؤيا والحلم.

وكانت صياغته من باب «التفعيل» نظرا للمبالغة في محاولة استنباط المعنى كما في كشف واكتشف فإن في الثاني إفادة زيادة المحاولة في الكشف، فكان أخص من المجرد، وذلك بناء على

⁵⁷. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 12، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط.ت)، ص 407.

⁵⁸. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984 م، ص 147.

⁵⁹. الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط.)، 1970 م، ص

أن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني، لكن التفسير ليس مجرد كشف القناع عن اللفظ المشكل بل محاولة ازالة الخفاء في دلالة الكلام، فلا بد أن يكون ابهام في اللفظ، بحيث ستر وجه المعنى ويحتاج إلى محاولة واجتهاد بالغ حتى يزول الخفاء ويرتفع الإشكال⁶⁰.

II. التعريف الاصطلاحي:

من بين التعريفات التي أعطيت للتفسير عند العلماء المسلمين نذكر:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ⁶¹.

. هو علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك⁶².

المقصود من هذا التعريف أن التفسير يرتكز على عدة علوم، فهو يبحث في كيفية نطق ألفاظ القرآن إلى "علم القراءات"، ولمعرفته مدلولات تلك الألفاظ يحتاج إلى علم اللغة، وفيما يتعلق بالأحكام الإفرادية والتركيبية، فهو بحاجة إلى علم التصريف والإعراب وعلم البيان والبديع.

أما المقصود بقوله: «التي تحمل عليها» ما دللته عليه بالحقيقة وما دللته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً ويصدّ عن الحمل على الظاهر صدّاً، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز وقوله: «وتتمت ذلك»، فهو يقصد به معرفة النسخ وسبب النزول،

⁶⁰ محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج1، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد - إيران، ط2، 1425هـ، ص18.

⁶¹ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، دار الإحياء العربي، القاهرة، ط1، 1957م، ص13.

⁶² محمد بن يوسف (أبو حيان الأندلسي)، تفسير البحر المحيط، ج1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993 م، ص10.

والتي توضح ما انبهم في القرآن ونحو ذلك⁶³.

ومن بين تعريفاته أيضا: علم نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيبها مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومحملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها⁶⁴.

من خلال التعريفات السابقة يمكن اعتبار التفسير علم يختص بفهم القرآن الكريم وتوضيح مقاصده، وهو يشمل كل ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان مراده.

III. نشأة التفسير وتعدد مناهجه ومذاهبه:

1. المنهج في التفسير:

إذا كان التفسير فهما للقرآن الكريم وتوضيحا لمقاصده، فإن هذا الفهم لا يتحقق إلا باتباع منهج المنهج. كما ذكرنا سابقا. هو الطريق الواضح المؤدي إلى الحقيقة، وبالتالي فالمنهج في التفسير هو الطريق أو المسلك الذي يتبعه المفسر في فهمه وإيضاحه لمقاصد القرآن الكريم.

ويمكن تعريفه أيضا بأنه الاستفادة من الوسائل والمصادر الخاصة في تفسير القرآن، والتي يمكن من خلالها تبين معنى الآية والحصول على نتائج محددة، وبعبارة أخرى: إن كيفية كشف واستخراج معاني ومقاصد آيات القرآن الكريم⁶⁵.

ويختلف المنهج التفسيري عن الاتجاه التفسيري، فالمنهج هو الدراسة الموضوعية الهادفة إلى الوقوف عند المعنى ومقصود الآية بالإعتماد على مصادر وأدوات تفسيرية كالعقل والروايات، أما المذهب

⁶³- مساعد بن سليمان بن مسعد الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والإستنباط والتدبر والمفسر، دار بن الجوزي، الرياض، ط2 1427 هـ، ص 67.

⁶⁴- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000 م، ص 31.

⁶⁵- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته: دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، تر قاسم البيضاوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط3، 2011 م، ص 17-18.

أو الإتجاه، فيفهم منه التأثير بالإعتقادات الدينية والكلامية، والإتجاهات العصرية، وأساليب كتابة التفسير، والتي تتكون على أساس عقائد واحتياجات وذوق وتخصص المفسر⁶⁶، وهذه الأمور تعطي التفسير وجهة محددة وتطبعه بطابع خاص.

2 / نبذة تاريخية عن مناهج التفسير ومذاهبه :

جرت سنة الله تعالى في بعث أنبيائه ورسالاته، أن يبعث لكل قوم نبيا يخاطبهم بلسانهم، ويتلو عليهم آياته بلغتهم التي يتخاطبون بها، وينطبق الأمر كذلك على القرآن الكريم، فقد أنزله الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، في جزيرة العرب بلغتهم، وخاطبهم بلسانهم، وتبين ذلك من قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: الآية 2). ولكن وبالرغم من أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي، إلا أن ألفاظه وأساليبه البلاغية ومعانيه كانت تفوق كثيرا كلام العرب، فتفاوتوا في فهمه، " فكان بعضهم يفسر ما غمض على الآخر من معنى، فإن أشكل عليهم لفظ أو غمض عليهم مرمى ولم يجدوا من يفسره لهم سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم فيبينه لهم"⁶⁷، ومن هنا نشأ التفسير، كما كانوا يعتمدون في تفسيرهم للقرآن الكريم على مجموعة من المصادر:

. القرآن الكريم: بمعنى أن ينظر في القرآن أولا، فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات ببعضها البعض ليستعين بما جاء مسهبا على معرفة ما جاء موجزا وبما جاء مبينا على فهم ما جاء مجملا، وليحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن⁶⁸.

. النبي صل الله عليه وسلم: حيث كانوا يلجؤون إليه إذا أشكلت عليهم آية. أما عن المقدار الذي بينه الرسول صلى الله عليه وسلم لصحابته، فقد اختلف فيه العلماء، فمنهم من ذهب

⁶⁶- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 18.

⁶⁷- ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط4، 2005م، ص 14.

⁶⁸. الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مرجع سابق، ص 37.

بالقول أنه بين لأصحابه كل معاني القرآن وألفاظه، ومنهم من ذهب بالقول أنه بين منه القليل* والرأي الراجح هنا هو التوسط بين الرأيين، فالرسول صلى الله عليه وسلم بين كثيرا من معاني القرآن وليس كلها، لأن من القرآن ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وحقيقة الروح، ومنه ما علمه للعلماء واجتهدوا في معرفته كبيان المجمل وتخصيص العام وتوضيح المشكل... وغيرها، ومنه ما تعلمته العرب من لغاتها، ومنه ما لا يتعذر أحد في جهالته أي ما تتبادر على الأذهان معرفته⁶⁹.

. **الإجتهاد وقوة الاستنباط:** وذلك بالاعتماد على مجموعة من الأدوات منها: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها من أجل فهم الآيات التي لا يتوقف فهمها على غير لغة العرب ومعرفة عادات العرب لفهم الآيات التي لها صلة بها، ومعرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن الكريم، من أجل فهم الآيات التي فيها إشارة إلى أعمالهم والرد عليهم ومعرفة أسباب النزول، وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات تعين على فهمه⁷⁰.

بقي تفسير القرآن معتمدا على القرآن نفسه والرسول صلى الله عليه وسلم، لكن فيما بعد ظهرت مجموعة من المفسرين اعتمدوا في تفسير وتأويل القرآن على آرائهم، من دون الالتزام بالضوابط ومن هنا نشأ التفسير بالرأي، ثم ظهرت مناهج وأساليب أخرى بين المسلمين بشكل تدريجي، وبلغ ذلك أوجه في العصر العباسي الذي شهد حملة واسعة لترجمة آثار اليونان وإيران وتكونت الاتجاهات التفسيرية الكلامية والفلسفية نتيجة ظهور المباحث الكلامية والفلسفية فكانت كل فرقة من هذه الفرق تفسر القرآن طبقا لآرائها وعقائدها التي بدأت تأخذ منحى الاختلاف منذ القرن الأول الهجري مصحوبة بالاختلافات الفقهية، ما ترك تأثيرا واضحا على تفسير الآيات

* من أهم القائلين بأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه كل معاني القرآن والفاظه ابن تيمية (ت 727هـ) أما القائلين بأنه شرح بعضه فقط فكان السيوطي (ت 911هـ) على رأسهم، وكان للفريقين أدلة على آرائهما، لتفاصيل أكثر أنظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص ص 49 . 51.

⁶⁹- الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مرجع سابق، ص ص 53 . 54.

⁷⁰- المرجع نفسه، ص ص 58 . 59.

الفقهية في القرآن⁷¹.

وفي القرن الثالث فما بعده بدأت تظهر أساليب جديدة في التفسير على يد العرفاء والمتصوفة، مما أدى إلى تطور المنهج الإشاري في التفسير.

أما محدثو السنة والشيعة فقد اكتفوا بنقل الروايات محدثين بذلك المنهج الأثري في التفسير، والذي ظهر في المرحلة الأولى في القرنين الثالث والرابع الهجريين على شكل تفاسير مثل تفسير الطبرسي Ibn Al-hasan Tabarsi* (1037 - 1154) م، وفي المرحلة الثانية - من القرن العاشر حتى الحادي عشر - مثل الدر المنثور لجلال الدين السيوطي (Jall al-Din al-Suyuti) (1445 - 1505) م، وفي هذه المرحلة ظهرت التفاسير الفقهية بأسلوب موضوعي، وعلى شكل آيات الأحكام، مثل تفسير أحكام القرآن المنسوب إلى الامام الشافعي-Ash*** Shâfi'î (767-820) م.

⁷¹ محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 19، 20.

*الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548هـ) هو عالم ومفسر شيعي، وسمي تفسيره "مجمع البيان" الذي وصفه شخصياً في قوله: "كتاب في غاية التلخيص والتهذيب، وحسن النظم والترتيب، يجمع ألوان هذا العلم وفنونه، ويحصى فصوصه وعبونه، من علم قراءته وإعرابه، ولغاته وغوامضه ومشكلاته، ومعانيه وجهاته ونزوله وأخباره، وقصصه وآثاره، وحدوده وأحكامه..." أنظر: أبي علي بن حسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، دار العلوم، لبنان، ط1، 2005م، ص8.

** جلال الدين السيوطي: (849 . 911) هـ عالم ومفسر ومحدث مصري، له إنتاج غزير، حيث بلغ عدد مؤلفاته خمس مئة مؤلف، كان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه، وأهم مؤلف له في التفسير هو الدر المنثور، وهو كتاب في التفسير بالمأثور مختصر لتفسيره ترجمان القرآن. وهو تفسير مسند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. من أربعة مجلدات، فقام باختصاره وحذف منه الاسانيد الطويلة... أنظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 251 وما بعدها.

*** الإمام الشافعي: (150 . 204 هـ) أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي الحجازي المكي، اهتم في صباه بالشعر والأدب، ثم توجه إلى الفقه و تتلمذ على يد مالك بن أنس وحفظ الموطأ، وقام بنشر علم الحديث، وأقام مذهبه الفقهي، من أهم مؤلفاته: كتاب الأم، ومختصر الربيع و مختصر البويطي، وكتاب الحجة .. وغيرها: أنظر أبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي، أحكام القرآن، ج1، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط.س)، التقديم، ص 6، 7.

وفي القرنين الخامس والسادس الهجريين ظهرت التفاسير الجامعة الاجتهادية المعتمدة على العقل والاجتهاد في التفسير، وقد بادر بعض الفلاسفة إلى كتابة التفسير أيضا كما ظهرت وتطورت في القرن الأخير أساليب جديدة في التفسير مثل التفسير العلمي والاجتماعي⁷².

3. تقسيم المناهج والاتجاهات التفسيرية:

سنعتمد في بحثنا على الدراسة المقارنة التي قام بها محمد علي الرضائي الأصفهاني في كتابه مناهج التفسير واتجاهاته الذي قام فيه بدراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، وقد قسم المناهج التفسيرية من حيث كيفية استخراج معاني القرآن ومقاصده، وكذا المصدر المستخدم في التفسير إلى قسمين رئيسيين وأخرى فرعية، وميز بين المناهج والمذاهب التفسيرية.

1.3 / المناهج التفسيرية: وتنقسم إلى قسمين:

1.1.3. 1. المناهج التفسيرية الناقصة:

1.1.3. 1.1. تفسير القرآن بالقرآن:

قد أشرنا إليه سابقا، وهو منهج بدأ مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتبعه فيه بعض الصحابة كابن عباس وعلي رضي الله عنهما، والتابعين، كما اتبعه مفسرو الإمامية ومفسرو أهل السنة⁷³.

3. 2.1.1. منهج التفسير الأثري: وهو تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين⁷⁴.

3.1.1.3. المنهج العقلي والاجتهادي:

انتشر هذا المنهج بكثرة في عهد التابعين، وبلغ أوجه فيما بعد على يد المعتزلة، وقد ظهرت عند الشيعة تفاسير عقلية مثل: مجمع البيان للشيخ للطبرسي، والتفسير الكبير لفخر الدين

⁷²- أحمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 20.

⁷³- المرجع نفسه، ص 50 . 51.

⁷⁴- المرجع نفسه، ص 95 . 101.

الرازي Fakhr ad-Dîn ar-Râzî* (1150 - 1210) م عند أهل السنة، ثم تطور هذا المنهج في القرنين الأخيرين، وبلغ مدى بعيداً في تفسير الميزان للطباطبائي (At-Tabataba'i) (1904 - 1981) م** عند الشيعة، ثم مع المدرسة العقلية الإصلاحية⁷⁵.

1.3.1.4 . . منهج التفسير العلمي:

المقصود بالتفسير العلمي التفسير الذي يحكم بالاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم منها، والقرآن في نظر أصحاب هذا التفسير يشمل إلى جانب العلوم الدينية الاعتقادية سائر علوم الدنيا على اختلاف أنواعها⁷⁶، ويمكن تقسيم التطور التاريخي للتفسير العلمي إلى ثلاثة أدوار:

. الدور الأول: يبدأ من القرن الثاني إلى الخامس الهجري، حين ترجمت الآثار اليونانية إلى العربية وسعى بعض الفلاسفة المسلمين إلى تطبيق بعض آيات القرآن الكريم على الهيئة الباطنوسية***⁷⁷

الدور الثاني: بدأ في القرن السادس، عندما بدأ علماء المسلمين باستخراج جميع العلوم من القرآن

*فخر الدين الرازي: (544 . 606) هـ، عاش في القرن السادس الهجري، نبغ في الكثير من العلوم كالتفسير وعلم الكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة، ترك عدة مؤلفات من بينها: كتابه في التفسير المسمى بمفاتيح الغيب، و في علم الكلام: كتاب المطالب العالية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وفي أصول الفقه: المحصول، وفي الفلسفة: الملخص وشرح كتاب الإشارات لابن سينا، وشرح عيون الحكمة... لتفاصيل أكثر أنظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ص 290.

**الطباطبائي محمد حسين (1321 - 1404) هـ، ولد بتبريز، وتعلم في العراق، ثم أقام في "قم" أكبر مركز شيعي بإيران، وعلاوة على اهتمامه بالتكوين المذهبي والشرعي كان منكباً على الفلسفة والمنطق، ترك تفسير الميزان بالعربية من عشرين مجلد، وترجم إلى الفارسية، أنظر كتاب: احميدة النيفر، الانسان والقرآن وجهها لوجه، دار الفكر العربي المعاصر (لبنان)، دار الفكر (سوريا)، ط1، 2000م، ص 48.

⁷⁵- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، ص 155. 156.

⁷⁶- الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 474.

*** نسبة إلى بطليموس (87م / 150م): جغرافي وعالم فلك يوناني، وهو القائل بان الأرض ثابتة والأفلاك تدور حولها.

⁷⁷- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 207.

لاعتقادهم بوجودها فيه، وكان رائد هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي-Abû Hamid al-Ghazali (1058 - 1111م)، من خلال كتبه كإحياء علوم الدين وجواهر القرآن، اللذان ضمنها بالكثير من الأمثلة عن احتواء آيات على مضامين علمية.

الدور الثالث: بلغ التفسير العلمي أوجه خلال القرن الثامن عشر ميلادي إثر تقدم علوم الغرب حيث ترجمت كتب مختلفة في الفيزياء والكيمياء والطب، وتأثر بها بعض علماء المسلمين فدعوا إلى تفسير القرآن على ضوءها، واعتبار هذه الاكتشافات أكبر دليل على إعجاز القرآن⁷⁸.

3. 1.1. 5 . منهج التفسير الإشاري:

ويشمل المنهج العرفاني والصوفي والباطني والرمزي والشهودي، والمقصود بالإشاري هو الاشارات الخفية الموجودة في آيات القرآن، والتي تعتمد على العبور من ظواهر القرآن إلى الأخذ بالباطن، وقد اهتم المتصوفة ببعض أنواع هذا التفسير مثل الرمزي، الشهودي، الصوفي والعرفان، وفيما بعد ودونوا كتباً عدة، وعرف هذا المنهج تطورات كثيرة، وذهب كل مفسر من مفسري المذاهب الإسلامية والصوفية والعرفاء إلى نوع من أنواع هذا المنهج، لذلك لا يمكن الحكم على الكل بحكم واحد⁷⁹.

* أبو حامد الغزالي(450 . 505):هأبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد في طوس في خراسان، درس الفقه ودرس في النظامية ببغداد ثم تركها، وسلك طريق الزهد والانقطاع، سافر إلى دمشق ثم بيت المقدس وهناك صنف كتابه الاحياء وسلك طريق الزهد والانقطاع، كما كتب أربعة كتب (الرسالة القدسية فيقواعد العقائد)، ثم عاد إلى التدريس في النظامية بنيسابور، ثم تركها ليكمل حياته في بيته واتخذ جوار بيته مدرسة للطلبة يدرسه حفظ القرآن والتصوف، إلى أن توفي من أشهر مؤلفاته: لباب النظر، تحصيل المآخذ في علم الأخلاق، احياء علوم الدين، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وكتاب تحافت الفلاسفة، الذي شرح فيه أقوال الفلاسفة وأراد من خلاله أن يضرب بعضهم ببعض ليثبت تحافتهم، كما ألف كتاب موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة المنطق والإلهيات والطبيعات وسماه مقاصد الفلاسفة..لتفاصيل أكثر أنظر:عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج2،ص 80. 85.

⁷⁸- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق،ص 208.

⁷⁹- المرجع نفسه، صص 261. 263.

3. 1. 1. 6. منهج التفسير بالرأي: وهو يعتمد على نظر ورأي المفسر، اعتمده بعض الصوفية

والأشاعرة

والمعتزلة، كما انتشر في العصور التالية في بعض كتب التفسير⁸⁰.

3. 1. 2. المنهج الكامل في التفسير:

وهو المنهج الذي يتبين مقصود الآيات بصورة كاملة من جميع الجوانب، ويستخدم من أجل ذلك بعض جوانب المناهج الأربعة الأولى السابقة الذكر ويطبقها في مكانها المناسب حسب متطلبات ومعاني الآيات⁸¹.

3. 2. تقسيم الاتجاهات التفسيرية: يمكن تقسيمها إلى أقسام فرعية على أساس الاعتقادات والأفكار والاتجاهات العصرية، طريقة الترتيب، والتخصص العلمي للمفسرين، وتنقسم إلى:

3. 2. 1. المذاهب التفسيرية: كتفسير أصحاب المذاهب الإسلامية آيات القرآن على أساس العقائد التي يؤمنون بها، فمثلا مفسرو الشيعة اهتموا بظاهر وباطن القرآن الكريم وبالآيات المتعلقة بأهل البيت، كما لجأت فرقة الإسماعيلية إلى التفسير الباطني والرمزي، وعلى هذا الأساس اتخذ أصحاب كل واحدة من هذه الفرق أسلوبهم الخاص في التفسير⁸².

3. 2. 2. المدارس التفسيرية: تنسب إلى بعض أصحاب المدارس الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة ومتكلمي الشيعة على أساس ميولهم الفكرية⁸³.

⁸⁰ - محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق ص ص 302 . 305.

⁸¹ - المرجع نفسه، ص ص 353 . 354.

⁸² - المرجع نفسه، ص 29.

⁸³ - المرجع نفسه، ص 31.

3. 2. 3. الألوان التفسيرية: وتعلق باختصاص أو اهتمام المفسر، حيث يقوم المفسر بتفسير الآيات القرآنية بناء على التخصص الذي ينتمي إليه، ومن أمثلة ذلك: التفسير الأدبي الفقهي الفلسفي، الاجتماعي، العرفاني، الأخلاقي، التاريخي... الخ⁸⁴.

3. 2. 4. الاتجاهات التفسيرية: وتعلق المسألة هنا بالحاجة والضرورة، فقد يذهب بعض المفسرين إلى أحد الاتجاهات في التفسير لظروف تتعلق بمسائل تربوية أو سياسية أو إصلاحية⁸⁵.

المطلب الثالث/ التأويل: المفهوم وسياقات الدلالة .

ترد مصطلحات التأويل، الهيرمينوطيقا، الفهم، التفسير والترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة ومتشابكة أحيانا ومتباينة ومتباعدة أحيانا أخرى، وسبب ذلك راجع إلى الدلالات التي أخذها كل لفظ من هذه الألفاظ، واختلاف فلاسفة التأويل في توظيفها، وقد يرجع السبب أحيانا أخرى إلى الإلتباس والتشويش في المعنى الذي يحدث أثناء النقل والترجمة من لغة إلى أخرى. وسنحاول في هذا المطلب التعريف بكلمة التأويل والتطورات الدلالية التي عرفتها.

I. تعريف التأويل:

1/ في الثقافة العربية:

1.1. التعريف اللغوي:

وردت كلمة تأويل في الكثير من الآيات القرآنية، وهي تحمل في مجملها دلالة المرجع، والمآل والمصير للأخبار الواردة في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7).

⁸⁴- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 34.

⁸⁵. المصدر نفسه، ص 35.

وتفسير هذه الآية: " أما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وحيث عنه، يتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صَرْفَ صارفه في وجوه التأويلات . باحتماله المعاني المختلفة . إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره . إحتجاجا به على باطله الذي مال إليه قلبه، دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بالمحكّمات من آي كتابه...والمقصود بابتغاء التأويل الذي طلبه القوم من المتشابه، هو معرفة انقضاء المدة، ووقت قيام الساعة، وأنهم طلبوا وأرادوا معرفة وقت هو جاء قبل مجيئه⁸⁶ .

وكذا قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾. (الأعراف: 53).

هذه السورة جاءت للرد على الكفار الذين كذبوا بالقرآن الكريم، حيث يتوعدهم الله بعاقبة أمرهم ومآلمهم وتفسير هذه الآية: هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ما يؤول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله، يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله، يقول الذين ضيّعوا وتركوا ما أمروا به، أن رسل الله التي أتتهم بالندارة وبلغتهم عن الله الرسالة قد كانت نصحت لهم هل لنا من أصدقاء أو أولياء اليوم فيشفعوا لنا عند ربنا، فتنجيننا شفاعتهم عنده مما قد حل بنا من سوء فعالنا في الدنيا أو نردّ إلى الدنيا مرّة أخرى فنعمل بما يرضيه ويُعْتَبِه من أنفسنا؟ يقول: غبنوا أنفسهم حظوظها ببيعهم مالا من دون الله ويزعمون كذبا وافتراء أنهم أرباب من دون الله⁸⁷.

وكلمة تأويل في اللغة العربية مشتقة من الفعل آل يؤول، والتي تحمل عدة دلالات نذكر منها:

. الرجوع و العودة والمصير والعاقبة: حيث ورد في لسان العرب: "آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجع، وألت عن الشيء ارتددت. وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام

⁸⁶ الطبري، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد الثاني، تحقيق بشار عواد معروف و عصام فارس الحرساتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994 م، ص 215. 217.

⁸⁷ المرجع نفسه، ص 446.

ولا آل). أي لا رجوع إلى الخير، والأول الرجوع، والتأويل هو المرجع والمصير، وهو مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه، وأولته: أي صيرته إليه⁸⁸.

. التغيير: وهذا المعنى ورد في مقاييس اللغة: "آل جسم الرجل إذا نحف. وهو من الباب، لأنه يحور ويحرى، أي يرجع إلى تلك الحال. والإيالة السياسة من هذا الباب، لأن مرجع الرعية إلى راعيها. قال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها"⁸⁹.

. التفسير والتدبر: وهذا المعنى نجده في لسان العرب، حيث ورد: "أول الكلام وتأوله: دبّره وقدره، وأوله وتأوله: فسّره. وقوله عز وجل: (ولما يأتهم تأويله) أي لم يكن معهم تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه"⁹⁰.

2.1. التعريف الإصطلاحي:

عرفت كلمة التأويل تعريفات متباينة، وهذا التباين راجع الى إختلاف المنهج والمذهب والرؤية وسنأخذ بعض النماذج لتوضيح ذلك:

1. 2.1. عند السلف: التأويل عند السلف يحمل معنيين :

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين، وهذا ما عناه مجاهد من قوله: «إن العلماء يعلمون تأويله»، يعني القرآن، وما يعنيه ابن جرير الطبري بقوله في تفسيره: «القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا». وثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به⁹¹.

⁸⁸- ابن المنظور، لسان العرب، ج11، مرجع سابق ص 32، وانظر كذلك: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة

ج 1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ط 1، 1979م، ص 159.

⁸⁹- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، ج 1، ص 160.

⁹⁰- ابن المنظور، لسان العرب، ج 11، مرجع سابق، ص 33.

⁹¹- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 15.

هناك فرق واضح بين المعنيين، فالتأويل في المعنى الأول له نفس دلالة التفسير والشرح والإيضاح وهو يدخل ضمن باب العلم والكلام، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، وله الوجود الذهني واللفظي والرسمي. أما المعنى الثاني، فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التي نزل بها، وعلى هذا فيمكن الرجوع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل إلى هذا المعنى الثاني⁹².

2.2.1. التأويل عند المتأخرين من الفقهاء وعلماء الكلام والمتصوفة والفلاسفة:

يكاد يشترك هؤلاء في تعريفهم للتأويل، حيث يعرفونه: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه"⁹³، وهذا هو التأويل الذي يتبعه الفقهاء والأصوليون، كما يعرفونه أيضا: "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضه"⁹⁴.

وبالتالي فمعنى التأويل هنا هو إدراك المعنى الذي ينطوي عليه النص بشرحه وتفسيره والبحث في مختلف أبعاده والأدلة التي تقتضيه، والمؤول هنا مطالب بأمرين. الأول: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه وادّعى أنه المراد، والثاني: أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وإلا كان تأويلا فاسدا أو تلاعبا بالنصوص⁹⁵.

هذان الشرطان ضروريان في عملية التأويل، حيث لا بد من أن يكون اللفظ المراد تأويله يحتمل المعنى الذي سينقل إليه، وأن يكون هناك قرينة أو دليل أوجب التأويل، وإلا اعتبر التأويل فاسدا. لم تتعد تعريفات المتكلمين والمتصوفة وكذا الفلاسفة عن هذا المعنى، فالمتصوفة يعتبرون التأويل

⁹²- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 15.

⁹³- المرجع نفسه، ص 15.

⁹⁴- الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج 3، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1986م، ص 59.

⁹⁵- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 15.

الأداة التي بواسطتها يمكن المرور من القشر إلى اللب، وهو يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس إلى عالم الغيب⁹⁶.

والمقصود بذلك أن التأويل عند المتصوفة هو وسيلة الانتقال من المعنى السطحي الظاهر إلى المعنى العميق المضمّر، وهو يماثل الطريقة التي تنتقل بها الروح من عالم الحس إلى عالم الغيب.

أما الفلاسفة فنجد تعريف التأويل عندهم لا يبتعد كثيرا عن التعريف الأصولي، حيث يعرفه ابن رشد/Averroès/* Ibn Rochd (1126 . 1198 م) في قوله: " هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقته أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁹⁷.

والمقصود بالدلالة الحقيقية هنا أصل اللفظ كما وضع، أما الدلالة المجازية فهي تعني تحميل اللفظ معنى غير المعنى الموضوع له في أصله اللغوي، ويصبح التأويل بهذا المعنى صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الظاهر إلى معنى مجازي، غير ظاهر في سياق الكلام، مع وجود قرينة تدل عليه، وينبغي في عملية الصرف هذه احترام شروط الكلام المجازي.

⁹⁶ -مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 95.

* ابن رشد (520 . 595 هـ): يكنى أبا الوليد، ولد بقرطبة درس علم الفقه المالكي والحديث، واشتغل بالقضاء، و كان اهتمامه بالفلسفة اليونانية عامة والأرسطية على وجه الخصوص كبيرا، لذلك حمل على عاتقه مهمة الدفاع عنها والتوفيق بينها وبين الدين، وبسبب ذلك شن عليه الفقهاء وأهل السنة حملة عنيفة، وابتعد العامة عن الاحتكام إليه، وتعرض لضغوطات كبيرة، لكن هذا كله لم يمنعه من أداء مهمته، وقد خلف عدد هائلا من الكتب أهمها شروح وتلخيصات لكتب أرسطو، من بينها: تلخيص: كتاب الخطابة، وجوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات، الكليات في الطب ومناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، مسائل في المنطق، تحافت التهافت.. أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها.

⁹⁷ - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1982، ص 34.

3.2.1 في الفكر العربي الإسلامي المعاصر:

حضي التأويل باهتمام كبير من قبل عدد من الباحثين الذين انفتحوا على الثقافة الغربية وفلسفاتها وحقوقها المعرفية، خاصة مجال النقد الأدبي واللسانيات، فتعددت مذاهبهم في التأويل باختلاف مرجعية كل منهم، ومن بين هؤلاء، محمد أركون ونصر حامد أبو زيد *Nasr Hamid Abu Zayd (1943 . 2010)م، وعلي حرب .. وغيرهم.

أما عن مفهوم التأويل عندهم، فنجد علي حرب يربطه بالتعدد حيث يقول: "إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل إعادة تأويل، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل يبني على الفرق والتعدد، ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب أو أن يكون التأويل نهائياً"⁹⁸.

ويميز علي حرب بين التفسير والتأويل موضحاً الاختلافات الموجودة بين هذه المصطلحين، حيث يعرف التفسير في قوله: "التفسير يرمي إلى الكشف عن مواد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالباً ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء، وهو لا يقتصر على المذاهب والديانات، بل يشمل أيضاً أصحاب الأيديولوجيات الحديثة، فالماركسيون يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح والتفسير، ولهذا يشكل التفسير استراتيجية للمماهة والمحافظة، لكن مأزقه أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره"⁹⁹.

* نصر حامد أبو زيد، باحث أكاديمي مصري متخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية، مهتم بالدراسات الإسلامية، وله إنتاج كبير في هذا المجال، من بين أعماله: النص، السلطة والحقيقة، الخطاب والتأويل، التفكير في زمن التكفير ... وغيره أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

⁹⁸- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1995، ص17.

⁹⁹- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2000م، ص21.

أما التأويل فيعرفه: " هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك النص، وخروج بدلالة، ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وله يكون الابتداع والتجديد والاستئناف واعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"¹⁰⁰.

و معنى ذلك البحث عن معنى محتمل من معانٍ متعددة، وعدم ربط بالنص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، وهذا ما يجعل النص يحتمل عدة معاني أو قراءات، والمأزق . في نظره . هو عدم التمييز بين استعمال النص: أي التأويل السيء والمغلوط للنص، وبين تأويله أي قراءة النص انطلاقاً من سياقه ومن خلال البحث عن الدلالات المحددة التي ضمنها المؤلف نصه، والتي تندرج في فضاء إحياءات النص.

أما نصر حامد أبو زيد فنجده يميز بين الهيرمينوطيقا والتفسير، فالهيرمينوطيقا . يقول: " مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية، يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، والهيرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير الأول إلى نظرية التفسير"¹⁰¹.

ومصطلح التأويل عند أبو زيد هو ما يطلق عليه التفسير بالرأي، في مقابل التفسير بالمأثور، " فإذا كان الثاني يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعياً، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة، فالتفسير بالتأويل غير موضوعي لأن

¹⁰⁰ علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص 22.

¹⁰¹ نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط7، 2005م، ص

المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف¹⁰².

أما عن استخدام مصطلح التأويل في الفكر العربي الإسلامي فيرى أبو زيد أنه تم التخلي عنه لأسباب سياسية وصراعات إيديولوجية بالدرجة الأولى، فقد كان هو السائد في الاستعمال دون أية حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً. لكن المصطلح بدأ يتراجع تدريجياً ويكسب دلالة سلبية، وألحقت به دلالة التحريف، الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجياً حتى أصبح المصطلح الدال على البراءة الموضوعية¹⁰³.

أما حسن حنفي* Hasan Hanafi (ولد 1935م)، فيعتبر التأويل القاسم المشترك بين الحضارات حيث لا تخلو منه أي حضارة، فهو على حد تعبيره: "عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي ما هو الحال في الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويراً للماضي وتأسيساً للحاضر، وتحقيقاً للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية والظاهرانية (الفيينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل¹⁰⁴.

¹⁰² - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 14. 15.

¹⁰³ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/المغرب، ط1، 2000م، ص 174. 175.

* حسن حنفي: مفكر وفيلسوف مصري، من منظري التيار اليساري الإسلامي وتيار علم الاستغراب، وهو من بين أصحاب المشاريع النهضوية في الفكر العربي المعاصر، من بين أعماله: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، مقدمة في علم الاستغراب... وغيرها. أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

¹⁰⁴ - حسن حنفي، حصار الزمن، ج1، إشكالات، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2007م، ص 71.

ومن هذا المنطلق اعتبر حسن حنفي أن النص يمثل لحظة تجسيد لصراع اجتماعي، وأن معارك التفسير ماهي إلا معارك اجتماعية مشفرة، ودور التأويل هو فك هذه الشيفرات، وعملية التأويل تلك هي تقتضي تعددا وتوحدا منهجيا تشترك فيه عديد من المناهج اللغوية واللسانية والتحليلية والفلسفية.

4.2.1 / التأويلية في الفكر العربي:

يتفق دعاة التأويلية في الفكر العربي المعاصر، على أن الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا ملحوظا في الثقافة العربية المعاصرة، مع أن هذه الثقافة أصبحت بحاجة ماسة إلى التأويل، خاصة فيما يتعلق بالنص القرآني، وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: " إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلها بعد الساحة العربية الإسلامية. إنهما لم يدخلها ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي، اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة، ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر"¹⁰⁵.

ويتفق نصر حامد أبو زيد مع أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة، رغم الدعاوي المتكررة منذ عدة عقود مضت إلى ضرورتها، فالتيارات التأويلية الكبرى سواء منها التي تركز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم موت المؤلف، والوجود الوهمي للنص لحساب القاريء أو المؤلف، أو تلك التي تركز على القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي والأصلي للنص، فمن الصعب . في نظره . أن نزع أن تطورا مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل والتفسير في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة¹⁰⁶.

واهتمامات أبو زيد بالهيرمينوطيقا جعله يخصص لها فصلا في كتابه " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " عرض من خلاله التحولات التي عرفها المفهوم، وانتقاله من مجال اللاهوت إلى مجال

¹⁰⁵- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م، ص 26.

¹⁰⁶- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 177.

العلوم الإنسانية، مع ذكر أهم الشخصيات التي ساهمت في هذا الانتقال، وغرضه من ذلك الاستفادة منها في تقييم نظرية التراث التأويلية، حيث أشار إلى هذا الأمر في قوله: "تعد الهرمينوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعدها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير كل عصر. من خلال ظروفه. على النص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات. في النص الديني والأدبي معا. على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"¹⁰⁷.

ومن خلال هذا القول نجده يطمح إلى التأسيس لقراءة تأويلية جديدة تستمد أصولها من هيرمينوطيقا غادامير والمادية الجدلية، تساهم في الكشف عن علاقة المفسر بالنص، والقيام بنظرة نقدية لمناهج التفسير التراثية منها والمعاصرة، للكشف عن دور المفسر في تحديد دلالة النص ومدى تأثيره بواقعه أثناء ذلك.

ومن هنا رأى هؤلاء المفكرين العرب المعاصرين، بأن مهمتهم الحالية هو تأدية هذا الدور، أي اقتراح طرق وأدوات منهجية جديدة في قراءة وفهم هذا النص خصوصا ونصوص التراث على وجه العموم.

2 / التأويل في الثقافة الغربية:

2. 1 - التعريف اللغوي:

التأويل في الفرنسية (Anagogique (sens)، وبالانجليزية Anagogi interpretation

¹⁰⁷- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 49.

والكلمة تعود إلى اللفظ اللاتيني *interpretario*، والتي تعني فعل التأويل أو الترجمة¹⁰⁸.
وتقابل مصطلح تأويل كلمة *Herméneutique* ومن مشتقاتها *Hermeneutik*
Ermeneutica, *Hermeneutics*، وتعني تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو
خاص الكتاب (شرح المقدس) وتقال الكلمة خصوصا على ما هو رمزي¹⁰⁹.

واللفظ *Herméneutique* هيرومينوطيقا، قديم التداول يعود إلى اليونان، وهو منسوب إلى
هرمس *Hermés* رسول الألهة إلى البشر. حسب الأساطير اليونانية، وقد اختاره الإله لأنه
الوحيد القادر على تأويل كلامه، ليس التأويل بالمعنى المعاصر بل بمعنى ترجمة وشرح كلام الإلهواعتبر
هرمس مكتشف اللغة والكتابة ومعين البشر على الفهم.

إن الأصل اليوناني للفظة الهيرومينوطيقا يوحي بعملية الإفهام، خاصة حين تشتمل هذه العملية على
اللغة، واللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العملية، " فلا ريب أن هذا الإفهام الذي تتوسطه
اللغة، هو العنصر المشترك في الإتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى لفظة *Herméneuein* ولفظة
Herménia في الاستخدام القديم، هذه الإتجاهات الثلاثة للفعل يُؤوّل في اليونانية هي:

التعبير بصوت عالٍ في كلمات: أي يقول أو يتلو - **الشرح:** كما في حال شرح موقف من
المواقف **والترجمة:** كما في حال ترجمة لغة أجنبية¹¹⁰.

وبالتالي فإن مصطلح الهيرومينوطيقا في الإستعمال اليوناني يشير إلى دلالات مختلفة: التلاوة الشفوية
الشرح، والتفسير والترجمة.

وورد مصطلح التأويل عند أرسطو في عنوان في فصل من كتابه الأورغانون *perihermineias*
بمعنى في التأويل، وكانت الكلمة تحمل معنى الدلالة مثل دلالة الكلمة أو الجملة، بمعنى عملية

¹⁰⁸ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، مرجع سابق، ص 234.

¹⁰⁹ - أندريه لالاند، مسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 555.

¹¹⁰ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م، ص 34 . 35 .

التدليل القائمة على التصور والحكم والاستدلال، ولم ترد بمعنى علم الدلالة (العلم الذي يبحث في دلالة العلامات والرموز).

والفضل يعود لبول ريكور في توضيح هذا المسألة فقد بين أن لفظة هرمينيا ذاتها لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان، وتعني الدلالة نفسها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة والخطاب بصفة عامة، فالتأويل هو كل ما نرسله عن طريق الصوت وله معنى، فهو وفق هذا السياق يرتبط بالقول. فبمجرد التلفظ بالأسماء التي تعين بها الأشياء في الواقع وكذلك الأفعال تعد تأويلاً¹¹¹. وفي التعريف اللغوي للمصطلح، نجد اتفاقاً بين المعاجم الغربية المتخصصة حول الأصل اليوناني لمصطلح الهرمينوطيقا Herméneutique، وهو كلمة Herménia، والتي تحمل عدة دلالات منها: التأويل وفن تأويل العلامات¹¹².

2. فلسفياً:

اختلفت دلالة التأويل في الفلسفة حسب مجال توظيف كل فيلسوف لها، فعلى سبيل المثال نجد هيدغر يوظف التأويل في المجال الأنطولوجي ويقيمه على أساس فلسفي، وهو فهم جوهر الوجود ومهمته إقامة هرمينوطيقا للوجود، وقام بتحليل الكثير من المفاهيم مثل الفينومينولوجيا، واللغة التي تعني عنده ليست مجرد أداة تواصل بقدر ما هي تعبير عن المعنوية القائمة على الأشياء والتجلي الوجودي للعالم، ووظيفتها هي الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير¹¹³.

¹¹¹ كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 87.

¹¹² والمقصود بتأويل العلامات هنا، تفسير رموز الأساطير و الأشكال الدينية والروحية لمزيد من المعلومات أنظر:

Joëlle. Gardes – Tamine, Marie Claude Hubert, Dictionnaire de critique littéraire, Armand colin ,2002,p 91

¹¹³ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 30 .32.

نجد المعنى الأنطولوجي للتأويل كذلك مع لينتزر* (1646. 1716) G. WilhelmLeibniz الذي يوظفه بمعنى الإستقراء، وهو عنده البحث عن علل الأشياء للإرتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلاً، والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء¹¹⁴.

3.2 . تاريخية الهرمينوطيقا وتطورها الدلالي:

إرتبط مفهوم الهرمينوطيقا بالأصول الفلسفية والدينية وخاصة النصوص المقدسة، لكن ظهوره كمفهوم وممارسة يعود إلى اليونان، حيث مثّلت بالنسبة إليهم منهجا أو فنا في قراءة النصوص الأدبية، ولعل أهمها آنذاك نصوص الشعر الهومييري . نسبة إلى هوميروس . الذي اتخذ منه أفلاطون في محاوره أيون، نموذجا بيّن من خلاله أن عملية التأويل تقوم على الكثير من الضوابط، ومثّلت هذه المحاوره مصدرا هاما في فهم السؤال الهرمينوطيقي في تقاليد الأولى.

ومن بين الضوابط التي يجب أن تركز عليها العملية التأويلية . حسب المحاوره . إتقان نقل رسالة صاحب النص، بصورة جيدة مبنية على الفهم الصحيح لدلالاته، والمهارة في التأويل فالهرمينوطيقا في نظر أفلاطون فن، والماهر في هذا الفن هو الذي ينقل المعنى بإتقان، ويتضح ذلك من خلال قول سقراط: " إن فهم هوميروس ليس مجرد حفظ كلماته عن ظهر قلب، ولن يتسنى لإنسان أن يكون راوية قصائد ملحمية ما لم يفهم المعنى الذي يرمي إليه الشاعر، لأن الراوية ينبغي عليه أن يؤول عقل الشاعر لمستمعيه، وما كان له أن يؤوله حق تأويله ما لم يعرف ما يعنيه"¹¹⁵.

*غوتفريد فيلهيلم لينتزر: فيلسوف وعالم رياضي ألماني، حاول العثور على حركة ديباليكتيكية للمقولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ، من بين مؤلفاته الفلسفية: أساس الديباليكتيك، ساعة الله . وغيرها. أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 387 وما بعدها.

¹¹⁴ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 234.

¹¹⁵ - أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة عادل مصطفى، من كتاب فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 480.

فالهيرمينوطيقا بذلك ارتبطت بداية بالشعر والرواية، ومن أساسياتها المهارة في تأويل نقاط الاتفاق والإختلاف بين سائر الشعراء، لكي يتسنى التمييز بين الجيد والردئي من الشعر وفي هذا الصدد نقل لنا أفلاطون قول سقراط وهو يحاور أيون، الذي كان متخصصا فقط في شعر هوميرو دون غيره: "بوسع أي إنسان أن يدرك أنك تتحدث عن هومر دون أي فن أو معرفة فلو كنت قادرا على أن تتحدث عنه وفقا لقواعد الفن لكان تسنى لك أن تتحدث عن بقية الشعراء؛ فالشعر كل (لا يتجزأ) ..عندما يكتسب إنسان معرفة فن بكليته، فإن من الجيد والردئي يكون أمرا واحدا بعينه"116.

وفي العصور الوسطى الأوربية، ارتبطت الهيرمينوطيقا بترجمة النصوص الدينية، ويعتبر القديس

أوغسطين* Saint Augustin (354 . 430م) أهم هيرمينوطيقي في الكنيسة المسيحية

الأولى¹¹⁷، وقد استفاد في أعماله التأويلية من معرفته الجيدة للفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة وطور نظاما معقدا من القراءة الرمزية "كالقراءة التي عرضها في الفصل الثامن من كتابه "الاعترافات"، حيث قدم تفسيرا رمزيا مفصلا للفصل الأول من سفر التكوين « وفصل الله بين

116- أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة عادل مصطفى، من كتاب فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص ص 484 - 485.

*القديس أغسطين: أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد بالجزائر، عاش جزء من حياته بطريقة منحلة وغير أخلاقية ندم عليها فيما بعد وعبر عن ندمه من خلال كتابه الإعتراقات، اطلع على الحكمة بعدما قرأ عن شيشرون، ثم اطلع على المذهب المسيحي لكنه لم يفهمه بداية فاعتنق المانوية وقام بنشرها، ثم درس تعاليم الافلاطونية المحدثة حول الماهية الإلهية، ثم اعتنق المسيحية وأصبح معاديا للمذهب المنوي وأصحابه، وهنا بدأت رحلته مع الكنيسة والوعظ، من بين أعماله: الإعتراقات، في الثالوث، مدينة الله،.. وغيرها اضافة إلى مجموعة من الرسائل حول عظمة النفس وحرية الاختيار .. وغيرها. أنظر جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط3، 2006 م، ص 117 وما بعدها

117- دايفد جاسر ، مقدمة الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون . بيروت . منشورات الاختلاف . الجزائر ط1، 2007م، ص 63 .

النور والظلمة». (التكوين 1:4) يرمز الى الروح التي ما تزال بدون نور الله¹¹⁸، كما طور قراءة النص الديني، وجعله متعدد الدلالات، لا منحصرًا في معنى واحد، كما ميز بين التفسيرين الحرفي والرمزي، ورجح الكفة للتفسير الحرفي وفقا لمتطلبات الممارسة الروحية، وبين من خلال أطروحته تلك كيف أن الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليتبع المعنى الروحي¹¹⁹.

ولعل أهم ما جاء به أغسطين في كتابه "حول العقيدة المسيحية" نظرية السيميائيات أو الإشارات التي يشير فيها إلى ضرورة التعامل بحذر مع لغة النص الديني وبنيته النحوية أثناء قراءته، وذلك لتفادي أي خلط أو خروج عن المعنى المقصود، فالكلمات عنده "عبارة عن دواليل أو علامات بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه"¹²⁰، وكان هذا أهم إسهام له في تطوير الهرمينوطيقا.

اتبع علماء القرون الوسطى وسائل الكنيسة التقليدية في قراءة الإنجيل، لكنهم قاموا بتطويرها بإضفاء النسقية عليها عن طريق تطوير منهج الدلالة الرباعية للكتابة المقدسة (الأناجيل الأربعة)¹²¹ وأصبحت القراءة تتم وفق طرق أربعة: (الحرفية، الرمزية، الأخلاقية والصوفية)*، ومن هنا تعددت القراءات بتعدد اتجاهات اللاهوت.

ويعتبر توما الإكويني، من بين أهم علماء القروسطية، "وقد كان قلب مشروعه كلمة التفكير العقلي (raison)، والتي استعملها بطريقة مختلفة عن الطريقة التي نستعملها نحن. التفكير العقلي

¹¹⁸- دايفد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، ص 64.

¹¹⁹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل: الأصول. المبادئ. الأهداف، تر محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (المغرب) ط 2، 2006م، ص 64.

¹²⁰- دايفد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 65.

¹²¹- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 65.

* المقصود بالطريقة الحرفية ما تعلق بأفعال الله والآباء المسيحيين، والرمزية تتعلق بالإيمان، والأخلاقية تتعلق بقواعد السلوك في الحياة اليومية، أما الصوفية أو العرفانية، فتتعلق بمصير الإنسان.... أنظر كتاب دايفد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، ص 73.

بالنسبة لتوما يعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله¹²²، بمعنى أنه يقصد من التفكير العقلي تفكير الله وليس تفكير العقل البشري، وبهذا المعنى "أصبحت النصوص الانجيلية مجرد براهين لا بد أن تقرأ حرفياً، وأخذت القراءات الرمزية تختفي من وجه اللاهوت الأكاديمي الجديد"¹²³، وقام المفسرون القروسطيون بإضافة حواشي من تفسيراتهم العلمية في النص المقدس. وبمجيء القرن 16م الذي شهد اندلاع ثورات الإصلاح الديني، خاصة البروتستنتي، انتقلت الهرمينوطيقا إلى مرحلة جديدة، وحدثت تطورات على مستوى قراءة النصوص وتفسيرها وفهمها، وكانت البداية في ألمانيا على يد مارتن لوثر Martin Luther* (1536.1483)م، ورغم أن الأخير لم يخرج في قراءته للإنجيل عن الأبعاد الأربعة لقراءة النص، لكنه رفض وبشدة القراءة الرمزية، وشجع على القراءتين الأخلاقية والحرفية، فالإنجيل - في نظره - هو المصدر الرئيسي لمعرفة اللاهوت، وينبغي فهمه من خلال المعنى الظاهر فقط، وقد ركز جلّ اهتمامه على "إطلاق الحرية للإنجيل في التفاعل مع تجربة القاريء الذاتية لا تثبيت وترسيخ لاهوت الكنيسة"¹²⁴، ومن هنا يصبح للقاريء حرية قراءة كتابه المقدس دون تدخل الكنيسة ولاهوتها.

وبمجيء عصر الأنوار "عصر العقل" حدث تغير جذري في الهرمينوطيقا، ترافقت مع تغير رؤية العالم، فبعد أن كان الله مركزاً للكون في العصور الوسطى، أصبح الإنسان يحتل هذه المكانة في ذلك العصر، وكان لمبادرة ديكارت في تمييز العلم الدنيوي عن العلم الإلهي أثراً كبيراً للترويج لقدرة العقل البشري على الفهم دون مساعدة الإله، لتتحول بذلك الهرمينوطيقا من مجال اللاهوت

¹²²- دايفد جاسبر ، مقدمة الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 74.

¹²³- المرجع نفسه، ص 74.

* مارتن لوثر: مصلح ديني مسيحي ألماني ومؤسس المذهب البروتستنتي اشتغل بالتدريس، وقام بشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ثم بدأ مسيرته كمصلح ديني، وقام بترجمة للكتاب المقدس إلى الألمانية وألف عدة رسائل منها: الجامع الدينية والكنائس، بابوية روما أسسها الشيطان، إضافة إلى كتب حول تفسير أسفار العهد القديم... أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 363 . 366.

¹²⁴- دايفد جاسبر ، مقدمة الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 87

إلى مجال العلم والفلسفة، وكان أثر ديكارت واضحا على جوهان مارتن كلادينوس J. M * (1710 . 1759)م، الذي كانت اهتماماته منصبه على القراءة النظرية في تفسير النصوص،" ويعتبر كتابه مقدمة إلى التفسير الصحيح للخطابة والكتابة العقليتين واحدا من الدراسات الممنهجة في الهرمينوطيقا التي تتعامل مع الهرمينوطيقا كفرع قائم بذاته، وليس كممارسة دينية أو لاهوتية، أو حتى أخلاقية¹²⁵، وكان تأثره بديكارت واضحا في آراءه التأويلية، فغرض قراءة النص بالنسبة إليه هو الفهم الكامل، ووسيلة ذلك هو الذهن العقلاني والحس المشترك ويتوجب حيال ذلك على المرء أن يشك بكل شيء، وأن لا يأخذ شيئا يستند إلى الإيمان وأخضع كل النصوص إلى التفسير العقلي، إلا أنه استثنى الإنجيل من ذلك، لكونه نصا من عمل الله، فقام بعزله عن باقي النصوص والأدبيات¹²⁶، وربما كان موقفه هذا خوفا من أي تحريف قد يحدث للإنجيل بسبب النظريات العقلية.

ومع نهاية القرن 16 وحلول القرن 17 اتسعت الهرمينوطيقا المتشعبة بمباديء التنوير القائمة على تمجيد العقل، وبدأت تتلاشى صفة التقديس عن الإنجيل، بحيث أصبح يقرأ كباقي النصوص ويتعرض إلى النقد وتطبق عليه المناهج التفسيرية ذاتها التي تطبق على بقية النصوص، خاصة مع ظهور فقه اللغة الكلاسيكي والمنهج التاريخي النقدي في اللاهوت خلال القرن 18، وفي تلك الفترة انفصلت الهرمينوطيقا بصورة واضحة عن الكنيسة ورجال الدين، لتنتقل إلى الجامعات والبحث الأكاديمي، وأصبحت مناهج تأويل الكتاب المقدس مرادفة لنظرية دنيوية في التأويل. أي فقه اللغة الكلاسيكي. وحل مصطلح هيرمينوطيقا الكتاب المقدس محل الهرمينوطيقا في الإشارة إلى نظرية تفسير النص المقدس،" أما الهرمينوطيقا حين تقال مطلقة غير مقيدة، فكانت مرادفة تقريبا

* جوهان مارتن كلادينوس: لاهوتي وخطيب ألماني.. أنظر دافيد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، المرجع ص 94.

¹²⁵- دافيد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 95.

¹²⁶- المرجع نفسه، ص ص 95 - 98.

للمنهج الفقهي اللغوي¹²⁷.

وبالتالي تحولت الهيرمينوطيقا من معناها الضيق كهيرمينوطيقا خاصة بالكتاب المقدس إلى المعنى الواسع كقواعد عامة للتفسير الفيلولوجي لتشمل بذلك النص الانجيلي وغيره من النصوص .

و بمجيء شلايرماخر Schleirmacher*(1834 . 1768)م، عرفت الهيرمينوطيقا تطورا كبيرا حيث يرجع إليه الفضل في تحرير فن التأويل كمذهب عام وعالمي في فهم التأويل، من كل عناصره العقائدية والعرضية¹²⁸، حيث أعاد تصور الهيرمينوطيقا على أنها علم الفهم أو فن الفهم " ويتضمن مثل هذا المفهوم نقدا جذريا لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية) لأنه يسعى إلى تجاوز الهيرمينوطيقا على أنها مجموعة قواعد، وجعلها مترابطة نسقيا أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان"¹²⁹.

كانت ثمرة مساهمات شلايرماخر تأسيس هيرمينوطيقا عامة يمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لفهم النصوص كلها وتأويلها، فقد اعتبر النص وسيطا لغويا ينقل فكر المؤلف إلى القاريء. وفي هذا الإطار ركز على أمرين يتعلقان بقراءة النص : الجانب اللغوي كجانب موضوعي يشير إلى اللغة بكاملها، والجانب النفسي كجانب ذاتي، والذي يعني قصد المؤلف والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، وتركيزه على هذين الجانبين هو محاولة منه تأسيس علم يعصم القاريء من سوء الفهم الذي سببه غموض النص نظرا لتقدمه في الزمن، فالمؤلف يحمل فكره الخاص به وتجربته الحياتية التي يرغب في نقلها إلى غيره، وهذا جانب ذاتي، واللغة مع عمومها تضطر فكر المؤلف إلى أن يكون موضوعيا، من هنا كان لابد من أن يتحلى الناقد بموهبتين: الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى

¹²⁷- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 71.

*شلايرماخر: فيلسوف لاهوتي بروتستانتي ألماني، أهم أعماله: خطاب في الدين، أحداث النفس، الإيمان المسيحي، الأخلاق الفلسفية، دروس في علم الجمال.. وغيرها.. أنظر جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 396 وما بعدها.

¹²⁸- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص 70.

¹²⁹- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 72.

الطبيعة البشرية¹³⁰.

انطلق ولهم دلتي wilhelm dilthey* (1833 . 1911)م، من حيث انتهى شلايرماخر في محاولة الوصول إلى الفهم والتأويل الصحيح، وتكررت جل اهتماماته على نقد الفلسفة الوضعية التي نادى بتطبيق المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية من أجل أن ترقى إلى مستوى اليقين والموضوعية، اللتان تتميز بهما العلوم الطبيعية، وحاول إيجاد منهج ملائم للظواهر الإنسانية "ورأى في الهرمينوطيقا ذلك المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية (الإنسانية)، أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتابات وفنه"¹³¹.

وقد إهتم بمنهجية قراءة النصوص وتحليل الطرق التي تفهم من خلالها، ورأى بأن فهم النص "هو محاولة لإعادة بناء عملية الكاتب (أو الفنان) الإبداعية، فالقراءة ليست مجرد تلقي ولكنها إبداعية كما الكتابة"¹³²، كما حاول التأسيس لهيرمينوطيقا كونية تمس كل التجارب الإنسانية لأن التجربة الإنسانية . في نظره . تتميز بالكونية، وهي عابرة للثقافات والحوازر الزمانية والمكانية. والمقصود بالتجربة عنده هي التجربة المعاشة أو الحياة، وهي بنظره أكثر الأشياء التي يشترك فيها جميع البشر والتي تنقل كل تجاربهم.

وإذا كان شلايرماخر أراد التأسيس لهيرمينوطيقا عامة، فإن دلتي تمكن من تأسيس هيرمينوطيقا إنسانية كونية، و بذلك يكون قد فصح المجال لتطور البحث الهيرمينوطيقي.

ومع غادامير أصبحت عملية الفهم ترتكز على البعد التاريخي بدل الطابع النفسي الذي نادى به

¹³⁰- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 21.

* دلتي: فيلسوف ألماني، اهتم بفلسفة التاريخ والحضارة، سعى إلى إحداث ثورة كوبرنيكية في العلوم الإنسانية بتأسيس علم تجريبي للظواهر العقلية، وفلسفته في جوهرها فلسفة حياة تهتم بالواقع الاجتماعي والتاريخي للحياة البشرية، وهو من أبرز نقاد الوعي التاريخي في الفلسفة المعاصرة، لتفاصيل أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 475 وما بعدها.

¹³¹- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 73.

¹³²- دايفد جاسبر، مقدمة الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 133.

دلثاي وشلايرماخر، حيث نادى بفصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه¹³³.

وقد عرض غادامير هيرمينوطيقاه الفلسفية في كتابه: الحقيقة والمنهج، الذي تصدى فيه لفكرة الحقيقة في بعدها المنهجي المنظم للعلوم الدقيقة، ويبيّن أن هناك بعض الحقائق لا تتوصل إليها باتباع منهج معين على غرار الحقائق التي نصادفها في العلوم الدقيقة، مثل حقيقة الفن والمعرفة التاريخية، وهنا يؤكد على أسبقية الحقيقة على المنهج، ففي وجهة منهجية - حسب غادامير - ينبغي أن نضع في الحسبان وجود عالم نحيا فيه من خلال خبرة أولية سابقة عن كل تفكير منهجي فالحقيقة الأسمى توجد في الحوار المتحرر من المنهج¹³⁴، ومن هنا جعل من الفهم شرطاً أساسياً في معرفة الوجود من خلال التجربة التأويلية المستندة إلى التجربة الوجودية التي تفصح عن معنى النص في كينونته، فالفهم هو سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق المستمر بين أفق النص الماضي والأفق الحاضر لكل ذات متلقية¹³⁵.

وقد ربط عملية الفهم بفكرة التطبيق، ففهم نص ما يعني تطبيقه من خلال التجربة المعاشة أو بمعنى آخر الفهم هو نتاج تفاعل تجربتنا الحاضرة وتجربة النص، وبهذا استطاع تحرير النص من أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية من المقاصد الأصلية للمؤلف، ومن العلاقة الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، ومن العلاقة المحدودة والتاريخية التي تربطه بأفق اللاحقين¹³⁶.

أما بول ريكور*، Paul Ricœur (1913. 2005)، فالهيرمينوطيقا عنده هي المبحث الذي

¹³³- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007م، ص36.

¹³⁴- هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، تر سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 1997م، ص13.
¹³⁵- Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, Les grande ligne d'une herméneutique philosophique, paris seuil, 1976, p 286 - 290.

¹³⁶. هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، ص 13.

*بول ريكور فيلسوف وعالم إنسانيات فرنسي، وأحد ممثلي التيار التأويلي، حصل على الدكتوراه سنة 1950 عن فلسفة الإرادة، وترجمة كتاب الأفكار لهوسرل، أهم مؤلفاته: التناهي والعقاب، فرويد والفلسفة، صراع التأويلات. الزمان والسرد الذاكرة

يهتم بتفسير النصوص وفهمها¹³⁷، وهي عنده لا تتوقف عند هذا الحد بل تتعدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تغلف وجودنا، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق التأويل والتأويل في نظره هو اشتغال الفهم على فك الرموز، ويميز بينه وبين التفسير الذي يعني الجهد الذي نقوم به في ارجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، وبالتالي فالتأويل ذا حمولة فلسفية بما أنه يهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود¹³⁸.

بحث ريكور مسألة إقامة نظام للتفسير أو فهم النصوص، وكذا حسم قضية تعدد التأويلات، وقد ربط الهيرمينوطيقا بالبنوية وتقنيات التحليل النفسي الفرويدي، والفينومينولوجيا.

فالبنوية في أصلها منهج علمي وأصبحت نظرية فلسفية لكنها تركز على البنية وتغفل المعنى بمعنى أنها تفتقر إلى المعنى كشرط لبلوغ المستوى المنطقي، والعلاقة بين البنوية والتأويلية علاقة تكاملية بالنسبة إليه، ذلك أن طريقة الفهم البنوي لا تستطيع أن تتقدم خطوة دون درجة دنيا من الفهم التأويلي، كما لا تعقل للمعنى دون قدر من فهم البنيات، وبهذا تصبح البنوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية¹³⁹.

أما التحليل النفسي فرأى بول ريكور أن فرويد أنه على صلة وثيقة بالهيرمينوطيقا، وذلك من خلال تأويل العلامات التي تكشف من خلالها الرغبة عن نفسها¹⁴⁰. كما يرى أن فرويد أراد أن يقيم سيمانطيقا (علم دلالة) للرغبة بمعنى كيف تكشف الرغبات عن نفسها في الكلام؟ وكيف يتم التعبير عنها؟ هذه الصلة بين الرغبة والمعنى هي ما يمنح التحليل النفسي مكانا بارزا في أية فلسفة

=والتاريخ والنسيان... أنظر: بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، تر منذر عياشي، دارالكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005م، ص2.

¹³⁷ - Paul Ricoeur , Hermeneutics and the human science:Essays on langage,action and Interpretation, trans by John B. Thompson, Cambridge university press, 1998, P 42.

¹³⁸ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش/ المغرب، ط1، 1992م، ص ص 13 .15.

¹³⁹- المرجع نفسه، ص 40 .

¹⁴⁰-Paul Ricoeur , Hermeneutics and the human science ,p209.

لغة، ويعتبر ريكور اللغة ملتقى جميع المداخل الفلسفية، ويقيم جدلاً بين اللغة الرمزية التي هي تحريف أو تعزيز للوهم، وبين اللغة الرمزية التي يمكن أن تكون وحياً للمقدس¹⁴¹.

وقد تأثر ريكور بفينومينولوجيا هوسرل، وجعل من الفينومينولوجيا التأويلية فلسفة تأملية داخلية ضمن الإطار الأساسي لها¹⁴²، لكنه يرفض طابعها المثالي الذي يقضي ببناء فلسفة ذاتية التأسيس وتأسيس المعرفة والنفس على الوعي المباشر، "فالنفس - عند ريكور لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق إلتفاني يمر بالأعمال الفنية والأفعال والأدب والنظم والمؤسسات وكل فهم ذاتي يتطلب تأويلاً للنصوص أو بناءات شبيهة بالنص"¹⁴³.

فهذه الأعمال والآداب وغيرها هي - في نظر ريكور - تتوسط فهمنا للنص وعلاقتنا بالآخرين ومن هنا كان دور الفينومينولوجيا هو فتح مجال الأشياء ذات المعنى، والهرمينوطيقا هي المنهج السليم والملائم.

وقد أسس بول ريكور منهجه التأويلي على مجموعة من المفاهيم، مثل عالم النص، والمقصود به الإبتعاد عن المقاصد المتخفية خلف النص، والتوجه إلى الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه، ومفهوم المسافة، الذي يهدف من خلاله إلى وضع مسافة بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية ولغة عارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد، وقابلة للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة ومن هنا تتحقق قابلية النص للاستعادة التأويلية من قبل المتلقين عبر مختلف العصور¹⁴⁴.

وفي قراءته للنصوص، يعتمد ريكور على أمرين: دعوة الموضوعية (المتكرزة على النص نفسه) والبقاء في حالة انفتاح معين على ما يعتمل في باطن النص، بمعنى الحفاظ على الطابع العلمي

¹⁴¹- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 455.

¹⁴²Paul Ricoeur , Hermeneutics and the human science , p61.

¹⁴³- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 456 . 457.

¹⁴⁴- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 45 . 46

والطابع الفني التأويلي معا، وهذا يقتضي بأن نصبح على وعي بأنفسنا عندما نسقط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص، وبهذا الوعي النقدي لا تعود اسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنها آخر والثاني يتعلق بالحاجة إلى الإصغاء بالانفتاح إلى الرمز وإلى السرد، وبذلك نتيح لأحداث خلاقة أن تحدث أمام النص وتمارس تأثيرها علينا¹⁴⁵، وهذا معناه منح السيادة للقاريء والنص معا.

كانت تلك بعض النماذج التي حاولنا من خلالها تتبع التطور الدلالي للهرمينوطيقا، والتغيرات الكبيرة التي حصلت لهذا المفهوم وانتقاله من مجال قراءة النصوص المقدسة إلى فعل تأويلي يمس جميع النصوص دون استثناء ونظرة خاصة للوجود والشعور مع الفلسفة بالذات.

المطلب الرابع: العلاقة بين التفسير والتأويل.

اختلفت آراء العلماء حول العلاقة بين التفسير والتأويل فيما إذا كانا يحملان الدلالة نفسها أم أنهما مختلفان، وسنذكر بعض هذه المواقف، مع توضيح العلاقة بين التفسير والتأويل.

I. الرأي القائل بالمطابقة بين التفسير والتأويل :

ذهب بعض العلماء إلى اعتبار التفسير هو نفسه التأويل، وهذا شائع عند المتقدمين من علماء التفسير كالطبري* (839 . 923م)، في تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن حيث كان عند تفسيره لكل آية عبارة « القول في تأويل قوله تعالى»، كما تكررت في تفسيره كذلك

Zamakhshari (1074 . 1143)**م في الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في

¹⁴⁵ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 461 . 462.

*الطبري (224 . 310 هـ / 839 . 923م) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، لقبه بامام المفسرين وقدة التأويلين بقرطبة، صاحب تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وهو من أشهر كتب التفسير. لتفاصيل أكثر أنظر: الطبري، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مجلد1، مرجع سابق، ص 6 وما بعدها.

** الزمخشري (467 . 538) هـ : هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، ويكنى بأبي القاسم، من خوارجم بالعراق، كان معتزلي الاعتقاد متشددا في آرائه، ألف 49 كتابا في التفسير والحديث واللغة والفقه والتاريخ .. وغيرها، لتفاصيل أكثر أنظر:

وجوه التأويل¹⁴⁶.

ولعل السبب في مطابقة بعض العلماء بين التفسير والتأويل يكمن - في نظرهم - في أن الاختلاف بين المصطلحين يكمن فقط في البنية اللغوية، من حيث كون التفسير هو من الفسر بمعنى الكشف والإيضاح، والتأويل هو من المأل و الإيالة وغيرها ومن معاني الرجوع والعاقبة، أما مضمونهما فهو واحد، وبالتالي فالاختلاف الظاهري بينهما حسب هؤلاء " مرتبط باللفظ والعموم، ولا يرتبط بالمضمون فالقرآن ذاته نجده من حيث اللفظ تختلف تسميته من موضع لآخر فهو تارة الذكر الوحي الفرقان، التنزيل... وتارة أخرى الهدي، المحكم... وهذا يقودنا في رأيهم إلى القول بوجود عدة أوجه للقرآن من حيث التسمية، لكنه واحد رغم تعدد الأسماء"¹⁴⁷.

ومن بين الأدلة التي قامت عليها المطابقة بين التفسير والتأويل:

- وحدة الموضوع بين التفسير والتأويل: فكلاهما يدرسان النص القرآني، "ووحدة الموضوع تعني وحدة التجربة لفهم النص، وان اختلفت النتيجة المتوصل إليها في كلتا الحالتين، كما أن المؤول والمفسر ينطلقان في التفسير من بنية الموضوع أصلاً، ونقصد به البنية اللغوية"¹⁴⁸.

- وحدة الغاية، فالمقصود بها الهدف المشترك بين المفسر والمؤول وهو فهم المعنى المقصود من الآيات أو ما أراده الله تعالى، " فمبدأ القصدية يفرض عدم فصل الذات عن الموضوع فصلاً إجرائياً، بل يجعل الذات والموضوع ينخرطان في آلية الفهم، فالمفكر فيه واللامفكر فيه هما حقلاً التأويل (

= الزمخشري، تفسير الكشاف دار المعرفة بيروت، ط3، 2009م، ص7 وما بعدها.

¹⁴⁶- إدريس مقبول، يحي رمضان، النص بين القراءة والتأويل، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013، ص40.

¹⁴⁷- عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني واشكالية التفسير والتأويل: دراسة حول الاختلاف والإتفاق، في: التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، الدار العربية ناشرون (لبنان)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2009، ص218.

¹⁴⁸- المرجع نفسه، ص219.

اللامفكر فيه) والتفسير (المفكر فيه)، وبالتالي تصبح الغاية من العمليتين هي قراءة النص قراءة فينومينولوجية، أو على حد قول غادامير التأويل هو القدرة على التلاعب ببنية النص اللغوية¹⁴⁹.

. وحدة اللغة، فالتفسير والتأويل كلاهما فهم للنص، وأثناء عملية الفهم هذه يجب مراعاة بنية النص اللغوية، "وعندئذ يصبح كل من المفسر والمؤول يبني اجتهاده على اللسان أولاً ثم على اللغة العربية ثانياً، ومنه فاللغة وسيلة جمع وترايط، فالمؤول لا يمكن أن يهمل في عملية التأويل البنية والتراكيب اللغوية، كما لا يمكنه أن يخالف ما تعارف عليه العرب في لسانهم من قواعد وهندسة نحوية"¹⁵⁰، بمعنى مراعاة بنية النص وتراكيبه اللغوية، وما هو متعارف عليه عند العرب من قواعد نحوية وصرفية.

. وحدة الوقائع التاريخية: بمعنى أن كل من المفسر والمؤول ينطلق في فهمه للنص من الحادثة التاريخية المرتبطة به، والمقصود بالحوادث التاريخية الشروط الموضوعية للنص والتي يطلق عليها في علم التفسير أسباب النزول¹⁵¹.

II الرأي القائل بالاختلاف بين التفسير والتأويل:

فرّق قسم آخر من العلماء بين التفسير والتأويل، وبحثوا عن مواطن الإختلاف بين اللفظتين والدلالة التي يحملها كل منهما، والصور التي استخدمها فيها .

وكمثال على ذلك ما قدمه الراغب الأصفهاني Raghīb Isfahānī (ت 1108م)* في مقدمة

¹⁴⁹- عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني واشكالية التفسير والتأويل: دراسة حول الإختلاف والإتفاق، ص 219.

¹⁵⁰- المرجع نفسه، ص 219.

¹⁵¹- المرجع نفسه، ص ص 219 . 220.

*الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) هو الحسين بن محمد بن المفضل . أبو القاسم . الراغب الأصفهاني، إمام وفقه وفسر وأديب كما له اهتمامات بمجال الشعر والكتابة والأخلاق والحكمة والكلام، وعلوم الأوائل، من أهم مؤلفاته: المفردات في غريب القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء والبلغاء .. وغيرها، لتفاصيل أكثر أنظر: أبي الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، تحقيق أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984، ص 11 وما بعدها

التفسير من فروقات بين اللفظين، مبينا في نفس الوقت مواضع استخدام كل منهما، حيث يقول: "...والتفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا والتأويل، يستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ. والتأويل أكثره يستعمل في الجمل، فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة أو في تبين وشرح كقوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: 43)، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ (التوبة: 37) وقوله تعالى ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ (البقرة: 189) وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عامة ومرة خاصة نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة والإيمان في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظة وجد المستعمل في الجدة والوجد والوجود¹⁵².

ويذكر الألوسي* Al- Alusi (1854-1803)م، في مقدمة تفسيره بعض أقوال العلماء في التفرقة بين التفسير والتأويل، حيث يقول: "التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون قطع، وقيل: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية، وقيل غير ذلك"¹⁵³.

¹⁵²- أبو القاسم بن محمد بن الفضل (الراغب الأصفهاني)، مقدمة التفسير، المكتبة الأزهرية، مطبعة الجمالية. مصر. ط1، 1329هـ، ص 402. 403.

*الألوسي (1217. 1270)هـ: هو محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني الألوسي، مفسر ومحدث و فقيه من العراق، كان من أتباع المذهب الشافعي ثم اختص بالحنفية، وكان ذو نزعة صوفية، كما كان له اهتمامات بالأدب والشعر، من بين مؤلفاته روح المعاني في تفسير القرآن العظيم وسبع المثاني، المقامات الألوسية... وغيرها، لتفاصيل أكثر أنظر: محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، (د.ط)، 1970م، ص 122 وما بعدها.

¹⁵³- شهاب الدين السيد محمود شكري بن عبد الله بم محمد بن أبي الثناء الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.س)، ص 5.

وبعد استعراضه لمواقف بعض العلماء من هذه المسألة قام بعرض رأه فقال: "وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها، وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف سبحانية تنكشف من سجع العبارات بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة، فلا أظنك في مرية من رد هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعا، وفي كل إرجاع كشافا، فافهم¹⁵⁴.

وهذا الرأي حسب الذهبي هو المشهور عند المتأخرين، والتفسير بهذا المعنى هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة"¹⁵⁵.

ويمكن الوقوف على بعض نقاط الاختلاف بين التفسير والتأويل من خلال تحليل مفهوم كل منها والمنهج الذي يتأسس عليه: فمن حيث مفهوم كل من التفسير والتأويل نجد أن هناك فرقا جوهريا بينهما، إذ يشير التفسير - حسبما سبق في اشتقاقه اللغوي - إلى معنى الكشف والإظهار والإبانة بمعنى أنه توضيح وإظهار وتبيين لمعاني المفردات الغامضة توضيحا يقترب من ظاهر اللفظ، وفي معناه الاصطلاحي - كما سلف الذكر - علم يختص بفهم كتاب الله تعالى وتبيين مقاصده، وهو يعتمد في ذلك على عدة علوم كالنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه وعلم القراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وبالتالي فالمفسر لا يتعد عن حدود بيان معاني مفردات النص، ويخضع لضوابط لغوية وقواعد نحوية وصرفية ويرتبط بالشروط الموضوعية، ويعتمد في تفسيره للنص على معارفه السابقة.

أما التأويل في اللغة فورد بمعنى الرجوع والعودة، ومن بين معانيه التدبر و السياسة، وهو بهذا المعنى يفيد " قدرة العقل البشري على إعادة تدبر المتون والنصوص تدبرا يجعل النص واقعا ضمن مجال الممكن لا ضمن المغلق والمقدس. ومنه فالتأويل كالسياسة تماما فإذا كانت هي تدبير

¹⁵⁴- شهاب الدين السيد محمود شكري بن عبد الله بم محمد بن أبي الثناء الألووسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع

المتاني، ج1، مرجع سابق، ص 5.

¹⁵⁵- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 21.

مدني يعنى بشؤون المدينة، فإن التأويل هو علم تدبر المتون .. وبالتالي فكلاهما عناية .. ومن جهة أخرى كلاهما لعبة مقننة... فالسياسة لعبة الحاكم والمحكوم، والتأويل لعبة اللفظ والمعنى¹⁵⁶، وفي الاصطلاح يشير الى صرف اللفظ عن المعنى الراجع الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهنا إشارة إلى أن التفسير يقوم بتحميل اللفظ معاني جديدة غير المعنى الحرفي الذي ورد به، وهو بذلك يبحث عن المعاني الخفية وهنا بالذات يختلف عمل المؤول عن عمل المفسر، فإذا كان المفسر لا يتعد عن حدود معاني المفردات فإن المؤول يبحث عن المعاني التي يرجح أن يحتملها اللفظ ولا يقف عند حدود ما هو معطى بل يعتمد على الخيال و الذوق والحدس، " وإن كان التأويل هو تفسير إشارات واستلهام معان من مفردات وحوادث ووقائع، مما لا يخضع للمعايير التفسيرية المحكّمة التي لا يملك المفسر فيها حق الخروج عن مقتضى الدلالات اللغوية... وقالوا: إذا كان التفسير هو بيان المفردات وتوضيح لمعانيها، بحسب الدلالة اللغوية، فالتأويل أعم وأشمل ووسائله ليس اللغة، وإنما هي قوة الملاحظة ودقة الإشارة واستلهام المعاني الخفية غير المدركة بالحواس"¹⁵⁷.

وهذه الصفات لا تتوافر عند جميع الناس، لذلك كان التأويل حكراً فقط على الخاصة من العارفين الذين يعتبرون مهمتهم خدمة الدين وحماية العقيدة من الفساد.

أما من حيث المنهج، ذكرنا سابقاً عبارة الألوسي في مقدمة تفسيره " التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية " والمقصود بذلك أن مجال التفسير يعتمد منهج الرواية، الذي يعتمد أساساً على شروط نقل الخبر وتواتره والضبط والإسناد ويبحث في أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.... الخ.

¹⁵⁶- عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني واشكاله التفسير والتأويل: دراسة حول الاختلاف والإتفاق، مرجع سابق، ص 225.

¹⁵⁷- المرجع نفسه، ص 225.

وهنا يتميز التفسير عن التأويل، فللمفسر القدرة على الجرح والتعديل في النقل الشارح للنص وبهذا يصبح التفسير علما قائما بذاته، أما التأويل فيعتمد على منهج الدراية والخبرة، ويلعب الحدس الدور البارز فيه، فالتأويل يصبح من حيث المنهج مجرد فن¹⁵⁸.

لكن كون التأويل فن لا ينقص من أهمية أو دوره بل بالعكس، هذا يجعل منه تجربة جمالية ذوقية ابداعية، "إن التأويل محاولة إدراك الجميل والجليل في بنية النص، وكل إدراك لهما فتح رباني جديد يعطي للمعرفة شكلا جديدا... ولهذا السبب كان أكبر المؤولة عبر التاريخ يمتلكون جماليات الخطاب وفتيات التعبير، والني ذاته لا يمكن أن يكون نبيا إلا إذا كان ممتلكا لخاصية الخطابة والبلاغة"¹⁵⁹.

ومن هنا نستخلص أن التأويل من حيث هو فن أكثر ايجاءً وثراءً من التفسير كمنهج، فالمؤول يجب أن تتوفر فيه شروط هذا الفن، بحيث يملك من الذوق وجماليات الخطاب وفتيات التعبير ما يجعله يقدم من خلال عمله تجربة تأويلية مبدعة.

III / أوجه الالتقاء:

يمكن اعتبار التفسير والتأويل عمليتان متكاملتان وضروريتان لفهم كتاب الله عز وجل، بحيث يتعذر أحيانا على التفسير الوقوف على المعنى العميق لمعاني آيات القرآن، فيأتي دور التأويل للخوض فيها وصرف ألفاظها إلى معان أخرى تحتملها، " فالشريعة الإسلامية ليست كلها أحكام وحدود بل فيها من الغيبات والظنيات والرمزيات ما يفوق التصور البشري وقدرة العقل الظاهري على فهمه، عندئذ تصبح وظيفة التفسير القطع في الأحكام والأخبار والمعاملات والعبادات، بينما يستأثر التأويل بالمشكل والمبهم الذي لا يستوجب القطع والاستنتاج والاستنباط، بل الذي يفرض

¹⁵⁸ - المرجع نفسه، ص 227.

¹⁵⁹ - المرجع نفسه، ص ص 232. 233.

على صاحبه الترجيح والتقدير¹⁶⁰.

ومن هنا تكون وظيفة المفسر شرح وتوضيح أمور الأحكام والعبادات والمعاملات للناس لتسهيل أمور دينهم ودنياهم، وتكتمل هذه المهمة بعمل المؤول الذي يتناول بالترجيح والتقدير للمسائل التي حدث فيها إهمام استوجب النظر والقطع فيه، وبذلك يكون عمل المؤول تكميلاً لعمل المفسر.

¹⁶⁰ - عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني واشكالية التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص ص 239 . 240.

المبحث الثالث / مفهوم النص الديني الإسلامي ، طبيعته وخصائصه:

المطلب الأول : مفهوم النص الديني الإسلامي:

قبل التطرق إلى التعريف بالنص الديني الإسلامي سنحاول البحث عن دلالة النص:

I . مفهوم النص:

1/ في مجال التداول العربي:

1.1 . في اللغة:

إن التعريف المعجمي للنص يحيلنا إلى مجموعة من الدلالات من بينها:

. الرفع: فقد ورد هذا المعنى في لسان العرب لابن المنظور، حيث يقول: "نصص: النص: رفع الشيء نص الحديث ينصه نصا: رفعه... ونصت الضبية جيدها رفعته، ووضع على المنصة أي على غاية الشهرة والوضوح. والمنصة: ما تظهر عليه العروس لثرى،...ومن قولهم نصصت المتاع إذا جعلت بعضه فوق بعض، وكل شيء أظهرته فقد نصصته. فالمنصة: الثياب المرفعة والفرش الموطأة ونص الدابة ينصها نصا: رفعها في السير .." ¹⁶¹.

ومن هذا التعريف نرى أن كلمة نص في اللغة العربية تعني الرفع، سواء كان هذا الرفع ماديا يتعلق بالأشياء والأفعال، أو كان معنويا كرفع الحديث.

. التحريك: ورد هذا المعنى في بعض المعاجم اللغوية، فقد ورد في لسان العرب: النص: التحريك حتى تستخرج من الناقة أقصى سيرها، والنص والنصيص: السير الشديد والحث، ويقال نصصت الشيء حركته، ونصص لسانه حركه ¹⁶².

¹⁶¹- ابن المنظور، لسان العرب، ج7، مرجع سابق، ص 97 . 98.

¹⁶²- المرجع نفسه، ص 98، أنظر أيضا مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 926، والفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج2، دار العلم للجميع، بيروت، (د.ط.ت)، ص 319.

. **التقصي**: وردت هذه الدلالة في لسان العرب: نصبت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده، ونصّص الرجل غريمه إذا استقصى عليه¹⁶³.

وهذا القول يشير إلى الاستجواب أو الإلحاح في السؤال والمناقشة حتى يتمكن السائل من استخراج كل ما عند المسؤول من معلومات.

. **المنتهى**: ورد هذا المعنى في لسان العرب: نص كل شيء منتهاه، وهو الإدراك والغاية، والنص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، والنص في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة، ونص الحقائق هو الإدراك وهو منتهى بلوغ العقل¹⁶⁴.

والمقصود هنا بالمنتهى معنيان: معنى حسي، وهو المكان، ومعنى آخر معنوي وهو الغاية والهدف و سن الإدراك العقلي والبلوغ.

والمعنى نفسه نجده في المعجم الوسيط، حيث ورد: بلغ الشيء نصه أي منتهاه، وبلغنا من الأمر نصه أي شدته¹⁶⁵.

ونجد هذه الدلالة في القاموس المحيط، حيث ورد: فيما يروى عن الإمام علي رضي اللع عنه "إذا بلغ النساء الحقائق أو الحقائق فالعصبة أولى" بمعنى بلغن الغاية التي عقلن فيها على الحقائق والحقاق هو الخصام، أو حوق فيهن كل من الأولياء أنا أحق أو استعارة من حقائق الإبل أي انتهى صغره¹⁶⁶.

¹⁶³- ابن المنظور، لسان العرب، ج7، مرجع سابق ص 98، وانظر أيضا مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 926.

¹⁶⁴- المرجع نفسه، ص 98.

¹⁶⁵- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 926.

¹⁶⁶- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 2، مرجع سابق، ص 320.

. التوقيف والتعيين : ورد هذا المعنى في لسان العرب: "النص التوقيف، والنص التعيين على شيء ما"¹⁶⁷.

والمقصود بالتعيين والتوقيف، كأن يكون النص تعيينا لمعنى واحد، بمعنى يقصد معنى معين ومحدد كقولنا نص الحديث لتمييزه عن غيره من النصوص، فتتوقف دلالاته على هذا المعنى، ونجد هذه الدلالة كذلك في تاج العروس، حيث ورد: النص: التعيين على شيء ما¹⁶⁸.

. من دلالات كلمة نص أيضا كما ورد في المعجم الوسيط : صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، وما لا يحتمل إلا معنى واحدا، أو لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: لا اجتهاد مع النص وجمع الكلمة نصوص، وعند الأصوليين تعني الكتاب والسنة¹⁶⁹.

2.1. التعريف الإصطلاحي:

إذا حاولنا البحث عن المعنى الإصطلاحي للنص، سنجد تعددا في التعريفات، وذلك تبعا لمجالات البحث والسياقات التي وضع فيها هذا المفهوم، وسنأخذ بعض التعريفات لتوضيح ذلك:

1.2.1. في اصطلاح الأصوليين: اتخذ مفهوم النص عدة معاني، من بينها:

. بصيغة العموم: يطلق على أي كلام سواء كان من عند الله أو من كلام البشر، وهنا يشمل كل أنواع النصوص، وقد استخدمه الأصوليون في توظيفهم لنصوص الفقهاء، بحيث يتم إلحاق كلمة نص بأحد أسماء الفقهاء.

. يطلق النص كذلك على ما دل على أي معنى، لكن يختص فقط بالكتاب والسنة، ويدخل في هذا الإطار الإجماع والقياس، كما قسم الأصوليون النص إلى " ما ثبت أصله قطعا كنص الكتاب

¹⁶⁷- ابن المنظور، لسان العرب، ج7، ص98.

¹⁶⁸- الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت)، ص 440.

¹⁶⁹. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 926.

والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله كالذي ينقله الآحاد¹⁷⁰، بمعنى أن النص هنا يطلق على القرآن الكريم والسنة النبوية و النصوص الشارحة لها.

هذه بعض الدلالات التي أخذتها كلمة نص عند علماء الأصول، ولعل غرضهم من ذلك تمييز النص القرآني عن غيره من النصوص، وقد استخدمت كلمة نص أيضا عند الأصوليين بمعنى الجملة، الفقرة فأطلقوا لفظة النص على القاعدة الفقهية، التي هي في صياغتها عبارة عن جملة أو فقرة، ومن بين المعاني التي أخذتها الكلمة أيضا هو معنى "كتاب" بأكمله، وانتشر توظيفها بهذا المعنى في الدراسات الحديثة.

2.2.1. في الإصطلاح العربي المعاصر:

أصبح البحث في مفهوم النص في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة مرتبطا بالنص القرآني، ويشير إلى ذلك قول نصر حامد أبو زيد: "إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن، وطبيعته بوصفه نصا لغويا"¹⁷¹.

وقد تأثر الفكر العربي المعاصر بالفكر الغربي ومناهجه خاصة ما تعلق باللسانيات والسيميائيات وانعكس ذلك على تعريفهم للنص، حيث نجد نصر حامد أبو زيد يعرف النص: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية . الألفاظ . أم كانت علامات بلغة أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصا"¹⁷².

ويسقط أبو زيد هذا التعريف على القرآن الكريم قائلا: "ليس من قبيل الصدفة أيضا أن كتاب العربية الأكبر، ونصها المهيمن يسمى نفسه رسالة، ويطلق على وحداته الأساسية المكونة للسور .

¹⁷⁰- الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، ط3، 1992م، ص336 .

¹⁷¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1990م، ص12.

¹⁷²- نصر حامد أبو زيد، النص . السلطة . الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1995م، ص169.

الوحدات الأكبر - إسم الآية¹⁷³.

ومن بين التعريفات المعاصرة للنص في الفكر العربي، التعريف الذي قدمه طه عبد الرحمان* (Taha Abdurrahman) (من مواليد 1944م) حيث يقول: "النص هو كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات"¹⁷⁴، كما يعرفه علي حرب: "هو خطاب تم الاعتراف به وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثرا يرجع إليه"¹⁷⁵.

2. في مجال التداول الغربي:

1.2. التعريف اللغوي:

تتفق المعاجم اللغوية الأجنبية على أن كلمة نص *Texte*، مشتقة من الجذر اللاتيني *Textus* والفعل *Texere*، يعني الحياكة أو النسيج، وهذا التعريف نجده أيضا عند رولان بارت الذي أكد على الأصل اللاتيني للكلمة وترجم الفعل *Texere* بمعنى ينسج ثانيا¹⁷⁶.

2.2 / التعريف الإصطلاحي:

لا يوجد تعريف واحد متفق عليه حول مصطلح "النص"، حيث اختلف تعريفه عند علماء اللغة والسيميائيات، فكل عرفه حسب توجهه أو المدرسة التي ينتمي إليها.

¹⁷³- نصر حامد أبو زيد، النص - السلطة - الحقيقة، ص 169.

* طه عبد الرحمان: فيلسوف ومنطقي مغربي، له اهتمامات كبرى بقضايا الفكر العربي، من بين مؤلفاته: العمل الديني وتحديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد... وغيرها. أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

¹⁷⁴- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2000م، ص 35.

¹⁷⁵- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1995، 2، ص 12.

¹⁷⁶- رولان بارت، نظرية النص، تر محمد خير الدين البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988م، ص 89.

فبالنسبة لعلماء اللسانيات النص ليس خطاب ولا مجرد قول، بل هو "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان عن طريق ربطه بالكلام التواصلية، بهدف الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه"¹⁷⁷، ومعنى ذلك أن النص هو منتج لغوي يضم مجموعة من الدلالات، وهو بمثابة الأداة الكاشفة عن عملية التواصل اللغوية، من خلال تقديمه لمجموعة من البيانات النسقية، وهو بالنسبة لعلماء اللسانيات نسيج لغوي ينطوي على نظام محدد من المفاهيم.

ويعطي رولان بارت للنص تعريفاً أدبيا، حيث يعرفه: "السطح الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيداً ما استطاعت"¹⁷⁸.

والنص عند بول ريكور هو كلمة تطلق على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، وأن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له، وعلى هذا فمفهوم النص ينطوي على أن الرسالة المكتوبة مركبة مثلاً لعلامة، فهي تضم من جهة مجموعة الدوال بحدودها المادية من حروف متسلسلة في كلمات وجمل متتاليات، ومن جهة ثانية تضم المدلول بمستوياته المختلفة"¹⁷⁹.

أما جاك دريدا فيعتبر النص نسيج من تلقيمات ولعبة منفتحة / منغلقة ومن تم استحليل القيام بجينالوجيا بسيطة لنص ما، فالنص لا يملك أباً واحداً، جذراً واحداً، إنه نسق من الجذور وهو ما يحوي في آن واحد مفهوم النسق ومفهوم الجذر ومنه لا يمكن الحديث عن الانتماء التاريخي لنص ما في خط مستقيم. فأى نص لا يمكن ببساطة أن يلوث بنصوص أخرى، ولا أن يتكون من قطع وأجزاء. إن نصاً ما له دائماً عدة أعمار"¹⁸⁰.

¹⁷⁷ جوليانا كريستيفا، علم النص، تر فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط2،

1997م، ص 21.

¹⁷⁸ رولان بارت، نظرية النص، مرجع سابق، ص 89.

¹⁷⁹ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب/ بيروت، 2002 م، ص 133.

¹⁸⁰ سارة كوفمان، روجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر إدريس كثير و عز

الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1994م، ص 86.

II. مفهوم النص الديني:

النص الديني هو كل نص يرتبط بالوحي، وهو يطلق على النص الإسلامي وغيره من النصوص الدينية، كالنص المسيحي واليهودي .

III مفهوم النص الديني الإسلامي:

أما النص الديني الإسلامي فهو النص المرتبط بالوحي الذي أنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويخص الإسلام وحده، دون غيره من الديانات.

IV . أقسام النص الديني الإسلامي:

ينقسم النص الديني عند المسلمين إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالوحي، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين : النص الأول وهو القرآن الكريم، والثاني هو السنة النبوية الشريفة.

أما القسم الثاني فيتعلق باجتهادات العلماء المسلمين، ويتضمن مختلف علوم القرآن والحديث، مثل علم التوحيد والفقه والتفسير وعلم الحديث... وغيرها.

هذا التقسيم هو التقسيم المشهور عند علماء المسلمين، أما المفكرين العرب المعاصرين، كما يشير نصر حامد أبو زيد يخالفون هذا التقسيم، حيث يعتبرون النص الديني ينقسم إلى قسمين: نص

تأسيسي، وهو القرآن الكريم، ونص شارح ثانوي وينقسم بدوره إلى قسمين: نص ثانوي أول وهو السنة النبوية، ونص ثانوي ثاني وهو اجتهادات أجيال العلماء المسلمين¹⁸¹ .

ولعل استخدام هذا التقسيم راجع إلى التأثير ببعض العلوم والمناهج المعاصرة، كتحليل الخطاب الذي يهتم بدراسة السياق، والذي - حسب تصريح نصر حامد أبو زيد - " يتحدد على أساسه

¹⁸¹نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003م، ص13.

المقصود من النصوص الدينية هل هي نصوص الأصلية أم النصوص الثانوية الشارحة¹⁸².

المطلب الثاني / القرآن الكريم:

I. التعريف اللغوي:

لفظة القرآن في المعاجم العربية مرادفة لكلمة قراءة، وقد تطرقنا إلى مفهوم الكلمة عند تعريفنا للقراءة وللتذكير بالمسألة نأخذ أحد التعريفات اللغوية للكلمة، فقد ورد في لسان العرب أن لفظي القراءة والقرآن مترادفتين: قرأ: القرآن، التنزيل العزيز، ويسمى كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه صل الله عليه وسلم كتابا وقرآنا وفرقانا، ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور في ضمها. وقوله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: 17 . 18) أي قراءته، وقرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته وضممت بعضه إلى بعض¹⁸³.

ويذكر العلماء تعريفا للقرآن يقرب معناه ويميزه عن غيره، فيعرفونه بأنه كلام الله المنزل على محمد صل الله عليه وسلم، المتعبد بتلاوته، ف «الكلام» جنس في التعريف، يشمل كل كلام، وإضافته إلى «الله» عز وجل يخرج كلام غيره من الإنس والجن والملائكة، و«المنزل» يخرج كلام الله الذي استأثر به سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109)، وتقييد المنزل بكونه على محمد صلى الله عليه وسلم، يخرج ما أنزل على الأنبياء قبله (كالتوراة والإنجيل وغيرها)، والمتعبد بتلاوته يخرج قراءات الآحاد، والأحاديث القدسية. إن قلنا أنها منزلة من عند الله بألفاظها. لأن التعبد بتلاوته معناه الأمر بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة، وليست قراءات الآحاد والأحاديث القدسية كذلك¹⁸⁴.

¹⁸²- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص 13.

¹⁸³- ابن منظور، لسان العرب، ج1، مرجع سابق، ص 128.

¹⁸⁴- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، (د.س)، ص 16.

II. التعريف الاصطلاحي:

عرفه أبو حامد الغزالي في قوله: " نعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيدناه بالمصحف لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التعاشير والنقط، وأمروا بالتجريد كي لا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواترا، فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه، وهو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة . مع توفر الدواعي على حفظه . أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يختلط بما ليس منه¹⁸⁵ .

أما الباقلائي *Al Bâqillânî (950 – 1013) م ، فعرف القرآن بأنه كتاب بديع النظم عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد يُعلم عجز الخلق عنه¹⁸⁶، ثم فصل في شرح هذا القول: "... ذلك أن نضم القرآن على تصرف وجوهه/ وتباين مذاهبه . خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم مبين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر، على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً...بجملته الكلام الذي لا يتعامل فيه، ولا يتصنع له. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق"¹⁸⁷.

¹⁸⁵- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علوم الأصول، ج2، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة السعودية، (د.ط.س)، ص9.

*محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، الملقب بالباقلاني البصري المتكلم ولد بالبصرة عام 328هـ، وكان من اتباع المذهب الأشعري، من بين كتبه: إعجاز القرآن، وهداية المرشدين، والإستبصار، وتمهيد الدلائل، .. وغيرها، توفى سنة 407هـ أنظر: ميسون أيوب الحمداني، الباقلائي وجهوده في علم البلاغة، مجلة دراسات البصرة، العدد 14، 2012، ص 72.

¹⁸⁶-محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد الصقر، دار المعارف، مصر، ط3، 1971م، ص 35.

¹⁸⁷- المرجع نفسه، ص35.

وكان غرض الباقلاني من قوله السابق، هو إثبات أن القرآن الكريم، ليس كغيره من النصوص التي أبدعها البشر، كالشعر وغيره من النصوص التي يكثر فيها السجع.

. أما في الفكر العربي المعاصر فأعطيت عدة تعريفات للقرآن الكريم نذكر منها: تعريف نصر حامد أبو زيد له في قوله: " هو نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح «مفهوما» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان"¹⁸⁸.

من خلال هذا التعريف نرى بأن أبو زيد يفرق بين القرآن الكريم كنص منطوق، بمعنى كما نزل لفظا عن الله سبحانه وتعالى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بواسطة جبريل عليه السلام، وبين النص المقروء، أي بعد تلقيه من قبل الرسول وبداية قراءته وفهمه من قبل البشر، فالأول - في نظره - ثابت ومطلق، أما الثاني فهو غير ثابت و متعدد الدلالات، ومنفتح على التأويل.

¹⁸⁸- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 126

الفصل الثاني

المرجعيات الفلسفية في قراءة القرآن الكريم

في الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

وبداية الصلة بين الفلسفة والدين

المبحث الثاني: نماذج من القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ومناهجها

عند فلاسفة الإسلام

إن النظر إلى الفكر الانساني من حيث هو ظاهرة كغيره من الظواهر الأخرى، يحيلنا إلى القول بأنه يصدق عليه ما يصدق على بقية الظواهر، من حيث خضوعها لمبدأ التأثير والتأثر فالمعرفة الإنسانية لا يمكن نسبتها إلى شعب معين دون غيره من الشعوب، بل ساهم في تكوينها وتطورها تداخل مجموعة من العوامل، وهي نتاج تفاعل الكثير من الثقافات، وإذا أسقطنا هذه النتيجة على الفكر الفلسفي الإسلامي كنمط من أنماط التفكير البشري، فسنجد أنه خضع في نشأته وتطوره إلى عدة عوامل، وتشكلت بنيته من التقاء وامتزاج عدة ثقافات، ولعل من بين الثقافات التي برز أثرها عليه بشكل ملحوظ في بداياته التأسيسية هي الثقافة اليونانية وتحديدًا الفلسفة اليونانية، من حيث أنها شكلت الإطار المرجعي الذي تأسس وتطور من خلاله هذا الفكر.

فاذا ما تصفحنا الكتابات الفلسفية الإسلامية بداية من أعمال الكندي* (Al-Kindī) 805 - 873م، إلى غاية ابن رشد وحاولنا الوقوف على البنية النظرية والجهاز المفاهيمي الذي تشكل منه الخطاب الفلسفي الإسلامي، سنلمس الحضور القوي للمفاهيم الفلسفية اليونانية، التي مارست عملها بقوة في تشكيل نظام هذا الخطاب والأمر نفسه بالنسبة للبنية المعرفية، حيث اهتم الفلاسفة المسلمون بالمحتوى المعرفي للفلسفة اليونانية وقاموا بمعالجة قضاياها ومشكلاتها، وذلك عن طريق الشرح أو التلخيص أو التعليق، بغرض الاستفادة منها عن طريق انتقاء ما يتلاءم منها مع خصوصية الثقافة والحضارة الإسلامية، وتوظيفه في شؤون الحياة وفي فهم الدين.

وفي هذا الإطار برزت إشكالية طرحت نفسها بشدة في البيئة الإسلامية، وهي علاقة الفلسفة بثقافة ذات أصول غريبة عن الثقافة الإسلامية بالدين الإسلامي، ولاقت الفلسفة رفضًا كبيرًا من قبل الفقهاء ورجال الدين الذين اعتبروها أكبر عدو للدين، وأن تطبيقها بمحتوياتها

*أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: ويلقب بفيلسوف العرب، حظي بشهرة كبيرة في عهد المأمون، واتخذ المعتمد معلماً لابنه أحمد، الذي أهداه الكندي عدة رسائل، ثم ذهب إلى بغداد لاتمام دراسته الفلسفية والعلمية، أما مؤلفاته فهي عديدة في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة وعلم النفس والطب والهندسة والفلك والموسيقى والتنجيم الجدلبيوالديني، ومن بينها: رسالة القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة، كتاب إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى، رسالة في العقل،.. وغيرها، لمعلومات أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج1، ص 297.

المعرفية وقضاياها مخالف لرؤى الشرع ووصل بهم الحد إلى تكفير المشتغلين بها، في حين أخذ الفلاسفة على عاتقهم مهمة الدفاع عن الفلسفة، ومحاولة اثبات أنها لا تخالف الدين بل تخدمه، لأن أساسها العقل والمنطق، والوحي يدعو في أكثر من موضع إلى التدبر وإعمال العقل، وبالتالي فأساسهما واحد، وهي تساعد على فهمه فهما صحيحا.

ومن هذا المنطلق اعتمد الفلاسفة المسلمون على النظريات الفلسفية في قراءتهم للنصوص القرآنية وقدموا فهما جديدا للنص الديني يختلف منهجيا ومعرفيا عن الفهم الديني للتفسير السائدة.

والسؤال الذي نطرحه هنا : هل استطاع الفلاسفة المسلمون من خلال فهمهم الجديد للقرآن الكريم تحقيق غايتهم في التوفيق بين الفلسفة والدين ؟.

المبحث الأول: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وبداية الصلة بين الفلسفة

والدين:

المطلب الأول/ القرآن: من المناهج النقلية إلى المناهج العقلية:

شرع المسلمون الأوائل منذ نزول الوحي القرآني بوضع دعائم فلسفتهم العملية، مهتدين في ذلك بنصوصه الممجدة للعقل، والداعية إلى معرفة المناهج السليمة التي تمكنهم من معرفة الحياة الإنسانية بكل أبعادها، ولم يركزوا اهتمامهم على البحث في الأمور الغيبية، لأن القرآن الكريم قد جنبهم عناء هذا البحث، " فلم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتنفسح طولاً وعرضاً، وفي أعلى هذه الشجرة: علة العلل. كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب، فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده، وانتهوا إليه وفيه، وساروا في دعوته المنهجية إلى «سير» الحياة الإنسانية ومطالبها، وقياس جزئياتها، بنظر عقلي في أحكام العبادات"¹⁸⁹، وابتعدوا كل البعد عن الخوض في المسائل الاعتقادية الجدلية، محددين هدفهم الذي حدده لهم الشرع وهو تحقيق الأفعال الإنسانية.

سار المسلمون على هذا النهج مدة من الزمن، ولم يحاول أحد في زمن النبي صل الله عليه الخروج عنه وحتى بعد الفترة التي تلت وفاته حاول الأئمة وعلماء الدين السير في نفس الطريق، فمنعوا الناس من الأنشغال بالغيبيات وحذروهم منها ومن عواقبها " فقد أورثت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء ومزقت وحدة أديانهم وتماسكها"¹⁹⁰، مستدلين في ذلك بأحاديث الرسول صل الله عليه وسلم التي تمنع الخوض في المسائل الاعتقادية.

ظل الابتعاد عن الإنشغال بالمسائل الميتافيزيقية في المجتمع الإسلامي مدة من الزمن إلى أن ظهر علم الكلام، الذي كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً، مشكلاً بذلك بداية تأسيس لفلسفة ميتافيزيقية

189 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، ط7، 1977م، ص59.

190 - المرجع نفسه، ص60.

في الإسلام، ولعل سبب ظهور هذا النمط من التفكير، هو رغبة المسلمين في فهم قضايا دينهم الميتافيزيقية فاندفعوا . بطبيعتهم الإنسانية . إلى البحث الفلسفي وحجتهم في ذلك " أن القرآن والحديث أتى لهم بالأصل «الميتافيزيقي» ولأن الله «ذات وله أسماء»، فكان لا بد أن يتساءلوا ما هي حقيقة «الذات» وحقيقة «الإسم» وأن يحددوا الصلة بين الإثنين، ومن الله وصفاته اتجهوا إلى البحث في «العالم»: خلق هذا العالم من لا شيء، فكان لا بد أن يبحثوا في «حدوث المادة» وأن يضعوا المذهب الفلسفي. وتكلم القرآن عن «اختيار الإنسان وجبره» فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم في حرية الإرادة الإنسانية أو في عدم حريتها"¹⁹¹.

وعن موقف المسلمين من علم الكلام نجد موقفان متعارضان، رأى أحدهما أن المتكلمين يساهمون في شرح الميتافيزيقا القرآنية وتفسيرها، وهم بذلك يقدمون خدمة جليلة للأمة، وهذا الموقف تبناه العديد من أهل السنة والمعتزلة والشيعة. أما الرأي الثاني . وهو رأي طائفة السلف . فاعتبر بأن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر، من الخير أن يتجنب، وأنه يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد للمجتمع، وقد غلب الرأي الأول¹⁹².

المطلب الثاني /عوامل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام:

تحكم في ظهور التفكير الفلسفي في الإسلام عدة عوامل منها ما هو داخلي، ارتبط بأمر سياسية واجتماعية، ومنها ما هو خارجي وكان سببا رئيسيا في نشأته، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها.

I. العوامل الداخلية:

كان للأحداث السياسية والخلافات الفكرية والمذهبية التي شهدتها الأمة الإسلامية دورا كبيرا في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، فكل اتجاه كان يبحث عن تبرير لرأيه من خلال الدين فيقوم

¹⁹¹ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 61.

¹⁹² - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

بتأويل الآيات القرآنية بما يتفق مع أفكاره ومذهبه، مما أدى إلى انتشار الفهم العقلي للعقيدة. والتاريخ الإسلامي ينقل لنا أسباب الخلافات التي وقعت داخل الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول صل الله عليه وسلم والذي كان له بالغ الأثر في تباين الآراء في فهم العقيدة، ونشأة الفرق الإسلامية، وكانت بدايات الخلاف الأولى عند مرض الرسول (ص) ووفاته وموضع دفنه ثم اشتدت الخلافات عند الخوض في أمور الإمامة و قتال مانعي الزكاة، ثم مسألة الخلافة بعد وفاة أبي بكر، وقضية الشورى بعد وفاة عمر، ليشتد الخلاف بعد وفاة عثمان وخلافة علي وما شهدته من فتن (معركتي الجمل وصفين)، ومسألة التحكيم التي أدت إلى ظهور فرقة الخوارج، ثم تعددت الاختلافات والانقسامات بين جماعة المسلمين حين فتحت العديد من المسائل الكلامية مثل حكم مرتكب الكبيرة... وغيرها¹⁹³، وفتح الباب على مصرعيه لتعدد وتشعب الفرق والجماعات الإسلامية واتساع نطاق الفكر العقلي والفلسفي، وقد مارست هذه المدارس الكلامية التفسير أيضا، وكانت تأخذ من الآيات ما يوافق آراءها، وتؤول الآيات المخالفة، ومن هنا ظهرت المذاهب الكلامية في التفسير بأنواعها المختلفة.

II. العوامل الخارجية:

1. جدل المسلمين مع غيرهم من أصحاب الملل الأخرى:

إن الجدل العقلي بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى تمتد جذوره إلى البدايات الأولى لنزول القرآن الكريم فبعد وصول الإسلام إلى يثرب أثناء الهجرة، تصدى له اليهود الذين كانوا يعيشون هناك، وكان أغلبهم منغلقي التفكير، لم يأمنوا بالرسالة، فهاجمهم القرآن الكريم ورد عليهم في أكثر من مناسبة، كما جادل الرسول أحبارهم.

¹⁹³ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ج 1، تعليق الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية،

لبنان، 1992م، ص ص 11 . 21.

وقد سلك علماء المسلمين نفس مسلك القرآن الكريم في الرد على خصومهم من اليهود ودحض حججهم، وانتقل الصراع إلى أيدي المفسرين من كلا الفريقين، فانصب اهتمام علماء التفسير المسلمين بإثبات ما تعرضت له التوراة من تحريف خاصة فيما يتعلق بنبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقد شمل هذا التحريف جانبين: جانب الصورة و الكتابة، وجانب التفسير أو التأويل "أما من حيث الكتابة والصورة، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحذف منها الكثير. وأما من ناحية التفسير والتأويل، فقد اندفعوا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم ليكشفوا عن البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم"194.

وقد شملت المجادلات عدة قضايا دارت في بداية الأمر حول مسألة النبوة وحقيقتها، ثم خاضوا في مسألة نسخ الشريعة التي أجازها العلماء المسلمون لأنها تساعد في فهم الشرع ومسائله، ورفضها اليهود بحجة أن عقيدتهم ثابتة وأن هناك نصوص من العهد القديم قد نُهت عن النسخ، وكذب المفسرون المسلمين هذا الأمر واعتبروا أن هذا من باب التحريف في الكتابة أو التأويل.

كان اليهود على يقين تام بأنهم لن يصمدوا أمام الحجاج العقلي للمسلمين، فاتبعوا طريقاً آخر لضربهم في عقيدتهم عن طريق إحداث الفتن بينهم، وما لبث أن تسرب الفكر اليهودي إلى بعض الفرق الإسلامية، خاصة فيما تعلق بدخول الإسرائيليات في الأحاديث النبوية، حيث وضع اليهود الذين اعتنقوا الإسلام نفاقاً مجموعة من الأحاديث مستوحاة من التوراة، تتعلق بالإمامة والوصاية والرجعة والتشبيه والتجسيم، وأخطر شخصية بين هؤلاء اليهود: عبد الله ابن سبأ Abdullah*

194 - ، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 66.

*عبد الله ابن سبأ: من أخطر الشخصيات اليهودية وأشدّها عداء للإسلام، يقال أنه ظهر في فترة خلافة عثمان بن عفان أدخل في الأمة ثلاثة أمور خطيرة: القول بوصية الرسول صل الله عليه وسلم لعلي بالإمامة وخلافته له من بعده، والقول برجعة علي إلى الدنيا بعد موته، ورجعة الرسول أيضاً، وأن علياً لم يمت بل هو حي وهو يسكن السحاب وأن الرعد صوته، والبرق سوطه، وأن فيه جزء إلهيا، وأنه سوف ينزل من جديد إلى الأرض فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً.. أنظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية بيروت، (د.ط)، 1990م، ص 11.

ibn Saba. كما دخلت هذه الخرافات الإسرائيلية أيضا مجال التفسير، وشاعت الأساطير حول قصص الأنبياء، لكن فقهاء المسلمين وعددا كبيرا من المفسرين انتبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوي، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة¹⁹⁵.

أما النصارى فكانوا أصحاب حكمة وفلسفة، ولهم في مسائل الجدل والمناظرات في العقائد معرفة لا بأس بها وقد وصلت الكثير من أفكارهم ومعتقداتهم إلى البيئة الإسلامية وتعرف عليها المسلمون من خلال المناقشات التي كانت تحدث بينهم.

ومع انتشار حركة الفتح الإسلامي وانتقال القرآن إلى الشام ومصر وغيرها، احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون هناك، والذين كانت ديانتهم عقلية فلسفية، متسلحة، إلى أكبر حد. بالمنطق الصوري مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية¹⁹⁶.

وفي العهد الأموي اشتدت المناظرات بين المسلمين والنصارى حول وحدة الله وطبيعة الكلمة خاصة على يد يوحنا الدمشقي *Jean Damascène* * (676 - 749)، الذي اعتبر الإسلام عقيدة فلسفية، فراح يضع أصول الجدل ليواجهها.

وقد قاوم المتكلمون المسيحية مقاومة عقلية شديدة، خاصة منهم المعتزلة الأوائل، الذين تعرضوا لآرائهم ومذاهبهم وناقشوها، وكمثال عن ذلك مناقشات أبوعلي الجبائي *Al -Gubbā'ī* * (849 . 915)م الشيخ المعتزلي الأكبر للمسيحية، واسهامات شيخ الأشعرية أبو بكر الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد"، الذي ناقش فيه المسيحيين مناقشة دقيقة، حيث بدأ مناقشتهم في

¹⁹⁵ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 70.

¹⁹⁶ - المرجع نفسه، ص 92.

* هو يوحنا منصور بن سرجون ولد في دمشق خلال حكم الدولة الأموية، من عائلة مسيحية، كان والده يعمل وزيراً في بلاط الخلافة الأموية وكذلك كان يعمل جده كرئيساً لديوان الجباية المالية فيها، وقد شغل يوحنا الدمشقي نفسه هذه الوظيفة فترة من الزمن، ومن ثم دخل إلى دير القديس سابا قرب القدس في فلسطين بعد بداية خلافة هشام بن عبد الملك، وقد جمعته صداقة معه ومع عدد من الخلفاء قبله، من مؤلفاته: ينبوع المعرفة من ثلاثة أجزاء، مقدمة في العقائد المسيحية وغيرها .. لتفاصيل أكثر أنظر: الموسوعة العربية المسيحية، 2010م.

**أبي علي الجبائي (235 . 303)هـ: هو شيخ المعتزلة بالبصرة ومؤسس فرقة الجبائية، وكان نابغا في الجدل والمناظرة

قولهم: "إن الله جوهر"، وحاول بكل الوسائل الجدلية أن يثبت خطأ المسيحيين في إطلاق لفظ الجوهر على الله، وقد جادلهم في تقسيمهم الموجودات إلى جوهر وعرض، وفي وضع الله في مقولة الجوهر، وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهرًا ولا عرضًا، وإنما هو موجود فوق الجوهر والعرض، ثم انتقل إلى مناقشة مذاهب الاتحاد والتجسد عند بعض الفرق المسيحية وأثبت استحالتها، وغيرها من المسائل الفلسفية¹⁹⁷، وقد استفاد المتكلمون من هذا المناظرات، حيث ساعدتهم منهجيا على تكوين عقائدهم الكلامية ومنطقهم الخاص الذي يختلف عن منطق المسيحيين.

2. أثر الثقافات الشرقية القديمة:

كان للفكر الشرقي القديم أثر كبير في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، لذلك لا يمكن إنكار هذا الأثر في حديثنا عن مرجعيات الفلسفة الإسلامية والقول بأنها كانت مصادر يونانية فقط حيث يؤكد ذلك دييور في قوله: "ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامي... ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية في شيء من اليقين ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود، فبلاد الفرس هي بلاد مذهب الإثنين وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من إثنية قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام تأثيرا مباشرا أو عن طريق الفرق الغنوصية*" ¹⁹⁸.

= ومن أهم مؤلفاته: التعديل والتجوز، الأسماء والصفات، التفسير الكبير، وغيرها... لتفاصيل أكثر أنظر كتاب الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 67.

¹⁹⁷ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 99 . 100.

*الغنوصية: هي كلمة يونانية الأصل، وتعني معرفة أو عرفان، ويمكن أن تترجم بـ "العرفانية" نزع فلسفية دينية صوفية، وازدهرت هذه الحركة في القرن 2 و 3 م وزعم البعض أنها وليدة التزاوج الحاصل بين المسيحية وحركات و اليونانية والإيرانية واليهودية، وهناك من يعتبرها ضرب من التفكير اليوناني الصوفي ممزوج بعناصر شرقية، وهناك من اعتبرها استمرارا للأديان الشرقية القديمة لمعلومات أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج 2، ص 86 وما بعدها

¹⁹⁸ - دييور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1954م، ص

وهنا يشير دي بور إلى تأثير الثقافات الشرقية القديمة على المسلمين، أما تأثير الفرس على المسلمين - في نظره - كان عن طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية من آراء يونانية وغيرها، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر في العرب، أما تأثير القول بالإنثين فهو غير ظاهر اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل، أو إذا قبلنا اتهام متعصي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين¹⁹⁹.

هذا القول وغيره يثبت أن المسلمين عرفوا الثقافات الشرقية القديمة وتأثروا ببعض آرائها، وهذا طبيعي لأن تأثير هذه الثقافات في الفلسفة عموماً سواء الإسلامية أو اليونانية هو أمر لا شك فيه، فالمعارف الشرقية القديمة وإن كانت ملاحظات مفككة غير مستندة على برهان ومتصلة بالدين ومرتبطة بغايات عملية، فإنها مارست تأثيراً كبيراً على فلاسفة اليونان الذين قاموا بربطها ببعضها البعض والبرهنة عليها واعطاءها بعداً فلسفياً واضح المعالم.

1.2. تأثير الثقافة الفارسية:

الفارسيون، ورغم اعتناقهم الإسلام وإيمانهم به، إلا أنهم لم يتخلوا عن ما بقي من رواسب دينهم القديم، ولدى اختلاطهم بالمسلمين نقلوا هذه الرواسب إلى البيئة الإسلامية، وكان لذلك أثره خاصة في انقسام الجماعة الإسلامية إلى فرق ومذاهب، وتسميم أفكارهم بانتشار أفكار الإلحاد والزندقة في المجتمع الإسلامي، ويمكن القول بأن معظم صور الغلو والتطرف في التشيع والتصوف إنما ترجع إلى ديانات الفرس القديمة.

قام أبناء الفرس بدور خطير في هذا المجال، وحفزهم على ذلك رغبتهم في انتقال الحكومة

الإسلامية إلى أيدي الفرس، ورأوا بأن ذلك لا يتحقق والإسلام في سطوته وسلطانه، فأخذوا

¹⁹⁹ - ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 25.

يعملون لنشر الزرادشتية* والمزدكية** وغيرها، ظاهراً إن أمكن، وخفية إذا لم يمكن، فأفضى ذلك إلى انتشار الزندقة والإلحاد، وانتشرت الكتب الفارسية التي نقلها ابن المقفع وغيره، إلى العربية حول هذه العقائد وقد شاع ذلك في عهد المهدي الذي جد في طلب الزنادقة وأمر بقتلهم، ودعا الجدليين من أهل الحديث وعلماء الكلام بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين، فنشط مفكروا الإسلام لأداء هذه المهمة وأزالوا شبه الملحدين بالأدلة العقلية²⁰⁰.

وقد تركت تلك العقائد آثاراً واضحة في الثقافة الإسلامية، إذ أن بعض بعض الأفكار الغنوصية تركت صداها في بعض المسلمين في بحثهم لبعض مسائل العقيدة، كمسألة المعاد، وهل هو بالأرواح فقط أم بالأرواح والأجسام ومسألة الشر ومصدره، كما أثرت على التصوف الفلسفي في الإسلام، وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية لهم منهم الحلاج والسهوردي المقتول وابن عربي وابن سبعين وغيرهم²⁰¹.

وقد تصدى في الرد على تلك التيارات معتزلة العصر العباسي، وأخذوا يستعرضون أقوالهم ويناقشونها ويردون عليها ويسقطونها، لحماية عقيدتهم الإسلامية ودفع الشبهة عنها.

2.2. أثر الثقافة الهندية:

كانت البدايات الأولى لتعرف العرب على الحكمة الهندية قبل الإسلام، وذلك لاتصالهم عن طريق التجارة، وكان الفرس وسطاء بينهم في أغلب الأحيان، وبعد الفتح الإسلامي لمناطق من الهند

*الزردشتية: عقيدة فارسية قديمة، تنسب إلى زرداشت، الذي زعم المجوس أنه نبي، وهي تقول بوجود قوتين متصارعتين هما الظلمة والنور ومن امتزاجهما نشأت الموجودات.... لتفاصيل أكثر أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، ص 246 وما بعدها.

**المزدكية: نسبة إلى مزدك الذي ظهر في زمن قباد والد أنو شروان، وهذه العقيدة مثل المانوية تقول بالنور والظلمة كمصدر للموجودات لكنها تختلف معها بحيث يرى أن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الاتفاق... أنظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص 275 وما بعدها.

²⁰⁰ - محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، مرجع سابق، ص 89.

²⁰¹ - المرجع نفسه، ص 93.

انتشرت الثقافة الهندية في البيئة الإسلامية، وترجم الكثير منها في الحكم العباسي خاصة في عهد الخليفة الثاني للدولة العباسية هارون الرشيد Hârûn ar-Rachîd (ت. 809م)، وكان للفرس دور كبير في نشر الثقافة الهندية في بلاد المسلمين.

أعجب المسلمون بهذه الثقافة كثيرا، وتأثروا بها بالغ التأثير، خاصة ما تعلق منها بالحكمة الأخلاقية والسياسية، وكان للرياضيات والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام، كما تعرف المسلمون أيضا على آراء الهنود في المنطق، وفيما بعد الطبيعة. ولا شك أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيدا تاما، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية²⁰².

ولعل أبرز عقيدة يشتهر بها الهنود هي عقيدة تناسخ الأرواح، وهي في مقام الشهادة عند المسلمين والتثليث للنصارى والإسبات عند اليهود²⁰³، ومفاد هذه النحلة أن الأرواح لا تفنى بفناء الأجساد بل تنتقل من جسد إلى آخر حسب أفعالها، وترتقي بحسب تطهرها.

تأثر المسلمون بعقيدة التناسخ خاصة عند غلاة الشيعة، حيث ظهرت على أيديهم في ثوب إسلامي تحت تأثير عقيدتهم في الإمامة، مما كان له رد عنيف من قبل بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة وأهل السنة الذين تصدوا لها وردوا عليها في كتب التوحيد²⁰⁴.

ومما سبق نرى أن الفكر العقلي في الإسلام ساهم في ظهوره مجموعة من العوامل منها ما كان داخليا سببه الأوضاع السياسية بالدرجة الأولى، ومنها ما هو خارجي تمثل في الردود والمناظرات العقلية والجدلية التي قام بها المسلمون مع أصحاب الملل الأخرى، إضافة إلى انتشار ثقافات أخرى غريبة في البيئة العربية، مما جعل العلماء المسلمين يعدون العدة لمخاربتها وإثبات بطلانها وضحدها

202 - ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 27 .

203 - أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد . الهند، 1958 م، ص 38.

204 - محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، مرجع سابق، ص 95.

بالأدلة الحجاجية والعقلية. لكن يبقى عامل آخر مهم كان له أثر كبير على تبلور الفكر العقلي والفلسفي في الإسلام بأطر واضحة المعالم، وهو الفلسفة اليونانية. فكيف كان تأثيرها؟ وكيف كان موقف علماء الإسلام منها؟

3. أثر الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي:

3. 1. إنتشار الفلسفة اليونانية في البيئة الإسلامية وموقف المفكرين وعلماء الدين منها:

كان للفتوحات الإسلامية دور كبير في اطلاع المفكرين المسلمين على ثقافات باقي الأمم خاصة منها تلك التي ورثت الإرث الثقافي اليوناني والروماني، ولعل البدايات الفعلية لانتشار الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي كان خلال العصر العباسي ، لأن الترجمة التي شهدتها العصر الأموي اقتصرت فقط على نقل كتب الكيمياء من اللغة اليونانية والقبطية إلى العربية، "وكان هذا أول نقل كان في الإسلام في تلك الفترة من لغة إلى لغة"²⁰⁵. أما مع العصر العباسي نشطت حركة الترجمة ونقلت العديد من الكتب اليونانية والهندية والفارسية من لغات مختلفة إلى اللغة العربية، وبلغ الأمر ذروته في عهد الخليفة المأمون (786 - 833م)، الذي استعان بترجمين فارسيين وهنود وحضيت كتب المنطق والفلسفة والعلوم اليونانية باهتمام كبير.

لقيت الفلسفة اليونانية لدى انتشارها في البيئة الإسلامية مقاومة شديدة، خاصة من قبل علماء الدين والفقهاء، الذين وصل بهم الحد إلى اعتبارها طريقاً للكفر والزندقة، لما وجدوه فيها من نظريات وأفكار ميتافيزيقية، رأوا بأنها تمس الدين وتتعارض مع العقائد، فحذروا الناس منها واتهموا المشتغلين بها بالضلالة والحياد عن الطريق الصحيح الذي حدده الشرع ودعى بنهجه،"وقد ذكر الطباطبائي في تفسيره بعض الأسباب التي جعلت جمهور المسلمين يتصدون للفلسفة، منها ما كان عليه المتفلسفون من المسلمين من الوقوع في الدين وأهله، وتلقى أصول الإسلام ومعالم الشرع بالإهانة و الإزدراء. ومنها ما كان يسمعه المسلمون منهم من القول في المسائل المبتنية على أصول

²⁰⁵ - ابن النديم، الفهرست، دارالمسيرة، بيروت، ط1988، 2م، ص303.

موضوعة مأخوذة من الهيئة والطبيعات، كقدم الأفلاك والفلكيات، والقول بالتناسخ ونفي المعاد ولا سيما المعاد الجسماني ويطعنون بذلك كله في ظاهر الدين²⁰⁶ .

وأمام هذه المقاومة الشديدة والرفض القاطع للفلسفة اليونانية في البيئة الإسلامية، كان على أنصارها من المفكرين المسلمين أن يحملوا على عاتقهم مهمة الدفاع عنها، والتخفيف من حدة هذه المقاومة " وقد لجأوا لتحقيق ذلك إلى تلمس الأحاديث النبوية التي تمجد العقل الإنساني وتدعو إلى الإعتماد عليه واستخدامه في التفكير، كحديث « لما خلق الله العقل قال له : أقبل فأقبل، ثم قال له: ما خلقت خلقا أحب إلي منك»، كما لجأوا إلى القرآن الكريم يلتمسون فيه الآيات التي تدعو إلى التفكير والتأمل، وتفيد وجوب استغلال طاقات الإنسان الفكرية في استكشاف أسرار الكون للوقوف على عظمة الخالق، من ذلك قوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (آل عمران: 190) وقوله: ﴿ قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (يونس: 101) ²⁰⁷.

وقد كان غرض من الإستشهاد بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية، إثبات أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع التفكير العقلي، بل هو يدعو إليه ويمجده، وكانت هذه كخطوة تمهيدية لتبرئة الفلسفة مما لحقها من اتهامات من قبل علماء الدين والفقهاء، فهم كانوا يدركون أنها ليست النهاية " لأن دعوة الإسلام إلى التفكير العقلي ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية²⁰⁸.

ولكي يزداد تقبل الناس للفلسفة، عمد الكثير من الفلاسفة المسلمين إلى استخدام كلمة "الإعتبار" بدلا من كلمة " فلسفة " نظرا لتردد هذه الكلمة في الكثير من الآيات القرآنية، مثل قوله في الآية الثانية من سورة الحشر: ﴿ فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ (الحشر: 2)، ولأن هذه الكلمة أقرب من

²⁰⁶ - بكار محمود الحاج جاسم ، الأثر الفلسفي في التفسير، دار النوادر، سوريا ، ط1، 2008م، ص 35.

²⁰⁷ - عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د.ط)، 1993م، ص 5. 6.

²⁰⁸ - المرجع نفسه، ص 6.

حيث المجال التداولي في البيئة الإسلامية من كلمة "فلسفة" وقد لقيت هذه الكلمة حظوة كبيرة عند كثير من طوائف المسلمين كالفلاسفة والصوفية والمؤرخين²⁰⁹.

لم تتوقف جهود المدافعين عن الفلسفة عند حدود دعوة الشرع إلى إعمال العقل والتأمل، التي سعوا من خلالها إلى تهيئة الأرض الخصبة لنمو للفكر الفلسفي في المجتمع الإسلامي، لأن ذلك وحده لا يكفي لإقناع الناس بها، بل اتجهوا كخطوة ثانية إلى محاولة التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي.

2.3 . التوفيق بين الفلسفة والدين:

آمن أنصار الفلسفة اليونانية من الفلاسفة المسلمين بقيمتها إيماناً جعلهم لا يكتفون بالدفاع عنها والتخفيف من حدة العداء والكراهية لها فحسب، بل يسعون كل السعي للتوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، لما رأوه فيها من إمكانية لفهم الدين، فركزوا جهودهم على دفع ما يبدو من تعارض بينهما، وقد نحوا في سعيهم هذا طرائق مختلفة، فمنهم من كانت أعماله في شكل رسائل مختصرة تبين كيفية اهتداء العقل إلى حقائق الدين، كرسالة الإعتبار لابن مسرة القرطبي (886 - 931م) *Ibn Masara والتي عالج فيها موضوعاً فلسفياً بحثاً، وهو إثبات أن الفلسفة والدين نهجان مختلفان لكن هدفهما واحد، فإذا كان الدين يبدأ من الأعلى إلى الأسفل، فإن العقل يبدأ من الأسفل، ويأخذ طريقاً متدرجاً حتى يصل إلى الحقيقة العليا، وهي الله، فالفيلسوف مثل النبي في طلب الحق، وهداية الناس على الخير، وإذا كان الحق يأتي للنبي مباشرة من الله، فإن الفيلسوف يسعى إليه بالفكر والنظر²¹⁰.

²⁰⁹ - عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مرجع سابق، ص 6.

*محمد بن عبد الله بن مسرة (269 / 319هـ) فيلسوف قرطبي عاش في القرن 3 هـ، اشتغل بالجدل والمناقشات الكلامية خصوصاً مع المعتزلة، ويقال أنه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس، واتهم بالزندقة واحرقته كتبه، وأهم ما خلف في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين رسالته "الإعتبار"، أنظر عبد المقصود عبد الغني، التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مرجع سابق، ص 11.

²¹⁰ - المرجع نفسه، ص 11-12.

وقد جمع ابن مسرة في رسالته الكثير من الآيات التي تدعو إلى الإعتبار والتأمل والنظر والتدبر وكان الغرض من ذلك اثبات شرعية التفكير العقلي وإكسابه قداسة دينية، ومن تم التمهيدي لتقبل الفكر الفلسفي. فالفلسفة في نظره فكر عقلي، وهي بذلك تتفق مع الوحي، وليس هناك تعارض بينهما، كما أن الفلاسفة استطاعوا بمجهودهم أن يصلوا إلى هذا الاتفاق، وأشار إلى ذلك في قوله: "... فوجدوا الإعتبار يشهد للنبا فيصدق، ووجدوا النبا موافقا للإعتبار لا يخالفه، فتعاقد البرهان وتجلي اليقين، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان"²¹¹.

واختار هذه التسمية " الإعتبار " بدل الحكمة أو الفلسفة لكي لا ينفر منها المسلمون، وكانت الرسالة بمثابة محاولة تمهيدية لنشر الفلسفة في البيئة الإسلامية والأندلس خاصة.

ومن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين نجد كذلك ما قام به ابن طفيل* I ben Tufayl (1105 - 1185م)، من خلال قصته حي بن يقضان، وقد اتخذ من أسلوب القصص، كأسلوب رمزي للتعبير عن فلسفته وذلك تفاديا للمشاكل التي قد يتعرض لها من قبل فقهاء الأندلس الرافضين للفلسفة.

ورغم اختلاف المفكرين في مغزى القصة، إلا أن ابن طفيل حاول إثبات أن الإنسان بإمكانه أن يصل بعقله إلى حقائق ميتافيزيقية متصلة بالعالم الإلهي تتفق تماما مع ما أتى به الوحي²¹².

بذل فلاسفة الإسلام كل جهودهم في سبيل الدفاع عن الفلسفة وإثبات مشروعيتها والتوفيق بينها وبين الدين، فهي في نظرهم تفتح الطريق للعقل في ادراك وحدانية الله، ومهمتها لا تختلف عن

211 - أنظر: رسالة الاعتبار لابن مسرة، ضمن كتاب: محمد كمال جعفر، في الفلسفة الإسلامية، دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح الكويت، ط1، 1986 م، ص338.

* ابن طفيل أبو بكر محمد بن عبد الملك (504 . 581) هـ فيلسوف أندلسي ولد بالقرب من غرناطة، تعلم علوم زمانه ودرس الحكمة بأنواعها وبرع في الطب والفلسفة، وما وصل من أعماله فقط رسالة حي بن يقضان. أنظر عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس مرجع سابق، ص21.

212 - المرجع نفسه، ص27.

مهمة الوحي، فكلاهما يسعى إلى إرشاد الإنسان إلى كل ما ينفعه، ولكل منهما منهجه في ذلك وبالتالي فضرورتها بالنسبة للإنسان كضرورة الوحي، ولذلك ينبغي التمسك بها.

ومن بين الذين رحبوا بالفلسفة ومهدوا لها الأرضية لتنتشر في البيئة الإسلامية أيضا ودافعوا عنها من الفلاسفة المسلمين، إخوان الصفا*، فقد حاولوا من خلال رسائلهم الفلسفية التوفيق بين الفلسفة والدين، لأنهم كانوا مؤمنين بأنه متحصل هذا التوفيق بين الوحي والعقل حصل الكمال،" وقد برّروا التجاءهم إلى هذا التوفيق، بأن الشريعة قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الإجتهدية"²¹³.

كما أن الخلافات التي قد تظهر بين الدين والفلسفة، هي في نظرهم فروق في الفروع، وفي أسلوب الأداء التابع لأنواع الأمزجة ومختلف الحالات النفسية التي يتصف بها الأفراد، فكلما زادت النفس نقاوة وتحررا من قيود الجسد ومتطلباته، ازدادت قدرتها على إدراك المعاني الخفية المنطوية في الكلام الإلهي، وعلى الانسجام مع المعارف العقلية التي تقرها الفلسفة²¹⁴.

وبعبارة أخرى الدين والفلسفة يتفقان في الهدف ويختلفان في الوسيلة، بمعنى أنهما يتفقان في الأصل ويختلفان في الفروع، فالغرض الأقصى من الفلسفة - بالنسبة إليهم - هو التشبه بالإله بحسب الطاقة

* إخوان الصفا: ما وصل عن هاته الجماعة هي أنها جماعة سرية، لا تنتمي إلى مذهب من المذاهب والفرق، وكانوا يمارسون التقية، فلم يفصحوا بوضوح عن مكنون معتقداتهم ولجأوا إلى الرمز، وأقدم مصدر ذكر إخوان الصفا هو أبو حيان التوحيدي في كتابه الامتناع والمأنة، حيث يقول عنهم بأنهم عصابة تألفوا بالعبادة وتصادفت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته..، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة، علميها وعمليها وأفردوا لها فهرسة وسموها: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.. أنظر كتاب محمود إسماعيل، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر مصر، د. ط، 1997، ص 3. وكذلك كتاب: محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، مكتبة الأقصى، الأردن، ط2، 1986 م، ص ص 169. 170.

²¹³ - منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، ط1، 2006 م، ص 79 - 80.

²¹⁴ - محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، ص 193.

البشرية، "والفلسفة تقوم على أربعة خصال: أولها معرفة حقائق الموجودات، والثانية اعتقاد الآراء الصحيحة، والثالثة التخلق بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة، والرابعة الأعمال الزكية والأفعال الحسنة، والغرض الأقصى من هذه الخصال هو تهذيب النفس والترقي من حال النقص إلى التمام والخروج من حد القوة إلى الفعل بالظهور، لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود في النعم مع أبناء جنسها من الملائكة، وغرض النبوة والناموس كذلك تهذيب الأنفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد، وإيصالها إلى الجنة ونعيم أهلها في فسحة عالم الأفلاك وسعة السماوات، والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن" ²¹⁵.

أما الاختلاف بينهما فهو في الطرق المؤدية إلى تلك الغاية، فالفلسفة وسيلتها العقل، والدين وسيلته الوحي، كما يختلفان في أسلوب التعبير.

ويعتبر اخوان الصفا أن الخلاف ليس بين الدين والفلسفة، وإنما بين بعض الفلاسفة ورجال الدين فبعض العلماء ينكرون الفلسفة لقصور فهمهم لآراء الفلاسفة وانصرافهم عنها، وانشغالهم بعلوم الشريعة وأحكامها، وأما الفلاسفة الذين ينكرون كتب الأنبياء عليهم السلام فسبب ذلك حسب رأيهم "تركهم البحث عنها، وإعراضهم عن النظر فيها، ولقصور فهمهم عن تصورها لأنها مأخوذة من الملائكة الذين هم في الملأ الأعلى وأهل السماوات وسكان الأفلاك" ²¹⁶.

وفي هذا الإطار يتحدث إخوان الصفا عن طائفة أسموها بـ "أهل البدع والضلالات، أو المجادلة" وهم الذين كفروا الحكماء وحاربوا الفلسفة، ونشروا البدع في الدين، وربما يقصدون بهم بعض غلاة المتكلمين، وهم يقولون في حقهم: "هذه الطائفة الظلمة المجادلة المخاصمة الكفرة الفجرة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات، وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون في الطبيعيات، ويتصدرون في المجالس

²¹⁵ - فؤاد معصوم، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، 1998م، ص 127.

²¹⁶ - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الرابع، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، (د.ط)، 1405 هـص 180 . 181.

ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدنيا علما، ولا تنتج في الحكمة فائدة، مثل كلامهم في التعديل والتجوير والجزء الذي لا يتجزأ، ... ويعارضون الحكماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قولهم: إن علم الطب والنجوم باطل، وإن الكواكب جمادات، وأن الأفلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعة فيه، وأن علم الهندسة لا حقيقة له، وأن علم المنطق والطبيعات كفر وزندقة "217".

وهم يعتبرون أن هؤلاء ضالون وملحدون، وأصحاب مذاهب واعتقادات فاسدة، وجدالاتهم عقيمة لا فائدة منها، وهي تلحق الضرر بالدين، وهم غير متفقين في الآراء، حيث يتنازعون فيما بينهم و يكفرون بعضهم بعضا.

وفي مقابل هؤلاء يتحدث إخوان الصفا عن الفقهاء وأصحاب الحديث، فهؤلاء - حسب تعبيرهم: " قد نھوا عن النظر في علوم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه، وما هو فرض عليه، ولا يسعه جهله وتركه، فأما من قد تعلم علم الشريعة وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس، فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحققا، وفي أمر الميعاد استبصارا وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقينا، وإليها اشتيافا، وفي الآخرة رغبة، وإلى الله تعالى قرية"218.

والتوفيق بين الدين والفلسفة عندهم، ليس توفيقا بالمعنى المتعارف عليه، وهو محاولة الجمع بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية عن طريق الميل بإحداها على الأخرى، أو استخلاص حقيقة ثالثة تجمع العناصر المشتركة والمتناسقة من هاتين الحقيقتين، كما نجده عند فلاسفة الإسلام كالفارابي مثلا، وإنما يرجع التوفيق عندهم إلى مجرد رفع النزاع، وتقرير التعاون بينهما، وشرح بعض النصوص الدينية بالمعاني الفلسفية التي تتدرج علوا حسب المدارج الفكرية للناس"219.

217 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الثالث، ص 535.

218 - المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 157.

219 - فؤاد معصوم، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، مرجع سابق، ص 131.

وقد قصر إخوان الصفا المعرفة الفلسفية على الرياضيات والطبيعات، فأعلى الناس في الصنائع والمعارف الجسمية . حسب رأيهم هم الحكماء، وأما بالنسبة للمعارف الميتافيزيقية، فقد أحالوا الناس في معرفة حقيقتها إلى الحي، حيث أن العقل عاجز عن إدراكها، والفلسفة تعين الرؤية الدقيقة والصادقة للدين وبعبارة أخرى الفلسفة هي المنهج العقلي لفهم الدين²²⁰.

وقد ارتكزوا في توفيقهم على مجموعة من المبادئ:

. الإعتراف بالقيمة الحقيقية للمعرفة الآتية عن طريق الوحي، ومن هنا يكون التوفيق بينها وبين الحقائق الفلسفية، أي التوفيق بين حقيقتين لهما قيمتهما، وإلا لساغ إهمال أحدهما على حساب الأخرى.

. اعتبار النبي فيلسوفاً، قبل أن ينزل عليه الوحي، بحيث لو لم يكن نبياً لظل فيلسوفاً، وعلى هذا يقوم التوفيق بين ما كان يعرفه النبي كفيلسوف، وما يعرفه كنبي.

. القول بنظرية الظاهر والباطن، وأن النصوص الدينية تحمل إلى جانب معانيها الظاهرة القريبة معاني باطنة، لا يدركها إلا الراسخون في العلم، وتفسير تلك النصوص الدينية بتلك المعاني الفلسفية الدقيقة²²¹.

ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين دافعوا عن الفلسفة ضد خصومها، الكندي الذي اعتبرها من أشرف الصناعات الإنسانية، وأكد على دورها الكبير في فهم الحقائق الإلهية من جهة، وكذا إرشادها للإنسان في معرفة الفضائل والأمور التي تنفعه في حياته من جهة أخرى، حيث استهل رسالته الفلسفية بقوله: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلّة جود كل شيء وثباته

220 - فؤاد معصوم، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، مرجع سابق، ص 131.

221 - المرجع نفسه، ص 132.

الحق، لأن كل ما له أنية له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود، إذن، لأنيات موجودة، وأشرف الفلسفات وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول، الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف...²²².

والفلسفة عند الكندي تضم علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، أو كما يقول "جملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل علم ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل عن الله عز وجل²²³، ومن هنا نجده يساوي بين الفيلسوف والرسول، من حيث أن مهمتهما واحدة، وهي الدعوة إلى توحيد الله والإقرار بربوبيته، وكذا إرشاد الناس إلى كل ما ينفعهم من فضائل، والابتعاد عن كل ما يلحق بهم الضرر.

ومن هذا المنطلق يدعو الكندي إلى التمسك بالفلسفة ويطالب خصومها بدراستها جيدا قبل الحكم عليها، وإن وجدوا أنها غير نافعة عليهم تقديم الأدلة والبراهين على ذلك، والبرهان هو من أصول

الفلسفة، حيث يقول في هذا الصدد: "فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن، وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتنائها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتنائها يجب أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعملوا على ذلك برهانا، واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها"²²⁴.

222 - أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1950ص25.

223 - المرجع نفسه، ص35.

224 - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين دافعوا عن الفلسفة نجد كذلك الفارابي* (Al-Fârâbî) 874. (950) م، الذي أعجب بالفلسفة، ورأى بأن آراءها تتفق مع ما أتى به الوحي وأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عنها ضد خصومها، وتبرئتها مما لحق بها، واعتبر أن ذلك لا يكون إلا بالتوفيق بينها وبين الدين وإثبات أنهما غير متعارضان، وقد كان منهجه في التوفيق بين الفلسفة والدين يقوم على أساس الجمع بينهما بمعنى "ضم ما للإسلام إلى ما للفلسفة في إطار واحد، بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام، في فهمه الخاص لنص الإسلام، فإذا لم تكن هناك نصوص إسلامية تسعفه لتأييد الفلسفة في موضوعات، يرى الأخذ برأي الفلسفة فيها تأييدا للإسلام، أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تنمة الفكرة الفلسفية، ويعمد إلى الشرح والتأويل بحيث يلتقي الرأي الفلسفي مع المشكلة الإسلامية الفلسفي مع المشكلة الإسلامية" 225.

وقد كان لابن سينا (Ibn Sīnā / Avicenne) (980م - 1037م) 226** كذلك إسهامات كبيرة في في الدفاع عن الفلسفة ضد خصومها، وما يميز شخصيته أنها كانت تعكس جانبان، تمسكه بديانته وحفظه للقرآن الكريم منذ صغره من جهة، وحبه للفلسفة خاصة الأرسطية منها

* الفارابي (260. 339) هـ: لقب بالمعلم الثاني، وهو فيلسوف مسلم تركي الأصل، يقال أنه تتلمذ على يد يوحنا بن حيلان في مدرسة حران فأخذ عنه المنطق، ثم انتقل إلى بغداد وانضم إلى حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي كان واسع الإطلاع على فلسفة أرسطو، ثم رحل إلى حلب ودمشق، ثم خرج إلى عسقلان على الساحل الجنوبي في فلسطين وقتل هناك سنة 339 هـ على يد عصاة من اللصوص، أما عن مؤلفاته، فقد خلف الفارابي عدد ضخم من الكتب والرسائل والشروح في المنطق الأرسطي 11 شرح أهمها كتاب القياس التوطئة في المنطق، وحول شروح سائر مؤلفات أرسطو 4 أهمها مقالة في أغراض أرسطو طاليس ومقال من كتابه الحروف، وحول الدفاع عن أرسطو وأفلاطون 8 أهمها الجمع بين رأي الحكيمين، وفي تصنيف العلوم كتاب إحصاء العلوم وترتيبها، وفي الأخلاق والسياسة 6 أهمها المدينة الفاضلة، وحول ما بعد الطبيعة 15 أهمها عيون المسائل، وحول الموسيقى وفن الشعر 7 كتب أهمها كتاب الموسيقى الكبير. .. أنظر عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 297.

225 - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981م، ص 7.

** ابن سينا (370 . 427) هـ: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: عالم وطبيب وفيلسوف مسلم من أفشنة بالقرب من بخارى حفظ القرآن الكريم ودرس الأدب في سن العاشرة، ودرس المنطق والرياضيات والفلسفة والطب وسنه لا يتجاوز

وحرصه الشديد في الدفاع عنها من جهة أخرى، مما جعله يسعى إلى التوفيق بينهما، خاصة بعد اطلاعه

على محاولات التوفيق التي قام بها الفلاسفة قبله، وفي إطار هذا التوفيق كان لا بد أن ينظر إلى الوحي بطريقة عقلية منطقية متشعبة بنظرته الفلسفية العميقة، وذلك بتفسيره وفق ما يمليه المنطق وقواعده، وهذه المسألة في نظره تخدم الدين ولا تضره، مادام الوحي دعا في أكثر مناسبة إلى أعمال العقل والتدبر الإعتبار، وهذا دور الفيلسوف تحديداً، وبالتالي فقد كان منهجه في التوفيق بين الفلسفة والدين يقوم على أساس فهم النصوص القرآنية فهما فلسفياً منطقياً.

وكان ذلك تماشياً مع رأيه في أن الوحي ما هو إلا رموز وإشارات أشار بها النبي إلى حقائق تدق على أذهان العامة، وتقصر عقولهم عن إدراكها، فرمز إليهم بما يمكن أن يدركوه وأخفي عنهم ما يستعصي على إدراكهم، ومن هنا أسقط ابن سينا مفاهيمه الفلسفية على النصوص القرآنية²²⁷. فابن سينا كان من بين الفلاسفة المسلمين الذين استهوتهم الحكمة اليونانية وبحثوا في كل مسألها وأرادوا عن قناعة التوفيق بينها وبين الوحي القرآني، وقد كان غرضه من هذا التوفيق إقامة مذهب يمزج فيه بين التعاليم الفلسفية، والأرسطية على وجه الخصوص، والتعاليم الإسلامية في صورة موحدة ومتكاملة، يؤيدها المنطق ويدعمها البرهان، ولكنه كان في ذلك مضطراً أحياناً إلى إدخال بعض التعديلات على الموقف الأرسطي، وذلك خشية أية تجاوزات قد تحصل وتسيء للدين وبالمقابل كان ينتقي من الدين ما يتلاءم مع التعاليم الأرسطية التي يراها صالحة ومتوائمة مع الشريعة.

¹⁸ سنة، وقضى حياته بين التدريس والتأليف في مجال الطب والطبيعات وما بعد الطبيعة والإلهيات حتى نهاية حياته، وقد ألف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل، نذكر منها: الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات، منطق المشركين، عيون الحكمة، التعليقات، القانون في الطب، إضافة إلى العديد من الرسائل.... أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، مرجع سابق، ص 40 .

²²⁷ - حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1982م، ص 25.

ومن بين أهم محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين كذلك ما قام به ابن رشد الذي تناول بالمقارنة العامة القضايا الأساسية لكل منهما، من خلال كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة".

بدأ ابن رشد بقضية أساسية، وهي التساؤل عن موقف الدين من الفلسفة أي هل هي مباحة أم محظورة أم مأمورا بها، وإذا كان مأمورا بها، فهل على سبيل الوجوب أم على سبيل الندب؟

وقبل أن يجيب على هذا السؤال انتقل إلى قضية ثانية وهي تبيان المراد بالفلسفة ، حيث يقول : " إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم²²⁸.

وبعد تبيين ابن رشد لمعنى الفلسفة صرح بأنها واجبة بالشرع أو مندوبة، ذلك أن الشرع قد حث على اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به في الكثير من الآيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر:2)، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لِمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾، (الأعراف:185) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات²²⁹.

من خلال هذه الآيات وجد ابن رشد دليله الشرعي للقول بوجوب القياس العقلي أو البرهان كما طالب العلماء بمعرفة أنواع البراهين وشروطها، فالبراهين والأقيسة هي آلات النظر، حيث يقول في هذا الصدد: " يجب على المؤمن بالشرع، الممثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنتزل من النظر منزل الآلات من العمل، فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام، وجوب معرفة (المقاييس) الفقهية على أنواعها، وما منها

228 - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مصدر سابق، ص 221.

229 - المرجع نفسه، ص 221.

قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقل وأنواعه، بل هو أحرى بذلك²³⁰.

وقد رد على الذين رفضوا النظر في القياس العقلي واعتبروه بدعة مستحدثة لأنه لم يكن في الصدر الأول من الإسلام، بأن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شرط استنبط بعد الصدر الأول لذلك من الواجب البحث في القياس العقلي وأنواعه، وإن استعصى الأمر فلا بأس من الاستعانة بما رآه القدماء من أصحاب الملل الأخرى والاستفادة من أعمالهم، شريطة أن نأخذ ما كان منها موافقا للحق ونترك ما نراه غير صائب، فلا شيء في الشرع يمنعنا من الاطلاع على كتب الغير من أصحاب الملل الأخرى والاستفادة منها في تحصيل العلم، مادام ذلك لا يضر بعقيدة المسلم.

وللتدليل على عدم تعارض النظر البرهاني أو الدليل العقلي مع الشرعي يقول ابن رشد: فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحقل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة لموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع، أو عرف به، فإن كان قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هنالك وإن كان مخالفا طلب هنالك التأويل²³¹.

والمقصود هنا أن من الواجب تأويل النصوص التي لا تتفق مع النظر العقلي، لأن الشرع لا يكذب العقل، وكما ذكرنا سابقا فإن ابن رشد عرف التأويل: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو

²³⁰ المرجع نفسه، ص 24 . 25

²³¹ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 31 . 32

بسببه أو لاحقه أو مقارنه، ولا غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي²³².

ومن خلال قول ابن رشد السابق نرى أنه يعتبر كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل بما يقتضيه قانون التأويل العربي، وهذه المسألة في نظره لا يقع فيها اختلاف.

ولتفادي الانحراف في التأويل قام بتقسيم نصوص الشرع إلى ثلاثة أصناف: صنف يحمل على ظاهره ولا يجوز تأويله، ويعد تأويله كفر إذا كان في المباديء وبدعة إذا كان في ما بعد المباديء وصنف يجب على أهل البرهان تأويله ولا ينبغي حملهم له على ظاهره، وتأويله من قبل غير أهل البرهان واخراجه عن ظاهره كفر، وصنف ثالث متردد بين الصنفين، يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطل الذي لا يجوز للعلماء حمله على الظاهر وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطيء في هذا من العلماء معذور²³³.

وفي كتابه الثاني "الكشف عن مناهج الأدلة"، الذي يعتبر كدراسة عملية لما جاء في كتابه فصل المقال قام ابن رشد بتتبع القاعدة الشرعية وبرهن عليها برهنة عقلية، محاولاً الاثبات بالدليل المنطقي على أن هناك اتفاق تام بين العقيدة وما تحويه الفلسفة من آراء، واعتبر أن مهمة الفلسفة فحص الوحي وإدراك حقائقه وما عجزت عنه تترك المجال للشرع للخوض فيه، كما حاول من خلال كتابه هذا، الحد من الصراع الذي نشأ بين الفرق الكلامية بسبب عدم التزامها بقاعدة منهجية في تأويلها للنصوص الشرعية، فقام بالتأسيس لتفسير عقلي للعقائد لعله في ذلك يستطيع إنهاء هذا الخلاف وواصل مهمة الدفاع عن الفلسفة كذلك في كتابه "تهافت التهافت" الذي كتبه

²³² - المصدر نفسه، ص 32.

²³³ - عبد المقصود عبد الغني عبدالمقصود: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مرجع سابق، ص 49.

كرد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة، وحاول من خلاله الدفاع عن الفلاسفة، ورد بعض الاتهامات التي نسبها اليهم الغزالي.

ومما سبق، فإن التأويل كان الوسيلة التي اتبعها الفلاسفة المسلمون في التوفيق بين الفلسفة والدين وقد برز هذا التأويل في نمطين: الأول يتمثل في شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون منفصلة، أما الثاني فيتمثل في تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية²³⁴، وهذين النمطين في الحقيقة نمط واحد مر بمرحلتين: الأولى يمثلها تأويل النصوص ونقلها إلى المعنى المجازي المعبر عنه بالرمز والإصطلاح الفلسفي، والمرحلة الثانية تتمثل في شرح وتوضيح المفهوم الجديد في ضوء الحقائق الفلسفية²³⁵.

ومن هنا قام الفلاسفة المسلمون بقراءة بعض من نصوص القرآن الكريم على ضوء النظريات الفلسفية، معتمدين في ذلك على معرفتهم الواسعة بالفلسفة اليونانية، وانصبت جهودهم في هذا المجال إلى تطويع النص القرآني وتأويل ما يمكن تأويله من الآيات، ليتوافق مع تصوراتهم وآراءهم حول عدة مسائل خاصة ما تعلق منها بالمسائل الأنطولوجية كوجود الله وصفاته، ووجود العالم وغيرها.

وسنأخذ في هذا المبحث بعض النماذج من فلاسفة الإسلام، محاولين الكشف عن الخلفيات التي ارتكزت عليها قراءاتهم لبعض سور وآيات القرآن الكريم.

234 - الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، مرجع سابق، ص418.

235 - محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ط.)، 1967م، ص291.

المبحث الثاني: نماذج من القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ومناهجها عند فلاسفة الإسلام.

المطلب الأول: القراءة الفلسفية للقرآن الكريم عند اخوان الصفا:

I / مذهب اخوان الصفا ومرجعيتهم الفلسفية:

أغلب ما وصل عن إخوان الصفا أنهم جماعة من الأشخاص من فئات وطبقات مختلفة، فهم لم يذكروا أسماءهم ولا عددهم، ولا مكان مجالسهم، وبقيت هذه الجماعة سرية ومثيرة للجدل، مما دفع الباحثين إلى التقصي عن حقيقتها، فنسبها البعض إلى الشيعة والبعض الآخر إلى بعض متكلمي المعتزلة، في حين نسبها الكثيرون إلى الإسماعيلية نظرا لتشابه آرائها بالآراء الباطنية للإسماعيلية.

أما إخوان الصفا فقد عرفوا بأنفسهم وفلسفتهم في الرسالة الخامسة والأربعون من رسائلهم وعنونوها ب: "في كيفية معايشة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض"، وذلك من خلال قولهم: "...ينبغي لإخواننا، أيدهم الله، حيث كانوا من البلاد، أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يدخل فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتنزيلات النبوية، ومعاني ما تضمنها موضوعات الشريعة، وينبغي أن يتذاكروا العلوم الرياضية الأربعة، أعني العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، وأما أكثر عنايتهم وقصدتهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الإلهية التي هي الغرض الأقصى... وينبغي أن لا يعادوا علمامن العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها"²³⁶.

²³⁶ - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وأخلاق الوفاء، المجلد الرابع، مصدر سابق، ص 41 . 42.

ومن هنا كان مذهبهم الفلسفي تلفيقي، حيث حاولوا المزج بين مجموعة من الفسفات كالفلسفة الطبيعية، والفيثاغورية، والأرسطية والأفلوطينية، ففي تدليلهم على آرائهم في الألوهية مزجوا بين العناصر الأربعة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون ونظرية العدد الفيثاغورية، والهيولى والصورة عند أرسطو، ونظرية الفيض الأفلوطينية، فمثلا عند الحديث عن صدور المخلوقات عن الله سبحانه وتعالى نجد هذا المزيج، حيث يقولون: "واعلم أن الباري جل ثناؤه، هو أول الموجودات، كما أن الواحد هو قبل كل الأعداد، كذلك الباري موجد الموجودات، وكما أن الإثنين أول الأعداد والأعداد ترتبت عن الواحد، كذلك العقل أول موجود أبدعه الباري، جل وعلا، واخترعه فمنه غريزي ومكتسب دليل على رتبته في الموجودات. وكما أن الثلاثة ترتبت بعد الإثنين، كذلك النفس ترتبت في الوجود بعد العقل، وصارت أنواعها ثلاثة نباتية حيوانية وناطقة، لتكون دالة على رتبته في الموجودات له..."²³⁷ وهنا نجدهم يمزجون بين نظرية الأعداد الفيثاغورية و نظرية الفيض الأفلوطينية، ثم يواصلون تعداد الموجودات الفائضة عن الله سبحانه وتعالى رابطين كل عدد بنمط منها، ويمزجونها بالآراء الأرسطية حول الهيولى، حيث يقولون: "...ثم أوجد الباري - جل ثناؤه - الهيولى كما ترتبت الأربعة بعد الثلاثة، ومن أجل هذا قيل إن الهيولى أربعة أنواع، هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، وهيولى الأولى، لتكون هذه الأربعة الأركان دالة على مرتبتها في الموجودات. ثم الطبيعة ترتبت بعد الهيولى كما أن الخمسة ترتبت بعد الأربعة، ومن أجل هذا قيل إن الطبائع خمس، إحداها طبيعة الفلك، وأربع تحت الفلك، ثم ترتب الجسم بعد الطبيعة كما ترتبت الستة بعد الخمسة، ومن أجل هذا قيل إن الجسم ست جهات. ثم تركب الفلك من الجسم وترتب بعده، كما ترتبت السبعة بعد الستة، ومن أجل هذا صار أمر الفلك يجري على سبعة كواكب مدبرات ليكون دلالة على رتبته في الموجودات"²³⁸

²³⁷ - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الثالث، ص 203.

²³⁸ - المصدر نفسه، ص 203.

وقد ربطوا نظريتهم في الفيض كذلك بآراء الفلسفة الطبيعية حول الأركان الأربعة كمباديء للموجودات، ويتضح ذلك من خلال قولهم: "... ترتبت الأركان في جوف الفلك كما ترتبت الثمانية بعد السبعة، ومن أجل هذا قيل إنها ذات ثمانية مزاجات، فالأرض باردة يابسة، والماء رطب بارد، والهواء حار رطب، والنار حارة يابسة، لتكون هذه الثمانية أوصاف دالة على مرتبتها في الموجودات ثم تولدت المولدات الثلاثة الأجناس، ذات التسعة أنواع، لتكون دالة على مرتبتها في الموجودات الكليات، وهي آخرها كلها، كما أن التسعة آخر مرتبة الآحاد"²³⁹.

II . نظريتهم في المعرفة:

إنطلق إخوان الصفا في تأسيس نظريتهم في المعرفة من فكرة الثنائية، فكما أن الإنسان مؤلف من ثنائية النفس والجسد، فكذلك المعرفة ثنائية، فهناك معرفة تتعلق بأمر الجسد الطبيعي، وهي لا تخرج عن حدود دراسة الطبيعة، وهذه المعرفة مكتسبة، وهي تنقسم إلى حسية وعقلية وبرهانية.

فالأمور المحسوسة هي صور في الهيولى تدركها الحواس المباشرة لها، وتنفعل عنها، أما الأمور المعقولة فهي رسوم تلك المحسوسات التي أدتها الحواس إلى القوة المتخيلة، إذا بقيت مصورة في الأوهام بعد غيبة المحسوسات عن مباشرة الحواس لها، وأما الأمور الإلهية المبرهنة، فهي أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام، ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول إلى الإقرار بها والقبول لها²⁴⁰.

وقد اعتبروا أن الحواس هي أولى طرائق التعلم، ثم العقل ثم البرهان، حيث يقولون: " فلو لم يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أن يعلم شيئاً، لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات البتة، والدليل على صحة ما قلنا أن كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه، لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام، لا تتصوره العقول، وإذا لم يكن شيء معقول، فلا يمكن البرهان عليه، لأن البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول، والأشياء التي هي من أوائل

²³⁹ إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الثالث، ص ص 203 . 204.

²⁴⁰ - المصدر نفسه، ص 402.

العقول إنما هي كليات أنواع وأجناس ملتقطة من أشخاص جزئية بطريق الحواس²⁴¹.

وللتأكيد أكثر على أولوية المعرفة الحسية يقولون كذلك: "وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات فإنها مأخوذة أوائلها من الحواس، والدليل على ذلك أيضا أنك تجد من كان أكثر المحسوسات ولها أكثر تأملا، وللمتخيلات أجود اعتبارا، فإن الأشياء المعقولة عنده أكثر عددا ونفسه لها أكثر تحققا، فقد تبين بما ذكرنا أن الأشياء المعقولة ليست بشيء سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس من الأشخاص، مجموعة في فكر النفس المسمى أنواعا وأجناسا، وأن العقل للإنسان - إذا تبين - ليس هو شيئا سوى النفس الناطقة، إذا تصورت رسوم المحسوسات في ذاتها، ميّزت بفكرها بين أجناسها وأنواعها وأشخاصها، وعرفت جواهرها وأعراضها، وجربت أمور الدنيا واعتبرت تصاريف الأيام بين أهلها..."²⁴².

ومن ثم، فهم يرفضون مسألة الأفكار الفطرية، أو المصدر العقلي للمعرفة، ويشيرون إلى ذلك في قولهم: "ثم اعلم أن كثيرا من العقلاء يظنون أن الأشياء التي تعلم بأوائل العقول مركوزة، فنسبتها لما تعلقت بالجسم، فهي تحتاج إلى التذكار، ويسمون العلم تذكرا، ويحتجون بقول أفلاطون العلم تذكرا، وليس الأمر كما ظنوا، وإنما أراد أفلاطون بقوله العلم تذكرا، أن النفس علامة بالقوة فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل، فسمى العلم تذكرا²⁴³.

أما النوع الثاني من المعرفة فتختص به النفس، حيث تتلقاها دون اكتساب وتعلم، ومصدرها الله وبالتالي فهذا الصنف من المعرفة أرقى من الأول المتعلق بالجسد، فالإنسان إذا أكمل المعرفة الطبيعية على خير وجه، ووجه نفسه نحو المعرفة الأخرى، فقد تأتبه منحة من الله، وتلك هي المعرفة اللدنية أو العيانية²⁴⁴، وهم يقصدون بها الوحي والإلهام، فالوحي - في نظرهم - خاص

241 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الثالث، ص 424 . 425.

242 - المصدر نفسه، ص 425.

243 - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

244 - فؤاد معصوم، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، مرجع سابق، ص 194.

بالأنبياء، أما الإلهام فهو خاص بالأولياء الصالحين الذين تأتي منزلتهم بعد الأنبياء مباشرة. وهذه المعرفة العيانة سواء كانت وحيا أو إلهاما ضرورية للإنسان، كنوع أو ككل لأنه من خلال هذا الطريق فقط يقبل الفيض من النفس الكلية²⁴⁵.

وبالتالي فمصادر المعرفة الإنسانية عند اخوان الصفا أربعة، إحداها متعلقة بالنفس ومصدرها حدسي تأتي مباشرة من الله، أما الثلاثة الأخرى فهي مكتسبة مصدرها الحواس، وهي مرتبطة بالجسد، وبفضل هذه المعرفة يرتقي الإنسان إلى عالم الأفلاك، فهي في نظرهم وسيلة هذا الارتقاء.

III. منهجهم في قراءة الآيات القرآنية:

إن اخوان الصفا . وكما أشرنا سابقا . إنطلقوا في فهمهم للآيات القرآنية من نظرية الظاهر والباطن، بمعنى أن النصوص الدينية تحتمل إلى جانب معانيها الظاهرة القريبة معاني باطنة، لا يدركها إلا الراسخون في العلم، وفهم تلك النصوص الدينية لا يكون إلا عن طريق الاعتماد على المعاني الفلسفية الدقيقة، وسنقدم بعض الأمثلة على ذلك من خلال قراءتهم الفلسفية لبعض الآيات القرآنية وضمهم لها مع الرأي الفلسفي.

في الرسالة السابعة من رسائلهم خصص اخوان الصفا فصلا للحديث عن الصفات الخاصة بالجسد والنفس، مزجوا فيه بين آرائهم الفلسفية و قراءتهم الفلسفية لبعض آيات من القرآن حتى تتلاءم مع تلك الآراء، ومن ذلك فهمهم لقوله تعالى :

﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (29) فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ (الأعراف: 29 / 30)،
وقوله: ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۖ وَعَدًّا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ (الأنبياء: 104) وقوله:
﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنون: 115).

فمضامين هذه الآيات . في نظرهم . تدور حول ثنائية النفس والجسد وخصائص كل منهما وانفصالهما عن بعضهما البعض عند الموت ومآل كل منهما، وهما مختلفان في جوهرهما. فالإنسان

²⁴⁵ - فؤاد معصوم، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، مرجع سابق، ص 201.

مكون من الجسد والنفس، والجسد - حسب تعريفهم - : " هو جوهر جسماني طبيعي ذو لون وطعم ورائحة وثقل وخفة، وسكون ولين وخشونة وصلابة ورخاوة، وهو متكون من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمرتان المتولدة من الغذاء، والكائن من الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض ذوات الطبائع الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة²⁴⁶ .

وهذا التعريف يظهر مدى تأثر اخوان الصفا بالفلسفة الطبيعية من خلال حديثهم عن الأركان الأربعة الماء والنار والهواء والأرض، التي يتكون منها الجسد الإنساني وما يقابلها من طبائع، والتي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة..

أما النفس فيعرفونها بقولهم: "هي جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها، علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعاليم، فعالة في الأجسام مستعملة لها، متممة للأجسام الحيوانية والنباتية إلى وقت معلوم²⁴⁷ .

من خلال هذا التعريف نجدهم يعتبرون أن منزلة النفس أعلى منزلة من الجسد، كما يجعلون لها عدة صفات كالعلم والفعل وهي تنتم الجسد والفاعلة فيه، وبالتالي فقد اعتبروا مصدر النفس عقلي، وهذا الموقف نجده عند أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون اعتبر أن النفس أقدس من الجسد واعتبرها عاقلة قادرة على التعلم والفعل، أما أرسطو فكذلك قال بمصدرها العقلي لكنه تحفظ على رأي أستاذه في كون النفس تفكر أو تتعلم، ورأى أنه من الأصح القول بأن الإنسان قادر على التعلم لأنه يملك نفسا، كما أنه اعتبر النفس والجسد مكونين جوهريين للإنسان، والنفس صورة للجسد ورأى أنهما وجهان لعملة واحدة ولا يمكن الفصل بينهما، وهما متلازمين في الكينونة ولا سبق لأحدهما على الآخر.

وهذا الموقف الأرسطي نجده عند اخوان الصفا، فقد اعتبروا وجود الجسد ضروري وملازم لوجود النفس وهي لا تستطيع العلم أو الفعل إلا عن طريق حلولها في الجسد، وقد عبروا عن هذا في

246 - اخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 260.

247 - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

قولهم: " النفس الإنسانية لم يكن نشوؤها ولا تميمها ولا تكميلها إلا بتوسط هذا الجسد المملوء من آثار الحكمة، فواجب الحكمة الإلهية ربطت بالأجساد البشرية، وذلك أن النفس الإنسانية لا تعرف حقائق المحسوسات، ولا تتصور معاني المعقولات، ولا تقدر على عمل الصنائع، ولا تتخلق بالأخلاق والأعمال الحميدة إلا بتوسط هذا الجسد طول حياته إلى آخر العمر، كما قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَحْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: الآية 78) وقال: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ (القصص الآية 14)"²⁴⁸.

فالآية الأولى - في نظرهم - تدل على أن الإنسان يولد بدون أي علم أو معرفة مسبقة بالأمر ولكنه جعل له من الوظائف والحواس ما يعينه على التعلم، ومنح له العقل أيضا ليهديه ويوجهه إلى الصواب، وهنا إشارة إلى أن الجسد ضروري كضرورة النفس تماما وهما متكاملان.

أما الآية الثانية، فتتحدث عن موسى عليه السلام، فلما بلغ أشده تشير إلى شدة البدن وقوته أما الإستواء فيشير إلى النضج واكتمال الشباب، منحه الله الحكمة والعلم، وهذه إشارة أخرى لعلاقة النفس والعقل بالجسد، فاكتمال الجسد يجعله قابلا لتلقي الحكمة والعلم.

أما الآيات الكريمة: قوله تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴾، وقوله: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ فيفسرونها بعودة الجسد والنفس إلى معادتهما وأصولهما بعد انفصلها بالموت، فالجسد يعود إلى صورته الأولى وينحل بعد الموت إلى عناصره المكونة له، ويعبرون عن هذا بقولهم: "وهو أي الجسد منفسد ومتغير ومستحيل وراجع إلى هذه الأركان بعد الموت الذي هو مفارقة النفس للجسد وتركها استعماله"²⁴⁹.

وكذلك الأمر بالنسبة للنفس، فهي تفارق الجسد وتعود إلى مبدئها، حيث يقولون في هذا الصدد: "ثم إنها تاركة هذه الأجسام ومفارقة لها وراجعة إلى عنصرها ومعدتها ومبدئها كما كانت، إما بريح

248 - اخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص 58.

249 للمصدر نفسه، المجلد الأول، ص 260.

وغبطة أوندامة وخسران²⁵⁰، وهذا تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ (الأعراف: 30)، فالنفس التي هداها الله قبل الموت تعود وهي راجحة ومسرورة ومبتهجة. أما التي أضلها الله قبل موتها وماتت على الضلالة، فتعود وكلها ندم وخسارة، وتلك الأنفس . في نظرهم . هي الأنفس التي كانت جاهلة وغافلة، والتي ينطبق عليها قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: 179)، ويفسرون هذه الآية بأن أصحاب تلك الأنفس لم يكونوا يعقلون أمر معيشة الدنيا، ولم يكونوا يتفكرون في أمر الآخرة والمعاد ولا يفقهون ما يقال لهم من معاني أمر الآخرة وطريق المعاد²⁵¹.

وفي الرسالة السابعة والعشرين من رسائلهم، يخصص اخوان الصفا فصلا للحديث عن مصير النفس الإنسانية في الدار الآخرة بعد مفارقتها الجسد، ولتأكيد رأيهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ۗ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۗ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الزخرف: 71)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: 17)، وفي مقابل هاته الآيات استعانوا وكذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۗ وَكَذَٰلِكَ نُجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف: 40).

ان الآيات الأولى . في نظرهم . تشير إلى مآل النفس التي اكتملت صورتها واكتسبت من الفضائل والعلم والأخلاق ما جعلها تسمو إلى الدرجات العليا بعد مفارقتها الجسد، ووجدت كل ما وعدت به لما كانت في الحياة الدنيا، حيث يقولون في هذا الصدد: " ... الأنفس الجزئية إذا استتمت ذواتها بالخروج من القوة إلى حيز الفعل مما تستفيده من العلوم والمعارف بطريق الحواس واستكملت صورتها بما تكتسب من الفضائل بطريق المعقولات والتجارب والرياضات، وما يدبر في

²⁵⁰ - اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاواخلان الوفاء، المجلد الأول، ص 260.

²⁵¹ المصدر نفسه، ص 60 . 61.

هذه الدار من السياسات من إصلاح أمر المعاش، وتمهيد أمر المعاد على سنن الهدى وتهذيب النفس بالأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة، والأعمال الصالحة، كل ذلك بتوسط هذا الجسد المؤلف من الدم واللحم، ثم إن فارقت على بصيرة منها، وقد عرفت جوهرها، وتصورت ذاتها وتبينت أمر عالمها ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولى واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعلق بالأجسام²⁵².

إن المتأمل لهذا القول يجد مزجا بين الموقف الأفلاطوني والأرسطي رغم اختلاف الموقفين، فأرسطو طرح مسألة العلاقة بين النفس والجسد في إطار تلك العلاقة الأنطولوجية بين الصورة والهيولى، واعتبر الجسد والروح وجهان لعملة واحدة وهما متصلان ولا يمكن الفصل بينهما. كما ذكرنا سابقا، ونرى هذا الموقف بوضوح عند اخوان الصفا حينما اعتبروا أن النفس لا يمكن أن تكون فاعلة ولا عاملة إلا بجلولها في جسد ووجوده ضروري وكذلك قولهم بالهيولى والصورة، في حين أن أفلاطون اعتبر الروح مقدسة والجسد سجن لها، وبالموت يفنى الجسد و تتحرر منه، وترتقي إلى عالمها الحقيقي وهو عالم المثل، وهذا الموقف أيضا نجده حاضرا عندهم في قولهم السابق: "...وقد عرفت جوهرها، وتبينت أمر عالمها ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولى، واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعلق بالأجسام" وبالتالي عندما تفارق هذه الأنفس الأجساد فهي بذلك تتخلص من علائق المادة وتستقل بجوهرها الروحاني وترتقي إلى عالمها الحقيقي والأصلي، حيث يقولون: " فعند ذلك ترتقي إلى الملا الأعلى، وتدخل في زمرة الملائكة، وتشاهد تلك الأمور الروحانية، وتعان تلك الصور النورانية التي لا تدركها بالحواس الخمس، ولا تتصور في الأوهام البشرية، كما ذكر هذا في الرموزات النبوية أن في الجنة مالا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على عقل بشر، من النعيم واللذة والسرور والفرح والروح والريحان"²⁵³.

252 - اخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 3، مصدر سابق، ص 5 . 6.

253 - المصدر نفسه، ص 6.

واستدلوا على قولهم السابق ببعض الآيات الكريمة، كقوله تعالى ﴿ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۗ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (الزخرف: 71) وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (السجدة: 17).

وبالتالي فالنفس المكتملة الصفات عندهم بعد مفارقتها عالم الجسد ترتقي إلى العالم الروحاني وتنضم إلى عالم الملائكة، وتتعمق في الجنة.

وهم يعرفون الجنة بأنها عالم الأرواح وسعة السماوات، وأهلها هم النفوس الملكية التي في عالم الأفلاك وسعة السماوات البريئة من الأوجاع والآلام، أما جهنم فهي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر، وأهلها هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم²⁵⁴.

واستدلوا في تعريفهم لأصحاب جهنم بقوله تعالى: ﴿ انطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ ﴾ (المرسلات: 30) وهي - حسب تأويلهم - إشارة إلى النفوس المتحدة بالأجسام ذات الطول والعرض والعمق التي دون فلك القمر، كما يعتبرون تلك الأنفس هي التي جنت الجنابة التي ذكرت في قصة سيدنا آدم عليه السلام والتي قصدها الله في قوله: ﴿ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۗ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (البقرة: 36) (البقرة: 36)²⁵⁵.

أما الآية الأخيرة ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۗ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ﴾ (الأعراف: 40) فقاموا بتأويلها: "...النفوس الجزئية إذا لم تستتم بالعلوم والمعارف، فإنها مادامت مرتبطة بالأجساد البشرية متهيئا لها إدراك المحسوسات، فلا تستكمل صورها بمعرفة حقائق الأشياء مادام لها العقل والتميز والرؤية، ولا هي تهذب بالأخلاق الجميلة مادام يمكنها الإجهاد والعزيمة، ولا هي قومت اعوجاجها من الآراء الفاسدة، وقد أرهقتها أعمالها السيئة وأثقلتها أفعالها القبيحة فإنها عند

²⁵⁴ - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 3، مصدر سابق، ص 63.

²⁵⁵ - المصدر نفسه، ص 63. 64.

مفارقة الأجساد لا تنتفع بجوهرها ولا تستقل بذاتها، ولا يمكنها النهوض إلى الملا الأعلى من ثقل أوزارها، ولا يعرج بها إلى ملكوت السماء، ولا تستأهل الدخول في زمر الملائكة، وتعلق دونها أبواب السماء ويفوتها ذلك الروح والريحان²⁵⁶. ويعرفون الملائكة بأنهم كواكب الأفلاك وملوك السماوات خلقهم الله لعمارة عالمه وتدبير خلافته وسياسة برئته، وهم خلفاء الله في أفلاكه²⁵⁷.

وتلك الأنفس . في نظرهم . مذمومة بتلك الصفات، غير مهذبة بالأخلاق، مقيدة بأخلاق دينية واعتقادات فاسدة، وجهالات متراكمة وأعمال سيئة، تبقى مربوطة محبوسة لأنه لا يليق بها ذلك المنزل النوراني والعالم الروحاني، كما لا يليق بالعميان والجهال والبكماء مجالس الملوك ومنادمتهم لنقصانهم²⁵⁸. لذلك فمصيرها أنها تبقى مقيدة في الهواء تهوي أسفل السماء، وتجرحها شياطينها التي تتعلق عليها من الشهوات الجسمانية والآراء الفاسدة والإهتمام بالآراء الهيلوانية، راجعة إلى أسر الطبيعة الجسدانية، وتدفعها أمواج الشهوات المحرقة المؤدية إلى أودية الهاوية، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: الآية 36)، وقوله تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ (فصلت: 25)²⁵⁹.

إن المتأمل لهذه العبارات خاصة عبارة " راجعة إلى أسر الطبيعة الجسدانية"، يمكن أن يلاحظ فيها اقتراب وإن لم نقل حضور فكرة تناسخ الأرواح الفيتاغورية، بالرغم من أن إخوان الصفا لم يصرحوا بهذه الفكرة في أي موضع من رسائلهم، لكن ما هو معروف عنهم أنهم كانوا متأثرين كثيرا بالفيتاغورية ووظفوا الكثير من آرائها خاصة فكرة العدد في تفسيرهم لنشأة المخلوقات وفيضها عن الواحد كما سبق وأن أشرنا.

256 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 2، ص 6 . 7.

257 - . الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 422.

258 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 2، ص 7.

259 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما عن مصير تلك الأنفس، فهي - في نظرهم ، خسرت الدنيا والآخرة معا، فهي خسرت الجسمانية التي كانت قد ألفتها وقد تركتها بعد الموت، خسرت الجنة والإنضمام إلى عالم الملائكة والروحانيات وذلك لأنها اتبعت الشياطين، ومآلها النار التي هي عالم الكون والفساد²⁶⁰.

ويعرفون الشياطين تعريفا فلسفيا بحتا لا يتفق مع مفهوم الدين، حيث يفسرون كلمة شاطين الجن المذكورة في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام : 112) بأنها النفوس الشريرة المفارقة المتحجبة عن البصار، أما شياطين الإنس هي النفوس المتجسدة الشريرة المستأنسة بالأجساد²⁶¹.

وهم يعتبرون النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل وكذلك النفس المتجسدة الشريرة هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل وهذه النفوس الشيطانية بالفعل توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة، لتخرجها إلى الفعل، وهم يفسرون قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)﴾ (الناس: الآيات 4، 5، 6)، أن النفوس المفارقة ليست لها آلة تنال بها اللذات المحسوسة، فهي تحب وتوسوس إلى أبناء جنسها ممن لها تلك الآلة على الفعل، فهكذا وسوسة النفوس المبغضة الشريرة بالوسوسة لها إلى القتال والخصومات والعداوات²⁶².

ومن بين الأدلة التي يستندون عليها كذلك في ذكر مصير هذه الأنفس الضالة تأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ (43) لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (الحجر: 44/43)، حيث أولوا هذه الآيات بقولهم: "إنما قيل أن جهنم لها سبع طبقات لأن الأجسام التي دون فلك القمر سبعة أنواع، أربع منها هي الأمهات المستحيلات، التي هي الأركان الأربعة، وهي

²⁶⁰ - اخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 2، مصدر سابق، ص 7.

²⁶¹ - المصدر نفسه، المجلد 3، ص 81.

²⁶² - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

النار والهواء والماء والأرض، وثلاث هي المولدات الكائنات الفاسدات التي هي المعادن والنبات والحيوان. وتلك النفوس لما أخرجت من الجنة عالم الأفلاك، وأهبطت إلى الأرض عالم الكون والفساد الذي دون فلك القمر، وهي ساكنة في عمق هذه الأجساد، وغريقة في بحر الهيولى القابل للكون والفساد، وغائصة في هياكل مثل المتولدات منقطعة فيها. قال تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا ۖ مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ ۖ وَبَلَّوْنَاَهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف: 168) وقال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ ۗ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: 38) (الأنعام: 38)²⁶³.

وفهموا قوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ في قولهم: "وإنما قال لها سبعة أبواب، لكل باب منهم جزء مقسوم، لأن كل ما يجري في عالم الكون والفساد فبدائل هذه السبعة السيارة، وإنما قال «عليها تسعة عشر» (النجم: 30) لأن دلائلها لا تظهر في عالم الكون والفساد إلا بمسيرها في هذه البروج الإثنا عشر فجملتها تكون تسعة عشر، وهي التي بها يكون تقلب أحوال الدنيا وما تقتضيه موجبات أحكامها من مواليد هذه الأجساد وما يدل عليها مما يصيبهم من الآلام والأوجاع، والأسقام، والأمراض، والأحزان، من الجوع والعطش، والحر والبرد، والفقر والغنى،... ووعيد بعد الموت المذكور في القرآن، وما شاكل هذه المصائب التي لا يحصى عددها التي هي النفوس المرهونة بها مادامت مع هذه الأجساد²⁶⁴.

كانت هذه بعض الأمثلة حول قراءة إخوان الصفا لبعض الآيات القرآنية، وكان منهجهم يقوم على ضم الآيات القرآنية إلى الآراء الفلسفية والمزج بينها، لتبيان أنهما متفقان ومن تم التأكيد على حاجة الدين إلى الفلسفة، لأنها . في نظرهم . السبيل الأمثل لتطهير الشريعة من الجهالات التي دنست بها بفضل ما تمتلكه . من حكمة اعتقادية ومصلحة اجتهادية.

²⁶³ - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد 3، مصدر سابق، ص 64.

²⁶⁴ - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ومن بين الإنتقادات التي وجهت إليهم كذلك أن نزعتهم التليفقية بين مختلف المذاهب والأديان تثمر نسقا متسقا، وإنما أنتجت مجموعة متنافرة من الآراء الأفلاطونية الحديثة في ثوب إسلامي قد نسج من الفيتاغورية والغنوصية والهرمسية²⁶⁵.

والمتأمل لمنهجهم في الجمع بين الفلسفة ونصوص القرآن يجد أن هناك جمعا بين ما جاءت به الأديان، وما ورد على ألسنة الحكماء والفلاسفة والعلماء، فقد كانوا في رسائلهم يستشهدون بأقوال الفلاسفة كأرسطو وفيتاغورس، وتارة بأقوال الرسل والأنبياء مثل أقوال المسيح عليه السلام وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، محاولين بذلك المزج بين الفلسفة والدين، وعملوا على تطويع النص تطويع النص القرآني ليتوافق مع تصوراتهم.

المطلب الثاني: منهج الفارابي في قراءة القرآن الكريم:

I. مذهبه ومرجعياته الفلسفية:

لقب الفارابي بالمعلم الثاني نسبة إلى أرسطو المعلم الأول، ولعل ذلك راجع إلى تشابه منهج كليهما في البحث عن الحقيقة، فمنهج الفارابي تعكسه نظريته في المعرفة، وهو منهج عقلي صوراني متسق تمام الإتساق، ومما لا شك فيه أن دعائم هذا المنهج تأسست إلى حد كبير تحت تأثير المنهج الأرسطي.

فمذهب الفارابي في الوجود مذهب عقلي، والوجود العقلي بالنسبة إليه هو الوجود الحقيقي والله . في نظره . وجود محض لا تحالطه مادة ولا كثرة، والنفس الإنسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلا إذا بلغت درجة العقل المستفاد الذي تشرق عليه الأنوار الإلهية²⁶⁶.

والمتأمل لمنهج الفارابي سيكشف لا محالة عن تلك المحاولة التي قام بها في سبيل الجمع والتوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو، وقد ألف في ذلك كتابا سماه: «الجمع بين رأيي الحكيمين»، كما

265 - محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 194.

266 - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، دار الهادي، لبنان، (د.ط.س)، ص 60 - 61.

ضمن مذهبه الفلسفي بالكثير من آراء الأفلاطونية المحدثة، وقد بذل في سبيل الجمع والتوفيق بين الآراء الفلسفية المتناقضة في الكثير من الأحيان جهدا كبيرا، وانعكس ذلك على فلسفته التي استمد عناصرها من المدارس التي سبقتها، وكانت في نفس الوقت إنعكاسا لفلسفة عصره.

وقد ظهرت فلسفة الفارابي التوفيقية قائمة على دعامي العقل والنقل تدور حول منهجيات ثلاث: المنهج الأول: ويعبر عن علاقة موقفه الفلسفي بالتاريخ الفكري والديني السلفي، وبالتالي يطرح ضرورة تحطّي تبعية الفكر وفائدة التقريب الملاءمة بين الإتجاهات المختلفة.

المنهج الثاني: ويمثل النظرة الدينية الأخلاقية إلى العالم وهي مصحوبة بالإتجاه العلمي والمنطقي مع الإصرار على عدم الانفصال عن المثال الماوراني .

المنهج الثالث: ويعكس مدى تعلق الفارابي بآلة المنطق، ودور العقل الإنساني إلى جانب الله إبرازا لمعتقداته، ولمذهبه الفلسفي المتكامل على خطى الإغريق وعلماء عصر الكلام²⁶⁷.

والمتأمل لهذه المنطلقات المنهجية لفلسفة الفارابي، يلمس التأثير الفلسفي بالمنحى التاريخي والتفاعل الحضاري، "فهو كان يؤمن بوحدة الفلسفة ووحدة المعرفة ووحدة الحقيقة"²⁶⁸.

والمنهج عند الفارابي بدأ حسيا إستقرايا كما هو الأمر عند أرسطو، الذي يخالف أستاذه أفلاطون القائل بأن المعرفة تذكّر، بمعنى أن ما نكتسبه عن طريق الحواس يجعلنا نتذكر المعقولات الكامنة في العقل، والتي اكتسبناها في عالم المثل²⁶⁹، وقد حاول الفارابي التوفيق بين رأبي كل من أفلاطون وأرسطو واعتبر بأنهما يتفقان بمسألة وجود معارف حاصلة في العقل، ومن ثم قام بعرض رأيه في تحصيل العلم ذاكرة الاستعدادات في الطفل لتحصيل المعرفة، وأن المعرفة تكون أولا عن طريق

²⁶⁷ - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، ص 61.

²⁶⁸ - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973م، ص 183.

²⁶⁹ - أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت . لبنان، ط2، 1968م، ص 75.

الحواس²⁷⁰.

وكما بدأ المنهج حسياً انتهى إشراقياً وشمولياً، فالحس يباشر المحسوسات فتحصل صورة فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك الصورة إلى التخيل والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة إلى العقل.

والمعرفة لا تتم إلا بفيض من العقل الفعال وهذا هو الإشراق. وهذه الروحانية «الإشراق» هي من ناحية أخرى تنظيم للعقل ومظهر من مظاهر هذا الفكر، ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني، ولا ننال السعادة إلا بالفكر والعلم والتأمل²⁷¹.

ومما سبق نخلص أن مذهب الفارابي الفلسفي كان مزيجاً من الحكمة اليونانية والتصوف والزهد الإسلاميين، وانعكس هذا المزيج في مذهبه التوفيق بين الفلسفة والدين، وقراءته للقرآن الكريم.

II. منهجه في قراءة القرآن الكريم.

1/ الجمع بين الآراء الفلسفية والنصوص القرآنية:

كان منهج الفارابي في التوفيق بين الفلسفة والدين يقوم على أساس الجمع بينهما بمعنى ضم ما في الدين إلى ما للفلسفة، بحيث يبدو أن المعنى الفلسفي هو نفسه المعنى الذي تشير إليه الآيات القرآنية وإذا لم يجد نصوصاً قرآنية تؤيد فكرته الفلسفية يعمد إلى التأويل، بحيث تلتقي المشكلة الفلسفية مع رأي الدين، وكان في أعماله الفلسفية يوفق بين الضم والشرح والتأويل، محاولاً اثبات أن الدين والفلسفة تعبيران عن معنى واحد، رغم ما قد يكون بينهما من اختلاف أو تضارب خفي. ومن أمثلة هذا الضم بين الرأي الفلسفي والوحي وتأويل الآيات القرآنية تحت ضوء النظريات الفلسفية نذكر:

دليل وجود الله: ففي تدليله على وجود الله جمع الفارابي بين موقفه الفلسفي وآية من القرآن

²⁷⁰ أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مصدر سابق، ص 75.

²⁷¹ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 183.

الكريم حيث يقول في الفص 17 من كتابه فصوص الحكم: "لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه إما ذات الصنعة وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أنه ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 53)²⁷².

من خلال القول السابق نرى أن الفارابي جمع بين الدليل الفلسفي والدليل القرآني في البرهنة على وجود الله، ففي دليبه الفلسفي نجده قد اعتمد على المنهج الجدلي الأفلاطوني (الجدل الصاعد والجدل النازل)،²⁷³ أما الدليل القرآني، فيتمثل في الآية السابقة التي قام بتأويلها على ضوء هذا المنهج، وجعل محتواها يتوافق مع الموقف الفلسفي، فعن قوله تعالى ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ﴾ في تقدير الفارابي، تشير إلى الجدل الصاعد، فكل ما هو موجود في عالم النفس البشرية أو العالم السفلي هو آيات ودلائل تشهد على وجود الله، فهذه المخلوقات هي صنعة لا بد لها من صانع، وهو واجب الوجود لذاته لا يحتاج لوجوده شيء وهو الله، وهنا يصبح العالم السفلي دليلاً لوجود الله، وهذا انتقال من الأدنى إلى الأعلى أو جدل صاعد.

أما قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ تشير إلى الجدل النازل، من حيث أن وجود الله سبحانه وتعالى دليل على وجود المخلوقات في العالم السفلي، وشهادته تكفي لإثبات ذلك.

كما نجده كذلك متأثراً إلى حد كبير بالموقف الأرسطي حول واجب الوجود بذاته وممكن الوجود

²⁷² - أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم، شرحه السيد اسماعيل الحسيني الشنب غازاني، تحقيق علي أوجي، المكتب الفلسفي الإسلامي، طهران، (د.ط)، 1381 هـ، ص62.

²⁷³ - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق، ص7.

وصلتُهما ببعضها البعض، وبهذا قام بضم الآية الكريمة إلى فكرته الفلسفية التي استقاها من فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

مشكلة الوجود: في حديثه عن الممكن ووجوده، وعن الخالق والعالم يقول في الفص 1 من فصوص الحكم: "المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلا لم توجد؛ ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة؛ فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها؛ فهي في حد ذاتها هالكة ومن جهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة؛ فكل شيء هالك إلا وجهه"²⁷⁴.

والمقصود بقوله هذا أن المهية المعلولة موجودة في ذاتها، لأنه إذا كان الأمر غير ذلك امتنع وجودها أما وجودها بذاتها فهو غير واجب لأنه يتنافى مع كونها معلولة، وبالتالي فهي ممكنة الوجود لذاتها ووجوبها متعلق بشرط مبدئها، بمعنى أنها واجبة الوجود ضرورة من جهة نسبتها إلى مبدئها، وتبرير ذلك كما ورد في شرح هذا الفص: أن الممكن لا يخلو من أن تكون علته موجودة أو معدومة فإذا كانت موجودة فالممكن واجب بالغير، وإن كانت معدومة فالممتنع ممتنع بالغير؛ إذ عدم علته علة لعدمه؛ والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق إذا كان متقدما على وجود المعلول؛ لأنه وجب من علته ثم وجد؛ وهو المراد بالسبق الذاتي؛ فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة؛ كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير؟! وإذا كان متأخرا عن وجود المعلول يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول؛ لأن كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا²⁷⁵، ومعنى قوله أن المهية المعلولة هالكة: أنها معرضة إلى الزوال والفناء، فكل شيء هالك باطل في حد ذاته إلا ذات الخالق عز وجل، فهي أزلية أبدية لا يلحقها زوال أو فناء.

وفي آخر قوله نجد ان الفارابي استعان بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (88) (القصص: 88).

²⁷⁴ - أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 56 . 57.

²⁷⁵ - إسماعيل الحسيني الشنبي غازاني، شرح فصوص الحكمة، ص 124 . 126.

وهنا حاول الفارابي الجمع بين رأي أرسطو حول واجب الوجود وممكن الوجود، وبين مضمون الوحي حول الخالق سبحانه وتعالى وصلته بمخلوقاته وصلتها به، من حيث هو وحده منشئها وأنه الواحد الباقي، وأن كل الموجودات هالكة وإليه راجعة بعد فنائها.

وهنا حاول الفارابي الجمع بين رأي أرسطو حول واجب الوجود وممكن الوجود، وبين مضمون الوحي حول الخالق سبحانه وتعالى وصلته بمخلوقاته وصلتها به، من حيث هو وحده منشئها وأنه الواحد الباقي، وأن كل الموجودات هالكة وإليه راجعة بعد فنائها.

والفارابي في موقفه هذا اعتبر أن ما تشير إليه الآية من وجود العالم بسبب خلق الله إياه ووجود الله الخلق بذاته، لا يختلف عن وجود الممكن - في نظر أرسطو - بسبب واجب الوجود ووجوب واجب الوجود الممكن بذاته. أحد الأمرين معلول للآخر في وجوده. وكما تؤيد الفلسفة رأي الإسلام في الصلة بين الله الخالق والمخلوقات، يؤيد الإسلام الفلسفة في الصلة بين واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، وكأنه من خلال هذا الضم يحاول جعل موقف الفلسفة والوحي من هذه المسألة واحد. لكن الأمر ليس كذلك، "فالله في الإسلام خالق وفاعل، أما واجب الوجود في ذاته في الفلسفة الأرسطية معشوق لغيره، وليس فاعلا، فضلا عن أن يكون خالقا"²⁷⁶.

خلق الله للعالم: في تفسيره خلق الله للعالم يجمع الفارابي أيضا بين الموقف الفلسفي والوحي القرآني، حيث يقول في الفص 16 من فصوص الحكم: "لحظت الأحادية نفسها وذاته كانت قدرة، فلحظت القدرة؛ فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة؛ وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح؛ فتكثر الوحدة حيث ﴿إِذْ يَعْشَى السِّدْرَةَ مَا يَعْشَى﴾ (النجم: 16) ويلقى الروح الكلمة؛ وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها؛ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: 44) ثم يدور على المبدأ؛ وهناك عالم الخلق يلتفت

276 - محمد البهي، الفارابي الموقف والشارح، مرجع سابق، ص 9.

منه إلى عالم الأمر؛ ويأتونه كل فرداً ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: 95) ²⁷⁷

من خلال هذا القول نلاحظ أن الفارابي أخذ بقول أرسطو حول واجب الوجود الذي هو عقل والذي يعد أصل الموجودات ، وضم إليهما ورد في القرآن عن صفات الله تعالى خاصة العلم والقدرة لأنهما في نظره متوافقان، فهو بذلك وافق أرسطو في مسألة وحدة الموجود الأول حيث يقصد بـ«لحظة الأحدية» الله الواحد، وهو نفسه واجب الوجود عند أرسطو وقوله لحظ معناها عنده علم، في مقابل كلمة عقل عند أرسطو.

ومعنى قوله السابق: أن الله لحظ وعلم ذاته، فنشأت قدرته على الخلق والإيجاد، ولحظت القدرة (أي ذات الله عز وجل) فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة، وهناك عالم الربوبية، أما العلم الأول فهو علم الله لذاته، ومن الله وقدرته وعلمه بذاته، يتكون ما يسميه بعالم الربوبية ²⁷⁸.

وإذا ما تأملنا هذا القول نجد الفارابي قد أخذ بآراء أرسطو، لكنه كان متحفظاً فيما يخص طريقة استخدامه للمصطلحات الأرسطية، فنجده كما ذكرنا سابقاً استخدم مصطلح "لحظ" أو علم بدل استخدام كلمة عقل الأرسطية، كما قابل منطقة الواجب بذاته عند أرسطو بعالم الربوبية وبعد ذلك لجأ إلى البحث في القرآن الكريم على ما يقابل العقول الأرسطية المتدرجة في الصدور عن ذاته تعالى، فتحدث عن الملائكة، فهي بنظره - تقع في عالم أفضل من عالم الإنسان، ويأتي بعد عالم الربوبية مباشرة، ومنزلتها تماثل منزلة العقول عند أرسطو، كونها تأتي بعد واجب الوجود بذاته، ويفصل عالم الملائكة عن عالم الإنسان سدرة المنتهى، حيث استدل بقوله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾.

وهنا نلاحظ استعانة الفارابي بالآية 16 من سورة النجم، تحدث عن المكان الفاصل بين عالم الملائكة أو عالم الأمر (عالم العقول الأرسطي) وعالم الإنسان، أي التقاء عالم الروح الخفي بعالم البشر الظاهر.

²⁷⁷ - أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 61 - 62.

²⁷⁸ - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق، ص 15.

وقد عرف الملائكة: " صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلقة، لكن الروح القدس يخاطبها في اليقظة، والروح النبوية تعاشرها في النوم"²⁷⁹.

أما النبوة فعرفها في قوله: " النبوة محتصة في روحها بقوة قدسية، تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارج عن الجبله والعادات ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاص ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل"²⁸⁰.

وهو بذلك قد وضع نفس النبي موضع النفس الكلية في نظام أفلوطين المكون من:

. العلة الأولى، أو الخير المطلق.

. العقل.

. النفس الكلية، وهي الواسطة بين عالمين، عالم الخير والعقل وعالم الإنسان أو عالم الحس والشهادة²⁸¹.

فكما أن النفس الكلية تعتبر حلقة الوصل بين العالمين العلوي والسفلي، فكذلك نفس النبي توصل الوحي الذي تأتي به الملائكة من العالم العلوي . عالم الربوبية . وتبلغه إلى الناس في العالم السفلي أو عالم الحس والكثرة. والوحي نقل ما في عالم الربوبية إلى الرسول بين الناس عن طريق الملائكة، والملائكة عقول ينتقش فيها ما في اللوح المحفوظ، وما لدى الملائكة من علم ينطبع في نفس النبي. ونفس النبي بالنسبة لما لدى الملائكة من علم أشبه بمراة تحكي هذا الذي نقل إليها وانطبع فيها وهي مجلوة دائما لا تصدأ بحال، ولكن مع هذا الانطباع فيها فهي يقضة²⁸².

²⁷⁹ - أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 67.

²⁸⁰ - المصدر نفسه، ص ص 67 . 68.

²⁸¹ - محمد البهي، الفارابي الموفق و الشارح، مرجع سابق، ص 23.

²⁸² - المرجع نفسه، ص 24.

وبعد حديثه عن العالمين، واصل حديثه عن خلق الله للعالم، فتحدث عن عالم الخلق بعد عالم الربوبية، وعالم الملائكة، حيث قال: «... يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها؛ ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ ثم يدور على المبدأ؛ وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر؛ ويأتونه كل فردا»، وهو في هذا القول وظف الآية القرآنية ليربط نظريته الفلسفية في مسألة الخلق بالدين، فتحدث عن الغاية من خلق السموات وما فيها، وهي عبادة الخالق سبحانه وتعالى والتسبيح بحمده، وقوله: « يدور على المبدأ» القصد منه دوران السموات حول المبدأ الذي هو الله عز وجل بوصفه مبدأ الوجود.

أما المقصود بعبارة يأتونه فردا عند الفارابي: أن الناس جميعا ستتجرد عقولهم وأرواحهم وأبدانهم بالموت وتدخل عالم العقول بعد أن تلتفت إليه في حياتها²⁸³.

ومما سبق نجد الفارابي قد أسس رأيه في مسألة خلق العالم على الرأي الأرسطي، فهو في حديثه عن العوالم الثلاث : عالم الربوبية وعالم الملائكة (عالم الأمر) وعالم الإنسان، استعان بأفكار أرسطو حول واجب الوجود بذاته، وعالم العقول والأفلاك وعالم الإنسان، محاولا جمع هذا الرأي مع ما يجده - في نظره - متلائما معه من الدين، كحديثه عن صفات الله كالقدرة والعلم، وتعريفه للملائكة وتوظيفها له في منزلة العقول الأرسطية، وتوظيفه لآيات من القرآن لدعم آرائه، والربط بين ما هو فلسفي في عملية الخلق بالعرض الديني، وكل ذلك لإثبات التوافق بين مضامين الفلسفة والدين الإسلامي.

2/ قراءته الفلسفية لبعض الآيات من القرآن الكريم:

في بعض الآيات القرآنية، اعتمد الفارابي على النظريات الفلسفية، محاولا بذلك شرح الوحي تحت ضوء النظريات الفلسفية، ومن أمثلة ذلك نأخذ تفسيره للآية 3 من سورة الحديد:

﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾، فقد أتى على تفسيرها في

²⁸³ - محمد البهي، الفارابي الموفق و الشارح، مرجع سابق،، ص 19.

العديد من الفصوص المتفرقة من كتابه فصوص الحكم، تفسيراً فلسفياً محضاً.

ففي قراءته لكلمة "الأول في مطلع السورة يقول: " أول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه أولى بالوجود، وهو أول من جهة أن كل زمني ينسب إليه تعالى بكون، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووجد إذ وجد معه لا فيه. هو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره ، وثانياً قبوله بالذات لا بالزمان"²⁸⁴.

والمقصود بقوله هذا أن الله تعالى أول من حيث وجوده من ذاته تعالى ولا مبدأ لوجوده، وهو مبدأ لكل ما سواه، لأن كل شيء صادر عنه، وهو أولى بالوجود لغاية قربه منه، وكونه معدناً لجميع الكمالات، وأن كل حادث ينسب إليه باعتبار وجوده، فالحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقاً زمنياً، والحق الواجب وجد «مع» لأنه موجوده «لا فيه» لأن كونه فيه يستلزم الحدوث، إذ الزمان لا يدخل فيه إلا التغيير، فإن قيل: نحن لا نتعقل من كون الشيء مع الزمان إلا أن يكون ذلك الشيء فيه، ولا شك أنه تعالى مع الزمان؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم أن يتغير بتغييره، فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لأن ذاته منزهة عن جميع أنواع التغيير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان كما أن كل شيء من فعله، وقبوله بالذات لا بالزمان تعني أن الوجود لا يتأخر عن الإيجاد بالزمان²⁸⁵.

لكلمة الآخر فيقول: "هو آخر؛ لأن الأشياء إذا نسبت إليه أسبابها ومبادئها وقف عنده تعالى المنسوب، هو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب، فالغاية مثل السعادة في قولك: لم شربت الماء؟، فتقول: ليتغير المزاج، فيقال: ولم أردت أن يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، فيقال: لم طلبت الصحة؟ فتقول: للسعادة والخير، ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه، لأن السعادة والخير

²⁸⁴ - أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 86-87 .

²⁸⁵ - إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ضمن كتاب أبونصر الفارابي فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 321-323.

تطلب لذاته لا لغيره. فالحق الأول يقبل له كل شيء، ويتشوقه* طبعاً وإرادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المعشوق الأول الحقيقي فلذلك هو آخر كل غاية، أول في الفكرة آخر في الحصول. هو آخر من جهة أن كل زماني يوجد زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق²⁸⁶.

ومعنى قوله هذا أن الله آخر من حيث أن الأشياء تنسب إليه لأنه سببها، وهو غاية الغايات التي تطلب لذاتها لا لشيء آخر، فالغاية مثل السعادة التي هي غاية الكمال الممكن للشيء بحسب فطرته، والسعادة والخير تطلب لذاته لا غيره. وهو المعشوق الأول الحقيقي تشير إلى توجه جميع الأشياء نحوه فيكون غاية الغايات، لكونه يتجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته.

ومعنى قوله : «أول في الفكرة» أي في التعقل والوجود العلمي؛ لأنها باعتبار هذا الوجه علة غائية؛ ولا شك أن العلة الغائية مقدمة من المعلول، فيكون أول، «آخر في الحصول» لأنها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني؛ فيكون آخر، فإن قيل: إن الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الأشياء ليس معلولاً لشيء منها؛ فلا يجوز أن يكون غاية لشيء منها، لأن كونه غاية يقتضي التأخر فلا يكون آخر في الحصول. قلنا إن كونه غاية وأخريته في الحصول وليس باعتبار وجوده، في نفسه ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالتقرب منه والوصول

* كلمة يتشوقه تعني أن كل شيء هو الوجود أو كماله، إذ العدم من حيث هو عدم لا يشناق إليه، بل من حيث يتبعه وجود، فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود، ولما كان وجودات للممكنات وكماالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها تكون في حكم العدم فلا تكون مطلوبة حقيقة. بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص، وهو ذات الواجب أو لأن كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له، إما بالإرادة أو بالطبع، ويخرج بذلك من القوة إلى الفعل حتى يصير مناسباً للمبدأ الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيتقرب منه، فيكون كل شيء مقبلاً إلى ذاته تقدست... أنظر كتاب محمد بدر الدين الحلبي، نصوص الكلم: شرح فصوص الحكم للفارابي، ضمن كتاب مجموعة أبي نصر الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907م، ص 175

286 - أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 87.

إليه، ومعرفته²⁸⁷.

من خلال قراءة الفارابي لهذه الآية يمكن ملاحظة توظيفه لآراءه الفلسفية حول واجب الوجود وصفاته، وصدور المخلوقات عنه، وهي مستوحاة من نظرية الفيض الأفلوطينية التي ترى أن العالم قديم وأنه صادر عن الله (صدور المتعدد عن الواحد)، وكذا تأثره بنظرية قدم العالم عند أرسطو فالفارابي يرى أن الله علة هذا العالم وسبب وجوده، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، ووجود جميع الأشياء حصل من أثر وجوده، وهذا المعلول - أي العالم - قديم قدم علة وجوده - الله - ولا يتقدمه بالزمان، وإنما بالذات واستحقاق الوجود وسبق العلة على المعلول.

وهذا الموقف نجده عند الفلاسفة المسلمين، ويستندون فيه إلى حجج وبراهين، أهمها أن الله قديم ولا يمكن أن يصدر عن القديم حادث، لأن الحادث متغير، وإذا كان العالم حادثاً، فإن التغير سيلحق بالذات التي صدر عنها، وهي الله، وهذا محال عندهم، فهم يرون بالتلازم بين العلة والمعلول، لأن وجود العالم لديهم لا يخرج عن أمرين: إما أن يقولوا بأن صدر عن الله فيكون قديماً، وهذا ما توصلوا إليه، وإما أن يقولوا بتأخر وجوده عن الله، فيضطرون إلى مجابهة الإشكال التالي: لماذا لم يحدث العالم قبل زمن حدوثه؟ العجز كان في ذات الله؟ أو لإرادة حدثت بعد أن لم تكن؟ والجواب: إن هذا محال لأنه يجر إلى الإقرار بتغير القديم، ودخول النقص على الذات الإلهية وهذا الأمر غير مقبول²⁸⁸.

أما لفظي " الظاهر والباطن" في الآية السابقة، فقد أعطها أكثر من فهم في كتابه فصوص الحكم، ففي الفص رقم 10 و11 يقول: " واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بداية، فله الكل من حيث كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته، علمه بذاته. وذوق بعض المتألهة أن علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ ويتحد

²⁸⁷ - إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ضمن كتاب أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ص

325 - 326.

²⁸⁸ - منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2006 م، ص ص 89 - 90.

الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحدة. هو الحق، فكيف لا قد وجب، هو الباطن فكيف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فخذ بطونه إلى ظهوره يظهر لك ويبطن²⁸⁹.

والمقصود من هذا القول أن الله سبحانه وتعالى مبدأ الفيض، وتفيض عنه العقول الفعالة ثم المادة والهولي، مرتبة حسب أشرفها منزلة، ويقصد بالأشرف هنا الأقدم في ذاته، حيث لا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه، كما أن هناك كمالان في هذا الكون: الأول منهما هو ما يحتاج إليه الشيء في بقاءه ووجوده. أما الثاني فهو مالا يحتاج إليه في بقاءه ووجوده، وكل ما في الكون خاضع لهذين الكمالين، سواء ما تعلق بالطبيعة أو ما يفوقها.

وقوله: «وهو ظاهر على ذاته بداية»، يقصد بها أن مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته، لأن السبب في كون الشيء عاقلاً هو تجرده عن المادة؛ فكذلك السبب في كونه معقولاً هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد غاية التجريد، فذاته غير محجوبة عن ذاتها؛ أي حاضرة عندها، والعلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد؛ أي عدم غيبوته عنه، فيكون ذاته تعالى عالماً بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول²⁹⁰.

وهنا نجد يفهم الظهور بداية بظهور الله تعالى على ذاته، ويربط هذا الظهور إلى بعض صفاته كالعلم والعقل اللذان يرجعان بدورهما إلى صفة التجرد من المادة.

وهو من حيث أنه وحداني الذات لا تستند الكثرة إليه، وذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرة أخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها؛ والمقصود بظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات ناشئة من ظاهريته الأولى التي هي بالذات، وبسبب علمه بذاته؛ الذي هو عين ذاته؛ وصل بالكل وأوجده، وعلم الله سبحانه وتعالى بالأشياء صفة لذاته، وعلمه كسائر صفاته هو عين

289 - أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 59 - 60.

290 - إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ضمن كتاب أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 145

ذاته، يعني أن ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الأشياء وظهورها عليه لا بواسطة صفة له قائمة به، كما هو حالنا، وإن جميع ما سواه مستهلكة مندججة في مرتبة أحدية ذاته، ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة إلى الفعل؛ فهو حاكم المجمل والأشياء كالتفصيل له؛ والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه²⁹¹.

أما عن قوله: «فيتحد الكل بالنسبة إلى ذاته» فلأن صور جميع الأشياء وإن كانت حاصلة في ذات الواجب؛ لكنها بوجود علمي بسيط؛ فلا اختلاف ولا تعود في الخارج، بل ليس في الخارج إلا ذات واحدة، هي الواجب الحق «وحده» أي حال كونه واحدا في الخارج؛ فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الأشياء²⁹².

أما قوله: «هو الحق، فكيف لا قد وجب» فيقصد به أن الله تعالى هو الموجود البحت، فصفة الوجوب تقتضي أنه يستغني عن غيره في وجوده، وقوله «هو الباطن فكيف لا وقد ظهر» الباطن هنا معناه هو الخفاء عن القوى الإدراكية. أما الظهور فمعناه أنه ظهر ظهورا تاما قويا جعل القوى المدركة عاجزة عن الإتيان بادراكه، فاختمت عنها.

كما يقصد به أيضا ذاته تعالى محض الوجود وظهور الأشياء بالوجود، إذ لا خفاء أشد من العدم وفي هذا الصدد يقول: "وكذلك لا نعرف حقيقة الأول بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى، كالوحدانية وسائر الصفات"²⁹³.

فيكون نورا محضا شديد الضياء لدرجة صعوبة ادراكنا به تعالى، كالشمس مثلا فإنها بسبب كثرة ضيائها محجوبة عن الأبصار، ويعبر عن هذا في قوله في الفص 61: "لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن، وبه يظهر كل ظاهر

²⁹¹ - إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ضمن كتاب أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 145 - 148.

²⁹² - المرجع نفسه، ص 148.

²⁹³ - أبونصر الفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، 1346هـ، ص 5.

كالشمس تظهر كل خفي، وتستبطن لا عن خفاء²⁹⁴.

و معنى قوله: «فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر»: فالأولى يعني أن اتصافه تعالى بالبطون إذا كان ناشئاً من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون؛ لأن الظهور إما بالذات أو بالآيات، وأياً ما كان لا يخلو عن بطون الذات بالقياس إلينا، والثانية لأن صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له؛ لأن البطون لا ثبت له من جهة شدة ظهوره؛ ولأن صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من المبادئ والمخالف بخلاف الظهور؛ فإنه قد يكون من المخالف؛ وقد يكون من أمر مبادئ لذاته وهو وجود الممكنات²⁹⁵، وهذا هو تفسير قوله في الفص 85: "هو باطن لأنه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك، فخفي وهو ظاهر من حيث أن الآثار تسبب إلى صفاته وتجب عن ذاته؛ فيصدق بها، مثل القدرة والعلم، يعني أن في القدرة والعلم مساعاً وسعة، فأما الذات فهي ممنوعة، فلا يطلع على حقيقة الذات، فهو باطن باعتبارنا، وذلك لا من جهة؛ وظاهر باعتباره ومن جهته"²⁹⁶.

وقوله: «فخذ من بطونه إلى ظهوره يظهر لك ويطن» أي فاجتهد أن تتجرد من كل ما هو جسماني مادي وتتحلى بصفاته حتى تتقرب من ذاته وتدركه بأنه لا يمكن أن يدرك متجهاً إلى «ظهوره» باعتبار المكونات حتى «يظهر لك» عالم الأعلى من مطالع أفق عالم الأسفل و«يطن» عنك نفس ذاته بأن تعترف بالعجز والقصور عن إدراكها²⁹⁷.

في تفسيره هذا نجد أنه وظف أفكاره الفلسفية حول صفات الله سبحانه وتعالى واجب الوجود كالواحدية والعلم والعقل والتجرد من المادة، وغيرها، كما استدلل بالحديث عن واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى المبدع الأول الذي صدرت عن ذاته كل الموجودات صدور فيض بإرادته وقدرته وهنا نلاحظ توظيفه لنظرية الفيض التي عبر عنها في قوله: "هذه الموجودات كلها صادرة

294 - أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 82.

295 - إسماعيل إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ص 150 . 151.

296 - أبونصر الفارابي، فصوص الحكم، ص 85.

297 - إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ص 152.

من ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له، وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعل فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهي كلها مرادة لأجل ذاته... كل واحد من العقول الفعالة شرف لما يليه، وجميع العقول الفعالة أشرف الشرف من الأمور المادية، ثم السماوات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة، ونريد بالإشراف هنا ما هو القدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه، والحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لا يحتاج إليه في بقاءه ووجوده الكمال الثاني²⁹⁸.

إن المطلع على منهج قراءة الفارابي للقرآن الكريم سيلاحظ تلك الرغبة الملحة لديه في تطبيق التعاليم الفلسفية خاصة الأرسطية في فهمه للوحي القرآني، لأنه إعتبر أن ما أتت به الفلسفة في الكثير من الأمور كصفات الله وذاته، وصدور الموجودات عنه وقدم العالم وغيرها، هي أمور تتفق في معظمها مع مضمون القرآن.

لكن وجه الخلاف بينه وبين أرسطو، أن أرسطو لا يعنيه أن يصفه بالقدرة الخالقة، لأن عملية وجود العالم أو الكثرة الممكنة في نظره، هي عملية عشق: هناك عاشق، وهناك معشوق، وليست عملية خلق وإيجاد، هي عملية تصويرية تخيلية شعرية، وليست عملية واقعية، هي عملية تبرير لما وجد، وعلى نحو ما كان متصوراً في وثنية الإغريق²⁹⁹، وربما سبب ذلك أن الفلسفة اليونانية عموماً قد وصلت إلى الفلاسفة المسلمين ممزوجة ومختلطة بوثنية الديانات البدائية لكن في صورة فكرية راقية مطبوعة بطابع عقلي منطقي، مما جعلتهم يعجبون بها ويحاولون التوفيق بينها وبين الوحي.

المطلب الثالث: منهج ابن سينا في قراءة القرآن الكريم:

²⁹⁸ - أبونصر الفارابي، التعليقات، مصدر سابق، ص2.

²⁹⁹ - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق ص 19.

I. مذهبه ومرجعياته الفلسفية :

إن الحديث عن فكر ابن سينا يقودنا لا محالة إلى الحديث عن مذهب شامل جمع بين طياته الكثير من المجالات من فلسفة، ومنطق، وتصوف، وأخلاق، وأدب، وطب وموسيقى، وقد جاءت فلسفته مزيجاً بين العديد من المذاهب، فقد كان ينتقي من كل مذهب ما يتوافق مع أفكاره، وقام بمزج مناهج اليونان من الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة بالحكمة المشرقية الفارسية والهندية والبابلية واستطاع بفضل روح الابتكار لديه وبعمق تفكيره، وذكاءه ومقدرته الخلاقة على المزج والتنسيق بين الأفكار والفلسفات القديمة وفلسفات عصره، من وضع فلسفة ذات طابع خاص.

أما عن نظريته في المعرفة فقد إنتهج ابن سينا نفس منهج الفارابي العقلي، ولبلوغ المعرفة الحققة عنده يجب اجتياز مرحلتين:

الأولى: مرحلة الإدراك الحسي: وفي أثناءها تنتزع الصورة من المحسوسات وتتمثل في الحواس ويكون هذا الإدراك الحسي إما ظاهراً أو باطناً، فالظاهر يكون بالحواس الخمس التي تجرد المحسوسات مستعينة بآلاتها الجسدية، والإحساس هو وليد انفعال الحس بالمحسوسات الخارجية³⁰⁰.

والصورة التي التي انتزعتها الحواس يقبلها الحس المشترك، ويميز بعضها عن بعض لكنه لا يجردها عن علائق المادة، فإذا غاب المحسوس أمحت الصورة عنه ولم تثبت زماناً يعتد به³⁰¹، وتنتقل صور المحسوسات إلى المصورة.

300 - شير الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 64.

301 - أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء، تحقيق محمود قاسم، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، 1952م، ص

الثانية: مرحلة الإدراك العقلي، وفي أثناءها تتمثل صورة المعقولات في العقل مجردة من المادة، وترتسم المعاني الكلية، ولكي تتم عملية الإدراك في منهجية ابن سينا اتبع نفس منهج الفارابي وجعل إشراق العقل الفعال العام على العقل بالقوة شرطاً لعملية الإدراك³⁰².

وهو يعرف الإدراك في قوله: "كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء"³⁰³، وهنا يشير إلى التجريد الذي هو أساس المعرفة، ويكون هذا الإدراك مختصاً بقوة الإنسان الناطقة «العقل» وهذه القوة تسمى عقلاً عملها بغير آلة جسدية، تجرد الصور من المادة وعلائقها ولواحقها تجريداً تاماً على مراحل، وتدرك الكليات المجردة مستعينة بالوهم والخيال³⁰⁴، وفي هذا الصدد يقول ابن سينا: "... فإن القوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا استحالت من المادة المجردة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولا على المعنى المغمور في العلائق، وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال"³⁰⁵.

وهنا يظهر تأثير ابن سينا بأفلاطون، فإذا كانت مثل أفلاطون موجودة في عالم آخر يختلف تماماً عن العالم الحسي، فإن صور ابن سينا موجودة في العقل المستفاد تشرق من العقل الفعال الذي يعطي الصور للعقول البشرية التي كانت عقولاً بالقوة فجعلها عقولاً بالفعل، وهو الذي يمنحها معرفة الأوليات بإشراق منه فترسخ فيها.

ومن هنا يمكننا القول بأن منهج ابن سينا هو منهج عقلي منطقي كان نتيجة تأثره بأرسطو وإشراقي تأملي تحت تأثير نزعتة الصوفية، ويبدو هذا المزيج المنهجي واضحاً في طريقة قراءته

302 - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، ص 63.

303 - أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء، مصدر سابق، ص 179.

304 - شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 64.

305 - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء، ص 181.

للقرآن الكريم.

II. قراءته الفلسفية لبعض سور وآيات القرآن الكريم:

أشرنا سابقا أن غرض ابن سينا من التوفيق بين الفلسفة والدين هو إقامة مذهب يمزج فيه بين التعاليم الفلسفية والأرسطية على وجه الخصوص، والتعاليم الإسلامية في صورة موحدة ومتكاملة يؤيدها المنطق ويدعمها البرهان، لكنه كان في ذلك مضطرا أحيانا إلى إدخال بعض التعديلات على الموقف الأرسطي، وذلك حرصا منه على عدم حصول تجاوزات تسيء للدين، وبالمقابل كان ينتقي من الدين ما يتلاءم مع التعاليم الأرسطية التي يراها صالحة ومتوائمة مع الشريعة.

والإنتقاء نجده كذلك حاضرا في قراءته الفلسفية للقرآن الكريم، فهو لم يتناوله كاملا وإنما اقتصر على بعض السور كسورة الإخلاص والمعوذتين، وبعض الآيات القرآنية التي أعطاها فهما فلسفيا لخدمة الأغراض الفلسفية.

1. قراءته لبعض السور القرآنية:

. سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (5)﴾.

- فهمه لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

كلمة "هو": "هو المطلق الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته مستعارة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان هويته من ذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو" ³⁰⁶.

³⁰⁶ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، تفسير سورة الإخلاص، مع الترجمة والحاشية الشائقة السننية البهية لأبي القاسم محمد

بن عبد الرحمان المنان، طبعة دلهي، 1916م، ص ص 4 - 5.

وبذلك فإن كلمة "هو" التي أطلقها الله تعالى على ذاته تشير إلى أن هويته لا تتوقف على غيره. وهذه اللفظة تؤكد . في نظره . أن الله سبحانه وتعالى ليس ممكن الوجود، لأن ممكن الوجود بذاته متوقف على الغير، ووجوده من غيره، وتختلف ماهيته عن وجوده وتسبقه، وهي في نفس الوقت معلولة إلى غيرها في الوجود، ومادام ليس كذلك فهو واجب الوجود وهويته عين وجوده.

أما كلمة "الله" فمعناها في السورة . حسب ابن سينا: "الإله الذي ينسب إليه غيره، ولا ينتسب هو إلى غيره، والإله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات"³⁰⁷.

أما كلمة "أحد" فشرحها في قوله: "أحد دل على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً حتى لا كثرة معنوية، أعني كثرة المقومات من الأجناس والفصول أو كثرة الأجزاء العقلية من المادة والصورة، أو كثرة حسية بالقوة أو بالفعل كما هي في الجسم، وذلك متضمن البيان لكونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال والألوان وسائر الوجوه النسبية التي تتلثم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللاتئة بكرم وجهه وعز جلاله تعالى أن يشبهه شيء أو يساويه"³⁰⁸.

ومعنى قوله هذا أن الله سبحانه وتعالى واحد مطلقاً، بمعنى أنه لا حد له، وهو غير مركب من جنس أو فصل أو مادة... إلى غير ذلك، بمعنى أنه بسيط، والوحدة تقتضي البساطة لا التركيب أو كما يقول: "واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم"³⁰⁹.

- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾:

يرى أن كلمة الصمد في اللغة تحمل تفسيران: "أحدهما الذي لا جوف له، والثاني السيد، فأما

³⁰⁷ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، تفسير سورة الإخلاص، مصدر سابق، ص 7.

³⁰⁸ - المصدر نفسه، ص 36. 39

³⁰⁹ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم 3، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1993م، ص 45.

التفسير الأول فمعناه سلبي، وهو إشارة إلى نفي المهية، فإن كل ما له مهية كان له جوف وباطن هو تلك المهية، ومالا باطن له وهو موجود فلا جهة له ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود، والذي لا اعتبار له إلا في الوجود فهو غير قابل للعدم، فإذا الصمد الحق الواجب الوجود مطلقا من جميع الوجوه، وعلى التفسير الثاني معنى إضافي، وهو كونه سيدا لكل، ويحتمل أن يكون كلاهما مرادا من الآية، وكان معناه أن الإله هو الذي يكون كذلك أي الإلهية عبارة عن مجموع هذا السلب والإيجاب³¹⁰.

إن المعنى الأول الذي أعطاه ابن سينا لكلمة الصمد يشير إلى انتفاء صفة العدم عن الله سبحانه وتعالى وثبوت صفة الوجود المطلق، والوجود المطلق يشير إلى أن وجوده أبدي وأزلي، أما المعنى الثاني وهو معنى يضاف إلى المعنى الأول ويكمله، فالغرض منه أن الله سيد كل المخلوقات و سبب وجودها.

- قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾:

يقول ابن سينا في قراءته للآية: "لم يلد لأنه لم يتولد فلئن قيل لا وأي إشارة في هذه السورة يدل على أنه سبحانه غير متولد قيل لأنه لما لم يكن له مهية واعتبار سوى أنه هو وهو الذي ابتداء في أول السورة بذكره، وكانت هويته لذاته وجب أن يكون متولدا وإلا كانت هويته مستعارة من غيره، فلا يكون هو هو لذاته، وعند هذا تنبيه إلى سر عظيم، وهو أن التهديد الوارد في القرآن على القائلين بالولد والزوجة يعود إلى هذا السر، وهو أن الولد هو أن ينفصل عن الشيء مثله، فإن مالا يكون مثلا له لا يقال له ولد، والولد إنما ينفصل أن لو تكثرت مهيته هويته النوعية، وذلك بسبب المادة، وكل ما كان ماديا لا يكون مهيته هويته، لكن واجب الوجود مهيته هويته، فإذا لا يتولد عنه غيره، وهو غير متولد عن غيره"³¹¹.

³¹⁰ - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص ص 42 . 45.

³¹¹ - المصدر نفسه، ص ص 45 . 53.

وهنا يبرهن ابن سينا على الله لا يمكن أن يتولد عنه ولا أن يتولد من غيره، لأن الشيء المتولد عن شيء آخر يكون مثله، وشرط انفصال الشيء عن الشيء وجود المادة، وكل شيء مادي يكون ممكن الوجود، والله هو واجب الوجود منزّه عن المادة وبالتالي لا يتولد عنه شيء ولا يتولد من أي شيء.

قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾:

يقول في شرحه لهذه الآية الكريمة: "أي ليس له ما يساويه في قوة الوجود، ويحتمل وجهين: أحدهما أن يكون مساويا له في المهية النوعية، والثاني أن لا يساويه في المهية النوعية، ولكن يساويه في وجوب الوجود، فإما أن يكون له ما يساويه في مهيته النوعية فذلك يبطله قوله ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فإن كل مهية مشتركة بينه وبين غيره، فكان وجوده ماديا فكان متولدا عن غيره، وإما أن يكون له ما يساويه في مهية جنسه وهو وجوب الوجود فذلك أيضا يبطله هذه لأنه حينئذ يكون له جنس وفصل ويكون وجوده متولدا من الإزدواج الحاصل بين جنسه الذي يكون كالأم وفصله الذي يكون كالأب، لكنه غير متولد أيضا فيبطله أول السورة، فإن كل ما كانت مهيته ملتزمة من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته لكنه هو لذاته خاتمة لهذا التفسير"³¹².

وهنا حاول ابن سينا البرهنة على أن الله لا يساويه أحد في الوجود، لأنه سبحانه وتعالى منزّه عن المادة بريء من العدم والنقص، واجب الوجود لذاته ومهيته لذاته.

من خلال قراءته لسورة الإخلاص، قام ابن سينا بطرح مقارباته الفلسفية المتعلقة بالتوحيد كواجب الوجود، ووحدته وصدور المخلوقات عنه، وفي شرحه لماهية الواجب نجده قد أرضى أرسطو بحفاظه على صفات المحرك الأول (واحد من كل وجه، لا يلحقه الفناء، أزلي، واحد من كل وجه، منزّه عن المادة ولواحقها)، رغم معارضة له في بعض المسائل الجوهرية، مثل كون المحرك الذي لا يتحرك أو واجب الوجود عند أرسطو فعلة يقتصر على التحريك لا الإيجاد والخلق، وهذا يتنافى مع ما جاء

³¹² - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، تفسير سورة الإخلاص، مصدر سابق، ص 53 - 58.

به الوحي في قدرة الله اللامتناهية في الخلق وأن كل الموجودات أثر من آثار هذه القدرة. والمسألة الثانية أن واجب الوجود عند أرسطو لا يعلم إلا ذاته، ولا يعنى بالعالم ولا يقوم بتدبيره، فابن سينا أَرْضَى الدين في هذا وخالف أرسطو في هذه المسألة ورأى بأن الباري تعالى يعلم ذاته ويعلم غيره، حيث قال في هذا الصدد: "واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده. ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل عنه طولاً وعرضاً"³¹³، وهذه الخاصية لا تتنافى في نظره مع الخصائص الفلسفية لواجب الوجود.

وفي نفس الوقت نجد ابن سينا يجتهد في استخلاص الصفات التي أتى بها الدين حول واجب الوجود من الآيات الكريمة، والبرهنة على برهانا عقليا منطقيا، وهذا يدخل ضمن محاولاته التوفيق بين الفلسفة والوحي عن طريق قراءة الوحي قراءة فلسفية مؤطرة بإطار منطقي.

قراءته لسورة الفلق: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (1) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (2) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (3) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (4) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (5)﴾

قرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾: "فالق ظلمة العدم بنور الوجود وهو المبدئي الأول الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلا إلا ما كان مخفيا تحت سطوع النور الأول وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشئة من هويته ثم بعد ذلك تتأدى الأسباب بمصادمتها إلى شروق لازمة عنها بعد قضاؤه، والسبب الأول من معلولاته"³¹⁴.

في قراءته لهذه الآية، يشير ابن سينا إلى واجب الوجود الذي أنار الكون بنور الخلق، وهو فهم فلسفي مخالف للتفسيرات المعروفة كتفسير ابن كثير أو الطبري وغيرها، حيث تفسر هذه الآية بأن

³¹³ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم 3، مصدر سابق، ص 278.

³¹⁴ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، تفسير المعوذة الأولى، ضمن كتاب جامع البدائع، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2004 م، ص 27.

الله يأمر الرسول بالاستعاذة به من كل الشرور، ويفسرون الفلق بالصبح الذي يأتي بعد الليل حاملا معه النور، وهناك منهم من يفسرها بمعنى الخلق³¹⁵، كما أشار في تفسيره كذلك إلى الشرور الموجودة في المخلوقات التي فاضت عنه، والمتدرجة في الوجود والمستعيد هنا هو النفس الناطقة والمستعاذ منه هو "الكدره اللازمة لماهيته" وهي القوى الحيوانية، والتي سيأتي على توضيحها في بقية تفسيره للسورة.

قراءته لقوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾، في قوله بأن الله جعل الشر في ناحية الخلق والتقدير، ولما كانت الأجسام من قدره لا قضائه وهي منبع الشر بسبب المادة فسيكون الشر مضافا إلى ما خلق، والله سبق الإنفلاق على الشر اللازم، لذلك فالخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض وثانوي، وبالتالي فالشرور غير لازمة عنه أولا في قضائه، بل ثانيا في قدره، فأمر بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة عن الخلق³¹⁶.

قراءته لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ يفسر كلمة غاسق بأنها القوى الحيوانية، فهي ظلمة غاسقة متكدره وهي مكونة من المادة منبع الظلمة والشرور والعدم، أما النفس الناطقة المستعيذة خلقت في جوهرها نقيه صافية منزهة عن كدروات المادة وعلائقها³¹⁷.

وهذا التفسير فلسفي يختلف تماما عن ما هو موجود في كتب التفسير، إذ يقصد بالغسق الظلمة والليل إذا أظلم، وفسرها بعضهم بكوكب اسمه الثريا، وآخرون بالقمر أو النجم³¹⁸.

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾: يشير في تفسيره إلى أن المقصود بالنفثات هو القوى النباتية فهي الموكلة بتدبير البدن ونموه والبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر الأربعة

315 - الطبري، تفسير الطبري، المجلد 7، مرجع سابق ص 584.

316 - أبو علي بن عبد الله بن سينا، تفسير المعوذة الأول، مصدر سابق، ص 27 . 28.

317 - المصدر نفسه، ص 29.

318 - الطبري، تفسير الطبري، المجلد 7، ص 585.

المختلفة المتداخلة إلى الإنفكاك، لكنها من شدة انفعال بعضها عن بعض صارت بدنا حيوانيا³¹⁹.
وإذا ما قارنا هذا الفهم مع ما هو موجود في كتب التفسير لوجدنا اختلافا كبيرا، فمعنى النفاثات في كتب التفسير هو السحرة حين ينفثون في عقد الخيط.

. **قراءته لقوله تعالى ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾**: المقصود هنا حسب ابن سينا النزاع بين البدن والنفس وهو ذلك النزاع الحاصل بين آدم وإبليس، وهو الداء العضال، ولذلك أمرنا بالاستعاذة منه بالمبدأ الأول³²⁰.

ونلاحظ هنا أن ابن سينا كذلك قد ابتعد عن التفاسير المألوفة وفسر الحسد على أنه ذلك الصراع بين النفس والجسد.

ومن خلال قراءته الفلسفية لهذه السورة نجد أن ابن سينا أعطاها فهما مغايرا تماما للتفسير المعتادة، وهذا الفهم متضمن لأراءه الفلسفية حول دخول الشر بالعرض في القضاء الإلهي، وهذا الشر مرتتب عن حصول المادة في النفس الانسانية لحلولها في الجسد، وكذا مصدره القوى الحيوانية والنباتية وعلائق الجسد، وأن سبيل تخلص النفس من هذا الشر هو مفارقتها لهذا البدن.

وقد فصل في هذه المسألة في الفصل الثالث من كتابه أحوال النفس والموسوم ب: «في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن الأبدان»، حيث اعتبر أن النفس الانسانية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إما أن تكون كاملة في العلم والعمل، وإما أن تكون ناقصة فيهما، وإما أن تكون كاملة في أحدهما ناقصة في الآخر. وبذلك فأصحاب النفوس ثلاثة كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً (7) فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (8) وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (9)﴾ (الواقعة: 7. 9) ثم قال ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (10) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ

319 - أبوعلي بن عبدالله بن سينا، تفسير المعوذة الأولى، ص 30

320 - المصدر نفسه، ص 30.

(11) ﴿الواقعة: 10 . 11﴾³²¹.

وبناء على هذا التقسيم اعتبر ابن سينا أن الكاملين في العلم هم السابقون، ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم ويلتحقون بعالم العقول، ويتزهون عن عالم الابدان، أما أصحاب اليمين فهم في المرتبة الوسطى يرتفعون عن عالم الاستحالة ويتصفون بنفوس الأفلاك، ويتطهرون من دنس عالم المادة، أما أصحاب الشمال، فهم النازلون من المرتبة السفلى المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المنتكسون في قعر الأجرام العنصرية، المنتحسون في دار البوار، وهم الذين ينطبق عليهم قوله تعالى:

﴿دَعُوا هُنَالِكَ ثُبُورًا (13) لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا (14)﴾ (الفرقان: 14)³²²

قراءته لسورة الناس: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)﴾.

. فهمه لقوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3)﴾.

اعتبر ابن سينا أن كلمة رب بالتربية، فقد ربى الله الانسان بأن سوى له مزاجه، ثم أفاض عليه نفسا ناطقة وجعل أعضاء البدن، بما فيها من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكر والذكر والسمع والبصر والشم والذوق واللمس والشهوة والغضب والقوى المحركة للعضلات، والقوى النباتية والحيوانية مع اختلاف أحوالها، وهي تحت تدبير النفس الروحانية الشريفة الكاملة، وهو ملك مطلق إذ يملك تفويض تدبير البدن إلى النفس فإن المالك يملك بعد ذلك يصير النفس مشتاقة بجورها إلى الاتصال بتلك المباديء المفارقة، فتصير بذلك متعبدة والإله هو المعبود، وهوسبحانه وتعالى الذي يستعاذ به³²³.

³²¹ - أبو علي بن عبد الله بن سينا، أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون،

باريس (د.ط)، 2007 م، ص 187.

³²² - المصدر نفسه، ص 188.

³²³ - أبو علي بن سينا، تفسير المعوذة الثانية، ضمن كتاب جامع البدائع، مصدر سابق، ص 32. 33.

. أما قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾: يرى ابن سينا إلى أن تلك القوة المستعاذ منها والتي توقع الوسوسة في النفس هي القوة المتخيلة التي تأخذ النفس إلى جهة المادة بينما النفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى حيث المباديء المفارقة، وسميت خناس لأنها تخنس أي تتحرك بالعكس وتجذب النفس إلى العكس³²⁴.

أما قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾: يرى ابن سينا إلى أن تلك القوة المستعاذ منها والتي توقع الوسوسة في النفس هي القوة المتخيلة التي تأخذ النفس إلى جهة المادة بينما النفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى حيث المباديء المفارقة، وسميت خناس لأنها تخنس أي تتحرك بالعكس وتجذب النفس إلى العكس³²⁵.

فإذا اعتبرنا أن ابن سينا يوافق المفسرين في أن كلمة الوسواس الخناس تشير إلى الشياطين، فما يمكن استنتاجه من هذا أن الشياطين في نظره هي نفسها القوى الحيوانية التي تحرك النفس إلى الشهوات وتعيق سيرها في صعودها إلى الملكوت الأعلى.

أما قوله تعالى: ﴿الَّذِي يُوسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾، فشرحها في قوله: " تلك القوة المتخيلة توسوس في الصدور التي هي المطية الأولى للنفس، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الإنسانية هو القلب، وبواسطته ثبتت القوى في سائر الأعضاء، فتأثير الوسوسة أولاً في الصدور³²⁶.

أما قوله تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾: فيفهم الجن بأنه الإستتار والإنس هو الإستئناس فالأمور المستترة هي الحواس الباطنة، والمستأنسة هي الحواس الظاهرة³²⁷.

من خلال قراءته لهذه الآية نلاحظ أنه يرى بأن الجن هي الحواس الباطنة المستترة، كما وسبق أن فسر الشياطين بأنها القوى الحيوانية الغريزية، وكأنه ينكر وجود الجن والشياطين!.

324 - أبو علي بن سينا، تفسير المعوذة الثانية، ضمن كتاب جامع البدائع، مصدر سابق، ص 32. 33.

325 المصدر نفسه، ص 33.

326 المصدر نفسه، ص 33.

327 - المصدر نفسه، ص 33. 34.

2. قراءته الفلسفية لبعض الآيات القرآنية :

. الآية 35 من سورة النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

" الله نور السماوات والأرض: " النور . حسب ابن سينا . اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار. والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطو طاليس. والمستعار على وجهين إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلي في قسميه أعني الله تعالى خيرا بذاته وهو سبب لكل خير كذلك في الحكم الذاتي وغير الذاتي، وللسماوات والأرض عبارة عن الكل³²⁸.

أما قوله تعالى: ﴿مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ فشرحها في قوله: "المشكاة عبارة عن العقل الهولاني والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهوية للاستضاءة لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبهه بقابله وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، و المصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور كما هو حال كمال للمشف كما حد به الفلاسفة ومخرج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة. وقوله تعالى «في زجاجة» لما كان بين العقل الهولاني والعقل المستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبة كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المبرجة، ويخرج من المسارج الزجاجية لأنها من

³²⁸ - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1297هـ، ص ص

المشفات القوابل للضوء. ثم قال بعد ذلك كوكب ذري ليجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف فليس شيء في المتلونات يستشف³²⁹.

أما عن قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾، فاعتبر أن الشجرة المباركة تعني القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال الفكرية، أما لا شرقية ولا غربية فمعناها . في نظره . أنها ليست من القوى النطقية التي يشرق فيها النور، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور³³⁰.

. أما عن قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، فيعتبر أن المس هو الإتصال والإفاضة، أما قوله نار، فإنه لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار، وإن لم تكن النار بذوي لون، ولما كانت النار محيطة بالأمهات مشبهاً بها المحيط على العالم لا إحاطة سلفية بل إحاطة قولية مجازية، وهو العقل الكلي، وليس هذا العقل كما نسب الظن إلى أرسطو بالإله الحق الأول، لأن هذا العقل واحد من جهة، وكثير من حيث هو صدور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله³³¹.

من خلال قراءته لهذه الآية نجد أن ابن سينا قد استعان بفكرة أرسطو حول المشف أو الجسم الشفاف، وكذا أفكار أفلاطون عن الخير والكل في بداية تفسيره ثم بعد ذلك قام بتأويل بقية الآية تحت ضوء نظرية أرسطو في أقسام العقل.

الآية 17 من سورة الحاقة: ﴿وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا ۖ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (١٧): يقول في قراءته لمضمون هذه الآية: "إن الكلام المستفيض في استواء الله على العرش

³²⁹ -- أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعات، ص 86.

³³⁰ المصدر نفسه، ص ص 86. 88 .

³³¹ المصدر نفسه، ص ص 87. 88.

ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية، وتدعي المشبهة من المشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا. وأما في كلام الفيلسوف فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله تعالى هناك، وعليه لا على حلول كما بين أرسطو في آخر كتاب سماع الكيان، والحكماء المشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم هذا وقد قالوا أن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية وإنما قالوا يتحرك بالنفس، لأن الحركات إما طبيعية أو نفسية ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، وقد داع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعا لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل أن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا، فالأفلاك تسمى ملائكة، فإذا تقدم هذه المقدمات، وضح أن العرش محمول ثمانية ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك والحمل يقال على وجهين حمل بشرى وهو الأولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الإنسان والنار على الهواء، والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعي لا الأول، وقوله يومئذ والساعة والقيامة فالمراد بها ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته، ولما كان تحقيق نفس الانسانية عند المفارقة أكد جعل الوعد والوعيد وأشباهاها إلى ذلك الوقت³³².

كما يفسر الملائكة حملة العرش بأنها ثمانية أفلاك (القمر، الشمس، الزهرة، عطارد، زحل، المشتري، المريخ، والفلك الثابت)³³³ التي هي تحت الفلك التاسع بعد أن برهن على أن الملك هو الفلك.

ولعل سبب اعتماد ابن سينا على التفسير العلمي هو رفع التعارض بين آيات القرآن الكريم والكشوف العلمية، فمثلا كانت نظرية بطليموس التي تقول بالأفلاك التسعة تعارض آيات القرآن الكريم في وجود سبع سماوات، فكان لا بد من تأويل العرش والكرسي بعنوان الفلك الثامن

والتاسع، لكي يرفع التعارض بين ظاهر الآيات والعلم في ذلك الزمان³³⁴.

³³² - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعات، مصدر سابق، ص 88.

³³³ - محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، مرجع سابق، ص 210.

³³⁴ - المرجع نفسه، ص 230.

كانت تلك بعض الأمثلة عن القراءة الفلسفية للقرآن الكريم عند ابن سينا وفهمه لبعض الآيات على ضوء النظريات الفلسفية ، والذي حاول من خلاله أن يثبت أن مضمون الوحي يمكن فهمه فهما فلسفيا، لأن ما أتت به الفلسفة يؤيد الوحي ويؤكد ولا يعارضه كما يدعي الراضين للفلسفة، وإنه مما لا شك فيه أن ابن سينا بعمله هذا كان يهدف إلى تبيان أن "الفلسفة تعلي من شأن الله، وتضفي عليه خصائص هي أعلى وأكمل مما يفيد ظاهر النص، فحاول أن يرد هذه النصوص إلى هذه الخصائص، ليحقق لله الكمال المطلق، وعندما نظر إلى النصوص المتعلقة بالمتعة الحسية في الآخرة عز عليه أن تكون نهاية الإنسان في الآخرة كما هي في الدنيا، فيضل غارقا في الماديات، وهي عنده أساس كل شر، فأراد أن يرتفع بالإنسان إلى أعلى من نوعه، وأن يزوج به في عالم العقول والملائكة ليعيش سعيدا بتعلقة وقربه من ربه"³³⁵، لكنه ومع ذلك لم يسلم من النقد اللاذع من طرف منتقديه، ولم تشفع له مساهماته الكبيرة في المجالات الأخرى.

وقد وجد نقاده في أفكاره ثغرات يلجون من خلالها إلى اثبات تهافت رأيه في الكثير من المسائل من بينها:

دعوته للرمزية في الكثير من أفكاره، مثل ذلك الصراع بين النفس والبدن الذي رأى بأن قصة سيدنا آدم مع إبليس الواردة في القرآن ترمز لها، أو ما ترمز إليه الشياطين والجن من قوى غريزية حيوانية تدفع النفس إلى الشهوات، وتضحيتها بالكثير من النصوص التي لا تحتل التأويل حول هذه الكائنات، ولعل سبب ذلك: "حينما اقتضاه منطق في الفيض إلى القول بأن ما يفيض عن الله يجب أن يكون خيرا محضا أو شيئا يغلب خيره على شره، ورأى بأن الجن المتمردة والشياطين في نظر الشرع كائنات شريرة، قال محافظا على نظرتة: أنها عبارة عن الغرائز، وحين اصطدم بقصة آدم وإبليس لم يتورع عن أن يقول أن هذه القصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح

335 - حمودة غرابة ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، (د.ط.ت)، ص213.

والجسد³³⁶.

ومن بين الثغرات التي تركها ابن سينا ليدخل منها نقاده ومعارضيه، منهجه في إثبات الله، ودليله حول الواجب والممكن الذي ارتكز عليه في قراءته لسورة الإخلاص، ومن بين هؤلاء أبو حامد الغزالي حيث اعتبر لفظ الواجب والممكن لفظ مبهم و أشار إلى ذلك في قوله: " لفظ الواجب والممكن لفظ مبهم، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته فإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة، فنقول: كل واحد ممكن: على معنى أن له علة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن. على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه، وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم، وإن قيل: فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، وهو محال³³⁷.

أما ابن رشد فقد اعترض على تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن، حيث رأى بأن تفسير واجب الوجود بما لا علة له وتفسير ممكن الوجود بما له علة تفسير غير صحيح، وأن طريقة ابن سينا في ذلك طريقة مخلة³³⁸.

ومن بين ما وجه له من انتقادات أنه وفي محاولته البرهنة على أن الله يعلم ذاته وغيره لم يستطع الهروب من إشكالية الكثرة، وكذلك في آرائه حول نظرية الفيض، حيث يتفق ابن رشد مع الغزالي في إثبات تهافت كل من رأيه ورأي الذاهبين بمذهبه حيث يقول: " إن صدور الكثرة عن الواحد يناقض قولهم إن الذي صدر عن الواحد شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلى أن يقولوا: إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول، فيلزمهم أن تكون الأوائل

³³⁶ - حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص 206.

³³⁷ - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 4، 1966م، ص 157.

³³⁸ - أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 1، 1964م، ص 235.

كثيرة³³⁹.

وهذا دليل في نظره على أن الفارابي وابن سينا حادوا عن موقف أرسطو، أو على حسب تعبير ابن رشد: "ابن سينا وغيره غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا"³⁴⁰.

وهنا إشارة من ابن رشد إلى أن ابن سينا والفارابي قد وقعا في تناقضات أثناء محاولتهما تطبيق آراء أرسطو في مجال الإلهيات وتفسير عملية الخلق، وللخروج من المآزق التي وقعا فيها كانا مضطرين إلى تعديل أقوال أرسطو.

ولعل ما قام به ابن سينا والفارابي من قراءات للنصوص القرآنية وتعديلات على النصوص الفلسفة، كان من أجل تحقيق هدفهم المتمثل في التوفيق بين الفلسفة والدين ورفع التعارض بينهما.

ومن بين الانتقادات التي وجهت لهما ولغيرهما من فلاسفة الإسلام فيما يتعلق بمنهجيتهم في قراءة القرآن الكريم أنها كانت قائمة على انتقاء آيات تتوافق مع أفكارهم حول مواضيع معينة، وهي المواضيع الميتافيزيقية: كوجود الله وصفاته ووجود العالم والبعث، والجنة والنار... الخ، وأنهم لم يتقيدوا بظاهر النصوص ولا تأويلها القريب، بل كانوا ينطلقون من تصورات فلسفية معينة وأفكار مسبقة ويستندون إلى الآيات القرآنية لإثباتها من أجل التأكيد على عدم تعارض الوحي مع العقل، وبالنظر إلى قراءتهم الفلسفية، فما تتميز به عن التفاسير المتعارف عليها، هو أنهم

339 - أبو حامد الغزالي، تحافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 163 وما بعدها.

340 - المصدر نفسه، ص 145.

استطاعوا أن يبرزوا كيفية فهمهم للقرآن الكريم، وهو لاشك فهم يختلف اختلافا كليا عن فهم بقية المسلمين، أما عن الانتقاء الذي قاموا به فيما يخص الآيات المتعلقة بالمسائل الميتافيزيقية دون غيرها كآيات الأحكام مثلا، هو أن هذه الآيات لما تكن ضمن اهتماماتهم، فاهتماماتهم كانت مركزة حول العلم الإلهي ومسائل الوجود والنفس الإنسانية ومصيرها، والبعث... وغيرها.

الفصل الثالث

مناهج قراءة القرآن الكريم عند رواد التجديد

في الفكر الإسلامي الحديث

المبحث الأول: عوامل نشأة مذاهب واتجاهات قراءة القرآن الكريم في الفكر الإسلامي الحديث.

المبحث الثاني: المنهج العقلي في قراءة القرآن الكريم عند محمد عبده.

حاولنا من خلال المبحث الأول من الفصل التطرق إلى العوامل التي تحكمت في ظهور القراءات الحديثة للقرآن الكريم بشكل عام، والمنهج العقلي بصفة خاصة وركزنا على عاملين أساسيين ومباشرين من تلك العوامل، وهما الفكر الإستشراقي الكلاسيكي، من خلال ما قام به من دراسات للإسلام عموماً والنص القرآني على وجه الخصوص من جهة، ومن جهة أخرى محاولته استغلال النتائج - غير الموضوعية - التي توصل إليها من خلال تلك الدراسات في زعزعة صورة الإسلام في البلدان الإسلامية التي تعرضت للاستعمار في تلك الفترة، ومحاولة زرع قيم الحداثة الغربية كبديل عن القيم الإسلامية في نفوس المسلمين.

والعامل الثاني كان كرد فعل للأول، وهو انتقال أفكار وقيم الحداثة الغربية إلى العالم العربي الإسلامي، وما انعكس عنه من مشاريع نهضوية، نتيجة إدراك المفكرين العرب والمسلمين آنذاك لمدى الانحطاط والتقهقر الذي وصلت إليه مجتمعاتهم في شتى المجالات، ورغبتهم في تغيير الأوضاع السائدة.

وكانت مسألة "التعامل مع الدين" من أهم القضايا التي اهتم بها المفكرين النهضويين، فمنهم من نادى بالعلمانية والفصل بين الدين والحياة، ومنهم من نادى بالتمسك بالدين باعتباره الأساس الذي يجب أن تنطلق منه عملية الإصلاح تلك، لكن مع ضرورة تجديد طرق وأساليب قراءة نصوصه. ومن هنا نشأت عدة مدارس اتفقت في الهدف وهو تجديد مناهج فهم القرآن واختلقت في الطرق، فكل منها انتهج مناهج خاصة تبعا للمجال الفكري الذي ينتمي إليه.

وتطرقنا في المبحث الثاني إلى المنهج العقلي في قراءة القرآن الكريم الذي اعتمده رائد التجديد والإصلاح في الفكر العربي الحديث محمد عبده.

المبحث الأول/ عوامل نشأة مذاهب واتجاهات قراءة القرآن الكريم في الفكر الإسلامي الحديث.

المطلب الأول / الاستشراق*:

عند الحديث عن قراءات النص القرآني في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لا يمكن تجاوز الإستشراق كمرحلة هامة كانت دافعا أساسيا لتأسيسها.

ونحن في هذا المقام لا يهمنا التأريخ بشكل دقيق ومتسلسل لظهور الاستشراق وتطوره، وإنما البحث في البدايات الأولى للدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، وأسباب إهتمام الدراسات الإستشراقية بالنص القرآني.

I. البدايات الأولى للدراسات الإستشراقية:

تعود البدايات الأولى للدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، إلى زمن الصراع الذي دار بين العالمين الإسلامي والمسيحي في الأندلس وصقلية، فبعد أن عم الإسلام بلاد الأندلس وانخرمت أمامه جيوش الغرب العسكرية، فما كان منه إلا أن وجه كل اهتمامه للتعرف على هذه القوة التي قهرته، فأرسل طلابه ينهلون من العلوم الإسلامية من دار الإسلام، فترجموا الكثير من كتبه وعلى رأس ذلك القرآن الكريم للتعرف على هذا الدين العظيم، كما طلبوا مدرسين يعلمونهم في مراكز

*كلمة استشراق مأخوذة من اللفظ (استشرق) المأخوذة من مادة شرق، استخدمها المحدثون ترجمة لكلمة Orientalisme ، أما المحققون فيستعملون بدلا منها علماء المشرقيات، لكن كلمة مستشرقون هي الأكثر تداولاً في الآونة الأخيرة، وكان أول ظهور لكلمة مستشرق في اللغة الإنجليزية سنة 1779م، كما دخلت في المعاجم الأكاديمية الفرنسية سنة 1838. وكلمة مستشرق تطلق على كل عالم غربي اهتم بالدراسات الشرقية عقدية كانت أو تاريخية أو أدبية أو حضارية... الخ. فالاستشراق بذلك هو دراسة الغربيين عن الشرق من ناحية تاريخه، وآدابه وعقائده وعلومه... الخ. أنظر: اسحاق موسى الحنيني، الإستشراق نشأته، تطوره وأهدافه، ص1، وكتاب محمود حمدي زفروق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة ، (د.ط) 1997م، ص18.

العلم عندهم³⁴¹.

وبدءا من عام 1130، كان العلماء المسيحيون في أوروبا يعملون جاهدين على ترجمة الكتب العربية في الفلسفة والعلوم، وأخرجت ترجمات مبكرة لبعض الكتب العلمية العربية، ورافقت ذلك محاولات خلال القرن الثاني عشر للتعرف على الإسلام بقدر من الموضوعية، لكن مع الهدف الواضح وهو محاربة هذه التعاليم الإسلامية، ولم يكن من السهل في ذلك الوقت فصل الاستشراق عن التنصير أو الدافع الديني³⁴².

ويتفق أغلب الباحثين على أن نقطة بداية الإهتمام الأولى بالقرآن الكريم تمثلت في ترجمته إلى اللغة اللاتينية سنة 1143، وقد نسبت هذه الترجمة إلى فريق الأب بطرس المبجل Pedro* EIVenerable (1096 . 1157)م، وكان لها تأثير كبير داخل أوروبا، ونقلت إلى أكثر من لغة أوروبية كالإيطالية والألمانية والهولندية والفرنسية، واستمرت ترجمتها على يد فريق بطرس المبجل (فريق دير كلوني) في الانتشار إلى مدة طويلة، وكانت مليئة بالأخطاء سواء في المعنى أو المبنى وشوهت بذلك حقيقة القرآن³⁴³.

وتجدر الإشارة هنا أن الترجمة وغيرها في تلك الفترة كانت تحت رعاية الكنيسة، مما لا يضع مجالا للشك في أن الهدف منها تشويه صورة الإسلام والإساءة إلى القرآن الكريم لا غير.

وكان من بين اهتمامات المستشرقين في تلك الفترة كذلك، تعلم لغات الشرق بهدف التنصير

ومن بين الدعاة المتحمسين لهذا الأمر روجر بيكون Roger Bacon** (1214. 1924)م

³⁴¹ - عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج1، دار طيبة، الرياض، (د.ط.س)، ص 24.

³⁴² . محمد رحباني، قضية قراءة النص القرآني، (د.ن)، المغرب، 2009م، ص69.

* بطرس المبجل: راهب ولاهوتي فرنسي كان يترأس دير كلوني في جنوب فرنسا، ويعتبر فريقه المكون من مجموعة من الرهبان أمثال بطرس الطليطلي وهرمن الدلاشي، و روبرت كينت، أول من اهتم بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية لتفاصيل أكثر أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993م، ص 110.

³⁴³ . أحمد بوعود، علوم القرآن من المنظور الحداثي، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2015 م، ص 48.

** روجر بيكون: راهب إنجليزي وفيلسوف تجربي كما كان له اهتمامات بعلم الطبيعة، والرياضيات والطب والفلك والكيمياء،

الذي كان له الأثر الكبير في انشاء كراسي اللغة العربية في الجامعات الغربية على إثر قرارات مجمع فينا الكنسي عام 1312، حيث تمت الموافقة على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوربية وهي: جامعة باريس وأوكسفورد وبولونيا وسلمنكا وجامعة المدينة البابوية³⁴⁴.

كان هدف روجر بيكون ديني، واعتبر التنصير هو الطريقة الوحيدة التي يمكن بواسطتها توسيع رقعة العالم المسيحي، واشترط لبلوغ هدفه: معرفة اللغات الضرورية، دراسة الدين الإسلامي، دراسة الحجج المضادة حتى يمكن ضحدها³⁴⁵.

وقد ساعد في تقدم الدراسات الاستشراقية في نهاية العصر الوسيط تلك الصلات السياسية والدبلوماسية مع الدولة العثمانية، وكان للروابط الاقتصادية لكل من إسبانيا وإيطاليا مع كل من تركيا وسوريا ومصر، أثر كبير في دفع حركة الدراسات الاستشراقية، وفي سنة 1539م، تم إنشاء أول كرسي للغة العربية في الكوليج دي فرانس في باريس³⁴⁶.

وفي تلك الفترة نشطت حركة ترجمة التراث العربي والإسلامي في أوروبا، فنقل المستشرقون إلى لغاتهم كثيرا مما كتب المسلمون، وأقاموا عليها الدراسات المتعددة، وكان غرضهم سياسيا بالدرجة الأولى وهو السيطرة على الشرق واخضاعه فكريا كخطوة أولى، ومن هنا زاد اهتمام الساسة بحركة الاستشراق ودعمها لدراسة الفكر العربي والإسلامي من مختلف جوانبه اللغوية، الدينية، التاريخية الاجتماعية، السياسية والحضارية، وقد كان كثير من هؤلاء المستشرقين من المنتسبين إلى الكنيسة لذا التقت في الاستشراق أهداف جمعيات التبشير وأهداف الدوائر الاستعمارية.

= من بين مؤلفاته: السفر الأكبر والسفر الأصغر والسفر الثالث، المختصر في الدراسات اللاهوتية.. لتفاصيل أكثر أنظر:

جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 224 وما بعدها.

344 - عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج 1، مرجع سابق، ص 24.

345 - محمد رحباني، قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 68.

346 - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

وقد تم إنشاء مطبعة باغانيني Paganini* في البندقية، والتي تمت فيها أول طبعة لنص القرآن الكريم باللغة العربية في أوروبا ما بين سنة 1537 و1538 م، وكان يمكن أن تمثل هذه الجهود إجراءً أولياً في محاولة تكوين معرفة صحيحة وموضوعية بنصوص الإسلام الدينية، والاطلاع على تعاليمه وتشريعاته لإدراك مواطن التوافق والنبوغ والوحي والعبقرية فيه. لكن للأسف تمت هذه الطبعة في ظل أجواء الصراع، والاستنفار، والعدائية ولهذا كرّست هذه الجهود ثقافة الصراع بدل ثقافة الحوار والتسامح الديني والفكري³⁴⁷.

توسعت الحركة الاستشراقية فيما بعد لدى انتقالها إلى مراكز الدراسات والجامعات، ففي سنة 1613م تم إنشاء كراسي للغة العربية بجامعة لندن، وفي سنة 1636م بجامعة كمبردج مما سمح بمرور الوقت بظهور العديد من الكتب الأوربية التي تختص بدراسة العالم الإسلامي مثل كتاب "الديانة المحمدية" لهادريان ريلاند Hadrian Reland** (1676 . 1718)م، سنة 1705م، الذي أدرجته الكنيسة الكاثوليكية في قائمة الكتب المحرم تداولها بسبب معالجته للإسلام معالجة موضوعية³⁴⁸.

وفي هذه الفترة تمت الترجمة الثانية باللاتينية للقرآن الكريم على يد المستشرق واللاهوتي الإيطالي

* باغانيني: مطبعة عربية أنشأها فرديناند دي ميديتشي دوق توسكانيا مدعوماً من البابا غريغوار الثالث... أنظر: محمد العمارتي، صورة الرسول محمد (ص) في عيون الاستشراق الإيطالي (دراسة في النشأة والتطور والامتداد)، دراسات إستشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، العدد 11، ربيع 2017م، ص15.

³⁴⁷ - محمد العمارتي، صورة الرسول محمد (ص) في عيون الاستشراق الإيطالي، مرجع سابق، ص16.

** هادريان ريلاند: مستشرق هولندي، أهم مؤلفاته كتاب الديانة المحمدية كتبه باللاتينية وهو مكون من كتابين، أولهما هو خلاصة اللاهوت المحمدي منشورة بحسب مخطوط عربي، مع ترجمة لاتينية وتعليقات، لكي يعطي للقاريء الأوربي عرضاً أميناً للعقيدة الإسلامية كما يفهمها المسلمون، والثاني فحص فيه بعض الآراء الباطلة المنسوبة كذباً إلى المسلمين (وهي أفكار إنتشرت خلال القرن السابع عشر عن الإسلام والقرآن والسنة) وحاول تصحيحها استناداً إلى القرآن والسنة ومؤلفات المسلمين، فكان بذلك أول مستشرق أوربي حاول تبرئة الإسلام من التهم الباطلة التي اعتاد الكتاب الأوربية من رجال دين ومبشرين إلحاقها بالإسلام من أجل تشويه حقيقته... أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 307.

³⁴⁸ - محمد رحباني، قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 70.

لودفيكو ماراتشي P. L Maracci* (1612 . 1700) مسنة 1698، التي استغرق إعدادها أربعين سنة، قضاها في دراسة القرآن الكريم وكتب التفسير العربية، التي انتقاها بدقة واقتبس منها ثم لققها ببعضها ليحدث لدى الأوروبيين أسوء انطباع عن الإسلام، وقد تضمن عمله النص العربي الكامل للقرآن مع ترجمة لاتينية مصحوبة بموامش توضيحية، ونقض لكل فقرة قرآنية على حدى، وكان قد أصدر قبل ذلك في سنة 1691م، كتابا حول نقض القرآن، قدّم فيه لمحة عن حياة محمد صل الله عليه وسلم وعن القرآن وحاول من خلاله الحط من قيمة الإسلام وإثبات يقينية المسيحية³⁴⁹.

ونقلت ترجمة ماراتشي إلى عدد من اللغات كالألمانية، والفرنسية، والهولندية والروسية، وأهم ترجمة لها كانت على يد المستشرق الإنجليزي جورج سيل George Sale** (1697 . 1736م) الذي حاول هو الآخر تشويه صورة الإسلام والظعن في القرآن الكريم، وتم نقل ترجمته إلى عدة لغات أوروبية واستمر تأثيرها مدة من الزمن.

وبالرغم وجود بعض الكتابات الاستشراقية الكلاسيكية التي اتصفت ببعض من الموضوعية إلا أن أغلب الكتابات كانت ذات طابع عدائي، هدفه تشويه صورة الإسلام والحد من انتشاره، ولم تكن الدراسات القرآنية غاية في حد ذاتها، بل وسيلة تستخدم في أغراض سياسية ودينية، ولهذا السبب كانت تفتقد روح البحث العلمي والنزاهة، وتحتوي على الكثير من الشبهات حول القرآن

* القس ماراتشي: يعتبر أخطر شخصية لاهوتية ايطالية بذلت جهودا كبيرة في ترسيخ الجدل الديني المسيحي ضد الإسلام، حيث اتخذت كتاباته طابع العنف والظعن والهجوم على الإسلام والدفاع عن المسيحية... لتفاصيل أكثر أنظر: محمد العمارتي، صورة الرسول محمد (ص) في عيون الاستشراق الإيطالي (دراسة في النشأة والتطور والامتداد)، مرجع سابق، ص 35.

³⁴⁹ - محمد العمارتي، صورة الرسول محمد (ص) في عيون الاستشراق الإيطالي، مرجع سابق، ص 36 . 37.

** جورج سيل: محامي ومستشرق إنجليزي، اهتم كثيرا بالدراسات الإسلامية، ومن بين أعماله في هذا المجال: ترجمة القرآن إلى الإنجليزية وأضاف إليها حواشي وشروح ومقدمة مسهبة مشحوة بالافتك والتجريح، كما ساهم كثيرا بمقالاته في دائرة المعارف،.... أنظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1964م، ص 471.

الكريم مثل كونه من أصل بشري ووضعه هو محمد صل الله عليه وسلم، والمساواة بين مصادر التشريع الإسلامي والقرآن والسنة، باعتبارها جميعا من وضع البشر.

وقد زاد الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية في أواخر القرن السادس عشر، نتيجة انتشار الجمعيات ومراكز الدراسات في العديد من المدن الأوروبية، مثل روما وأوكسفورد التي قامت بنشر المخطوطات العربية، ووضع الفهارس الشاملة لبعض الكتب الإسلامية، وبعض المعاجم المفهومة لآيات القرآن الكريم وألفاظ الحديث.

غير أن أحد العوامل التي لعبت بلا شك دورا هاما في تطور الدراسات الاستشراقية والإسلامية في أوروبا تأثرها بالتطور الذي عرفه ميدان دراسة لغات الكتاب المقدس، اليونانية واللاتينية والعبرية فتركزت في عصر النهضة على دراسة معممة للغة العربية أولا الفارسية والتركية. هكذا سيطرت الفيلولوجيا في ذلك الحين منهجيا على دراسة الحضارات القديمة والشرقية التي تم السعي إلى استكشافها بواسطة فهم النصوص التي أنتجتها، وحضي القرآن الكريم بوصفه الأثر الأهم في تراث الإسلام بقدر كبير من الاهتمام³⁵⁰.

ومع ظهور المذهب الإنساني في أوروبا، نشأت نظرة أكثر إنصافا للقرآن الكريم عند بعض المستشرقين خاصة الألمان، وبدأ القرآن يكتسي عند الدارسين طابعا مميذا خاصا به، وربما كان اللاهوتي الألماني يوهان آدم مولر* (Johann Adam Möhler) (1796 . 1838)م، أول من اعترف من العلماء الألمان باستقلالية القرآن بوصفه كتابا دينيا ذا نكهة خاصة به نشأ نتيجة خبرة دينية أصيلة، يعبر عنها بتأملات محرّكة للمشاعر، كما نظر إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم نظرة احترام، معتبرا أن رسالته وحي من الله، وهذا الموقف نجده عند كثير من المستشرقين الألمان

³⁵⁰ - تيودور نولكده، تاريخ القرآن، تعديل فريدريتش شفالي، تر جورج تامر، طبعة بيروت/ كونراد أدانور (ألمانيا)، ط1، 2003م، مقدمة المترجم ص 16 . 17.

* يوهان آدم مولر: لاهوتي كاثوليكي ألماني إشتهر بانصافه للقرآن الكريم واعترافه بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم... أنظر: تيودور نولكده، تاريخ القرآن، مقدمة المترجم، ص 16.

الذين أعجبوا بالشرق ولغاته، وخاصة لغة القرآن، من حيث تميزها وطابعها الإلهي، ومن بين هؤلاء الشاعر فريدترش روك (1788. 1866) Friedrich Rückert*³⁵¹.

II . تطور أساليب الإستشراق ومناهجه:

تطور علم الاستشراق ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر بتطور أساليبه، وأصبحت بعض الكتابات تميل إلى الطابع العلمي الموضوعي وتبتعد عن التعصب، وعن تلك النظرة الحاقدة التي طبعت الدراسات الاستشراقية في عهدها الأول، خاصة بعدما تحررت تدريجياً من سلطة الكنيسة، وازداد الاهتمام بالدراسات الإسلامية والقرآنية، التي كانت متأثرة بشكل خاص بالمنهجية التاريخية النقدية التي شقت طريقها في أوروبا في عصر التنوير، ومورست في دراسات حول الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد.

وانعكست تلك الروح العلمية بشكل واضح على الاستشراق الألماني، فقد قام العلماء البروتستانت الألمان بدراسات حول القرآن بروح علمية بعيداً عن أي تأثير دينية، وبنفس الطريقة التي عالجوا بها الكتب المقدسة، دون التقيّد بقدسية أي نص، وكان الهدف من دراساتهم تلك استكشاف الوقائع التاريخية المرتبطة به وكيفية حدوثها وعلاقتها بنشئته ومصيره بعد ذلك، وكذا تناول علاقة القرآن بالكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ومدى تأثيره بهما³⁵².

ومن بين ما اهتم به المستشرقون في هذا الإطار إعادة ترتيب سور القرآن وفق نزولها الزمني بغرض البحث عن نوع من الترابط الفكري بين السور يدعم نظريتهم في تطور النص القرآني، ومن أجل تحقيق ذلك استعان أصحاب المدرسة الوضعية بالمنهج التاريخي، الذي يقوم حسب وجهة نظرهم الخاصة على ترتيب منطقي للقرآن الكريم تتقبله كل العقول محاولين اعطاء ترتيب للآيات والسور

* فريدترش روكشاعر ألماني، اشتهر بإعجابه بلغة القرآن الكريم، حيث نقل أجزاء منه إلى اللغة الألمانية شعراً ونشرت ترجمته بعد وفاته.. أنظر: تيودور نولكده، تاريخ القرآن، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص 18.

³⁵¹ - تيودور نولكده، تاريخ القرآن، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص ص 17 . 18.

³⁵² - المرجع نفسه، ص 18.

القرآنية حسب ما يقتضيه هذا المنهج، ومن بين هذه الأعمال، فهرس موضوعي لآيات القرآن الكريم ل جوستاف فلوجل G. Flügel* (1802 . 1870)م، سماه - إعادة ترتيب القرآن حسب الموضوعات.

وقد ظهرت في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر محاولات لترتيب سور القرآن ودراسة التاريخية، منها محاولة وليم موير W. Muir** (1819-1905) م، الذي قسم المراحل القرآنية إلى ست مراحل، خمس في مكة وسادستها في المدينة، واعتمد فيها - إلى حد غير قليل - على سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأسانيدها بعد دراستها دراسة نقدية حشد لها الكثير من معلوماته التاريخية³⁵³. ولكنه وقع - مع ذلك - في أخطاء عديدة وأخذ بروايات واهية.

ولعل أهم محاولة في ترتيب سور القرآن الكريم هو الدراسة التي قام بها المستشرق ثيودور نولدكه Noldeke*** (1836 . 1930)م، من خلال كتابه تاريخ القرآن سنة 1860م، الذي يعد بمثابة دستور المستشرقين في معرفة القرآن الكريم، وقد تضمن عرضاً تاريخياً لمجمل القضايا والمواضيع المتصلة بتاريخ القرآن الكريم وعلومه، بداية من نزول الوحي إلى عصره، وقد نظر إلى القرآن الكريم كوثيقة من وثائق التاريخ الإنساني، رابطاً إياه بموقعه في الحياة، واتبع في دراسته تلك منهجاً تاريخياً ولغويًا.

* جوستاف فلوجل: مستشرق ألماني، تخصص في اللاهوت والفلسفة، وعرف بانتاجه الغزير في مجال الدراسات الشرقية
** وليام موير: مستشرق وموظف اداري انجليزي شديد التعصب اشترك في الحملات التبشيرية المسيحية في الهند، اهتم بالتاريخ الإسلامي، وقرأ عن السيرة النبوية، ونشر عدة مقالات حول تاريخ العرب والسيرة كتبها بروح متعصبة بعيدة عن الموضوعية، ووضع كتاب حياة محمد وتاريخ الإسلام، وكتاب القرآن تأليفه وتعاليمه وكتاب الجدل مع الإسلام. أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص ص 578 . 579.

³⁵³ - الصالح صبحي : مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط 24، 2000م، ص 176.

*** ثيودور نولدكه: مستشرق ألماني شهير، كان يتقن اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية، عين أستاذاً للغات السامية والتاريخ الإسلامي في جوتنجن، كما درس اللغات الشرقية في ستراسبورغ التي جعلها مركز الدراسات الشرقية في ألمانيا، ومن أهم أعماله: أصل وتركيب سور القرآن، وهي رسالة أعاد فيما بعد نشرها تحت عنوان تاريخ النص القرآني، كما ساعد شبرينجر في كتابه سيرة محمد، ومن كتبه أيضاً: تاريخ الشعب السامية، واللغات السامية، قواعد اللغة العربية الفصحى،.. وغيرها لتفاصيل أكثر أنظر: نجيب العقيلي، المستشرقون، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1964م.

تناول نولدكه بالدراسة سور القرآن وإخضعها لتمحيص لغوي دقيق من أجل التوصل إلى ترتيب زمني لها، يختلف عن ترتيب نزولها المتعارف عليه في التراث الإسلامي، واعتمد في ذلك إلى جانب الفيلولوجيا، على الأحداث التاريخية التي تشير إليها بعض الآيات والسور، وربطها ببعضها البعض بهدف تشكيل قاعدة تاريخية يمكن الاعتماد عليها في إعداد ترتيب زمني للآيات والسور، بغية تحقيق فهم أفضل لها، واقترح ترتيباً قسم فيه السور إلى مكية ومدنية، وقام بتقسيم السور المكية إلى ثلاث فترات معتمداً على صفات أسلوبية ومضمونية تجمع بين سور المجموعة الواحدة.

. سور الفترة الأولى: تبدأ من السنة الأولى لنزول الوحي إلى السنة الخامسة، وهي تتميز بقصرها ولغتها الشعرية الإيقاعية، وأسلوبها القوي، ونبرتها الخطابية، وتهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة واقناع المشركين بها³⁵⁴.

. سور الفترة الثانية: وتشمل سور السنتين الخامسة والسادسة من البعثة، وفيها جرى الانتقال من الحماس العظيم إلى أكبر قدر من السكينة خاصة في السور المتأخرة التي يغلب عليها الطابع النثري كما يغلب عليها طابع الوعظ والإنذار، وتظهر في هذه الفترة مقاطع طويلة، تسترجع أحداثاً تاريخية وشخصيات من الكتاب المقدس، مبرزة إياها كأمثلة على صدق الله في وعده ووعيده³⁵⁵.

. سور الفترة الثالثة: وتشمل سور القرآن الكريم التي نزلت من السنة السابعة للبعثة إلى الهجرة وهي لا تختلف عن سابقتها من سور الفترة الثانية، من حيث الأسلوب واللغة النثرية والطول ويزداد فيها الوعيد الموجه للكافرين.

أما السور المدنية، فتتصف بالتزامها بشؤون جماعة المؤمنين الناشئة، وإعلانها الشرائع والتنظيمات الضرورية لوضع أسس المجتمع الجديد³⁵⁶.

354 - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص 143 . 165.

355 - المرجع نفسه، ص 165 . 186.

356 - المرجع سابق، ص 189.

هذا التقسيم، وبالرغم من كونه تخمينيا . باعتراف نولدكه نفسه . لأنه يفتقد إلى الدلائل التاريخية القوية، إلا أنه لا يزال معتمدا في معظم الأوساط العلمية المتخصصة في الغرب، رغم قيام ريجي بلاشير* R. Blachere (1900 . 1973) م بمحاولة مماثلة لكنها لم تتصف بنفس القدر من الرصانة التي اتصفت بها دراسة نولدكه، وقد أقر بلاشير بذلك في قوله: "...وإن إعادة ترتيب السور الذي اقترحه نولدكه ومدرسته، ينال هنا كامل أهمية. إنه يلقي على المصحف أضواء مطمئنة ويرد وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول، ثم إنه يعيد إلى القارئ العربي معناها ويلبي الرغبة في الفهم التي لا يمكننا بدونها أن نحز أي تقدم" ³⁵⁷ وأضاف قائلا: "...ويتوصل القارئ العربي إذ ذاك بمنطق لا تكلف فيه إلى الاقتناع بأن الحياة قد أعيدت إلى المصحف. فما عاد يظهر على شكل تتابع مصطنع وغير منتظم للنصوص، بل على شكل سلسلة من الموضوعات عاجلها محمد خلال عشرين عاما وفقا لمقتضيات دعوته وبدوافع القرائن. وحينئذ يستعيد الكل وحدته النفسية والتاريخية... وتدل التجربة فيما يبدو أن التقيد بالمراحل الزمنية للترتيب الذي اقترحه نولدكه وأخذ به بعض المترجمين يجعل قراءة المصحف سهلة بل ممتعة" ³⁵⁸.

ومن جهة أخرى حاول بعض المستشرقين اثبات عدم تناسق الآيات ضمن السور القرآنية "كالمستشرق آرثر جفري * Arthur Jeffry (1892 . 1959)م، الذي أتى بفرضية حول سورة

* بلاشير: مستشرق فرنسي عاش بالمغرب وأكمل دراسته الجامعية بالجزائر، ثم عين أستاذا للغة العربية الفصحى بباريس في المدرسة الوطنية للغات الشرقية، من بين أعماله: تاريخ الأدب العربي منذ البداية إلى القرن الخامس عشر وترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسية مع تفسير قصير، وقد رتب القرآن في هذه الترجمة وفقا لما ظنه أنه ترتيب نزول السور والآيات... أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 127.

³⁵⁷ - بلاشير، ريجيس: القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، تررضا سعادة، دار الكتاب، بيروت، ط 1، 1974م، ص 43.

³⁵⁸ - المرجع نفسه، ص 43 . 44.

* آرثر جفري: مستشرق أسترالي عين أستاذا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ثم جامعة كولومبيا، من بين أعماله نشر كتاب المصاحف للسجستاني، وله عن نصوص القرآن ودراساته وفيرة، أشهرها: القرآن، نصوص من القرآن، كتابة القرآن، تاريخ محمد، الحركات الإسلامية،.... وغيرها، أنظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، مرجع سابق، ص 1013.

الجن في قوله: إن الآيات الخاتمة للسورة تختلف كثيرا في الشكل والأسلوب، وتظهر وكأنها قطع غريبة وضعها جامعو القرآن أو كتبه³⁵⁹.

وهنا جفري يشير علنا إلى تحريف وقع في السورة أدى إلى اختلاف وعدم تناسب الآيات الأخيرة منها، وهو يقصد بدون شك إلى الآيات 19 فما بعدها من السورة والتي قبلها³⁶⁰، وهو اتهام مباشر لكتبة الوحي فهم في نظره الذين أضافوا هذا المقطع في السورة، والذي أحدث خللا في أسلوبها ولعل أغرب ما تم ادعاءه، هو افتراض المستشرق بول كازانوف * P. Casanova (ت 1926م) أن عدم جمع القرآن الكريم في عهد الرسول صل الله عليه وسلم، كان سببه أن النبي كان على قناعة أن الساعة ستقوم قبل أو بعد موته مباشرة³⁶¹.

وقد قوبلت آراءه هاته بانتقادات كثيرة من قبل زملائه أنفسهم، كبلاشير في كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم"، الذي يؤكد فيه غرابة الرأي وتطرفه مبينا أن كازانوف لم يكن غرضه تتبع أسباب عدم جمع القرآن في عهد النبي، وإنما إبراز نوع من الجرأة والوقاحة³⁶².

والواضح من هذا المثال وغيره من أقوال بعض المستشرقين المتعصبين، حول مصدر القرآن، أو زمن نزوله أو افتراض ترتيب آياته، أن هدفهم المباشر هو التشكيك في أصالة القرآن الكريم، وتطرق

³⁵⁹ - حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص 31. نقلا عن كتاب:

Arthur Jeffery: The Koran: Selected Suras translated Heritage, New York 1982 P32.

³⁶⁰ - حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص 31.

* كازانوف: مستشرق فرنسي ولد بالجزائر، تعلم اللغة العربية وعلمها في معهد فرنسا، وانتدبه الجامعة المصرية استاذاً لفقهِ اللغة العربية سنة 1925م، ووجه عنايته إلى مصر الإسلامية، من بين أعماله: كرة سماوية، أواخر الفاطميين، الكأس السحرية في القصص العربي، ترجمة كتاب الخطط للمقريزي، محمد وانتهاه العالم في عقيدة الإسلام الأصلية .. وغيرها أنظر نجيب العقيلي، المستشرقون، مرجع سابق، ص 225 - 226.

³⁶¹ - حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص 35. والقول مأخوذ من كتاب:

Casanova: mohamet et la fin du monde, paris 1912, pp 6- 10.

³⁶² - حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص 35.

التحريف إليه كما حدث مع التوراة والانجيل، ولم يكن هدفهم البحث العلمي الموضوعي.

III. أثر الإستشراق على العالم الإسلامي:

رغم وجود البعض من المواقف الموضوعية في كتابات المشتشرقين، إلا أنهم تستطع أن تقضي على تلك الصورة المشوهة للإسلام في أذهان الأوربيين، ومما زاد قتامة تلك الصورة التخلف العربي الإسلامي الواضح والانحطاط الفكري خلال القرن التاسع عشر، فقد كان التفوق الأوربي من النواحي الإقتصادية والفنية والعسكرية والسياسية والثقافية طاغيا في الوقت الذي كان فيه الشرق يغرق في التخلف، وأصبحت إيران والامبراطورية العثمانية، عمليا، محميتين أوروبيتين، بينما كان نطاق الاستعمار المباشر ينتشر في أواسط آسيا لمصلحة روسيا، وفي المغرب والمشرق العثماني لمصلحة البريطانيين والفرنسيين³⁶³.

أدى تغلغل الثقافة الأوربية في العالم الإسلامي إلى تغييرات حاسمة على مستوى الأفكار والعلاقات والبنى الاجتماعية فيه، فمنذ بداية الاتصالات الأولى بين المجتمعات الإسلامية ودول الغرب الاستعماري، والتي كانت تتم عبر القنوات العسكرية والإرساليات الدينية والتجارية، اتضحت تلك الحالة من الحراك الاجتماعي الشامل من أجل تجاوز عصر الأنوار والانحطاط الجدي في العصر الصناعي وعالم الحداثة الفكري، وفي مقابل ذلك يمكننا التعرف على مدى الصدمة التي أصابت الوعي الإسلامي آنذاك، عن طريق قياس درجة الفضول التي أبدتها النخب الإسلامية اتجاه الأفكار الجديدة التي جلبتها معها قوى الاستعمار الغربي.

وكانت البدايات الأولى لهذا الانبهار بالحضارة الأوربية عند العلماء والمفكرين العرب والمسلمين مع حملة نابوليون بونابارت على مصر في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، والتي يمكن النظر إليها من جانبين أحدهما سلبي، ويتمثل في اعتبارها إمتداد للاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية وغزو

³⁶³ جوزيف شاخ وكاليفورد بوزورت، تراث الإسلام، ج1، تر محمد رهبر السمهوري وآخرون، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1978م، ص 68.

ثقافي، ذلك أن الحملة كانت مجهزة بفريق من العلماء في العديد من التخصصات، رافقهم مجموعة من المستشرقين المتخصصين في الدراسات الإسلامية، والتي كان هدفها الأساسي تبشيري بالدرجة الأولى.

فحركة الاستشراق كانت تهدف إلى القضاء على الإسلام في بلاده، لأنها اكتشفت منذ البدايات الأولى لالتقاء الفكر المسيحي بالإسلامي، مدى الخطورة التي يسببها انتشار الإسلام في العالم فسعت جاهدة وبكل الوسائل إلى إبعاد المسلمين عن دينهم ودعوتهم إلى اعتناق المسيحية.

وتجدر الإشارة هنا أن طوائف المستشرقين لم تكن كلها من المسيحيين، بل كان ضمنهم أيضا اليهود. المعروفين بعدائهم الشديد للإسلام، والملحدين الذين عملوا بدورهم على نشر الإلحاد في بعض أجزاء الدول التي وصلوا إليها³⁶⁴.

ولا شك في ذلك لأن الاستعمار بشتى أشكاله اعتمد في بسط نفوذه في الدول الإسلامية على الدور الفعال الذي قام به المستشرقون في تسميم الكيان الروحي للفرد المسلم، وطمس هويته العربية الإسلامية، وزرع الشكوك في عقيدته، ومحاوله ايهامه بأن سبب تخلفه هو الدين الإسلامي ومعتقداته الجامدة والمتحجرة، فبعض المستشرقين كانوا ينظرون إلى الإسلام نظرة دونية ويعتبرونه مصدرا للتخلف وأنه سبب انحطاط الدول المتبعة له.

وهذا الموقف نجده بوضوح عند المستشرق أرنست رينان (1823 Ernest Renan)*.

(1892م)، "ففي محاضرة له عن الإسلام والعلم ألقاها في السوربون سنة 1883م، إدعى أن الإسلام والعلم لا يتفقان مما يستوجب القول بأن الإسلام والمدنية لا يتفقان وأشار إلى ذلك قائلا: « كل من كان مطلعاً بعض الإطلاع على أحوال زماننا يشهد بوضوح انحطاط الدول

³⁶⁴ - كمثال عن محاولة المستشرقين الملحدين نشر الإلحاد في بعض المناطق الإسلامية مدرسة تعليم الإلحاد التي أسسها

الاستعمار في الهند، والتي كانت دافعا لكتابة جمال الدين الأفغاني لرسالته: الطريقة في الرد على الدهريين.

*أرنست رينان: مستشرق فرنسي اهتم بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل، لم يكن متمكنا من اللغة العربية لذلك لم ينشر

أي نص عربي بل كان يستعين بنصوص عربية لمستشرقين آخرين ضمن كتبه، من بين أعماله: ابن رشد والرشدية

الإسلامية الحالي، وتقهر الدول الخاضعة لحكم الإسلام، وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي اقتبست عن هذا الدين وحدة ثقافتها وتربيتها. فجميع من يأمنون الشرق أو إفريقيا يدهشهم ضيق التفكير المحدود بصورة حتمية لدى المؤمن الحقيقي، وذلك الطوق الحديدي الذي يطوق رأسه. فيجعله منغلقا بإحكام في وجه العلم وعاجزا عن تلقن أي شيء أو الانفتاح على أي فكرة جديدة»³⁶⁵، ومن هنا اعتبر أن الإسلام سيزول حتما بعد انتشار العلم الأوربي الحديث وتفتح العقل الإسلامي عليه.

وفي محاولتهم للقضاء على الدين الإسلامي في البلاد العربية قام المستشرقون بفسح المجال لإحياء النعرات الجاهلية والخلافات الفقهية والمذهبية، لنشر الفتن بين المسلمين، وتفرقتهم وإضعافهم والسيطرة عليهم من جهة، ومن جهة أخرى إثبات قصور الفكر الإسلامي، وعجزه عن تحقيق الانسجام والترابط بين مختلف أجزائه.

وهذا الحكم الذي أصدره المستشرقون في حق الإسلام، وحاولوا زرعته في البلاد الإسلامية المستعمرة هو انعكس للصورة التي كونوها عن الإسلام، والتي استمرت مع الإستشراق المعاصر ولا تزال قائمة لحد الآن. فهم يرون أن الإسلام متعدد حسب شعوبه وطوائف المسلمين، والعوامل الثقافية التي أثرت فيه، فهناك إسلام سني وإسلام شيعي، وإسلام المتصوفة وإسلام الفقهاء... الخ لذلك حين يحاولون دراسة بعض مباحث الفكر الإسلامي يعملون على تجزئتها وعزلها، ومقابلة بعضها ببعض، والبحث عن مواطن الضعف من أجل إثبات استحالة إلتقاءها وتكاملها، ومن ثم الحكم على الإسلام بالتعدد والتناقض وعدم الإتساق.

= وهو دراسة حول الفلسفة الإسلامية استعان فيه بالترجمات اللاتينية لأعمال ابن رشد وابن سينا والغزالي، وله كتاب تاريخ اللغات السامية، وله عدة مقالات حول مواضيع تتعلق بالثقافة العربية والإسلامية مثل مقامات الحريري وإسبانيا الإسلامية، ابن بطوطة، ومروج الذهب... وغيرها، ومما اشتهر به رينان هو إنكاره لمساهمات المسلمين في مجال الفلسفة والعلوم وأن الإسلام هو دين ضد العلم والفلسفة.... أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 311 وما بعدها.³⁶⁵ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 . 1839م، تر كريمة عزقول، دار النهار، بيروت، (د. ط. س)، ص

وبالتالي كان الهدف الأساسي من تغلغل الحركة الاستشراقية في البلاد الإسلامية، عزل حاضر الأمة الإسلامية عن ماضيها، والتجرد من تراثها الفكري بصفته السبب الرئيسي في تخلفها، وإحلال الفكر الغربي الحديث محله، فكان أول ما قام به هو السيطرة على أجهزة التعليم، سعياً منه إلى نشر التغريب وإقصاء الدين من الحياة الاجتماعية، وزرع فكرة أن الدين هو سبب التخلف الذي آل إليه العالم الإسلامي الذي أضحى شبيهاً بالفكر الأوربي في عصور الظلام، لذلك ينبغي فصله عن الدولة كما حصل في أوروبا من أجل تحقيق النهضة.

وكان هدفهم من ذلك إنشاء جيل من الشباب المسلم على الفكر والسلوك الغربي، وعزله عن كل مقوماته الروحية من عقيدة وتاريخ ولغة وانتماء قومي، ليعمل هذا الجيل مستقبلاً على نشر أفكاره ونظرياته وفلسفاته، وبالتالي ضمان بقاءها في البلاد الإسلامية، وفي مقابل ذلك ينظر هذا الجيل نظرة سلبية إلى تراثه ويتنكر له ويعمل على محاكمته، مما يؤدي إلى تغريب الفكر الإسلامي والقضاء على أصوله وتحطيم مسلماته، وحمل المفكرين المسلمين على قراءة تاريخهم وثقافتهم ونصوصهم التراثية والدينية بمناهج وطرق غريبة.

أما الجانب الإيجابي فيتعلق بالاستفزاز الذي مارسته الحملة على المثقف العربي المسلم، فقد مثلت لحظة يقضة بالنسبة إليه، حيث أيقضت فيه روح التقدم وجعلته يطرح سؤال النهضة ويعي إلى درجة كبيرة تلك الهوة الكبيرة التي تفصل عالمه عن العالم الغربي.

تمكن ذلك الواقع بمعطياته التأثير بشدة على مثقفي البلدان الإسلامية في تلك الفترة، والذين نظروا بأعين واعية إلى الحالة المتدنية التي آلت إليها المجتمعات العربية الإسلامية في كل المجالات.

في مقابل التطور والإزدهار الذي وجدوه في الحضارة الغربية الحديثة، وتعمق ذلك الإحساس بمدى الفرق بين العالمين الغربي والإسلامي، بعد البعثات التعليمية إلى البلدان الغربية، والتي استفاد منها عدد من المفكرين المسلمين، حيث اطلعوا على أفكار وفلسفات ومذاهب غربية حديثة، دفعتهم إلى التفكير بجدية في الأزمة الثقافية والحضارية والروحية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، وضرورة

ايجاد الحلول لتجاوزها.

تجسد وعي المثقفين العرب والمسلمين بالواقع المتدني لبلدانهم ورغبتهم في إصلاحه في شكل مشاريع نهضوية جاءت متفقة في الهدف، وهو الخروج من دائرة التخلف والإنغلاق وتحقيق التطور للبلدان العربية والإسلامية، رغم اختلافها في الوسائل والطرق والأفكار.

وقد شكل موضوع إعادة قراءة النص الديني عموماً والقرآني على وجه الخصوص، موضوعاً أساسياً في تلك المشاريع النهضوية، حيث كان على طائفة من المفكرين المسلمين آنذاك مواجهة كل ما خلفه الفكر الاستشراقي في بلاد الإسلام، من أحكام إقصائية على التراث الإسلامي، والرد على الافتراءات والمزاعم الباطلة التي قيلت في حق الدين الإسلامي، وما لحق بالقرآن الكريم من شبهات، ومن جهة أخرى البحث عن وسائل ومناهج جديدة في التعامل مع التراث، وإعادة قراءة النصوص الدينية وعلى رأسها القرآن الكريم، بحيث تكون هذه المناهج مختلفة عن المناهج القديمة التي مارست عملها في العملية التفسيرية، وأسفر ذلك - كما سنرى - عن ظهور ألوان متعددة من التفسير، كانت استجابة للظروف التي تمر بها المجتمعات الإسلامية وما تعانيه من تخلف وتراجع مقارنة بالغرب الأوربي.

ومن هنا فإن المشاريع الفكرية الحديثة في قراءة النص القرآني هي استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية، بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحولت إلى مكون رئيسي من مكونات فكرنا العربي الحديث.

المطلب الثاني: أثر الحداثة الغربية في التأسيس لقراءة جديدة للنص القرآني:

إن لحظة الاحتكاك بالحضارة الغربية . كما أشرنا سابقا . رافقها وعي كبير لدى المثقفين العرب تمخضت عنه عدة مشاريع نهضوية. لكن نظرة المسلمين إلى التقدم الأوربي أثارت بين أوساط المثقفين منهم تساؤلات يشوبها القلق والخوف حول موقف المسلم من علوم الغرب وتقنياته الحديثة، وحول الموقف الذي يجب اتخاذه في مواجهة الانتشار الواسع لثقافة دخيلة وغريبة عن الثقافة الإسلامية.

ومن هنا أصبحت مسألة الالتقاء أو التنافر بين الثقافة الإسلامية والغربية، موضوع النقاش والجدل الفكري الذي هيمن على الحياة الثقافية والروحية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والتي شهدت ظاهرة يقظة العالم الإسلامي، وهي ظاهرة سياسية ودينية في الوقت ذاته، وقد تبلور موقف المثقفين المسلمين من الثقافة الغربية في تيارين:

الأول اتجاه علماني، يتخذ من النموذج الأوربي في التحديث مرجعا له، وقد دعا رواد هذا الاتجاه إلى ضرورة التحرر من قيود التقليد والجمود الفكري، لدى التيارات السلفية الإحيائية والاتجاه إلى الغرب والانفتاح على الثقافة الأوروبية، كما دعوا بفصل الدين عن العلم، ومن بين أعلامه: شبلي

الشميل* (1850 / 1917) Schibli Schumayyil، فرح أنطون Farah Antoun**

(1874 / 1922) مفي الشام، وسلامة موسى Salama moussa* (1887 /

1958) م وطه حسين Taha Hussein** (1889 / 1973) م في مصر.

* شبلي شمّيل مفكر مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية. تخرج من الكلية البروتستنتية / الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم توجه إلى باريس لدراسة الطب، ثم استقر في مصر، أقام في الإسكندرية، طنطا، ثم القاهرة. أصدر مجلة (الشفاء) سنة 1886م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه (فلسفة النشوء والارتقاء). كما أصدر هو وسلامة موسى صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة 1914م لكنها أغلقت بعد ستة عشر عدداً. من مؤلفاته: فلسفة النشوء والارتقاء، تحقيق لكتاب أرجوزة لابن سينا تحقيق لكتاب فصول أبقراط ، لتفاصيل أكثر أنظر: ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

** فرح أنطون: من أعلام النهضة العلمانية العربية. اشتهر بدراساته عن حياة وفلسفة ابن رشد، متأثراً في ذلك بأعمال اللغوي والمؤرخ الفرنسي أرنست رينان، من بين أعماله: ابن رشد وفلسفته، الحب حتى الموت، الدين والعلم والمال، ، أورشليم الجديدة، مريم قبل التوبة، الدين والعلم والمال...، وغيرها ، أنظر ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

وقد آمن أصحاب التيار العلماني على رأسهم شبلي شميل بتلازم التقدم مع قيام نظام علماني في الدولة والمجتمع، وقام الأخير بإسقاط النظرية الداروينية على المجتمع، ورأى بأن التقدم حصيلة اصطفاء تاريخي يقوم على أنقاض ما قبله، وهو يسلم بمركزية المثال الأوربي في التطور التاريخي وكان سلامة موسى يصف أية محاولة نقدية لهذا الاتجاه بأنها ترديد لمقولات القرون الوسطى³⁶⁶.

أما فرح أنطون فقد نقل المعركة والسجال إلى معركة مع الدين الإسلامي ليجعله خصما للتقدم واعتبر أن الدين عاجز عن مسايرة تطور الإنسان، وأن هذه مهمة العلم، ومن تم ألح على ضرورة الفصل بين الدين والعلم، حيث صرح بذلك في قوله: "العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص في أصولها"³⁶⁷.

وهو بدعوته تلك أقصى دور الدين في الحياة وهمشه باعتباره سببا في التخلف والتراجع الحضاري وقد عبر عن ذلك بصراحة في قوله: "ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية

* سلامة موسى: مصلح من طلائع النهضة المصرية. هو رائد الاشتراكية المصرية ومن أول المرؤجين لأفكارها، عرف عنه اهتمامه الواسع بالثقافة، واقتناعه الراسخ بالفكر كضامن للتقدم والرخاء. انتمى سلامة موسى لمجموعة من المثقفين المصريين، منهم أحمد لطفي السيد، الذي نادى بتبسيط اللغة العربية وقواعد نحوها والاعتراف بالعامية المصرية. وكانت حجتهم أن اللغة العربية لم تتغير لأجيال، من بين أعماله: الاشتراكية، أحلام الفلاسفة، نظرية التطور وأصل الإنسان، النهضة الأوروبية... وغيرها، أنظر ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

** طه حسين: أديب وناقد مصري، لُقّب بعميد الأدب العربي. غيّر الرواية العربية، مبدع السيرة الذاتية في كتابه "الأيام" الذي نشر عام 1929. يعتبر من أبرز الشخصيات في الحركة العربية الأدبية الحديثة. يراه البعض من أبرز دعاة التنوير في العالم العربي، في حين يراه آخرون رائدا من رواد التغريب في العالم العربي، من بين أعماله: على هامش السيرة، في الشعر الجاهلي، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرآة الإسلام... وغيرها، أنظر ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

³⁶⁶ - مصطفى الحسن، النص والتراث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص ص 19 . 20.

³⁶⁷ - فرح أنطون، نصوص الفكر العربي الحديث، تقديم طيب تيزني، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1998م، ص 210.

لأن الأديان شرعت في تدبر الآخرة لا لتدبر الدنيا ومن يلزمها بتدبير الدنيا، فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية"³⁶⁸.

وعموماً هذا التيار يؤمن بمركزية الحضارة الغربية وتفوقها في جميع المجالات، خاصة منها الجانب المعرفي ويعتبر تجربة الحداثة الغربية مقياساً يحتكم إليه لتحقيق النهضة، ومن هنا نادى بإحداث نفس القطيعة المعرفية التي أحدثها الغرب مع ماضيه، وتخليص العقل العربي من كل الأفكار والمعتقدات التراثية والدينية وحضارة، التي هي في نظرهم - متحجرة ومنغلقة، وتشكل حاجزاً يمنع تطوره، واتخاذ قيم الحداثة الغربية كبديل عن المرجعية الإسلامية.

أما الاتجاه الثاني فهو ديني إصلاحية، اتخذ رواده من المنظومة الإسلامية مرجعاً لهم في بحثهم عن النهضة والتقدم، وكانوا يهدفون إلى تدارك جوانب التخلف الاجتماعي والثقافي السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية، واتجهت بحوثهم ودراساتهم الدينية نحو خلق ديناميكية تجديد وإصلاح ضمن منظور التوافق والانسجام بين المعطيات التراثية ومقتضيات العصر الحديث، ورأوا بأن الإسلام هو دين ثقافة ومن أهم رواده: رافع رفاع الطهطاوي* (Rifa'a al-Tahtawi) 1801 . 1873 م وخير الدين التونسي Kheireddine Ettounsi** (1820 . 1890 م) رواد المدرسة العقلانية: محمد عبده Mohamed Abduh*** (1849 . 1905 م) وتلامذته.

³⁶⁸ - فرح أنطون، نصوص الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص 250 .

* الطهطاوي: من قادة النهضة العلمية بمصر في عهد محمد علي باشا، درس في الأزهر الحديث والفقه والتفسير والنحو الصرف، وخدم كإمام في الجيش، من بين أعماله: مناهج الألباب المصرية، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، وغيرها: أنظر:

ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

** خير الدين التونسي: أحد رموز الإصلاح بتونس، أهم عمل له هو: أقوم المسالك في معرفة الممالك أنظر:

ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

*** محمد عبده مفكر مصري تتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني، وتأثر به بالغ التأثير فبدأ في الكتابة والتأليف، عين مدرسا في دار العلوم للتاريخ حيث درس لطلبته مقدمة ابن خلدون بغرض بث أفكاره الإصلاحية في السياسة والمجتمع، ثم عين رئيسا لتحرير جريدة "الوقائع المصرية"، ثم حكم عليه بالنفي بسبب اشتراكه في الثورة العربية، وتوجه إلى الشام مكث فيها

ومع أصحاب هذا التيار الإصلاحية التجديدي نشأت أولى المحاولات القرائية للقرآن الكريم بالاستفادة من عناصر ومعطيات العصر، واستمر أمر التجديد مع مدارس عربية وإسلامية حديثة وأشكال متعددة من المناهج كالمناهج العلمي مع طنطاوي جوهري (Tantawi Jawhari)* (1870/ 1940)م من خلال كتابه الجواهر الذي جاء بطابع علمي وفلسفي حاول من خلاله صاحبه أن يثبت أن القرآن الكريم جاء محتويا على الكثير من النصوص ذات طابع علمي، وكذا المنهج الأدبي أو البياني مع أمين الخولي (Amin al khuli)** (1895 . 1966)م ومدرسته، وقد كانت هذه القراءات انعكاسا للوضع الذي كانت تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك، وقد تأسست على مجموعة من المعايير منها:

. إيمانها بضرورة التجديد كفعالية من أجل القضاء على التقليد الأعمى، وكل أسباب التخلف وهذا يحتاج إلى تجاوز الوسائل والآليات المنهجية القديمة، واستبدالها بأخرى جديدة، تتماشى مع متطلبات العصر. لكن هذا التجديد في نفس الوقت لا يمس الجوهر الثابت للشيء المراد

= طيلة فترة نفيه إلا عشرة اشهر التي أقامها في باريس بدعوة من الأفغاني حين أصدر مجلة العروة الوثقى، ثم عاد إلى الشام، وأخذ يدرس السيرة النبوية ويفسر القرآن الكريم، ثم عين مدرسا في المدرسة السلطانية التي أقام فيها عدة إصلاحات في مجال علوم التوحيد ومعاملات الفقه والتاريخ والمنطق والمعايير والإنشاء، وكان له دور كبير في الإصلاح الديني التربوي والسياسي، والقضائي والاجتماعي، ومن أهم مؤلفاته: رسالة التوحيد، تحقيق وشرح البصائر القصيرية للطوسي، الإسلام والنصرانية بين العلم.. وغيرها.

*طنطاوي جوهري: من رواد التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، نشر مجموعة من الرسائل تبحث في العجائب الكونية، وهو رائد التفسير العلمي في العصر الحديث، حيث قام بوضع تفسير كامل للقرآن سماه الجواهر في تفسير القرآن من 25 جزء وملحق حاول من خلاله اثبات أن القرآن يحوي الكثير من العلوم وأنه سبق العلم الحديث في الكثير من المسائل، كما كان له اهتمامات بالموسيقى... لتفاصيل أكثر أحميدة النيفر، الانسان والقرآن، مرجع سابق، ص 83.

**أمين الخولي: أديب مصري، تخرج من مدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة، عين إماما للبعثة الدراسية المصرية بروما، ثم بارلين فتعلم اللغتين الإيطالية والألمانية، وتمكن من الاطلاع على بعض الدراسات طنطاوي جوهري: من رواد التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، نشر مجموعة من الرسائل تبحث في العجائب الكونية، وهو رائد التفسير العلمي في العصر الحديث، حيث قام بوضع تفسير كامل للقرآن سماه الجواهر في تفسير القرآن من 25 جزء وملحق حاول من خلاله اثبات أن القرآن يحوي الكثير من العلوم وأنه سبق العلم الحديث في الكثير من المسائل، كما كان له اهتمامات بالموسيقى... لتفاصيل أكثر أحميدة النيفر، الانسان والقرآن، مرجع سابق، ص 83.

تجديده، ومن ذلك القرآن الكريم بإعادة قراءته وتفسيره بطريقة جديدة لا تعني المساس بجوهره³⁶⁹.

. إعطاء العقل دوره الفعال باعتباره أساس التقدم وتحقيق النهضة المنشودة، وهذا بالضبط ما عُيِّب في ثقافتنا تحت ظل الاستبداد السياسي والاضطهاد الفكري، في الوقت الذي مارس دوره وبقوة في الفكر الغربي، وساهم في تحقيق النهضة والتقدم في كل المجالات، ومن هنا كانت المشاريع الهضوية ولا تزال إلى وقتنا الحالي ترى أن أزمتنا الثقافية والحضارية قبل أن تكون أزمة سياسية واجتماعية هي أزمة فكر وثقافة ووعي، لذلك كان لابد من الأولى الانطلاق من البداية أي من "العقل" وليس من النهاية : السياسة والإقتصاد³⁷⁰.

ولهذا كان السؤال الأساسي الذي شغل بال مفكري التيار التجديدي: كيف يمكن للعقل أن يعمل بكل حرية؟ وكيف يتم إدماجه في محيط ثقافي يحتل فيه النص بطراوة عقيدته ونداوة روحها مكانة متجددة في تفكير الناس؟³⁷¹.

ومن أجل البحث أكثر في هذه المسألة سنسلط الضوء على نموذج من نماذج القراءة عند رواد التجديد في الفكر العربي والإسلامي الحديث، لما لاحظنا فيه من طرق اختلفت بشكل واضح عن طرق القراءة الدينية التقليدية ، بحيث اعطت للعقل دور كبير في قراءة الوحي، وهو منهج محمد عبده العقلي حيث نلمس حضور قراءة عقلية ذات طابع فلسفي إلى حد ما.

³⁶⁹- سعيد النكر، قراءة النص القرآني الايديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد . الأردن، ط2014، م1، ص 18.

³⁷⁰- المرجع نفسه، ص 19.

³⁷¹- المرجع نفسه، ص ص 19. 20.

المبحث الثاني/ المنهج العقلي في قراءة القرآن الكريم عند محمد عبده:

كان الهم الأكبر لرواد الإصلاح والتجديد، هو إخراج الأمة الإسلامية من دائرة التخلف الذي تعيشه، ورأوا أن ذلك لا يكون إلا بإصلاح شامل في كل المجالات، تكون البداية فيه من الإصلاح الديني، الذي يقتضي إعادة فهم الدين الإسلامي من جديد، من أجل تقديمه بوجه صحيح للأمة الإسلامية من جهة، والدفاع عن الإسلام من كل ما لحقه من إدعاءات ومحاولات الطعن من قبل مؤسسة الإستشراق والاستعمار بصفة عامة، واعتبروا أن هذا الفهم الجديد لا يتحقق إلا بوسائل ومناهج جديدة، تختلف عن المناهج التقليدية التي سار عليها رجال الدين والفقهاء عبر عدة قرون، وتتماشى مع روح العصر.

ومن أهم هذه المحاولات التجديدية ما قام به الشيخ محمد عبده، الذي يعد رائد المدرسة العقلية الحديثة في الإسلام، والذي حاول من خلال إصلاحه الديني التأسيس لفهم جديد للقرآن الكريم يبتعد عن الفهم التقليدي، ويفتح المجال من جديد للعقل في قراءة القرآن الكريم وينفتح على روح العصر ومتطلباته، محاولة منه لإثبات أن الإسلام يتفق مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي، كما عبر في قوله: "...فالعالم الصحيح مقوم الوجدان. والوجدان السليم من أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته، وهيئات أن يقوم على الأخرى"³⁷².

وغرض محمد من هذا القول إثبات أن العلم والدين متى تم فهمهما فهما سليما متلازمان ومتكاملان، ولا وجود لأي تعارض بينهما، كما الإسلام لم يحارب العلم يوما، بل بالعكس هو دين علم وحضارة، ويرد بذلك على رينان وغيره من المستشرقين الذين اعتبروه مصدرا للتخلف.

المطلب الأول: الخلفيات الفكرية والفلسفية لمنهج محمد عبده في الإصلاح الديني:

³⁷² - محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، المنار، (د.ط.ت)، ص 181.

إن المنهج الذي سار عليه محمد عبده في مشروعه الاصلاحى عامة، والإصلاح الدينى على وجه الخصوص بما فيه قراءة القرآن الكريم، كان نتاج لثقافته المزدوجة الاسلامى والغربىة، فالمطلع على كتاباته سيلاحظ شخصيتن اجتماعتا في رجل واحد، شخصية العالم الدينى، وشخصية المفكر التجديدى والفيلسوف العقلى، المنفتح على الثقافة الغربىة ومنتجات العقل العلمى والفلسفى الحديث، وقد كان لأستاذه وصديقه جمال الدين الأفغانى أثر كبير في هذا الجانب ، حيث بث فيه الرغبة والحماس في الاطلاع على ثقافة الغرب، فقرأ الكتب الأوربية المعربة في التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة، مما جعله يدعو إلى إدخال هذه التخصصات في نظام التعليم بالأزهر.

وكان من ضمن ما تلقاه عنه الفلسفة، التى أعجب بها محمد عبده كثيرا، وكان نتيجة ذلك توجهه لدراسة الفلسفة العقلية والفلسفة الإسلامىة، خاصة فلسفة ابن سينا حيث قرأ كتابه الاشارات، وأضاف عليه حواشى استقاها من بعض المذاهب الفلسفىة، إضافة إلى كتابته لبعض الرسائل بأسلوب فلسفى مثل: رسالة الواردات سنة 1874 م، والتى مثلت البداية الأولى للبحث الميتافيزيقى عنده، إضافة إلى مجموعة من المقالات الفلسفىة التى قام بنشرها في مجلة العروة الوثقى التى أسسها مع أستاذه جمال الدين الأفغانى، والدروس الفلسفىة التى كان يلقيها في الأزهر، حول المنطق، وفلسفة ابن خلدون وغيرها.

وقد مكنته رحلاته وأسفاره في عدد من دول أوربا من الاطلاع على النظريات العلمىة والفلسفىة من خلال التقائه بمفكرين غربيين أمثال: هربرت سبنسر، الذى ترجم كتابه عن التريية إلى العربىة وقام بزيارته وتبادل معه أحاديث فلسفىة عن الله والعالم وطغيان المادية³⁷³، و المصلح الإجماعى تولتسوى، وأرنست رينان، وغيرهم، ومكنه ذلك من الاطلاع على الكثير من الأفكار المتعلقة بمسار الفكر الأوربى خاصة حول مسألة العلاقة بين العقل والدين، وكيف تحرر العقل من سلطة

373 - عثمان أمين، رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د.ط.ن.س)، ص 50 . 51.

الكنيسة وفرض سلطانه على جميع المجالات، كما تعرف على العلم الأوربي الحديث ومنجزاته واستهم الكثير من الأفكار التي اعتبرها ضرورية في مشروعه الاصلاحى.

غير أنه ورغم تأثيره برينان واسبنسر، واتفقه معها في بعض المسائل مثل تأكيدهما أن هناك اختلافا بين المسيحية الحقيقية وتعاليم المسيح عليه السلام، والمسيحية كما فسرتها الكنيسة الكاثوليكية وأن المسيحية في صيغتها التقليدية لا يمكنها الصمود أمام العلم الحديث، وكانت هذه الفكرة تنسجم مع نظرة الإسلام للمسيحية، وهي ما لحق بالإنجيل من تحوير، غير أنه لم يقبل بمادية المفكرين اللبراليين وأفكارهم اللاهوتية، كنظرة رينان إلى الدين بأنه نتاج حتمي للمخيلة البشرية وإلى الإنسان بأنه ذروة الكون، أو قول سبنسر بسلطة مجهولة تتجلى في قوى الطبيعة وفي مختلف تحولاتها وتشكل الحقيقة الأساسية الكامنة وراء جميع أشكال الدين³⁷⁴.

ومن جهة أخرى رفض محمد عبده تعميم الحكم الذي أصدره رينان على المسيحية التقليدية ليشمل الإسلام، لأن الإسلام لم يتعرض إلى التحوير، كما أنه دين علم وحضارة، وما ينطبق على المسيحية لا ينطبق عليه، وقد رد على أقوال رينان في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» وهذا الموقف نجده أيضا عند أستاذه جمال الدين الأفغاني، الذي تصدى بدوره لقول رينان ورد إدعاءاته التي تجعل من الإسلام سببا في تخلف الدول المعتنقة له.

ومن مظاهر تأثير محمد عبده بالفلاسفة الغرب كذلك ما أدرجه ألبرت حوراني في كتابه: «الفكر العربي في عصر النهضة 1798 . 1939م» حيث أشار إلى أن أفكار محمد عبده في الاصلاح قد اعتمدت على نظام فلسفة أوغست كونت الوضعية، فقام بنوع من المطابقة بين أفكارها ليعين مدى تأثير محمد عبده بأفكار كونت في مشروعه الاصلاحى.

حيث بدأ بالحديث عن أفكار كونت، والتي رأى أن نقطة الانطلاق فيها كانت الثورة الفرنسية حينما قامت النخبة العقلانية بتهديم النظام الكهنوتي، وكان هناك حزبان متجابهان : حزب الذين

374 - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 178.

أرادوا العودة إلى عالم ما قبل الثورة، وحزب المتشبعين بالروح الثورية التي كان جوهرها الاعتقاد المطلق بالتفكير الفردي الحر، وكانت الوسيلة لانتهاء العهد الثوري إيجاد نظام من الأفكار يقبل به الجميع، وتجسيد ذلك النظام في رموز وطقوس دينية، وحراسته على يد عدد قليل من ذوي العقول، الذين سلطة روحية جديدة تهيمن على الآراء والتصرفات الخلقية وتشرف على نظام التربية، وهذا النظام في نظر كونت يتحقق بتطبيق الأساليب العقلية في المجتمع وإقامة علم الاجتماع على أسس عقلية تجعل منه نظاما عقليا للخلقية الاجتماعية، وقاعدة للعمل الاجتماعي، وعلمًا للسعادة البشرية³⁷⁵.

وبعد حديثه عن نظرية كونت حاول ألبرت حوراني اسقاطها على منهج محمد عبده الإصلاحية حيث قال: "ومن هنا انطلق محمد عبده لبيّن أن الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي وهذا العلم الاجتماعي وهذا القانون الخلقى، مما يجعله صالحا لأن يكون أساسا للحياة الحديثة ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساسا لمجتمع مستقر وتقدمي، ومن شأن هذه النخبة، بالواقع، أن تكون فريقا وسطا بين القوى التقليدية والثورية التي أشار إليها كونت، والتي نشاهدها بوضوح في المجتمع الإسلامي الحديث"³⁷⁶.

وإلى جانب تأثير محمد عبده بفلاسفة الغرب فإنه كان متأثرا كذلك بعلم الكلام الإسلامي ولاسيما المذهب الأشعري، كما نجده متأثرا إلى حد ما في تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم بالمعتزلة، والأمر غير مستغرب، لأن ما يجمع بين محمد عبده وفرقة المعتزلة التي تمثل المدرسة العقلية الأولى في الإسلام، هو تمجيدهم للعقل واعتباره مدخلا أساسيا لفهم الوحي، كما أنه وافقهم في بعض المسائل. كما أشار نصر حامد أبو زيد. مثل موقفهم من قضية العدل وخلق الأفعال أنها من العبد وليست من الله، لكنه تمسك بالموقف الأشعري من قضية طبيعة الذات الإلهية وصفاتها وأقر أنها صفات زائدة ليست هي عين الذات كما ذهب المعتزلة، وله موقف متردد من قضية خلق

³⁷⁵ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 173 . 174.

³⁷⁶ - المرجع نفسه، ص 174.

القرآن، وهي القضية التي أثارت جدلاً كبيراً في عصر الخليفة المأمون بصفة خاصة، حيث اختار في الطبعة الأولى من رسالة التوحيد الموقف الاعتزالي القائل بخلق القرآن، لكنه تراجع عنه في الطبعة الثانية، وحذفت الفقرة التي تدل عليه³⁷⁷، وهذه المسألة أي خلق القرآن لها أهمية قصوى في طريق فتح باب الاجتهاد والتأويل على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد³⁷⁸.

ولعل هذا المزج الذي نجده عند محمد عبده سواء بين موقفي كل من المعتزلة والأشاعرة أو بين الفكر الغربي والتراث الإسلامي في مشروعه الإصلاحية، كان يهدف من خلاله انتقاء ما هو نافع من هنا وهناك، أي البحث عن ما هو نافع في التراث الذي يمكن أن يلتقي مع النافع في نتاج الحضارة الغربية، ومن جهة أخرى كان يرى بأن مناهضة الغرب لا تتم إلا بالاستعانة بأسلحته المادية والفكرية.

أما هدفه من الإصلاح الديني فهو تحقيق أمرين: أولهما تصحيح مفهوم الإسلام الحقيقي وتحديد ماهيته، وذلك من أجل الرد من جهة على المستشرقين الذين أساءوا إلى الإسلام واعتبروه سبياً في التخلف، وأنه لا يمكن أن يواكب التطور العلمي الحديث، والرد على كل الشبهات التي ألحقت بالإسلام والقرآن والكريم والسنة النبوية، ومن جهة أخرى محاربة كل أشكال البدع والجهالات التي كانت تشهدها الأمة الإسلامية آنذاك.

والثاني: تجديد أدوات قراءة التراث، والنصوص الدينية عموماً، والقرآن الكريم على وجه الخصوص من أجل تحرير الفكر الإسلامي من قيد الفهم التقليدي، وهذا يكون عن طريق اتباع مناهج جديدة تختلف عن المناهج التي استخدمها التفسير التقليدي، بحيث تكون منفتحة على العلم الحديث، والاحتكام إلى العقل في القراءة.

³⁷⁷ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص 29.

³⁷⁸ - المرجع نفسه، ص 31.

المطلب الثاني: المباديء والأسس العامة لقراءته:

من بين المباديء والأسس التي ارتكز عليها محمد عبده في قراءته نذكر:

1- الوحدة الموضوعية في سور القرآن الكريم: والمقصود بها أن آيات السورة القرآنية الواحدة منسجمة فيما بينها وتشكل وحدة موضوعية.

اختلف العلماء المسلمين في مسألة الوحدة الموضوعية للآيات القرآنية، فذهبت طائفة إلى القول بالتناسق بين الآيات وارتباط بعضها ببعض*، وهناك من ذهب إلى القول بأن القرآن لم يأت على نسق الكتب الموضوعية إذ ليست له مقدمة، وليست فيه مباحث موضوعية مرتبة لها مقاصد وأغراض في فصول وأبواب، وإنما كان القرآن مشتملا على عدد سور، كل سورة منه احتوت على آيات متعددة كل آية في غرض، فهذه للوعظ، وتلك للزجر، وهذه قصة، وأخرى لحكم من الأحكام، وأخرى لوصف الجنة أو النار، وهكذا لا تجد رباطا يربط بين الآيات ولا تجد غرضا جامعا يجمع الشتات، وقد ذهب بعض علماء المسلمين** . عن حسن نية . إلى هذا ورأوا بأنه لا ترتيب بين آيات القرآن، وبالتالي لا ترتيب كذلك بين السور، وحكموا أن ذلك ليس عيب فيه³⁷⁹.

أما موقف محمد عبده من هذه المسألة فنجده يميل إلى القول بالوحدة الموضوعية في القرآن سواء بين الآيات في السورة الواحدة أو بين السور القرآنية، واعتبره أساسا في فهمه للقرآن الكريم .

ولعل من بين الأسباب التي جعلته يقول بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم هو الرد على

* ومن بين هؤلاء: الإمام السيوطي (ت 911هـ) و الإمام الشاطبي (ت 790 هـ)، والشيخ ولي الدين الملوي (ت 1181هـ) لتفاصيل أكثر أنظر فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج1 مؤسسة الرسالة، الرياض، ط2، 1983م. ص ص 223. 224.

** من بينهم: من القدامى العلامة عز الدين بن عبد السلام الدمشقي (ت 660 هـ) ومن المحدثين الأستاذ محمد فريد وجدي (1878 . 1954م)، لتفاصيل أكثر أنظر: محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، دار الكتب الحديثة، مصر، ط1، 1970م، ص 14.

³⁷⁹ - المرجع نفسه، ص 13.

المستشرقين الذين - كما سبق وأن أشرنا - اعتبروا أن القرآن خال من الوحدة الموضوعية سواء بين السور، أو في بين آيات السورة الواحدة.

ولتأكيد الوحدة الموضوعية في السور عمد محمد عبده إلى الموازنة بين التفاسير فاختار منها ما رآه ملائماً مع السياق، ورد منها ما يخالف الهدف الذي سيقت له السورة حتى يكون موضوع السورة أساساً في فهم آياتها، وكمثال عن ذلك رفضه قول من فسر كلمة الرزق في قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: 37) بأنه كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف، وأشار إلى ذلك في قوله: "والله لم يقل ذلك ولا قاله رسوله صل الله عليه وسلم، ولا هو مما يعرف بالرأي ولم يشبهه تاريخ يعتد به، والروايات عن مفسري السلف متعارضة وفي أسانيدها ما فيها ومما قال ابن جرير في ذلك: أن بني اسرائيل أصابتهم أزمة حتى ضعف زكريا عن حملها وأنهم اقترعوا على حملها فخرج السهم على نجار منهم. فكان يأتيها كل يوم من كسبه، فينميها الله ويكثره، فيدخل عليها زكريا فيجد عندها فضلاً من الرزق، فإذا وجد ذلك قال: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا﴾، أي من أين لك هذا والأيام أيام قحط، ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ رازق الناس بتسخير بعضهم لبعض ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾... وأنت ترى أنه لا دليل في الآية على أن الرزق كان من خوارق العادات واسناد المؤمنين الأمر إلى الله مثل هذا المقام معهود في القديم والحديث" ³⁸⁰.

ويقصد بهذا القول أن البحث في مسألة الرزق الواردة في الآية، مجرد فضول لا معنى له ولا فائدة ترجى منه، وأن أي إضافات تلحق على المعنى الواضح في الآية سواء كانت من الإسرائيليات أو غيرها لجعل هذه القصة من خوارق العادات لا تفيدنا في مسألة الاعتبار.

أما ما سيقت القصة لأجله - في نظره - وهو الذي يجب أن نبحث فيه، ونستخرج العبر من قوادمه

380 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 3، دار المنار، مصر، ط 1367، 3، هـ، ص 293.

وخوافيه، فهو تقرير نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودحض شبه أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله وجعلوه خاصا بشعب اسرائيل، وشبهة المشركين الذين كانوا ينكرون نبوته لأنه بشر. وبيان ذلك: أن المقصد الأول من مقاصد الوحي هو تقرير عقيدة الألوهية وأهم مسائلها مسألة الوحدانية وتقرير عقيدة البعث والجزاء وعقيدة الوحي والأنبياء. وقد افتحت السورة بذكر التوحيد وإنزال الكتاب وإزالة الشبهات والأوهام في ذلك، ثم بيّن أن الإيمان بالله وادعاء حبه ورجاء النجاة في الآخرة والفوز بالسعادة فيها إنما تكون باتباع رسوله، وقفى على ذلك بهذه القصة التي تزيل شبه المشركين وأهل الكتاب في رسالته وتردها عليهم³⁸¹.

ومن باب التزامه بالوحدة الموضوعية للسور كذلك اعترض محمد عبده على رواة أسباب النزول الذين عمدوا إلى الآيات ذوات أسباب النزول ليفردوها عن بقية الآيات ويتناولونها بالشرح والتفسير من هذا الجانب وهم . على حسب تعبير . رشيد رضا*: " يمزقون الطائفة الملتزمة من الكلام الإلهي ويجعلون القرآن عضين متفرقة بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها عن بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سببا مستقلا³⁸²."

381 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 3، ص 294.

* هو محمد رشيد بن علي رضا محمد شمس الدين بن السيد بهاء الدين بن السيد منلا علي خليفة البغدادي، تعلم قراءة القرآن ودرس اللغات العربية والفرنسية والتركية، كما تعلم علم الحديث والفقه والأدب والبلاغة، تأثر بشخصيتين كان لهما دور كبير في فكره وهما شيخه حسين الجسر ومدرسه بالمدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس الشام، و الثاني هو الشيخ محمد عبده، قرأ كتاب الإحياء للغزالي وتأثر به فأحب التصوف والتفرغ للعبادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هنا بدأ الإصلاح عنده، ثم تبلور مشروعه الاصلاحى بعد اطلاعه على العروة الوثقى وتعرفه على الأفغانى ومحمد عبده وتعلق بهما واعجابه بهما، ومثلت هذه المرحلة أهم محطة في حياته، حيث أصبح عمله كمصلح أوسع نطاقا، فأصبح يدعو إلى المدنية والإصلاح في مجال العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة، ثم أسس صحيفته الاصلاحية " المنار" التي كان غرضها الأول نشر الاصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ومواصلة السير على منهج العروة الوثقى، أما عن التأليف فقد كان للشيخ رضا نصيب كبير فيه، ومن بين كتبه: الوحي المحمدي، المنار والأزهر، الوحدة الإسلامية، تفسير المنار... لتفاصيل أكثر أنظر: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج1، مرجع سابق، ص 170 . 181

382 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مصدر سابق، ج2، ص 11.

ومن هنا نلمس حرص محمد عبده وتلميذه رشيد رضا الواضح على بيان موضوع السورة وتحديد معالم الوحدة الموضوعية فيها قبل تناولها بالقراءة والفهم.

2 . الشمول في القرآن الكريم: والمقصود بذلك أن القرآن الكريم هو رسالة عالمية، لا تخص أمة بعينها بل هي موجهة إلى البشرية جمعاء، والآيات الدالة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 27).

إنخذ محمد عبده من هذا المبدأ أحد المبادئ الأساسية في فهمه للقرآن الكريم، حيث اعتبر أن الإسلام رسالة عالمية جاءت تخاطب كل البشر دون استثناء، ويتضح هذا في قوله: " إن القرآن هاد ومرشد إلى يوم القيامة، وإن معانيه عامة وشاملة فلا يعد ويوعد يعظ ويرشد أشخاصا مخصوصين وإنما نيظ وعده ووعيده، وتبشيره وإنذاره بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب"³⁸³.

وكمثال عن تطبيقه لنظرية الشمول، قراءته لكلمتي الأشقى والأتقى في قوله تعالى في سورة الليل: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (14) لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (15) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (16) وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (17) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (18) ﴿ (الليل: 15 . 18) حيث قال: " وبتفسير الأشقى والأتقى على النحو الذي سمعته تبطل تلك الاشكاليات التي أوردها في الحصر وما أشكل عليهم إلا تقييدهم بالعادة في استعمال ألفاظ كذب وتولى، وتحكيمهم عاداتهم واصطلاحاتهم التي وضعوها من عند أنفسهم لأنفسهم في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، ثم إنهم يوردون ههنا أسبابا للنزول وأن الآيات نزلت في سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، لأنه اشترى من أرقاء المسلمين ضعفاء، وأعتقهم من ماله لا يبتغي في ذلك، ورووا غير ذلك وقالوا إن الأشقى هو أمية بن خلف وقيل غير ذلك، ومتى وجد شيء من ذلك في الصحيح لم يمنعنا من

383 - المصدر نفسه، ج1، ص 179.

التصديق به مانع ولكن معنى الآيات لا يزال عاما . كما رأيت . والله أعلم³⁸⁴ .

والأمثلة عن تطبيق هذا المبدأ في قراءته محمد عبده وحتى تلاميذه من بعده كثيرة . لكن إذا تحدثنا عن الشمول أو صيغة العموم أو التعميم في القرآن الكريم، لوجدنا نوعا من المبالغة عنده، إذ لا يمكن اتخاذ هذا الأساس في قراءة أو تفسير كل سور القرآن ، فلا شك أن القرآن احتوى آيات خاصة جاءت الأدلة على خصوصها في السيرة النبوية.

3 . القرآن هو المصدر الأول للتشريع: والمقصود بذلك الرجوع إلى القرآن كمصدر أول لمعالجة كل القضايا والمسائل، لكن ذلك لا يعني أن القرآن هو المصدر الوحيد الموثوق به وما يترتب عن ذلك من رفض للمصادر الأخرى كالسنة النبوية و الإجماع، وإنما كان هدف محمد عبده واضحا وقد صرح به في قوله: " أريد أن يكون القرآن أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين لا أن تكون المذاهب أصلا والقرآن هو الذي يحمل عليها ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها كما جرى عليها المخذولون وتاه فيه الضالون"³⁸⁵، ويؤكد رشيد رضا قول أستاذه قائلا: " إن القاعدة القطعية المعروفة عن أنزل عليه القرآن، صل الله عليه وسلم، وعن خلفائه الراشدين رضي الله عنهم، أن القرآن هو الأصل الأول لهذا الدين وأن حكم الله يلتمس فيه أولا، فإن وجد فيه يؤخذ ويعود عليه، ولا يحتاج معه إلى مأخذ آخر، وإن لم يوجد إلتمس من سنة رسول الله صل الله عليه وسلم على هذا أقر النبي صل الله عليه وسلم معاذا حين أرسله إلى اليمن وبهذا كان يتواصى الخلفاء والأئمة من الصحابة والتابعين"³⁸⁶.

والمأمل لكتابات محمد عبده سيلاحظ أنه اعتبر القرآن الكريم المرجع المركزي . ولانبالغ إن قلنا الوحيد لأي إصلاح يرتجى، وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحول إلى عقبة، وذلك لتعذر التوصل إلى النص القرآني دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها.

³⁸⁴ - محمد عبده، تفسير القرآن الكريم: جزء عم، الجمعية الخيرية الإسلامية، مصر، ط3، 1341هـ، ص ص 107 . 108.

³⁸⁵ - محمد عبده، تفسير سورة الفاتحة، دار المنار، مصر، 1319 هـ ، ص 62.

³⁸⁶ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج5، مصدر سابق ، ص 120.

4. ترك الإطناب فيما ورد مبهما في القرآن الكريم: وهو يعد من بين الأسس التي ارتكز عليه محمد عبده في منهجه، وكان غرضه من ذلك تنقية التفاسير مما علق بها من أحاديث وضعها القصاص في بيان مبهم في القرآن الكريم، ليدعموا به مبادئهم الضالة التي لم يجدوا لها سندا واضحا من كتاب الله أو سنة رسوله، فلجأوا إلى ذلك الأسلوب المهجين³⁸⁷.

ومن هذا المنطلق نهي عن الخوض فيما لا سبيل إلى علمه، وما لم يكلف الله به عباده، ولم يربط به شيء من أحكامه أو تكاليفه، وكمثال ذلك نهي عن البحث في معاني فواتح السور مثل (آم) أو (كهيعص) وغيرها، وأسرار ترتيبها واختيارها على هذا النحو³⁸⁸.

ويضرب الإمام محمد عبده مثالا عن أشهر المبهمات، وهي التي توقف عندها عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قرأ الآية ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: 31) فقال «كل هذا قد عرفنا فما الأب» ثم كسر عصا كانت بيده غاضبا على نفسه وقال: «هذا لعمر الله التكلف وما عليك يا ابن أم عمر أن لا تدري ما الأب» ثم قال: «اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه»³⁸⁹. وفي شرح محمد عبده للغرض من قول عمر رضي الله عنه قال: "إذا سمعت هذه الروايات فلا تظن أن سيدنا عمر بن الخطاب ينهي عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته، ولكنه يريد أن يعلمك أن الذي عليك من حيث أنت مؤمن هو فهم جملة المعنى، فالمطلوب منك في هذه الآيات هو أن تعلم أن الله يمن عليك بنعم أسداها إليك في نفسك، وتقويم حياتك وجعلها متاعا لك ولأنعامك فإذا جاء في سردها لفظ لم تفهمه، لم يكن من جد المؤمن أن ينقطع لطلب هذا المعنى بعد فهم المراد من ذكره، بل الواجب على أهل الجد والعزيمة أن يعتبروا بتعداد النعم وأن يجعلوا معظم همهم الشكر

³⁸⁷ - فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، الرياض، ط3 1997م، ص 772.

³⁸⁸ - المرجع نفسه، ص ص 773 . 774.

³⁸⁹ - محمد عبده، تفسير القرآن الكريم: جزء عم، مصدر سابق، ص 21.

والعمل³⁹⁰.

ومن القول السابق، نجد أن محمد عبده ينتقد كل من يجعل شغله الشاغل الوقوف عند الألفاظ والتشدد بتأويلها وتحميلها مالا تحتمله.

5 . إنكار التقليد وفتح باب الاجتهاد: هذا المبدأ جعله محمد عبده أساسا في قراءته للقرآن الكريم، فقد اعتبر التقليد من بين أسباب تخلف الأمة وركودها، وهو . في نظره . بدعة تقررت في القرن الرابع أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي صل الله عليه وسلم بأنها خير القرون، وهو السبب في تفرقة الأمة إلى شيع وانتساب كل شيعة وطائفة إلى رجل يلتزمون أقواله وأقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة، وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة³⁹¹.

ومن هذا المنطلق نادى بتحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خبطه، وقد خالف بدعوته هذه رأي الفئتين التي يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين وطلاب فنون العصر³⁹².

ومن هنا فالتقليد الذي نادى بمنعه كان يشمل طائفتين، هما: طلاب علوم الدين، الذين أدى بهم التقليد إلى الكثير من الإنزلاقات والانحرافات، نتيجة تمسكهم بأفكار مذهبية معينة وتقليدهم لأصحابها، وطلاب فنون العصر، وهم دعاة التغريب، الذين حذرهم محمد عبده في الكثير من المناسبات من مخاطر التقليد الأعمى للغرب، فقد كان هو وتلامذته على الدوام على حد تعبير جولد تسيهر: "يحرقون التقليد الطائش المجرد من المبدأ للمنزع الأوربي، الذي يحدرون إخوانهم في الدين من عواقبه وأضراره"³⁹³، منطلقين من مبدأ أن "الإسلام يملك، دون تقليد أعمى للحضارة

³⁹⁰ - محمد عبده، تفسير القرآن الكريم: جزء عم، مصدر سابق، ص 21.

³⁹¹ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، مصدر سابق، ص 205.

³⁹² - فهد الرومي، إتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مرجع سابق، ص 738.

³⁹³ - جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص 348.

الأوربية، الوسائل الروحية لتجديد شبابه والدخول في منافسة مع كل دين آخر³⁹⁴.

وفي مقابل النهي عن التقليد نادى بفتح أبواب الإجتهد، والتي - حسب تعبير جولد تسيهر: " لطالما كانت مفتوحة لكبار الأئمة من الأجيال السالفة، صارت مغلقة بإحكام منذ قرون، أي منذ ذهاب الأئمة الكبار المخول لهم وحدهم تنمية التشريع على وجه الاستقلال، والذين اعترف بهم وحدهم في نظر إجماع العالم الإسلامي على أنهم المراجع التي لها حق العقد والحل³⁹⁵.

فقد اعتبر محمد عبده أن القرآن نادى إلى التفقه في الدين وفهمه وتمحيصه، وعدم الوقوف عند ألفاظ الكتاب دون معانيه ومقاصده، وفرض على كل ذي دين أن يأخذ بحظه من علم ما أودع الله في كتبه، وما قرره في شرعه وجعل الناس في ذلك سواء بعد استيفاء الشرط باعداد مالا بد منه للفهم، وهو سهل المنال على الجمهور الأعظم من المتدينين، لا تخص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيبته وقت من الأوقات³⁹⁶، ومن هنا كان الإجتهد من الطرق التي تساعد على فهم العقيدة فهما صحيحا، وهو ليس حكرا على طائفة بعينها، وإنما على كل من له القدرة والمعرفة التامة بقواعد الاجتهد وضوابطه، في كل عصر من العصور.

6. التحذير من الإسرائيليات: حذر محمد عبده من تناول الإسرائيليات لأنه اعتبرها من الخرافات التي ألصقت بالقرآن الكريم، نتيجة دخول الكثير من اليهود إلى الإسلام محملين بقصص وأخبار احتوت عليها التوراة، وتأثر العديد من المفسرين بتلك الأخبار واعتمدوها في تفاسيرهم، ولعل هذا هو سبب رفضه لكثير من التفاسير التي اعتمدت عليها، والأمثلة على إبطاله لها كثيرة، منها: تعليق محمد عبده على بعض الروايات التي اعتمدها المفسرون* في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ

³⁹⁴ - جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص 350.

³⁹⁵ . المرجع نفسه، ص 356.

³⁹⁶ - محمد عبده، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص 163 . 164.

* ذكر محمد رشيد رضا عددا من التفاسير التي اعتمدت على الروايات الإسرائيلية، ومنه رواية السدي محمد بن مروان الكوفي التي اخذ بها الجلال السيوطي، والتي ذكرت الكثير من الأسماء والأماكن والأحداث لم ترد في القرآن الكريم، وقد أشار إلى أن هذه الروايات من الإسرائيليات التي ولع بها المفسرون وكلفوا بتطبيق كتاب الله تعالى عليها... لتفاصيل أكثر محمد رشيد

إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿البقرة: 243﴾.

في قوله: "أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم، ولم يعين عددهم ولا أمتهم ولا بلدهم، ولو علم لنا خيرا في التعيين والتفصيل لتفضل علينا بذلك في كتابه المبين، فلنأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئا من الروايات الاسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها، والمتبادر من السياق أن أولئك القوم قد خرجوا من ديارهم بسائق الخوف من عدو مهاجم لا من قتلهم، فقد كانوا ألوفا أي كثيرين، وإنما هو الحذر من الموت الذي يولده الجبن في أنفس الجبناء فيريهم أن الفرار من القتل هو الواقي من الموت، وما هو إلا سبب الموت بما يمكن الأعداء من رقاب أهله"³⁹⁷.

ومنه كذلك تعليقه على تفسير السيوطي لكلمة " حطة " الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا اذْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَاكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ ۚ وَسَتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 58): " وذهب المفسر (الجلال) إلى ترجيح اللفظ على المعنى والصورة على الروح، ففسر السجود ككثير من غيره بالإحناء، وقال إنهم أمروا بأن يقولوا (حطة) فدخلوا زحفا، وقالوا: حبة في شعيرة: أي أننا نحتاج إلى الأكل. ومنشأ هذه الأقوال الروايات الإسرائيلية ولليهود في هذا المقام كلام كثير، وتأويلات خدع بها المفسرون ولا نجيز حشوها في تفسير كلام الله تعالى"³⁹⁸، وتبعه تلميذه رشيد رضا في موقفه هذا حيث قال: " ما اختاره الجلال مروي في الحديث لكنه لا يخلو من علة إسرائيلية"³⁹⁹.

كانت تلك بعض الأمثلة على رفض محمد عبده للتفسير المعتمدة على الاسرائيليات، لكن ما تم

رضا، تفسير المنار، ج7، ص 455 . 456.

397 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، ص 456.

398. المصدر نفسه، ج1، ص 324 . 325.

399 - المصدر نفسه، ص 325.

انتقاده عليه هو أنه اعتبر هو وتلامذته أن كل الروايات الإسرائيلية باطلة، حتى التي جاءت متوافقه مع ما جاء في القرآن الكريم، وأدى بهم الأمر إلى تكذيب بعض الأحاديث الصحيحة خشية أن يكون الصحابي الذي روى الحديث سمعه من كعب الأبحار* الذي شككوا في نزاهته وحقيقة إيمانه، واعتبروا أن رواياته غير صحيحة لأنها تحوي الكثير من الإسرائيليات⁴⁰⁰.

المطلب الثالث: منهجه في القراءة:

1. النظر العقلي هو الأساس الأول للإسلام:

في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، يخصص الإمام محمد عبده، جزءا كبيرا لتوضيح المنهج العقلي الذي اعتمد عليه في مشروعه الإصلاحية، وتفسيره للقرآن الكريم كخطوة هامة في مشروعه، ومن أجل تبرير اعتماده على هذا المنهج، رجع إلى القرآن الكريم واستدل بالآيات التي تدعو إلى إعمال العقل والتدبر والاستنباط، واعتبر أن للإسلام دعوتان، وكلاهما تعتمدان على العقل وقدرته: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم. ففي الدعوة الأولى اشار إلى أن القرآن دعا إلى إعمال العقل والتفكير والتدبر في أسرار الكون من أجل تمام الاعتقاد بوجود الله، وهذه الدعوة حسب تعبيره: "لم يعول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقب الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانع واجب الوجود عالما حكيما قديرا، وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان. وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبه إلى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح على وجه يتيسر للبشر أن يستعملها في تسخير

*كعب الأبحار هو كعب بن مناع الحريري ويكنى بأبي إسحاق من بين اليهود الذين أسلموا، كان عالما بالإسرائيليات تفسير القرآن، ورواياته وتفسيراته لبعض الآيات وقصص الأنبياء كانت مصدر لروايات كثيرة للصحابة والتابعين، وحدث عنه

أبو هريرة ومعاوية وابن عباس... أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>

⁴⁰⁰ فهد الرومي، إتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مرجع سابق، ص 755.

الفلك لمنافعه، وإرسال تلك الرياح لتثير السحاب فينزل من السحاب ماء فتحيا به الأرض بعد موتها، وتنبت ما شاء الله من النبات والشجر، مما فيه رزق الحي وحفاظ حياته . كل ذلك من آيات الله عليه أن يتدبر فيها ليصل إلى معرفته⁴⁰¹.

أما الدعوة الثانية وهي التصديق برسالة محمد صل الله عليه وسلم فاعتبر أن القرآن كذلك منح للعقل دور كبير فيها، لأن رسالة محمد صل الله عليه وسلم حسب تعبيره من خوارق العادات والقرآن الكريم يعتبر معجزة من المعجزات التي وهذه المعجزة . حسبما أشار: " جامعة من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها وأطلقت له حق النظر في أحنائها، ونشر ما انطوى في أثنائها. وله منها حظه الذي لا ينتقص. فهي معجزة أعجزت كل طوق أن يأتي بمثلها لكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها"⁴⁰². وفي هذا القول إشارة أن القرآن طالب متحديا بمقاومة الحجة وليس بمجرد التسليم رغما عن العقل، وإثبات هذا أعطى مثله من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23)﴾ (البقرة: 23)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82)، فهذه الآيات وغيرها توجب التدبر، وتحكيم العقل من أجل التصديق بالرسالة.

وبعد تدليله على دعوة الإسلام إلى العقل ذهب محمد عبده إلى اعتبار النظر العقلي الأصل الأول للإسلام، ووسيلة العلم الصحيح حيث أشار إلى ذلك في قوله: " فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"⁴⁰³.

401 - محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصدر سابق، ص 65 . 66.

402 - المصدر نفسه، ص 71.

403 - المصدر نفسه ، ص 73.

إن المتأمل لعبارة : " قد أذعن إلى سلطته " إذا كان يقصد بها محمد عبده أن الإسلام بدعوته إلى إعمال العقل قد أذعن لسلطته، فهذا القول فيه نوع من المبالغة في الإعلاء من شأن العقل، لأن الإسلام لم يخضع لسلطة العقل بل خاطبه، بصفته وسيلة الإنسان في التأمل والتدبر والتفكير من أجل معرفة الخالق عز وجل.

2. تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

أما الأصل الثاني للإسلام عند محمد عبده فهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، وقد عبر عن ذلك بقوله: " إتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليل ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل"⁴⁰⁴.

ومن هذا المنطلق اعتبر محمد عبده أن القرآن لا يمكن أن يحتوي على ما يستحيل على العقل فهمه، ونجده يؤكد هذه المسألة في كتابه رسالة التوحيد في قوله: "...وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل. وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة له بعقله ولا بدينه مالا يمكن الاعتقاد به، إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل على العقل"⁴⁰⁵.

ولكي ينسجم القرآن مع العقل ولا يناقضه ينبغي أن يكون هناك تأويل صحيح يراعي الدليل القطعي لا مجرد الظنون. ولعل موقف محمد عبده هذا كان نتيجة تأثره بالمواقف التي سبقته حول

404 - محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصدر سابق، ص ص 73. 74.

405 - محمد عبده، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص 8.

هذه المسألة، ومنها دعوة فخر الدين الرازي إلى تسبيق العقل على النقل في حالة التعارض، والذي أشار إليه في كتابه «أساس التقديس» في قوله: "إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك . فهناك لا يخلو الحال من أمور أربعة إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل . فيلزم تصديق النقيضين وهو محال . وإما أن نبطلهما . فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال . (وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية)، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية . وذلك باطل . لأننا لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية... فتبث أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا. وإنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد بها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل وإن لم نجوز التأويل فرضنا العلم بها إلى الله تعالى" ⁴⁰⁶ .

كما نجد هذا الموقف كذلك حاضرا وبقوة عند المعتزلة، الذين مجدوا العقل واعطوه الحضوة ومنحوا لأدلتهم الأسبقية على الأدلة النقلية، بحيث جعلوا الدليل السمعي تابع للدليل العقلي ومرتبا عليه أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلا والدليل الشرعي فرعا على الدليل العقلي ⁴⁰⁷ .

وهذه المواقف وغيرها جاءت مخالفة لمبدأ السلف في تقديم النقل على العقل عند وقوع التعارض وقد قام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» بالرد على الرازي والمعتزلة وغيرهم، من أجل ابطال حججهم، حيث أشار إلى هدفه من وضع كتابه هذا في قوله: " بيننا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر . إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي [القاطع]

- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ط)، 1986م، ص 220 . 221. ⁴⁰⁶

⁴⁰⁷ - نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، 3، 1996م، ص 59.

ناقضه، بل يصير ذلك قدحا في الرسول، وقدحا في كل من استدل بكلامه⁴⁰⁸، كما اعتبر أن تقديم العقل عند التعارض بينه وبين النقل أمر ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فإبطال النقل معناه إبطال لدلالة العقل وإبطال دلالة العقل تجعله غير صالح لمعارضة النقل لأن ما ليس بدليل لا يمكن أن يعارض شيئا، فكان بذلك تقديم العقل موجبا عدم تقديمه، وبالتالي لا يجوز تقديمه، وإذا افترضنا حدوث تعارض بين العقل والنقل معناه فساد الدليل العقلي وليس النقل، وفساد هذا الدليل العقلي يعلمه العقل نفسه، وهو غير جائز لأنه يعارض العقل والنقل معا، حيث أشار إلى ذلك في قوله: "السمع دلالاته معلومة متفق عليها، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالاته معلومة متفق عليها بل فيها نزاع كثير، فلا يجوز أن يعارض ما دلالاته معلومة باتفاق العقلاء، بما دلالاته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء، واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. وليس في ذلك - والحمد لله - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل، وحينئذ فنقول: إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده، وما علم العقل فساده لا يجوز أن يعارض به لاعقل ولا شرع"⁴⁰⁹.

وبالرجوع إلى طريقة محمد عبده في القراءة نجد أنه قد خالف الأساس الذي أخذ به ابن تيمية والسلف عامة في تقديم النقل على العقل عند التعارض، واتبع الرازي والمعتزلة في تقديمهم للدليل العقلي على السمعي، حيث كان يلجأ إلى إبطال ما يجده مناقضا للعقل من الأقوال، وتأويل ما لا يدركه العقل ويصرفه عن ظاهره، لذلك اعتبره الكثيرون بأنه خالف جمهور العلماء في الكثير من المسائل، وأنه اتبع الرأي المجرد عن الدليل الصحيح.

⁴⁰⁸ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1991م، ص 20.

⁴⁰⁹ المرجع نفسه، ص 194.

3. إبطال تفاسير السلف المناقضة للعقل:

في إبطاله لتفاسير السلف المناقضة للعقل، يمكن أن نلاحظ حضور منهج الشك الديكارتي* بشكل جلي عند محمد عبده، فإذا كان أحد أسس هذا المنهج هو البدهة والوضوح، التي تستدعي رفض كل ما لا يقر به العقل ولا يتقبله، فهو نفس المنحى الذي اتبعه محمد عبده، حيث كان كلما صادف تفسيراً لا يتقبله العقل يرفضه ويطله ويأتي بالبديل الذي ينسجم مع معطيات العقل، وكان يوصي بأن لا نصدق إلا ما ورد بصفة واردة صحيحة واضحة للعقل وأن لا نترك خبراً قطعياً ونأخذ بالظني، فالخبر القطعي يوجب اليقين، حيث أشار إلى ذلك في قوله: "فحد التواتر ما تراه في القرآن، تعرفه طبقة عن طبقة يؤمن تواطؤ كل منها على الكذب إلى أن وصل إليك، لا تنكره فرقة من فرق المسلمين قاطبة"⁴¹⁰ وقوله: "الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وإن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته، والتصديق بالرسالة"⁴¹¹.

ومن بين الأمثلة على مخالفة محمد عبده لتفاسير السلف التي لا يتقبلها العقل نذكر:

قراءته لكلمة المسخ الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: 65) حيث اعتبر أن المسخ هنا معنوي وليس حقيقي كما ذهب إليه المفسرون، وذلك أن القصة الواردة هنا أي قصة أصحاب السبت كان هدفها العبرة، وجاءت الآيات على أسلوب القرآن الخاص الذي لم يسبق فيه ولم يلحق فيه، حيث قال: "ذهب جمهور العلماء أيضاً إلى أن معنى كونوا قروداً أن صورهم مسخت، فكانوا قروداً حقيقيين، والآية ليست نصاً فيه ولم يبق إلا النقل، ولو صح لما كان في الآية عبرة ولا موعظة للعصاة، لأنهم يعلمون بالمشاهدة أن الله لا يمسح كل عاص فيخرجه عن نوع الإنسان، إذ ليس ذلك من سنته في خلقه وإنما العبرة الكبرى في العلم بأن من سنن الله تعالى في الذين خلوا من قبل، أن من يفسق عن أمر

*لتفاصيل أكثر حول هذا المنهج، أنظر الفصل الأول، ص ص 18. 19.

⁴¹⁰ - محمد عبده، تفسير جزء عم، ص 168.

⁴¹¹ - محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصدر سابق، ص 162.

ربه، وتنكب الصراط الذي شرعه له، ينزل عن مرتبة الإنسان، ويلتحق بعجماوات الحيوان. وسنة الله تعالى واحدة، فهو يعامل القرون الحاضرة بمثل ما عامل به القرون الخالية⁴¹².

وبنفس الطريقة قام تلميذه محمد رشيد رضا بتفسير الإمداد في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّنَا﴾ فاستجاب لكم أيي ممدكم باللف من الملائكة مُرْدِفِينَ ﴿ (الأنفال: 09) بأنه أمر روحاني يؤثر في القلوب فيزيد في قوتها المعنوية⁴¹³، وعاب على المفسرين الذين اعتبروه إمدادا ماديا في قوله: "وما أدري أين يضع بعض العلماء عقولهم عندما يغترون ببعض الظواهر وبعض الروايات الغريبة التي يردها العقل ولا يثبتها ماله قيمة من النقل، فإذا كان تأييد الله للمؤمنين بالتأييدات الروحانية التي تضاعف القوة المعنوية، وتسهيله لهم الأسباب الحسية كإنزال المطر وما كان له من الفوائد لم يكن كافيا لنصره إياهم على المشركين بقتل سبعين وأسر سبعين، حتى كان ألفا. وقيل آلاف. من الملائكة يقاتلون معهم فيفلقون منهم الهام، ويقطعون من أيديهم كل بنان فأني مزية لأهل بدر فضلوا بها على سائر المؤمنين ممن غزوا بعدهم وأذلوا المشركين، وقتلوا منهم الآلاف؟⁴¹⁴، وأضاف قائلا: "ألا إن هذا من شأن تعظيم المشركين ورفع شأنهم وتكبير شجاعتهم وتصغير شأن أفضل أصحاب الرسول وأشجعهم ما لا يصدر عن عاقل إلا وقد سلب عقله لتصحيح روايات باطلة لا يصح لها سند ولم يرفع عنها إلا حديث مرسل عن ابن عباس ذكره الألويسي وغيره بغير سند وابن عباس لم يحضر غزوة بدر لأنه كان صغيرا، فرواياته عنها حتى في الصحيح مرسل* وقد روى عن

412- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت/ القاهرة، ط1، 1993م، ص ص 197. 196.

413- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج9، مصدر سابق، ص 608.

414- المصدر نفسه، ص 613. 614.

*المقصود بالمرسل حديث التابعي الكبير الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم، ومنه ما رواه التابعي عن النبي، وحكمه حكم الحديث الضعيف إلا أن يصح مخرجه من وجه آخر، وهو ليس بحجة، لتفاصيل أكثر أنظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، دار الفكر المعاصر (لبنان)/ دار الفكر (سوريا)، (د.ط)، 1986، ص ص

غير الصحابة حتى كعب الأخبار وأمثاله⁴¹⁵.

من خلال هذا القول يصنف رشيد رضا مرويات ابن عباس في قائمة الروايات المرسلّة التي لا يحتج بها، وخلافا لهذا الرأي نجد جمهور المحدثين يتفقون على أن ما يسمى في أصول الفقه مرسل الصحابي لا يعد من أنواع المرسل ونحوه، مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحاديث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه منه لأن ذلك في حكم الموصول المسند لأن روايتهم عن الصحابة، والجهالة بالصحابي، غير قادحة لأن الصحابة كلهم عدول⁴¹⁶.

وكمثال آخر على المنهج الشكي لمحمد عبده، وتحكيمة للعقل المجرد ورفض ما لا يتقبله، تعليقه على تفسير السيوطي لقوله تعالى: ﴿أَوْكَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ (البقرة: 19) في قوله: "وقال مفسرنا الجلال السيوطي «إن الرعد ملك أو صوته، والبرق صوته يسوقه به السحاب» كأن الملك جسم مادي لأن الصوت المسموع بالأذان من خصائص الأجسام؟ وكأن السحاب حمار بليد لايسير إلا إذا زجر بالصراخ الشديد والضرب المتتابع⁴¹⁷.

وفي هذا القول إشارة إلى أن تفسير السيوطي غير صحيح ولا يتقبله العقل، ثم أضاف قائلا: "لا يجوز صرف الألفاظ عن معانيها الحقيقة إلا بدليل صحيح، ولا سيما إن صرفت عن معاني من عالم الشهادة الذي يعرفه الواضعون والمتكلمون إلى معاني من عالم الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى ومن أعلمهم الله إياها بالوحي، ولكن أكثر المفسرين ولعوا بحشو تفسيراتهم بالموضوعات التي نص المحدثون على كذبها كما ولعوا بحشوها بقصص الاسرائيليات التي تلقفوها من أفواه اليهود وألصقوها بالقرآن لتكون بيانا له وتفسيرا، وجعلوا ذلك ملصقا بالوحي⁴¹⁸.

أما التفسير الصحيح للآية السابقة - حسب محمد عبده - فهو الرعد هو الصوت المعروف الذي

415 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج9، ص614.

416 - أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، مرجع سابق، ص56.

417 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص174.

418 - المصدر نفسه، ص174.

يسمع في السحاب عند اجتماعه أحيانا، والبرق هو الضوء الذي يلمع في الغالب، وقد يلمع من الأفق حيث لا سحاب، وهذا المعنى للفظتين هو الذي كان يفهمه العرب، وهو الذي يفهمه الناس اليوم⁴¹⁹.

ولا شك أن محمد عبده لم يكن قصده السخرية من تفسير السيوطي، بل رفض تفسيره لأنه رآه مخالفا للعقل من جهة و لأنه . في نظره . متأثر بالاسرائيليات التي كان رفضها مبدأ من مبادئه كما سبق وأن أشرنا.

وكمثال آخر كذلك فهمه لقوله تعالى: ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (الفجر:10): حيث قال: " فرعون هو حاكم مصر الذي كان في عهد موسى . عليه السلام . وللمفسرين في الأوتاد اختلاف كبير وأظهر أقوالهم ملاءمة للحقيقة أن الأوتاد: المباني العظيمة الثابتة، وما أجمل التعبير عما ترك المصريون من الأبنية الباقية بالأوتاد، فإنها هي الأهرام ومنظرها في عين الرائي منظر الوتد الضخم المغروز في الأرض، بل إن شكل هياكلهم العظيمة في أقسامها شكل الأوتاد المقلوبة، يتديء القسم عريضا وينتهي بأدق مما ابتداء، وهذه هي الأوتاد التي يصح نسبتها إلى فرعون على أنها معهودة للمخاطبين⁴²⁰ .

ومنه كذلك رفضه للتفسير الحرفي عند بعض المفسرين، مثل تفسيرهم لكلمة « موازين » الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ حَقَّمَ مَوَازِينَهُ﴾ (8) فَأَمُّهُ هَاوِيَةٌ (9) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ (10) نَارٌ حَامِيَةٌ (11) ﴿ (القارعة: 8، 11)، فقد اعتبروا أن اللفظة السابقة تعني ميزان بلسان وكفتين كأطباق السماوات، ولا يعلم ماهيته إلا الله، فعلق على تفسيرهم ذلك قائلا: "...إذا كان القائل يحدد له لسانا وكفتين مع أن البشر قد اخترعوا من الموازين ما هو أتقن من ذلك وأضبط وأوفى ببيان الموزون. أفياي الحكيم الخبير إلا استعمال ذلك الميزان الحشن الناقص الذي هدى الله عقول البشر إلى ما هو أدق منه. أيأبي عالم الغيب والشهادة أن يستعمل في وزن المعاني والمعقولات إلا ذلك

⁴¹⁹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار ، ج1، ص174.

⁴²⁰ محمد عبده، تفسير جزء عم ، مصدر سابق، ص 79.

الميزان الذي اخترعه بعض البشر قبل أن يبلغ بهم العلم ما بلغ بأهل العصر الحاضر، وما سيبلغ بأهل العصور المقبلة على أن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون مهما دق ولطف إنما هو معيار المثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة، وهلا يكون الأليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المعقولة لديه أعلى وأسمى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر مهما ارتقت المعارف وسمت به العلوم⁴²¹.

ولعل سبب رفض محمد عبده لهذا التفسير الحرفي، راجع إلى كونه . في نظره . ظني وليس يقيني حيث لم يرد حوله نص صريح من السنة، فكل ما ورد هو كلمة موازين، كما أن العقل لا يتقبله.

4 . موقفه من المسائل الغيبية:

4 . 1 . نظره إلى الملائكة وإبليس:

عرّف محمد عبد الملائكة والشياطين الوارد ذكرهم في العديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34)، في قوله: " الملائكة خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن به بإخبار الله تعالى الذي نقف عنده ولا نزيد عليه، وتقدم أن القرآن ناطق بأن الملائكة أصناف لكل صنف ووظيفة وعمل، ونقول الآن أن إلهام الخير والوسوسة بالشر مما جاء في لسان صاحب الوحي (ص) وقد أسند إلى هذه العوالم الغيبية، وخواطر الخير التي تسمى إلهاما وخواطر الشر التي تسمى وسوسة، كل منهما محله الروح، فالملائكة والشياطين إذن أرواح تتصل بأرواح الناس، فلا يصح أن تمثل الملائكة بالتماثيل الجثمانية المعروفة لنا، [لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا فإنما تتصل بها من طرق أجسامنا ونحن لا نحس بشيء يتصل بأجسامنا عند الوسوسة ولا عند الشعور بداعي الخير من النفس فإذا هي من عالم غير عالم غير عالم الأبدان قطعاً] والواجب على المسلم في مثل هذه الآية الإيمان بمضمونها مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل، ثم الاعتبار بها بالنظر في الحكم

421 - محمد عبده، تفسير جزء عم، مصدر سابق، ص 147.

الذي سيقت لها القصة⁴²².

وبعد عرضه لمفهومه للملائكة قام بعرض مفهوم المفسرين، حيث قال: " وذهب بعض المفسرين مذهبا آخر في فهم معنى الملائكة، وهو أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات وخلق حيوان وحفظ إنسان وغير ذلك فيه إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة، وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خاص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصصة، وكذلك يقال في الحيوان والإنسان⁴²³.

ثم رد عليهم في قوله: " فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده، فإنما قوامه بروح إلهي سمى في لسان الشرع ملكا، ومن يبالي في التسمية بالتوقيف يسم هذه المعاني القوى الطبيعية، إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة أمرا هو مناطها، وبه قوامها ونظامها لا يمكن للعاقل أن ينكره، وإن أنكر غير المؤمن بالوحي تسمية ملكا وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة، أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموسا طبيعيا لأن هذه الأسماء لم ترد في الشرع . فالحقيقة واحدة، والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات⁴²⁴.

ومن خلال هذا القول نجد محمد عبده يعتبر الملائكة قوى طبيعية أو ناموسا طبيعيا أوجده الله من أجل حفظ توازن نظام الكون، وهذه الحقيقة في نظره لا يمكن لأي عقل أن يغفل عليها فحتى الذين يرفضون وجود الملائكة من الذين لا يؤمنون بالوحي يدركون حقيقة هذا النظام، وإن أنكروا وجود هذه القوى، وكذلك نجده يرد على المتشدددين في الدين الذين يرفضون تسميتها بقوى طبيعية بحجة أن هذه التسميات ليست توقيفية، بأن التسميات لا يمكن أن تحجب هذه الحقائق بالنسبة للعقلاء، في قوله: " لا أعرف ما الذي فهموه من لفظ روح أو ملك، وما الذي يتخيلونه من

⁴²² - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، مصدر سابق، ص ص 266 . 267.

⁴²³ - المصدر نفسه، ص ص 267 . 268.

⁴²⁴ - المصدر نفسه ، ص 268.

مفهوم لفظ قوة، أليس الروح في الآدمي مثلاً هذا الذي يظهر لنا في أعداد هذا النوع بالعقل والحس والوجدان والارادة والعمل، وإذا سلبوه سلبوا ما يسمى بالحياة؟ أو ليست القوة هي ما تصدر عنه الآثام فيمن وهبت له، فإذا سمى الروح لظهور أثره قوة، أو سميت القوة لخباء حقيقتها روحاً، فهل يضر ذلك بالدين أو ينقص معتقده شيئاً من اليقين؟⁴²⁵.

كما ذهب إلى أبعد من هذا واعتبر أن الملائكة هي تلك النوازع التي نحس بها عندما نكون مترددين بين فعل الشيء أو تركه، حيث قال: "يشعر كل من فكر في نفسه ووازن بين خواطره عندما يهم بأمر فيه وجه للحق أو للخير، ووجه للباطل والشر، بأن في نفسه تنازعا كأن الأمر قد عرض فيها على مجلس شورى، فهذا يورد وذاك يدفع، واحد يقول: إفعل، وآخر يقول: لا تفعل حتى ينتصر أحد الطرفين، ويترجح أحد الخاطرين، فهذا الشيء الذي أودع في أنفسنا، ونسميه فكراً. وهو في الحقيقة معنى لا يدرك كنهه، وروح لا تكتنه حقيقتها. لا يبعد أن يسميه الله ملكاً (أو يسمى أسبابه ملائكة)، أو ماشاء من الأسماء، فإن التسمية لا حجر فيها على الناس فكيف يحجر فيها على صاحب الارادة المطلقة والسلطان النافذ والعلم الواسع؟"⁴²⁶.

وهذه الفكرة. كما أشار تلميذه رشيد رضا. سبقه إليها الغزالي وعبر عنه بالسبب الذي اعتبره ملكاً، فبعد تقسيمه الخواطر إلى مدموم ومحمود، قال: "ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر حادثة، ثم إن كل حادث فلا بد له من محدث، ومهما اختلفت الحوادث دل ذلك على اختلاف الأسباب وهذا ما عرف من سنة الله تعالى في ترتيب المسببات على الأسباب، فمهما استنارت حيطان البيت بنور النار وأظلم سقفه بالدخان علمت أن سبب السواد غير سبب الاستنارة، وكذلك لأنوار القلب وظلمته سببان مختلفان فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكاً، وسبب الخاطر

⁴²⁵ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، مصدر سابق، ص 270.

⁴²⁶ المصدر نفسه، ص 268.

الداعي إلى الشر يسمى شيطانا"427 .

وانطلاقاً من مفهومه لحقيقة الملائكة والشيطان قام بقراءة الآية السابقة في قوله: " .. لا يستبعد أن تكون الإشارة في الآية إلى أن الله تعالى لما خلق الأرض ودبرها بما شاء من القوى الروحانية التي بها قوامها ونظامها، وجعل كل صنف من القوى مخصوصاً بنوع من أنواع المخلوقات لا يتعداه، ولا يتعدى ما حدد له من الأثر الذي خص به، خلق بعد ذلك الإنسان وأعطاه قوة يكون بها مستعداً للتصرف بجميع القوى وتسخيرها في عمارة الأرض، وعبر عن تسخير هذه القوى له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حد له والتصرف الذي لم يعط لغيره خليفة الله في أرضه، لأنه أكمل الموجودات في هذه الأرض واستثنى من هذه القوى واحدة عبر عنها إبليس وهي القوة التي [لها الله بهذا العالم لزا وهي التي تميل بالمستعد للكمال أو بالكمال إلى النقص وتعارض مد الوجود لترده إلى العدم أو تقطع سبيل البقاء وتعود بالوجود إلى الفناء أو التي] تعارض في اتباع الحق وتصعد عن عمل الخير وتنازع الإنسان في صرف قواه إلى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته فيصل إلى مراتب الكمال الوجودي التي خلق مستعداً للوصول إليها. ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس إلى ما أبصرت من الحق"428 .

المتأمل لهذا القراءة سيلاحظ توظيف محمد عبده لمفاهيم فلسفية مثل الوجود، الكمال الوجودي العدم، الفناء، وهنا بالضبط تحضر شخصية محمد عبده الفيلسوف، وقد برر تلميذه رشيد رضا هذا بإشارته إلى أن أستاذه حاول إقناع منكري الملائكة بوجودهم بتعبير مألوف لديهم تقبله عقولهم.

427 . المصدر نفسه، ص 269.

428 - المصدر نفسه، ص 269.

وقد مال محمد عبده في قراءته للآية السابقة كذلك إلى استخدام مذهب التمثيل*، الذي نلمسه في قوله: "وتقرير التمثيل في القصة على هذا المذهب هكذا: إن اخبار الله الملائكة يجعل الإنسان خليفة في الأرض هو عبارة عن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه التي بها قوامه ونظامه لوجود نوع من المخلوقات يتصرف فيها فيكون به كمال الوجود في هذه الأرض، وسؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد في الأرض لأنه يعمل باختياره ويعطي استعدادا في العلم والعمل لا حد لهما هو تصوير لما في استعداد الإنسان لذلك، وتمهيد لبيان أنه لا ينافي خلافته في الأرض، وتعليم آدم الأسماء كلها بيان لاستعداد الإنسان لعلم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها. وعرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتنصلهم في الجواب تصوير لكون الشعور الذي يصاحب كل روح من الأرواح المدبرة للعالم محدودا لا يتعدى وظيفته، وسجود الملائكة لآدم عبارة عن تسخير هذه الأرواح والقوى له ينتفع بها في ترقية الكون بمعرفة سنن الله تعالى في ذلك. وإبائه إبليس واستكباره عن السجود تمثيل لعجز الإنسان عن إخضاع روح الشر وإبطال داعية خواطر السوء التي هي مثار التنازع والتخاصم، والتعدي والافساد في الأرض. ولولا ذلك لجا على الانسان زمن يكون فيه أفراده كالملائكة بل أعظم، أو يخرجون عن كونهم من هذا النوع البشري

429»

ولعل لجوء محمد عبده للتمثيل في قراءة هذه الآية راجع إلى تأثيره بالمعتزلة فالمتصفح لتفسير الكشاف للزمخشري يجد التمثيل حاضر بقوة، خاصة فيما يتعلق بتفسيره للآيات المرتبطة بالتوحيد.

لقد أقر محمد عبده في البداية أن الإيمان بالملائكة هو من الأمور الغيبية التي يجب التصديق بها

*المقصود به حسب رشيد رضا أن القرآن كثيرا ما يصور المعاني بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب، أو بأسلوب الحكاية لما في ذلك في البيان والتأثير، فهو يدعو الأذهان إلى ما وراءها من المعاني، وضرب مجموعة من الأمثلة، مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لَجَنَّهُمْ هَلْ امْتَأْتُوا؟ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ فليس المراد هنا. في نظره. أن الله تعالى يستفهم منها وهي تجاوبه، وإنما تمثيل لسعتها وكونها لا تضيق بالجرمين مهما كثروا... لتفاصيل أكثر أنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، مصدر سابق، ص ص 280 . 281.

429 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، مصدر سابق، ص ص 281 . 282.

كما وردت أخبارها في الكتاب والسنة من دون محاولة تأويلها أو الخوض في الكلام حولها، كما هو حال المبهمات الواردة في القرآن الذي اعتبره مبدأ أساسيا من مبادئ التفسير. لكننا نجده يخوض في هذه المسألة، ويعرف الملائكة بأنها قوى طبيعية، ويصرف الألفاظ عن ظاهرها ويحملها دلالات أخرى معتمدا على التمثيل مخالفا بذلك مبدأه، وهذه لا شك إحدى خصائص الفيلسوف الذي يدفعه الفضول دائما نحو الخوض في الأمور الميتافيزيقية.

4. 2. موقفه من السحر:

أما فيما يتعلق بالسحر، فنجد محمد عبده قد أخذ برأي المعتزلة في إنكاره، مخالفا بذلك رأي جمهور علماء السنة، ومن الأمثلة على ذلك: تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفلق: 4)، فقد حمل كلمة نفاثات معنى مغايرا لما هو مألوف عند المفسرين بأنه يشير إلى السحر واعتبر كلمة نفاثات لم ترد بمعنى السحر وإنما مجرد تشبيه به لا غير، وأشار إلى هذا في قوله: "المراد بهم هنا هم النمامون، المقطعون لروابط الألفه المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نمامهم وإنما جاءت العبارة كما في الآية لأن الله جل شأنه أراد أن يشبههم بأولئك السحرة المشعوذين الذين إذا أرادوا أن يحلوا عقدة المحبة بين المرء وزوجه مثلا فيما يوهمون به العامة عقدوا عقدة ثم نفتوا فيها وحلوا ليكون ذلك حلا للعقدة التي بين الزوجين والنميمة تشبه أن تكون ضربا من السحر، لأنها تحول ما بين الصديقين من محبة إلى عداوة بوسيلة خفية كاذبة والنميمة تضلل وجدان الصديقين كما يضلل الليل من يسير فيه بظلمته، ولهذا ذكرها عقب ذكر الغاسق إذا وقب، ولا يسهل على أحد أن يحتاط للتحفظ من النمام"⁴³⁰.

وفي نفس السياق أنكر محمد عبده تعرض النبي صل الله عليه وسلم للسحر، وقام باستعراض بعض الأحاديث التي تدل على ذلك، حيث قال: "وقد رووا ههنا أحاديث في أن النبي صل الله عليه وسلم سحره لبيد بن الأعصم وأثر سحره فيه حتى كان يخيل له أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله أو

⁴³⁰ محمد عبده، تفسير عم، مصدر سابق، ص 181.

يأتي شيئاً وهو لا يأتيه وأن الله أنبأه بذلك وأخرجت مواد السحر من بئر وعوفي صل الله عليه وسلم مما نزل به من ذلك ونزلت هذه السورة. ولا يخفى أن تأثير السحر في نفسه عليه السلام حتى يصل به الأمر إلى أن يظن أنه يفعل شيئاً وهو لا يفعله ليس من قبيل تأثير الأمراض في الأبدان ولا من قبيل عروض السهو والنسيان في بعض الأمور العادية بل هو ماس بالعقل آخذ بالروح، وهو مما يصدق قول المشركين فيه (أن لا تتبعون إلا رجلاً مسحوراً)، وليس المسحور عندهم إلا من خولط عقله وخيل له أن شيئاً يقع وهو لا يقع فيخيل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه، وقد قال كثير من المقلدين الذين لا يعقلون ما هي النبوة ولا ما يجب لها أن الخبر بتأثير السحر في النفس الشريفة قد صح فيلزم الاعتقاد به وعدم التصديق به من بدع المبتدعين لأنه ضرب من إنكار السحر وقد جاء القرآن بصحة السحر⁴³¹ وأضاف قائلاً: " فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح والحق الصريح في نظر المقلد بدعة نعوذ بالله يحتج بالقرآن على ثبوت السحر ويعرض عن القرآن في نفيه السحر عن النبي صل الله عليه وسلم وعده من افتراء المشركين عليه ويؤول في هذه ولا يؤول في تلك مع أن الذي قصده المشركون ظاهر لأنهم كانوا يقولون أن الشيطان يلبسه عليه السلام وملابسة الشيطان تعرف بالسحر عندهم وضرب من ضروبه وهو بعينه أثر السحر الذي نسب إلى لبيد فإنه قد خالط عقله وإدراكه في زعمهم " ⁴³² ، ثم انتهى إلى نتيجة مفادها: " والذي يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم صل الله عليه وسلم فهو الذي يجب الاعتقاد به يثبت عدم الاعتقاد به ينفيه، وقد جاء بنفي السحر عنه عليه السلام حيث نسب القول باثبات حصول السحر له إلى المشركين أعدائه ووجههم على زعمهم هذا فإذاً هو ليس بمسحور قطعاً وأما الحديث فعلى فرض صحته، هو آحاد والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد، وعصمة النبي من تأثير السحر في عقله عقيدة من العقائد لا يؤخذ في نفيها عنه إلا باليقين، ولا يجوز أن يؤخذ فيها الظن والمظنون، على أن الحديث الذي يصل إلينا

⁴³¹ - محمد عبده، تفسير عم، مصدر سابق، ص ص 181. 182.

⁴³² - المصدر نفسه، ص 182.

من طريق الآحاد إنما يحصل الظن عند من صح عنده. أما من قامت له الأدلة على أنه غير صحيح فلا تقوم به عليه حجة، فلنا، بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبديل العقل، فإنه إذا خولط النبي في عقله كما زعموا جاز عليه أن يظن أنه بلغ شيئاً وهو لم يبلغه، أو أن شيئاً نزل عليه وهو لم ينزل عليه، و الأمر ظاهر لا يحتاج إلى بيان⁴³³.

ويرى الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون» أن الحديث الذي أبطله محمد عبده هو رواية البخاري وورد في الصحيحين، وليس فيه ما يخل بمقام النبوة، فالسحر الذي أصيب به النبي كان من قبيل الأمراض التي تعرض للبدن بدون أن تؤثر على شيء من العقل، وقد قالوا أن ما فعله لبيد بن الأعمص بالنبي صل الله عليه وسلم من السحر لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع العقد عن النساء وهو الذي يسمونه رباطاً، أما السحر الذي نفى عنه فمراد به الجنون، وهو محل لا شك بمقام النبوة، ولكن الإمام ومن على طريقته لا يفرقون بين رواية البخاري وغيره، فلا مانع عندهم من عدم صحة ما يرويه البخاري، كما أنه لو صح في نظرهم فهو لا يعدو أن يكون خبر آحاد لا يثبت به إلا الظن⁴³⁴.

ولعل موقف محمد عبده من السحر هو استمرار لموقف المعتزلة، فهم بدورهم أنكروه واعتبروه مجرد تمويه وخداع وتخيل ولا حقيقة له، وقاموا بتأويل النصوص الدينية التي تشير إليه، وربما كان غرضه كذلك تحقيق هدفه في الإصلاح الديني وهو محاربة كل أشكال الخرافة، وأن يثبت للمستشرقين أن الاسلام هو دين عقل، وأن ما ألحق بالقرآن الكريم من تفاسير تشير إلى السحر أو ما ورد من أحاديث مهما كان مصدرها لا تعدو أن تكون ظنية ولا يؤخذ بها.

433 - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

434 - الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، مرجع سابق، ص ص 574 . 575.

وقد حاول سيد قطب Sayyid Qutb* (1906 . 1966)م تبرير موقف محمد عبده وتلامذته من مسألة الغيبيات وإنكارهم للسحر من جهة وإشارته إلى مبالغتهم في الأمر من جهة أخرى، حيث صرح قائلاً: "إننا ندرك ونقدر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الإمام . رحمه الله . على رأسها في تلك الحقبة. ندرك ونقدر دوافعها إلى تضيق نطاق الخوارق والغيبيات في تفسير القرآن وأحداث التاريخ، ومحاولة ردها إلى المؤلف المكشوف من السنن الكونية.. فلقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة كما تواجه سيل الأساطير والإسرائيليات التي حشدت بها كتب التفسير والرواية في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها، وموجة الشك في مقولات الدين إلى قمته. فقامت هذه المدرسة تحاول أن تردّ إلى الدين اعتباره على أساس أن كل ما جاء به موافق للعقل"⁴³⁵. ثم يضيف قائلاً: "ومع إدراكنا وتقديرنا للعوامل البيئية الدافعة لمثل هذا الاتجاه، فإننا نلاحظ عنصر المبالغة فيه، وإغفال الجانب الآخر للتصور القرآني الكامل، وهو طلاقة مشيئة الله وقدرته من وراء السنن التي اختارها . سواء المؤلف منها للبشر أو غير المؤلف . هذه الطلاقة التي لا تجعل العقل البشري هو الحاكم الأخير . ولا تجعل معقول هذا العقل هو مرد كل أمر بحيث يتحتم تأويل ما لا يوافقه"⁴³⁶.

5 . قراءته للقرآن على ضوء العلم الحديث:

بالرغم من أن محمد عبده كان من المعارضين للتفسير العلمي للقرآن الكريم، وكان يرى أنه ليس من مقاصد الدين تعلم تلك الأمور. ففي معرض علاقة القرآن بالطبيعيات، يذهب بالقول أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم والفنون الكونية، وإنما تذكر فيه محاسن المخلوقات وعجائبها

* سيد قطب: أديب مصري، ينتمي إلى جماعة الإخوان، كان مهتماً بالتفسير، حيث كان ينشر تفسيراته في مجلة المسلمون الشهرية، ثم أصدر تفسيره في ضلال القرآن من ثلاثين جزء، جمع فيه بين عدة جوانب منها: الجانب البلاغي والأدبي والاجتماعي.... أنظر: أحميده النيفر، الإنسان والقرآن، مرجع سابق، ص 90 . 92.

⁴³⁵ سيد قطب، في ضلال القرآن، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة/ بيروت، ط32، 2003 م، ص 4978.

⁴³⁶ - المرجع نفسه، ص 4978.

للتنبية على حكمة الله⁴³⁷، وهذا الموقف نجده كذلك بشكل واضح مع تلميذه رشيد رضا فقد ذكر في مقدمة تفسير المنار أصنافاً من التفاسير اعتبرها تشغل القاريء عن المقاصد العليا للقرآن الكريم وأدرج ضمن هذه الأصناف التفسير العلمي وضرب مثلاً عن هذا النوع من التفسير التفسير الكبير للرازي قائلاً: "وقد زاد الفخر الرازي صارفاً آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده كاهيئة الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة"⁴³⁸.

ورغم إنكار محمد عبده لهذا النوع من التفسير إلا أنه استخدمه في قراءته لبعض الآيات القرآنية ولعل سبب استخدامه له تحقيق أحد أهدافه، وهو إثبات أن القرآن الكريم لا يتعارض مع معطيات العلم الحديث، وفيما يلي سنأخذ بعض الأمثلة عن ذلك:

. قراءته لقوله تعالى: ﴿وَمَ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۗ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۗ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: 30) بقوله: "وذلك أن مجموع السماوات والأرض كان رتقا أي مادة واحدة متصلاً بعض أجزائها ببعض على كونه ذرات غازية كالدخان... ولما كان ذلك الفتق في الأجرام انفصل جرم الأرض عن جرم الشمس وصارت الأرض قطعة مستقلة مائة ملتبهة وكانت مادة الماء . وهي ما يسميه علماء التحليل والتركيب (علم الكيمياء) بالأكسجين والهيدروجين . تتبخر من الأرض بما فيها من الحرارة فتلاقي في الجو برودة تجعلها ماء وتكونت بعد ذلك اليابسة فيه وخرج النبات والحيوان وكل حي من الماء"⁴³⁹.

. قراءته لقوله تعالى في سورة الإنشراح: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ (الإنشراح: 1) يقول: "إنشقاق السماء، مثل انفطارها الذي مر فساد تركيبها، واختلال نظامها، عندها يريد الله خراب هذا العالم

⁴³⁷- جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص 378.

⁴³⁸- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص7.

⁴³⁹- محمد عبده، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 365 . 366

الذي نحن فيه وهو يكون بمحاذة من الحوادث التي قد ينجر إليها سير العالم، كأنه يمر كوكب في سيره بالقرب من آخر فيتجاذبا فيتصادما فيضطرب نظام الشمس بأسره، ويحدث من ذلك غمام وأي غمام يظهر في مواضع متفرقة من الجو والفضاء الواسع، فتكون السماء قد تشققت بالغمام واختل نظامها حول ظهوره⁴⁴⁰.

قراءته لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾ (التكوير:6) يقول: " أما تسجير البحار فهو أن يفجر الزلزال ما بينها حتى تختلط وتعود بحرا واحدا. وهو بمعنى الملاء، فإن كل واحد منها يمتليء حتى يفيض ويختلط بالآخر، وتسجير البحار على هذا المعنى لازم لما سبقه من تقطع أوصال الأرض وانفصال الجبال، ويدل على رجحان هذا التأويل ظاهر قوله تعالى في سورة الانفطار ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴾ (الانفطار:3) ، وقد يكون تسجيرها إضرامها نارا، فإن ما في بطن الأرض من النار يظهر إذ ذاك بتشققها وتمزق طبقاتها العليا. أما الماء فيذهب عند ذلك بخارا ، ولا يبقى في البخار إلا النار. أما كون باطن الأرض يحتوي على نار فقد ورد به بعض الأخبار، ورد أن البحر غطاء جهنم وإن لم يعرف في صحيحها.ولكن البحث العلمي أثبت ذلك ويشهد عليه غليان البراكين وهي جبال النار، كما تشهد عليه الزلازل الشديدة التي تشق الأرض والجبال فيبعث الأطراف كما وقع في جاوا من عدة سنوات، فإن آثار النار في بطن الأرض قد ظهرت فيها ظهورا لا شبهة تطراً على الذهن بعده⁴⁴¹.

قراءته لسورة الفيل في قوله: " وقد بينت لنا هذه السورة الكريمة أن ذلك الجذري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرقة عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح، فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس، الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي

⁴⁴⁰. محمد عبده، تفسير جزء عم، مصدر سابق، ص 49.

⁴⁴¹. المصدر نفسه، ص 26. 27.

بافساد الجسم وتساقط لحمه، وإن كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاكه البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالميكروب لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارتها ولا يتوقف ظهور أثر قدرة الله تعالى في قهر الطاغين على أن يكون الطير في ضخامة رؤوس الجبال. ولا على معرفة مقادير الحجارة وكيفية تأثيرها فله جند من كل شيء، وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد"442.

ومن مظاهر تأثر محمد عبده وتلميذه رشيد رضا بالنظريات العلمية، تأثرهما بنظريات التطور وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعي، فقد استخدم محمد عبده نظرية التطور في محاولة عرضه لرأيه حول تطور العقيدة الدينية من الوثنية إلى التوحيد، ونلمس ذلك في قوله: "البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مذاهب من الوهم، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليفة توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبية العالية التي كانوا يشعرون بوجودها فعظموها لهذا التوهم، فكان ذلك عبادة له....وعلى هذه المرتبة عبدوا كثيرا من الحيوانات ثم وضعوا لها تماثيل فكانت موضوع عبادتهم. ولما ارتقوا عن هذه المرحلة عبدوا السحاب فالكواكب، وهكذا كانوا يحصرون شعورهم بالاعتقاد بالخالق وعالم الغيب بما تصل إليه عقولهم حتى استعدوا، بالإرتقاء، إلى فهم الحقيقة، وهي أن الخالق الواضع لهذه السنن لا يحل في شيء من هذه المخلوقات ولا يتقيد به. حينئذ بعث الله فيهم النبيين مبشرين ومنذرين، فكانوا هم المبينين لحقيقة الدين"443.

أما رشيد رضا ففهم قوله تعالى: ﴿لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251) في قوله: "دفع الله الناس بعضهم ببعض من السنن العامة وهو ما يعبر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء، ويقولون أن الحرب طبيعية في البشر لأنها من فروع سنة تنازع البقاء العامة. وأنت ترى أن قوله تعالى: ﴿ولولا دفع الناس بعضهم ببعض

442- محمد عبده، تفسير جزء عم، مصدر سابق، ص 158.

443- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 502.

لفسدت الأرض ﴿ ليس نصا فيما يكون بالحرب والقتال خاصة، بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس الذي يقتضي المدافعة والمغالبة. ويظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري أن تنازع البقاء الذي يقولون إنه سنة عامة هو من أثره الماديين في هذا العصر، وأنه ظلم وجور، هم الواضعون له والحاكمون به، وأنه مخالف لهدي الدين، ولو عرف من يقولون هذا معنى الإنسان أو لو عرفوا أنفسهم، أو لو فهموا هذه الآية وما في معناها من سورة الحج لما قالوا ما قالوا⁴⁴⁴، وأضاف قائلا: "قوله تعالى: ﴿لفسدت الأرض﴾ يؤيد السنة التي يعبر عنها علم الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأمثل، ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله، فإنه تعالى يقول أن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضا عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أي هو سبب بقاء الحق وبقاء الصلاح⁴⁴⁵.

كما اعتبر أن هذا الموقف يعززه قوله تعالى في بيان حكمة الإذن للمسلمين بالقتال في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتَ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (41) ﴿ (الحج: 39. 41) فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه يبقى بقاء الأمثل، وحفظ الأفضل⁴⁴⁶.

ولعل لجوء محمد عبده إلى العلم الحديث في قراءته للقرآن الكريم هو محاولة منه التوفيق بين العلم والدين، حيث اعتبر أن من واجبه أن يقنع الناس أن الدين الإسلامي لا يجارب العلم الصحيح ولا ينافي العقل، بل هو دين العقل والحرية والفكر، ولا يوجد فيه مالا يقره العقل وغرضه من ذلك

444 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص 497.

445 - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

446 - المصدر نفسه، ص 497.

محاربة كل أشكال الانغلاق والجمود الفكري الذي كان يعانيه المجتمع الإسلامي آنذاك، وومن جهة أخرى الرد على المستشرقين الذين يعتبرون الإسلام دين تخلف وركود وأنه لا يواكب العصر الحديث، وهو السبب المباشر للأزمة الحضارية التي يتخبط فيها المسلمون، وأن يثبت لهم أن الإسلام دين علم وحضارة، وأنه رسالة تتميز بالشمولية، وهو صالح لكل زمان ومكان.

ورغم الانتقادات التي وجهت لمحمد عبده لانتهاجه منهجا عقليا شكيا، لا يقبل من الآراء إلا التي تتسم بالوضوح واليقين، والذي كانت نتيجته إنكار بعض الأحاديث الواردة في الصحيحين. إلا أنه كان بمثابة الناقد البصير . على حد تعبير الذهبي . " فلم يشوه التفسير بما شوه به في كثير من كتب المتقدمين، من الروايات الخرافية المكذوبة، كما لم يقع فيما وقع فيه الكثير من المفسرين من الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة أو الموضوعية التي كان لها أثر سيء في تفسير القرآن الكريم" ⁴⁴⁷.

كما أن قراءته كانت مزيجا من القراءة العقلية والفلسفية والعلمية والاجتماعية والتربوية والأخلاقية، حاول من خلالها النهوض بالأمة الإسلامية من حالة الركود والجمود الذي كانت تعاني منها، ونشر القيم الأخلاقية بين المسلمين، ومكافحة كل أشكال البدع والخرافات التي انتشرت في البيئة الإسلامية، نتيجة العقائد الفاسدة والمضللة التي روج لها الاستعمار وفتح المجال لاعادة إحيائها، ورأى بأن تحقيق هذه الغاية لا يكون إلا بتجديد أدوات قراءة النص القرآني قراءة تختلف عن القراءة التقليدية لعلماء الدين، التي لم تعد تتلاءم مع متطلبات العصر.

وما يمكن تسجيله من ملاحظات حول قراءة محمد عبده وغيرها من القراءات الذي وضعها رواد الفكر التجديدي آنذاك، أنها حاولت الخروج عن مناهج التفسير التقليدية ليس من باب إحداث القطيعة معها، وإنما الوقوف على أخطائها ومحاوله تصحيح ما اعتبروه خاطئا فيها وإكمال ما رأوه فيها من نقص، كما قامت بقراءة لبعض الآيات بمناهج تتلاءم مع معطيات العصر والنظريات العلمية والفلسفية الحديثة، وذلك لأنها كانت بالدرجة الأولى محاولات توفيقية بين التراث والحداثة

⁴⁴⁷ . الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، مرجع سابق، ص 548 . 549.

ومن هذا المنطلق اعتبرها المفكرون العرب المعاصرون أنها ظلت تابعة لمنظومة التفسير الكلاسيكية وأنه لا يمكن تسميتها قراءة . بالمفهوم الحديث للمصطلح . ولم تظهر القراءة . بمعناها الحالي . في البيئة العربية الإسلامية إلا مع رواد الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

الفصل الرابع

القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

المبحث الأول: الخلفيات الفلسفية للقراءات الحداثية للنص القرآني

المبحث الثاني: النص القرآني وآليات قراءته

عند محمد أركون

المبحث الثالث: القراءة الماركسية للقرآن الكريم

عند محمد شحرور

كثيرا ما نلتقي بعبارات مثل "القراءة الحداثية"، "الحداثيون العرب" عند بحثنا في إشكالية قراءة القرآن الكريم في الفترة المعاصرة، وسبب إلحاق هذه التسمية بهذه القراءات الجديدة هو تميزها عن القراءات السابقة، فهي اتخذت من "فلسفة الحداثة وما بعدها" مرجعية لها، أما لفظ الحداثة فيطلق عليها من باب التحديد، فهي من حيث مقياس الزمن معاصرة، لكن تسميتها بهذا الشكل لا يعكس أية مرجعية فكرية، بينما إطلاق لفظ حداثية عليها سيحدد بدقة خلفيتها المعرفية والمنهجية، أما لفظ قراءة المستخدم من قبل المفكرين العرب المعاصرين، فهو بمثابة بديل عن مصطلحي التفسير والتأويل، وقد تم استخدامه لضرورة منهجية ومعرفية، لأن المصطلح يحمل دلالة عصرية واعتمد عند الغرب في تعاملهم مع نصوصهم الدينية في أزمنة الحداثة.

فالفكر الغربي هو المرجعية التي انطلقت منها هذه القراءات الحداثية، فقد أعجب روادها بالفلسفات والمناهج التي أبدعها العقل الغربي في أزمنة الحداثة وما بعدها، وقاموا بتبنيها وتطبيقها على نصوصهم عموما والنص القرآني على وجه الخصوص، بنفس الطريقة التي طبقها المفكرون العرب على نصوصهم الدينية.

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا المقام: هل أخذ هؤلاء المفكرين بعين الاعتبار الاختلاف بين المسار التاريخي للعربي الذي أفرز كل تلك النظريات والفلسفات، والخلفية الثقافية والخصوصية التاريخية والحضارية والدينية للفكر العربي والإسلامي؟.

حاولنا من خلال هذا الفصل مقارنة هذه الاشكالية، عن طريق الوقوف على الإطار العام لهذه القراءات، وكذا التصورات المنهجية والمرجعيات الفلسفية التي قامت عليها، وتتبعها من خلال تجلياتها فيه مع أخذ نماذج منها، من أجل دراسة الأدوات التي استخدمها روادها، والكشف عن آليات فهمهم للخطاب القرآني في ضوء هذه المناهج ودراساتها تحليلا ونقدا، ومن ثم الكشف عن الخصائص المنهجية التي أطرت الفكر الحداثي العربي، وكذلك رصد أهم إيجابياتها وسلبياتها من أجل تجاوز ما هو سلبي واستثمار ما هو إيجابي بحكم أن هذه القراءات هي جهد بشري وبالتالي فهي نسبية وغير متعالية على مبدأ النقْد.

المبحث الأول/ الخلفيات الفلسفية للقراءات الحداثية للنص القرآني:

المطلب الأول: سؤال العقلانية في القراءات الحداثية للنص القرآني:

بقيت إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة تطرح نفسها في طابع جدلي لا ينتهي منذ تم طرحها لأول مرة في القرن الماضي، فهاجس "الحداثة" ضل مستحوذا على عقول المفكرين العرب خلال الفترة المعاصرة. وإنّ إعادة طرح السؤال مجددا كان استجابة للتغيرات الفكرية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية، والتي اقتضت إعادة النظر في مناهج قراءة المفكرين النهضويين العرب للنصوص الدينية، وخاصة القرآن الكريم، لأنها لم تخرج كثيرا عن مناهج التفسير التقليدية، وبالتالي كان لابد من التأسيس لقراءة جديدة تمارس نوعا من القطيعة الجذرية مع المناهج التراثية في التفسير والتأويل، وتكون مؤطرة بمناهج وأدوات عقلية نقدية تستمد أصولها من الفلسفة الغربية وتستفيد من التطورات الحاصلة في الغرب خاصة في مجال علوم الإنسان والتأويليات (الهرمينوطيقا) والنقد الأدبي والألسني، بحيث تعيد هذه القراءة النظر في الكثير من القضايا التي اعتبرت من التوابث الراسخة التي لا مجال للشك فيها، وتخضعها لمحك النقد التاريخي.

وقد ظهرت أولى المحاولات الجديدة لقراءة القرآن الكريم مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينات وكانت البداية مع المفكر محمد أركون من خلال كتابه "في قراءة التراث الإسلامي وتأويل النص الديني"، الذي كان انطلاقة فعلية للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم وفق المناهج الغربية الحديثة توجّها فيما بعد بعدد كبير من الكتب سواء ما تعلق منها بالنص الديني عموما أو القرآني على وجه الخصوص، حاول من خلالها التأسيس لقراءة جديدة مسلّحة بعدد من المناهج الحديثة التي مارست دورها بفعالية في العديد من الحقول المعرفية، ثم توالت هذه القراءات على يد مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين مثل محمد شحرور* (Mohamed Shahrour) (ولد 1938م) من

خلال كتابه الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة" الذي عرض من خلاله طريقته الجديدة في فهم القرآن

*محمد شحرور: من مواليد سنة 1938م بدمشق، وهو أستاذ جامعي ومهندس، اهتم بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، وهو

الكريم، المؤسسة على الفلسفة المادية التاريخية، والمناهج النقدية والأدبية الحديثة وبشكل خاص المنهج الألسني والبنوي، اللذان استخدمهما في دراسته للمفردات القرآنية.

ومن بين الأسماء البارزة في هذا التيار الحداثي كذلك نصر حامد أبو زيد، من خلال مجموعة من مؤلفاته على رأسها مفهوم النص والتي دعا من خلالها إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة جديدة تحقق فهم تاريخي لهذا النص، عن طريق المناهج الحديثة في قراءة النصوص كالهرمينوطيقا والسيموطيقا وغيرها، وعبد المجيد الشرقي **Abdelmajid Charfi** * (ولد 1948م) الذي اعتمد في قراءته للنص القرآني على مجموعة من المناهج كالمناهج المقارن في دراسة الأديان والمنهج الألسني والتاريخي، وحسن حنفي الذي استهدفت دراسته إعادة تفسير المقولات الكلامية عن الله والغيب والدين تفسيراً جديداً، والطيب تيزيني **Tayyeb Tizini** ** (ولد 1934م) الذي تركت قراءته للنص الديني على إعادة تفسير الكليات الدينية (الدين ، الإسلام، الرسول، النبي) تفسيراً فلسفياً جديداً، مؤسساً على الفلسفة المادية التاريخية، ومحمد عابد الجابري **Mohamed** *** (1938 - 2010م) من خلال تفسيره للقرآن «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، الذي استهدف من خلاله تحقيق فهم عقلي تاريخي للقرآن الكريم، وقد قام

=أطلق عليها هذه التسمية، من بين مؤلفاته: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الإسلام والإيمان، الدولة والمجتمع ، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي،... وغيرها، لتفاصيل أكثر أنظر: الحسن حما سؤال المنهج في القراءة المعاصرة للقرآن عند محمد شحرور في: مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة، سلسلة مؤمنون بلا حدود 4، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط1، 2015م، ص 37.

*عبد المجيد الشرقي: مفكر تونسي مهتم بالفكر الإسلامي، وكانت له دراسة حول القراءة الجديدة للقرآن الكريم، من بين مؤلفاته: الإسلام والحداثة، المسلم في التاريخ، مرجعيات الإسلام السياسي، المصحف وقراءته ... وغيرها.

**الطيب تيزيني: مفكر وفيلسوف ماركسي سوري، حاول من خلال مشروع الفلسفي إعادة قراءة الفكر العربي قراءة تاريخية جديدة بالاعتماد على المنهج المادي التاريخي، وفي هذا الإطار قام بقراءة جديدة للنص القرآني.

***محمد عابد الجابري: مفكر وفيلسوف مغربي، له اهتمامات كبيرة في مجال الفكر العربي المعاصر ومشكلاته التي تناولها في العديد من كتبه، خاصة رباعيته في نقد العقل العربي، إضافة إلى كتب أخرى مثل: مشكلات الفكر العربي المعاصر، نحن والتراث، الخطاب العربي المعاصر،... وغيرها، وفي مجال قراءة القرآن الكريم ألف كتابه فهم القرآن الكريم من ثلاثة أجزاء.

بتفسير النصوص القرآنية بالاعتماد على ترتيب النزول والتسلسل التاريخي الذي يوازي نزول السور والدعوة المحمدية.

هذه النماذج وغيرها من القراءات الحداثية، ورغم تباين طرق تعاملها مع النصوص الدينية، إلا أنها اشتركت في المنطلق أو المرجعية، وهي المناهج التي أبدعها الفكر الغربي في زمن الحداثة وما بعدها وبالتالي كان عليها أن تنادي بنفس المبادئ التي نادى بها الحداثة الغربية وأن تبني قيمها، وكما هو معروف أن أهم الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية هي العقلانية والعلمية، بمعنى منح العقل كامل الحرية في ممارساته المختلفة على جميع ميادين الحياة، والإيمان بالعلم ومناهجه، وقدرته الكبيرة على الانتاج الابداع وتحقيق النهضة والازدهار.

فقد شكّلت العقلانية إحدى أهم الاشكاليات التي طرحت بشدة في ساحة الثقافة العربية في الفترة المعاصرة، وكان الهدف الأساسي من طرحها هو التأسيس لعقل عربي أو إسلامي جديد قادر على استيعاب التطورات الحاصلة في الغرب، بحيث يقوم هذا العقل بنفس الدور الذي أداه العقل الغربي في أزمنة الحداثة.

فالمتأمل للثقافة العربية المعاصرة، سيجد مصطلح "عقل" حاضراً بقوة في الكثير من المشاريع الفكرية النهضة، مثل مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي"، والذي حاول من خلاله إقامة علاقة سببية بين الأزمة الحضارية التي يمر بها الوطن العربي وغياب الدور الفعال للعقل.

فمن خلال تشخيصه لهذه الأزمة والبحث عن أسبابها، توصل إلى أن السبب ليس في التراث نفسه، وإنما في الأداة القارئة له، وهي العقل العربي، ومن هنا دعا إلى ضرورة نقد هذه الأداة وأشار إلى ذلك في قوله: "ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام، وبشكل جدي صارم هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي يقرأ بها العربي، ويرى ويحلم ويفكر ويحاكم... إنه العقل العربي ذاته" 448.

448 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988م، ص 8.

من خلال هذا القول يتضح أنه اعتبر العقل أداة، بمعنى أنه قام بإفراغه من محتواه المعرفي، وسبب موقفه هذا يعود إلى التطور الذي حصل في المجال العلمي والتكنولوجي، والذي أعاد النظر في مفهوم "العقل"، بحيث أفرغه من حمولته المعرفية وأصبح ينظر إليه كمجرد أداة، حيث عبر عن ذلك في قوله: "لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتنا الزمان والمكان والمقولات عن كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه «القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ». إنه أساساً، نشاط منظم، ولنقل «لعب حسب القواعد»⁴⁴⁹.

وهذا التصور الجديد للعقل يتيح الفرصة أكثر لنقد كيفية ممارسته لنشاطاته، ومن هذه النقطة بالذات إنطلق الجابري في مشروع النقد للعقل العربي، حيث اعتبره عقلاً خاملاً فاقداً لفعاليته الاجتماعية والثقافية، وسبب ذلك أنه لم ينخرط في أي مشروع للتغيير الاجتماعي مقارنة بالعقل الغربي الذي كان له كل الفضل في التطور الذي شهدته الدول الغربية.

كما نجد سؤال العقل حاضراً كذلك في مشروع محمد أركون، غير أنه استخدم العقل الإسلامي لا العربي مثل الجابري، وهَدَفَ من خلال مشروع النقد للعقل الإسلامي إلى الكشف التاريخي عن الكيفية التي تكوّن بها هذا العقل لأول مرة، وعن مختلف ممارساته في المجتمعات العربية الإسلامية منذ لحظة تشكله إلى غاية عصره، بغرض نقد الأسس التي انبنت عليها المعارف والنظريات وخلفياتها التاريخية ومدى صلاحيتها، لأنه كان يهدف إلى نقد المنظومات والأنساق السيميائية التي أنتجها المسلمون انطلاقاً من مرجعيتهم الإسلامية، وسبب اختاره للعقل الإسلامي أن هذا العقل حسب تعبيره: "يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ويقر بأن المعطى هو الأول، لأنه

449 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009 م، ص 24.

إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد وإفهامه، ثم الاستنتاج والاستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي⁴⁵⁰.

والتأمل لهذا القول يجد أن أركون جعل العقل تابعا للوحي، وحصر مهمته فقط في فهم أحكامه وتعاليمه، كأنه بذلك قد تناسى المكانة التي يحضى بها العقل في التكليف الشرعي، والتي تتنافى مع كونه مجرد تابع، إضافة إلى تمجيد القرآن للعقل ودعوته المستمرة للإنسان بإعمال عقله والتأمل في ذاته، والتدبر في أسرار الكون، فمن الاجحاف القول بأن العقل في الإسلام هو مجرد تابع، وأنه - حسب تعبيره - : "لا يجرؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء بينما العقل لا يدرك شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد على الدين"⁴⁵¹.

إن مثل هذا القول يجد من قيمة العقل ويجعله مقيدا تمام التقييد بالوحي. لكن الأمر ليس كذلك لأن الإسلام لم يقيد العقل، لكنه وضع ضوابط وحدود تساعد على السير الصحيح.

وفي إطار دراسته النقدية للعقل الإسلامي قام أركون بمقارنة بين هذا العقل وبين ما سماه بالعقل العلمي، مركزا على مجال كل منهما، وقد وضع غرضه من هذه المقارنة في قوله: "وإنما نهدف اليوم إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور، كما نهدف إلى تبيان ما ينتج عن كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونظمه ومساعدته الهادفة إلى تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح"⁴⁵².

450 - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993 م، ص 13. 14.

451 - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 15.

452 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998 م، ص 6.

والنتيجة التي توصل إليها من خلال دراسته أن الفكر الديني العربي الذي يتأسس على العقل الديني لا يرقى إلى مستوى الفكر العلمي، لأن مجال العقل الديني اللاهوت، أما العقل العلمي فهو يتعد عن الميتافيزيقا والالهيات ومجاله هو الفكر العلمي الموضوعي⁴⁵³.

ومن هنا نادى بضرورة التأسيس لعقل نقدي إسلامي جديد، عقل قادر على القيام بدراسة نقدية شاملة للتراث الديني الإسلامي، ومن مميزات هذا العقل أنه: عقل "يطرح كل شيء للبحث، إذ من منطلقاته أن « لكل شيء تاريخيته » ولكل مرحلة تاريخية محدوديتها المعرفية حسب النظام المعرفي السائد»... وهو الذي سيسهم في تأسيس ما أسماه بـ«الحداثة العقلية/ الفكرية» بوصفه الوسيلة الأكثر نجاعة وفعالية، للشروع في إعادة النظر النقدي الشامل للإسلام⁴⁵⁴.

وهذا العقل يعتمد على ما سماه أركون بنظرية التنازع بين التأويلات، والتي - في نظره - تحرر وعي المسلم من ما أطلق عليه إسم " السياج الدوغمائي المغلق"، وهو عقل يطمح إلى اختراق دائرة اللامفكر فيه في التراث الإسلامي، بحيث يمارس عمله النقدي التأويلي التساؤلي التطبيقي على النظم التي تؤطر الفكر وليس على مجرد الأفكار، مادام المحتوى المعرفي محكوم بالنظام الفكري المهيمن في مرحلة تاريخية محددة.

كانت هذه بعض الأمثلة عن المحاولات التي قام بها المفكرون العرب المعاصرين من أجل إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة عقلانية، وذلك عن طريق إرجاع الفعالية إلى العقل العربي المسلم باعتباره وسيلة للخروج من الأزمة الحضارية والقلق الفكري الذي تشهده الأمة العربية والإسلامية، وإعطائه مكانة اللائقة في سلم التطور العلمي والثقافي والحضاري.

وهذه القراءة العقلانية التي نادى بها الفكر الحداثي العربي - كما سبق وأن أشرنا - تستمد أسسها من قيم العقلانية الغربية، وهي ناتجة عن إيمان المفكرين الحداثيين بالعقل الغربي، وثقتهم الكبيرة في

⁴⁵³ - سعيد النكر، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2014م، ص 42.

⁴⁵⁴ - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2015م، ص18.

منتجاته وآلياته وتقنياته، كوسائل ناجعة وصالحة للتطبيق في كل المجالات، بما في ذلك مجال تأويل وقراءة النصوص الدينية.

المطلب الثاني . أثر العقلانية على الرؤية الحداثية للنص القرآني:

كان بين نتائج تطبيق مبادئ العقلانية الغربية تغير نظرة المفكرين الحداثيين إلى النص القرآني وطرق قراءته وتأويله، ومن بين مظاهر ذلك:

I. إعطاء الأولوية للعقل على الدين بوصفه أداة لقراءته :

إن النظرة الجديدة للعقل وعلاقته بالدين عند الحداثيين العرب، هي نتاج تأثرهم بالتطورات التي حصلت في الغرب، والتي نتج عنها إعادة الاعتبار للعقل ومنحه الحرية التامة في أداء ممارساته وكذا سيطرته على كل المجالات بما في ذلك الدين، ويبدو هذا التأثير واضحا من خلال الكثير من نصوصهم، مثل قول أركون: "كان الإصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر وزعزع بذلك الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يخرج عن الإطار الأنطولوجي الخاص بالوحي، ثم جاءت حركة النهضة في الغرب أيضا لكي تعمق هذه الحركة الإصلاحية، وتزيد من اكتساب العقل حقوقه إلى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقا من الواقع والعلوم وبين الثيولوجيا التي أخذت تكتفي منذ الآن فصاعدا في ادخال بعض التماسك على معطيات الوحي المطبقة في حياة المؤمنين... وتسارعت الحركة بعدئذ على هذا النحو واشتدت حتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة وتم الفصل بينها وبين الثيولوجيا نهائيا"⁴⁵⁵.

455 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هشام صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، ط2، 1996م، ص 12.

وهذا النص يوضح تغير نظرة المفكرين الغرب إلى كل من العقل والدين، وكيف تجاوزوا البعد الغيبي للدين الذي لا يتلاءم. في نظرهم - مع معطيات العلم الحديث، وفسحوا المجال للعقل ومنحوه كامل الحرية في ممارساته على نصوصهم الدينية، وقاموا بالفصل نهائياً بين العلمية والثيولوجيا. والهدف الذي يسعى إليه أركون من خلال قوله هذا، هو التأكيد على أن السبيل الوحيد للخروج من الأزمة الحضارية التي تتخبط فيها المجتمعات الإسلامية، هو منح العقل كل الصلاحيات لأداء ممارساته - وبكل حرية - خاصة فيما يتعلق بقراءة النصوص الدينية، والمناداة بالعلمانية، والاستفادة من إنجازات العقل الغربي وقيم الحداثة الغربية .

وهذا الموقف نجده عندكذلك عندحسن حنفي، الذي عبر عن إعجابه بالمكانة التي حظي بها العقل في عصر الأنوار، في قوله: "...أصبح العقل أساس الوحي، ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط، فضاعت الخصوصية *particularisme* التي كانت تقترب في الكثير من الأحيان من الغرور والعنصرية، وحل محلها الشمول *universalisme* وبدل أنكانت لدينا أديان خاصة، أصبح لدينا واحد شامل هو دين العقل"⁴⁵⁶.

من خلال هذا القول، فإن حسن حنفي قد اعتبر أن سبب نجاح الغرب في تحقيق نهضتهم هو إيمانهم بقدرة العقل على التغيير. فبعد اكتشافهم للتناقض الجوهرى بين العقل والإيمان في المسيحية آثروا العقل على الإيمان، وقد أسفر ذلك عن تراث عقلائي وعلمي جديد، وكان ذلك إعلاناً لبداية عصر جديد هو عصر النهضة الأوروبية.

وهذا الموقف وغيره من مواقف الفكر الحداثي العربي هو دعوة إلى الاقتداء بالغرب والأخذ بأسباب تقدمه، فقد أصبح العقل - في نظرهم - بمثابة الأداة التي يحتاج إليها الوحي، بمعنى أن معناه لا

⁴⁵⁶حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1990م، ص ص 42

يتحقق إلا بعملية التأويل كعملية عقلية، وهذا الفهم الجديد للوحي هو الذي سيساهم في النهضة المنشودة.

ومن جهة أخرى فإن العلمانية - في نظرهم - أصبحت بمثابة الحل الأمثل لتجاوز التخلف الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية، وقد قدم أركون مثالا على ذلك الدولة البويهية التي اعتبرها دولة علمانية، ورأى بأن أخذها بالمنهج العلماني كان سببا في تقدم العقل الخالد، الذي يمثل المملكة الوحيدة القادرة على إنتاج معرفة صحيحة والقادرة على مصلحة الإنسان مع نفسه، وموضعه في الكون⁴⁵⁷، كما أعطى مثالا آخر من التاريخ الإسلامي، حول تمجيد المعتزلة للعقل.

من خلال هذه الأمثلة يتضح أن أركون يبحث عن أصول للعلمانية في التاريخ الإسلامي ليبرر آراءه المطالبة بتحقيق العلمانية، والتأكيد على فعالية العقل وصلاحياته في أداء ممارساته على النص القرآني.

إن إعجاب رواد الفكر الحداثي العربي بالعقل الغربي وابداعاته أمر طبيعي، بالنظر إلى النتائج التي حققها هذا العقل من تطور وازدهار في جميع المجالات. لكن المشكلة تتعلق بطريقة توظيفهم للمناهج والأدوات التي أفرزها. فالطرق التي اتبعوها في قراءتهم للنصوص الدينية "لم تميز في نظرتها إلى العقل بين العقل المكوّن (نشاط ذهني يقوم به الفكر) والعقل المكوّن (يعبر عما تنتجه الثقافة في العقل)، فاتبعت آليات هيرمينوطيقية وقرائية تنتمي إلى العقل الثاني الذاتي الذي يحتزن خصوصيات الثقافة والتاريخ والحضارة المرتبطة بالغرب⁴⁵⁸.

II. التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

457 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص

458 - سعيد النكر، قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج، مرجع سابق، ص 26.

كان من نتائج تغير نظرة رواد الفكر الحداثي العربي للعلاقة بين العقل والدين واعطاء الأولوية للعقل دعوتهم إلى تجاوز البعد الروحي والغيبى للوحي عند دراسته، بمعنى آخر التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، مما يتيح الفرصة لدراسة الوحي دراسة علمية موضوعية.

وموقفهم هذا ناتج من تأثرهم بمفكري عصر الأنوار الذين سعوا إلى التفريق بين الظاهرة التوراتية والإنجيلية والظاهرة اليهودية والمسيحية، وقاموا بإزالة صفة التقديس عن النصوص الدينية، وأعادوا قراءتها بمناهج حديثة، من أجل تحقيق فهم موضوعي للظاهرة الدينية.

ومن هنا اعتبروا أن اتباع هذا السبيل هو الحل الوحيد لتحقيق قراءة موضوعية للقرآن الكريم وإثبات أنه كغيره من النصوص الدينية قابل للدراسة العلمية، وتطبق عليه نفس المناهج .

ومن هذا المنطلق رأى محمد أركون أنه ومن أجل التأسيس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، ينبغي أن نضع العقل الديني موضع دراسة ونقد، وهذه الدراسة تتم عن طريق استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة* إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً**459.

ومن هنا فإن عملية النقد التي أراد رواد الفكر الحداثي وعلى رأسهم أركون ممارستها على النص القرآني تتحقق عن طريق توظيف مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد الكتب المقدسة

*المقصود بالزحزحة (Le Déplacement) عند أركون كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أو مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة أو تلغيها وتحل محلها، أنظر مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق 156.

**المقصود بالعقل الاستطلاعي الجديد عند أركون هو عقل ما بعد الحداثة وهو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية وهذا العقل جاء ليتجاوز كل ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن 18، إنه يفصل أو يحدث القطيعة مع المواقف الميتافيزيقية التي كانت سائدة والتي لاتزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني، أنظر: كيجل مصطفى الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 205.

459 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص 58.

كالتوراة والأنجيل على الدراسات القرآنية، وعلى رأس هذه المناهج: منهج النقد التاريخي والمنهج التاريخي المقارن للأديان.

فهذه المناهج اعتبرها محمد أركون مهمة جدا في مقارنته التاريخية للإسلام والنصوص التأسيسية له (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف)، حيث رأى بأنه من الضروري تطبيق منهج النقد التاريخي على هذه النصوص، كما سبق وأن طبق على الكتب المقدسة في أوروبا، وقد استلهم هذه الأفكار من خلال قراءته لمؤلفات دانييل روس D. rauss* عن الأنجيل، وقد أعجب بتجربته وصرّح بذلك في قوله: "ألا يمكن أن نعمل شيئا مشابها فيما يخص القرآن الكريم؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الأنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟"⁴⁶⁰.

وفي هذا الصدد إنتقد الباحثين العرب المعاصرين لعدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس وعدم اتباعهم منهجية الغرب في تعاملهم مع نصوصهم، كما عاب على مفكري النهضة كونهم لم يتجرؤوا على القيام بدراسة نقدية للدين مثل ما قام به المفكرين الغرب في صراعاتهم للكهنوت وتفسيرهم للأفكار الجامدة والوعي الخاطيء، فالمفكرين العرب المسلمين - حسب تعبيره - لم يدخلوا في صراع دائم وذو دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدينية للشريعة، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة⁴⁶¹.

ومما سبق فإن الدراسة النقدية للقرآن الكريم كانت أحد الأهداف التي سعى رواد الخطاب الحداثي العربي إلى بلوغها، وقد استعانوا من أجل تحقيق ذلك بمختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع كاللسانيات والسيميايات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع، وعلم الإناسة، وعلم النفس، وبكل

* دانييل روس: كاتب مسيحي كتب عدة كتب عن الأنجيل في الأربعينيات والخمسينات، وكانت له مؤلفات شعبية مكتوبة بأسلوب راقى، وكان عضوا في الاكاديمية الفرنسية... أنظر كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 266.

460 - المصدر نفسه، ص 266

461 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 237.

النظريات النقدية والفلسفية الجديدة والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي، كالبنوية والتأويلية والتفكيكية وتحليل الخطاب.. وغيرها، غير مكترثين. حسب تعبير طه عبد الرحمان. "بمآلات تلك النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض، ولا بأفول بعضها"⁴⁶².

وقد انتقد الأخير عقلنة الوحي التي نادى بها الحداثيون العرب وأطلق عليها اسم خطة التعقيل واعتبر أن هدفها الأساسي هو رفع عائق الغيبية، عن الوحي القرآني، والتعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"⁴⁶³، كما رأى بأن هذا الأمر تترتب عليه مجموعة من النتائج الخطيرة، منها:

أ. تغيير مفهوم الوحي الموروث عن التصور الديني التقليدي واستبداله بمفهوم تأويلي يسوغه العقل بحيث يتم من خلاله تجاوز مالا يتقبله العقل من الأخبار الواردة في القرآن على أساس أنها مجرد أساطير، كما يصرف عنه مالا يعقل من العبادات على أساس أنها طقوس جامدة.

ب. غياب الانسجام في النص القرآني، بمعنى أن ترتيب سوره وآياته وموضوعاته يخلو من الاتساق المنطقي، وهذا يفضي إلى تناقضات في فهم المقاصد.

ج. غلبة الاستعارة في النص القرآني على الأدلة والبراهين، بمعنى أن العقل الذي يبني عليه هذا النص هو أقرب إلى العقل الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظرا إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان.

د. تجاوز الآيات الصادمة للعقل، واعتبارها شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الانساني تم تجاوزه"⁴⁶⁴.

⁴⁶²- طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 182.

⁴⁶³- المرجع نفسه، ص 181.

⁴⁶⁴- المرجع نفسه، ص 183 . 184.

وهذه النتائج تجعل من مسألة تطبيق قيم العقلانية الغربية بكل حمولتها المعرفية والايديولوجية بطريقة اسقاطية ومباشرة على النص القرآني أمرا في غاية الخطورة، ومن جهة أخرى إن أي منهج تنتجه ظروف معينة تملئها حالة المجتمع في فترة ما، وباسقاط هذا الأمر على المناهج الغربية خاصة ما تعلق منها بقراءة النصوص، نجد أنها نشأت لضرورة اقتضتها حالة المجتمع الغربي آنذاك، والذي عاش ظروف مغايرة تماما عن ظروف المجتمع الاسلامي، فإذا كان مفكرو أوروبا قد ثاروا على الكنيسة وهيمنتها ورجحوا الكفة للعقل وسلطانه، فإنهم لم توجد في المجتمع الإسلامي أي سلطة مارست هيمنتها باسم القرآن بنفس القوة التي شهدها المجتمع الغربي، لذلك فإنه من غير المنطقي إسقاط مناهج بحمولتها المعرفية والايديولوجية والتاريخية على النص القرآني الذي يختلف عن النصوص الدينية الغربية من حيث الماهية والطبيعة.

كما أن المتبع للمسار التاريخي للفكر الغربي سيجد أن تلك المناهج تأسست في ضوء قراءة مجموعة نصوص بشرية، ثم في مرحلة لاحقة تمت بها قراءة النص الإنجيلي والتوراتي، وتطبيقها في قراءة النص القرآني، كما هي عليه في السياق الغربي، بتغيب شرط أساسي من أجديات القراءة وهو تحقق المجانسة والمواءمة بين منهج القراءة والنص المقروء، يعتبر عطا منهجيا⁴⁶⁵.

III. إزالة صفة التعالي عن القرآن الكريم، وتفسير تفسيراً وضعياً:

كان من بين متطلبات تطبيق قيم ومبادئ ومناهج الحداثة الغربية إلغاء صفة التعالي عن النص القرآني، فكما هو معروف أن الحداثة الغربية هي ذات نزعة مادية، وبالتالي فمنهجها غير ممكنة التطبيق على ما هو روعي أو ذو بعد غيبي ميتافيزيقي.

ومن بين المبررات التي يؤسس عليها الحداثيون العرب مواقفهم، أن صفة التقديس لم تعد ملائمة للحضارة الحديثة التي أصبحت مؤطرة بالعلم ومقولاته ومناهجه، فقد اعتبر محمد أركون أن التقديس أو كما سماه البعد العتيق تستخدمه الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أطلق

465 . محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 96.

عليها إسم حضارة نزع السحر أو الفتنة عن وجه العالم، أو ضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء أو حضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع⁴⁶⁶.

إن هذا القول وغيره يشير إلى أن إضفاء صفة القداسة على النص الديني يجعله متعالياً على المادية والتاريخ، في حين أن النص الديني أو الظاهرة الدينية . في نظر الحداثيين العرب . هي كغيرها من الظواهر وقعت في التاريخ، وتحكمها شروط تاريخية، لذلك يجب التأكيد على وجوده الزماني والمكاني والتاريخي، من أجل قراءته قراءة علمية موضوعية.

وانعكس هذا على الجهاز المفاهيمي لهؤلاء المفكرين، حيث علق أركون على كلمة قرآن بقوله: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية . الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي ، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في إلتزامها بحرفية النص"⁴⁶⁷. لذلك استبدلها بكلمات أخرى مثل: الحدث القرآني، الخطاب النبوي، النص الرسمي المغلق، الظاهرة القرآنية .. وغيرها، وقد برر توظيفه لهذه التسميات بقوله: " إن هدي من إختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي في مرحلتيه الكلاسيكية والسكولاستيكية* هذه المفاهيم والتصورات التي نقلت من قبل الإستشراق كما هي إلى اللغات الأوربية أقصد بأنهم لم يقوموا بأي تفكيك نقدي لها"⁴⁶⁸.

466 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 24.

467 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 29.

*المقصود بالمرحلة الكلاسيكية حسب التقسيم الذي وضعه أركون هي ما أسماه عصر العقلانية يمتد ما بين (767م . 1058م) وهو العصر الذي تمت فيه ترجمة الفلسفة اليونانية و انتشارها في البيئة العربية أو كما يعبر عنها أركون بمرحلة الصراع بين المعرفة العقلانية والأسطورية، والمتخيل الديني وهي الفترة التي عاش فيها الفلاسفة المسلمون مثل الكندي و الفارابي وابن سينا وغيرهم، أما السكولاستيكية أو المدرسية أو كما يسميها التكرارية فتمتد ما بين (1058 . 1880 م)، ويقصد به العصر الذي تركزت فيه الدراسات على شرح المدونات الكبرى في الفقه، وعلم أصول الفقه والحديث والتفسير.. الخ وتميزت هذه المرحلة

وبالتالف فإن عملفة الإبدال هذه كانت تهدف إلى اثبات مماثلة النص القرآنف لسائر النصوص الدنبوفة، بمعنى اثبات بعده الوصفف ودراسفه وفقا للشروط العلمفة الوضعبفة والواقعبفة، وتبعاف لذلك انتهى الخطاب الحدائف إلى القول ب «تقنفة الوقائع» الفف ففطرق إليها النص الدنبف. والتقنفة مستوحاة من العلوم التطبيقفة والتقنفة، وقد استعبف هذا المفهوم من هذا المجال إلى مجال العلوم الإنسانفة لضبط فوظف الألفاظ فوظففا محدداف، فصارت كلمة تقنفة تعنفة دقة التعبفر وانتقاء المفردة المحددة الدلالة الفف لا فمكن فوظففها إلا داخل مجالها الفداولف، والكلام التقنفة فف الاستعمال المعاصر فعنفة الكلام الخالف من التعبفر الففضافضة الشائعة فف الكتاباف الأدبفة ففشفر إلى ماهو واقعبف، وقد آلت الرؤفة فف القراءات الحدائفة إلى الأخذ بالتقنفة كآلفة ففسفرفة تعتمد فف مجال ففسفر النص الدنبف فف جمفع مستوفافه، سواء فف تشكله أو دراسة مضامفنه وأحكامه الفف جاء بها⁴⁶⁹.

فقد طبق الخطاب الحدائف كلمة تقنفة بهذا المعنفة بعبفة قراءة كل ما ففعلق بالنص القرآنف وففسفره ففسفرا دقفقا، وقد نتج عن هذا الاستخدام وصف كل ما ففتعذر ففسفره بدقة وعلمفة بالأسطورف وعبف العلمف، وهذا فطبعف إذا بحثنا عن الخلففة الفف ففطلق منها هذا الخطاب، وهف الخطاب العلمف الوضعبف الذف كان من مفرزاف الحدائة الغربفة، والذف ففتمفر باستبعاده لكل ما هو روحف واعتباره لا علمفا أو أسطورفا. فمن مقتضفاف الأخذ بالففسفر الوضعبف الإفمان بمبدأ السببفة، بمعنى ربط الظواهر بأسباب حدوثها وإن لم ففوجدلها أسباب معروفة ففصنف بأنها ظاهرة لا علمفة وتدخل فف مجال الأسطورة.

بالانغلاق وشكلت عائفاف فف وجه الانفتاح على العصر الكلاسلكف الإسلامف العقلانف وعلى الحضارة الغربفة الحدبفة... أنظر كتاب: كفحل مصطفى الأنسنة والتأوبل فف فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص 201 . 202 .
468 - محمد أركون، الفكر الأصوف واستحالة التأصفل، ص ص 198 . 199.
469 - مرزوق العمرف، إشكالفة فارببفة النص الدنبف، مرجع سابق، ص ص 327 . 328.

وهذا المفهوم العلمي السببي نجده عند محمد عابد الجابري في محاولة شرحه لمفهوم العقل العربي حيثقال: "عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي، نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل"⁴⁷⁰، ويقصد بالنظرة المعاصرة هنا، هو معنى العقل في الثقافة الغربية قديمها وحديثها، والذي يرتبط بإدراك الأسباب أي تفسير الظواهر بارجاعها إلى عللها، ومن هنا يصبح العقل غير مرتبط بالسببية والتفسير الوضعي - حسب الجابري - عقلا غير علمي بل عقل أسطوري.

ومن هذا المنطلق نظر الحداثيون العرب للمسائل المتعلقة بالنص القرآني كأشياء أو ظواهر كغيرها من الظواهر الطبيعية، وهي نفس النظرة التي بدأت في الغرب مع اسبينوزا حين اعتبر التوراة ظاهرة مادية تدرس كغيرها من الظواهر.

ونجد هذا التأثير بالنظرة الغربية قي قول أركون: "أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل الترتيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية"⁴⁷¹.

واستخدام محمد أركون لمصطلح «الظاهرة القرآنية» بدل «القرآن الكريم» كما أشرنا سابقا، يعود إلى أن كلمة قرآن في نظره مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي لا يمكن استخدامها كمصطلح ذو فعالية عند القيام بمراجعة نقدية جذرية للتراث الإسلامي، وإعادة فهمه بطريقة جديدة استكشافية.

وبالتالي فاعتبار القرآن الكريم ظاهرة كغيره من الظواهر في الفهم الحداثي العربي، معناه التركيز على الموضوعية كخاصية ابستمولوجية وضرورة الأخذ بها في قراءة النص القرآني. ومن المعلوم أن

470 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 26.

471 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 199. 200.

الموضوعية بهذا المعنى تقتضي تشبيء الظاهرة المدروسة أو إدراك أسبابها بالمفهوم الدارج في مناهج البحث في العلوم المادية⁴⁷²، ولهذا نجد الخطاب الحداثي العربي المعاصر يدرس قضايا النص الديني وكأنه يدرس ظاهرة طبيعية أو تاريخية، متجاوزا بذلك بعده الغيبي.

وتجدر الإشارة هنا أن إلغاء صفة القداسة عن القرآن الكريم عند رواد الحداثة العرب، حتى وإن لم يكن المقصود بها عندهم إنكار الأصل الغيبي والإلهي للقرآن الكريم أو الطعن في صحته كوشي من الله . كما ذهبت إليه الكثير من الدراسات النقدية للقراءات المعاصرة . ، وإنما النظر إليه كنص غير متعالي عن الواقع حتى يتحقق فهمه الموضوعي، فإن هذه المسألة كانت كفيلة بتشتت أفكارهم وترددهم في إصدار أحكامهم في الكثير من الأحيان، وكذا وقوعهم في بعض الانزلاقات والتجاوزات، ولعل ترددهم راجع بالدرجة الأولى إلى كونهم يخاطبون الإنسان العربي المسلم الذي لم يشهد تجديدا معرفيا ومنهجيا في مجال قراءة النصوص الدينية ولا يزال متأثرا بالتفسير الكلاسيكي. أما عن الانزلاقات التي وقعوا فيها فتتعلق بالتعامل مع النص القرآني في ضوء القراءة النقدية التاريخية واسقاط مفاهيم وتصورات ذات أصول غربية وضعية تتطلب تجاوز بعده الغيبي، وعدم استحضار قائله « الله عز وجل » أثناء قراءته، والنظر إليه بنفس الطريقة التي نظر بها الغرب إلى كتبهم المقدسة، أي بوصفه ظاهرة كغيره من الظواهر المادية، فهذا أمر يتنافى كلياً مع طبيعة النص القرآني وسياقاته وتميزه عن بقية النصوص الدينية والبشرية، ولن يتمكن هؤلاء المفكرين الحداثيين العرب من تفادي تلك الانزلاقات إلا إذا استطاعوا أن ينتقوا من النظريات الغربية الوضعية ما يتلاءم مع خصوصية القرآن الكريم وهذا الأمر صعب التحقيق، لأن الوضعية الغربية بصفتها نزعة مادية لم تعترف بالمصدر الإلهي للوحي. وبالتالي فلا يمكن الاستفادة من تلك المناهج الوضعية إلا بوعي هذه الإشكالية بعمق، فالشرط الأساسي لتحقيق مشروعيتها هو مراعاة خصائص النص القرآني وتطويع تلك المناهج والأدوات لطبيعته كنص ديني إلهي المصدر.

⁴⁷²- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 329.

وهذا الأمر ليس غريبا على الثقافة الإسلامية، فالإسلام لم يمنع المسلمين من الاستفادة من علوم الآخر مالم تمس بالدين، وهذا المبدأ طبقه المفكرون المسلمون قديما في تعاملهم مع المنطق الأرسطي، فقد انتقوا منه ما رأوه نافعا ولا يمس . في نفس الوقت الدين الإسلامي .

IV. إعتبار النص القرآني نص لغوي و منتج ثقافي:

ينظر المفكرون الحداثيون إلى النص القرآني باعتباره ظاهرة ثقافية خاضعة في تشكلها إلى ظروف زمانية ومكانية وشروط تاريخية وثقافية، بمعنى أنه من مفرزات الواقع، وهو غير ممكن التحقق والفهم إلا عن طريق العقل البشري، وتبعاً لذلك أصبح هذا النص . حسب تعبير طه عبد الرحمان . نص تم انتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي⁴⁷³.

وهذه النظرة نجدها عند المفكرين الحداثيين، ففي تعريف نصر حامد أبو زيد للنص القرآني، وصفه بأنه نص لغوي يمثل في الثقافة العربية نصاً محورياً⁴⁷⁴، بمعنى أن النص القرآني هو نص لغوي يدرس بنفس مناهج النصوص اللغوية، وهو يعرفه كذلك بأنه منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاماً، وهو يقصد بكلمة «تشكل» وجوده المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق له في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ⁴⁷⁵.

فالنصوص الدينية . حسب تعبيره . " ليست نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق

⁴⁷³ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 180.

⁴⁷⁴ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 11.

⁴⁷⁵ - المرجع نفسه، ص 27.

عليها . أي الكلام الإلهي في إطلاقيته . لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله⁴⁷⁶ . وإن إزالة القداسة عن النص القرآني . حسب أبو زيد . أمر يتطلبه أيضا منهج قراءة هذا النص، أي المنهج الأنثروبولوجي، فهو يفرض التعامل معه كمنتوج ثقافي ونص لغوي يستمد الخصائص النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية إجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول⁴⁷⁷، فالنصوص الدينية بهذا المعنى . أصبحت خاضعة لقوانين الثقافة الإنسانية، ومصدرها الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها . حسب تعبيره : " قد تأنست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة أيضا محكومة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف"⁴⁷⁸.

ومن هنا يتضح أن هدف أبو زيد من تجاوز البعد الغيبي للوحي القرآني، هو إثبات دنيويته وإخضاعه للواقع وضم محتواه إلى بقية العناصر المشكلة لبنية الثقافة العربية، من أجل التمكن من قراءته بنفس المناهج التي تقرأ بها النصوص الأدبية والثقافية. فما دامت النصوص الدينية - كما يذهب أبو زيد - نصوص لغوية فهي تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي⁴⁷⁹، وبالتالي فهذا النص حتى يفهم يجب أن يخضع لتطبيقات المنهج اللغوي والألسني.

476 - نصر حامد أبو زيد، النص . السلطة . الحقيقة . مرجع سابق، ص 92.

477 - نصر حامد أبو زيد، النص . السلطة . الحقيقة . مرجع سابق، ص 97.

478 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص 118 . 119.

479 - المرجع نفسه، ص 203.

فالمقاربة الألسنية والسيميائية . في نظر المفكرين الحداثيين . هي التي تتيح تقديم قراءة كاشفة عن ماهية وكنه الطبقات الدلالية للنص القرآني، ذلك أن الخطابات الموظفة في القرآن* . حسب تعبير أركون . والتي يسعى الناطق /الله تعالى من خلالها ترسيخ يقينيات محددة، في سلوك ووعي السامع المتفاعل معه إيجابيا⁴⁸⁰، جاءت في هيئة فضاء لغوي مازال بحاجة إلى دراسة علمية موضوعية تعتمد على آخر ما توصلت إليه الدراسات الألسنية والسيميائية.

وقد اعتبر طه عبد الرحمان أن هذا الأمر الخطة الأولى التي تنبني عليها القراءة الحداثية ويطلق عليها إسم خطة التأسيس أو خطة الأنسنة، وهي في نظره تستهدف أساسا رفع عائق القدسية ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأسيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، ويتم هذا النقل إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصة⁴⁸¹.

وذكر بعضا من العمليات المنهجية التي انتهجها المفكرون الحداثيون للوصول إلى هذا الهدف ونذكر منها:

. حذف عبارات التعظيم: بمعنى حذف العبارات التي اعتاد المسلمون على ذكرها تعظيما للقرآن الكريم، مثل: القرآن الكريم، القرآن الحكيم، الآية الكريمة، قال الله تعالى.. الخ.

. التسوية في رتبة الإستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني: كالأستشهاد في بعض الكتب بآيات قرآنية مقرونة بأقوال باحثين غير مسلمين.

* وهذه الخطابات . حسب المتن الأركوني . هي الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردى القصصي، والخطاب الأسطوري، والخطاب الإقناعي الجدالي الإستدلالي، خطاب الحكم والأمثال، خطاب التراتيل والتسايح.

480 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 103.

481 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 178.

. التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي: كالتفريق بين الوحي والتنزيل أو الوحي والمصحف والقرآن والمصحف، أو بين القرآن الشفوي والمكتوب أو بين الوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان العربي⁴⁸².

وتطبيق هذه العمليات المنهجية . التأسيسية . من وجهة نظره يؤدي إلى تغير النظرة إلى النص القرآني بحيث نصا لغويا كغيره من النصوص، ويترتب عن هذه المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية النظر إلى النص القرآني كنص تم انتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته⁴⁸³.

أما علي حرب فقد ذكر مبررات القراءات الحداثية في إزالة صفة التقديس عن الوحي القرآني مشيرا إلى أن المفكر الحداثي يحاول قراءة النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية أسطورية، ولهذا فهو يسخر كل جهده في تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، ليحل محله مفهوم آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أشد الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله⁴⁸⁴.

ومعنى ذلك أن القول بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص . في نظر أبو زيد وغيره من الحداثيين العرب . من شأنه أن يعيق الدراسة الموضوعية والعلمية للنص، لكننا في نفس الوقت نجد في موقفه من هذه المسألة تناقضا صريحا، وذلك من خلال قوله: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكس . من ثم . إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر

482 - المرجع نفسه ، ص 80.

483 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق ، ص ص 179 . 180.

484- علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 205 . 206.

الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها⁴⁸⁵.

ما ينبغي الإشارة إليه هنا فيما يتعلق بمسألة كون القرآن الكريم منتج ثقافي تشكل في سياق لغة وثقافة لها زمانها ومكانها، فإن لغته وإن تشابهت مع لغة العرب من حيث المفردات والتراكيب فإنها تظل متميزة من حيث طريقة التعبير والمضامين، ورغم ارتباطه بظروف الزمان والمكان لا يمكن أبداً إنكار حقيقة تعاليه عليها، فهو لا يخاطب الإنسان خطاباً راهناً أو مؤقتاً أو ظرفياً، بل يخاطبه في أحواله القصوى، ولا يمكن الوقوف على معانيه إلا بقراءة داخلية. لا خارجية إسقاطية. كما أن ارتباطه بزمان ومكان وثقافة محددة لا يعني أنه متعذر الفهم إذا ابتعد القارئ عن تلك الثقافة كما أشار أبو زيد. بل بالعكس كان له دور كبير في بلورة مفاهيم، وإنتاج نصوص أخرى حوله أتاح من خلالها إمكانية فهمه إلى عصور لاحقة وثقافات أخرى.

وقد أثر هذا التصور لحقيقة الوحي في كيفية دراسته والبحث فيه، فلم يعد طرحه كحقيقة عقديّة على النحو الذي نجده عند علماء العقيدة، بل يدرس كظاهرة لغوية وثقافية، كما تميز القراءة المعاصرة بين النص القرآني والخطاب القرآني، على أساس أن النص القرآني هو النص الشفوي أما الخطاب القرآني فهو المدون في المصحف، وهذا التمييز يبدو أثر اللسانيات الحديثة فيه جلي، ففي درس اللسانيات هناك فرق بين النص الشفوي والنص المكتوب والمدون، وبناء على هذا التصور صار موضوع الوحي يدرس كظاهرة وضعية تاريخية لا صلة لها بعالم الغيب عند البعض⁴⁸⁶.

ومن هذه المسلمة التي كرستها الألسنيات الحديثة إنطلق محمد أركون في تحديده لماهية النص القرآني، حيث اعتبر أن هناك مسافة تفصل بين المرور من الحالة الشفوية إلى التثبيت الكتابي وهذا الانتقال الزمني له دلالاته التاريخية والألسنية، نظراً لما تولده عملية الانتقال من تحوير وتمويه وتحريف دلالي، لذلك دعا إلى ضرورة إعادة النظر في كيفية تشكل المصحف، وانتقال النص

485 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 27.

486 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 345.

القرآني من المرحلة الشفوية إلى النص المكتوب، وتحديد زمن هذا الانتقال، وتحطيم المسلمة التي يبني عليها التفسير التقليدي والتي تعتبر النص المكتوب هو نفسه الشفوي الذي تلقاه الرسول صل الله عليه وسلم، وتؤكد تطابقهما.

وانطلاقاً من هذا التمييز نجد أركان يطلق على القرآن في مرحلته الشفوية إسم « الخطاب القرآني» الذي يعرفه في قوله: " وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة"⁴⁸⁷.

إن هذا القول فيه اشارة منه إلى التشكيك في شهادة من نقل القرآن من الرواة ، وقد أكد على ذلك بقوله: "... فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيره. إنه من الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم"⁴⁸⁸، ومعنى هذا أن ظروف الخطاب غير متوفرة بالقدر الكافي لذلك فقد اعتبر مسألة الوصول إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، أي كما لفظ به أول مرة من قبل الرسول صل الله عليه وسلم، أمراً في غاية الصعوبة وهذه القضية - حسب رأيه - مازالت في إطار البحث والتقصي والتحري التاريخي. أما القرآن المدون في المصحف فيطلق عليه لفظ «نص» وهو من وجهة نظره نتاج التاريخ ومسألة تشكله محاطة بالعديد من الملابسات التاريخية، وستعرض إلى مبررات محمد أركون في هذه المسألة وناقشها لاحقاً.

وهذا الموقف نجده كذلك عند عبد المجيد الشرفي حينما فصل بين الخطاب القرآني والنص المكتوب معتبراً أن الكلام المكتوب لا يمكن أن ينقل لنا بدقة وضعية الخطاب المنطوق، وما يرافقه من

487 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 85.

488 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 174.

مظاهر كتفاسيم الوجه ونبرة الصوت وغيرها، ومن جهة أخرى فالخطاب عندما يدون كتابة ويصبح قابلاً ككل النصوص المكتوبة، والنصوص الدينية التأسيسية بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحياناً، بحكم اختلاف الرؤى وتنوع المصالح وتأثير الأمزجة والذهنيات، حتى يتسبب الأمر في سنية محددة أو سنيات متصارعة على الاستئثار بالتأويل الصحيح، ومقصية لبعضها بعضاً⁴⁸⁹، ومن هنا صرح قائلًا: " إن لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقيم به النبي ولم يأمر به، فعارض أبو بكر مثلاً الرأي الذي رآه عمر بن الخطاب في هذا الشأن قبل أن يشرح الله صدره لمبادرة صاحبه، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقر الأمر على نعتها بـ «المصحف» أسوةً. فيما تقول الأخبار . بما عرفه بعضهم عند الحبشة. ثم كان توحيد رواية هذه المدونة بقرار سياسي في عهد عثمان حين جمع الناس على مصحف واحد، وأحرق المصاحف غير الرسمية خوفاً من أن يختلف المسلمون في كتابهم اختلاف اليهود والنصارى"⁴⁹⁰.

لكن الواقع أن هذه المسلمة الألسنية التي ينطلق منها أركون وعبد المجيد الشرفي وغيرهما، لا يمكن الاعتماد عليها في حالة القرآن الكريم، لأن أمر كتابته كان متزامناً مع أمر النزول، وبالتالي لا وجود لمثل هذه المدة الزمنية الفاصلة بين الحالة الشفهية والكتابية. أما فيما يتعلق بإمكانية وقوع تحوير أو تزوير أثناء الانتقال من الحالة الشفهية إلى حالة الكتابة، فهذا أمر يحتاج إلى دليل لأن أي ادعاء بلا دليل وحجة تؤكد مصداقيته يبقى مجرد إدعاء، وإذا كانت هذه الفكرة من الأسس التي انطلق منها محمد أركون وغيره لتبرير توظيف منهج النقد التاريخي، فينبغي إثباتها أولاً قبل تطبيقها والوصول إلى نتائج، وهذا الأمر هو ما حدث في الغرب، فاسبينوزا في دراسته التاريخية

⁴⁸⁹ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م، ص 48

⁴⁹⁰ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 49.

النقدية لنص التوراة، انطلق من مجموعة من الحجج المؤسسة بأدلة أثبت من خلالها عملية التحويل التي لحقت التوراة، والأمر نفسه بالنسبة للثورات التي حصلت عند الغرب ضد الكنيسة والتي نتج عنها انتقال الانجيل من يد الكنيسة إلى مجال الجامعة والبحث العلمي الأكاديمي وتعريضه لمحك النقد التاريخي، وما تم الكشف عنه من تناقضات في نصوص الانجيل، لذلك فإن محاولة تطبيق المنهج المقارن للأديان، وقياس النص القرآني على بقية النصوص، لمجرد تحقيق مبدأ التسوية بين النصوص والاعجاب بمنجزات الغرب في هذا المجال، بدون وجود أي دليل وسند يؤدي بالضرورة إلى دراسة غير علمية ولا موضوعية. ولعل هذا السبب في قول علي حرب فيما يخص تردد أركون في موقف من النقد التاريخي للقرآن الكريم: "يجب كل مرة إجابة مختلفة تنبئ على الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة، بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة"⁴⁹¹.

5. القول بتاريخية النص الديني:

تعتبر التاريخية من بين المقولات الأساسية التي نادى بها رواد القراءات الحداثية، وسعوا إلى إدخالها إلى ساحة الثقافة العربية، وتطبيقها في قراءة النصوص الدينية عامة والنص القرآني على وجه الخصوص، وتقتضي التاريخية النظر إلى الوحي على أنه ظاهرة تاريخية تفهم ضمن شروطها الزمانية والبيئية والثقافية والاجتماعية.

ويعتبر محمد أركون من بين الذين سعوا بشدة إلى إدخال التاريخية في ساحة الفكر العربي وتطبيقها على النصوص الدينية، وصرح عن غايته هذه في قوله: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"⁴⁹².

491 - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 119.

492 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 212.

والمقصود بتاريخية القرآن الكريم . حسب تعبير أركون: " ثقل التاريخ المحسوس أو ضغطه على الوحي، أي كيفية تجليه وتجسيده باللغة العربية في القرن السابع الميلادي في منطقة الحجاز. نقصد هنا أيضا والشروط التاريخية التي أحاطت بالنطق به لأول مرة من النبي محمد وباستقباله من سامعين متغيرين وفق الظروف والبيئات، ثم نقصد بالتاريخية كيفية نقل الوحي وتدوينه كتابة في مجلد أو مصحف بعدما كان كلاما شفويا محفوظا عن ظهر قلب في الذاكرة، كما نقصد بتاريخية القرآن كيفية تفسيره على مدار القرون عبر الأمة الإسلامية المفسرة والجامعة له تحت ضغط ظروف تاريخية معقدة وانقسامات وصراعات هائجة⁴⁹³ .

والمقصود من قول أركون هذا أن إحدى مساعي تطبيق التاريخية على القرآن الكريم هو إثبات أنه مرتبط بظروف عصره وبيئته، وبالتالي نزع صفة التعالي عن الأحداث الواردة في القرآن الكريم وربطها بالتاريخ الواقعي .

والمفهوم العام لهذا المصطلح يفيد الزمنية أو الواقعية، وتقابل الخيالي و المقدس ... الخ، ووظفت في الفكر الغربي الحديث بهذا المعنى، وهي آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ، ومفهوم يوظف في مجال إعطاء الأولوية للواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط⁴⁹⁴ .

ومن هذا المنطلق حاول الحداثيون العرب اضعاف صفة التاريخية على النصوص الدينية عموما والقرآني على وجه الخصوص، من أجل قراءتها انطلاقا من وجودها الحقيقي والواقعي والتاريخي المحدد بالزمان والمكان بعيدا عن أي معنى أسطوري أو متعالي، فهذه النصوص . في نظرهم . محاطة بهالة من التقديس تحول دون قراءتها قراءة تاريخية سليمة، وتبقيها دائما ثابتة ومطلقة ومتعالية عن الواقع، وهذا لا يتناسب مع معطيات العلم الحديث، الذي لا يؤمن بما ثابت، ومن ثم اعتبروا الدعوة إلى التاريخية حلا مناسباً لإزالة الإشكال القائم بينالواقعي والمتعالي أو المقدس .

⁴⁹³ - محمد أركون، قراءات في القرآن، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2017م، ص 517.

⁴⁹⁴ - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 24.

وهذا المعنى نجده في تعريف أبو زيد لها، حيث عرفها قائلاً: "التاريخية تعني الحدوث في الزمن. إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي ((الوجود الإلهي)) و((الوجود المشروط الزماني)) وبقولنا بأن العالم حادث أو محدث يعني زمانيته وتاريخيته، فمفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم أو إيجاداً"⁴⁹⁵.

كما اعتبر أبو زيد أن جدلية النص والواقع تثبت فعلاً صفة التاريخية، فظاهرة الوحي لم تكن مفارقة للواقع التي أنتجها، واتخذ من علم أسباب النزول حجة لاثباتها، باعتبار أنه يزودنا من خلال ما يطرحه من حقائق بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع⁴⁹⁶، كما اعتبر أن الكثير من الآيات ارتبطت بأسباب استوجبت انزالها، والتي لم ترتبط بعلّة نزول قليلة مقارنة بغيرها⁴⁹⁷، وأنه يمكن اكتشاف أسباب النزول ضمناً أي من خلال النص نفسه بدل البحث عنه استناداً إلى الواقع الخارجي، لتجنب ما وقع فيه القدماء الذين لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا بالاستناد على الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم ينتبهوا إلى أن النص يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص⁴⁹⁸.

إن أسباب النزول، وإن كانت فعلاً تشير إلى ما هو تاريخي، لا يمكن اعتبارها حجة يتأسس عليها القول بتاريخية القرآن الكريم، ذلك أنها لم تكن عللاً بل مناسبات، كما أن آيات القرآن لم ترتبط كلها بأسباب النزول، فهناك الكثير من الآيات لم يعرف لها سبب نزول، وكان معظمها يهدف إلى هداية الناس وتوجيههم، لذلك فإن الارتكاز على أسباب النزول وادعاء أن أغلب آيات القرآن ارتبطت بها، وإهمال القسم الآخر من الآيات التي لم ترتبط بأسباب نزول، فهو أمر يشير إلى الانتقائية التي تخدم وجهة نظر ما أو توجه بعينه يريد الباحث الوصول إليه، وهذا أمر مخالف

⁴⁹⁵ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص 71.

⁴⁹⁶ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 109.

⁴⁹⁷ - المرجع نفسه، ص 109.

⁴⁹⁸ - المرجع نفسه، ص 126.

لمبديء البحث العلمي الموضوعي، ومن جهة أخرى دعوى أبو زيد بالبحث عن أسباب النزول ضمن نصوص القرآن لاشك أن الغرض منها إيجاد سند ودليل ليثبت من خلاله تاريخية النص القرآني. لكن ما يجب الوقوف عليه هنا أن كون القرآن الكريم يكشف عما وراءه من التحليل لا يعني أبداً أنه يكشف عن الحوادث التاريخية التي نزل بسببها كما ادعى المفكر.

ومن جهة أخرى فإن ربط الآيات والسور بأسباب نزولها واعتبار السبب علة لا مناسبة، يشير إلى أن الأحكام التي احتوتها تلك الآيات كذلك تتلازم مع العلل من حيث الوجود والغياب، فهل معنى ذلك أن غياب العلة يؤدي إلى غياب وظيفة النص لغياب علتها تلك، ومن ثم تصبح أحكام القرآن المختلفة ليست ثابتة؟!.

ومن هذا المنطلق بالذات أسس طه عبد الرحمان نقده لدعوى المفكرين الحداثيين بتطبيق التاريخية على القرآن الكريم، والتي أطلق إسم "خطة التأريخ" وشرح أهدافها في قوله: وتستهدف أساساً رفع الحكمية (بضم الميم)، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة"⁴⁹⁹.

ويقصد برفع الحكمية تغميض مفهوم الحكم في النص القرآني، فمن وجهة نظره أن المفكرين الحداثيين رفضوا مطابقة آية الحكم للقاعدة القانونية، لأن الأخيرة ذات نص صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة يؤدي تجاوزه إلى عقوبة، أما الآية القرآنية فالحكم الذي تتضمنه ليس كذلك لأنه يأتي تارة بصيغة الأمر وتارة بصيغة الخبر، بحيث لا يمكن فهم مضمونه التشريعي، وقد يتردد بين أن يكون قراراً عاماً أو خاصاً، أو قراراً ناسخاً أو منسوخاً، وهذا يؤدي - في نظرهم - إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية، ومن ثم عملوا على تقليل عدد آيات الأحكام وإضفاء النسبية عليها، لأنها - في نظرهم - تحيل على تاريخ تفسيراتها

499 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 184.

المتعددة، ذلك أن المفسرين والفقهاء قد فهموا هذه الآيات فهوما اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي وبهذا لا يمكن أن تحمل تلك الآيات معاني مستقرة ولا مطلقة⁵⁰⁰.

ولم يكتف هؤلاء المفكرين . في نظره . بذلك بل قاموا بتعميم صفة التاريخية حتى أصبحت تشمل آيات العبادات أيضا، والتي في نظره متابعة لمستوى المعرفة للعصر الذي نزلت فيه، وبالتالي فالقرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لهؤلاء الذين توجه إليهم خطابه، ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية⁵⁰¹ ويمكن ملاحظة هذا الأمر عند نصر حامد أبو زيد في وصفه لما سماه «بآلية التضيق الدلالي» حيث صرح قائلا: "كل ما يتصل بجانب العقائد والتشريعات . الأحكام والحدود خاصة من نصوص يدرجها الخطاب الديني في خانة الثوابت التي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف، «لا اجتهاد في مجال العقيدة» هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلا أن العقائد تصورات مرتحنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر. ولا شك أن النصوص الدينية، شأنها شأن غيرها من النصوص قائمة على جدلية المعرفي والإيديولوجي . في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص⁵⁰².

ونفس الموقف نجده عند أركون الذي ألح على ضرورة إعادة النظر في مسألة تعالي الآيات التشريعية واعتبارها ظنية الدلالة، تحمل أكثر من معنى، كما سعى إلى الكشف عن تاريخية الآيات القرآنية بغية تقليص تطبيقها في السياق الحديث⁵⁰³.

500 - المرجع نفسه ، ص ص 185.186.

501 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق ، ص 186.

502 - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ص 134 . 135.

503 - محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 58.

وفي إطار دعوى التاريخية قام أبو زيد كذلك بمناقشه صفة أزلية القرآن الكريم، حيث اعتبرها مؤسسة في الفضاء الإسلامي بفعل التراكمات والأفكار الراسخة في الأذهان وليس مردها النص وهذا ما أشار إليه في قوله: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزء من العقيدة فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صل الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي"⁵⁰⁴.

فحسب هذا النص أزلية القرآن الكريم ليست خاصية ذاتية وإنما صفة مضافة عليه، ومادام كذلك فهو ذو طبيعة تاريخية، وهذا بالضبط ما صرح به حين تحدث عن المرجعية التاريخية للنصوص الدينية قائلاً: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني. إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"⁵⁰⁵.

وعموماً فإن القول بتاريخية النص القرآني هو محاولة من الخطاب الحداثي لإثبات أن النص الديني لا يعدُّ أن يكون نتاج ثقافي أفرزته أوضاع اجتماعية وثقافية معينة مغايرة للأوضاع الراهنة، وتبرير ذلك أن العقل البشري وصل إلى مستوى جد متقدم من الوضعية التي تجاوز بها هذا العقل الصبغة اللاهوتية التي هي صبغة العقل الديني الذي مرجعيته النص⁵⁰⁶.

كانت تلك بعض الأطر العامة والمرجعيات الفكرية والفلسفية للقراءات الحداثية، وسنحاول عرض بعض أشكال تلك القراءات من خلال عرضنا لبعض أفكار نموذجين من رواد الفكر الحداثي وهما المفكر والفيلسوف محمد أركون و المفكر محمد شحرور.

⁵⁰⁴ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص 33.

⁵⁰⁵ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص 67.

⁵⁰⁶ - مرزوق معمر، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 13.

المبحث الثاني . النص القرآني وآليات قراءته عند محمد أركون:

يعتبر المفكر والفيلسوف والمؤرخ محمد أركون من بين الباحثين المسلمين المعاصرين الأكثر اهتماما بقراءة النص القرآني، وتشهد له على ذلك كتاباته العديدة في هذا المجال، ومشروعه النقدي للعقل الإسلامي الذي يهدف إلى تغيير ما هو قائم وتأسيس البديل المأمول، باعتبار أن ما هو مرسخ في الذهنيات الإسلامية يشكل عائقا موضوعيا لتأسيس الحداثة الفكرية، وقد رأى بأنه ومن أجل تجاوز كل ذلك ينبغي:

. متابعة مختلف النظريات والمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ودراستها من أجل استخدامها في تجديد الفكر الإسلامي وإثراءه بمضامين معرفية وأدوات منهجية جديدة.

. تأسيس قاعدة إبستمولوجية جديدة ومنفتحة قوامها نقد كل ما هو موجود في الموروث الإسلامي.

. تجديد أدوات قراءة الخطاب القرآني، من أجل التأسيس لقراءة جديدة تتخطى كل نظم المعنى وتبتعد عن كل الأحكام المسبقة والنماذج الجاهزة، بحيث تفتح هذه القراءة آفاق جديدة للفكر الإسلامي في مجال قراءة النص الديني وتأويله.

وهذه القراءة التي اقترحها أركون تعتمد على المناهج التي أفرزتها الحداثة الغربية، وتتم بنفس الكيفية التي طبقها به المفكرون الغرب على نصوصهم المقدسة، والهدف منها هو الوصول إلى نفس النتائج التي توصلوا إليها.

والسؤال الجدير بالطرح في هذا المقام : إذا كانت قراءته للخطاب القرآني مؤسسة على جملة من الآليات والمناهج الغربية. فهل يمكن أن تتم مقارنة نظام معرفي في ضوء نظام معرفي آخر يختلف عنه من حيث المرجعية والسياق التاريخي والحضاري؟ وإذا كان أركون قد دعا أكثر من مرة في كتاباته إلى ضرورة تجاوز النظام المعرفي الإسلامي والغربي معا وتعريض كليهما إلى محك النقد من أجل تأسيس ما أسماه بعقل "ما فوق الحداثة"، فهل عكست أعماله فعلا هذا المسعى؟.

سنحاول في هذا المبحث التعمق في هذه الإشكاليات من خلال دراسة بعض أفكار أركون دراسة تحليلية نقدية للخروج بفهم موضوعي لها.

المطلب الأول . ماهية القراءة الجديدة عند أركون:

إن القرآن الكريم ونظرا لما يمتاز به من خصائص كالرمزية والايحاء والتسامي، والتعدد الدلالي ولاهائية المعنى وتجدده، وكونه رسالة موجهة إلى كافة البشر في كل الأزمنة والأمكنة، يجعل منه نصا غير مستنفذ الدلالة، لذلك فلا يمكن حصره في معنى واحد، بل جعله مفتوحا للقراءة والتأويل باستمرار وإلى مالا نهاية.

والقراءة من وجهة نظر أركون . ماهي إلا آلية تتحدد ماهيتها حسب النظام المعرفي السائد، ودورها يقتصر على رصد وملاحقة المعنى، فهي جهد مبذول من قبل الذات القارئة باعتماد مناهج معينة من أجل فك رموز نص ما لغويا وعلاماتيا، بوصفه ينفصل عن القائل والبعد الزمكاني⁵⁰⁷.

وهذا يتطلب عدم استعانة القارئ بأية معينات خارجية عن النص، باعتبارها من معيقات الفهم الداخلي السليم، حتى ولو كانت صادرة عن قائل النص المقروء نفسه.

⁵⁰⁷ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، مرجع سابق، ص 31.

ومن مميزات القراءة الأركونية أنها تتأسس على فكرة جوهرية ترى أن النص القرآني قابل للقراءة في كل زمان ومكان، وأن دلالاته غير مستنفذة ودائمة التولد، ومن هنا رأى أن نتائج التراث التفسيري ارتبطت بظروف معينة حكمت تلك الفترة، وهي ليست إلا اجتهادات بشرية تابعة لتلك الفترة، وليست لها أي سلطة على المفسر أو القاريء في عصرنا، ومن هنا دعا إلى ضرورة القطيعة مع مختلف المناهج التي وظفتها، وكل ما هو غير صالح للإستعمال من منتجات هذا التراث، لأنه يشكل عائقا حقيقيا يحول دون تجدد الدرس المعرفي المستفاد من القرآن.

ومن مميزات القراءة الأركونية أيضا أنها قائمة على مبدأ النقد الذي لا يميز النصوص الدينية عن غيرها باعتبارها مادة لغوية يمكن إخضاعها للفحص عن طريق اتباع مناهج الدراسات اللغوية والسيميائية والتاريخية والنفسية... الخ.

ومن مميزات أيضا أنها قراءة تزامنية تاريخية، تتعاطى مع النص القرآني أفرادا وتركيبا، طبقا لمعاني ذلك العصر، وليس عصر القاريء، قصد الوصول إلى المعنى الأولي والأصلي للكلمة، لأن القرآن خطاب مرتبط بزمان محدد، وبنظام معرفي معين⁵⁰⁸، ومن هنا استهدفت دراسته الحفر إلى العمق للكشف عن الدلالات الأصلية للكلمات زمن النزول، والتي لاشك أنها تختلف عن الدلالات التي أعطيت لها زمن التأويل، مادامت الكلمات تتغير بتغير السياقات التي يمر بها المتفاعل مع اللغة والمطور لمعانيها، خصوصا في أزمنة التأويل التي مر بها الخطاب القرآني الذي تجاذبته عدة تيارات ومذاهب خصوصا أثناء زمن التأسيس⁵⁰⁹، ومن جهة أخرى فإن هذه القراءة تساعد على معرفة الآليات التي التاريخية التي أفرزت تلك النصوص، وكذا الوقوف على ظروف الخطاب، ومن ثم التفريق بين النص القرآني زمن النزول وبين زمن القاريء وظروفه.

المطلب الثاني: تطبيقات أركان على النص القرآني:

508 - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، مرجع سابق، ص 33.

509 - المرجع نفسه، ص 35.

I. التعدد المنهجي:

بحث أركون في الدراسات التقليدية التي تناولت النص التراثي والنص القرآني، ومناهجها المطبقة في القراءة فاعتبر أنها غير مجدية، وركز جل اهتمامه على نوعين من الخطابات وذكر عيوبهما ومن ثم طالب بتجاوزهما واقترح البديل.

فالخطاب الأول هو ما أسماه " المنهج الإسلامي الكلاسيكي"، وهو ذلك الخطاب الذي يتأسس على منهج الإجتهد التقليدي، ويقوم على التقديس والحقيقة والثبات، واعتبر أن هذا المنهج غير مناسب من حيث أدواته المطبقة في القراءة، ومن بين عيوبه . حسب أركون . أنه لم يستطع الكشف عن البنية التاريخية للقرآن، وترسيخ المنطق التاريخي كرؤية أو مقارنة لتفسير النص القرآني بالرغم من حديثه عن ما يؤسس لما هو تاريخي، مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، كما أنه يقوم على مجموعة من الأمور التي ينظر إليها بوصفها ثابتة ومقدسة كاللغة مثلاً، فالمسلمون . في نظره . نظروا إلى لغة الوحي . اللغة العربية . نظرة تقديس، واكتفوا باستغلال الإمتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استخدمت لأول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقا والخاصة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظل مرمية في ساحة اللامفكر فيه، وذلك تحت الضغط المزدوج للمسلمات اللاهوتية المستنبطة في الاعتقاد الجماعي، والعقائد الأكثر نشاطا والمتعلقة بوحدة الأمة العربية⁵¹⁰.

وبهذا يعتبر أن اللغة العربية بقيت بعيدة كل البعد عن كل منتجات العقلانية العلمية الحديثة، ولم تخضع لقواعد القراءة التزامنية التاريخية ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية، واكتفت بتريد قواعد فارغة جامدة في علم النحو، وطغت النظرة الكلاسيكية التي تنظر إلى نصوص الوحي بأنها . على حد تعبيره: " جواهر إسمية ثابتة ومجمدة في إطار صياغات لغوية تخص نظام العلامات الذي يحكم

⁵¹⁰ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 41.

الآلية اللفظية والمعنوية للغة العربية⁵¹¹، وبذلك كانت الدلالات التي تعطى لنصوص القرآن، أفراداً وتركيباً خاضعة لسياق المفردة أو التركيب أولاً، وكذا لسياق المفسر ثانياً، ولم تكن خاضعة لسياق النص القرآني⁵¹²، وهذا من شأنه تغييب الدلالات الحقيقية لهذا النص، لأن نظام اللغة القرآنية - كما يؤكد أركون - ليس هو نظام اللغة العربية المتوفر في المعاجم، فالأول أحدث قطيعة مطلقة وتامة مع الثاني، سواء على مستوى الأفراد أو التركيب، أو على مستوى الدلالات خصوصاً، وبالتالي فنظام اللغة العربية الذي تم به تفسير النص القرآني من قبل التفسير الموروث لم ينتم إلى زمن النزول، بل إلى أزمنة التأويل من حيث التدوين، والفرق كبير بينهما⁵¹³، واعتبر أركون ذلك مغالطة تاريخية واعتبر أن تجاوزها يتم بانجاز معجم لغوي يضم الكلمات الأصلية وقت النزول والتعبير والدلالات التي كانت تحملها.

ومن جهة أخرى فهذه المنهجية المتبعة في الموروث التفسيري - في نظره - قد حولت ماهية النص القرآني الرمزية الإيحائية إلى شيء عادي، كما أنها جمّدت الدينامية التي ولّدها الخطاب القرآني وحولتها إلى مجرد قوالب جامدة في ضوء لحظة تاريخية وثقافية معينة، هي لحظة التفسير الموروث بكل ظروفها آنذاك، مما أدى إلى تعطيل الفعالية التفسيرية لهذا الخطاب وظلت كل تفاسيره خاضعة للنظام الفكري والفضاء الاجتماعي القروسطي.

والنتيجة التي توصل إليها أركون هو أن المناهج المتبعة من قبل التفسيرات الموروثة قد استنفذت كل جهدها في استنطاق النص القرآني، ولم تعد ذات فعالية في عصرنا الحالي، ولم تعد تمتلك المرجعية التأويلية، لأن هذا الإقرار بما يوقف النص عن إنتاج دلالاته في كل عصر، ويقطع امتداده في الزمن لصالح ثقافة تاريخية ماضية، لذا اقتضت الضرورة المنهجية تجاوزها واستبدالها بمناهج أخرى أكثر حداثة ونجاعة، ولها إمكانية كبيرة على استنطاق هذا النص من جديد.

511 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 171.

512 - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 245.

513 - المرجع نفسه، ص 244.

بالنظر إلى ما توصل إليه محمد أركون من خلال دراسته للتراث التفسيري نجده قد سلط الضوء على قضية هامة جدا، وهي المسلمة التي انطلق منها أصحاب التفسير التأسيسي، وهي أن القرآن لا يمكن تفسيره بصورة سليمة إلا عن طريق التوصل باللسان العربي، بحجة أنه أنزل بلسان عربي لكن الواقع يثبت أن هناك تغيرات وسياقات جديدة استحدثت في الكلام العربي أثناء أزمنة التأويل لم تكن موجودة زمن النزول، مما يشير إلى أن تفسير القرآن استخدمت فيه الدلالات المستحدثة زمن التأويل وليس الدلالات الأصلية التي كانت زمن النزول، ولاشك أن هناك اختلاف بين الدالتين.

وقد كان للأمر عدة انعكسات، حيث أن الانطلاق من التسوية والمطابقة التامة بين نظام اللغة القرآنية وما هو موجود في المعاجم اللغوية توهي للمفسر بوحادية الاستعمال والدلالة، فما يقصده شاعر ما من مفردة وتركيب، هو نفسه ما يقصده الله تعالى في كتابه. لذا تجد كتب التفسير تعج بالاستشهادات بالشعر العربي، وعندما يقفون على مفردة أو تركيب قرآني، ولا يجدون في الشعر العربي ما يسيتنون عليه للتوصل إلى تلك دلالة تلك المفردة أو ذلك التركيب، ينسبون ذلك التعبير إلى غير الكلام العربي ولا ينسبونه إلى استعمال خاص بالقرآن الكريم وكأن لغة القرآن هي مجرد مرآة عاكسة لا غير⁵¹⁴!

إن القرآن الكريم بوصفه نصا، وإن كان لا يتجاوز الحدود اللغوية إلا إن طبيعته ومصدره الإلهي يجعل تلك اللغة مجرد حامل فكري ولا يمكن أن تسجن النص في قوالب جامدة وحدود ضيقة. فهذا النص فضاء واسع متعدد الأبعاد وجهاز دلالي، وعملية التأويل هي عملية فوق لغوية وإن كانت تستند إلى اللغة، والمفردات المعجمية ليست إلا أرضية ابتدائية تتحدد بها فضاءات الدلالة النصية⁵¹⁵.

⁵¹⁴ - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، قراءة محمد أركون، ص 73.

⁵¹⁵ - سامر رشواني، ايدولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، في: خطاب التجديد الإسلامي، كتاب جماعي، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص 275.

أما الخطاب الثاني فهو ما أطلق عليه "الإسلاميات الكلاسيكية"، وهو المنهج الإستشراقي، فقام بدراسته هو الآخر وتفحص مناهجه ونقدها، من أجل تجاوز النقائص المعرفية والمنهجية والايديولوجية فيها وليس لإحداث القطيعة مع منتجاتها، فهو إعتز بفضل المستشرقين ودعا إلى ضرورة الإطلاع على أعمالهم وترجمة كتبهم والإستفادة من النتائج التي توصلوا إليها، خاصة تلك المتعلقة بالدراسات الإسلامية.

وقد ركّز في نقده للمستشرقين على تطبيقهم للمنهجين الفيلولوجي والتاريخي، وهي كما وصفها: "منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة، ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها، لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي مستقيم متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها"⁵¹⁶، وهي وإن كانت مهمة، فهي غير كافية بالنسبة إليه، لأنها تهتم فقط بالتحقيق التاريخي والإسناد، ونسبة المؤلفات إلى أصحابها، والتسلسل الزمني للنصوص والحوادث التاريخية، وبالتالي فهي تختزل الحقيقة التاريخية إلى مجرد جرد للوقائع.

وموقفه هذا مبني على نظرتيه إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو يعتبرها منتوجات إجتماعية وثقافية ديناميكية وليست مجرد أشياء ساكنة للوصف ومسجونة في زمان ومكان محددين، لذلك فالدراسة الفيلولوجية التي مارستها المستشرقون - حسب ما أشار: "تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها ساكنة. إنها تمارس اختزالاً مزدوجاً فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي، وتفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود إجتماعي - تاريخي، كما وتفقر آليات إنتاجه، وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكنة السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها، ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي

516 - محمدركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة، مصدر سابق، ص 172.

كل ما عداها، فإنها تشكل بذلك حقيقة تاريخية عقلانية: أي مقطوعة عن الحقيقة المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (البشر المسلمين)⁵¹⁷.

كما أن المستشرقين الذين استخدموا أدوات ومسلمات العقل التاريخي والفيلولوجي المتضامن مع العقل العلمي يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الاستمولوجي، ولا يهتمون إلا بدراسة الوقائع المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه⁵¹⁸، وقد كانت دراساتهم مهمة بالدرجة الأولى بالتفسير الإسلامية الكبرى للبحث فيها عن معلومات تاريخية أو تفسيرات نحوية أو لفظية مساعدة على فهم النص كما وصل إلينا من المصحف أو ما يسميه (المدونة الرسمية المغلقة والناجزة) من دون أن يحرصوا على الانتباه إلى البعد الاستمولوجي لكل قراءة إيمانية منتجة من قبل الأمة المفسرة ومن ولا التركيز على أركيولوجيا المعرفة، وتعربة المسلمات الضمنية التي تحكم الفكر الإسلامي.

وما ينتقده أركون في عمل المستشرقين أيضا هو فصلهم للقرآن كوثيقة تاريخية عن كونه كتابا دينيا يخلع المعنى على وجود المؤمنين، إذ لا ينبغي - في نظره - دراسته كوثيقة تاريخية فقط، كما يفعل المستشرق الوضعي، وإنما ينبغي أن يؤخذ البعد الإيماني بعين الاعتبار ويدرس أيضا أو يدمج في الدراسة العلمية فهو كل واحد لا يتجزأ، لكن - على حد تعبير أركون - " هذا لا يعني أنه لا ينبغي دراسته كوثيقة تاريخية، فعلى العكس، هذا أول عمل ينبغي القيام به"⁵¹⁹.

فالمنهجية التاريخية الفيلولوجية هي - في نظره - الوسيلة الأولى للوصول إلى النسخة الأصلية للنص المقروء، ثم تأتي كمرحلة ثانية مقارنة النص القرآني من زوايا متعددة باتباع القراءة الألسنية والسيمائية والمقارنة والانثروبولوجية والتاريخية والسيكولوجية بشتى فروعها.

⁵¹⁷ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 259.

⁵¹⁸ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 20.

⁵¹⁹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش الصفحتين 47 . 48.

وبعد وقوفه على عيوب المنهجين السابقين اقترح أركون منهجه البديل الذي سماه ب «الإسلاميات التطبيقية*»، وهو يمثل الجانب التطبيقي لما نظر له في مشروعه نقد العقل الإسلامي، واستخدم مصطلح إسلاميات للتعبير عن "الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام"⁵²⁰، بمعنى خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر. في نظره . من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، والإيديولوجيات الناشئة حديثاً، ودراسة الإسلام "ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية"⁵²¹.

ومن هنا كان دور الإسلاميات التطبيقية مركزاً على نقد الخطاب الديني كغيره من أنواع الخطاب من منطلق أنه ليس هناك خطاب أو منهج بريء، واعتمد في عمليته النقدية تلك على ما أفرزته الحداثة الغربية من النظريات النقدية الأدبية والفلسفية الجديدة والمناهج المطبقة في علوم الإنسان.

II. النص القرآني: من التأويل الواحد (الرسمي) إلى صراع التأويلات.

إن إعادة قراءة النص القرآني كنص تأسيسي أو ما أنتج حوله من نصوص (النصوص التفسيرية) يتطلب . في نظر أركون . اتباع آليات ومناهج جديدة تتماشى مع المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية الأمر الذي دفعه إلى توظيف نظريات القراءة ومناهج التأويل الحديثة، للكشف عن البنية اللغوية للنص القرآني واستنطاقه واستخراج ما يحتويه من دلالات من أجل الوقوف على معناه وكذا تحقيق القراءة النقدية.

*المقصود بالإسلاميات التطبيقية تطبيق مناهج العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل، وقد استلهم روح مشروعه هذا من كتاب الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد R. Bastide الأنثروبولوجيا التطبيقية l'anthropologie appliquée، لتفاصيل أكثر أنظر كتاب: محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، مصدر سابق، ص178، وكتابه: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 55 وما بعدها.

⁵²⁰ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

- المصدر نفسه، ص 56.⁵²¹

وهدف أركون من كل ذلك هو تحرير النص القرآني من التأويل الواحد، الذي اكتسب بمرور الوقت صفة القداسة والكلية والنهائية، أي نقله من التأويل الرسمي إلى صراع التأويلات وتعدد التفسير وهذا نابع عن قناعته بأن النص القرآني لم ولن تستنفذ دلالاته، ولن يتحقق تفسير كامل وبشكل مطابق تماما لمعاني النص المقصودة، فهو منفتح على كل الأزمنة، وكل عصر يقتضي قراءة جديدة ومتجددة، ومبنية على الأدوات والآليات المنهجية التي ينتجها ذلك العصر، لأنه . وفي نظره . "لا يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"⁵²²، لأن ذلك يتنافى مع مبدأ التأويل اللانهائي الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى.

ومن أجل ذلك اعتمد أركون على الحفر الأركيولوجي* كآلية منهجية ارتكز عليها في مشروعه النقدي، وهي نفسها الآلية التي اعتمدها من قبل ميشال فوكو في نقده للعقل الغربي في أزمنة الحداثة، وقد استهدف من خلال تطبيقه لهذه الآلية " تعرية الوظائف الإيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي"⁵²³.

فتطبيق هذا المنهج . بالنسبة إليه . صار أمرا ضروريا وملحا من أجل زعزعة أو زحزحة قناعة المسلمين، فهي وإن لم تقدم لهم إجابات نهائية فإنها ضرورية لزرع روح الشك والنقد لديهم من أجل إعادة النظر في الطريقة فهمهم لدينهم، التي هي . في نظره . سبب تخلفهم، وقد عبر عن ذلك في قوله: "الوعي الإسلامي إنغمس في أنظمة معرفية رسخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان، فصاغت شيئا فشيئا

⁵²² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 229.

*لتفاصيل أكثر حول هذا المنهج: أنظر الفصل الأول، ص 30.

⁵²³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 30 . 31.

أنواع السلوك الفردية والجماعية، وتثبت مفهوم تقليدي وساذج للوحي وولدت عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين⁵²⁴.

وبالتالي أصبح من الملح . حسب اعتقاده . الخروج من ذلك السياج الدوغمائي المغلق، والإنخراط في سياق العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر، جاءت لتفتح المجال أمام المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وأخضعت كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذا الأمر ينطبق على كل أنظمة الحقيقة بما فيها النصوص المقدسة كلها حيث أشار إلى ذلك في قوله: "... وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزه وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا . فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية"⁵²⁵.

ومن هنا لا بد أن يخضع التراث الإسلامي كغيره من أنظمة الحقيقة . حسب التعبير الفوكوي . للحفر الأركولوجي، فهو بالنسبة له، مطلب أساسي من الناحية العقلية والفلسفية إلا أنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية، مادام يعمل على اختراق أو انتهاك (Transgresse) المحرمات والممنوعات وانتهاك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (l'imposable)⁵²⁶.

واللامفكر فيه يشير إلى المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، أو بمعنى أكثر تحديدا الممنوع التفكير فيه وبحثه، وتتشكل هذه المنطقة حسب تعبير . علي حرب . "من المهمش والمستبعد

524 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

525 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 10.

526 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 30.

والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي. إنها تتعلق بما يمنع التفكير فيه لأسباب سلطوية عقائدية، وتتعلق خاصة بما يمتنع على التفكير في ظل العقلايات المسيطرة والأدوات المفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والإضاءة. ولهذا فإن الممتنع على التفكير يصبح ممكنا عقله والتفكير فيه في حال توسعت الرؤية واستخدمت مناهج وأدوات أحدث وأكثر فعالية. وعندما تغدو منطقة الممتنع «بقعة إمكان» على حد تعبير ابن سينا، أي حقلا من حقول الإمكان كما نقول اليوم⁵²⁷.

وهذا بالضبط ما حاول محمد أركون القيام به من خلال مشروعه النقدي: البحث والدراسة النقدية لما هو ممنوع التفكير فيه، فهو في نقده للعقل الإسلامي قام بالحفر إلى العمق مستهدفا الأصول والبدائيات التأسيسية، لكي يخضعها للنقد، مبينا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وهو لا يقتصر . كما يشير علي حرب . على نقد الأحاديث والتفاسير ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول، إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد مستخدما لذلك أحدث المنهجيات والعقلايات في المقارنة والتحليل، معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ⁵²⁸، فالنص القرآني . في نظر أركون . ولد ولا يزال يولد عشرات التفاسير منذ القرن السابع الميلادي إلى اليوم وتراكم التأويلات حسب تعبيره: " يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا⁵²⁹ .

527 - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 63.

528 - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

529 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 229.

وبالتالي فإن هدف أركون هو التمييز والفصل المنهجي بين الخطاب القرآني بوصفه خطاباً مؤسساً وخطاب المفسرين بوصفه نصاً ثانوياً تكوّن فيما بعد، وهذا أمر في غاية الأهمية، لكن تم إهماله. كما أشار أركون. من قبل المسلمين لغياب الوعي التاريخي لديهم، وسيطرة الوعي اللاتاريخي. كما اعتمد أركون كذلك في قراءته التأويلية على آلية التفكيك*، فبعد بحثه عن أسباب فشل المشاريع النهضوية الإسلامية، وجد أن المشكلة تتعلق بالفرد المسلم الذي لا يزال سجين ذلك السياج الدوغمائي المغلق لمختلف المذاهب والطوائف، واعتبر أن الحل يكمن في التحرر من ذلك السياج، من خلال وضع تلك المذاهب على مسافة متساوية من العملية النقدية، وإخضاعها جميعاً لمحك النقد التاريخي الصارم، عن طريق تعريض النصوص التراثية والعقائدية بالدرجة الأولى لعملية تفكيك وأشار إلى ذلك في قوله: "لقد آن الأوان للإنخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي. مالذي أقصده بعملية التفكيك أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكثر عملية غريبة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن"⁵³⁰.

وعملية التفكيك التي تحدث عنها أركون، ما هي إلا مرحلة أولى تليها مرحلة تأسيسية تتمثل في إعادة البناء أو التركيب أو إيجاد البديل، فالتفكيك كما أشار ليس هدم أو تدمير التراث بصفة كلية أو القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما ما هو غير صالح للبقاء، بغرض جرد الماضي كلياً (أو تفكيك التراث كلياً) من أجل تمييز العناصر الحية فيه من العناصر الميتة أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم العادلة والقمعية⁵³¹.

*لتفاصيل أكثر حول المنهج التفكيكي، أنظر الفصل الأول، ص 31.

⁵³⁰ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر هاشم صالح، دار الساقى، ط2، 2001م، ص 200. 201

⁵³¹ المصدر نفسه، ص 201.

هذا القول فيه إشارة إلى دراسة كلية لمضامين التراث، وعدم رفضه لكل المسلمات التراثية وانتقاء ماهو صالح منها أو قابل للتعديل . لكن الواقع غير ذلك لأن إعادة النظر في قارة الموروث التفسيري قد تمت بواسطة استقراء جزئي، حيث توقف فقط عند بعض نصوص الرازي والطبري وابن كثير، وأصدر حكما عاما متجلي في القطع معه جملة وتفصيلا، بوصفه يشكل عائقا للدراسة الموضوعية (التزامية التاريخية) للقرآن⁵³².

وفي إطار قراءته التفكيكية دعى أركون إلى تفكيك المفهوم التقليدي للوحي، ففي نظره هذا المفهوم في السياق القرآني قبل انتشار المصحف الرسمي المغلق كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي، فقد أصبح الوحي بعدئذ "منحصرا في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي، واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي"⁵³³.

فالنص القرآني . من وجهة نظره . تمت مصادرتة واعتقاله من قبل الفقهاء، الذين قاموا بتحويله إلى نواميس الشريعة، التي من خلالها تبلور العقل الإسلامي، وتلك النظرة . كما عبر أركون: " لم تعد تكفي اليوم لإعادة التنظير لمفهوم الوحي، وإنما يجب أن نضيف إليها ما اخترعه العقل الحديث في ما يتعلق بالمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية، مع التكميلات والتصحيحات التي أوضحتها العلم الأنثروبولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية، كما نجدها في فكر ما وراء الحداثة"⁵³⁴.

فالوحي من هذا المنظور لم يعد يخص اللاهوت والتيولوجيا، وإنما يشترك في دراسته كل من المؤرخ وعالم اللسانيات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، وعالم الأنثروبولوجيا، والهدف من وراء ذلك الدعوة إلى تاريخية الحقيقة في مقابل الحقيقة الثابتة والمطلقة والأزلية.

⁵³² - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، قراءة محمد أركون، مرجع سابق، ص 158.

⁵³³ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 9.

⁵³⁴ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 9.

وهدف أركون من هذه القراءة التفكيكية التأكيد على أمر أساسي بالنسبة إليه وهو: ليس هناك معنى نهائي ومطلق ومتعالي، والنص القرآني يبقى دائما قادرا على إثارة المعنى، ومن هنا فإن كل التأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص، وبالتالي فالتفسير ليس حكرا على فئة دون أخرى.

وهذا أحد متطلبات النظرية التأويلية الحديثة التي حولت السؤال الفلسفي التقليدي: كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد: كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم. من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم «أفق الانتظار» الذي تقوم الذاتن خلاله بتحيين المعنى، أساسه هو أن نفهميعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال غادامير⁵³⁵.

ومن هنا فإن النظرية التأويلية الحديثة باعطائها الأولوية للفهم في إنتاج المعنى قد تمكنت من إيجاد حل لأزمة المعنى الذي شهدتها نظرية المعنى الكلاسيكية، وفتحت المجال للتعددية اللانهائية للمعاني وتحول المعنى من كونه جوهريا إلهيا إلى فهم بشري تاريخي ونسبي ومتغير، ومن هنا اعتبر أركون أن المعنى النهائي والواحد الذي رسخه التفسير التقليدي قضى على تلك القابليته التي يتميز بها النص القرآني في توليد المعنى باستمرار، لذلك لا بد من إعادة الاعتبار لفعاليات الإنسان الإدراكية وجعلها شرطا ضروريا لعملية إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه بشكل لانهائي وفقا لمقتضيات المنطق التاريخي.

ووصف أركون هذه القراءة التأويلية التي يطمح إليها في قوله: "طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأورثودوكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيه الذات الحرة

⁵³⁵ - كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 251.

لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون " فوضاه" لكن الفوضى التي تجذب الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"536.

من خلال هذا القول نجد أركون يعطي للذات القارئة الحرية اللامشروطة في الغوص إلى عمق النص من أجل استنطاقه والوصول إلى معانيه، ومادام النص القرآني . في نظره . دلالات احتمالية مقترحة على كل البشر، فإن قراءته تتعدد بتعدد الذوات المتلقية، فتفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور . حسب تعبير أركون: " تقدم لنا مثالا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا الخطاب من عصر إلى عصر"537 ، وهذا إشارة إلى أنه اعتبر الخطاب القرآني مثل العمل الأدبي أو الفني، يستمد وجوده واستمراره من المساهمة الفعالة للجمهور المتلقي.

لكن إعطاء الأولوية للقاريء في تحديد معنى النص القرآني ، والتي هي . في نظره . تساهم في تجدد سياقاته التاريخية، وأنظمتها الفكرية، معناه أنه لا توجد أية ضوابط نقرأ بها النص القرآني، وهذا الأمر ألا يمكن أن يتسبب في الابتعاد عن مقاصد النص الحقيقية؟

المطلب الثالث . أنواع القراءات:

اقترح أركون مجموعة من القراءات أو المقاربات للنص القرآني، وذلك تبعاً للمناهج التي استخدمها في قراءته لهذا النص، منها :

I . **القراءة التاريخية:** حاول من خلالها تطبيق كل من المنهج التاريخي النقدي والمنهج التاريخي المقارن للأديان على النصوص التأسيسية (القرآن الكريم والحديث النبوي)، كما طبق من قبل على

536 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 76.

537 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 166.

النصوص الدينية الأخرى كالتوراة والانجيل بهدف الوصول إلى نفس النتائج التي توصلت إليها تلك الدراسات، ومن هذا المنطلق استهدفت قراءته التاريخية تحقيق جملة من المقاصد من بينها:

1 . إعادة قراءة قصة تشكل المصحف قراءة جديدة: فهو يعتبر أن عملية التدوين محاطة بالكثير من التموضعات الإيديولوجية، وهو يقصد بالأيديولوجيا مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي [أي تساؤل أوشك] وهي تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي على نحو أفضل إلى الخلاص النهائي والأخير⁵³⁸.

وفي هذا الإطار اعتبر أن النص الديني ذو بطانة إيديولوجية، ويعطي أمثلة كثيرة عن هذه التموضعات الإيديولوجية التي أحاطت بالنص القرآني، من بينها أسباب النزول، حيث يرى أن المذاهب لعبت دورا كبيرا في روايات أسباب النزول وساققتها حسب توجهاتها، وبالتالي فهي على حد تعبيره: " مضللة وخادعة لانتمائها إلى السياقات الجديدة التي بلورت لتلبية حاجات الذات الجماعية لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة تعمل لعرض نفسها كفرقة مهدية صحيحة وقويمة"⁵³⁹، كما أن الأجواء السياسية والبيئات الحاكمة . في نظره . كان لها الأثر القوي في إخفاء الحقائق أو إبهامها ومن بين الأمثلة التي يضر بها أيضا على التموضعات الإيديولوجية التي شهدتها التاريخ الإسلامي مسألة التدوين وما ترتب عنها من إنجاز المصحف، فالقرآن الكريم . في نظره . لم يرتب وفق الترتيب الزمني. ويعطي مثلا على ذلك سورة البقرة فهي الثانية في الترتيب. لكنها ليست كذلك حسب الترتيب التاريخي، وسورة الحجرات المرتبة برقم 49 في المصحف تمثل في الواقع المرتبة 114، وبرر ذلك بأن هذه السورة تحيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، وإلى البلورة النهائية لمعنى كلى المفهومين الأساسيين: مفهوم الإيمان ومفهوم الإسلام⁵⁴⁰.

538 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 236.

539 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 37.

540 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 136.

وينطبق الأمر نفسه على ترتيب الآيات ضمن السورة الواحدة، وأعطى مثالا على ذلك سورة الكهف، حيث أشار إلى أنه أضيفت إليها آيات ليست منها⁵⁴¹، والأمر لا يقتصر على عدم ترتيب الآيات والسور في المصحف وفقا لمعيار زمني. بل لم يرتب على أساس معيار عقلائي أو شكلي⁵⁴². إن عدم التأكد من مدى يقينية الترتيب الزمني للآيات القرآنية - من وجهة نظره - أدى إلى حدوث أضرار من بينها ضياع تتبع تطور معنى كلمات في القرآن، ومنه رأى أنه من الضروري إعادة النظر في قصة تشكل المصحف، فالتاريخ الحديث - في نظره - يفحص هذه المسألة بتشدد أكبر ولا سيما أن الجمع قد جرى في مناخ سياسي شديد الإضطراب، فغياب صحابة النبي صلى الله عليه وسلم والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل، دفعت الخليفة عثمان بن عفان إلى جمع كلي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف وأعلن أن الجمع قد انتهى، وأن النص الذي أثبت لا يناله التغيير، وأتلفت المدونات الجزئية، لكي لا تؤجج الخلافات في صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوغ مفهوم المدونة الرسمية المغلقة⁵⁴³.

ومن بين المبررات التي بنى عليها رأيه فيما يتعلق بمسألة عدم الترتيب في الآيات القرآنية كذلك استمرار نزول الوحي لأكثر من عشرين سنة، فمن غير المنطقي في نظره أن تكون الآيات قد رتب بطريقة سليمة ضمن السورة الواحدة، مع الأخذ بعين الاعتبار نزولها الذي استغرق هذه المدة وهنا أشار إلى أن القرآن الكريم بهذه الطريقة في الترتيب يدهش بفوضاه⁵⁴⁴.

إن مسألة ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة، وحتى لو استمر ما يزيد عن عشرين سنة كان خاضعا لمبدأ الوحي، بمعنى أنه أمر توقيفي، وهذا ما تتفق عليه كل مصنفات علوم القرآن، لذلك فإن مثل هذا القول يبقى مجرد إدعاء لا يملك سندا أو حجة يتأسس عليها، وربما كان أركون

541 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ص 147 - 149.

542 - محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر صياح الجهميم، دار عطية، بيروت، ط 1، 1996م، ص 66.

543 - المصدر نفسه، ص 61.

544 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 86.

يسعى من خلاله إلى حث الأجيال اللاحقة في مواصلة البحث فيه، لافتقاره الأدلة والوثائق التي طالما عبر عن تشاؤمه من إمكانية إيجادها.

لذلك لم يكن عليه سوى اعتبار أن القراءة المناسبة في هذه المسألة، هي القراءة الفيلولوجية والكرونولوجية، لأن إحدى اهتماماتها التسلسل الزمني للصور والآيات، وترتيب وتنظيم نصوص الوحي، وهي القراءة التي طبقها المستشرقون المهتمون بالدراسات القرآنية كما سبق أن أشرنا.

فأركون في هذه المسألة أخذ بنتائج الدراسات الاستشراقية، واعتبرها مسلمات انطلق منها في دراسته التاريخية النقدية، فقد أرجع الفضل في تطور البحث في مسألة تاريخية النص القرآني إلى أعمال المستشرقين الذين قدّموا . من وجهة نظره . ما عجز التفسير الإسلامي عن تقديمه وعبر عن ذلك في قوله: " بقدر ما ينزع التفسير الإسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، ويقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي، بقدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كلياً بالمعطيات الإيجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد 632م وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات"⁵⁴⁵.

وقد كان الغرض من الدراسة التاريخية النقدية التي نادى بها، هو إرجاع النص القرآني إلى حالته الأولى (كما تلقاه النبي صل الله عليه وسلم لأول)، وبيان دلالات المفاهيم المستخدمة فيه ورصد التلاعبات التي تعرض لها أثناء عملية الانتقال من الحالة الشفوية إلى الكتابية، على مستوى الألفاظ والدلالات على حد سواء، ومن جهة بيان طريقة تأثيره في المتلقي حسب نسقه لا حسب نسق المفسرين، ونقله من منطق الدلالة الواحدة و النهائية، إلى منطق الدلالة الإحتمالية المفتوحة واللاهائية، والتي تفتح المجال لتعدد التأويلات.

إن محاولته التأكيد على انفتاح النص على التأويل والقراءة مع العصور، وعدم قبوله لحصر هذا النص في تفسير واحد ومطلق، واعتباره صالح للتطبيق في كل الأزمنة بمختلف ظروفها إلى حد أنه

⁵⁴⁵ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 264.

يكتسب مع الوقت صفة القداسة نفسها التي يتميز بها النص القرآني أمر لا جدال فيه، لأن النص القرآني ومنذ نزوله ارتبط بفعل القراءة والفهم، ومن المنطقي أن هذا الفهم يتغير بتغير الظروف و تطور أدوات القراءة من جيل إلى جيل، لذلك فمن الواجب تخلص الوعي الإسلامي المعاصر من ذلك الوهم من أجل حدوث نوع من النقلة النوعية في مناهج القراءة والتفسير. لكن على أن تكون القراءة داخلية وبمناهج مناسبة تلائم وتراعي طبيعة هذا النص .

ومن جهة أخرى إذا كان أركون يتهم التفسير الكلاسيكي أو الموروث بأنه يخفي الكثير من التموضعات الأيديولوجية والانحيازات الفكرية والمذهبية، وأنه كان همه خدمة للسلطة المهيمنة وإيجاد الشرعية لأهدافه، أكثر من الدرس المعرفي في حد ذاته. ألم يقيم هو الآخر بنفس ما قام به هذا التفسير الموروث حين أسس مشروعه في القراءة على أفكار غريبة مسبقة غريبة من جميع مستوياتها عن روح الثقافة الإسلامية وحاول إضفاء الشرعية عليها ؟ فمع أنه نادى بتأسيس عقل نقدي جديد يتجاوز كل من التفسير الموروث والحداثة الغربية معا. فلما لا نجده يركز على نقد منتجات الحداثة الغربية ومناهجها بنفس الدرجة التي يحطم بها مسلمات التراث الإسلامي؟ وفي الوقت الذي اتهم فيه التفسير الموروث بأنه قام بتجميد دلالات النص القرآني حين حوله من نص رمزي إيجائي إلى نص عادي، وعندما قام بربطه بلحظته التاريخية بكل معطياتها في أزمنة التأويل، ففضى بذلك على دلالاته الأصلية اللانهائية زمن النزول، وهذا في نظره مغالطة تاريخية. نجده وقع في نفس المغالطة حينما قرأ القرآن الكريم في ضوء دلالات المفاهيم السائدة في واقع الحداثة الغربية بكل حملتها. ألا يشير ذلك إلى أن هناك تلاعب لا محدود . حسب تعبيره . بالنص القرآني في هذه القراءة الجديدة التي يقترحها أيضا؟.

2 التركيز على ثلاثية: الوحي والتاريخ والحقيقة: والهدف من ذلك تحرير الفكر الإسلامي من الإطار اللاهوتي التاريخي (سرد الروايات والحكايات والقصص الأسطورية)، والذي تبلور في الفترة الكلاسيكية للإسلام وظل يسيطر على الفكر الإسلامي، وأعيد تنشيطه على هيئة النقل الوصفي

والسردي والخطي المستقيم عبر التبحر الأكاديمي الاستشراقي⁵⁴⁶، وهذا من شأنه أن يؤخر المحاولات الهادفة للمفكرين المسلمين في تجديد الفكر الإسلامي، وإدخاله في جو الاهتمامات المعرفية الجديدة والمناقشات النظرية والفكرية للنزعة النقدية المعاصرة.

وقد ركز أركون على ثلاثية الوحي والتاريخ والفكر، لأن هناك تفاعل مستمر بين فعاليات الروح والفكر وبين التاريخ، فالروح تسعى جاهدة للوصول إلى الحقيقة، وأن تجسدها عمليا في التاريخ وهذه الفعالية تحدث تحت تأثير الوظيفة الكاشفة للتاريخ، فالتاريخ هو الذي يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى استسلامها أحيانا للمعرفة غير الصحيحة، أو المعتقدات الإيمانية غير المسيطر عليها، أو التركيبات الإعتباطية الناتجة عن التصورات الذاتية الانفعالية لا الموضوعية، وإرادة القوة والهيمنة، أكثر مما هي ناتجة عما هو مقدم ومدافع عنه بصفته الحقيقة والعدل⁵⁴⁷.

وهنا إشارة من أركون إلى إعادة النظر في كل ما تم إنتاجه حول النصوص التأسيسية من كتب فقهية، وأدبيات تفسيرية أو ما أسماها الأدبيات الأورثودوكسية الدوغمائية، والتي أصبحت تشكل التراث المقدس الحي، والذي - في نظره - "يشكل الوعاء الذي يتلقى ويستوعب كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى طائفة الأورثودوكسية المصنفة على أنها المختارة أو المصطفاة أو الرشيدة"⁵⁴⁸ وهذه الصفات تجعل أتباعها يؤمنون بأن كل الأفكار التي تشكل هذا التراث المثالي هي بالضرورة تتفق مع الحقيقة السماوية العليا، المطلقة المقدسة، المتعالية على التاريخ. وقد اعتبر أركون أنه ومن أجل فهم العلاقة الجدلية التاريخية بين الوحي والحقيقة لابد من الانتقال الأنطولوجي من العقل الديني إلى العقل العلمي والفلسفي، لأن هذا التفاعل الجدلي لن يتم مادام الإطار المثالي والميتافيزيقي للتفسير مسيطرا على الفكر.

- محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 509.546

547 - المصدر نفسه، ص 511.

548 -- محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 509.

فالقراءة الفلسفية . في نظر أركون . وحدها هي التي تكشف عن تلك العلاقة الجدلية بين الوحي والحقيقة لأن القراءة الدينية النص القرآني والتي اتبعتها المنظومة التفسيرية الكلاسيكية بقيت عاجزة عن الكشف عن هذه العلاقة الجدلية، وستبقى هذه العلاقة غير مفهومة مادام التفسير الكلاسيكي مهيمنا على الساحة الثقافية الإسلامية.

واتخذ أركون من سورة التوبة مثالا قويا لابرار التماثل بين التاريخ والتعالى في الوحي، فهي في نظره . أفضل مناسبة لإعادة تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار لا النظر إليه كجوهر سماوي متعالى على التاريخ، وقد علق على هذه السورة قائلا: " إن هذه السورة المثال الأكثر غنى بالمعطيات التي تمكننا من امتحان مسارات النقد التاريخي والفلسفي الجديد ومدى خصوبته. فعن طريق أسلوبها المباشر، الحاد، القاطع، المعياري القسري، وعن طريق معجمها اللفظي المحسوس الملموس، ولهجتها الجدلية الهجومية، ونداءاتها الملحة لخوض المعارك الحاسمة وعن طريق موضوعاتها الاجتماعية والشرعية والسياسية والأسطورية . التاريخية والدينية، وعن طريق مكانتها الزمنية في السلسلة الطويلة من الوحدات النصية التي لم تصنف بعد"⁵⁴⁹ .

فهذه السورة تبين . في نظره . كيف انخرطت الطائفة الإسلامية الجديدة الوليدة في عملية بناء المؤسسات بعد فتح مكة، فصارت قوية قادرة على نقض العقود والاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة، تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله (أنظر الآيات الخمس الأولى من سورة التوبة وخاصة الآية الخامسة المدعوة آية السيف⁵⁵⁰ .

وقصد أركون بذلك قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ (1) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۗ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الكَافِرِينَ (2) وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۗ وَرَسُولُهُ ۗ فَإِن

⁵⁴⁹ المصدر نفسه، ص 520.

⁵⁵⁰ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 49.

تُبْنُكُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عِزٌّ مُّعْجِزِي اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (3) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُواكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (4) فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُدُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۗ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (5) ﴿ (التوبة: الآية 1 . 5).

وهنا بالذات . حسب أركون . يظهر الجانب التاريخي في هذه السورة، فهي تعكس بنية ونوعية العلاقات المحددة وقتئذ بين الرسول صل الله عليه وسلم وجماعة المؤمنين من جهة، وبين أعدائه من المشركين، ودور الدين في تفعيل تلك العلاقة بما يحتويه من تعابير الوعيد لرافضيه.

ومن بين الملامح التاريخية في السورة كذلك . كما يرى أركون . أنها تشكل في آن معا التاريخ الحداثي والواقعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (الجماعة التي تشكلت ما في ما بين (610 . 632)م، كما وتشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري . التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة، وهذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلاميا حتى يومنا هذا"551.

فالتاريخ الإسلامي . من هذا المنظور . مدين لديناميكية هذا الوعي الأسطوري . التاريخي وقدرته الكبيرة على تحريك الجماهير الإسلامية، ويقدم أمثلة عن ذلك حركة الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات الأصولية التي لها قدرة كبيرة على تجييش الملايين من المسلمين، وعلى هذا النحو، فإن الخطاب القرآني يستطيع خلع صبغة التعالي السماوي والتقديسي على التاريخ الأرضي الدنيوي العادي . لكن هذا لا حسب تعبيره: " لا ينبغي أن ينسبنا الاحتمالية الراديكالية للأحداث التي اتخذت كحجة أو كعلّة، والتي أدت إلى انبثاقه وظهوره، ونقصد بالاحتمالية الراديكالية أن هذه

551 - المصدر نفسه، ص 50.

الأحداث كان يمكن ألا تحدث بهذا النحو، أو أن تقلب في الجهة الأخرى المضادة لجماعة المؤمنين الوليدة"⁵⁵²، وهذه إشارة منه إلى التمييز بين الاحتمالية الأولية التي ظهر فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تستنفذ للوعي الأسطوري. التاريخي الذي يتغذى منه الوعي الإسلامي عبر التاريخ، فتلك الأحداث حصلت في الواقع، وكانت دنيوية عادية تعكس التفاعل بين البشر، لكن القرآن خلع عليها صفات القداسة والتعالي، وربطها بإرادة الله مما غيب تاريخيتها، فحل التاريخ المثالي المقدس المرتبط بالنجاة والخلاص في الدار الآخرة محل التاريخ الأرضي الواقعي.

ولهذه الأسباب رأى أركون أنه لا بد من إعادة قراءة مثل هذه النصوص قراءة تاريخية جديدة تزيل عنها صفات القداسة والتعالي على التاريخ من جهة، وتعمل على تقليص تطبيقها في السياق التاريخي الجديد من جهة أخرى.

II. القراءة الأنثروبولوجية* . الفلسفية:

اعتبر أركون أن المنهجية الأنثروبولوجية لم تنجح بعد في فرض نفسها على الأديان التوحيدية والسبب في نظره إيديولوجي بالدرجة الأولى ، فالبحث العلمي في مجال الأديان كان حكرا على المفكرين الغربيين وحدهم وعند دراستهم للأديان غير المسيحية كانوا ولا يزالون ينطلقون في بحثهم من منظور كولونيالي اتنوغرافي قديم لا منظور أنثروبولوجي مقارنة حديث، بينما عند دراستهم للحقائق العليا المطلقة للعقيدة اليهودية . المسيحية تجدهم يطبقون علم الألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان.. وغيرها من المناهج العلمية الخصب، أما الإسلام فلا يزال مستبعدا من هذا المشروع، لذلك لا بد للمفكرين العرب أن يعيدوا الاعتبار لهذا الدين عن طريق دراسته بالمناهج نفسها التي تطبق على بقية الأديان، والتفكير في شروط إعادة تشكيل أنثروبولوجيا دينية على أسس علمية لا إيديولوجية ، من منطلق أن كل الأديان ينبغي أن تعامل على قدم المساواة ضمن منظور أنثروبولوجي مقارنة واسع.

- محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 521.552

* لمعلومات أكثر حول المنهج الأنثروبولوجي، أنظر الفصل الأول، ص 37.39.

وهذه المهمة - في نظره - تنطلق من البحث عن مرجعيات أنثروبولوجية أصلية بدئية في النص القرآني ومقارنتها بما توصلت إليه الأبحاث الأنثروبوجية في النص التوراتي والانجيلي، والأصل البدئي الأنثروبولوجي حسب تعبير أركون: " تلك الذرى القصوى والعليا للوجود البشري: مثل الحياة الموت، الزمن، الحب القيمة، الإمتلاك، السلطة، المقدس والعنف... فهي تشغل جميع الأقسام والشعوب من مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وهندوسية وصينية وكونفوشيوسية.. إلخ... هذه الذرى تتداخل فيما بينها وتحلينا كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود بما هو موجود، وفيها يتوالد المعنى، ويتشكل وينبني وينهدم ويستحيل أو يتبدل ويتقلص، ويتسع وتتجمع أوصاله المتبعثرة أو يتوحد"⁵⁵³.

وتحولات المعنى هذه - في نظره - تشكل عددا من المعاني، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الأصلي البدئي إلا عن طريق الإيحاء، إيجاء اللغة الرمزية، فهي وحدها القادرة على التعبير عنه، ولا يمكن للغة الحرفية المنطقية التعبير عنه، كما أن التفسير الرمزي للغة الدينية هو السبيل إلى الكشف عن إحدى السمات الخصوصية للفكر الأسطوري - بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة - أي المجازي والخيالي والرمزي.

ومن هذا المنطلق أراد أركون أن يكشف عن البعد الأنثروبولوجي - الفلسفي في لغة القرآن الكريم واستدل بسورة الفاتحة وسورة الملك في سبيل تحقيق ذلك، حيث أشار أن سورة الفاتحة غنية بالتعابير الإيحائية في قوله: " لا أستطيع أن أتخلص من رمزية الخير والشر المعبر عنها في الكلمات التالية: إياك نعبد، صراط مستقيم، أنعمت، مغضوب عليهم، ضالين، ولا أستطيع أن أتخلص من مسألة الكينونة المدشنة بكلمات من قبيل: الله، رب، العالمين، ولن أستطيع أن أتخلص أو أنجو من

- محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 184.553

ذروتي الزمن والموت المتارين ضمينا كأنهما مجرد عبور أو ممر إلى الدار الآخرة. لا أستطيع أن أتخلص من كل ذلك أو أتجاهله إلا إذا حصرت نفسي بقراءة فيلولوجية حرفية لسورة الفاتحة⁵⁵⁴.

المتعمن لهذا القول سيلاحظ أن أركون حاول الكشف عن الإمكانيات التعبيرية للغة القرآنية حيث اعتبر أن مفردات سورة الفاتحة وبنياتها النحوية ليست محددة، بل هي عامة وفضفاضة ومنفتحة على إمكانات المعنى، وكل مفردة منها تمثل حقلا رمزيا تنبثق منه العديد من المعاني، مما يجعل مهمة استنفاذها أمر غير ممكن.

وقد تحكمت في قراءته الأنثروبولوجية . الفلسفية لسورة الفاتحة مجموعة من المبادئ :

. أن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة وحقيقية بالنسبة إلى الانسان، بمعنى أنه لا يعرف من هو بالضبط، على عكس ما يتوهم. إنه يمثل سرا مجهولا ولغزا محيرا بالنسبة إلى ذاته، وهو لغز يتطلب اكتشافا. هذا يشبه قول سقراط: إعرف من أنت، وهو السؤال الرابع لكانط ما هو الإنسان؟ وقد عبر أبو حيان التوحيدي عن هذه الفكرة منذ زمن طويل عندما قال: "قد وجدت أن الانسان أشكل عليه الانسان"⁵⁵⁵.

. إن معرفة الواقع (العالم، الكائن الحي، المعنى... الخ) بصحة أو بتطابق هي مسؤوليتي وحدي كإنسان فاعل عاقل قادر على الفهم والإدراك⁵⁵⁶.

. ينبغي العلم بأن هذه المعرفة هي مجازفة مستمرة خارج السياج الدوغمائي المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة، والخروج من هذا القفص الدوغمائي اللاهوتي يتوافق مع مسارين في آن معا: مسار الانسان الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر من مراحل السلوك مع الله، ومسار الباحث الحديث الذي يتخذ عملية البحث العلمي

⁵⁵⁴ - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، المصدر نفسه ، ص 185 .

⁵⁵⁵ - المصدر نفسه ، ص 162.

⁵⁵⁶ - المصدر نفسه، ص 163.

كتمارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض التوقف ابستمولوجيا عند أي حل مهما حقق من نتائج، كما يرفض الجمود الفكري بكل أشكاله، لأنه يرى في الخطاب العلمي بمنزلة حل تقريبي مؤقت⁵⁵⁷.

من خلال هذه المبادئ يسعى أركون إلى إعادة الفعالية للذات الانسانية في عملية الفهم وإعادة انتاج المعنى، وذلك لا يتحقق إلا من خلال فهمها لحقيقة نفسها أولا، ثم ايمانها بقدرتها على الفهم وتحقيق معرفة حول العالم، بحيث تكون هذه المعرفة - جريئة - ومتحررة من كل أشكال الجمود الفكري وبعيدة عن كل توجه ايديولوجي، ومسلحة بأدوات الفكر الحديث ومناهجه الموضوعية.

لكن ما ينبغي الاشارة إليه هنا، أن النص القرآني وإن أنيط خطابه بالإنسان فهما وتنزيلا فلا يعني ذلك أنه تابع للإنسان في دلالاته المتضمنة في طيات خطابه، إذ دلالاته ليست مرتبطة كليا بالإنسان كما يرى أركون، ومتغيرة بتغير سياقاته، بل هي مرتبطة في حقيقة الأمر بتراكيب ومفاهيم وسياقات النص القرآني في ضوء مبدأ الخصوصية، والآفاق والمقاصد العامة التي جاء من أجلها القرآن بغية إنشائها إنشاء جديدا، أو توسيعها، أو تسليط الضوء عليها، ومراعاة من أنيط به الخطاب أي الإنسان، مادام أنه تطراً عليه مستجدات تسهم في تحويل الحكم الشرعي، وتغير قوته ونسبته للإلزامية، تشديدا وتخفيفا⁵⁵⁸، وهذه الضوابط غيبتها القراءة الأركونية.

وقد كشف أركون على المعنى الأنتروبولوجي كذلك في سورة التوبة، فهي من جهة تعبر عن التركيبية المجازية للخطاب للقرآني، ومن جهة أخرى تتضمن - خاصة الآية الخامسة منها والمسماة بآية السيف والمتمثلة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (5)﴾ ثلاثة قوى متداخلة ومتحركة في عملية تشكيل المعنى وهي العنف، التقديس، الحقيقة.

⁵⁵⁷ - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، المصدر نفسه، ص 163.

⁵⁵⁸ - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 86.

ومن خلال قراءته للآية السابقة حاول أركون أن يكشف عن البعد الأنثروبولوجي الذي تركزه عن طريق تحليله للعلاقة بين كل من مفهوم العنف والتقديس والحقيقة التي تتضمنها، وقد عبر عن ذلك في قوله: "هذه الآية بالذات تمثل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، بل نلاحظ أن الله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة المنتصرة الظافرة. بهذا المعنى، نلاحظ أن العنف تم تصعيده والتسامي به على هيئة قربان أو أضحية تم الرضا بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل، وهي الطاعة المتضمنة والمطالب بها في العهد أو الميثاق الذي يربط الإنسان بالله"⁵⁵⁹.

ومصطلح العنف - حسب رأيه - لم يرد في هذه الآية ولا في القرآن كله بصفة مباشرة، بل وردت مفردات تعبر عنه مثل قتل، حصار، أسر...، وغيرها، ولو كان قد ورد اللفظ مباشرة لأجبر المسلمون على فتح مناقشة حول مشروعيتها، "فالمؤمنون يكتفون بذكر اسم الله ورسوله والتحجج بهيتهما الكبرى من أجل إضفاء القدسية والمشروعية على جميع مفردات الحرب والقتال الواردة في الآية خصوصا والسورة كلها عموما. وهم مقتنعون بأنهم بفعلهم ذلك يخدمون أشرف القضايا وأقدسها"⁵⁶⁰، وهذه إشارة إلى أن مشروعية العنف هنا تستمد مرجعيتها من الحقيقة المطلقة، وكأن العنف هنا وظف كرد شرعي على كل إعتداء وجه أو يمكن أن يوجه ضد الحقيقة المطلقة للوحي.

والمعضلة الأساسية في الإسلام المعاصر - في نظره - والتي أسماها بالمعضلة اللاهوتية تتعلق بتفسير الآية السابقة، فقد أثار جدلا كبيرا بين الاتجاهات الإسلامية، فهي من حيث تفسيرها الحرفي تغذي الحماسة الهائجة والمغالاة المتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يرفعون لواءها دون تفكير⁵⁶¹ ويقصد بهذا المؤمنون الذين يقفون عند حدود حرفية النص غير آخذين بعين الاعتبار سياقه التاريخي، محاولين - بطريقة غير عقلانية - تطبيق الآية بحرفيتها في كل زمان ومكان، بغية تعزيز فكرة

- محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 529. 559

المصدر نفسه، ص 529. 560

561 - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 528.

الجهاد وتوسيع نطاق الحقيقة الموحى بها، باعتبارها حقيقة أبدية خالدة ومقدسة تسفك من أجلها الدماء. أما أتباع الاتجاه اللبرالي التحديثي فهم "يحاولون التحايل على الآية والتخفيف من وقعها وشدتها الهجومية، وجعلها نسبية لا مطلقة عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى مضادة لها، وأكثر مسالمة وتحبيذا للكلام التبجيلي الإسلامي عن حقوق الانسان طبقا للقرآن"⁵⁶².

وكل من الاتجاهين السابقين - في تصوره - يسقط على القرآن الكريم، أفكاره وأهواءه السياسية التي هي في الأصل خاصة بالفترة المعاصرة لا بالتاريخ القديم الذي ظهر فيه القرآن، وهذا تشويه لشروط القراءة التاريخية وممارساتها، ومحاولة لدمج الحقيقة الراهنة بكل ظروفها الزمانية والمكانية الواقعية الملموسة بالحقيقة المتخيلة في أزمنة مغايرة وسياقات تاريخية وفكرية مختلفة تماما.

ومن هنا اعتبر أن المشكلة لا تتعلق بالنص الديني بقدر ما تتعلق بالعقل الذي يمارس العملية التأويلية لهذا النص، لذلك فإن مهمة التأويل الفلسفي يجب أن لا تقتصر فقط على إبراز تاريخية الآيات السابقة - خاصة آية السيف - بغية تعليق أو إلغاء تطبيقها في السياق الحديث، بل ينبغي أن تتعدى ذلك إلى القيام بعملية نقد حقيقي للعقل الديني عن طريق استغلال مصادر المعقولة التي توفرها علوم الإنسان والمجتمع، وذلك بهدف "زعزعة إشكالية الوحي من أرضية الروح الدوغمائية إلى الفضاءات الواسعة للفهم والمعقولة، التي يدشنها العقل النقدي الحديث"⁵⁶³.

فهذه الاستراتيجية - في نظره - ستؤدي حتما إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعا وأكثر قوة داخل منظور ديني جديد يؤسس لنظرية تفسيرية لما يسميه بالظاهرة الدينية، ومن ثم الخروج عن النظام اللاهوتي الموروث الذي يتخذ من الدين وسيلة لامتلاك الحقيقة المطلقة، والذي يكرس لمفاهيم مثل العنف والمقدس والحقيقة، وهذا ينطبق على كل من الديانتين المسيحية واليهودية، لا القرآن وحده ففي التوراة هناك عدة آيات متشددة تشرع العنف أو تخلع المشروعية الإلهية على العنف.

⁵⁶² - المصدر نفسه، 528.

⁵⁶³ - المصدر نفسه ، ص 531.

إن تفاؤل أركون بالتائج التي سيقدمها العلم الحديث من تطور النظرية التفسيرية للظاهرة الدينية راجع إلى الممارسات التي يقدمها هذا العلم مقارنة بما هو سائد من أنظمة تقليدية، فهو على حد تعبيره: " يتمايز عن الفكر المبني على ما يدعى المعنى الشائع أو الحس المشترك بشكل أساسي لأنه يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك بتساؤله عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية والاكراهات المختلفة، التي تجعل أي نوع من أنواع المعنى ومضامينه عابرا، احتماليا، ظرفيا، آنيا، صدفويا متحركا، قابلا لاجتياز الصحيح والخطأ. أما التفسير التقليدي ما قبل الحداثة، فيجهل مثل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثار المعنى"⁵⁶⁴.

وموقفه هذا راجع بالأساس إلى تأثيره بالعملية التأويلية الحديثة، والتي تتأسس على تصورات لسانية وسيميائية ولغوية جديدة، تركز مبدأ السيرورة والانفتاح ولاهائية الدلالات، وتمنع بذلك عملية القبض على المعنى النهائي، وهذه. كما أشرنا سابقا. إحدى خصائص القراءة التفكيكية .

كما أن الهدف من القراءة الأنثروبولوجية . الفلسفية لسورة التوبة التي أجراها أركون هو الكشف عن عملية بناء المعنى، والذي تتحكم فيه القوى الثلاثة: العنف والتقديس والحقيقة، وتركيزه على هذه القوى وتفاعلاتها في الماضي واستمرار هذا التفاعل حتى الوقت الحالي، ما هو إلا تأكيد وإلحاح منه على ضرورة إعادة قراءتها وتأويلها من جديد وربطها بسياق تاريخي مضى وانقضى لأن تفسيرها الحربي سيسجن المسلمين في دوامة حروب دينية لا تنتهي.

إن تحليل أركون السابق، والذي انتهى من خلاله إلى ضرورة نقد العقل الإسلامي بوصفه المؤول والقاريء للنص هو أمر بات ضروريا، خاصة عند حديثه عن تأويل آية السيف الحربي، الخاضع للأفكار المذهبية والتوجهات الإيديولوجية، والأهواء السياسية التي هي في الأصل خاصة بالفترة المعاصرة لا بالتاريخ القديم الذي ظهر فيه القرآن، والتي تخالف مبدأ القراءة التاريخية، وهذا يعتبر في نظره مغالطة تاريخية وتلاعب صريح بدلالات المفاهيم والنصوص. لكن ألم يقع في نفس ما وقع

⁵⁶⁴. محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 525.

فيه هؤلاء عندما حمل كلمة الجهاد دلالة عصرية مستحدثة توظف في مجال حقوق الإنسان وهي العنف؟! . فهل معنى الجهاد الوارد في القرآن يشير إلى أن الإسلام دين جاء ليحط من حقوق الإنسان؟

لقد ركز أركون في مقارنته الأنثروبولوجية لسورة التوبة على مسألة الكرامة الانسانية في ظل الدين الجديد، حيث قام بمقارنة بين مكانة كل من المؤمنين بالدين والمعارضين له، واعتبر أن "تقسيم البشر كان إيديولوجيا بحثاً"⁵⁶⁵، تم فيه تحقير الجنس البشري، وقد وضع موقفه هذا من خلال قوله: "والشيء الأكثر دلالة وأهمية هنا هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا السياق من الصراع الهادف إلى السيطرة على السلطة الكاملة، فبقدر ما أن المؤمنين والمؤمنات قد رفعوا إلى مرتبة مادية وقانونية وأخلاقية وروحية مثالية، بقدر ما أن الكفار الفاسقين والمنافقين، والبدو الأعراب (يعاملون معاملة قاسية جدا وسلبية تماما فمصيرهم بحسب الخطاب القرآني، الموت للشناعة، والنجاسة، والعذاب الأبدي، وانعدام الكرامة الانسانية"⁵⁶⁶.

فآياتان 67 و 68 والمتمثلتان في قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (67) وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ (68)﴾ تعكسان الصيغة الهجومية على الفئة المضادة للدين، وهذا في نظره يمثل عنفا رمزيا وعدم تقدير للذات الإنسانية، ولا يمكن أن تعود إلى هؤلاء كرامتهم إلا إذا تابوا وأقاموا الصلاة، حسب قوله في الآية 11: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (11)﴾. وهنا تحولت الصلاة والزكاة من ممارسات دينية إلى وظيفة للدمج السياسي والاجتماعي في منظومة الجماعة الجديدة⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 104.

⁵⁶⁶ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 75-76.

⁵⁶⁷ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 98.

أما الآيتان 71 و 72 والمتمثلتان في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71) وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (72)﴾ ترفعان . في نظره . الفئة الجديدة الصاعدة (المسلمون) .

وهذا التقسيم . في نظره . والمبني على ثنائيتين متضادتين (المسلمين / الكفار) إكتسب بمرور الوقت صفة القداسة والتعالى والمطلقية، وتم تحويله إلى تقسيم أنطولوجي، كما أصبح المرجعية الأولى في عملية إنجاز القانون الإسلامي وتسيير الدولة، والعامل الأساسي المتحكم في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية.

من خلال هذا التحليل الأركوني لدلالة العنف في القرآن، نجد أنه وظفه في سياقين: الأول يحمل معنى ماديا، وهو العنف الجسدي (إلحاق الأذى وقتل المخالفين في الإعتقاد)، والمعنى الثاني معنوي أو رمزي، يتمثل في الحط من الكرامة الإنسانية.

إن المتأمل في آيات القرآن الكريم سيجد أن الجهاد لم يكن وسيلة للإكراه على دخول الدين الجديد، بل كان وسيلة وقائية، بمعنى رد العدوان والاستعداد لمواجهة المعتدي، ولم يكن عن مبادرة لفرض الدين أو لقتل الرافض لهذا الدين، ومن جهة أخرى فكل بلاد انتشر فيها الإسلام لم يجبر سكانها على الدخول في الإسلام، بل ترك لهم حرية الإختيار ولم يحط من كرامتهم الإنسانية، بل بالعكس المخالف في الدين ووفقا للتشريع الإسلامي يتمتع بكافة حقوقه كإنسان طالما يحترم الدين المخالف والمواثيق المبرمة.

ثالثا / القراءة الظواهرية*:

*لتفاصيل أكثر حول المنهج الظاهري، أنظر الفصل الأول، ص 21 . 24.

استهدفت هذه القراءة القيام بتحليل فينومينولوجي للمفهوم التقليدي للوحي، وبما أن القراءة الظواهرية تقتضي وصف الأشياء كما هي قبل القيام بنقدها وتقييمها، فإن أركون قام بداية باستعراض تصور التراث الإسلامي للوحي للكشف عن ماهيته ومحدداته، ثم قام بتفكيك وانتقاد هذا التصور أو أشكالته والكشف عن إهماله للبعد التاريخي والأنثروبولوجي، ومن ثم بلورة مفهوم جديد للوحي، والمقصود بالأشكلة: "جعل المفهوم إشكاليا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش"⁵⁶⁸، فالصورة التقليدية العامة السائدة عن الوحي في كل الأديان التوحيدية بدون استثناء. في نظره. قد فرضت نفسها مع مرور الزمن حتى باتت من الأمور الراسخة في الأذهان لذلك ينبغي تفكيكها والعودة إلى بدايات تشكلها الأولى.

استهل أركون تحليله الظاهري للمفهوم الأورثودوكسي للوحي بقوله: "إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يتديء كلامه قائلا: «قال الله تعالى»... وينهيه قائلا: «صدق الله العظيم». لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو الظرف الذي استشهدوا به من أجله"⁵⁶⁹.

من خلال هذا القول يشير أركون إلى أن مثل تلك العبارات الشعائرية التي رسخها التراث الأورثودوكسي في أذهان المسلمين ونفوسهم، أعطت تصورا معيناً للوحي جعله بعيداً عن أي دراسة نقدية، وأعاقت أي إمكانية لقيام مناقشة حوله، وحولته إلى دائرة اللامفكر فيه*، لذلك صار لا بد من القيام بخطوة جريئة لإضاءة هذا المفهوم وتوسيعه وإعطائه صورة جديدة.

⁵⁶⁸ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، هامش ص 18.

⁵⁶⁹ - المصدر نفسه، ص 17.

* ويعود السبب في تجذر هذه المفاهيم التقليدية واستمرار تأثيرها على ذهنية المسلم. في نظره. إلى سيطرة العقل اللاهوتي الديني على المجتمعات الإسلامية، فهي لم تشهد الثورات الفلسفية والتكنولوجية والعقلانية التي شهدتها أوربا على مدار أربعة

وبعد استعراضه للمفهوم التقليدي للوحي قام أركون بتسليط الضوء المباديء اللاهوتية المشتركة بين جميع المسلمين في ما يخص الوحي وحددها في مجموعة من المباديء:

. القرآن الكريم جاء بلغة الله الخاصة بنحوها وبلاغتها ومعجمها اللفظي، وكانت مهمة الرسول تكمن فقط في التلطف بالخطاب الموحى به إليه كجزء من كلام الله الأزلي اللانهائي غير المخلوق⁵⁷⁰.

. أن الوحي الذي قدم في القرآن الكريم هو آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق له، ويصح التحريف الذي لحق بالتوراة والانجيل، وهو يحتوي على كل الأجوبة والتعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية، وهذا الوحي شامل وكلي ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم⁵⁷¹.

هذه المسلمة . في نظر أركون . تحتاج إلى إعادة النظر، لأن الوحي القرآني لا يحتوي كل كلام الله فالوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (أم الكتاب، اللوح المحفوظ)، كما أن مفهوم الكتاب السماوي المعروف بشدة في القرآن الكريم هو في الواقع أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان سائدا في الشرق الأوسط القديم، بمعنى أنه لا يخص الإسلام فقط⁵⁷².

وهذا إشارة منه إلى ضرورة معرفة ما هو مشترك بين الإسلام وأديان وثقافات منطقة الشرق الأوسط حتى تتمكن من معرفة ما أخذ القرآن منها وما لم يأخذ وكيف تم الأخذ⁵⁷³، لكنه لم يوضح إن كان قصده بريئا وعنى بذلك ما عدل القرآن من أشياء وجددها هناك وصححها ، أم أنه ذهب بفكره إلى أبعد من هذا وقصد ما أخذه وتأثر به؟ وهذا ما لا يمكن قبوله على الاطلاق.

قرون، ولم يحل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي أو العقل اللاهوتي، أنظر محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 19.

570 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 19.

571 - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

572 - المصدر نفسه، ص 19.

573 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 234.

. عملية جمع القرآن بين دفتي المصحف هي عملية دقيقة بدأت أيام الرسول صل الله عليه وسلم واستمرت بأمانة في زمن الخلفاء الراشدين خاصة عثمان، وأن القرآن المحفوظ عن ظهر قلب والمقروء والمشروح من قبل المسلمين منذ انتشار مصحف عثمان هو النسخة الصحيحة والكاملة⁵⁷⁴.

اعتبر أركون أن هذه المباديء هي نتيجة سيرورة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقين، فالقواعد التي جاء بها القرآن نفسه لم تقبل مباشرة من قبل معاصري الرسول صل الله عليه وسلم كما أن إشكالية الوحي نوقشت بقوة ورفضت وأنكرت من قبل مجموعات معارضة عديدة في مكة وهذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية . حسب تعبيره : " قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فوراً وحولت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للمباحكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخي نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ (أو ركب) لغويا بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها"⁵⁷⁵، وبما أنه كذلك يجب إعادة قراءته . كغيره من الخطابات الدينية كالتوراة والإنجيل . قراءة سيميائية ألسنية.

فهذه القراءة . في نظره . سوف تمكنه من صياغة المقترح الاستكشافي التالي: " ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدر أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة إجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك"⁵⁷⁶.

ومن أجل التحري والتمحيص الدقيق حول هذا المقترح قام أركون بإجراء دراسة مقارنة عن مفهوم الوحي وتجلياته في الأديان السماوية الثلاثة، ووجد أن نقطة الالتقاء بين المجتمعات اليهودية

⁵⁷⁴ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 20.

⁵⁷⁵ المصدر نفسه، ص 21.

⁵⁷⁶ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21.

والمسففففن والإسلامفة، أنفا تؤمن جمفعا بأن الوحف قد أعطف كله من قبل الله وأرسل إلى البشر عن طرفق الأنفباء، وهو تصور مركفف للدفن الحق، وبضفف المسلمون على هذا أن لغة الوحف القرآنف هف لغة الله، وهذه المجتمعات تتصور نفسها أنفا مقودة من قبل الله ومنظمة ومحكومة طبقا لشرع الله الموحف فف الكتاب المقدس، وهذا الكتاب محمف من قبل الحاكم أو السلطان أو البابا كما أنه منطوق ومفسر بواسطة الكهنة أو علماء الدين، وما ففئلف ففه المسلمون عن ففهم أنهم فمزجن بين مستوفن فف الكتاب المقدس : الكتاب السماوف، الذي فقابله فف المسفففة الأب وروح القدس، والمستوى المادف المتجسد كتابة فف مجلد كالتوراة والانجيل والقرآن.

وبعد الفحص الففنومفولوجف لحقفة الوحف فف الدفانات الثلاث توصل أركون إلى نفةة عبر عنها فف قوله: " أفا تكن القناة الأصلفة أو الناقل الأصلي للوحف الأولف، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهبف به كان قد نطق أولا من قبل وسفط، وهذا الوسفط فف حالة الإسلام فدعى الرسول أو النبف، وفف حالة المسفففة فدعى تجسفد الله على الأرض أو فسوع المسفف. إنه شخص ففوسط بين الله والجنس البشرف. ثم سجل هذا الوحف كتابة ففما بعد على الرق أو الورق لكي فصبح كتابا عافا فمكننا أن نأزنه أو نفتحه أو نقرؤه ونفسره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سفورة تاريخفة «الكتابات المقدسة»⁵⁷⁷، بمعنى تحول كلام الله الأزلف المتعالف اللانهافف بواسطة الجهد البشرف إلى كتاب مادي ملموس وقابل للقراءة، مع حفاظه على صفة القداسة والمكانة الإلهفة .

وما فنبه إليه أركون هنا هو أن عملفة التحويل التي رافقها فغير فف الأسافب اللغوفة والأدبفة والبلاغفة التي استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزففة والتقدسفة والأنطولوجفة على الكتاب كانت قد أوضحت وبرهن عليها علمفا ففما ففخص التوراة والانجيل، ولكن لم تحصل حتى الآن فف ما ففخص القرآن، وهذا راجع . فف نظره . إلى الظروف السفسفة والثقافة والتربوفة فف المجتمعات الإسلامفة.

ومن جهة أخرى اعتبر أن الأنظمة اللاهوتية في الديانات الثلاث تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المقدسة، وهي بذلك تملأ الوظيفة الإيديولوجية وتزيد من سماكة الجدران الطائفية القائمة بين أتباع هذه الديانات. ومن هنا لا بد من بلورة استراتيجيات معرفية مناسبة من أجل هدمها واستكشاف الفضاء الأنثروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي، وهذا هو الغرض الذي يسعى إليه من خلال قراءته الظاهرية للوحي، والذي عبر عنه في قوله: "إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهريانية أو الفيلولوجية التاريخية الوضعية، العلمية إلى إطار آخر مختلف تماما وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل شعوب الكتاب المقدس/ الكتاب العادي"⁵⁷⁸.

ومعنى ذلك أن قراءته هذه تبدأ أولا بزحزحة مفهوم الوحي عن موقعه التقليدي عن طريقتين أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها قد ساهمت في تشكيل البنى الأنثروبولوجية للمخيل الديني والسياسي والاجتماعي، والمقصود بالمخيل "وعاء من الصور وقوة إجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العمى من أجلها"⁵⁷⁹، ثم تفكيك هذا المفهوم التقليدي بالحفر والتنقيب عن العمليات النفسية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي، والتي تنطوي على ذلك الصراع بين البشر، والذي يوطره جانبين: البحث عن المعنى وجانب إرادة القوة والرغبة في الهيمنة، وبعد التفكيك يتم تجاوز معناه التقليدي الراسخ، وهذه المسائل تشكل تحديا واستفزازا للجميع.

⁵⁷⁸ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، 27. 28.

⁵⁷⁹ المصدر نفسه، ص 29.

رابعا / القراءة الألسنية*:

من خلال هذه القراءة حاول أركون الكشف عن الإمكانيات التعبيرية التي تنطوي عليها اللغة القرآنية بالاعتماد على المفاهيم التي أفرزتها الدراسات الألسنية الحديثة، بمختلف فروعها كعلم السيميائيات (علم الرموز والعلامات) و السيماتيك (علم المعاني) والسيميولوجيا (علم الدلالات والاشارات)، والتي تركز اهتمامها على انبناء المعنى واعادة إنتاجه.

وسبب استخدامه لهذه المناهج هو كونها تدرس النص بطريقة تفكيكية، وتساهم في الكشف عن بنيته الداخلية، وكيفية تكونه لأول مرة، والأساليب البلاغية التي استخدمت فيه من أجل إقناع القارئ⁵⁸⁰، لكنها في نفس الوقت تمس إلى حد ما جماليات النص مما يجعل تطبيقها على النصوص الدينية أمرا في غاية الحساسية، لهذا السبب ونظرا لإدراك أركون كذلك الخلاف الشديد بين علماء الألسنيات، وأن هذا العلم لا يزال في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة، نجده لم يتبع مدرسة ألسنية معينة دون سواها، بل حاول إنتقاء ما يراه ضروريا وملائما لمادة دراسته (النص القرآني)، وقد اعترف بنفسه أن حساسية هذا النص وتفردته عن باقي النصوص العادية تجعل عملية انتقاء المناهج أكثر دقة حيث صرح قائلا: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس، بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافا على النص. هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى. ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإصاقها لصقا على النصوص والمادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه... نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن"⁵⁸¹.

*معلومات أكثر حول المنهج الألسني، أنظر الفصل الأول، ص ص 34 . 37.

⁵⁸⁰ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، هامش الصفحة 36.

⁵⁸¹ - محمد أركون، الفكر العربي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 230.

إن هذا القول يعكس مدى وعي أركون بخصوصية اللغة القرآنية واختلافها عن اللغة العادية، رغم ما يدعو إليه هو وغيره من الحداثيين العرب إلى اعتبار النص القرآني مادة لغوية تدرس بنفس المناهج التي تدرس بها أي مادة لغوية بشرية، وهذا يتبين أكثر من قوله: "إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آلياته وكيف يولد آثارا للمعنى، وكيف يولد تشكيلا للوعي . ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكي يقرأ عن القاريء الذي يقرؤه. في الواقع فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولا وليس اللغة، فتوجد هنا علاقة بين القاريء والنص لا أستطيع كسرها أو تهشيمها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصا ما وخصوصا إذا كان نصا دينيا قد صنع لكي يقرأ ويعاش. وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية. فلا يمكن اختزال هذه اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات" 582.

وهذا الموقف هو رد منه على أتباع الاتجاه البنيوي الشكلائي أو الألسنيات الشكلائية الذين يعتبرون أن اللغة مؤلفة من أصوات وحروف مادية لذلك ينبغي دراستها بذاتها ولذاتها، بمعنى عدم إعطاء أهمية لمسألة المعنى و المرجعية الدلالية، وهذه المسائل بالنسبة إليه في غاية الأهمية، فهو في دراساته يؤكد دائما على مسألة إنباء المعنى وإعادة إنتاجه، كما أن إدراكه بخصوصية اللغة الدينية وتميزها عن اللغة العادية جعله ينادي بضرورة تشكيل علم سيميائيات خاص باللغة الدينية.

وفي قراءته الألسنية أعطى أركون للنص القرآني - بصفته المادة المدروسة - تعريفا وخلع عليه مجموعة من الصفات، حيث عرفه في قوله: "القرآن هو مدونة مشكلة من العبارات اللفظية أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهي مدونة نصية لا يمكن أن نتوصل إليها إلا من النص الذي ثبت حرفيا

أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي. وكلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو مؤلفا ناجزا⁵⁸³.

وبعد تعريفه القرآن على هذا النحو شرع في تحديد خصائصه، وهي:

. القرآن مدونة متجانسة وليس مدونة . عينة مشكلة من عناصر متنافرة لا رابط بينها أو مقتطعة اعتباريا بواسطة قواعد من البحث المحددة سلفا ومسبقا⁵⁸⁴، بمعنى أن كل العبارات اللغوية (الآيات) التي يحتويها قد أنتجت في الوضعية العامة للكلام نفسها أو الظرف العام للخطاب نفسه*.

إن قول أركون هذا يبدو متناقضا مع قوله بأن النص القرآني: " لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلي أو منطقي. وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على «المحاجة» المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاه"⁵⁸⁵، ولكي يجد حلا لهذا التناقض بين آرائه اعتبر أن تجانسية النص القرآني تركز على شبكة معجمية ولغوية واسعة ونموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير، حيث صرح بذلك في قوله: " فتحت تلك الفوضى الظاهرية المتبعثرة للنص القرآني تكمن وحدة بنيوية عميقة لا ترى بالعين

⁵⁸³- محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، ص 152.

⁵⁸⁴ - المصدر نفسه، نفس الصفحة.

*المقصود بالظرف العام للخطاب عند علماء اللسانيات مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل لفظي كلامي مكتوبا كان أو شفويا، وهو يشمل في آن معا المحيط الفيزيائي . المادي والاجتماعي الذي جرت داخله عملية الكلام من جهة، والصورة التي شكلها المستعملون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب من جهة أخرى، ويعني المصطلح أيضا هوية هؤلاء المستعملين والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر، كما يعني كذلك تلك الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالكلام خاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها في ما بينهم ثم بوجه أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني... أنظر : محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم ، مصدر سابق، ص 153 نقلا عن :

O.Ducrot et Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage
Le seuil, 1972, p417.

⁵⁸⁵ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 86 .

المجردة. هذه الوحدة العميقة هي التي سنكشف عنها النقاب بمعونة التحليل الألسني للخطاب القرآني⁵⁸⁶، واستعانت به بمناهج التحليل الألسني راجع لقناعته الشخصية بأن علم أسباب النزول الذي أسسه المسلمون غير قادر على الاحاطة بكل الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب.

. هذه المدونة النصية ناجزة بمعنى أنها محصورة ومغلقة إلى الأبد. محدودة بعدد معين من العبارات اللغوية (آيات)، وهي ناجزة ومكتملة لجهة صيغة التعبير والمضمون (أنماط التمثيل بين الدال والمدلول أو الصيغ اللغوية الدالة والمعاني المدلولة⁵⁸⁷، وهو يقصد بهذا أن النص القرآني صار مكتملا ومغلقا نهائيا من الناحية اللاهوتية. لكن ورغم محدودية المدونة النصية القرآنية أو إغلاقها واكتمالها إلا أنها تبقى دائما. في نظره. مفتوحة على التأويلات المتعددة.

. القرآن كان كلاما شفويا قبل أن يكون نصا مكتوبا، والكلام المتلفظ به من النبي ليست له ذات المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة⁵⁸⁸.

ولتطبيق القراءة الألسنية على النص القرآني اختار أركون سورة الفاتحة كأمثلة، وسبب اختياره لها هو أنها تمثل "نصا مميزا ومهما يجبر على فتح القراءة الألسنية على مصرعيها أي بطريقة واسعة ولا محدودة"⁵⁸⁹، بما تحتويه من إمكانيات تعبيرية للغة القرآنية⁵⁹⁰.

لكن رغم اعترافه بالنقص ونقاط الضعف التي تتصف بها الدراسات الألسنية في مجال قراءة النصوص الدينية من جهة، والخلاف الشديد بين علماء الألسنيات، ووعيه بأن هذا العلم لا يزال في طور التكوين والبحث عن مناهجه، وكذا اعترافه بحساسية النصوص الدينية واختلاف لغتها عن اللغة العادية إلا أنه لا يتوانى عن تطبيق هذه المناهج على النص القرآني. فكيف يمكن الوصول إلى

586 - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، ص 153.

587 - المصدر نفسه ص ص 153 . 154.

588 - المصدر نفسه ، ص 154.

- المصدر نفسه، ص 150. 589.

590 - ص 160.

نتائج موثوقة من قبل دراسات غير ثابتة و منهاجها غير مستقرة؟!.

عن هذا يجب أركون بأن غرض هذه القراءة هو النفاذ إلى أعماق دلالات النص من أجل الكشف عن التراكيب والعلامات الكاشفة عن معناه، وكذا تبيان الخصائص اللغوية المحضة للنص وهي في نفس الوقت نقدية أو كما سماها "إفترضية استكشافية"⁵⁹¹، بمعنى أن الأفكار التي تقدمها قابلة للتأكيد أو الابطال أو التعديل أو التنقيح، وهذه إحدى ميزات أركون، فهو دائما كان يشير إلى أن عمله يهدف إلى وضع الأسس لبناء فكر إسلامي نقدي، وإنجاز برنامج عمل، لذلك كان يمتنع عن إعطاء إجابات نهائية بل يفتح المواضيع ويثير الإشكاليات، ويتركها مفتوحة أمام الأجيال اللاحقة من أجل مواصلة البحث فيها، والوصول إلى ما لم يصل إليه من نتائج.

أما عن قراءته الألسنية لسورة الفاتحة فقد ارتكزت على مجموعة من العناصر اللغوية التي يطلق عليها الألسنيون «صائغات الخطاب أو مشكلاته»، وهي تشمل: المحددات، والنظام الفعلي والإسمي والنظم والايقاع، وهي تستخدم من أجل فهم خيارات المتكلم ضمن الامكانيات التي يتيحها له نظام اللغة.

. **المحددات والمعرفات:** كل الأسماء الواردة في السورة محددة إما بواسطة ال التعريف أو بواسطة تكملة تعريفية، وهذا معناه أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما أو قابل ليعرف باستثناء كلمات: الحمد، الصراط، المغضوب، والضالين⁵⁹²، ومن بين الأمثلة التي قدمها ليبين أهمية التعريف في التراكيب اللغوية: كلمة الحمد أو ال . حمد، فأهمية التعريف في هذه الكلمة تنبه إليها المفسرين الكلاسيكيين مثل فخر الدين الرازي، الذي اعتبر أن التعريف الوارد في عبارة " الحمد لله " يفيد بأن الله كان محمودا قبل حمد الحامدين سواء حمدوا أو لا، فهو محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم. أما إذا لم يرد تعريف ووردت العبارة السابقة ب " إحمد الله " فهنا يصبح المعنى مختلفا

⁵⁹¹ - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 160.

⁵⁹² المصدر نفسه، ص 166.

بحيث تفيد بأن القائل قادر على حمده⁵⁹³، وبالتالي أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان.

الضمائر: وهي من المحددات كذلك، ودورها أنها تتيح متابعة تدخل المتكلم، وقد وضح هذه المسألة من خلال بعض الأمثلة منها: التركيبتين أنعمت عليهم / غير المغضوب عليهم. فالفاعل النحوي مصرح به في الحالة الأولى عن طريق ضمير المخاطب (ت) المستخدم في كلمة أنعمت، فهو معترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين. أما الحالة الثانية الفاعل النحوي المفروض من السياق لا يمكن إلا أن يكون الله أيضاً، ولكنه مضمّر⁵⁹⁴.

الأفعال: مما لاحظته أركون في سورة الفاتحة أن هناك أقسام الفعل الثلاثة: ففيما يتعلق بالفعل المضارع ورد فعلاّن هما: نعبد ونستعين، وهما يعبران عن الجهد والمثابرة المستمرة لسد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم ضعيف، ومخاطب محدد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة والقادر على ابداء الشفقة والرحمة⁵⁹⁵، وهذا يشير إلى نوع من الانسجام بين الوظائف النحوية والقيم المعنوية، من حيث أنها تعمل على تعزيزها وتقويتها .

أما فعل الأمر الوارد في السورة: «إهدنا» لا يحوي قيمة الأمر بل يفيد الاسترحام الذي عبر عنه الفعلين السابقين. أما الفعل الماضي: أنعمت، فيدل على فعل قد حدث من قبل من طرف سيد مستقل⁵⁹⁶، وبالتالي لا وجود علاقة توتر بين الطرفين الفاعل / المفعول به.

الأسماء: حاول أركون الكشف مجموعة الأسماء الأصلية* في نص السورة، فحددها في الأسماء التالية: الله ، حمد، رب، يوم ، دين ، صراط، واعتبر أن دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي

⁵⁹³ - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم ، ص 167.

⁵⁹⁴ - المصدر نفسه، ص 169.

⁵⁹⁵ - المصدر نفسه، ص 171.

⁵⁹⁶ - المصدر نفسه، ص 172.

* المفاهيم الأصلية هي تلك التي إذا ما اختزلت في جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات المشتقة... أنظر: محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم ، ص 172.

أن تتم على مرحلتين: أولاً ربطها بالبنى الأصلية للمعجم العربي، وثانياً أن نقيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم في اللغة القرآنية⁵⁹⁷، فهو يعتبر أن نظام اللغة القرآنية أحدث نوعاً من القطيعة مع نظام اللغة العربية الذي تحتويه المعاجم والقواميس.

النظم والايقاع: أكد أركون على أهمية الدور الذي يلعبه أسلوب التشديد، والايقاع، والنغم والمد الزمني وارتفاع الصوت والكثافة في عملية القول القرآني (التلاوة)، كما أشار إلى إلحاح نظرية النظم الألسنية على أهمية العلاقة القائمة بين علم النحو والنبرة، أي أداء الصوت والنغم، أما فيما يخص اللغة العربية و النص القرآني فهناك - حسب رأيه - أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والايقاع لا تزال من يدرسها في ضوء المناهج الحديثة للبحث العلمي لأن الحالة الراهنة كما قال لا تسمح بالمخاطرة بتفسير مرض وشاف لنص قصير كنص الفاتحة⁵⁹⁸.

لذلك اكتفى ببعض الاشارات مثل وجود قافية (ايم) بالتناوب مع (اين) في السورة. في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة:5) وقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة:6)، أما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى أو الفونيمات فتهمين الوحدات التالية: حرف الميم (15 مرة) واللام (12 مرة)، والنون (12 مرة)، والعين (5 مرات)، والهاء (5 مرات)⁵⁹⁹.

ومسألة النظم بنظره لها وظيفة هامة في إيصال المعنى، كما أنه من الضروري كذلك الاهتمام بالناحية الرمزية الايحائية، إلى جانب الدراسة النظمية أو الايقاعية للكلمات مادامت لغة القرآن رمزية أكثر مما هي حرفية، وهذه الميزة تجعلها قابلة لابتداع معاني عديدة .

فرمزية النص القرآني تعتبر من المسلمات التي تقوم عليها قراءته الجديدة للقرآن الكريم، حيث يعتبر النص القرآني نصاً رمزياً في بنائه العامة، وهذه الصفة تجعله غير مستنفذ الدلالة ومنفتحاً على

⁵⁹⁷ - محمد أركون، قراءات في القرآن الكريم، ص 172.

⁵⁹⁸ - المصدر نفسه، ص 175.

⁵⁹⁹ - المصدر نفسه، ص 176.

التأويل مرتبطا بالقاريء، ومن ثم فإن كل القراءات تصبح مشروعة بغض النظر عن المناهج الموظفة. لكن ما يجب التنبيه إليه هنا أن البعد الرمزي مرتبط بالنص القرآني كمواضيع أكثر من ارتباطه به كبنية كما ذهب أركون.

فالمواضيع العامة للنص القرآني أربعة: القصص، البعث، الشريعة، والأخلاق. والموضوع الذي يمكن أن يكون رمزيا هو موضوع القصص القرآني، حيث تجده لا يركز على الأحداث في حد ذاتها، ولا يذكر الأسماء والأزمنة والأمكنة في الغالب، وما يتم التركيز عليه هو فقط موضوع الاعتبار، وهو يمكن أن يؤول أو يقرأ قراءات متعددة ومتجددة، حسب أفق المتلقي ودرجة إدراكه. أما موضوع الشريعة فهو أبعد عن أن يكون رمزيا ونصوصه وردت تقريرية، وكذا موضوع الغيب فأياته تخبر عما سيقع في الآخرة وليست مجرد أخبار خيالية وهمية، وموضوع الأخلاق أيضا، فالآيات وردت في صيغ تقريرية غير إيجابية، وما ورد منها مجازيا فهو من باب التمثيل لا غير⁶⁰⁰.

ومن هنا فالتعميم الذي اعتمده أركون غير صائب، لأن صفة الرمزية والإيحاء لا تنطبق على كل النصوص القرآنية، وهي مرتبطة بالمواضيع لا البنية العامة للخطاب.

وما يمكن الوصول إليه من خلال هذه الدراسة التحليلية النقدية لأفكار محمد أركون ومنهجيته الجديدة في قراءة النص القرآني، أن محاولته هذه في نهاية الأمر ما هي إلا إجتهد بشري تنظيري

لها إيجابياتها كما أنها لا تخلو من السلبيات والإنزلاقات، فمن الناحية الإيجابية أنه قام بالفصل الحاسم بين النص القرآني كنص تأسيسي، وما أنتج حوله من نصوص اكتسبت مع مرور الوقت صفة القداسة، حتى أضحت في المخيال الجماعي وكأنها تحمل دلالات النص ذاته، وأنها تمكنت من تقديم قراءة نهائية لهذا النص صالحة لكل زمان ومكان، وتملك من التقديس والتعالي والمطلقية ما يحمله هذا النص، وحاول زعرة هذا الاعتقاد الراسخ في ذهن المسلم وتوعيته بأن تلك التفسير ما هي إلا محاولات بشرية ارتبطت بزمن معين وظروف معينة اقتضتها حالة العصر آنذاك، وهي لا

600 - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، قراءة محمد أركون، مرجع سابق، ص 237. 239.

تملك قداسة النص ويمكن تعريضها للنقد من ناحية المناهج التي استخدمتها ونظام اللغة التي ارتكزت عليه هذه التفاسير، من حيث كونها اعتمدت على الدلالات المعجمية ولم تراعي القطيعة التي أحدثتها اللغة القرآنية مع اللغة العربية سواء على مستوى الافراد والتركيب أو على مستوى الدلالات، كما أن اللغة التي استخدمتها هذه التفاسير ليست اللغة المتداولة في أزمنة التنزيل وإنما في أزمنة التأويل وهناك اختلاف بين الداللتين.

ومن هذا المنطلق دعا إلى إجراء دراسة تاريخية للكشف عن الظروف التي جرت فيها عملية التفسير، وتعويضها بقراءات جديدة حسب الظروف التي تقتضيها حالتنا الراهنة، وهذه المبادرة الأركونية في غاية الأهمية، وقد فتح بذلك المجال لتجديد الأبحاث في مجال قراءة النصوص الدينية عامة والقرآن الكريم على وجه الخصوص باعتبار أن التفسير الكلاسيكي لم يستنفذ كل دلالات هذا النص، وأنه قابل للقراءة من جديد في كل عصر.

كما حاول أركون تقديم قراءة فلسفية فتح من خلالها مجموعة من الإشكاليات تتعلق بمسائل في غاية الحساسية والعمق، كعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الوحي بالحقيقة.. وغيرها.

وفي مقابل ذلك لم تكن هذه القراءة خالية من التجاوزات والأعطاب المنهجية، ولعل سببها إعجابه الكبير بالمناهج والنظريات الغربية وإيمانه بقدرتها الكبيرة على تفجير مكامن النص القرآني الأمر الذي جعله يقوم بتطبيق عدد منها دون الأخذ بعين الاعتبار إن كانت ملائمة أو غير ملائمة لهذا النص، ومن دون أية محاولة لنقدها. كما كان يردد . عند حديثه عن العقل الاستطلاعي الجديد الذي اعتبره عقلا نقديا شاملا لكل من التراث الإسلامي والحداثة الغربية ودون أية محاولة لتعديلها أو تبينتها في الثقافة العربية الإسلامية لتكون صالحة التطبيق، وهو إن نظر إليها من ناحية علمية لا إيديولوجية. إلا أنه اعتبرها مسلمات وآمن بقدرتها على قراءة النص القرآني قراءة جديدة وسليمة، مع إدراكه وتصريحه . في أكثر من مناسبة . بأنها مناهج تطبق على النصوص البشرية التي لا تصل إلى مستوى النصوص القرآنية.

المبحث الثالث: القراءة الماركسية للقرآن الكريم عند محمد شحرور:

يعد المهندس محمد شحرور من بين المفكرين العرب المسلمين المعاصرين الذين اهتموا بمسألة إعادة قراءة النص القرآني قراءة جديدة في ضوء المناهج الغربية الحديثة، وقد عرض لمنهجيته الجديدة في القراءة والتأويل في كتابه " الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة "، وهي قراءة تأويلية ذات منطلقات ماركسية ممزوجة بما أفرزته الحداثة الغربية وما بعدها من مناهج خاصة في مجال الألسنيات.

والسؤال الذي سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا المبحث: هل استطاع محمد شحرور التأسيس لقراءة جديدة للقرآن الكريم تمكن القاريء من الوصول إلى فهم مقاصد القرآن وغاياته بصورة سليمة وفق معطيات العصر؟.

ومن أجل مقارنة هذه الإشكالية سنقوم باستعراض بعض الأسس المعرفية والمنهجية التي اعتمدها محمد شحرور في قراءته الجديدة للقرآن، ودراستها دراسة تحليلية نقدية، ضمن إطار منهجه الذي عرضه في مقدمة كتابه، ومن خلال ما أقره من ثوابت مرجعية.

المطلب الأول . أسس ومبادئ قراءته الجديدة للقرآن الكريم:

حدد محمد شحرور في مقدمة كتابه السابق، أهم الأسس التي انطلق منها في التأسيس لقراءته الجديدة للقرآن الكريم، وهي:

. العلاقة بين الوعي والوجود المادي هي المسألة الأساسية في الفلسفة، ومصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، والمعرفة الحقيقية ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها⁶⁰¹، واستدل على رأيه بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، واعتبر أن هذه الآية تنفي أي مصدر مثالي

601 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 42.

للمعرفة، و رجع مصدرها إلى العالم المادي وحده، وأن الله جعل البصر والسمع كأدوات حسية يتحصل من خلالها الإنسان إلى مختلف المعارف.

. وبما أن المعرفة تأتي من الذات الإنسانية فلا بد من التأسيس لفلسفة إسلامية معاصرة، تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس لتبلغ المعرفة النظرية المجردة، في ضوء المنجزات العلمية التي بلغت المعرفة الإنسانية في بداية القرن الخامس عشر هجري⁶⁰².

ويقصد من وراء قوله هذا أن المشكلة الأساسية التي لا يزال يعاني منها الفكر الإسلامي في وقتنا الحالي، هي عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية مستنبطة من القرآن الكريم، وتستفيد من الفلسفات الحديثة ومعطيات العلم الحديث.

. الكون مادي والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته، ولا توجد حدود يتوقف عندها العقل وتتصف المعرفة الإنسانية بالتواصل، وترتبط بدرجة التطور التي بلغت العلوم في عصر من العصور وكل ما في الكون مادي، وما ندعوه فراغا كونيا هو فراغ مادي، أي الفراغ شكل من أشكال المادة ولا يعترف العلم بوجود غير مادي يعجز العقل على إدراكه⁶⁰³.

. بدأت المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر، وارتقت ببلوغها التفكير المجرد العام، وعليه فعالم الشهادة وعالم الغيب ماديان، وتاريخ تقدم المعارف الإنسانية والعلوم هو توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة، وتقلص مستمر لما يدخل في عالم الشهادة، وبهذا المعنى يظهر أن عالم الغيب هو عالم مادي، ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن، لأن درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تتمكن من معرفته⁶⁰⁴.

. لا يوجد تناقض بين ما جاء به القرآن الكريم وبين الفلسفة التي هي أم العلوم، وتنحصر بفئة الراسخين في العلم مهمة تأويل القرآن طبقا لما أدى إليه البرهان العلمي، وذلك وفق قانون التأويل

⁶⁰²- محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص ص 42. 43.

⁶⁰³- المصدر نفسه، ص 43.

⁶⁰⁴- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في اللسان العربي، وفي ضوء أحدث المنجزات العلمية⁶⁰⁵.

. تبني النظرية العلمية القائلة بأن نشأة الكون المادي كان نتيجة إنفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة، وأن هناك انفجار هائل مماثل للانفجار الأول في حجمه، سيؤدي إلى هلاك هذا الكون وتغير طبيعة المادة فيه، ليحل محله كون (عالم) مادي آخر، وهو ما ندعوه بالحياة الآخرة⁶⁰⁶.

كانت تلك أهم الأسس التي ارتكزت عليها القراءة الجديدة للقرآن الكريم عند محمد شحرور وهي في مجملها أفكار استقاها من الفلسفة المادية الجدلية، وسنحاول دراسة كيفية تطبيقه لها في قراءته التأويلية للقرآن الكريم.

المطلب الثاني : الأطر المعرفية والمنهجية لقراءته الجديدة :

انطلق محمد شحرور في قراءته الجديدة للقرآن الكريم من منطلقات ماركسية مادية، حاول من خلالها تحقيق فهم مادي للقرآن الكريم، ومن أجل تحقيق غايته هذه، اعتمد على مجموعة من الآليات والمناهج والنظريات اللغوية والفلسفية، محاولاً إعطاء مفهوم جديد للقرآن الكريم يتلاءم مع توجهه الفكري، وسنحاول التطرق إلى بعضها :

I. نظرية نفي الترادف* في القرآن الكريم كأساس منهجي للقراءة:

إعتمد محمد شحرور على هذه النظرية في تحديده لمعاني الألفاظ والمفردات الواردة في القرآن الكريم

⁶⁰⁵ محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 43.

⁶⁰⁶ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* وهي نظرية نلمس حضورها بقوة في نسق محمد شحرور وتوجهه الفكري وخصص لها جزء كبيراً في كتابه الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة"، و المقصود بالترادف في اللغة يعني: توالي لفظتين أو أكثر على معنى واحد باعتبار واحد، أما نفي الترادف معناه أن كل كلمة تحمل معنى منفصلاً عن غيرها من الكلمات من حيث الدلالة والمعنى، وتعتبر مسألة الترادف، من المسائل التي جرى فيها الاختلاف بين العلماء والدارسين سواء علماء اللغة، وأصول الفقه، والمنطق، وغيرهم، وانقسموا حولها إلى عدة اتجاهات: فاللغويين اختلفوا فيما بينهم إلى اتجاهين: الأول من نادى بعدم وجود ترادف مطلق، لأن كثرة الألفاظ الموضوعية لمعنى واحد عبثاً تصان عنه اللغة، وأصحاب هذا المذهب يرون كل مفردة من المترادفات فيها ما ليس في الأخرى من فائدة والمعنى الموضوع للأصلي إسماً واحداً لا ثاني له والباقي صفات لا أسماء، ومنهم: ابن الأعرابي (ت 231هـ)، وثلعب (ت 291)، والأنباري (ت 328)، والاتجاه الثاني أثبت الترادف وهو منحى أغلب اللغويين والنحويين

وقد توصل إليها . حسب ما أشار من خلال مسحه لخصائص اللسان العربي بالاعتماد على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي * Abu Ali al-Farisi (900-987م)، وكذا استعراضه لمعجم مقاييس اللغة لابن فارس Ibn Faris al-Qazwini ** (941 - 1004 م)، الذي ينفى وجود الترادف في اللغة، وكذا الاعتماد على آخر ما توصلت إليه علوم الألسنيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي على صفة الترادف***، فالكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو أن تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول⁶⁰⁷.

ومما حمسه أكثر على تطبيق هذه النظرية هو مساعدة صديقه جعفر دك الباب، المتخصص في اللسانيات من خلال اطلاعه على أطروحته في الدكتوراه، والتي مفادها أن اللسان العربي أصل قائم بذاته ولا ينتمي إلى أية أسرة اللغات السامية، فمنذ ذلك الوقت . كما أشار . أدرك بأن

=...أنظر: قطب الرسبوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 2010م، ص 312 . 313.

*أبو علي الفارسي (377-288) ههو نحوي وعالم باللغة العربية، من أصل فارسي، أهم مؤلفاته: التنكرة في علوم العربية من عشرين مجلداً، وتعليق سيبويه، جواهر النحو... وغيرها، لتفاصيل أكثر حوله أنظر:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>.

**ابن فارس القزويني: (329هـ 395) هيامام ولغوي، ترك أعمالاً كثيرة في عدة مجالات مثل البلاغة والأصول والتفسير ، من بينها: معجم مقاييس اللغة ، اختلاف النحويين ، جامع التأويل ،

وغیرها... أنظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

***الدراسات الألسنية الحديثة لم تتفق هي الأخرى حول ظاهرة الترادف، وقد ميز جون لاينز الترادف إلى مطلق وجزئي وجعل المطلق مرهوناً بتحقيق الترادف التام واعتبر أن الترادف التام يكون بتطابق اللفظتين في المعنى والسياقات كافة ومتطابقة في كل مجالات المعنى ، ومن بين التعاريف التي اعطيت للترادف التام: الكلمات المترادفة هي الكلمات التي تنتمي إلى نفس النوع الكلامي (أفعال، أسماء) ويمكن أن تتبادل في الموقع دون تغيير المعنى، أو التركيب النحوي للجملة، وقد أجمع أغلبية اللغويين على إنكار الترادف المطلق، كما عرفه جون لاينز، واعتبروا أن كل كلمة من كلمات الترادف تعني معنى ثابتاً مختلفاً عن الأخرى، ومنهم من قال بشبه الترادف (الترادف الجزئي، الدلالي، التداخل المعنوي)، والبعض يرى الترادف نادر الحدوث... لتفاصيل أكثر أنظر: محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر العربي المعاصر (لبنان) ، دار الفكر (سوريا)، ط1، 1997م، ص 73 . 77.

⁶⁰⁷محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق ، ص 44.

الألفاظ خدم المعاني وأن اللسان العربي لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة، وأن النحو والبلاغة علما متصلان لا ينفصلان عن بعضهما⁶⁰⁸.

وقد حاول تطبيق هذه النظرية على النص القرآني، فأخضع مفرداته للدراسة العلمية الصارمة من أجل التوصل إلى معانيها بدقة، فاستبعد بذلك الكثير من دلالات الألفاظ القرآنية المتعارف عليها عند علماء التفسير وأعطاهها معانٍ جديدة، مثل تمييزه بين «القرآن» و«الكتاب» و«الذكر» و«الفرقان» .

فقد عرّف الكتاب بقوله: "الكتاب من كتب والكتاب في اللسان العربي تعني جمع الأشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد، أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل"⁶⁰⁹، ومن هنا اعتبر كلمة كتاب الموجودة في قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود:1) لا تعني كل آيات المصحف، وإنما تعني «مجموعة آيات متشابهات»، لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على عدة كتب «مواضيع» وكل كتاب منها يحتوي على عدة كتب.

أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة ب آل التعريف «الكتاب» فأصبح معرّفًا، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة:2). فهنا كلمة الكتاب . في نظره . تعني مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم من الله في النص والمحتوى والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف، وهذا الكتاب يحتوي على موضوعين (كتابين) رئيسيين هما:

كتاب الرسالة: ويشمل مجموعة التعليمات التي يجب على الانسان التقيد بها (عبادات ومعاملات وأخلاق). أما الثاني فهو كتاب النبوة أو الغيب، ويتعلق مجموعة المواضيع التي تحتوي على

⁶⁰⁸ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 47.

⁶⁰⁹ المصدر نفسه، ص 51.

المعلومات الكونية والتاريخية، وهدفه بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويضم مجموعة من الكتب مثل كتاب: الموت ، خلق الكون، الساعة البعث، وهذه الكتب مفروضة على الإنسان حتماً، وليس له القدرة على عدم الخضوع لها⁶¹⁰، بمعنى أن نظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ هي من النبوة، وهي من الآيات المتشابهات. أما التشريع من إرث وعبادات، ومنها الفرقان العام (الأخلاق والمعاملات، والأحوال الشخصية والمحرمات) فهي الرسالة أو الآيات المحكمات، وهناك نوع ثالث من الآيات هو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محمكة ولا متشابهة ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات⁶¹¹.

وقد توصل إلى هذه الأقسام استناداً إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7).

وبناء على ما سبق قسم آيات الكتاب إلى مجموعات:

الآيات المحكمات: هي التي تمثل رسالة النبي صل الله عليه وسلم، وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح أم الكتاب، مما يجعلها قابلة للإجتهد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق والحدود.

الآيات المتشابهات: وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «القرآن والسبع المثاني»، وهي القابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية، وهي آيات العقيدة.

فالقرآن - من وجهة نظره - يحتوي جزئاً : أحدهما ثابت، وفيه القانون العام للوجود المادي الثنائي والذي يتمثل في جدل هلاك الشيء باستمرار، ويعتبر التطور وتغير الصيرورة العمود الفقري لهذا

610 - المصدر نفسه، ص 54 55.

611 - المصدر نفسه، ص 55.

الجزء، ويتمثل بالإنفجار الكوني الأول وقوانين التطور حتى الساعة ونفخة الصور الأولى والثانية والبعث والحساب والجنة والنار، أي خط الوجود المادي كله مع خط تطوره الحتمي. هذا الجزء الذي له السيطرة التامة والمجد الذي قال عنه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)﴾ (البروج: 21 . 22). هذا الجزء مناط الدعاء من قبل الإنسان، ولا يمكن أن يتغير من أجل أحد وهو ما يطلق عليه كلام الله القديم، وهو جوهر الوجود المادي والذي قال عنه ﴿لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ وهذا الجزء هو مناط الفلسفة وهي أم العلوم⁶¹².

أما الجزء الثاني فهو الجزء المتغير، وهو الذي أوحى من إمام مبین ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ ۗ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: 12)، ويشمل على: الجزء المتعلق بأحداث الطبيعة وظواهرها، ويسمى آيات الله، وقال عنه كتاب مبین، وهذا الجزء مناط المعرفة الإنسانية بالطبيعة، وهو مناط التصريف من الله والإنسان، وهو غير ثابت ولكنه لا يخرج عن القانون العام، وهو الجزء الذي قال عنه: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ ۗ سُبْحَانَهُ ۗ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (مريم: 35)، مثل هبة الذكور والاناث، وتصريف الرياح والمطر والصحة، والمرض والرزق، وهو كلام الله المحدث (إرادة الله الظرفية)، كما يشمل هذا الجزء أحداث التاريخ الإنساني بعد وقوعها، وهذا الجزء الذي سمي (أحسن القصص) (الكتاب المبین) وفيه خط تطور التاريخ الإنساني بالنبوات والرسالات⁶¹³.

أما السبع المثاني، والتي تكوّن مع القرآن - حسب نظر شحور - الآيات المتشابهات، فهي تحمل مطلق الحقيقة في صياغتها، ونسبية الفهم من الناس أي مطلقة المحتوى ونسبية الفهم، وهذه النسبية إما فلسفية أو علمية أو تاريخية مجردة⁶¹⁴.

⁶¹² - محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 80.

⁶¹³ - المصدر نفسه، ص 81.

⁶¹⁴ - المصدر نفسه، ص 86.

. آيات لا محكمات ولا متشابهات: وأطلق عليها الكتاب مصطلح تفصيل الكتاب⁶¹⁵، وقد استنتجها من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: 37).

وفي محاولته التمييز بين لفظي: الكتاب والقرآن، إستند إلى قوله تعالى ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الحجر: 01)، حيث اعتبر أن عطف كلمة قرآن على كلمة كتاب يشير إلى أن هناك فرق بينهما فالعطف في اللسان العربي يشير إلى التغير أو الخاص إلى العام، ومنه فهناك احتمالان: إما أن القرآن شيء والكتاب شيء آخر وعطفهما للتغير، أو أن يكون القرآن جزء من الكتاب وعطفهما هو من باب عطف الخاص على العام⁶¹⁶.

بالرجوع إلى آي القرآن الكريم سنجد أن كلمة «كتاب» وردت في القرآن الكريم في 242 آية وأفادت ثلاث دلالات:

بالرجوع إلى آي القرآن الكريم سنجد أن كلمة «كتاب» وردت في القرآن الكريم في 242 آية وأفادت ثلاث دلالات:

الأولى: الكتاب المنزل على أنبياء الله تعالى كإبراهيم ويحيى وموسى... حسب قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: 12)، والثانية: السجل الذي تدون فيه الأعمال وأمور الله التي استأثر بعلمها منذ الأزل، حسب قوله تعالى: ﴿كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ (الإسراء: 13)، والثالثة: الفرض والكتاب ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 183)، ومنه فلفظ الكتاب يدل على كتاب أو وحي بنصه، وأنزل على الأنبياء، وكان لمحمد صلى الله عليه وسلم وموسى عليه السلام، أوفر الحظ من الآيات التي تدل

⁶¹⁵ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 37.

- قطب الرسيوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 57.⁶¹⁶

على إيتاء موسى الكتاب وإنزاله على محمد صل الله عليه وسلم⁶¹⁷.

أما مفردة القرآن، فوردت في 70 آية، وأفادت الدلالات التالية:

. القرآن: وحي منزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ومنه قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة:185).

. أن آيات القرآن هي آيات الكتاب، ومنه قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت:3).

وليس في هذه الآيات ما يميز بين الكتاب والقرآن، ومنه قوله تعالى كذلك: ﴿طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل:1)⁶¹⁸.

وإذا تتبعنا تعريف أبي علي الفارسي الذي زعم محمد شحرور أنه اعتمد على منهجه اللغوي في نفيه للترادف، سنجد أنه يعرف القرآن في قوله: "قد ثبت بقوله تعالى: ﴿بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ (يوسف:3)، القرآن إسم لكتاب الله جل وعز، وهو إسم منقول"⁶¹⁹، ويعرف الكتاب في قوله: "فأما الكتاب، فهو مصدر قولك كتبت. والدلالة على كونه مصدر انتصابه عما قبله في نحو قوله تعالى: ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء:24)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ (آل عمران:145)... فإذا ثبت أنه مصدر ل «كتب»، وسمي به التنزيل بدلالة قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ (الكهف:1)⁶²⁰.

⁶¹⁷ - قطب الرسيوبي، النص القرآني من تماهات القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص ص 325. 326.

⁶¹⁸ - المرجع نفسه، ص 326.

⁶¹⁹ - أبو علاء الفارسي، المسائل الحلبيات، تقديم حسن هنداي، دار القلم (دمشق)، دار المنارة (بيروت)، ط1، 1987 م

ص 284.

⁶²⁰ - المرجع نفسه، ص 303.

وإذا بحثنا عن دلالاتي القرآن والكتاب في معجم مقاييس اللغة لابن فارس، فنجدها غير تلك التي اعتمدها شحرور، حيث وردت كلمة قرآن في قوله: "قالوا: ومنه القرآن، كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك"621.

أما الكتاب فعرفه في قوله: "الكتاب، وهو الفرض. قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة:183)، ويقال للحكم: الكتاب. قال رسول الله صل الله عليه وسلم: «أما لأقضين بينكما بكتاب الله تعالى»، أراد بحكمه. وقوله تعالى: ﴿يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (2) فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ ﴿﴾ (البينة: 2، 3)، أي أحكام مستقيمة. ويقال للقدر كتاب"622.

أما عن علاقة القرآن بلفظ «الذكر» الذي ورد في أكثر من آية قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿صَ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص:01) فاعتبر محمد شحرور أن أداة الربط بين القرآن والذكر «ذي» تستخدم للدلالة على صفة الشيء لا على الشيء نفسه، ثم حاول تحديد الصفة الخاصة بالقرآن والتي تسمى الذكر، فاعتبرها تفيد تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي وهي الصيغة التي يذكر بها القرآن وبها يذكر بين الناس623، واستدل على ذلك بآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الإشراح:04)، وقوله: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنبياء:10).

أما لفظ «فرقان» الوارد في الكثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة:35)، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة:185)، فقد اعتبره محمد شحرور مخالفاً لمفهوم الكتاب في الآية الأولى ولمفهوم القرآن في الآية الثانية لوجود حرف العطف، والفرقان. في نظره. هو جزء من الرسالة، وهو أول ما أنزل على سيدنا موسى عليه السلام في صيغة الوصايا العشر، وثبتت إلى

621- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، ص 79.

622- المرجع نفسه، ص 159.

محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 62.623.

عيسى عليه السلام ثم جاءت إلى محمد عليه الصلاة والسلام، وهي رأس الأديان الثلاثة، وفيها التقوى الإجتماعية، وهي ما يسمى بالأخلاق، وليس العبادات، وهي تحمل الطابع الإنساني العام⁶²⁴.

والمتمامل للحجة التي اعتمد عليها في تفريقه بين القرآن والفرقان وهي حرف العطف، سيرى بوضوح أن كلمة الفرقان ليست معطوفة أصلا على القرآن، لأنها وردت مجرورة بالكسرة لكونها معطوفة على الهدى، وكلمة قرآن جاءت مرفوعة لأنها نائب فاعل. وكما هو معروف أن المعطوف يتبع المعطوف عليه في الحركات حكم الإعراب.

وحتى وإن افترضنا أنهما معطوفان . كما ذهب بالقول . وهذا ينطبق على كلمتي الكتاب والفرقان في الآية الأولى، وبين القرآن والكتاب الواردة في قوله تعالى ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر 01)، والتي استدلت بها ليثبت أن القرآن غير الكتاب، فالعطف بينهما لا يفيد التغاير "لأن واو العطف لا تختص بعطف المتغايرات والمتباينات، وليس وجوبا أن يكون المعطوف شيئا غير المعطوف عليه أو مخالفا له... فالأصل أن واو العطف تفيد مطلق الجمع، ولها خمسة عشر حكما أحدها أنها تعطف الشيء على شبيهه في المعنى"⁶²⁵.

وبالرجوع إلى تعريف أبي علاء الفارسي للفرقان نجده يحمل دلالة القرآن نفسه، حيث يقول: "قد ثبت أن الفرقان اسم القرآن، بدلالة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)⁶²⁶، ونجد المعنى نفسه عند ابن فارس حيث نجده يقول: "والفرقان: كتاب الله تعالى فرق بين الحق والباطل"⁶²⁷.

- محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 64 - 66. 624.

625 - ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسة نقدية، مجلة مركز بحوث السنة والسير، جامعة قطر، العدد 8، 1994 - 1995، ص 568.

626 - أبو علاء الفارسي، المسائل الحليبات، مرجع سابق، ص 299.

627 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، مرجع سابق، ص 494.

وبعد استعراضنا لبعض دلالات المفردات السابقة من المصادر التي زعم محمد شحرور أنه استقى منها نظريته في نفي الترادف عن مفردات القرآن الكريم، نلاحظ أن التمييز الذي وضعه بين تلك المفردات لم يكن نتيجة استطلاع وتفحص تام ودقيق في المعاجم اللغوية كما زعم، فقد تغافل عن بعض من المعاني المعجمية للألفاظ السابقة وحملها معاني أخرى.

هذا الأمر جعل بعض النقاد* يعتبرون أنه لم يكن عالماً بشكل جيد بعلوم اللغة العربية، ولم يطلع على ما قاله أعلام اللغة كابن فارس وأبو علاء الفارسي وغيرهما، فتصور أن عدم الترادف يعني المغايرة بالذات، في حين رأى هؤلاء الأعلام أن التباين يكون بالصفات لا بالذات، فقال ابن فارس ((ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام، والذي تقوله في هذا: إن الاسم واحد هو السيف وما بعده من الألقاب صفات))، أما قول شحرور بعدم الترادف يقتضي القول بتباين الذات⁶²⁸.

كما أنه لم يعط أية أهمية لمسألة السياق التي وردت فيها كل مفردة منها، ومن جهة أخرى فإن المعجم قد يعطي الكلمة معان كثيرة لكنها تعود إلى أصل مشترك، وما فعله هو كان تشطير وتجزئ وفصل بين المفردات القرآنية وعزلها عن سياقاتها من أجل إخضاعها لعملية تفكيك تشطر كل جزء عن الآخر وتدرسه دراسة دقيقة كأبي مصطلح علمي تقني، وتعطيه معنى محددًا مختلفًا عن الآخر.

* من بينهم يوسف الصيداوي (1930 . 2003م عالم لغوي سوري) من خلال كتابه (بيضة الديك)، حيث اعتبر أن قراءة شحرور تسللت من معنى الترادف إلى باطل لا علاقة له بالترادف من قريب ولا من بعيد، وذلك أن العلماء الذين أنكروا الترادف كابن فارس وثلعب وغيرها، لم يزيدوا على ما قالوا ما معناه: أن بين المترادفات فروقا في الصفات. مثال ذلك إن بين الحسام والمهند، والسيف والصارم فروقا في الصفات، ولكنها جميعا إنما تدل على تلك الحديدية التي يكون فيها القتال. ولم يقل أحد منهم بأن الحسام غير المهند، والمهند غير السيف... إلخ، أما شحرور فما قال به ليس له أصل، حيث اعتبر الترادف خدعة، والمتباينان مختلفان، ومنه فالقرآن شيء والكتاب شيء آخر والفرقان شيء ثالث، والذكر شيء رابع... لتفاصيل أكثر أنظر: حميد قاسم هجر المفضل، تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، دار الأمان (الرباط)، دار أوما (العراق)، منشورات ضفاف (بيروت)، منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط1، 2015، ص 261.

⁶²⁸ - المرجع نفسه، ص ص 260 . 261.

ومن جهة أخرى تناسى شحورر أنه وبالإضافة إلى الاعتبارات اللغوية والمعجمية . لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الفارق بين لغة القرآن واللغة العربية، "فدلالات المفردات القرآنية مقيدة بدلالة شرعية تقرأ في نسق القرآن الكلي، فالقرآن يختص بنظام مفاهيمي يتجاوز المفاهيم الفردية إذا أخذت منعزلة عن التركيب، فينبغي مراعاة كل مفهوم مفرد في علاقته بالمفاهيم الأخرى في النظام العام الكلي للنص فتلك الكلمات والمفاهيم القرآنية ليست هي نفسها تلك المفاهيم الفردية التي كانت مستعملة قبل الإسلام، فالقرآن أعاد استخدام تلك المفاهيم وأضفى عليها قيمة جديدة من خلال سياقها القرآني وبإدراك هذا التحول في الاستخدام اللغوي يمكن الكشف عن الرؤية الكونية للقرآن"⁶²⁹.

وبناء على ما سبق، فإن التمييز الذي أقامه محمد شحورر بين المفردات القرآنية كان هدفه الوصول إلى نتيجة معينة، وهي إعطاء مفهوم جديد للقرآن الكريم يختلف عن المفهوم المتعارف عليه ويتمشى مع أفكاره المستمدة من معطيات المادية الجدلية ونظريات العلم الحديث، وقد أشار إلى مفهومه الجديد للقرآن في قوله: "القرآن هو حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقوانين البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكل العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا، وفيزياء، وكيمياء، وأصل الأنواع، أصل الكون، والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية. أما الشريعة والأخلاق والعبادات، فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد"⁶³⁰.

كما بيّن هدفه من التمييز بين المفردات السابقة من خلال قوله: "القرآن و السبع المثاني هما الآيات المتشابهات، ويخضعان للتأويل على مر العصور والدهور، لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، وقد تم إنزال القرآن متشابه عن قصد، وكان النبي ممتنعاً عن التأويل عن قصد، أي

⁶²⁹ -الحسن هما، سؤال المنهج في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحورر، ضمن كتاب:مطارحات في التفسير

والدراسات القرآنية المعاصرة،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2015م، ص 48.

⁶³⁰ -محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 103.

أن القرآن يؤول ولا يفسر، وأن كل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي⁶³¹، ولعل هذه محاولة منه إيجاد منافذ ليوظف من خلالها المقولات الماركسية التي تقف ضد الثبات وتنحو نحو التغير والصورورة التاريخية.

وبعد عرضنا لمنهج محمد شحرور في تمييزه بين المفردات السابقة إنطلاقاً من نظرية نفي الترادف والتي تعتبر أساساً متيناً اعتمد عليه في قراءته التأويلية للقرآن الكريم. نطرح السؤال التالي: هل كان شحرور دقيقاً فعلاً لهذه النظرية وأميناً في تطبيقه لها. أم أن تطبيقه لها كان انتقائياً غرضه هدف بعينه، وهو الذي عبر عنه في أقواله السابقة الذكر؟.

فالقاريء لكتاب محمد شحرور (الكتاب والقرآن)، سيلاحظ أنه لم يطبق نظرية نفي الترادف على طول الخط. بل تجاهلها في مواطن عديدة نأخذ بعض الأمثلة البسيطة عنها، وذلك من خلال بعض العناوين الموجودة في كتابه مثل: "القرآن (النبوة) هو الموضوعي، وأم الكتاب (الرسالة) هي الذاتي"⁶³²، فهنا جاءت كلمتي القرآن والنبوة مترادفتان، وكذلك أم الكتاب والرسالة، وكذا قوله: "قواعد التأويل أو ضوابطه"⁶³³، وهنا إشارة إلى أن القواعد ترادف الضوابط، ومن الأمثلة كذلك على اعتماده على الترادف، اعتباره الحديث مرادفاً للقرآن، وذلك في قوله: "الحديث مشتق من فعل حدث... أي حدث إنساني أو حدث كوني، والقرآن قرن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية (القصص القرآني، أحسن القصص) لذلك سمي حديثاً وسمي قرآناً"⁶³⁴، وقوله كذلك: "قلنا: إن القرآن هو الحديث"⁶³⁵، وكذلك جعله لحرف «ما» يحمل نفس دلالة كلمة «الذي» في تأويله لقوله تعالى: ﴿مَنْ نَقَضَ وَعْثَهُ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا

⁶³¹ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 37.

⁶³² المصدر نفسه، ص 103.

⁶³³ - المصدر نفسه ص 196.

⁶³⁴ - المصدر نفسه، ص 93.

⁶³⁵ - المصدر نفسه، ص 95.

الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ الْعَافِلِينَ ﴿3﴾ (يوسف:3)، حيث قال: "بما هنا جاءت بمعنى بالذي" 636.

وهذه الأمثلة وغيرها، تثبت التناقض والخلل المنهجي للمفكر من جهة، ومن جهة أخرى تشير إلى أن أنه كان يسعى إلى غرض معين حدده سلفا، يريد من خلال إثبات توجهه فكري معين وهو ما أشرنا إليه سابقا، فهو يحاول إيجاد منافذ ليطبق من خلالها أفكاره الماركسية، ويفرضها فرضا على نصوص القرآن، مما يجعل قراءته للنص القرآني قراءة إيديولوجية. وهذا ما سنثبتته من خلال بقية عناصر دراستنا.

II. إسقاطات المنهج الجدلي المادي على النص القرآني:

عرض محمد شحرور في كتابه السابق، فكرة مركزية في فلسفته، وهي تتعلق بالتفسير المادي للأشياء، حيث اعتبر وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها، وأن المعرفة الإنسانية تبدأ بالمشخص الجزئي وتنتهي بالمجرد العقلي، وهي عملية انتقال مستمر من عالم الغيب إلى عالم الشهادة⁶³⁷.

وبناء على ذلك حاول إثبات الجانب المادي لنظرية المعرفة القرآنية والتي تتفق من حيث المنطلق - من وجهة نظره - مع نظرية المادية الجدلية، وقدم مجموعة من الأمثلة من خلال قراءته لبعض الآيات القرآنية، لبيان وجود قوانين الجدل في القرآن الكريم، ومن بين هذه الأمثلة:

1. إسقاطه لقانون «جدل هلاك الشيء» أو صراع المتناقضات على النص القرآني:

حاول محمد شحرور إسقاط هذا القانون على آيات القرآن الكريم، فقام بإضفاء معان جديدة على عدة كلمات وقراءة بعض الآيات على ضوءه، ومن أمثلة ذلك:

⁶³⁶ محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 95.

⁶³⁷ المصدر نفسه، ص 252.

المثال الأول: إعطاء مفهوم جديد لكلمة «التسبيح» الواردة في القرآن الكريم، وهذا يتضح من خلال قوله: "إن صراع العنصرين المتناقضين داخليا، الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك شكل ذلك الشيء، وظهور شكل آخر. وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون ما دام قائما، وهذا ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية. وقد أطلق عليها القرآن مصطلح التسبيح: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء:44)، وقوله: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحديد:1)،... والتسبيح جاءت من «سبح»، وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء، كقوله عن حرك كل شيء: ﴿كُلُّ فِي فَلَكَ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء:33). هذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء، وينتج عنه مقولة «أن الموت حق» والله حي باق. وهكذا نفهم معنى الآية: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص:88)، وسيبقى هذا القانون سائدا حتى يهلك هذا الكون المادي «عند النفخة الأولى في الصور = الساعة»، لينشأ على أنقاضه كون آخر جديد مؤلف من مادة ذات خصائص جديدة «عند النفخة الثانية في الصور التي تؤدي إلى البعث»⁶³⁸، ثم أضاف قائلا: "إن التسبيح الحقيقي للأشياء كلها في وجودها لله تعالى يرجع إلى كون الله مصدر الحركة الجدلية الداخلية في الأشياء كلها منذ خلق الله هذا الكون المادي، وهو منزه عن الحركة في ذاته لأنه واحد «أحد صمد» «ليس كمثلته شيء»، حيث أن هذه الحركة تؤدي إلى هلاك الأشياء والموت»⁶³⁹.

بالرجوع إلى الاستعمالات القرآنية التي ورد فيها لفظ التسبيح سنجد اتخذت بعض المعاني مثل:

. التنزيه والتعظيم: كقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصفافات:182).

. الصلاة: كقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ (ق:39).

⁶³⁸ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 223.

⁶³⁹ - المصدر نفسه، ص 224.

. الذكر : كقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم:11).

. العبادة: كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ (الصفات:143).

. الدعاء: كقوله تعالى: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۗ﴾ (يونس:10)⁶⁴⁰.

والملاحظ أن محمد شحرور لم يوظف أي معنى من هذه المعاني، بل وظف أحد المعاني التي وجدها في معجم مقاييس اللغة لابن فارس، وهو السباحة، وأنكر المعنى الآخر الذي يفيد التعظيم والتنزيه حيث ورد: "والأصل الآخر السبح والسباحة: العوم في الماء. والسباح من الخيل الحسن مد اليدين في الجري"⁶⁴¹، وورد أيضا: "ومن باب التسيح، وهو تنزيه الله جل ثناؤه عن كل سوء"⁶⁴². ورفضه للمعنى الثاني الذي يفيد التنزيه والتعظيم فسببه كما قال: "قول قد مضى زمانه، حيث أن النقائص والعيوب تحمل معنى معرفيا ومعنى إجتماعيا إنسانيا، فهي تحمل مفهوم النسبية، حيث تتغير هذه المفاهيم من مكان لآخر ومن زمن لآخر"⁶⁴³.

وحتى المعنى الثاني الذي أخذه عن ابن فارس، لا يشير إلى أي تناقض أو صراع، فما علاقة السباحة والعوم بقانون صراع الأضداد؟ فهل معنى ذلك أن السباحة تحمل في طياتها حركات متناقضة ومتصارعة تؤدي إلى هلاك السابح؟ وإذا أخذنا التسيح بمعنى الصراع والتناقض. فهل تفسير قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر:24)، يتصارع لله ويتناقض داخليا ما في السماوات وما في الأرض؟ وقوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ أن الملائكة تتصارع داخليا وتتطور وتهلك من أجله تعالى؟. فأبي حجة إعتد عليها شحرور في فكرته هذه، والتي لا تقوم على أي أساس منطقي!.

⁶⁴⁰ - قطب الرسيوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 306.

⁶⁴¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 3، مرجع سابق، ص 126.

⁶⁴² - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

⁶⁴³ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 224.

المثال الثاني: كلمة الفلق:

في مفهومه الجديد لكلمة فلق، وظف كذلك قانون صراع المتناقضات، حيث قال: "لقد عبّر القرآن بشكل مباشر عن صراع المتناقضات الداخلي في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۗ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ ۗ فَالِقُ ۗ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (الأنعام: 95) وفعل فلق في اللسان العربي أصل صحيح يدل على فرجة وبينونة في الشيء، وعلى تعظيم الشيء والخلق هو الخلق كله كأنه شيء فلق عنه شيء آخر حتى أبرز وأظهر. وفي الآية جاءت فلق بمعنى شيء أبرز وأظهر منه شيء آخر، ومعنى الفلق قريب من معنى الخلق، لأنها يشتركان في حرفين ويتميزان بحرف واحد⁶⁴⁴، وأضاف قائلاً: "أما قانون صراع المتناقضات الداخلي، فيعمل في اتجاه واحد، وهو من قوانين القدر أي الموضوعية، لذلك ختم الآية بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ ۗ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾. والإفك هو الارتداد أي أنه لا يستطيع أي إنسان رد هذا القانون، ولكن الإنسان يتدخل في إسراع أو إبطاء عمل هذا القانون ولكنه لا يلغيه⁶⁴⁵.

فيما يخص كلمة فلق التي فسرها على مبدأ صراع المتناقضات، والتي معناها شق الأشياء وخروج بعضها عن بعض، كخروج الإنسان عن الإنسان، والحيوان عن الحيوان، و الزرع عن الزرع ... فهذه العمليات لا تحدث عن صراع ولا تطور بعد هلاك، بل كل شيء يحدث في نظام وقدر وتوازن يجسده هذا الكون في انتظامه و انسجامه لا تناقضه وصراعه.

أما عن إشارته بأن معنى الخلق قريب من معنى الفلق لاشتراكهما في حرفين واختلافهما في حرف فلا يوجد لأي قاعدة لغوية تتأسس على هذا، وكيف لشخص يتبنى نظرية نفى الترادف ويطبقتها على المفردات قرآنية أن يشير إلى هذا التقارب الغريب بين مفردتي فلق وخلق بمجرد الاشتراك في الحروف من دون حتى إشارة إلى تقريب معاني الكلمتين!؟.

644 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص224.

645 - المصدر نفسه، ص 226.

. المثال الثالث/ قراءته لبعض الآيات التي تحتوي المتقابلات، مثل: لقوله تعالى: ﴿مَخْلُقٌ وَغَيْرِ مَخْلُقٍ﴾: ﴿صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ﴾ و ﴿مُتَشَابِهٌ وَغَيْرِ مُتَشَابِهٍ﴾، ﴿مَعْرُوشَاتٌ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ﴾ بصراع المتناقضات:

أول شحور قوله تعالى: ﴿مَخْلُقٌ وَغَيْرِ مَخْلُقٍ﴾، الوادر في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُؤَيِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۖ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَّهِيحٍ﴾ (الحج:5)، قال: "إذا نظرنا إلى الآية وجدنا أنها تحتوي على قانون أساسي هو قانون التطور «تغير شكل المادة باستمرار» باتجاه واحد، أي بدأ خلق الإنسان من تراب ثم نطفة (خلية) وبعد اللقاح تجتمع الخلية المنوية مع البويضة فتنجح العلقة، وبعد ذلك يبدأ النمو والتكاثر الخلوي وتشكل الأعضاء المختلفة وتشعبها في المضغة... أي بعد العلقة تبدأ المماضغة، وهي تجدد مستمر للقتال (الصراع) والخصومة بين العنصرين المكونين للمضغة نفسها، وهما العنصر المخلوق وغير المخلوق. وهنا وصف المخلوقة وغير المخلوقة يعود على المضغة نفسها، أي لو كان مضغة مخلوقة ومضغة ثانية غير مخلوقة لقال: مضغة مخلوقة وأخرى غير مخلوقة... ولكن المخلوق وغير المخلوق يدخل ضمن تركيب المضغة نفسها، وهذا يؤدي إلى صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه، أي أن هذا الصراع يؤدي إلى نمو المضغة وتطورها وتحولها إلى جنين كامل" 646.

. أما عن فهمه لقوله تعالى: ﴿صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ﴾ الوادر في الآية: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُقُضَلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد:4)، قال: "... واستعمل أيضا صيغة

646 - محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 226 . 227.

المتناقضات الداخلية في الزرع (النخيل) حيث قال: ﴿صنوان وغير صنوان﴾ ولم يقل صنوان وآخر غير صنوان، أي أن وصف صنوان وغير صنوان يعود إلى ذات الشيء الواحد... فهناك صراع عنصرين متناقضين داخليا في النخيل في أن تبقى متقاربة صنوان أو أن تتحرك باتجاه التطور كي تتحول إلى غير متقاربة (غير صنوان)، وهنا يكمن سر حركة التطور في الطبيعة بسبب حركة العناصر المتناقضة⁶⁴⁷.

. أما عن قراءته لقوله تعالى: ﴿متشابه وغير متشابه﴾، و ﴿معروشات وغير معروشات﴾: الواردين في الآية: وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۗ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿الأنعام: 141﴾، قال: "جاءت هذه الآية لتبين أن الحركة الجدلية التي يكمن فيها سر التطور هي القانون الناظم لاختلاف النوع في النباتات، ويؤدي ذلك إلى الاختلاف في المأكول، لذا قال: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ﴾، وحين ذكر الزيتون والرمان بصيغة متناقضة بقوله: ﴿متشابه وغير متشابه﴾ بين أن الزيتون والرمان تولدا نتيجة لطفرة نباتية أي أنه كان نبات حصل فيه صراع عنصرين متناقضين داخليا أدى إلى طفرة نتج عنها الزيتون والرمان... أما قوله تعالى: ﴿معروشات وغير معروشات﴾ فهنا ذكر إحدى مراحل التطور النباتي بشكل عام. بدأت الحياة النباتية بالنباتات الزاحفة «معروشات»، وتطورت إلى نباتات قائمة «غير معروشات»، فكان تطور النبات من نباتات زاحفة إلى غير زاحفة قائمة بذاتها نتيجة لصراع عنصرين داخليا (هو غير هو) هي صيغة التناقض⁶⁴⁸.

عند الوقوف على الأمثلة التي ساقها محمد شحرور في تفسيره لبعض المتقابلات الواردة في الآيات السابقة على أنها إشارة للصراع الداخلي والتناقض، فلا يوجد في تلك المتقابلات أي تناقض وصراع بالكيفية التي تحدث عنها .

⁶⁴⁷ . محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 229.

⁶⁴⁸ - المصدر نفسه، ص 229.

فشرحه لكيفية تطور الخلق في الآية الأولى، بداية من خلق الإنسان من تراب ثم نطفة وبعد اللقاح تجتمع الخلية المنوية مع البويضة فتنج العلقة، وبعد ذلك يبدأ النمو والتكاثر الخلوي وتشكل الأعضاء المختلفة وتشعبها في المضغة، فهذا النمو والتكاثر والانقسام الذي يحدث داخل الخلايا لا يعد صراعا ولا خصومة بين عنصرين متناقضين داخل المضغة نفسها كما ذهب ، لأن العنصرين المخلوق وغير المخلوق لا يدخلان في تكوين مضغة واحدة، فالرجوع إلى تفسير كلمتي مخلقة وغير مخلقة في كتب التفسير نجدها المخلقة تعني ما كان خلقا سويا، أما غير المخلقة، فما دفعته الأرحام من النطف وألقته قبل أن يكون خلقا، وتطلق كذلك على المضغة المصورة إنسانا وغير المصورة فإذا صورت فهي مخلقة وإذا لم تصور فهي غير مخلقة أو السقط قبل تمام خلقه⁶⁴⁹.

ومعنى المخلقة وغير المخلقة هنا لا يشير إلى أي نوع من الصراع الداخلي، بل أن البويضة التي تتلقح تتحول إلى علقة ومضغة وتصير خلقة تامة في حالة المخلقة، أما غير المخلقة فهي التي حدث شيء ما منع تمامها، وهذا بيان من الله عز وجل على أن الخلق بيده وحده وهو المسؤول عن تمامه أو عدم تمامه.

. أما قراءته لقوله تعالى ﴿صنوان وغير صنوان﴾، فكلمة صنوان في المعنى اللغوي تفيد: إذا كانت نخلتان أو أكثر على أصل واحد فكل منهما صنو، والإثنان صنوان، والجمع صنوان بتنوين النون⁶⁵⁰.

والمعنى هنا أن صنوان تفيد الكثرة لا الوحدة ولا توجد نخله واحدة يقال عنها صنوان بحيث تكون مكونة من جزئين بينهما صراع داخلي يؤدي إلى التطور، بمعنى أن الصنوان وغير الصنوان ليسا جزئين متصارعين داخليا ضمن النخلة الواحدة كما أشار محمد شحرور.

⁶⁴⁹ - الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص 291.

⁶⁵⁰ ابن المنصور، لسان العرب، ج6، مرجع سابق، 330.

والأمر نفسه يطلق على كل الأمثلة الأخرى عن المتقابلات مثل ﴿معروشات وغير معروشات﴾ و﴿متشابه وغير متشابه﴾، فكل هذه الأمثلة تشير إلى متغيرات وليس متناقضات.

كما أن المتقابلات والأزواج، والثنائيات، لا تقوم في المنظور القرآني على الصراع، بل على التناغم والتكامل، كما أن عناصر البيئة الطبيعية بمفرداتها وأجزائها وثنائياتها، وإن تجلت في مشاهدتها الخارجية مستقلة عن بعضها البعض، فإنها في الواقع الوظيفي لا تميل إلى الاستقلال والانفصال بل هي منخرطة في حركة تفاعلية تتلاقح فيها الأدوار تناصرا على حفظ نسق الحياة، وضمان صيرورته وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49)، فهذا القدر هو الذي يتيح للمكون البيئي أيا كان صنفه وجنسه، أداء وظيفته الحيوية ودوره المرسوم له في صنع أسباب الحياة على نمط عال من التوافق والانسجام مع نظرائه في حيزه البيئي⁶⁵¹.

2/ قراءته لبعض الآيات القرآنية انطلاقا من مبدأ التغير في الصيرورة:

ذكرنا سابقا أن محمد شحرور يتبنى النظرية القائلة بأن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة، وأن انفجارا آخر سيؤدي إلى تغير طبيعة المادة وهلاك هذا الكون المادي ليحل محله عالم مادي آخر مكون من مادة ذات طبيعة أخرى، ولإثبات هذه النظرية قام بتأويل بعض الآيات القرآنية على ضوءها حيث قال: "...فالخلق الأول بدأ بانفجار كوني هائل حيث قال: ﴿وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (3)﴾ (الفجر: 1- 2- 3)، حيث أن الفجر هو الانفجار الكوني الأول، و﴿لَيَالٍ عَشْرٍ﴾ معناه أن المادة مرت بعشر مراحل للتطور حتى أصبحت شفافة للضوء، لذا أتبعها بقوله: ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ حيث أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار، وقد أكد هذا في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: 7) والهيدروجين هو مولد الماء، أي بعد هذه المراحل العشر أصبح الوجود قابلا للإبصار لذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

⁶⁵¹ - قطب الرسيوني، النص القرآني من تهاافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 308.

حَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ (الأنعام: 1) "652،
وفسر شحرور كلمة العرش الواردة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ بالأمر، حيث
يقول: "أي كان أمره على العنصر المكون للوجود وهو الهيدروجين" 653.

وواصل شحرور في عرض نظريته حول التغير قائلا: "هذا الوجود منذ الانفجار الكوني بدأ ينطبق
عليه قانون التسبيح (صراع المتناقضات) أي الذي لا يسبح من الأشياء لا وجود له. وصارت
الأشياء تتغير من كينونة إلى صيرورة (كان فصار)، وستبقى كذلك إلى أن يحدث تغير مفاجيء في
صيرورة المادة الكونية. وهكذا نفهم الآية: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: 104) 654.

وقد حاول اسقاط هذه النظرية في فهمه الجديد لبعض المفردات القرآنية كالصور والساعة والبعث.

فقد اعتبر أن مفردة **الصور** الواردة في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الزمر: 68) تشير إلى
التغير في الصيرورة، وعبر عن هذا في قوله: "فالنفخ في الصور تعني التسارع في تغير الصيرورة
(المأل) وهذا ما يسمى بالطفرة. ويوجد نوعان من التسارع في تغير الصيرورة، عبر عنهما بالنفخة
الأولى للصور والنفخة الثانية. فالنفخة الأولى لها مصطلح خاص هو الساعة" 655.

وقد عرف الساعة في قوله: "وسميت الساعة لأن هلاك هذا الكون قائم فيها وهي حتمية تقتضيها
بنية هذا الكون المادي الثنائي. وقد جاءت الساعة من «سوع» وهو استمرار «١» ومضيه
«٢» «١ و ٢» هما العنصران المتناقضان داخليا في الوجود المادي الحالي للكون أي أن يستمر على
ما هو عليه أو ينتهي، وانتهائه يكون عند النفخة الأولى في الصور. فقولنا جاءنا بعد سوع من
الليل وسوع أي بعد هدء من الليل، وذلك أنه شيء يمضي ويستمر. فالساعة تدل على مضي
واستمرار معا، فالمستمر هو الوجود المادي، والمضي هو انتهاء عمل قوانين المادة السائدة في هذا

652 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 235.

653 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

654 - المصدر نفسه، ص 236.

655 - المصدر نفسه ، ص 236.

الكون ليحل محلها عمل قوانين جديدة في كون مادي آخر. ومعنى الهدوء والمضي جاء قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ (الروم: 55) ومنه نستنتج أن عذاب القبر بالمفهوم السائد لا وجود له⁶⁵⁶.

وقد اعتبر محمد شحرور أن القرآن قد ربط قانون التطور وتغير الصيرورة بقيام الساعة وأن علاقة الساعة المباشرة هي وصول الإنسان إلى درجة من التطور يظن نفسه أنه أصبح ربا. وقد وصف القرآن الساعة وخراب الكون الحالي في أماكن كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا هَآءَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (5)﴾ (الزلزلة 1. 5) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا التُّجُومُ طُمِسَتْ (8) وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (9) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (10) وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِيتَتْ (11) لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (12) لِيَوْمِ الْفُصْلِ (13)﴾ (المرسلات: 8. 13). والفصل هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي⁶⁵⁷.

أما كلمة **البعث** فأعطاها بدورها دلالة مادية، ويتضح ذلك من خلال قوله: "لقد وصف الله البعث بالخروج من الموت إلى الحياة بقوله: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ (الزخرف: 11) وقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْبِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ (الروم: 19)... هنا في الآية 19 من سورة الروم وضع الإخراج متكافئا بين الحي والميت حيث قال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾. لأنه يصف يوم الخروج حيث لا قضاء للإنسان في ذلك اليوم لذا قال ﴿لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (الأنعام: 37) للدلالة على انتهاء تدخل الإنسان وقضائه. أي أن البعث هو خروج الناس من الموت إلى الحياة بكيونة مادية جديدة لا تغير في صيرورتها⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 237.

⁶⁵⁷ - المصدر نفسه، ص ص، 237. 238.

⁶⁵⁸ - المصدر نفسه، ص ص 239. 240.

من خلال الوقوف على المعانف الجفدفة الفف أعطافها محمد شحرور للمفردات السابقة ، نلاحظ أن غرضه من تجرفد تلك الألفاظ من معانفها الحقففة، وطمفلفها دلالات أخرى، هو التخلص من حاجز اللغة الذف يصطدم به عند محاولته قسر آفات القرآن على استفعاب القوانفن الدفالفكفة.

3 . الجنة والنار: فهافة الصراع واستقرار النقفضفن :

الجنة والنار. فف نظر محمد شحرور. لم فوجدا بعد، وظهورهما سوف فكون على أنقاض هذا الكون بعد النفخة الأولى للصور وقبل النفخة الثانية، واستدل على ذلك ببعض الآفات مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهفم:48)، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ۚ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (99) وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ (الكهف:99.100)، وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران:13).

فالآفة الأولى . حسب رأفه . تشير إلى حصول فبديل فف السماوات والأرض بمعنى أنه ففكون هناك سماوات وأرض جفدفة بقوانفن مافة جفدفة، أما كلمة «عرض» الوارفة فف سورة آل عمران ففعتبرها مصدر العرض والمعرض والأعراض، وعرض الشفء هو إظهاره بشكل جلف، بمعنى السماوات والأرض الجفدفة هف المكان الذف ستعرض ففه الجنة أو هف عفن عرض الجنة ، وكذلك النار فف قوله تعالى فف الآفة 100 من سورة الكهف: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ﴾ فهنا . حسب رأفه . ففب ألا نفهم بأن ﴿عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ على أساس أن العرض هو العرض أف البعد الأصغر والبعد الأطول هو الطول، وإلا فصبح الآفة لا معنى لها ووفر مترابطة، ففث أن أبعاد الوجود لفست الطول والعرض فلا نقول طول الكون وعرضه⁶⁵⁹.

وقد اعفر أن الجنة هف الكون الآخر الذف سفأف فف النفخة الثانية للصور، وسفعر الاستقرار وهذا الكون مكون من مافة خالفة من صراع المتناقضات الداخلي، لذلك لا فوجد ففه لا ولادة

⁶⁵⁹ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص ص 243 . 244.

ولا موت، وتختفف ظاهرة التطور ، وتظهر حركة للمادة من نوع آخر وعلاقات أخرى. فهذا الكون الجدف فف نظره . فحتاف إلى قوانف ماففة تختلف عن قوانف المادة الحالية فف كوننا وأعطف مثالا عن ذلك فاكهة التفاح ففف قوانف الكون الحالي تعطف شجرة التفاح موسما واحدا فف السنة أو اثنف، أما تفاح الجنة فإنه كلما قطفته فإنه فحلف مباشرة. فشجرة تفاح واحدة من تفاح الجنة تكفف أهل الأرض جمفعا، ولا فمكن أن فحصل هذا إلا بتغفر قوانف المادة، وهذا التغفر فف قوانف المادة ففسره قوله تعالى: ﴿ هُمْ مَا فَشَاءُونَ ففهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾ (ق:35)660.

وبما أن هذا الكون . فف نظره . لا فعرف صراع متناقضات فإنه لا فوجد ففه تسبف وجود، بل تسبف شكر فقط، واستدل بقوله تعالى: ﴿ دَعَوَاهُمْ ففهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ ففهَا سَلَامٌ ۖ وَأَخْرَجَ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (فونس:10)، كما أن طفبة المادة وتركفبها فف الكون الجدف ستسمح برؤية الله سبحانه وتعالى فف فف تسبف العاقل فف الفوم الآخر هو تنزفه عاقل لله661 .

بمعنى أن التسبف سفكون فقط للإنسان وحده دون ففره من الكائنات لأن المعنى الذي ففخذه لفس تسبف الوجود الذي فقابل صراع المتناقضات، والذي هو أساس التطور. بل استخدمه هذه المرة بمفهوم كان قد رفضه من قبل واستخف به . كما سبق وأن أشرنا . وهو مفهوم التنزفه والتعظم. ومن خلال الأمثلة السابقة نجد أن محمد شحورر اعفر الجنة والنار والبعث والحساب .. وففها من الأمور الغفبفة أشياء ماففة قابلة للإفراك الحسف، فهو فعتبر الغفب هو وجود لأشفا ماففة حسفة أو أحداث طفبفة أو إنسانفة غابف عن المعرفة الإنسانية الحضورفة أو العقلفة إما غفابا جزففا وففلق بأشفا ماففة أو إنسانفة كالفصص شهدها أناس وغابف عن ففهم شهودا ومعرفة، وهذا النوع ففحول وهو ففر أبفدف، أو غفابا كلفا: وهو ففلق بأشفا أو أحداث ماففة لا فعرفها إلا الله، وهذا الغفب هو ففب نسف لأن ما فجهله الإنسانية الفوم قد فعرفه غدا، وكلا النوعف . فف

660- محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ، ص 246.

661- المصدر نفسه ، ص 247.

نظره . يتحرك دائما باتجاه المعرفة، وبالتالي التقلص، بعد التقدم الذي حصل في ميدان المعلومات⁶⁶².

وهو هنا يقصد بالتقلص تقلص الحاجز الذي يفصل بين عالم الغيب والشهادة بفضل ما تحقّقه العلوم الحديثة من تطور. فإذا تتبعنا رأيه هذا سنجدّه يوحي إلى أنه يمكن للإنسان يوماً ما وبفضل التطور العلمي أن يشهد الظهور الحسي لكل ما هو غيبي كالملائكة والجن وغيرهما من الغيبات!. كما يتضح من خلال الأمثلة السابقة أن محمد شحور أراد أن يثبت أن القرآن الكريم جاء محتويًا على القوانين الجدلية المادية. لكن الواقع أنه وبتأويله لتلك الآيات كان يحاول أن يسقط أفكاره وتوجهاته الفكرية المسبقة، والمؤسسة على المباديء الماركسية ويفرضها فرضاً على القرآن الكريم فهو بذلك إنطلق من خلفيته الأيديولوجية وليس من القرآن الكريم، فكانت قراءته بذلك من جنس القراءات الخارجية الإسقاطية لا الداخلية.

وهذا الإكراه أوقعه في خلط علمي وفكري أولاً، وفي تناقض منطقي ثانياً. فأما الخلط العلمي فيتمثل في جعله الفلسفة الماركسية من الإكتشافات العلمية المتعلقة بقوانين الكون ونواميس الوجود في حين أنّها فلسفة وضعية من صنع البشر، لها مكان قوتها وبؤر ضعفها، فما يمكن استقراؤه من القرآن إنما يتعلق بقوانين الخلق ونواميس الكون التي لم يضعها الإنسان بل اكتشفها من الطبيعة وموجوداتها. أما التناقض المنطقي، فمن جهة فلسفة ماركس تنفي وجود الله والدين (الدين في نظره زفرة الكائن المثقل بالألم وروح عالم لم تبق فيه روح...إنه أفيون الشعب) ، ومن جهة أخرى أن الله - حسب رأيه - يعترف بفلسفة ماركس وهو يعبر عنها في القرآن ويحتويها. فكيف تسنى له أن يجمع الماركسية والإسلام في غمد واحد يستنبط من القرآن⁶⁶³.

⁶⁶² - محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 267 . 268.

⁶⁶³ - ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص 590.

وبناء على ما سبق، ومن خلال دراستنا لبعض من الأسس المعرفية والمنهجية التي تأسست عليها قراءة محمد شحرور الجديدة للقرآن الكريم، يمكننا القول بأن قراءته كانت قراءة إيديولوجية حاول من خلالها إضفاء الشرعية على آرائه وتوجهاته الفكرية التي تنطلق من مرجعيات ماركسية من خلال البحث عن أصول لها في القرآن الكريم، فقامت هذه القراءة بأدلجة النص وقولته متخطية بذلك كل الضوابط التي تقتضيها العملية التأويلية لتجعل الضابط الوحيد هو التلازم مع واقع العصر وقيم الحداثة الغربية بغض النظر عن ملاءمة هذا التأويل وانسجامه مع النص أم لا.

وقد وجهت لقراءته الجديدة عدة انتقادات من رواد القراءة الحداثية أنفسهم، مثل النقد الذي وجهه إليه حامد أبو زيد حيث اعتبر قراءته تلوينية بسبب إهدار التاريخية، وتحكم الغرض المسبق بآليات القراءة، ومن ثم إنحرافه بها عن القراءة التأويلية إلى القراءة التلوينية التي تستنطق النصوص الدينية بكل جديد يكتشفه الآخر الغربي لتخدير النفس ونسيان التخلف، كما وضع أبو زيد مفهومه للقراءة التلوينية المغرضة بأنها التي تتجاهل السياق المنتج للدلالة، وتقفز في إضفاء إيديولوجيتها الخاصة زاعمة أن الدلالة التي تنطق بها النصوص، وإخضاع التأويل لأغراض نفعية مباشرة خاصة. أما القراءة التأويلية المنتجة فهي القراءة التي تستنبط الدلالة من خلال العودة إلى السياق، وتنتقل انتقالاً هادئاً من الدلالة إلى المغزى⁶⁶⁴.

وبناء على ما سبق، ومن دراستنا لبعض النماذج من القراءات الحداثية للقرآن الكريم يمكننا القول بأن تلك القراءات تبقى مجرد مقترحات أو محاولات أولية لا تبلغ درجة العلمية، لها إيجابياتها من حيث أنها ساهمت في سيرورة فعل القراءة من خلال مواصلتها لعملية إستنطاق النص القرآني محاولة إثبات أن هذا النص ليس حامل معنى فحسب بل ومعنى المعنى أيضاً، وأن دلالاته لا تكشف عن نفسها دفعة واحدة، كما كانت تشير التفاسير القديمة، بل عبر مراحل تقتضيها

⁶⁶⁴ - ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص 558-559، نقلا عن نصر حامد أبو زيد، المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية، مجلة الهلال، ع 3، 1992.

ظروف الإنسان ومشكلاته في كل عصر، مادام هذا الكتاب موجه إلى كافة البشر ومنفتح على الزمان والمكان، مما يؤدي إلى تجدد عملية القراءة عبر تغير الصيرورة التاريخية.

وكان هدفها التنبيه إلى ضرورة تجديد مناهج وأدوات قراءة النص، وتوظيف المناهج الحديثة لأنها آمنت بقدرتها على ممارسة التأويل.

ورغم ما وقعت فيه بعض هذه القراءات من تجاوزات نتيجة توجهاتها الايديولوجية، فقامت بأدلة النص وقولته متخطية بذلك كل الضوابط التي تقتضيها العملية التأويلية، فإن هناك قراءات معاصرة قدمت نظرة فلسفية بعيدة عن التعصب المذهبي والقناع الايديولوجي الذي يعيق البحث الموضوعي، فاتحة بذلك الطريق أمام البحث العلمي المؤسس على مبدأ النقد والتقويم، تاركة المهمة للأجيال القادمة لاستكمال ما بدأت من دراسات لذلك فمن الاجحاف تعميم الحكم بالسلب على كل القراءات المعاصرة للنص القرآني، ودراستها دراسة خارجية محملة بأفكار مسبقة بعيدة عن الموضوعية والإكتفاء فقط برصد الأعطاب المنهجية والمعرفية التي وقعت فيها، وتجاهل إيجابياتها.

لكن هذا لا يعني أن تلك القراءات التي بدأها رواد الحداثة كانت سليمة وحققت العلمية، لذلك على الأجيال اللاحقة إعادة قراءتها من جديد قراءة نقدية للوقوف على ما توصلت إليه من نتائج إيجابية ومواصلة البحث فيه، ورصد الأخطاء والإنزلاقات التي وقعت فيها بغية تجنب الوقوع فيها وتجاوزها قدر الإمكان.

فرغم ما حققته من إيجابيات وما فتحت من آفاق، لكنها - وبحكم أنها مجرد إجتهدات بشرية ومحاولات قابلة للرد كما أشار أصحابها في أكثر من مناسبة - وقعت في بعض المزالق والأعطاب المنهجية، كان سببها الرئيسي - كما أوردنا - تطبيقها لمبادئ العقلانية والحداثة الغربية بطريقة إسقاطية لا تراعي طبيعة القرآن الكريم، مما عرضها للكثير من الإنتقادات.

فالمشكلة الحقيقية بالنسبة لرواد الفكر الحداثي العربي أنهم وبحكم علاقتهم المباشرة بالفكر الغربي تأثروا بالمفاهيم والمناهج التي أنتجها هذا الفكر، وازداد الأمر حدة عندما تعلق الأمر بقراءة النص القرآني، فبدلاً من دراسة هذه المناهج دراسة نقدية دقيقة لمعرفة مدى ملاءمتها للتطبيق على النص القرآني، آمنوا بقدرتها الكبيرة على تفجير دلالاته، فقاموا بالاسقاط المباشر لها عليه، كما نتج عن ذلك التأثير بالفكر الغربي الذي يساوي بين تلك النصوص والنصوص البشرية، تغير نظرهم إلى النص القرآني فنظروا إليه كظاهرة مادية ونص لغوي تفك شيفراته من خلال الوقوف على العلاقات الألسنية والسيمائية، كما وجدوا أنفسهم أمام جملة من المفاهيم مثل موت المؤلف وأنسنة النص،... وغيرها.

لا شك أنه إذا نظرنا من جانب كونية وعالمية المفاهيم والمناهج بحكم أن المعرفة الإنسانية أمر مشترك قائم على مبدأ التراكمية وتسهم فيه كل الشعوب بدون استثناء سنجد أن ما قام به المفكرون الحداثيون من استخدام المناهج الغربية أمر طبيعي. لكن الأمر لا يتعلق باستخدامهم للمناهج في حد ذاتها بل بتوظيفهم للمضامين المعرفية التي تولدت عنها تحت تأثير سياقات معينة.

ومن جهة أخرى إذا كان رفضهم للتراث التفسيري بكل علومه بحجة أنه أصبح عاجزاً وأن مناهجه عقيمة وغير صالحة ولا تحقق الدرس العلمي الموضوعي للنص القرآني. فهل نظيرتها الغربية الحديثة سليمة وموضوعية لدرجة اعتبارها مسلمة غير قابلة للنقد؟ مع العلم بأن الكثير من المناهج الحديثة اعترافاً بالضعف وقامت على انقاضها مناهج ما بعد الحداثة، وتاريخ الفكر الفلسفي الغربي يثبت تلك الثورات الكبيرة التي حصلت في مسألة المنهج، فمسألة المنهج في حد ذاتها تمثل موضوعاً إشكالياً في المعارف النظرية خاصة منها المتعلقة بالعلوم الإنسانية. فكيف يمكن توظيف مناهج غير مستقرة على النص القرآني؟.

إن المشكلة الأساسية في مسألة قراءة القرآن في الفكر العربي المعاصر لا تتعلق بالمنهج في حد ذاته بل في طريقة توظيفه، فالحداثيون العرب برروا توظيفهم لبعض المناهج بناءً على النجاحات التي

حققتها في الغرب، وكونها مثلت روح الحداثة الغربية، كما برروا تجاوزهم للمناهج التقليدية الإسلامية انطلاقاً من حكمهم عليها بالإغلاق وكونها محاطة ببطانة إيديولوجية، مما يجعلها عاجزة عن تحقيق التقدم وعن استيعاب قضايا العصر، فهل معنى ذلك أن المناهج التفسيرية الكلاسيكية لا تملك ما يمكن الاستفادة منه وتطويره وفقاً لمقتضيات العصر؟ ألا يمكن العثور فيها - إذا تمت قراءتها قراءة موضوعية بعيدة عن كل الأفكار المسبقة والأحكام القطعية - عن بعض الأسس التي يمكن الانطلاق منها واستكمال مواطن النقص فيها من خلال الاستعانة بما هو مناسب من مستجدات تضمنتها المناهج الغربية الحديثة وتوظيفه بطريقة سليمة تراعي بالدرجة الأولى طبيعة النص القرآني؟.

و من جهة أخرى هل كان تطبيق هؤلاء المفكرين لتلك المناهج عن معرفة دقيقة مثمرة تؤدي إلى الإبداع. أم أنه مجرد إعجاب بانتصارات تلك المناهج في بيئتها الأصلية، فكان تطبيقهم لها مجرد اتباع؟

الواقع أن عملية توظيف المناهج الغربية كانت في الكثير من الأحيان اتباع وتقليد، لدرجة أن بعض هؤلاء المفكرين في تعاطيهم مع النص القرآني كانوا متعسفين متحاملين إلى أبعد الحدود، وحملوا هذا النص مالا يحتمله، وأسقطوا عليه مقولات لا تتناسب مع طبيعته ولا تحترم خصوصيته، ذلك أن تلك المناهج الغربية في حد ذاتها لا تولي إهتماماً لطبيعة النصوص الدينية.

خاتمة

بعد دراستنا للحضور الإشكالي للقراءة الفلسفية للنص القرآني في كل من الفكر الإسلامي الكلاسيكي و الحديث والمعاصر يمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج:

. كانت غاية الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الفلسفة والدين ورفع التعارض بينهما، ورأوا بأنسبيل ذلك هو تفسير النصوص الدينية على ضوء النظريات الفلسفية، واعتمدوا على اجتهاداتهم الخاصة، متبعين منهجا عقليا يقوم على الإستدلال والبرهان، ولتحقيق هدفهم السابق إعتمدوا على تأويل النصوص القرآنية لكي تتوافق مع النصوص الفلسفية، وإحداث تعديلات على النصوص الفلسفة لكي تتفق مع مبادئ الدين.

وقد استطاعوا من خلال تفسيرهم للقرآن الكريم أن يبرزوا كيفية فهمهم له، وهو لاشك فهم يختلف اختلافا كبيرا عن فهم بقية المسلمين ورجال الدين خاصة، كما أنهم انتقوا من الآيات القرآنية ما يقع ضمن اهتماماتهم، وهي الآيات المتعلقة بالمسائل الميتافيزيقية كالعلم الإلهي ومسائل الوجود والنفس الإنسانية ومصيرها، والبعث... وغيرها.

لم تتوقف القراءة العقلية والفلسفية للقرآن الكريم مع نهاية العصر الكلاسيكي بل استمرت مع العصر الحديث، من خلال بعض المناهج التي قدمها رواد التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، والتي كانت انعكاسا للوضع الذي كانت تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك، وقد تأسست على مجموعة من المعايير منها:

. إيمانها بضرورة التجديد كفعالية من أجل القضاء على التقليد الأعمى، وكل أسباب التخلف وهذا يحتاج إلى تجاوز الوسائل والآليات المنهجية القديمة، واستبدالها بأخرى جديدة، تتماشى مع متطلبات العصر.

. إعطاء العقل دوره الفعال باعتباره أساس التقدم وتحقيق النهضة المنشودة، وهذا بالضبط ما عُيِّب في ثقافتنا تحت ظل الاستبداد السياسي والاضطهاد الفكري، في الوقت الذي مارس دوره بقوة في الفكر الغربي، وساهم في تحقيق النهضة والتقدم في كل المجالات.

وجل التفاسير التي شهدتها الفكر الإسلامي الحديث حاولت الخروج عن مناهج التفسير التقليدية ليس من باب إحداث القطيعة معها، وإنما الوقوف على أخطائها ومحاوله تصحيح ما اعتبروه خاطئا فيها وإكمال ما رأوه فيها من نقص، كما قامت بتفسير بعض الآيات تفسيراً يتلاءم مع معطيات العصر والنظريات العلمية والفلسفية الحديثة، وذلك لأنها كانت بالدرجة الأولى محاولات توفيقية بين التراث / الأصالة والحداثة / المعاصرة، ومن هذا المنطلق اعتبرها المفكرون العرب المعاصرون أنها ظلت تابعة لمنظومة التفسير الكلاسيكية، وأنه لا يمكن تسميتها قراءة . بالمفهوم الحديث للمصطلح . فقد بقي مصطلح التفسير مهيمنا في تلك الفترة. ولم تظهر القراءة . بمعناها الحالي . في البيئة العربية الإسلامية إلا مع رواد الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

فمع التطورات والانقالات المعرفية التي شهدتها الفكر العربي الاسلامي المعاصر تعمق الوعي بضرورة تجديد وسائل وأدوات قراءة النصوص التراثية والدينية، واعتبر أن الانطلاقة الحقيقية تكون باعادة النظر في طرق اشتغال العقل القاريء في حد ذاته، وأصبح الاهتمام بالنقد الاستيمولوجي لهذا العقل و إعادة تأسيسه من جديد هو الحل الأمثل لتجاوز كل الأزمات الحضارية التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي، وبدأت المشاريع العقلانية النقدية أو مشاريع نقد العقل (سواء العربي أو الإسلامي) تطرح نفسها بقوة في ساحة الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بهدف التأسيس لعقل جديد قادر على ممارسة عملية النقد على تراثه الاسلامي والتراث الغربي معا، وإعادة قراءة نصوصه الدينية، بأساليب وطرق جديدة تتجاوز في آن واحد كل من المناهج القراءة التراثية التقليدية والمناهج الاستشراقية.

وأدى هذا الوعي إلى ظهور عدة مشاريع فكرية وفلسفية حاولت التأسيس لقراءات جديدة للنص الديني عموما والقرآني على وجه الخصوص، مسلحة بكل ما أفرزته الحداثة الغربية وما بعدها من مناهج ونظريات فلسفية وأدبية ونقدية وفي ضوء سياقها الثقافي والاجتماعي مثل الهرمنيوطيقا تحليل الخطاب، البنيوية، التفكيكية، علم تاريخ الأفكار، وما أفرزته العلوم الانسانية من مناهج

،وتلك المناهج والنظريات سبق وأن طبقها الغرب في قراءته لنصوصه عامة والدينية على وجه الخصوص.

لكن هذه الدراسات المعاصرة رغم مساهمتها في سيورة فعل القراءة من خلال مواصلتها لعملية إستنطاق النص القرآني، إلا أنها وقعت في الكثير من المزالق والأعطاب المنهجية، كان سببها الرئيسي تطبيقها لمبادئ العقلانية والحداثة الغربية بطريقة إسقاطية لا تراعي خصوصية القرآن الكريم، واستخدامها لنفس المناهج التي طبقت على النصوص الدينية الأخرى على النص القرآني الذي يختلف عن تلك النصوص من حيث الماهية والطبيعة.

لا شك أن قراءة النص القرآني هي أمر ضروري في كل زمان ومكان، لأن هذا النص هو نص مبدع وذا دلالات لامتتهية ومنفتحة على الزمن، والقراءة هي السبيل الوحيد لفتح آفاق معانيه وتفجير إمكانياته، لكن على أن تراعي هذه القراءة خصوصية هذا النص، وذلك يكون عن طريق الدراسة المعمقة للآليات والمناهج قبل تطبيقها ، كما أن الإنتقاء من مناهج العلم الغربي وفلسفاته، يجب أن يكون سليما بحيث يحقق الانسجام بين المنهج المستخدم والنص القرآني، الأمر الذي يجعل مسألة قراءته أمرا يحتاج إلى المزيد من التنظير المنهجي والتطبيق الإيجابي والسليم.

فائمة المصادر والمراجع

. القرآن الكريم.

قائمة المصادر:

- 1 - ابن سينا، أبو علي بن عبد الله، الشفاء، تحقيق محمود قاسم، دار المعارف، القاهرة، (د.ط) 1952م.
- 2 - ابن سينا، أبو علي بن عبد الله تفسير سورة الإخلاص مع الترجمة والحاشية الشائقة السنية البهية لأبي القاسم محمد بن عبد الرحمان المنان، طبعة دهلي، 1916م.
- 3 - ابن سينا، أبو علي عبد الله، الإشارات والتنبيهات، القسم 3، مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1993م.
- 4 - ابن سينا، أبو علي بن عبد الله، جامع البدائع، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004م.
- 5 - ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة الجوائب القسطنطينية، 1297هـ.
- 6 - ابن سينا، أبو علي بن عبد الله، أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون ، باريس (د.ط)، 2007م.
- 7 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وأخلاق الوفاء، المجلد الرابع، مكتب الإعلام الإسلامي إيران، (د.ط)، 1405 هـ.
- 8 - أركون محمد، الإسلام، أوروبا ، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر هاشم صالح، دار الساقى، ط2، 2001م.
- 9 - أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط - ت).
- 10 - أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، ط1،

1999م.

11. أركون محمد، قراءات في القرآن، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2017م.
12. أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993م.
13. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، تر هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م.
14. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هشام صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، ط2، 1996م.
15. أركون محمد، نافذة على الإسلام، تر صياح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط1، 1996م.
16. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
17. رشيد رضا محمد، تفسير المنار، ج1، دار المنار، مصر، ط1367، 3هـ.
18. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت/ لبنان، ط2، 1968م.
19. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1346هـ.
20. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، فصوص الحكم، شرحه السيد اسماعيل الحسيني الشنب غازاني، تحقيق علي أوجي، المكتب الفلسفي الإسلامي، طهران، (د.ط)، 1381هـ.
21. شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للنشر والتوزيع، سوريا، (د.ط) 1990م.

22 . عبده محمد، تفسير القرآن الكريم: جزء عم، الجمعية الخيرية الإسلامية، مصر، ط3 1341هـ.

23 . عبده محمد، تفسير سورة الفاتحة، دار المنار، مصر، 1319 هـ.

24 . عبده محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، المنار، (د.ط.ت).

25 . عبده محمد ، رسالة التوحيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ط، 2000 م.

26 . عبده محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت/ القاهرة، ط1، 1993م.

المراجع:

المراجع العربية

1 . الأصفهاني، محمد علي الرضائي ، مناهج التفسير واتجاهاته : دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، تر قاسم البيضاوي مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط3 ، 2011م.

2 . الألوسي، شهاب الدين السيد محمود شكري بن عبد الله بم محمد بن أبي الثناء ، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.س).

3 . الآمدي، سيف الدين ، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1986م.

4 . ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1991م.

5 . ابن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، (د.ط)، 1982م.

6 . ابن رشد، أبو الوليد محمد ، تحافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، 1964م.

7. ابن عاشور محمد الفاضل، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، (د.ط) 1970م.
8. ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة الرياض ط4، 2005م.
9. ابن النديم، الفهرست، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1988 م.
10. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، 1990م.
11. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، ج1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
12. أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء /بيروت، ط2005، 7م.
13. أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/ المغرب، ط1، 2000م.
14. أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط) 1990م.
15. أبو زيد، نصر حامد النص - السلطة - الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1995م.
16. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
17. أبو زيد نصر حامد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة

مدبولي، القاهرة، ط3، 2003م.

18 . أبو زيد نصر حامد، الإتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط3، 1996م.

19 . إدريس مقبول، يحي رمضان، النص بين القراءة والتأويل، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013،

20 . بجيت، محمد حسن مهدي ، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2013م.

21 . بجيت، محمد حسن مهدي ، الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الإستشراقي والتبشيرidar مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان / الأردن ، ط1، 2011 . 2012م.

22 . بدوي عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط3 ، 1977م.

23 . البقاعي، برهان الدين ابي الحسن ابراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسق الآيات والسور، ج20 دار المعارف العثمانية ، ط1، حيدر اباد، الهند، 1979م.

24 . البقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر ، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد الصقر، دار المعارف، مصر، ط3، 1971م.

25 . بكار محمود الحاج جاسم ، الأثر الفلسفي في التفسير، دار النوادر، سوريا ، ط1، 2008م.

26 . البهي محمد، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981م

27 . البهي محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ط)، 1967م.

28 . بوخليط سعيد ، نوابغ سير وحوارات، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2012م.

- 29 . بوعرفة عبد القادر، الخطاب الديني واشكالية التفسير والتأويل: دراسة حول الاختلاف والإتفاق، في: التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية ناشرون (لبنان)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1 ، 2009م.
- 30 . بوعود أحمد، علوم القرآن من المنظور الحدائثي، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 2015م.
- 31 البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد . الهند، 1958م.
- 32 التوحيدى، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج1، مراجعة هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا . بيروت/ لبنان، (د.ط) ، 2011.
- 33 . الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ج1، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، ط3، 1992م.
- 34 الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988م.
- 35 . الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 10، 2009م.
- 36 . جعفر محمد كمال ، في الفلسفة الإسلامية، دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح الكويت، ط1، 1986م..
- 37 . جهلان محمد بن أحمد ، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، صفحات للدراسة والنشر، سوريا ، ط2008، 1م.
- 38 . الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، ط3، 1992م.
- 39 . حجازي، محمد محمود ،الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، دار الكتب الحديثة، مصر، ط1، 1970م.

- 40 . حجازي، محمود فهمي ،مدخل الى علم اللغة،دار قباء، القاهرة، (د.ط.س).
- 41 . حرب علي ، خطاب الهوية :سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت) . منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط2،2008م
- 42 . حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 2005م.
- 43 . حرب علي، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1995م.
- 44 . حرب علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2000 م.
- 45 . حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط2، 1995م.
- 46 . حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش/المغرب،ط1، 1992م.
- 47 . حلمي، محمد مصطفى ،الحياة الروحية في الإسلام،الهيئة العامة للكتاب (د.ط)،قاهرة،1970م.
- 48 . حما الحسن ،سؤال المنهج في القراءة المعاصرة للقرآن عند محمد شحرور في: مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة، سلسلة مؤمنون بلا حدود 4 ،المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط1، 2015م.
- 49 . حمود محمد، تدريس الأدب استراتيجية القراءة والإقراء، منشورات ديداكتيكا، المغرب،(د.ط) 1993م.

- 50 . حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1990م.
- 51 . حنفي حسن ، حصار الزمن، ج1، إشكالات، الدار العربية العرية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2007م
- 52 الخطيب محمد أحمد ، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، مكتبة الأقصى، الأردن، ط2، 1986م
- 53 . الذهبي ، محمد حسين ، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000 م .
- 54 . تيلوين مصطفى ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا، دار الفارابي (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2011م
- 55 . الرازي فخر الدين ، أساس التقديس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ط)، 1986م..
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم بن محمد بن محمد بن المفضل ، مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، تحقيق أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م.
- 56 . الراغب الأصفهاني، أبو القاسم بن محمد بن محمد بن المفضل ، مقدمة التفسير، المكتبة الأزهرية مطبعة الجمالية . مصر. ط1، 1329هـ.
- 57 . الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط) 1970م.
- 58 . الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 2010م.
- 59 . الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن، ج1، دار الإحياء العربي، القاهرة، ط1، 1957م.

- 60 الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج 2، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984 م.
61. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر، تفسير الكشاف دار المعرفة بيروت، ط3 2009م
62. زيدان محمود، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، (د.ط)، 1974م.
63. سيلا محمد، وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، سلسلة دفاتر فلسفية دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،ط3، 2008م.
- 64السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور،ج1،تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية،القاهرة، ط1، 2003م.
65. السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق/ لبنان، ط1، 2008 م.
66. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس، أحكام القرآن،ج1، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري مكتبة الخانجي، القاهرة،(د.ط.س).
- 67.. شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007 م.
68. شلحت يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق خليل أحمد خليل، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003م
69. الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان، علوم الحديث لابن الصلاح، دار الفكر المعاصر (لبنان)/ دار الفكر (سوريا)، (د.ط)، 1986م.
70. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل ج 1، تعليق الأستاذ أحمد فهمي

محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1992م.

71. صليباجميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973م.

72. الطاهر وعزيزو، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م.

73. الطبرسي، أبو علي بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، دار العلوم، لبنان، ط1، 2005م.

74. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد الثاني، تحقيق بشار عواد معروف و عصام فارس الحرساتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1. 1994م.

75. الطيار مساعد بن سليمان بن مسعد، مفهوم التفسير والتأويل والإستنباط والتدبر والمفسر، دار بن الجوزي، الرياض، ط2 1427 هـ

76. عاصي حسن، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1982. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق خليل أحمد خليل، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003م.

77. عبد الرحمان طه، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2006م.

78. عبد الرحمان طه، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2000م.

79. عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007م.

80. عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د.ط)، 1993م.

81. عزوزي حسن، اليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، سلسلة تصحيح صورة

- الإسلام ، مطبعة آنفو برانت، فاس، د.ط، 2007م.
82. عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج1، دار طيبة، الرياض، (د.ط.س).
- 83 . العمري مرزوق ،إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي والمعاصر، منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، بيروت / الجزائر، ط1، 2012م..
84. غرابة حمودة ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ،دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، د.ط.ت).
- 85 . الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علوم الأصول، ج2، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة السعودية، (د.ط.س).
- 86 . الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ، دار المعارف، مصر، ط 4، 1966م.
87. فضل صلاح ، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق ، المغرب /بيروت، 2002م .
- 88 . الفقيه شبر، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، دار الهادي، لبنان، (د.ط.س).
- 89 . فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، الرياض، ط3، 1997 م.
- 90 . فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج1، مؤسسة الرسالة ، الرياض، ط2، 1983م.
- 91 . فيصل لكحل، إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، كنوز الحكمة، ط1، 2011م.
- 92 . القطان مناع، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، (د.س).

93. قطب سيد، في ظلال القرآن، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة/ بيروت، ط32، 2003
94. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1950م.
- 95 . كنفودي محمد، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، إفريقيا الشرق، المغرب،(د.ط)، 2015م..
- 96 . لسود منجي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، ط1، 2006م.
- 97 . النشار علي سامي ،مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، دار المعارف مصر، ط1، 1966م.
98. النشار علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1، دار المعارف، ط7، 1977م.
99. النكر سعيد، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث،الأردن، ط1، 2014م.
- 100.النيفر احميدة ، الانسان والقرآن وجهها لوجه، دار الفكر العربي المعاصر (لبنان)، دار الفكر (سوريا)، ط1، 2000م .
- 101 . مساعد بن سليمان بن مسعد الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والإستنباط والتدبر والمفسر، دار بن الجوزي،الرياض، ط2 1427 هـ، ص 67.
- 102 . مصطفى عادل، فهم الفهم،مدخل إلى الهرمنيوطيقا،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ، 2008م.
- 103مصطفى كیحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف الجزائر،(د.ط)،2013م.

104. معرفة، محمد هادي ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج1، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد - إيران ، ط2، 1425هـ.

105 . معصوم فؤاد، إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم، دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، 1998م

106 مقبول إدريس، يحي رمضان، النص بين القراءة والتأويل، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013م..

المراجع المترجمة:

1. أوجيه مارك، جان بول كولايين، الأنثروبولوجيا، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة طرابلس، ط1 ، 2008م.

2 . بلاشير، ريجيس : القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، تررضا سعادة، دار الكتاب، بيروت، ط1، 1974م.

3 . برينكر كلاوس ، التحليل اللغوي للنص، تر سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م.

4 . جولد تسيهر، اجنتس مذاهب التفسير الإسلامي، تر عبد الحلیم النجار، مطبعة السنة المحمدية، مصر، (د.ط)، 1955.

5 . جاسبر دايفد ، مقدمة الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون - بيروت . منشورات الاختلاف . الجزائر ط 2007، 1م.

6 . حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 . 1839، تر كريم عزقول، دار النهار، بيروت، (د.ط .س).

7. دييور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت،

ط3، 1954م.

8 . دي سوسير فردينارد ، علم اللغة العام تر يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية، بغداد ، ط3، 1985م.

9 . ديكارت رونه مقال عن النهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1985م.

10 . ريكور بول، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية ،تر منذر عياشي، دارالكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005م.

11 . شاخت جوزيف وكاليفورد بوزورت، تراث الإسلام، ج1، تر محمد رهير السمهوري وآخرون، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (د.ط)، 1978م.

12 . غدامير هانس، فلسفة التأويل: الأصول. المبادئ. الأهداف، تر محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ، ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، المركز الثقافي العربي (المغرب)، ط2، 2006م.

13. غدامير هانس جورج، تجلي الجميل، تر سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 1997م.

14. فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د.ط)، 1989 . 1990م.

15 . فولفغانغ ايزر ، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر حميد الحمداني، الجلالى الكدية، مكتبة المناهل، المغرب، (د.ط.ت).

16. كريستيفاجوليانا ، علم النص، تر فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر

الدار البيضاء/ المغرب، ط2، 1997م.

17. كوفمان سارة، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار

الأثر، تر إدريس كثير و عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1994م.

18. كولر جوناثان ، رولان بارت، تر سامر سمير فرح، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016م.

19. هوسرل ادموند ، فكرة الفينومينولوجيا، تر فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007م.

المراجع باللغات الأجنبية:

1 – Hans–Georg Gadamer, Vérité et méthode, Les grande ligne d'une herméneutique philosophique, paris seuil ,1976

2 – Paul Ricoeur , Hermeneutics and the human science; trans by - John B. Thompson, Cambridge university press, 1998

الدوريات:

1 . بارت رولان ، نظرية النص، تر محمد خير الدين البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3 1988م.

3 . حرب علي :قراءة مالم يقرأ: نقد القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت، ع61/60، جانفي /فيفري 1989م.

4 . فخري صالح، نظرة هانس روبرت ياوس إلى تاريخ الأدب، مجلة الحياة، الرياض، 1/ 12/ 2009.

5 . ميسون أيوب الحمداني، الباقلاني وجهوده في علم البلاغة، مجلة دراسات البصرة، العدد 14، 2012 ، ص 72.

6. يوسف موسى علي عبد الله وآخرون، أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي من وجهة نظر محمد البهي ومحمد ياسين عريبي، مجلة بحوث إسلامية واجتماعية متقدمة، ع1، 2011/10/15.

الموسوعات :

1. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 1، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 2002 م.

2. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

3. نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1964م.

القواميس والمعاجم العربية:

1. ابن المنظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دارصادر، بيروت، ط1، 1300هـ.

2. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، مقاييس اللغة ج 1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ط 1 ، 1979 م.

3. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري ، تهذيب اللغة ، ج 12، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط.ت).

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، د.ط ، 1982م.

5. جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط3، 2006م.

6. 7. الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت).

8. شاعر مصطفى سليم ، قاموس الأنثروبولوجيا ، جامعة الكويت، ط1 ، 1981م.

9. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج2، دار العلم للجميع، بيروت،(د.ط.ت).

10 . مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.

11 . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4 ، 2004.

12 . مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية مصر، (د.ط)، 1983م.

13. محمد علي التهانوي كشاف إصطلاحات العلوم والفنون ج1، مكتبة لبنان، ط1، 1996.

14 . مصلح الصالح، الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، المملكة السعودية، ط1، 1999م.

المعاجم الأجنبية:.

1-Joëlle. Gardes – Tamine, Marie Claude Hubert, Dictionnaire de critique littéraire, Armand colin ,2002.

2 -R .Galisson et D.Coste : « Dictionnaire de Didactique des langues » Hachette librairie, 1976.

الفه
رس

مقدمة .
الفصل الأول : المنهج الفلسفي، القراءة، النص الديني الإسلامي: المفهوم وسياقات الدلالة 8.....
المبحث الأول: المنهج الفلسفي: مفهومه، طبيعته، وأنواعه.....10.....
المبحث الثاني: القراءة: المفهوم والسياقات الدلالية والمعرفية 30.....
المبحث الثالث: مفهوم النص الديني الإسلامي، طبيعته وخصائصه..... 77 ...
الفصل الثاني: المرجعيات الفلسفية في قراءة القرآن الكريم في الفلسفة الإسلامية..... 87.
المبحث الأول: نشأة الفكر العقلي في الإسلام وبداية الصلة بين الفلسفة والدين..... 90.
المبحث الثاني: نماذج من القراءة الفلسفية للقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام..... 114.....
الفصل الثالث: مناهج قراءة القرآن الكريم عند رواد التجديد في الفكر الإسلامي الحديث.. 161.....
المبحث الأول: عوامل نشأة مذاهب واتجاهات قراءة القرآن الكريم في الفكر الإسلامي الحديث. 163.
المبحث الثاني: المنهج العقلي في قراءة القرآن عند محمد عبده..... 184 ..
الفصل الرابع: القراءات الحدائرية للقرآن الكريم في الفكر العربي الإسلامي المعاصر..... 222 ..
المبحث الأول: الخلفيات الفلسفية للقراءات الحدائرية للقرآن الكريم..... 224.....
المبحث الثاني: النص القرآني وآليات قراءته عند محمد أركون..... 254 .
المبحث الثالث: القراءة الماركسية للقرآن الكريم عند محمد شحرور..... 299.....
خاتمة 330.....
قائمة المصادر والمراجع..... 334 ..