@Tafsircenter

أولريكا مارتنسون
Ulrika Martensson

الحجة البالغة

دراسة القرآن وتفسير الطبري في ضوء «السياسة» و«الخطابة» عند أرسطو

ترجمة
د/ حسام صبري

www.tafsir.net
مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بأولريكا مارتنسون Ulrika Martensson:

باحثة سويدية، أستاذ الفلسفة ودراسات الأديان بجامعة العلوم والتكنولوجيا النرويجية، حاصلة على الدكتوراه من (أوبسالا) في تاريخ الأديان، ورسالتها للدكتوراه كانت حول تاريخ الطبري.

تتركز اهتماماتها في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، والتاريخ والتفسير الإسلامي.

مقدمة[1]:

تهتم كثير من الدراسات الغربية بالصِّلَة بين القرآن والتفسير منذ طَرَح جون وانسبرو طَرْحَه حول نشأة القرآن من خلال الجدل التفسيري حول النصوص الكتابية المقدّسة في وسط طائفي، وشكّل هذا الطرح -بعيدًا عن قبوله بالكلية أو رفضه- إطارًا لمحاولة فهم طبيعة التفسير القرآني وصلته بالنصّ.

في هذه الدراسة تحاول مارتنسون توسعة السؤال في هذه المساحة عبر ربط القرآن والتفسير في قضايا اللغة والتواصل والحقيقة والكتاب والميثاق والسلطة والقانون والتشريع بالموروث الفلسفي للشرق الأدنى القديم متمثلًا في كتابَيْ أرسطو (الخطابة) و(السياسة)، فتحاول فهم طبيعة تناول القرآن لهذه القضايا مقارنة له بالتناول الموروث من أرسطو، وكذلك طبيعة تناول تفسير الطبري لهذه القضايا.

كما تحاول مارتنسون سحب القرآن والتفسير القرآني لمساحة النقاش المعاصرة حول الحقيقة واللّغة والتواصل والأخلاق والنسبية عبر استثمار نقاشات جلنر مع الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة ممثّلة في هيدجر وجادامير

(١) قام بكتابة المقدّمة، وكذا التعريف بالأعلام، والتعليقات الواردة داخل الترجمة، الباحثان: خليل محمود اليماني، وطارق حجي، وقد ميّزنا حواشيهما عن حواشي مارتنسون بأن نصّصنا بعدها بـ(قسم الترجمات). (قسم الترجمات).

ومع فلسفة فتنجشتاين اللغوية، وإثارته عبر هذه النقاشات إشكال المعرفة في عصر ما بعد الحداثة واتّسامها بالنسبية، واستثمار تصوّراته عن التوافق النسبي بين نظرية المعرفة العقلانية عند ديكارت وموقع التعالي الإلهي فيها وبين نظرة القرآن وتفسير الطبري للمعرفة، ومواجهة هذا للنسبية في المعرفة والقانون.

وبغضّ النظر عن نتائج هذه الدراسة ومقرّراتها، فإنّ أهميتها تأتي من أنها تمثّل تكثيفًا لكثير من المساحات التي يهتم بها الدرس الغربي المعاصر للقرآن، وكذلك توسعة لإطار التعامل مع بعض هذه المساحات عبر استدعاء للنقاشات الفلسفية المعاصرة، مما يجعل الاطلاع عليها مفيدًا في الوقوف على مثل هذه الدراسات المتنامية في السياق الغربي وتلك الطرائق المتنوّعة في تناول القرآن والتفسير.

الدراسة(١)(٢)(٣)

القسم الأول: هدف الدراسة ومنهجها:

يسعى هذا البحث إلى إعادة تركيب الهرمنيوطيقا في القرآن وفي التفسير القرآني الشهير لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت. ٩٢٣) الموسوم بجامع البيان عن تأويل آي القرآن. ويتمثّل المنهج الذي سارتْ عليه

---

(١) العنوان الأصلي لهذه الدراسة هو:

THE PERSUASIVE PROOF": A STUDY OF ARISTOTLE'S POLITICS AND RHETORIC IN THE QUR-AN AND IN _ AL-T. ABAR_I'S COMMENTARY

وقد نشرت في JSAI 34 (2008)

(٢) قام بترجمة هذه المقالة: حسام صبري، مدرس بكلية اللغات والترجمة – قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من البحوث، كما أنّ له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية. (قسم الترجمات).

(٣) أدين بالفضل والامتنان لإيفا رياض لتفضّلها بقراءة هذا البحث وإبداء ملاحظات عليه، وكذلك ليونيل ساكس الذي أوضح لي أن التطوّر الاجتماعي الذي يشير إليه القرآن هو الانتقال من المجتمع القبلي إلى عصر الدولة. ولم يتسنَّ لي الوقت لتناول هذه المسألة في بحثي هذا لأن التركيز انصرف في الأساس إلى القضايا التأويلية، لكن أتناولها في بحث قادم في الدِّين والسياسة. وأتوجه بالشكر لكلّ من صابرينا راميت، وكريستين هاسينستاب، وجينيفر بايلي، وتوربجورن كنوستن لما أبدوه من اقتراحات مهمّة، سأتناول معظمها في العمل القادم. كما أودّ أن أُعرب عن بالغ شكري للمراجعين، ومحرّر المجلة يوحنان فريدمان. وقد أسهمت ملاحظاتهم في تهذيب البحث الذي بين أيدينا.

الدراسة في تحديد موقع القرآن وتفسير الطبري من السلسلة الهرمنيوطيقية المتواصلة منذ العصور القديمة حتى وقتنا الحاضر، في ضوء ما جاء في موسوعة ستانفورد الفلسفية: (أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا يتناول كلًّا من الفنّ من الدرجة الأولى ونظرية الفهم من الدرجة الثانية وتأويل التعبيرات اللغوية وغير اللغوية. والهرمنيوطيقا بوصفها نظرية للتأويل تضرب بجذورها في التاريخ لتعود إلى حقبة الفلسفة اليونانية القديمة. وفي سياق العصور الوسطى وعصر النهضة ظهرت الهرمنيوطيقا كفرع له أهميته البالغة في دراسات الكتاب المقدّس، ثم تضمّنت فيما بعد دراسة الثقافات القديمة والكلاسيكية. ومع ظهور مذهب المثالية والرومانسية الألمانية تغيّر الوضع بالنسبة للهرمنيوطيقا، واتخذت منحًى فلسفيًّا. ولم تَعُد وسيلة منهجية أو إرشادية للتخصّصات العلمية الأخرى، بل انصرفت إلى العناية بالشروط والظروف التي تهيئ التواصل الرمزي. وبدلًا من السؤال المعتاد: كيف نقرأ؟ ظهر سؤال جديد حلّ محله، ألا وهو: كيف نتواصل في الأساس؟ وبدون هذا التحوّل الذي بدأه فريدريش شلايرماخر، وفيلهلم دلتاي وآخرون، يستحيل تصوّر التحوّل الوجودي (الأنطولوجي) في الهرمنيوطيقا الذي أطلقه مارتن هايدجر في منتصف العشرينيات في القرن الماضي من خلال كتابه: (الوجود والزمان)، وحمل لواءه من بعده تلميذه هانز جورج جادامير. والآن لم تَعُد الهرمنيوطيقا مقصورةً على التواصل الرمزي، بل سلكت دربًا أكثر حيوية، فراحتْ تركّز على حياة الإنسان

ووجوده. وبهذا الشكل الذي يمعن النظر والبحث في أعمق ظروف التفاعل الرمزي والثقافة بوجهٍ عام، قدّمت الهرمنيوطيقا الأفُق النقدي للعديد من النقاشات الأكثر إثارة في ميدان الفلسفة المعاصرة في السياق الأنجلو أمريكي (رورتي، وماكدويل، ودافيدسون)، بل وعلى مستوى الخطاب القارّي (هابرماس، آبل، ريكور، دريدا)[١].

والهدف الرئيس من وراء تناول القرآن وتفسير الطبري في سياق الهرمنيوطيقا (التأويلية) هو إبراز ما لهما من إسهامات في السِّجال المعرفي الدائر منذ العصور القديمة حتى يومنا هذا، بين المثالية أو العقلانية والواقعية أو التجريبية. ويتحقّق هذا بالمقارنة بين القرآن وتفسير الجامع وبين كتاب الخطابة لأرسطو الذي يجسد المذهب الواقعي/ التجريبي. ومن خلال التركيز على الخطابة والبيان، يمكن القول أنّ القرآن وتفسير الجامع يمثّلان نظرية تأويلية فضلًا عن نظرية للتواصل اللغوي بمفهومه الأوسع. وفي السياق الحديث، فإنّ السِّجَال بين المثالية والواقعية يتجلّى بوضوح في نقد هيرش لأفكار هانز جورج جادامير وفي هجوم إرنست جلنر على القوى المناوئة للعقل[٢]، وهو وباء بدأ في

(١) انظر:

Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Hermeneutics,” by Bjorn Ramberg and Kristin Gjesdal (2005).

(٢) انظر: Ernst Gellner, Reason and culture (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 132-135.

رأي جلنر من رؤيةٍ عويصة تبنّاها لودفيج فتجنشتاين ذهب فيها إلى أن الكلمات لا بدّ أن تعني شيئًا لمن ينطق بها.

أمّا الهدف الثاني فهو وضع منهج جديد في تناول مبدأ تنزيه الله عن الجهة والحيز، فليس كمثله شيء في هذا العالم. وبهذا تتشكّل لدينا رؤية تتعلّق بنظرية المعرفة، وتحديدًا الفرضية الواقعية، ترى أنّ الواقعية والحقيقة توجدان بقطع النظر عن إمكانية تصوّرهما أو التفكير فيهما، وأنّ الملاحظة التجريبية هي طريق المعرفة الرئيس. وفي سياق الحديث عن الله، فإنّ الملاحظة التجريبية تعني دراسة حقيقة الله من واقع مادة الوحي الإلهي، وهي لغة القرآن العربية. وهذا هو المنهج التأويلي الذي يُوصي به القرآنُ جمهورَ القرّاء وهو ما سار عليه الطبري في تفسير الجامع.

سوف يقدّم البحث الذي بين أيدينا دراسة استقصائية للبحوث التي تناولت القرآن مشفوعة بإطار تحليلي مقارن للخطابة عند أرسطو. ويلي ذلك دراسة استقصائية للبحوث التي تناولت التأويلية عند الطبري ثم إعادة تركيب منهجه التأويلي وتحليله في ضوء التفسير السابق للقرآن مقارنة بالخطابة عند أرسطو. وختامًا، يعقد البحث مقارنة سريعة بين القرآن ومنهج الطبري التأويلي من جانب وبين الآراء المعرفية لجلنر وهيرش وباتريك نيرهوت.

القسم الثاني: القرآن:

تتناول الدراسة الاستقصائية البحثية القرآن عبر محاور ثلاثة؛ الأول يتصدى لقضية تأليف القرآن، في حين يناقش الثاني مصطلح الكتاب والقرآن، أمّا الثالث فيستعرض التراث الكلاسيكي والخطابة.

تأليف القرآن:

ترى العقيدةُ الإسلامية الكلاسيكية أنّ القرآن من عند الله، سواءٌ أكان كلام الله الأزلي (كما يقول الأشاعرة)، أو كان مخلوقًا (كما يقول المعتزلة). وقد نطق النبيُّ محمد (ت. ٦٣٢) بكلام الله؛ ولذا هو مبلّغ رسالة الله إلى البشرية، وليس هذا الكلام من تأليفه، يستوي في ذلك المنطوق أو المكتوب. وقد عهد إلى الكَتَبة فدوّنوه، ثم جُمع في نسخة معتمدة بأمر من الخليفة الثالث عثمان (٦٤٤- ٦٥٦) استنادًا إلى ما دوّنه الكَتَبة من كلام النبي.

على الجانب الآخر، ظلّ الاتفاق منعقدًا ردحًا من الزمان بين الباحثين من غير المسلمين على أنّ القرآن من تأليف النبيّ وأنه قرأه على المسلمين ثم دوّنه الكَتَبة وجُمع في المصحف. والقول بأنّ القرآن كان في الأصل شفهيًّا يعزّزه التصوّر بأن النصّ -حتى في نسخته المحرّرة بعد جمعه- غير مترابط جاء بلا نظام؛ وهي سِمَة الكلام الطبيعي التلقائي بخلاف ما عليه الكتابة[1]. وارتبط هذا

(١) اتهام القرآن بالتفكّك وعدم الانسجام هي من أشهر الانتقادات الاستشراقية المتداولة حول القرآن منذ نولدكه وحتى الآن، غير أنه يمكن القول بأن خلاف ذلك والقول بأن القرآن متّسق البِنية والتركيب =

المنهج بفرضية أخرى ترى أنّ القرآن يجسد المرحلة المبكّرة من مجيء الإسلام ثم يأتي بعده الحديث والسيرة النبوية والتفسير[١]. وقد خرق جون وانسبرو[٢] هذا الإجماع بشكلٍ جذري وذهب إلى أنّ النصّ المعتمد هو وحدة

=

أضحى رأيًا بارزًا جدًّا في الساحة الاستشراقية المعاصرة، فهناك مستشرقون كبار اهتموا بإثبات ذلك من خلال اشتغال علمي متنوّع العدّة المنهجية؛ من أبرزهم: أنجيليكا نويفرت، وخصوصًا كتابها: (حول تركيب السور المكية)، ونيل روبنسون: (اكتشاف القرآن)، وميشيل كويبرس: (في نظم سورة المائدة)، وسلوى العوا: (العلاقات النصيّة في القرآن، الصلة والتماسك والبنية). في هذا السياق عقد موقع تفسير ملفا حول «الاتجاه التزامني» ضم دراسات ومقالات لأعلام هذا الاتجاه الذي أبرز اتساق القرآن وانسجامه الداخلي، يمكن مطالعته على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) انظر على سبيل المثال:

Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans, Zweite Auage, bearbeitet von Friedrich Schwally, 3 vols., 1909-38 (Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1970); Tor Andrae, Muhammad: the man and his faith (New York: Charles Scribner's Sons, 1936); Richard Bell, The origin of Islam in its Christian environment (London: Macmillan, 1926); Régis Blachère, Introduction au Coran (Paris: Maisonneuve, 1947); John Burton, The collection of the Quran (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Neue Folge, Bd. 10 (Berlin and New York: De Gruyter, 1981).

(٢) جون وانسبرو John Wansbrough، (١٩٢٨م – ٢٠٠٢م)، مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجّه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيك جذري في المدوّنات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.

=

أدبية لم تكن أبدًا كلام فرد واحد وإنما دُوّنت في صورة مكتوبة وَفق مفهوم توحيدي نموذجي للنبوّة[١]. وهو عمل مجموعة من العلماء في القرن التاسع في وقت تميَّز فيه الإسلام وأصبح دينًا مستقلًّا عن محيطه الطائفي اليهودي والمسيحي[٢].

بعبارة أخرى إنّ الوحي النبوي لم يكن البداية لما صار لاحقًا البناء العقدي للإسلام في القرن التاسع، بل كان ثمرة لهذا البناء العقدي[٣]. وتمثّل

=

«الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة» (١٩٧٧م)، منشور على موقع تفسير عرض لهذا الكتاب كتبه كارول كيرستن، ترجمة: هند مسعد، يمكن مطالعته ضمن ترجمات ملف «الاتجاه التنقيحي» على قسم الاستشراق بموقع تفسير

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل «تاريخ الخلاص» الإسلامي. (قسم الترجمات).

(١) حول أطروحات الاتجاه التنقيحي التي انبثقت عن طرح وانسبرو، عقد موقع تفسير ملفًّا كاملًا حول الاتجاه وأطروحاته من أكثر من زاوية، كما يمكن الاطلاع على دراسة «تدوين القرآن، تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو»، ترجمة: د/ حسام صبري، ودراسة، الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكّر للقرآن، ترجمة: محمد عبد الفتاح، منشورين ضمن ملف «تاريخ القرآن»، بقسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) ستتابع المؤلِّفة في عرض آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، وهذه الآراء مشكلة ومخالفة لموقف المسلمين من كتابهم، وقد علّقنا قبل على مثل هذه الآراء في عدد من المواد المنشورة على القسم، يراجع: المواد ضمن ملف (تاريخ القرآن)، (الاتجاه التنقيحي)، وغير ذلك. (قسم الترجمات).

(٣) انظر:

=

منهج وانسبرو في مقاربة القرآن بوصفه جزءًا لا ينفصل عن التراث التفسيري؛ وقد تابعه في هذا أندرو ريبين(١). كذلك تبنّى كلود جيليو(٢) رَأْيَ وانسبرو عن

=

John Wansbrough, Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 52:

حيث يقول: إنّ تشكُّل السُّنة باعتبارها تجسيدًا للممارسة/ الحكم النبوي لا يمكن أن يكون قد حدث قبل بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ولهذا يمكن اعتبارها متزامنة مع النظرة للقرآن باعتباره النسخة المجموعة من أقوال النبيّ. ووضع الوحيين في منزلة واحدة لا يعني في تصوري أن القرآن صار بمنأى عن سلطة السنّة. بل إنّ العكس محتمل فإنّ جمع الوحي القرآني لم يتسنَّ إلا بعد أن أمكن ربط محتواه بالسنّة النبوية والأهم بالشخصية التاريخية التي تحدّدت معالمها هناك. والاعتراف بأنّ النبي هو مصدر التشريع في حياة المجتمع الدينية قد يُنظر إليه على أنه انعكاس للتصوّرات التقليدية عن السلطة الكاريزمية.

للاطلاع على فكرة الإسلام والطوائف، انظر:

Wansbrough, The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history (Oxford: Oxford University Press, 1978).

(١) انظر:

Andrew Rippin, The Quran and its interpretative tradition (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2001), e.g. “The Quran as literature: perils, pitfalls and prospects" [1982], pp. 38{47; “Literary analysis of Qurʾān, tafsīr, and sīra: the methodologies of John Wansbrough" [1985], pp. 151-232; RHMNN and the Hanifs" [1991], pp.153-168; “Quranic studies, part IV: some methodological notes" [1997], pp. 39-46; “Western scholarship and the Quran," in Jane Dammen McAuliffe (ed.), The Cambridge companion to the Qurʾān (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 235{251, esp. pp. 243f.

(٢) كلود جيليو claude.gillot (١٩٤٠-)، مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس- مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩ وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦، وُلِد جيليو في السادس من يناير عام ١٩٤٠، وقد حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢) من جامعة السوربون Paris-111، وكانت أطروحته بعنوان «جوانب المخيال

=

التأليف الجماعي لكنه أبقى على التاريخ المتعارف عليه. وعلى أساس المعلومات التي تتيحها السيرة النبوية والمصادر التاريخية المبكّرة والقرآن يرى جيليو أنّ كَتَبَة النبي كانوا على دراية بالكتاب المقدّس وبالتراث اليهودي والمسيحي ولغته، ونظرًا لأنّ النبيّ انخرط في حوار مستمر معهم، فقد تشكّلت الرسالة عبر ما لديهم من معرفة؛ ولذا فإن القرآن عملٌ جماعي. ويرى جيليو أن هذا التصوّر يفسّر لنا سبب حرص القرآن على تحديد مواقفه العقدية في ضوء اليهودية والمسيحية واشتماله على العديد من الكلمات السريانية[١].

=

الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه محمد أركون، وقد عمل باحثًا في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفًا ومحررًا لعددٍ من المجلات البحثية المتخصصة كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاج غزير وعدد كبير من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية، وقد نشرنا له ترجمتين، الأولى بعنوان: «بدايات تفسير القرآن» ترجمة: د/ زياد فروح، «الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري، توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته»، ترجمة: أ.د/ سامي مندور، يمكن مطالعتهم ضمن ترجمات ملف «التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية»، على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) انظر:

Claude Gilliot, “Le Coran, fruit d'un travail collectif?", in D. De Smet, G. de Callatay & J.M.F. Van Reeth (eds.), al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam, Actes du Symposium International tenu _a Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, Acta Orientalia Belgica Subsidia III (Bruxelles: D. De Smet, 2004), pp. 185-231.

=

وهناك من الباحثين من أبقى على فكرة مجيء القرآن مع النبي، ولعلّ أبرزهم أنجيليكا نويفرت[١] التي تحاجج عن الرأي الذي يبرز طبيعة القرآن

=

وفي مسألة اشتمال القرآن على كلمات سريانية يشير جيليو إلى دراسة لكريستوف لكسنبرج في هذا الصدد. انظر:

Christoph Luxenberg. Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin, 2000), pp. 218-222.

انظر أيضًا الدراسة الأولية لفكرة التأليف الجماعي عند:

"Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke, JSAI 22 (1998): 84-126.

(١) أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-) من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية. أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرّة، درست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات برلين وميونيخ وطهران، عملت كأستاذ ومحاضر في عدد من الجامعات، مثل برلين وميونيخ وبامبرغ، كما عملتْ كأستاذة زائرة في بعض الجامعات مثل جامعة عمان بالأردن وجامعة عين شمس بالقاهرة. أشرفت على عدد من المشاريع العلمية، منها: مشروع: (كوربس كورانيكوم). ولها عدد من الكتابات والدراسات المهمّة في مجال القرآن ودراساته، من أهمها:

Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, 2010

القرآن كنصّ من العصور القديمة المتأخرة، مقاربة أوروبية.

وقد ترجم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage, 2019

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

وقد ترجمنا لها بعض الدراسات على قسم الاستشراق، يمكن مطالعتها على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

الشفاهية و(الليتورجية) التعبّدية. ويرى أصحاب هذا القول أنّ القرآن نشأ في صورة عبارات نطق بها النبيّ عند الكعبة ثم أصبح قرآنًا يُتلى في الشعائر المبكّرة وفي القلب منها الحج[١]. وبعد التعرّف على تاريخ الخلاص في الكتاب المقدّس عَبْر الاتصال باليهود والنصارى تشكّل مفهوم الكتاب عند النبي والمجتمع المسلم، وهو ما يعكس مرحلة أخرى من التطوّر[٢]. ومع ذلك فقد تراجعت مع تبلور النصّ المعتمد، الذي هو في حقيقته وثيقة شفهية في الأساس تُتلى في السياق التعبدي. ويقوم منهج نويفرت على فرضية ترى أنّ مراحل تطوّر القرآن حاضرة كلّها في النصّ ويمكن تتبّعها عبر تواريخ السور والآيات التي بيّنها نولدكه[٣]. وجاء دانييل ماديغان فتابَع نويفرت فيما ذهبتْ إليه من عزو القرآن إلى النبيّ وفي الزعم بأنّ القرآن شفهي في الأساس في نظرته لنفسه

(١) انظر:

Neuwirth, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus," in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as text (Leiden: Brill, 1996), pp. 69-105.

للوقوف على مزيد من النماذج لمنهج نويفرت في تناول النصّ القرآني وتطوره، انظر:

"Structural, linguistic and literary features," in Jane Dammen McAuli_e (ed.), The Cambridge companion to the Qur'an (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 97-114, esp. pp. 100-104.

(٢) تعد هذه الفرضية فرضية رئيسة لدى نويفرت وتتأسّس على مفاهيم يان إسمان حول (الاستمرارية الشعائرية) و(الاستمرارية النصية)، لمراجعة هذه الفرضية والتعليق عليها، يراجع: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمد عبد الفتاح، ترجمة منشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(3) Neuwirth, "Rezitationstext," pp. 100-103.

كوساطة بشرية للكلام الإلهي، وأنه لا بد من فهم القرآن بحسَب نصّه ووَفق مفاهيمه الخاصّة؛ لكنه مع ذلك لا يتّفق مع القول بأنّ القرآن مشتمل على مراحل من التطور التاريخي[١].

(١) انظر:

Daniel A. Madigan, The Qur'an's self-image: writing and authority in Islam's scripture (Princeton: Princeton University Press, 2001), esp. pp. 13-52;

وللاطلاع على منهجه، انظر ص٢٣ إذ يقول: «دورنا إذن أن نقرأ من القرآن ما كان محمد والمسلمون يتعلّمونه من أهل الكتاب الذين اتصلوا بهم، لا أن نقحم على القرآن ما علمناه عن هذه الكتب».

الكتاب والقرآن:

نطلق في هذا المحور من دراسة جيو ويدينجرين لمصطلح الكتاب، وسوف يُلهم اشتغاله إلى حدٍّ ما المنهج الذي أتَبنّاه[١]. ويرى ويدينجرين أن مفهوم الرسول والكتاب يعود إلى نموذج الشرق الأدنى القديم في تقديس المُلك، والذي مِن أظهرِ معالمه اعتقادٌ أسطوري بأنّ الملك من خلال العروج أو الهبوط أو كلاهما معًا قد حاز على كتاب إلهي سماوي احتوى على لُبّ قانون المملكة. ولأن ويدينجرين متأثّر بمدرسة الطقوس الشعائرية والأساطير فقد رأى أنّ هذه الأسطورة تجسّد تتويج الملك الذي يُنظر إليه على أنه إله. وفي القرآن نجد أنّ الله هو الملك الذي يُنْزِل كتابَه على رسولٍ أرضيّ (هو النبي محمد) عبر رسولٍ سماوي (هو الروح القدس)[٢]. ووَفق منظور القرآن فإن الكتاب يتّخذ شكله المادي الأرضي في صورة صُحُف، وألواح، وزبور، ويرى نفسه موافقًا للكتب التي أُنزلتْ على الرُّسل السابقين عدا أنّ القرآن نزل

---

(١) انظر:

Geo Widengren, Muhammad, the apostle of God, and his ascension (King and Saviour V) (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1955).

وفي تناوله لمصطلح الكتاب تابَع ويدينجرين آرثر جيفري فيما ذهب إليه في:

The foreign vocabulary of the Qur'an (Baroda: Oriental Institute, 1938); The Qur'an as scripture (New York: Russell F. Moore Company, 1952).

(٢) يشير ويدينجرين في كتابه عن محمد، في الصفحات من الثامنة حتى العاشرة إلى سورة: الشعراء، الآيات ١٩٢- ١٩٥، وسورة التكوير، الآيات ١٩- ٢٤، ويشير في صفحة ١١٧ وما بعدها إلى سورة الشعراء من الآية ١٩٢ إلى ١٩٧.

منجّمًا[١]. وإذا نحّينا جانبًا مسألةَ نزوله منجّمًا فإن ويدينجرين يرى أنّ أسطورة «الكتاب السماوي» الأقرب إلى القرآن تتجلّى في نسخة الألواح لبني إسرائيل في بلاد الرافدين[٢].

وفي دراسة حديثة ربط ماتياس رادشايت بين الكتاب ونظرة القرآن لنفسه كإعجاز، وهو عنصر مهم في إستراتيجيته لإقناع أهل الكتاب بألوهية رسالته. ويرى رادشايت أن لفظ الكتاب لا يُراد به canon أو لائحة نصوص مقدّسة، وإنما وثيقة مكتوبة تحدّد العلاقة بين الله وعباده وَفق ميثاق أقرّ فيه الناس بأن لا يشركوا بالله شيئًا وأن يفردوه بالعبادة. وبهذا المعنى فإنّ أهل الكتاب هم أهل الميثاق[٣]. وكون القرآن من عند الله حقًّا يدلّ عليه ما فيه من إشارات إلى آيات وأحداث تاريخية وظواهر طبيعية تشهد بإعجازه وسموّه فوق التاريخ والسببية.

---

(١) انظر: Widengren, Muhammad, pp. 116- 123؛ ويتحدّث عن مسألة النزول منجّمًا في صفحة ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٢١. وهو متأثر هنا بشكل جزئي بفكرة جوهانس بيدرسن أنّ الألواح البابلية هي المقابل للكتاب الإسلامي السماوي: انظر:

Pedersen, J: Reviewof E. Meyer: *Ursprung und Geschichte der Mormonen* (Halle, 1912), in *Der Islam* 5 (1914) 110-115.

(3) Matthias Radscheit, "I'jaz al-Qur'an im Koran?," in Wild (ed.), The Qur'an as Text, pp. 113-123, esp. p. 118 passim.

وقد وافق رادشايت في تفسيره الكتاب بالميثاق ديفيد كونستلينجر في دراسة بعنوان:

'Kitāb' und 'ahlu l-kitābi' im Kuran," in Rocznik Orjentalistyczny 4 (1926): 238- 247.

ولذا يرى رادشايت أن مردّ الإعجاز في آيات الله ليس لخصائصها اللغوية وإنما لإشارتها إلى قدرة الله المعجزة التي تهيمن على الطبيعة[١].

كما درس شتيفان فيلد[٢] منهج القرآن في التمييز بين البشري والإلهي لكن عَبْر التركيز على الكلام لا القدرة المعجزة، فكلام الله تامّ لا يشوبه نقص بخلاف كلام البشر. وفي هذا السياق يرى فيلد أنّ القرآن يستخدم مفهوم (النزول وتنزيل وإنزال) المأخوذة من الجذر (ن ز ل) عند الحديث عن كلام الله الذي يخاطب البشر، فقد نزلَ من أعلى بخلاف التواصل البشري «الأفقي»[٣].

---

(1) Radscheit, "I'jaz al-Qur'an im Koran, pp. 115-118, esp. p. 123.

(٢) شتيفان فيلد Stefan Wild، (١٩٣٧-)، أحد أبرز أعلام الاستشراق الألماني، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ عام ١٩٦١، وعمل كرئيس للمعهد الألماني للدراسات الشرقية ببيروت منذ ١٩٦٨ وإلى ١٩٧٤، وهو أستاذ اللغات السامية والدراسات الإسلامية في جامعات؛ أمستردام، ورينيش فريدريش فيلهلمز في بون، وقد بقي في الأخيرة حتى تقاعده في ٢٠٠٢م. له عدد من الكتابات المهمّة بين التأليف والتحرير، من أهمها:

Self-Referentiality in the Qur'an (Diskurse Der Arabistik, Harrassowitz; 1., Aufl. ed. Edition, 2007، المرجعية الذاتية في القرآن، وكتاب، القرآن كنصّ The Qur'an as Text, Brill, 1996.

وقد نشرنا عرضًا لكتاب (القرآن كنص) الذي حرّره فيلد، كتبه دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، يمكن مطالعته ضمن الترجمات المنوّعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٣) انظر:

=

ومثل رادشايت يرى فيلد في المقابلة القرآنية بين الإلهي والبشري وسيلة لتعزيز مصداقية الرسالة النبويّة لدى غير المؤمنين. وفي دراسة أخرى يتناول شتيفان فيلد الآية السابعة من سورة آل عمران التي يتحدّث فيها القرآن عن نفسه ككتاب يشتمل على آيات مُحْكَمَات وأُخر متشابهات وعن مسألة التأويل(١). وهذه المرجعية الذاتية تعود في رأي فيلد إلى نشأة القرآن ووظيفته كتلاوة أمام جمهور متشكّك، هم «الكفار» في البداية ثم أمام «المجتمع المسلم»، ويقول فيلد: «إنّ مِن أوجُهِ تفرُّدِ القرآن أنّ كثيرًا من النصّ القرآني هو بالفعل تفسير، على نحو يفوق أيّ نصوص مقدّسة أخرى. وفي حالة القرآن فإنّ المرجعية الذاتية لا تقتصر على مجرّد تركيز غالبية النصّ على التماسك النصّي له. وهذه المرجعية الذاتية سابقة على جمع النصّ القرآني واعتماده؛ ففي القرآن يتحوّل التفسير نفسه إلى كتاب مقدّس»(٢). ويعزّز هذا ما توصّل إليه وانسبرو من عدم إمكان الفصل بين القرآن والتفسير، لكن فيلد يبقِي على التأريخ المتعارَف عليه.

=

S. Wild We Have sent down to thee the book with the truth. . .Spatial and temporal implications of the Quranic Concept of Nuzul, Tanzil, and Inzal in in Wild (ed.), The Qur'an as Text, pp. 137-153, esp. pp. 141-145.

(١) انظر:

Wild, The Self-Referentiality of the Qur'ān: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge," in McAuliffe, Barry D. Walfish and Joseph W. Goering (eds.), With reference for the word: medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam, pp. 422-436.

(٢) انظر:

Wild, Self-referentiality," p. 432; McAuliffe, Text and textuality: Q. 3:7 as a point of intersection," in Issa J. Boullata (ed.), Literary

=

صنّف ماديغان[١] كتابًا عن مفهوم الكتاب، وبخلاف نويفرت التي تقصر أهمية الكتاب على الفترة المكية المتأخّرة فإنّ ماديغان يرى أنّ الكتاب هو المفهوم المحوري الذي يوحّد القرآن ككلّ[٢]. ومضى معنا نظرته للقرآن على أنه عمل شفاهي في الأساس، وهو تصوّر ينقد ما ذهب إليه جيفري وويدينجرين من أنّ القرآن كتاب، ومحاولتهما تحديد نوعية هذا الكتاب[٣]. كما يرفض ماديغان فكرة «نموذج الشرق الأدنى»، ويفضّل ترجمة «كتاب» إلى المقابل الإنجليزي "Writing"؛ ولذا فإنّ أهل الكتاب عنده من لهم دراية بالكتابة[٤]. وبهذا يقترب من تحليل رادشايت وشتيفان فيلد إلا أنّه يضفي على الكتاب معنًى فلسفيًّا أكبر، فيرى أن وظيفة الكتاب في الخطاب القرآني هي في الأساس رمزية

=

structures of religious meaning in the Qur'ān (Richmond: Curzon Press, 2000), pp. 56-76.

(١) دانييل ماديغان Daniel Madigan، كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسّس ومدير معهد دراسات الأديان والثقافات بالجامعة الغريغورية البابوية، حاصل على دكتوراه في الدين الإسلامي من جامعة كولومبيا الأمريكية عام ١٩٩٧، وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات، كولومبيا، أنقرة، بوسطن، من أهم كتبه: الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدس، ٢٠٠١. وهو الكتاب الذي تُشير له المؤلِّفة، وقد نشرنا عرضًا لهذا الكتاب كتبته يامنة مرمر، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشور ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(2) Neuwirth, Rezitationstext," pp. 88-93, 100f.; Madigan, Self-image, p. 11.
(3) Madigan, Self-image, pp. 5f.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢ وما بعدها.

وليست شيئًا ملموسًا. ولأنّ الكتاب رمزٌ فهو متعددُ المعنى وحمّالُ أوجُهٍ، تتعدّد مستويات المعنى فيه في الوقت ذاته. وهو الرمز الأساسي لسلطان الله وعلمه؛ فالكتاب الذي أُعْطِي للرسول ومنه إلى الناس ليس سجلًّا يشتمل على حِكمة الله وحُكمه وإنما النقطة التي تتوجّه منها هذه السلطة الأزلية التي لا يحدُّها زمانٌ بخطابٍ للوضعية البشرية المحدودة بالزمان. وأُمّ الكتاب ليست الكتاب الأصلي الأعظم الذي جاءت منه سائر الكتب الأخرى، وإنما جوهر العلم الإلهي الكلي والإرادة القاهرة[١][٢].

وعن لفظ القرآن أوضحَ جيليو أن هذا اللفظ ليس عربيًّا خالصًا وإنما هو مثال للمفردات السريانية في القرآن، فهو مأخوذ من «قريان»، ومعناها: جزء من النصّ مخصّص للقراءة في الطقوس الشعائرية المسيحية[٣]. ويتناسب هذا مع

---

(١) نفسه، ص٧٦ وما بعدها؛ وانظر أيضًا ص١٧٨.

(٢) قدم كتّاب آخرون مثل نويفرت وآن سيلفي بواليفو ونيكولاي سيناي ودانييل ماديغان تصوّرات مغايرة لمفهوم الكتاب تربطه بالقداسة والسلطة في سياق بحث الصِّلَة بين هذا المفهوم والمفهوم الكتابي وكذلك انتظارات السامعين للقرآن، في هذا السياق يراجع: وجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: د/ حسام صبري، إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، وهذه الترجمات منشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٣) يبرز في الاستشراق الكلاسيكي إرجاع المفاهيم الرئيسة في الإسلام أو القرآن لبعض المفردات السريانية أو العبرية أو حتى الحبشية، وهذا الصنيع يعتمد أصالة على عدة فيليلوجية تبحث في الألفاظ =

وصف القرآن بأنه قراءة شفهية في الأساس في سياق اجتماعي تعبّدي[1].

وبالنسبة لجيليو فإنّ القرآن يُظْهِر بوضوح تطوّرًا تدريجيًّا في معنى قرآن، فإنّ:

=

«دياكرونيًّا» أي أنها تبحث عن الدلالة الإيتمولوجية «الجذرية» للكلمة في العائلة اللغوية أو النسل اللغوي الأقدم تاريخيًّا، وهذه الطريقة في البحث والتنسيب لمفردات القرآن مشكلة، فهي تتجاهل ضرورة البحث «السانكروني/ التزامني» التي تكرست لاحقًا مع ظهور المدرسة البنيوية في دراسة اللغات وفي دراسة النصوص في العموم، حيث أوضحت هذه المدارس كيف أن الدلالة الإيتمولوجية الأقدم تاريخيًّا قد لا تكون هي الأكثر فائدة في كشف دلالة الكلمة في نصّ أو سياق ما، حيث قد يُخفِي الركون إلى هذه الدلالة التطوّر الذي يطال الكلمات وهذه الانزياحات الدلالية بل والدلالات الجديدة أحيانًا التي يخلقها حضور الألفاظ في أنساق جديدة. فضلًا عن أن اعتبار الكلمة «قرآن» التي يمكن بسهولة إيجاد اشتقاق عربي لها قائم على جذر عربي معروف واشتقاق مألوف -أنها كلمة تنتمي للغة أخرى لمجرّد التشابه الصوتي هو أمر ينطوي على مخاطرة ولا يمكن له أن يكون مُبرَّرًا منهجيًّا هكذا ببساطة، ولعلّ ما انتهى إليه البحث الفيلولوجي المعاصر مع جيفري ويوسف الصديق ولكسنبرج والذي يتم فيه إعطاء دلالة للكلمة الواحدة مختلفة بين كاتب وآخر بسبب معجمه اللغوي الذي يُرجع القرآن إليه دليلًا كبيرًا على هذا، فالتشابه اللفظي يستطيع أن يجعل كوثر هي كاثاريا اليونانية وهي كذلك الثبات السيريانية، ويتجاهل إمكان كون الكلمة عربية أصيلة حتى وإن كان يجمعها تشابه لفظي أو حقلي مع كلمات أخرى بسبب الاجتماع في العائلة اللغوية. كذلك من العيوب الرئيسة لاعتماد هذه التقنية أنها تتجاهل التعريفات التي يضفيها القرآن على نفسه، أو ما يسمى بعناصر «المرجعية الذاتية» في القرآن، حيث يكون من الضروري لتحديد مصطلحاته الرئيسة -وأكثرها رئيسية تسميته لنفسه- الرجوع إلى تحديداته عن نفسه وعن طبيعته، وهي التحديدات التي تناسب تمامًا اعتباره قرآن أي جامع «قارئ» ومقروء مجموع ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾. (قسم الترجمات).

(1) Gilliot, Travail collectif," p. 196, n. 75, ref. to Jeffery, Foreign vocabulary, pp. 233f.; John Muehleisen-Arnold, The Koran and the Bible, or Islam and Christianity (London, 1866 [1859]), p. 99, n. 49; Christoph Luxenberg, Die Syro-Aramäische

=

«القراءة» بمعناها العام تجسّد المرحلة المبكّرة التي تطوّرت في وقت لاحق إلى قرآن عربي بمعنى «قراءة عربية»، ثم أصبح القرآن في النهاية عَلَمًا على هذا النصّ العربي بعينه[١].

=

Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin, 2000), pp. 79 et passim. See also Abdesselam Cheddadi, Les Arabes et l'appropriation de l'histoire: émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle /VIIIe si_ecle (Sindbad, Actes Sud: 2004), p. 101.

(1) Gilliot, Travail collectif," p. 222.

التراث الكلاسيكي والخطاب البلاغي:

إنّ دراسة الخطاب البلاغي في القرآن لها ارتباط جوهري بمسألة علاقة القرآن بالتراث الكلاسيكي. ومن المعلوم أنّ الترجمات المنهجية للأعمال الفلسفية اليونانية القديمة إلى اللغة العربية -ومنها كتاب أرسطو في الخطابة[١]- قد نشطتْ في العصر العباسي وتولّاها مسيحيون نسطوريون ويعقوبيون، وأنّ علماء المسلمين قد أفادوا من الفكر اليوناني بشكلٍ إبداعي منذ هذا الحين[٢].

وزادت عناية المؤلّفين بالمحتوى الكلاسيكي للقرآن. ويُعَدُّ إرنست جلنر من أوائل مَن تحدّثوا عن نظرية الكلمة «اللوجوس» عند أفلاطون وأثرها في القرآن، وكان مما قال:

---

(1) Michel Cuypers, "Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurelle de la sourate "Joseph" et de quelques sourates brèves," Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales (MIDEO) 22 (1994): 107-195; p. 107.

(٢) للاطلاع على الظروف الاجتماعية والسياسية لحركة الترجمة، انظر:

Dimitri Gutas, Pensée grecque, culture arabe, trans. by Abdesselam Cheddadi (Paris: Aubiers, 2005 [1998]), esp. pp. 37-60; Richard Walzer, Greek into Arabic: essays on Islamic philosophy (Oxford: Bruno Cassirer, 1962); S.M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown (eds.), *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1973)

وكذلك للاطلاع على عمل الفارابي مع ترجمات لأفلاطون وأرسطو وفلاسفة الأفلاطونية الحديثة، انظر:

Walzer, Al-Farabi on the perfect state: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila. A revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985)

ويمكن الرجوع لأعمال أخرى لمحسن مهدي حول هذا الموضوع وخاصة الفارابي.

«إنّ الأفلاطونية الأصلية (وَفق مارك ١) تضفي صبغة ألوهية على المفهوم المنعزل، بينما الأفلاطونية القرآنية (وَفق مارك ٢) تنسب مجموعة محدّدة بدقّة من الأقوال إلى الإله. ورغم أنّ تفسير هذه الأقوال يظلّ محلّ جدل أيضًا لكنه جدل أقلّ من فئة المفاهيم المفتوحة غير المحدّدة. إذن فالقاعدة هنا ليست متعالية فحَسْب بل تعزّزها القدرة المطلقة، وهي على الأقلّ محددة ودقيقة نسبيًّا. والمجموعة غير المحدّدة من المفاهيم المعيارية المكتفية بذاتها أقل إقناعًا ووضوحًا من المجموعة المحدّدة من الأقوال المنطوقة بصورة إلهية. وسلطتها مدعومة اجتماعيًّا من الفئات الاجتماعية التي تستطيع القراءة والكتابة فضلًا عن الحرص على استدعاء شرعيتها في مواجهة تلك الجماعات التي تهدّدها، مما يعزّز مجموعة هائلة من التفاسير والتأويلات للمجموعة الأولية من الأقوال السماوية»[(١)].

كما يربط جلنر بين الأفلاطونية القرآنية والنظرية الأفلاطونية السياسية، وبخاصة مبدأ الاستحقاق والجدارة وأولويته على النَّسَب والقرابة في المناصب الإدارية في الدولة، وينظر للقرآن على أنه عقد اجتماعي[(٢)]. ويكاد يتفق ماديغان مع جلنر تمامًا (لكن دون أن يشير إليه)؛ إِذْ يقول متأثرًا بجاك دريدا وبقراءته

(1) Ernst Gellner, Muslim society (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 22f.
(٢) المرجع السابق.

الشخصية لأفلاطون أنّ الكتابة بمفهوم الكتاب، في القرآن، هي هذا النوع من الكلام الحي، لا مجرّد سطور على أوراق. وأنّ كتاب الله يبقى حاضرًا يتّسم بالذّكاء والفاعلية. فهو قويّ لا حاجة به إلى مَنْ يدفع عنه، يُمْضِي وقتًا طويلًا في الدفاع عن نفسه[١]. وأوضح مثال لمفهوم الكتاب في الأديان التي اتصل بها محمد من منظور ماديغان هو يهودية الأحبار في ظلّ إصرارها على الطبيعة الشفهية للتوراة وفي الوقت ذاته تشير إلى نفسها بالتوراة المكتوبة؛ وبهذا يصل ماديغان في النهاية إلى ما قاله ويدينجرين حول ألواح بني إسرائيل عدا أنه ينطلق في هذا من نظرية اللوجوس (الكلمة) بدلًا من الاعتماد على نموذج تقديس الملك في الشرق الأدنى[٢].

أمّا عبد السلام الشدادي، الذي يضع القرآن في سياق تراث العصور القديمة المتأخِّرة والتقاليد الفلسفية الكلاسيكية، فيركز على مفهوم الحقّ في القرآن الذي يرى أنه لا يتعلّق بالمحتوى بقدرِ ما يتعلّق بالتأكيد على أن الحقّ واحد وموجود وإن غفل عنه الناس أحيانًا[٣]. ويضفي الشدادي على مفهوم

(1) Madigan, Self-image, p. 124, ref. to Plato, “Phaedrus," 276a, in Platonis Opera, vol. 2, edited and critically annotated by John Burnet (Oxford: Clarendon Press, 1901). Translated by R. Hackford (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).
(2) Madigan, Self-image, pp. 211f.
(3) Cheddadi, L'Appropriation, p. 108; on the Quran, see pp. 94-112.

يعتمد الشدادي بصورة واضحة على ما كتبه مارشال هودجسون، انظر:

Marshall G. S. Hodgson, The venture of Islam. Conscience and history in a world civilization, 3 vols. (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), and Garth =

الحقّ والتعالي صبغةً نسبيةً فيؤكّد أنه رغم تقرير القرآن أنّ الله هو مصدر الحقّ، إلا أنهما متغايران، فالحقّ نُزّل أو أنزله اللهُ للإنسان مما يقتضي وجود مسافة واختلاف بين الله نفسه وبين الحقّ والإنسان. والإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا لا وجود له بدون الله وبدون الحقّ، ولهذا أخذ الله ميثاقًا على الإنسان إن التزم به تحقّق العدل والسلام، وهذا هو الحقّ الذي يشهد له القرآن عبر النماذج التاريخية[١]. وهنا نجد الشدادي مثل رادشايت يرى في الميثاق عنصرًا محوريًّا للقرآن، إلا أنه يربط هذا بمسألة الحقّ في إطار أعمّ[٢].

وفيما يتعلّق بمسألة الأسلوب الخطابي البلاغي والنصوص الإسلامية نجد رونالد مينيه ولويس بوزيه، ونائلة فاروقي وأهيف سنّو ينتصرون لمسألة البلاغة الساميّة التي تضم اللغة العِبرية والسريانية والعربية، وتتجلّى في الكتاب المقدّس والحديث الإسلامي، وتختلف عن الأسلوب الروماني واليوناني

=

Fowden, Empire to commonwealth: consequences of monotheism in late antiquity (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993).

وانظر ما قاله جلنر في ص٢٢ من كتاب Muslim society: «الدور الاجتماعي المركزي للكلمة المكتوبة لا يكمن في نقل رسالةٍ ما وإنما إبرام عقد. وأفضل طريقة لإبرام عقد والإلزام به أن تجعل منه رسالة سماوية».

(1) Cheddadi, L'Appropriation, pp. 109- 112.

(٢) المرجع السابق، ص١١٣.

القديم[١]. وقد حلّل ميشيل كويبرس[٢] القرآن نفسَه، وذكر أنّ المفسِّرين العرب رغم اطلاعهم على كتاب الخطابة لأرسطو ألا أنهم لم يستفيدوا من أبرز

(1) Roland Meynet, Louis Pouzet, Naïla Farouki & Ahyaf Sinno, Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane (Paris, éditions du Cerf, 1998);

للوقوف على الفرق بين البلاغة الساميّة والبلاغة اليونانية والرومانية انظر ص٩ وما بعدها، وكذلك ص٣٣، ٣٠٦.

(٢) ميشيل كويبرس (Michel Cuypers): هو رجل دين كاثوليكي، من أتباع شارل دو فوكو، عاش في مصر منذ العام ١٩٨٩ كعضو في المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية (IDEO)، وتخصّص في الدراسة الأدبية للنصّ القرآني، لا سيما فيما يتعلّق بتركيبه وبعلاقاته النصّية مع الأدب المقدّس المتقدم تاريخيًّا.

من أهم أعماله:

La Composition du Caran. Nazm al-Qur'ān, Paris, Gabalda, 2012.

في نظم القرآن، وهو مترجم للعربية، ترجمه: عدنان المقراني وطارق منزو، وصدر عن دار المشرق، لبنان، ٢٠١٨م.

Le Festin, une lecture de la sourate al-Mā'ida, Lethielleux, 2007.

في نظم سورة المائدة: نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، وهو مترجم للعربية، ترجمه: عمرو عبد العاطي صالح، وصدر عن دار المشرق عام ٢٠١٦م.

له بعض الدراسات المترجمة على موقع مركز تفسير:

- البلاغة السامية في القرآن، ترجمة: خليل محمود.
- الكتاب المقدّس والقرآن: نسق أدبي واحد، ترجمة: عبير عدلي.
- قراءة بلاغية وتناصية لسورة الإخلاص، ترجمة: عبير عدلي.
- مقارنة بين التحليل البلاغي والنقد التاريخي لجون وانسبرو وعونتر لولينغ، سورة العلق أنموذجًا، ترجمة: خليل محمود. (قسم الترجمات).

مفاهيمه ألا وهو «نظام الخطاب»، واعتنوا بدلًا من ذلك بفنّ الإلقاء أو المحسّنات، وقد ادّعوا أنفسهم بأنها نشأت في الكتاب المقدّس وليس منشؤها عند اليونان. ولذا فإنّ كويبرس يميل أيضًا إلى مسألة «البلاغة الساميّة» في النظر إلى القرآن[١]، ويرى أنّ سفر المزامير هو النموذج الكتابي الأقرب له[٢]. ويثبت كويبرس في دراساته المنهجية التي أجراها أنّ التحليل البلاغي يسلّط الضوء على الوحدة البنائية التي تميّز السور الفردية وترتيب السور بل والقرآن ككلّ. وفي المقابل عُني المفسِّرون المسلمون بالسياق التاريخي والقواعد الفقهية بدلًا من العناية بالتراكيب البنيوية[٣].

---

(١) لا يميل كويبرس لهذا القول، ولكنه ينطلق منه ويقرّره من خلال أعماله، إذْ يرى أن القرآن نصّ مركب وفقًا لقواعد البلاغة السامية لا اليونانية الخطية. (قسم الترجمات).

(2) Cuypers, "Sourate 'Joseph'," pp. 107f.

ويقصد بالعلماء العرب المسلمين هنا ابن قتيبة (ت. ٨٨٩م) وابن المعتز الخليفة الذي ولي الخلافة ليلة واحدة (ت. ٩٠٨).

(3) Cuypers, “Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran,” in De Smet et al. (eds.), Al-Kitâb, pp. 233-272.

يلفت كويبرس الأنظار إلى محاولات (إبراز الاتساق والوحدة الموضوعية) للسور التي جرت على يد الأصوليين المعاصرين مثل سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، وعلى يد علماء مثل أمين أحسن إصلاحي الذي سعى لإثبات وحدة النصّ القرآني على مستوى السور والقرآن ككل في كتاب له بعنوان: تدبّر القرآن (١٩٥٨ – ١٩٧٩)؛ انظر ص٢٣٣ وما بعدها في دراسة كويبرس المذكورة أعلاه. أمّا عن المفسرين في العصور الوسطى وعنايتهم ببنية النصّ القرآني، فانظر:

Structures rhétoriques des sourates 105 à 114 », *MIDÉO* 23, 1997: 157-196; pp. 157f.

ومن بين الدراسات الأخرى التي التزم فيها كويبرس بمنهج التحليل البلاغي:

=

ويقارن الآخرون بين الإسلام والخطابة الكلاسيكية. فقد درست ماري تيريز أورفوي فنّ الجدل عند المسيحيين والمسلمين بداية من القرن التاسع الميلادي وتوصّلت إلى توظيفهما لأسلوب القياس الإضماري والتمثيل[١]. وفي دراسة أخرى حلّلَت أورفوي التراكيب المميزة لمنهج القرآن الإقناعي الخطابي الذي تراه درجة تعبيرية مميزة من «اليقين النفسي» في مقابل الأديان الأخرى. وهذا اليقين منبثق وَفق تصورها من حقيقة أن النصّ القرآني المعتمَد أنتج بطلب من الخليفة عبر عملية اشتملت على رفض ما افتقر إلى المصداقية وكان أقل موثوقية. وتتجلّى القوة السياسية في السلطة التي منحها النصّ للنبيّ والتي انتقلت في الواقع إلى الخلفاء من بعده[٢].

وأثبت جاك جومييه أنّ القرآن يوظّف أسلوب القياس المنطقي في إثبات أن إعجازه دليل تجريبي على طبيعته الألوهية[٣]. كذلك درست جينيفيف

=

«Structures rhétoriques des sourates 99 à 104 », *Annales islamologiques* 33, 1999; 31-62; Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales islamologiques* 34, 2000, 95–138; «Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales islamologiques* 35, 2001, 27–99; L'analyse rhétorique : une nouvelle méthode d'interprétation du Coran », *Mélanges de science religieuse* (Université catholique de Lille) 3, 2002, 31–58.

(1) Marie-Thérèse Urvoy, "Argumentations rhétoriques de l'apologétique arabe chrétienne" in Geneviève Gobillot (ed.), L'Orient chrétien dans l'empire musulman Hommage au professeur G_erard Troupeau (Versailles: Editions de Paris, 2005), pp. 109-117.

(2) Urvoy, "De quelques procédés de persuasion dans le Coran," Arabica 49 (2002): 456-476.

(3) Jacques Jomier, "L'évidence de l'islam," in Geneviève Gobillot (ed.), L'Orient chrétien, pp. 23-36 esp. p. 35.

جوبيو الآية الثلاثين من سورة الروم ومفهوم الفطرة الذي يشير في تصوّرها إلى الفطرة الإنسانية والقدرة على التفكّر في الله بأنْ توجّه وجهك نحوه في السماء. وتتعقّب هذا المعنى عبر آباء الكنيسة وصولًا إلى أفلاطون. وتصل في النهاية إلى أنّ نفس مفهوم الدين الطبيعي يتجلّى كذلك في القرآن في الآيتين (٢٥٥-٢٥٦) من سورة البقرة في قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾؛ فلا حاجة إلى فرض الدِّين بقوة لأنه دين فطرةٍ يتجسّد في تكوين الإنسان القويم وتطلُّعِه الطبيعي نحو السماء[١]. وفي دراسة أخرى تقارن بين القرآن وغيره من الكتب المقدّسة في الشرق الأدنى، وترى أنّ هذه الكتب تشتمل على حجج المؤمنين بها في إثبات آلهتهم، بخلاف القرآن الذي يجسّد حجّة الله في إثبات ألوهيته. وفي سبيل ذلك يوظف أسلوب القياس الإضماري وهو قياس فرضي ناقص، وترى جوبيو أنّ متون هرمس هي أقرب نموذج لهذا رغم البون الشاسع بينهما في المسائل العقدية[٢]. وبناء على هذا، فإنّ القرآن وأسلوبه البلاغي ينتمي مرّة إلى نموذج الشرق الأدنى، ومرّة للبلاغة السامية وأخرى لليونانية بحسَب مصادر المقارنة ومعاييرها.

(1) Gobillot, Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam in Geneviève Gobillot (ed.), L'Orient chrétien, pp. 59-90.

(2) Gobillot, « La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte, in De Smet et al. (eds.), Al-Kitâb, pp. 103-142.

للاطلاع على ما ورد بشأن متون هرمس، انظر: ص١٢٨ – ١٣٢.

القسم الثالث: القرآن؛ السياسة والبلاغ والتفسير:

أحاول في هذا الجزء تفصيل القول في منهجي في التعامل مع القرآن. وتشير دراسة جلنر والشدادي وأورفوي وجوبيو ومادیغان إلى عدم وجود فارق أساسي بين محتوى الفكر اليوناني والسامي. ومن الناحية التاريخية فإن هذا ثمرة إمبراطوريات عظيمة مثل الإمبراطورية الفارسية الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ قبل الميلاد) والإسكندر الأكبر المقدوني (حوالي سنة ٣٣٦- ٣٠١ قبل الميلاد) التي حقّقت وحدة ثقافية بين منطقة البحر الأبيض المتوسط وغربي آسيا، وهي وحدة استمرت حتى في فترات الانقسام السياسي التي جاءت فيما بعد. وفي هذا الضوء، سأتناول القرآن بوصفه نظرية للسياسة والبلاغ والتفسير.

السياسة:

نطلق هنا مما أسماه ويدينجرين «تقديس الملك» أو الملك الذي يستمد شرعيته من السماء. ويجسِّد هذا الخلفيةَ المؤسّسية لمفهوم القرآن للميثاق المكتوب، وسوف أفصّل القول فيما ذهب إليه رادشايت حول الطبيعة العَقْدية للميثاق المكتوب من خلال ما سجّله أرسطو في كتاب السياسة[١].

(١) المصدر الأساسي الذي اعتمدت عليه هو دراسة فريد ميلر حول الفكر السياسي لأرسطو، ضمن موسوعة ستانفورد الفلسفية.

كان أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ قبل الميلاد) المعلم الأول وفيلسوف الدولة في حقبة الإسكندر الأكبر المقدوني، وصنَّف عددًا من الكتابات السياسية لتكون دليلًا للطبقة الحاكمة. وقد عُني بمفهوم الدولة (*polis*) رغم انضواء المدن اليونانية في ذلك الوقت تحت لواء الإمبراطورية التي أسّسها الإسكندر. ويرى ميلر أن الدول كانت «وحدات مترابطة تتداخل فيها الشؤون السياسية والدينية والثقافية»، كما يرتبط الفكر السياسي عند أرسطو بالأخلاق. والمكون الأساسي للدولة هو المُواطن (وهو إنسان بالغ حُرّ)، ومن مجموع المُواطنين يتكوّن المجتمع السياسي. وهدف الدولة هو الحياة الكريمة، فسعادة الفرد تعتمد على عمل الخير والحرية الشخصية والتعليم وحقّ الملكية. والمبدأ الأساسي الذي ينظّم الدولة هو الدستور، فهو المسؤول عن تنظيم المناصب السياسية وخاصّة المنصب السيادي، ويحدّد الكيان الحاكم، وهو الملك في المملكة، والشعب في الديموقراطية والنخبة في الأرستقراطية. وعلى غرار نظرية المُثُل يرى أرسطو في الدستور صورة المركّب الرئيس للمجتمع السياسي؛ لذا فإنّ المجتمع يظلّ هو نفسه بمرور الوقت إذا بقي الدستور كما هو. وثمة أمر على قدرٍ بالغٍ من الأهمية في هذا الصدد، ذلك أنّ الدستور ليس وثيقة مكتوبة وإنما مبدأ تنظيمي متأصّل أشبه بالروح للكائن الحي، إنه منهج الحياة للمواطنين وأسلوبهم في المعيشة.

ويرى ميلر أنّ أرسطو يجسّد مذهب الطبيعية السياسية؛ لأنه يرى في دولة المدينة أمرًا طبيعيًّا لازمًا للإنسان. ويقول:

«يتبنّى أرسطو ثلاث دعاوى عن الطبيعة ودولة المدينة: الأولى أن هذه الدولة تنشأ بحكم الطبيعة؛ لأنها تنبثق من الارتباطات الطبيعية الأولية وهي غايتها إذ تحقق الاكتفاء الذاتي. والثانية أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسيّ؛ لأن الطبيعة التي لا تفعل شيئًا سدى، قد زودته بالقدرة على الكلام مما أتاح له التعبير عن المفاهيم الأخلاقية مثل العدالة التي هي قوام الأسرة والدولة. أمّا الدعوى الثالثة فمفادها أنّ دولة المدينة بطبيعتها سابقة على الأفراد؛ لأنه لا يتسنّى للأفراد أداء وظائفهم الطبيعية بمعزل عنها لأنهم غير مكتفين بذاتهم. وهناك دعوى رابعة أعقبت هذه الثلاث ترى في دولة المدينة صنيعة الذكاء البشري. لذا فإن كلّ فرد بطبيعته لديه الدافع لهذا المجتمع (السياسي)، لكن الفرد الذي أسّسه أول مرة هو السبب في كلّ هذا الخير. وفاعل الخير هذا هو المشرّع؛ إِذْ إن النظام القانوني لدولة المدينة هو ما يكسب البشر العدالة والفضيلة ويرفعهم من حضيض الهمجية التي يقبعون فيها».

والمشرّع المذكور هنا هو مؤسّس دولة المدينة، مثل صولون في أثينا أو ليكرغوس في أسبرطة، وهو واضع دستورها. واشتملت عملية التأسيس على صياغة القوانين الدائمة والأعراف والمؤسّسات (بما في ذلك نظام التعليم الأخلاقي) لمواطنيها. وما إن يتم وضع الدستور حتى يتولى السياسيون مهمّة

المشرّع فيصبحون مسؤولين عن حفظ القانون واقتراح الإصلاحات اللازمة والحيلولة دون ما من شأنه أن يقوض النظام السياسي. وبعبارة ميلر «هذا هو مجال العلم التشريعي الذي عده أرسطو أكثر أهمية من السياسة بصورتها التي تُمارس في النشاط السياسي اليومي مثل سَنّ القوانين»[١].

ونظريًّا فإنّ مفهوم الفطرة، وأنّ الدين الحقّ أمرٌ متأصّل في البشر[٢] يمكن اعتباره من قبِيل الطبيعية السياسية في ثوب ديني؛ لأنّ حكم الحاكم في هذه الحالة يستمد شرعيته من السماء. لذا فإنّ الإيمان بالله الخالق يمكنه كذلك أن يدلّ على طبيعية النظام السياسي الذي ينظمه الدستور؛ وبهذا فإنّ عملية الإنزال الأولى لكتاب الله، ممثّلة في الآيات الخمس الأولى من (سورة العلق) تجمع بين موضوع الخلق والعلق والقراءة في صورة طبيعية واحدة:

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ

خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ[٣]

(1) Miller, "Aristotle's political thought," under "Aristotle's view of politics."
(2) Gobillot, Les Pères, p. 374.
(٣) استخدم فخري في ترجمة الآية الثانية من سورة العلق كلمة clot بمعنى العلق، وهذا هو المعنى المشهور، ومع ذلك اخترت ترجمتها بمعنى الحُبّ (من قولنا: عَلِقَ). انظر: Lane, Part 5, p. 2132,
=

ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ
ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ
عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ

فالذي يُفترض أن يُقرأ هو الكتاب؛ لأنه يصور الميثاق أو العلق الذي أتم به اللهُ خلقَ الإنسان، وفي هذا الصّدد نجد سورة الأعراف التي تركّز على الكتاب والميثاق تستهلّ بهذه الآية:

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾. ثم تبين الآيات رقم (١٦٦، ١٦٩، ١٧٢) الميثاق، فتقول: ﴿فَلَمَّا عَتَوۡاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنۡهُ قُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، ومعنى هذا أن طبيعة الإنسان أنْ يطيع الله وأنّ المعصية تجعله حيوانًا، وحتى يظلّ على طبيعته الإنسانية فلا بد أن يلتزم بالميثاق: ﴿أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِ﴾.

لذا فإنّ الإنسان على عِلْم بالميثاق؛ فقد قرأه. ويبرز هذا المعنى في الآية (١٧٢) من سورة الأعراف؛ إِذْ يتضح أنّ هذه المعرفة تجلّت منذ اللحظة التي أصبح فيها الإنسان كائنًا مستقلًّا: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ

=

col. 3; p. 2134, col. 3. وبهذا يكون المراد بالعلق الحُبّ الذي يربط بين الله وبين عباده المصطفَين، أو يربط بين أفراد المجتمع في ميثاقٍ بينهم.

ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾.

أمّا في سورة طه فنجد الآيات (١١٣- ١١٥) تقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾.

وبهذا فإن الوضع الطبيعي للوجود أن يكون في ميثاق مع الله، وهو شكل من أشكال العلاقات العَقْدية كما في العَقْد الاجتماعي لدولة المدينة. وفي الواقع يبدو أنّ القرآن يؤسّس لعلاقة بين المدينة والميثاق والثقة الاجتماعية. ويتجلّى هذا في سورة التين: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾. والمقصودُ بلفظ ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ ميثاقُ موسى كنموذج فكري (بارادايم) للميثاق القرآني لأنه يستند أيضًا إلى الكتاب[1]. ولذا فإن السورة تؤسّس لعلاقة بين العَقْد المكتوب والمدينة، فصفة

(١) سورة البقرة، الآية ٨٧: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾. بعبارة أخرى: ميثاق موسى محدد في أنه معتمِد على الكتاب.

الأمين التي تعود على البلد من الأهمية بمكان؛ لأنها تشير إلى المجتمع السياسي المذكور بعد ذلك في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وهم المؤمنون. فهؤلاء هم من يتلقَّون الكتاب كما في الآية الأولى من سورة الأعراف: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1]. ورغم أن النموذج الفكري هو ميثاق سيناء، إلا أن البداية الأولى لمجتمع المؤمنين جاءت عبر ميثاق إبراهيم انتهاءً بالكعبة كما في الآية (١٢٦) من سورة البقرة التي توظّف نفس التصوير الوارد في سورة التين: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُم بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾، ويتم التأكيد على مفهوم الأمن المتعلّق بالإيمان عند ذكره في ضوء الميثاق، وهو لفظ مشتق من الجذر (و ث ق) بمعنى الثقة[2].

وقد أوضحَ وانسبرو أنّ الميثاق والعهد أُبْرِمَا بين الله والإنسان، وبين الناس بعضِهم بعضًا؛ ومعنى هذا أنّ الميثاق الإلهي «الرأسي» هو النموذج المعرفي للعَقد الاجتماعي المدني أو «الأفقي»، وكلاهما يعتمد على الثقة. ويشير وانسبرو هنا إلى ما جاء في سورة الأنفال في الآيتين: ٥٥- ٥٦، مما يدلّ

(١) انظر أيضًا سورة المؤمنون، الآية ٨: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ﴾.

(2) Lane, Arabic-English lexicon, s.v.

على أن نقض العهد الاجتماعي هو نقض للميثاق الإلهي[١]. ومرّة أخرى نجد الإشارة إلى ناقضي العهد بأنهم «دواب»: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٥٥ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ﴾.

وثمة جانب آخر من السياسة عند أرسطو حول دولة المدينة التي هي ثمرة الذّكاء البشري يتكرّر في القرآن في عدّة مواضع؛ منها سورة البقرة التي تركّز على تجديد ميثاق موسى في سيناء ونسخ هذا الميثاق، وحثّ المخاطبين على استخدام عقولهم لتدبّر الرسالة[٢]. وقد ورد الفعل (عقل) في القرآن خمسين مرة بمعنى الفهم والتدبر[٣]. وإذا قلنا أنّ الرسالة التي تتحدّث عن ضرورة الالتزام بميثاق الله تقتضي تنظيم دولة المدينة، فإنّ الدعوة إلى استخدام العقل يمكن حينئذ أن تُشير إلى المدينة بوصفها ثمرة الذّكاء البشري. ولا بد لنا أن

(١) انظر: Wansbrough, Quranic studies؛ وانظر أيضًا ص١٠ ويشير فيها إلى الآية العاشرة من سورة الفتح: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾، وذكر اليد هنا يدل على البيعة المكتوبة.

انظر أيضًا:

Josef van Ess, The flowering of Muslim theology (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006), p. 11.

(٢) سورة البقرة: الآيات ٤٤، ٧٣، ٧٥- ٧٦، ١٦٤، ١٧٠ - ١٧١، ٢٤٢.

(3) Lane, Arabic-English lexicon, s.v.

نلاحظ في هذا الصدد أنّ دور الله لا يتمثّل في تأسيس هذه الدولة، وإنما في حثّ الإنسان على التحلّي بالذَّكاء واستخدام العقل.

ومفهوم أرسطو عن الدستور أنه مبدأ؛ ولذا يختلف عن الكتابات القانونية، فليس الكتاب هو الدستور وإنما الميثاق كمبدأ. ورغم أن المبدأ يرِد في الكتاب، إلا أنه مختلف عنه. وإذا نظرنا إلى القرآن نجد أنّ الكتاب في بعض الأحيان يرتبط بالحكمة والحُكم والعلم، وجميعُها كما أوضح ماديغان مفاهيمُ تشير إلى الحكمة العملية والمعرفة لدى الحكومة العادلة[1]. ولهذا فإنّ القرآن يحضّ أصحاب السلطة على الحكم بما جاء في الكتاب، وفي الوقت نفسه يوجّههم إلى دراسته لفهم معناه في كلّ موقف.

لكن ما هو الميثاق، من الناحية الملموسة؟ إذا كان له شكل العَقْد، فإن جوهره عبادة الله لا عبادة البشر كما جاء في الميثاق الأصلي في الآية (١٧٢) من سورة الأعراف. وإذا كان الله هو الملك فهو نموذجٌ لحاكم الدولة كما أنّ ميثاقه نسخة إلهية من العَقد الاجتماعي. وعلى نفس المنوال يحظر هذا الميثاق على البشر عبادة غير الله الملك الحق[2]. ويُفهم من هذا أن الحاكم البشري لا ينبغي له أن يُعبد، بيدَ أن الوفاء بعهده واجب؛ إِذْ أَمْن الدولة موقوف عليه. ومن هنا

(1) Madigan, Self-image, pp. 103ff.

(٢) سورة طه: الآية ١١٤: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّ﴾. وانظر أيضًا: سورة المؤمنون، الآية ١١٦، وسورة الحشر، الآية ٢٣، والآية الأولى من سورة الجمعة، والثانية من سورة الناس.

يرمز ميثاق الله إلى القانون كمبدأ لكن الحاكم هو المشرِّع. وتجدر الملاحظة مرة أخرى بأنّ محتوى هذا القانون ليس منصوصًا عليه في الميثاق، فحتى لو قلنا إنّ القرآن يشتمل على القانون، فإنّ الميثاق غير الكتاب؛ ولذا فإنّ الميثاق القرآني يضفي شرعية على الحكّام على أساس سيادة القانون لا من منطلق الكاريزما أو علاقة السيد بالعبد.

وإذا خالف المجتمع والبشر هذا المبدأ، فقد صاروا مختلفين عمّا كانوا عليه من قبل. لذا يوضح لنا القرآن أن السبب في إبطال العهود مع اليهود والنصارى أنهم اتخذوا أحبارهم أربابًا: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]. وبهذا يقدّم القرآن نفسه على أنه عودة إلى الميثاق الأصلي لكي تستعيدَ البشريةُ نفسَها من جديد.

التواصل والبلاغ:

وصف جاك جوميه وجينفيف جوبيو أسلوبَ القرآن في الإقناع باستخدام مفهومَي القياس المنطقي والقياس الإضماري[١]. ورغم أنهما لم يأتيَا على ذِكْر أرسطو إلا أن هذين المفهومين يحظيان بأهمية كبرى في كتابه عن الخطابة والبلاغة[٢]. والعلاقة بين السياسة والبلاغة عند أرسطو تتجسّد في مذهب الطبيعية السياسية والفرضية التي ترى في الإنسان حيوانًا سياسيًّا؛ لأنّ الطبيعة منحَتْه القدرة على الكلام مما أتاح له التعبير عن المفاهيم الأخلاقية مثل العدالة التي هي قوام الأسرة والدولة[٣]. ولكي يتوفّر في الكلام عنصرُ الإقناع فلا غنى له عن الخطابة والبلاغة.

وفي فنّ الخطابة القديم، استخدم المتحدّث ثلاث وسائل لإقناع الجمهور: أخلاقياته (الإيتوس)، والحالة الوجدانية للمستمعين (الباتوس)، والحجة والبرهان (اللوغوس). ويرى كريستوف راب أن أرسطو صنّف كتابَ الخطابة ليكون نقدًا للكتابات المعاصرة في هذا الفنّ التي ركّزت على الحالة الوجدانية أو على «وسائل خارجة عن الموضوع»؛ مثل القذف والتشهير

---

(١) دراسة جاك جوميه وجوبيو، ص٣٧٤ وما بعدها.

(٢) انظر:

Christoph Rapp, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, “Aristotle's rhetoric," 2 May, 2002.

(٣) دراسة جاك جوميه وجوبيو، ص٣٧٦.

والتهييج العاطفي والتشويش على الجمهور وصرفه عن الموضوع. ولهذه الوسائل تبعات سياسية لأنها تعزّز وضعًا لم تَعُد فيه أحكام المحلِّفين والمجالس في القضايا المنظورة مبنية على المنطق وإنما تخضع لتأثير الخصوم؛ لهذا تركّز الخطابة عند أرسطو على الدليل وذلك بالتركيز على الموضوع نفسه. وتتجلّى فكرة الطبيعية هنا أيضًا في الفرضية التي رأى فيها أنّ الناس يميلون بشكل طبيعي إلى الحقّ، حيث لا توجد فجوة لا سبيل لجسرها بين المعتقدات الشائعة وبين الحقّ، ولهذا ينبغي أن يراعي الخطيب القدرات الفكرية لدى جمهوره ويحملها على محمل الجد وأن يحاول إقناعهم بالحُجّة والبرهان[1].

وحدّد أرسطو ثلاثة أنواع من الخطاب، وأنسبها للمقارنة هو ما أسماه الخطاب المشوري في جمع من الناس وفيه ينصح المتكلّم الجمهور أو يحذرهم من شيء ما، ويكون على الجمهور أن يحكم على المستقبلات ويقرر نفعها أو ضررها على المدينة. ويلجأ المتكلِّم إلى الإقناع بالقياس الإضماري وهو الدليل الخطابي أو الإثبات الذي هو شكل من أشكال البرهان الاستنباطي. وعدد المقدمات التي يستند إليها الدليل ومحتواها لا بد أن يناسب قدرات الجمهور، فلا ينبغي للخطاب الموجه إلى جمع في المجلس أن ينبني على مقدمات مجرّدة ودقيقة كالبرهنة العلمية بل لا بد لها أن تكون أقصر من

(1) Rapp, “Aristotle's rhetoric," 4.4. “Aristotelian rhetoric as proof-centered and pertinent."

البراهين الجدلية العادية. وثمة أمر وثيق الصِّلة بالمقارنة هو القياس الإضماريّ المبنيّ على الأمارات والعلامات، وله شرطان: أن يؤمن الجمهور بوجود العلامات وأنها تدلّ على وجود شيء آخر غير العلامات نفسها، وأن الاحتمالات الواردة في الكلام من المرجّح أن تحدث؛ بعبارة أخرى يستلزم القياس الإضماري المبني على العلامات الإيمان بمقدّمة يتعذّر إقامة البرهان عليها[١].

وأيّ قياس إضماري يستلزم وجود موضوع (topos). ويرى راب أنّ الموضوع مستمَدّ على الأرجح من الطريقة القديمة في حفظ عدد هائل من الأشياء ضمن قائمة ما من خلال ربطها بمواضع متتابعة، وينقُل عن أرسطو قوله في أنه كما يكون الحال في فنّ الحفظ والاستذكار، فإنّ ذِكر الموضوعات مجردًا يجعلنا نتذكرُ الأشياء على الفور ونصبحُ أكثرَ ميلًا للخروج باستنتاجات عبر النظر في مقدّمات محدّدة بنفس ترتيب العدّ[٢]. وباستدعاء ذكريات محددة، يمثّل الموضوع نقطة انطلاق للوصول إلى القياس الإضماري، لكنه أسلوب جدلي يتيح للمتكلِّم بناء الحجة لإثبات نتيجة محدّدة. ولذا فإن الموضوعات شكلية إِذْ إنّ النتيجة التي تتخذ شكلًا ما يمكن استنباطها من مقدمات لها شكل

(1) Rapp, “Aristotle's rhetoric," 6. “The Enthymeme."

(٢) المرجع السابق، تحت عنوان: "The word 'Topos' and the technique of places"، وانظر:
Aristotle, Rhetoric, “Topics" 163b28-32

محدّد، مما يقتضي ضمنًا إمكانية استخدام نفس الموضوع لتكوين حجج وبراهين مختلفة.

لنطبق الآن مفاهيم أرسطو على القرآن. إذا نظرنا إلى الآية الثالثة والعشرين من سورة البقرة، نجد كلمة (سورة) ترِد في سياق الإعجاز: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾. يرى لين أن الجذر (س و ر) يحمل معنى وضع شيء جنب آخر في تسلسل يتكون منه شيء آخر، مثل وضع اللبنات جنبًا إلى جنب لبناء سُور؛ ولذا فإنّ القرآن تسلسل من السور[1]. وفي الاصطلاح القرآني يُقصد بها سور قرآنية، لكن يُحتمل أن تشير الكلمة كذلك إلى مفهوم قريب من الكلمة اليونانية topos، وهو الأسلوب الجدلي الذي يستدعي ذكريات محدّدة ومن خلالها يتم إقناع الجمهور بحقيقة معينة. ولذا فكلّ سورة هي مقطع في تسلسل الأسلوب الجدلي الحجاجي لها مقدمات ونتائج ويتشكّل منها البناء ككل، وجاء في سورة التوبة في الآية (١٢٤): ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.

(1) Lane, Arabic-English lexicon, s.v.

قد تحمل كلمة (آية) المعنى المقابل للكلمة اليونانية semeion أو مصطلح القياس الإضماري المبني على العلامات والأمارات. وحول وصفِ القرآن آياتِه بالإعجاز يرى رادشايت أنّ الإعجاز ليس خاصية لغوية وإنما قدرة الله المهيمنة على الطبيعة[١]، في حين يرى شتيفان فيلد أنه العلوّ الإلهي الذي يميز (الإنزال) عن كلام البشر[٢]. ومع ذلك لو نظرنا من منظور البلاغة لوجدنا كلمة آية تكتسب صبغة لغوية باعتبارها أدلة الله حتى وإن كان المثال هو قدرة الله المعجزة. وعلى غرار القياس الإضماري المعتمِد على العلامات عند أرسطو، فإنّ آيات القرآن تفترض مسبقًا أن الجمهور يؤمن بوجودها، وأنها تدلّ على وجود شيء آخر (هو الله، الحقّ)، وأن الاحتمالات التي تثيرها الآيات من المرجَّح أن تقع. ومفهوم القياس الإضماري نفسُه له مقابل قرآني على ما يبدو في لفظ «حجة»[٣]؛ ومعنى هذا أن الإعجاز في آيات الله يكمن في قدرة الله على أن يبيّن من خلالها الحجة البالغة: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. والنتيجة التي يريد الله أن يقنع بها جمهور السامعين بكلّ وضوح أنه ينبغي لهم الوفاء بعهد الله وميثاقه، كما جاء في سورة الأنعام في الآيات (١٥١- ١٥٣):

---

(١) دراسة جاك جومييه وجوبيو، ص٣٦٩.

(٢) نفسه.

(3) Lane, Arabic-English lexicon, s.v. ḥ-j-j.

﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾.

وجوهر هذا الميثاق ألا يتخذوا من الناس آلهة وأن يلتزموا بشِرعة الله. والمبادئ المنصوص عليها هنا أخلاقية عامة لا تحدد محتوى هذه الشِّرعة، والكلمات الأخيرة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ هي المقابل لعبارة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ وتعبر عن جانب استثارة الذاكرة. وبذلك يحاول الله تذكير الناس بميثاقه لإقناعهم بأهمية الوفاء بهذا الميثاق كما ورد في الآية السابعة من سورة المائدة: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾. والمشار إليه هنا هو الميثاق المذكور في سورة الأعراف في الآية (١٧٢): ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾. ومن خلال الإشارة

إلى هذه الأحداث الماضية التي يعرفها جمهور المخاطبين فإنّ الله يحذّرهم مما ينتظرهم في المستقبل إذا لم يقتنعوا بصدق الرسالة، وهنا تتجلّى العلامات والأمارات؛ فإنّ الله قد أنزل عقابه بالأمم السابقة ممن نقضوا عهد الله فأنزل بهم الكوارث الطبيعية والسياسية.

إذا نظرنا من منظور الفكر السياسي عند أرسطو فإنّ البلاغة الخطابية هي الوسيلة التي سار عليها المشرّع ومَنْ خلَفه من السياسيين في التواصل مع الجمهور، ومن خلال هذه البلاغة الخطابية يسعَون إلى إقناع الجمع بضرورة الحفاظ على الدولة والالتزام بالقانون عبر تطبيق المبادئ التي يحدّدها الدستور، أي الميثاق، بما في ذلك مفهوم شرعية الحاكم وتجلِّيها في التزامه بالقانون، وهذا هو الحقّ الذي صرّح به الله. وثمة نظرية ينبني عليها هذا الأمر، فكلّ وسائل البلاغ والتواصل تعتمد على اللغة؛ ومقتضى ذلك أن تكون الآيات لغوية وخطابية نظرًا لأنّها تشكّل الأدلة والأمارات.

التفسير:

ما ذهب إليه وانسبرو وجيليو حول التأليف الجماعي للقرآن يقترنُ بنتيجة أخرى ترى ارتباط القرآن بشكلٍ جوهري بالتفسير؛ لأنه تفسير للكتاب المقدّس والنصوص اليهودية والمسيحية، ولأنه هو نفسُه موضوع للتفسير كما يرى وانسبرو من جانب العلماء في بيئة طائفية، ومن جانب النبي وكَتَبَتِه من اليهود والنصارى كما يرى جيليو. وقد توصّل شتيفان فيلد إلى النتيجة نفسِها دون أن يناقش مسألة التأليف. وسوف يُقال هنا أنّ عملية إنتاج النصّ -إضافةً إلى التفسير- قد بدأت في عهد النبيّ في إطار جدل عام وفي ضوء التشريع الناشئ في المجتمع السياسي وصولًا إلى الدولة. وعليه، فلا بد أنّ فصل النصّ عن التفسير في فنَّين أدبيَّين مختلفَين قد تبلور إبّان عملية اعتماد النص canonization في عهد الخليفة عثمان[1].

(١) جدير بالإشارة كون الدراسة تناولت دلالتين للتفسير، الدلالة الأولى هي التفسير كصنيع للقرآن نفسه تجاه الكتب السابقة، والدلالة الثانية هي التفسير بما هو صنيع المجتمع متلقي القرآن للقرآن، فأمّا عن الدلالة الأولى فهي تشير لطرح وانسبرو حول كون القرآن عبارة عن جمع وتحرير متأخّر لمجموعة نصوص نشأت ضمن وسط ديني طائفي، وهذا الطرح وكما تشير المؤلِّفة قد قبله البعض مع الاحتفاظ بنفس السردية الإسلامية حول كون القرآن جُمع في نسخة قياسية في القرن السابع وأنه نشأ في مكة وأنه بمجمله ينحصر في مجموعة البلاغات التي نقلها النبيّ باعتبارها وحيًا إلهيًّا، وفي هذا السياق يكون القرآن قد ضم استعادة تأويلية للنصوص السابقة لكنها تمثل جزءًا منه باعتباره يقدّم نفسه بأنه كلام الله المنزل للبشر.

=

أمّا السياق الاجتماعي المفترض (Sitz im Leben)[1] كنصّ مفسَّر في المجتمع السياسي فيمكن التعبير عنه أيضًا في لفظ القرآن الذي اختاره لنفسه.

=

أما الدلالة الثانية والتي تشير للتفسير بما هو صنيع المجتمع، ففصله عن النصّ المقدس يتعلّق بنشأة ووضوح وتميز سلطة النصّ نفسه.

ويدرس بعض الباحثين مثل جون سي ريفز وفايرستون كيف كان ظهور سلطة النصوص المقدسة في السياق الكتابي بداية لفصله عن التفسير، كجزء من مجموعة إجراءات للتميز مثل الإحالة والتنصيص والإسناد، وبالنسبة للقرآن فإنّ سلطته وانفصاله عن غيره من النصوص واضحة منذ البداية، فهو –وكما أسلفنا– يقدّم نفسه –بكلّ ما فيه من ذِكْر لنصوص وإشارة لقصص من الكتب السابقة– على أنه كلام الله تعالى عليه فلا مجال للحديث عن مثل هذا الفصل في القرآن بالأصالة، كما أن دراسات نويفرت وآن سيلفي وغيرهم ممن درسوا نشأة سلطة النصّ، تبرز كون هذه السلطة قائمة في النصّ نفسه ومنذ مراحل مبكرة في تاريخه، مما يجعل الحديث عن أن عملية الفصل هذه قد تمت بعد الجمع هو حديث لا يلتفت للوضعية الخاصّة للقرآن في تعامله مع قضية سلطته وقداسته والتي لفتت انتباه باحثين مثل جيفري وجراهام ونويفرت وآن سيلفي بواليفو، للتوسع راجع: إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ القرآني، ترجمة: إسلام أحمد، وهذه الترجمات منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) هذا المصطلح مستخدم في النقد الكتابي، ويعني تحديدًا سياق إنشاء نصّ ما، ووظيفته، والغرض منه في هذا السياق، وهو أشمل مما يفهم من الوضعية الاجتماعية، ويرى بعض الباحثين الذين يكتبون باللغة الإنجليزية والفرنسية صعوبة في إيجاد مقابل له في هذه اللغات، فيفضلون الإبقاء عليه كما هو. (قسم الترجمات).

حتى في ظلّ الأصل السرياني لكلمة قرآن بمعنى جزء من النصّ مخصّص للقراءة التعبدية، فإنّ وظيفته كنصّ مفسَّر قد تضفي على اللفظ معنًى جديدًا. والمعني المعجمي لكلمة (قرأ) هي جمعُ الأشياء وضمُّها بعضها إلى بعض، ويلزم من ذلك أنّ الحروف والكلمات لا يكون لها معنى إلا إذا جُمعت إلى بعضها. ولفظ (قرآن) مصدر للفعل (قرأ)؛ ولذا فمعناه جمعُ الآيات وضمُّها إلى بعضها في وحداتٍ أكبرَ هي السور[1]. ويشمل هذا المعنى القراءة بغرض الفهم، والتلاوة حين تُضمّ الكلماتُ العربية بعضها إلى بعض بطريق الإدغام.

ولو كان القرآن تفسيرًا من البداية، فلا يمكن أن تكون هناك مرحلة «تعبدية محضة»، وكون السور القرآنية تعود إلى الحقبة المكية والمدنية ليس دليلًا نصيًّا على التطوّر وإنما على حاجة المفسِّرين لتحديد السياق التاريخي للنصّ حتى يتسنى لهم فهمه، وأرى أن هذا نابعٌ من نظرية معرفية تجريبية وهرمنيوطيقا تتفق

(1) Lane, Arabic-English lexicon, s.v. q-r':
«قرأ الشيء، والمصدر قرآن: جمع الشيء وضمّ بعضه إلى بعض. ويبدو أن هذا المعنى الأساسي»؛ وقال بعضهم: إن القرآن هو في الأصل مصدر، من قولنا: قرأت الشيء، أي: جمعته. أو: قرأت الكتاب، بمعنى: تلوته. ثم اصطلح على استخدامه لكتاب الله الذي أنزله على محمد. ويُطلق القرآن في الاصطلاح على المادة نفسها (التي يتألف منها القرآن)، وفي اللغة على الحروف الأبجدية (المكتوب بها) فهذه الحروف هي ما يُقرأ... ويرى بعض النحاةِ والصرفيين أن سبب تسميته القرآن أنه يَجمع السور ويَضمُّها، ويقول ابن الأثير: الأصل في هذه اللفظة الجمع، وسمي القرآن قرآنًا لأنه جمعَ القصصَ (تاريخ الأنبياء وغيرهم) والأمرَ والنهي والوعد والوعيد والسورَ بعضها إلى بعض.

مع نظرية للتواصل اللغوي بموجبها تعبّر اللغة عمّا يشغل المتحدّث، وفي حالة القرآن فإنّ التعبير يتناول ما يشغل الله ويتولّى إبلاغه الرسول. وهذه الشواغل بدورها تعتمد على السياق المحدّد الذي يتوجّه الخطاب إليه، ولأن النصّ لا يمكن تفسيره بدون معرفة سياقه فقد ظهر لدينا علم أسباب النزول الذي واكب مجيء النصّ. وإذا وافقنا جيليو[1] فإنّ النبي والكتَبة كانوا أول المفسِّرين وهم مَن فسّروا الكتاب المقدّس وغيره من النصوص اليهودية والمسيحية، وفسّروا معاني القرآن ومقتضياته التي كانت تتشكّل شيئًا فشيئًا. والفرضية الهرمنيوطيقية التي ترى بأن النصّ يعبر عمّا يشغل مؤلِّفه توافق نظرية الخطابة عند أرسطو، وفيها أنّ الخطيب يصوغ حجّته وَفق نتيجة محدّدة وفي ضوء مقدمات بعينها تتعلّق بموضوع الكلام. وإذا كانت هذه المقدمة صحيحة وهي أن القرآن يعبر عن عناصر مهمّة من نظرية الخطاب عند أرسطو، فلا يقدح في ذلك أن الترجمات العربية لكتاب الخطابة لأرسطو لم تظهر إلا في القرن التاسع، مما يجعلها متأخرة عن القرآن لأنّ كتَبة النبي من اليهود والنصارى كانوا على دراية بها.

ومحور حديث الله هو الميثاق، أو العهد المكتوب، ويجري التأكيد عبر القرآن على ضرورة فهم جمهور المخاطبين لما يخبرهم به الله عن هذا الميثاق،

(١) دراسة جاك جومييه وجوبيو، ص٣٦٦ وما بعدها.

وإذا عبّرنا عن هذا بلغة الهرمنيوطيقا فيكون معنى نصٍّ ما هو المعنَى الذي يقصده مؤلِّفه بمعزل عن الأهمية التي يستجليها المفسِّر من قراءة هذا النصّ. ولأن الأحبار والرهبان قد نصّبوا أنفسهم آلهةً وحرّفوا معنى كتاب الله، فكان من الضروري أن يُنزِل اللهُ الكتابَ من جديد، وهنا نجد القرآن يقول في سورة آل عمران: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ(١) وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾، ثم نجد بعد ذلك الآية السابعة التي أثارت الكثير من النقاش، وفيها ينظر القرآن لنفسه على أنه كتاب مفسّر: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾(٢). ونقرأ في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾(٣).

---

(١) ربما يكون معنى ﴿لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾؛ لِما أمامه.

(2) Lane, Arabic-English lexicon, s.v.

انظر لُبّ، والجمع ألباب وهي مرادف للعقل.

(٣) للاطلاع على شرح وتفسير لهذه الآية، انظر:

=

بعبارة أخرى فإنّ القرآن يصفُ نفسَه على أنه سلسلة متواصلة من النصّ والتفسير تبدأ من التوراة والإنجيل انتهاءً بالقرآن نفسِه رغم أنه يفوق كلّ ما سبقه[١].

ولْنَعُد الآن بهذا كلّه إلى الميثاق وشرطه في أنْ لا يشرك المرءُ بالله أحدًا. من الناحية النظرية لو قلنا أنّ الميثاق كتاب، يمكن القول حينئذ أنّ مفهوم الميثاق عن الله له تعلّق بالقراءة (بالقرآن)، والنموذج المعرفي للميثاق هو ميثاق موسى في سيناء؛ لأنه مبنيّ على كلام الله الذي جاء في صورة كتاب، بينما العهد الجديد عند النصارى هو كلمة الله في صورة إنسان. وقد ذكرت فيما مضى أنّ الهرمنيوطيقا القرآنية لا بد أن يتوجّه فيها التفسير إلى المعنى الذي يقصده المؤلِّف لا إلى أهمية النصّ بالنسبة لمفسِّره. وإذا طبّقنا هذا على ميثاق سيناء فمعناه أنّ التوراة والقرآن يرفضان الربط بين النصّ ومفسِّره، وهو موقف هرمنيوطيقي يدلّ عليه المفهوم المشترك عن سموّ وتعالي الله أو اختلافه عن كتابه وعن المخاطبين من البشر[٢]. وهي دعوى حقّ نسبي تتعارض مع ما جاء

=

Marie-Thérèse Urvoy, “L'autorité du prophète d'après la sourate IV vue par quelques commentateurs,”. in Urvoy (ed.), En hommage au père Jacques Jomier, O.P. (Paris: Les Editions du Cerf, 2002), pp. 235-245.

(١) حول علاقة القرآن بالتوراة واختلافه النوعي عنها وعن الإنجيل، انظر:

Samir Arbache, “Le terme kitab dans le Coran et dans une ancienne version arabe des Évangiles,” in De Smet et alii (eds.), *Al-Kitâb*, pp. 321-332.

(٢) انظر تفسير الشدادي لمفهوم الحق وسمو الله في القرآن، مرجع سابق، ص٣٧٢.

في إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول (١- ١٨) على نحو ما نفهمه من سورة الإخلاص: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾.

تشير الهرمنيوطيقا والسجال الذي مضى معنا إلى ادّعاء المجتمع السياسي حقَّ الهيمنة التشريعية على مجتمع اليهود والنصارى؛ ولذلك فإنّ العودة إلى كتاب الله معناها وضعُ قوانين جديدة. ومن الممكن أن يكون رمز الميثاق القانوني المكتوب من السماء الذي نجده في بلاد الرافدين قديمًا متوافقًا بصورة نموذجية مع مفهوم أرسطو عن الدستور، وأن يكون هو الرمز الأنسب من منظور المجتمع السياسي الذي هزم الإمبراطورية الفارسية وظلّ يحارب المسيحيين الرومان.

القسم الرابع: المنهج التأويلي عند الطبري:

يعدُّ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت. ٩٢٣م) أبرز أعلام التفسير بالمأثور، وهو اتجاه في تفسير القرآن يقابله التفسير بالرأي الذي يقوم على العقل في حين اصطُلِحَ على التفسير بالمأثور باسم (النقل)؛ وهو اصطلاحٌ مُربِكٌ إِذْ يتعلّق في الأساس بطريقة تناوُل هذا المأثور. ويبدأ علم التفسير من لدن النبي ثم الصحابة والتابعين وصولًا إلى معاصري المفسِّر نفسه، ويشتمل تفسير الطبري الشهير (جامع البيان) على التراث التفسيري لقرنين ونصف من الزمان[١].

ونظرًا لأن تفسير الطبري هو تفسير بالمأثور فقد اتجهت أنظار العلماء صوب العلاقة بين التراث (التدقيق الجماعي) والذاتية (التدقيق الفردي) والتفاسير المتنوعة في منهج الطبري التفسيري وأسلوبه التأويلي. ودرست جين مكوليف منهج الطبري ورأت أنّ أكبرَ إسهام له هو تصنيفُ الآيات القرآنية إلى محكم ومتشابه مصداقًا لما جاء في القرآن في الآية السابعة من سورة آل عمران[٢]، وتصنيفُ المفسِّرين بحسَب قدرة كلّ واحد منهم على شرح النصّ

(1) McAuliffe, 'Qur'anic Hermeneutics: The Views of Tabari and Ibn Kathir', in Andrew Rippin (ed.), Approaches to the History of the Interpretation of the Quran (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 46-62, p. 48.

(٢) للوقوف على تحليل تفصيلي، انظر:

Sahiron Syamsuddin, "Muḥkam and Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7," Journal of Qur'anic Studies, 1/1 (1999): 63-79.

القرآني والتعبير عن هذا الشرح بوضوح. وفي إطار الحديث عن تعدّد المعاني والتفاسير ذكرت جين مكوليف أنّ الطبري نفسَه أقرّ بإمكانية تفسير الآيات القرآنية حتى المُحكمة منها بأكثر من وجه، وأنه بعد النظر في هذه التفاسير يَذْكر التفسير الذي يختاره ويرى أنه القول الصواب. ورغم أن جين لم تركّز على مسألة (الذاتية) في دراستها، إلا أن هذه الدراسة تبيّن اشتمال التراث التفسيري على أقوال متعدّدة حتى في تفسير الآيات المحكمة، وأنّ الطبري يجتهد برأيه للوصول إلى القول الصحيح من بين هذه الأقوال المختلفة؛ ولذا فإنّ منهجه في التفسير بالمأثور يشتمل على التدقيق الجماعي والفردي الذاتي للتحقّق من صحة هذه الأقوال.

وعلى نفس منوال مكوليف قارنَ نورمان كالدر[١] بيّن منهج الطبري (وآخرين) ومنهج ابن كثير (ت. ١٣٧٣م) في التفسير[٢]. وأوضح كالدر أنّ

(١) نورمان كالدر (١٩٥٠ – ١٩٩٨)، مؤرّخ بريطاني ودارس للإسلاميات، درس اللغة العربية والفارسية في كلية أودهام بجامعة أكسفورد، وحصل على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن (سواس) تحت إشراف جون وانسبرو (١٩٢٨– ٢٠٠٢)، تركّزت دراساته في بدايات الإسلام وخصوصًا بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها: دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، ١٩٩٣. (قسم الترجمات).

(2) Norman Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in G.r. Hawting, Abdul-Kader A. Shareef (eds), Approaches to the Qurʾān (London/New York: Routledge, 1993), pp. 101-140.

الطبري امتاز بعناية شديدة بمعايير وأهداف العلوم المختلفة وأثرها على التفسير. وقد قارن بين الطبري وغيره من المفسِّرين الأوائل الذين عُنُوا باختلاف المعاني وتعدّدها في التفاسير القرآنية وبين ابن كثير الذي تأثَّر بمنهج ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م)، ورأى أنّ في هذا الاختلاف ما يهدّد الوحدة التشريعية والعقدية، ويرى كالدر أنّ المنهج الأخير لا يلتفت للعلوم الكلاسيكية الأخرى التي أُغفلت عن عمد تحقيقًا لوحدة الفكر والعمل. وإذا كان تركيز جين مكوليف ونورمان كالدر قد انصرف بشكلٍ أساسي إلى دور التقليد (أو التخصّص العلمي) في التفسير، فإنّ الدراسة التي اعتمد عليها كلود جيليو في بيان منهج الطبري التأويلي[١] هي دراسة تفصيلية للنواحي اللغوية للتأويل عند الطبري، بمعنى مفهوم البيان، فضلًا عن مفهوم الإعجاز الذي يوضح أنّ اللغة عنصر مشترك للبيان عند الله والبشر إلا أن لغة الله معجزة. ونظرًا لأن اللغة هي وسيلة الشرح والتفسير، فإنّ الطبري يبيّن لغة الله في القرآن من خلال التحليل اللغوي[٢]. كذلك يرى جيليو أنّ هذا التفسير اللغوي الموضوعي يبيّن مبادئ السلطة والقوة.

(1) Claude Gilliot, Exégèse, langue el théologie en Islam; L'exégèse Ihéo- logique de Tabari (m. 311/923) (1990).
(2) Norman Calder, "Tafsīr", pp. 73-93.

ومن خلال الدعوى بأنّ الكتاب العربي المقدّس من عند الله، أَضْفَت الطبقة الحاكمة المسلمة من العرب مشروعية على هيمنتها على المجتمعات اليهودية والنصرانية، فالنظر إلى اللغة العربية على أنها سماوية معجزة جاء بمثابة «قانون ضمني» للنظام الاجتماعي[١]. ولأن تفسير الطبري أَوْلَى عناية بالغة باللغة العربية، فقد ظلّ يؤكّد على هيمنة القرآن والإسلام على الكتاب المقدس وعلى اليهود والنصارى[٢]. كما أنّ التفسير اللغوي أبرز الجدل المعرفي والعقدي الذي انخرط فيه الطبري، والمراد بذلك جدل الاسمية في مقابل الواقعية، والأسماء والصفات الإلهية والقضاء والقدر في مقابل الإرادة الحرّة، ونحو ذلك، وجميعها حاضرة ضمنيًّا في الهدف الصريح للتفاسير المختلفة من التعبير عن مراد الله[٣]. ويؤكّد جيليو على أنّ الدراسات السابقة رأت في منهج التفسير بالمأثور عند الطبري تعبيرًا عن الاتجاه السنّي العام، فقد تبنّى آراء

(1) Claude Gilliot, Exégèse, p. 90.

انظر أيضًا: O. Reboul, Langue et ideologie (Paris: 1980), p 20.

(2) Gilliot, Exégèse, chapters III, “De la precellence linguistique du Coran," pp. 73-93, esp. pp. 90-93, and V, “corps social et Écriture révélée," pp. 111-133.

(3) Gilliot, Exégèse, p. 163.

انظر:

Joseph van Ess, "Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam," in J. Beckmann et al. (eds), Erkenntnis im Mittelalter, Actes de la VIieme Colloque de la societe internationale pour l' etude de la philosophie medieval, Bonn, 29 aout-3 septembre 1977 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981), pp.226-235, p. 228.

مستقلّة في مسائل العقيدة وانتقد غيرها من الآراء التي استندتْ للعقل أو النقل[١].

وختامًا، أثبتتْ ماري تيريز أورفوي أنّ تفسير الطبري استهدفَ أمرين: تحديد معنى الآية في ظلّ السياق التاريخي لها، وأهميتها العامة وتطبيقها الواقعي[٢] وهو مستوى العقيدة وأصول الدين[٣]. وخلاصة القول أنّ مكوليف وكالدر دون أنْ يَتَّخِذَا من (الذاتية) محورًا للدراسة قد أثبتا أن التفسير بالمأثور عند الطبري ينسجم مع النظرة للتفسير على أنه مفهوم ذاتي. وقد ركّز جيليو على أهمية اللغة المقدّسة والسُّلطة في منهج الطبري التأويلي دون أن يتعرّض لنظرية التواصل اللغوي العامة. وعلى هذا الأساس تكون لدينا ثلاث أطروحات حول تفسير الجامع.

أولًا: أنّ منهج الطبري في التفسير يقرّ دور الذاتية التأويلية في الواقع العملي، علاوة على أنه مبني في الحقيقة على نظريةٍ للذات والموضوع مضمَّنة في مفهوم الضمير، ولهذا دَورٌ حاسم في منهج الطبري وإن لم يرِد إلا مرة واحدة.

---

(1) Gilliot, Exégèse, chapter VIII, “Le combat de Tabari pour l'orthodoxie," pp. 207-278, esp. pp. 276.

(٢) اشتغال الطبري بالمعنى وتحريره من خلال موازناته التي يعقدها بين أقوال السلف التفسيرية =هو أمر واضح ظاهر، وأما تنزيله على الواقع الذي ذكرته المؤلِّفة فلا يتضح المقصود منه، فالطبري يقرّر المعنى دون توسّع في ذكر ما يخرج عن هذا الغرض. (قسم الترجمات).

(3) Urvoy, “L'autorité,” p. 237.

ثانيًا: نظرية الذاتية عند الطبري مبنية على البلاغة الأرسطية مثل القرآن تمامًا، لسبب بسيط هو أنّ الطبري يسعى وراء المعنى المراد للمؤلِّف ولهذا ينطلق من المفاهيم الخاصّة بالنصّ. ومع ذلك يفصّل الطبري القول في مضامين القرآن عبر نظريةٍ أدقَّ للتواصل اللغوي، يلتزمُ فيها كلٌّ من الله والبشر بالقواعد الخطابية والبلاغية نفسها؛ ولذا فإن قضية (الإعجاز) عند الطبري تتعلق بمسألة التميّز الخطابي البلاغي.

ثالثًا: مضى القول أنّ مسألة سموّ الله واختلافه تتعلّق بالميثاق المكتوب بالمفهوم الهرمنيوطيقي الذي يختلف فيه المؤلِّف عن المفسِّر والمتكلم عن الكلمة؛ ولذا رغم أن المفسِّر يسعى إلى استجلاء المعنى الذي يقصده المؤلِّف إلا أنه لا يقطع يقينًا بوصوله إلى هذا المعنى. وكما سنرى في تفسير الطبري، فإنّ سموّ الله وعلوّه يرمز إلى سعي المفسِّر لاستخلاص معنى كتاب الله من النصّ مع بقائه في شكّ من قدرته على الوصول لهذا المعنى؛ لأن كتاب الله «هناك في الأعلى». ويُترجم هذا إلى منهج يسعى إلى تحديد الموضوع بافتراض أنّ المتكلِّم يتخيّر موضوعًا يعبر من خلاله عمّا يشغله، ومواضعَ مقابلةً أو مخططًا حجاجيًّا لهذا الموضوع.

القسم الخامس: الجامع:

أولًا: العنوان:

عنوان الكتاب هو (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، والمراد بلفظ الجامع «جمع موجز»[(١)]. وتشير كلمة بيان إلى إظهار شيء ما، في إشارة إلى الكلام بوجه عام والخطاب البلاغي بوجه خاصّ[(٢)]. وكلمة (تأويل) تعني التفسير لكن بمفهوم خاصّ هو ربط المعنى بأصوله ولهذا يستخدم الطبري هذه الكلمة. أمّا كلمة (آي) فهي جمع آية، والقرآن كما مرّ معنا من قبل جمع الآيات وضمّها بعضها إلى بعض في سور واشتماله على معانٍ متنوعة[(٣)]. وبهذا يتضح معنى هذا العنوان: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وتكون ترجمته إلى الإنجليزية Concerning The Comprehensive Collection of Rhetoric Interpretation of the Collection of Signs[(٤)]. وتُلقِي هذه الترجمة الضوء

---

(١) نسخة الجامع المستخدمة في هذه الدراسة هي طبعة ١٩٩٥ الصادرة عن دار الفكر، في بيروت.

(2) Lane, Arabic-English lexicon, s.v. b-y-n; cf. R.A. Nicholson, A literary history of the Arabs (Cambridge: Cambridge University Press, 1979 [1907]), p. 283.

(٣) دراسة جاك جومييه وجوبيو، ص٣٨٥.

(٤) اختارت المؤلفة ترجمة العنوان على النحو الآتي:

The Comprehensive Collection of Rhetoric Concerning Interpretation of the Collection of Signs

وهناك ترجمة لكوبر بعنوان:

The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Verses of the Quran.

وهي ترجمة مختصرة لجامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتقديم وتعليق كوبر، صدرت عن مطبعة جامعة أكسفورد سنة ١٩٨٧؛ انظر أيضًا:

=

على الفرضية المسبقة حول التأويلية عند الطبري وأنّ فعل التواصل بالكلام واحد لا يختلف باختلاف المتكلّم، وهل هو بشريّ أو إلهي، وأنّ تفسير الطبري قد سعى إلى تصوير الحوار الدقيق والمستمر الذي يبيّن فيه اللهُ مزايا ميثاقه من خلال الآيات التي «تضم معًا»، أو تُجمع في النصّ الذي يشرحه المفسِّرون في سعي منهم لإقناع بعضهم بالمعنى المراد من آيات الله. ثم يأتي الطبري بدوره فيجمع كلّ هذه الآيات في تفسيره لينضمّ إلى الحوار عبر تقديم تفسيره الخاصّ لها. وفي التفاسير الواردة أدناه يرِد لفظ القراءة والجمع للإشارة إلى القرآن.

=

Gilliot, Exégèse, p. 8: "L'exposition complete sur l'interpretation des versets du Coran".
أمّا مكوليف فلم يترجم العنوان وإنما أحال إلى العنوان العربي، انظر: "Quranic Hermeneutics".

ثانيًا: المقدمة:

يفتتح الطبري جامع البيان بمقدّمة منهجية متميزة أفاد منها مكوليف وجيليو في إعادة بناء منهجه. ومع ذلك لم يتطرقَا لتفاصيل الموضوعات الواردة أدناه والتي تشتمل على المزيد من المعلومات المعرفية. وتتألّف المقدّمة من الموضوعات الآتية[١]: حمد الله والثناء عليه، والثناء على رسله وعلى النبي محمد، ثم الحديث عن الوحي والتنزيل، والدعاء بالتوفيق لإصابة صواب القول في فهم التنزيل، والعلم بكتاب الله. وفي الكلام على حمد الله والثناء عليه قال الطبري:

«الحمد لله الذي حجبت الألبابَ[٢] بدائعُ حكمه، وخصمت العقولَ لطائفُ حججه، وقطعت عذر الملحِدين عجائبُ صنعه[٣]، وهتف في أسماع العالمين

(١) ترجمة كوبر، ص٥- ٩. اعتمد المؤلِّف في الأصل الإنجليزي على ترجمته الشخصية لما جاء في تفسير الطبري.

(٢) الألباب جمع لُبّ وهو مرادف للعقل؛ انظر: Lane, Arabic-English Lexicon, s.v. l-b-b. ويسوق إدوارد لين في معجمه معنيَين للفظ (حجب)؛ الأول: بمعنى المنع والإعاقة. والثاني: بمعنى التغطية والإخفاء والحماية (انظر الجزء الثاني، ص٥١٥). ولا يتماشى معنى المنع مع المذهب العقلاني للطبري الذي يرى قدرة العقل البشري على إدراك حكمة الله وإن لم يكن هذا بشكل كلي. واستخدام كلمة elude في ترجمة لفظ (حجبت) يؤدي هذا المعنى وهو قريب مما ذكره لين حيث إنّ حكمة الله تحيط بكل الألباب أو تحجبها فهي فوق ما تستطيع هذه الألباب إدراكه.

(٣) «وَقَطَعَتْ عُذْرَ الْمُلْحِدِينَ عَجَائِبُ صُنْعِهِ»: جاء في معجم لين أنّ الملحد هو من انحرف عن الحقّ وأدخل فيه ما ليس منه وطعن في الدين. ويمكن أن يشير كذلك إلى الباطنية الذين يزعمون أن النصّ له ظاهر وباطن وأبطلوا الشريعة بهذه الدعوى. انظر الجزء السابع، ص٢٦٥٤.

ألسنُ أدلته، شاهدةً أنه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له معادلٌ، ولا مثل له مماثلٌ، ولا شريك له مظاهرٌ، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبةٌ ولا كفوًا أحدٌ، وأنه الجبار الذي خضعت لجبروته الجبابرة، والعزيز الذي ذلّت لعزته الملوك الأعزة، وخشعت لمهابة سطوته ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطاعة طوعًا وكرهًا، كما قال الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥]»[1].

وبهذا فإنّ الطبري يفتتح حديثه المنهجي بالربط بين الحكمة الإلهية والعقل البشري ودور «حاجبات الألباب» في حال الخلاف والجدل في مقدمة للحديث عن التفاسير المتضاربة التي على وشك أن يسوقها قبل أن يخلص منها إلى نتيجة واضحة. وعلاوة على ذلك فإنّ معرفة الله تتجلّى في كلامه الذي يشهد بتفرّده وأنه لا مثال له، وهو ما يبرّر التفسير اللغوي والسير في اتجاه البيان. ثم ينتقل الطبري في الفقرة التالية إلى الثناء على الرسل فيتحدث عن الحجة البالغة أو القياس الإضماري:

«كلّ موجودٍ إلى وحدانيته داعٍ، وكلّ محسوسٍ إلى ربوبيته هادٍ، بما وسمهم به من آثار الصّنعة، من نقصٍ وزيادةٍ، وعجزٍ وحاجةٍ، وتصرّفٍ في عاهاتٍ عارضةٍ، ومقارنة أحداثٍ لازمةٍ، لتكون له الحُجّة البالغة. ثم أردف ما

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٣.

شهدت به من ذلك أدلته، وأكّد ما استنارت في القلوب[١] منه بهجته، برسلٍ ابتعثهم إلى من يشاء من عباده، دعاةً إلى ما اتضحت لديهم صحته، وثبتت في العقول حجته؛ ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وليذكر أولو النهى والحلم؛ فأمدهم بعونه، وأبانهم من سائر خلقه، بما دلّ به على صدقهم من الأدلة، وأيّدهم به من الحجج البالغة، والآي المعجزة؛ لئلا يقول القائل فيهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ وَيَشۡرَبُ مِمَّا تَشۡرَبُونَ ٣٣ وَلَئِنۡ أَطَعۡتُم بَشَرٗا مِّثۡلَكُمۡ إِنَّكُمۡ إِذٗا لَّخَٰسِرُونَ ٣٤﴾ [المؤمنون: ٣٣- ٣٤]»[٢].

نجد في السطر الأول نموذجًا معرفيًّا تجريبيًّا: فالشعور بالموجودات هو مصدر المعرفة عن الله، كذلك يحدّد نوع الكلام الذي يشهد بربوبية الله، ألا وهو كلام الرّسل الذين ينقُلون الحجة البالغة من الله، وبذلك يستحضر القدرة على معرفتها وتمييزها في عقول أتباعهم. وجاء في تاريخ الرسل والملوك أن النبوّات تبدأ بآدم، مما يدلّ على أن القدرة على فهم الكلام المشتمل على الأدلة هو حالة بشرية[٣]. وما يميز الأدلة الإلهية عن البشرية هي فاعليتها فهي بالغة لأنها معجزة.

---

(١) القلوب تُرجمت إلى الإنجليزية بلفظ intellects سيرًا على ما جاء عند إدوارد لين: Lane, Arabic-English Lexicon, s.v.q-l-b.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٣.

(٣) انظر: جوبيو حول المفهوم الأفلاطوني للمعرفة الفطرية لله، دراسة جاك جومييه وجوبيو، ص٣٧٤.

أمّا الفقرة التالية ففيها الثناء على النبي الذي جاء بالحجة البالغة للمؤمنين لتكون معيارهم في الحكم حتى يوم الدِّين حين يعرضون للحساب:

«أمّا بعد، فإنّ من جسيم ما خصّ اللهُ به أمة نبيّنا محمدٍ ﷺ من الفضيلة، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحباهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ جلّ ذِكْره وتقدّستْ أسماؤه عليهم من وحيه وتنزيله، الذي جعله على حقيقة نبوّة نبيّهم ﷺ دلالةً، وعلى ما خصّه به من الكرامة علامةً واضحةً، وحجةً بالغةً، أبانه به من كلّ كاذبٍ ومفترٍ، وفصل به بينهم وبين كلّ جاحدٍ وملحدٍ، وفرق به بينهم وبين كلّ كافرٍ ومشركٍ، الذي لو اجتمع جميع من بين أقطارها، من جِنّها وإنسها، وصغيرها وكبيرها، على أن يأتوا بسورةٍ من مثله، لم يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرًا. فجعله لهم في دُجى الظلم نورًا ساطعًا، وفي سدف الشُّبه شهابًا لامعًا، وفي مضلّة المسالك دليلًا هاديًا، وإلى سبل النجاة والحق حاديًا، ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [المائدة: ١٦]، حرسه بعينٍ منه لا تنام، وحاطه بركنٍ منه لا يضام، لا تهي على الأيام دعائمه، ولا تبيد على طول الأزمان معالمه، ولا يجور عن قصد المحجة تابعه، ولا يضلّ عن سُبل الهدى مصاحبه. من اتبعه فاز وهدى، ومن حاد عنه ضلّ وغوى. فهو موئلهم الذي إليه عند الاختلاف يئلون، ومعقلهم الذي إليه في النوازل يعتقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشيطان يتحصّنون، وحكمة

ربهم التي إليها يحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرضا به يصدرون، وحبله الذي بالتمسك به من الهلكة يعتصمون»[١].

هنا يوضح الطبري أنّ الهدف من التنزيل أن يكون مصدرًا للتفكير إليه يحتكمون. والعبارة الأخيرة التي تبيّن أن هذا التنزيل هو الحبلُ الذي به يتمسَّكون ومن الهلَكة يعتصمون؛ توضح عظم شأن القضاء وإصدار الأحكام، وأنّ أرواح الناس وسلامتهم في أيدي القضاة الذين يحكمون. وبالطبع كما أوضح جيليو، ففي هذا هيمنة على المجتمعات الدينية الأخرى الذين لم يتلقَّوا هذا التنزيل أو لم يؤمنوا به[٢]؛ ولعلّ أقرب مثال نفسي هو الوعي الاستعماري لعبء الرجل الأبيض في اختياره ليقود البشرية. ولهذا السبب تحديدًا تحذِّر هذه الفقرةُ المسلمين من الهلاك إذا أخطئُوا في الأحكام؛ ولهذا أَنزل الله إليهم هَديه ليحتكموا إليه.

ويرى جلنر أنّ الهدف الرئيس من مجموعة الأخبار القرآنية صياغة العهد لا شرح المعنى[٣]. ومع ذلك فعند دعاء الطبري بالتوفيق لإصابة صواب القول في فهم التنزيل يبين بوضوح ضرورة فهم كلام الله على الوجه الصحيح:

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٤ وما بعدها.

(٢) دراسة جاك جومييه وجوبيو، ص٣٩٠.

(٣) نفسه، ص٣٧١ وما بعدها

«اللهم فوفِّقْنا لإصابة صواب القول في مُحْكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه وعامّه وخاصّه، ومُجمله ومفسّره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آيه، وتفسير مشكله، وألهمْنَا التمسك به، والاعتصام بمحكمه، والثبات على التسليم لمتشابهه، وأوزعنا الشُّكْر على ما أنعمتَ به علينا من حفظه، والعلم بحدوده، إنك سميع الدعاء، قريب الإجابة. وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآله وسلم تسليمًا كثيرًا»[1].

لذا فإن هدف التفسير هو إصابة صواب القول بمعنى استجلاء معنى كلام الله ليفهمه الإنسان ويشرحه لغيره. وفي الفقرة التالية التي يدور الحديث فيها عن معرفة كتاب الله، يقرّر الطبري ما هو واضحٌ في أنّ ما كان لله في العلم به رضًا؛ هو ما بيَّنه الله في كتابه الذي أنزله. بيدَ أن هذا أمر يكتنفه الغموض، ويمثّل نظريةً للغة باعتبارها وسيلةَ التواصل، وللتفسير باعتباره شرحًا لموضوع الكلام. وعبارة: «كتاب الله الذي لا ريب فيه»؛ تذكير بتأكيد القرآن على مبدأ الأمن الذي ينبعث من الإيمان بكتاب الله، لكنه يشير كذلك إلى الشك المنطوي عليه التفسير بل وفي إصدار الأحكام، فماذا لو لم يكن هذا هدى الله؟ وإن كان، فماذا لو أخطأ المرء في الحكم -وإن كان عن غير عمدٍ- نتيجةَ عدم فهم المعنى على النحو الصواب؟

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٥.

«اعلموا عباد الله، رحمكم الله، أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضًا، وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدًى، وأن أجمع ذلك لباغيه، كتاب الله الذي لا ريب فيه(١)، وتنزيله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنى الأجر تاليه، الذي ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٌ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصّلت: ٤٢]. ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه =منشئون -إن شاء الله ذلك- كتابًا مستوعبًا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعًا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيًا، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه الأمة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل كل مذهبٍ من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه. والله نسأل عونه وتوفيقه لما يقرب من محابه، ويبعد من مساخطه. وصلى الله على صفوته من خلقه وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا. وإن أول ما نبدأ به من القيل في ذلك، الإبانة عن الأسباب التي البداية بها أولى، وتقديمها قبل ما عداها أحرى، وذلك البيان عما في آي القرآن

(١) إشارة إلى الآية الثانية من سورة البقرة. وقد اعتمدت الدراسة في الأصل الإنجليزي على ترجمة فخري لمعاني القرآن. وكلمة كتاب في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾، ترجمت إلى الإنجليزية بلفظ writing، والريب في معناه الأساسي: اضطراب العقل وانزعاجه، انظر:
Lane, Arabic-English lexicon, Part3, p. 1197

من المعاني، التي من قبلها يدخل اللبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطق الألسن السليقية الطبيعية»[(١)].

ويختم الطبري مقدّمته المنهجية بتوضيح أهمية البيان في شرح اللغة والتعبير اللغوي؛ ولذا يُتبِع ذلك بالحديث عن البيان.

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٦.

ثالثا: البيان:

عنوان هذا المبحث: «القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه من وجه البيان والدلالة على أنّ ذلك من الله -جلّ وعزّ- هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام»[١].

وينصّ هذا العنوان على اتفاق معاني الآيات مع لغة المخاطبين وإلا لَما تحقّق البيان. والفرق بين البيان الإلهي والبشري اشتمال الأول على الحكمة البالغة[٢] التي تختلف في فاعليتها. ويتضح كذلك من شرح الطبري لمعنى البيان أن فرضياته الأساسية لطبيعة البيان لا تميز بين البشري والإلهي:

«إن من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم مننه على خَلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون[٣]، وبه على عزائم نفوسهم يدلون، فذلّل به منهم الألسن، وسهل به عليهم المستصعب، فبه إياه يوحدون،

(١) نفس المرجع.

(٢) انظر: دراسة جاك جومييه وجوبيو، حول وصف القرآن لنفسه بالحكمة والعلم، ص٣٨٠.

(٣) يوضح إدوارد لين معنى كلمة (ضمير) في معجمه، فيقول: إنه الشيء تضمره، والسر والضمير يشير إلى القلب نفسه، وإلى العقل، وإلى الخاطر. انظر: Lane, Arabic-English Lexicon, مادة: ض م ر.

وإياه به يسبّحون ويقدّسون، وإلى حاجاتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»[١].

هذه هي الفقرة التي يصوغ فيها الطبري نظريةً للغة التواصل ونظريةً للتفسير باعتباره أمرًا ذاتيًّا لأنه يراه نفس البيان. والمقدمة الفرضية الأولى أن البيان باللغة هبة يستطيع من خلالها الناس التعبير عمّا في نفوسهم وضمائرهم ليتسنّى لهم التعارف والتعامل؛ ولذا فإنّ اللغة ذاتية وموضوعية لأنها تتيح للآخرين فهم الخواطر وما في النفوس؛ ولهذا فإنّ التفسير هو فهم كلام الشخص وشرحه، وكما أنّ فِعْلَ الكلام ذاتيٌّ فكذلك التفسير، وكلاهما يعبّر عن عزائم النفوس. ويقتضي هذا التعبير عن حالةٍ من الانخراط الشخصي الأخلاقي في الفعل البياني وهو أمر ترتّب على وضع الطبري الكلام التوضيحي المعبّر عن الذات في سياق التفاعل الاجتماعي: فالإنسان «حيوان سياسي»[٢].

وبعد أن قدّم الطبري نظريته عن اللغة والتفسير يبين لنا طبقات المتحدّثين وأعلاهم رتبةً من يستطيع البيان عما في نفسه بأبلغِ بيان ويشرح كلام الآخرين: «أعلى منازل البيان درجةً، وأسنى مراتبه مرتبةً أبلغه في حاجة المبين عن نفسه،

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٦ وما بعدها.

(٢) تتجلى نفس الصورة في أسطورة الخلق في سفر التكوين حيث يتميز آدم عن الحيوان بقدرته على النطق والكلام.

وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه»[١]. ويتسق هذا مع المفهوم الأرسطي في أنّ المتكلّم لا بد له من أن يبني حجته على قدر فهم السامع. ثم يأتي الحديث عن رسل الله الذين تجاوز بيانهم بيان البلغاء وتميّز بالإعجاز، كما كان الحال في إحياء الموتى وإبراء المرضى وقطع مسافة شهرين في ليلة واحدة، في إشارة إلى رحلة الإسراء من مكة إلى القدس[٢]. أما النبي محمد فكانت أعظم معجزة له أن قومه الذين كانت لهم الرياسة في فنّ الخطابة والبلاغة أقروا عن عجزهم في أن يأتوا بمثل هذا البيان الذي فاق كلّ ألوان البلاغة[٣].

وهذا تدبّر آخر في المنهج البياني لبناء الحجة وَفق قدرة السامع: فالعرب كانوا أهل فصاحة وبلاغة؛ لذا فأنسبُ وسيلة لإقناعهم بصدق حُجّته هو الفصاحةُ والبيان. ويبيّن الاقتباسُ الآتي نظريةَ التواصل والبيان البلاغي، علاوة على توظيف الطبري للقياس المنطقي في عرضه واستدلاله كما يتضح من مقدّمته الفرضية وابتداء الكلام بعبارة: «فإِذَا كان... كان معلومًا»[٤]:

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٧.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفسه، ص١٨.

(٤) انظر: Rapp, Aristotle's rhetoric, 6.3, "Enthymemes as dialectical arguments"

=

«فإذا كان تفاضل مراتب البيان، وتباين منازل درجات الكلام، بما وصفنا قبل، وكان الله تعالى ذِكْره وتقدّست أسماؤه أحكم الحكماء، وأحلم الحلماء؛ كان معلومًا أنّ أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأن قدر فضل بيانه جلّ ذِكْره على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده. فإن كان ذلك كذلك، وكان غير مبينٍ منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب؛ كان معلومًا أنه غير جائزٍ أن يخاطب جلّ ذِكْره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولًا برسالةٍ إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَل إليه؛ لأن المخاطب والمرسَل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواءٌ، إذْ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا، والله جلّ ذِكْره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدةً لمن خُوطب أو أُرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فِعْل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعالٍ، ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال لنبيّه محمدٍ ﷺ: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ

=

لكي يُقنِعَ المتحدثُ مجموعةً من الناس بالقضية (س) فلا بد له أن يختار أولًا الجملة (ص) أو الجمل (ص١...ص٢) التي أقرت بها المجموعة المستهدفة، ثم يوضح لهم أن (س) يمكن استخلاصها من (ص) أو (ص١)، بأن يجعل من (ص) أو (ص١) مقدمات فرضية.

لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، وإذا كان لسان محمدٍ ﷺ عربيًّا، فبيّنٌ أن القرآن عربيٌّ، وبذلك أيضًا نطق مُحكم تنزيل ربنا، فقال جلّ ذِكْره: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٢- ١٩٥]. وإذا كانت واضحةً صحة ما قلنا، بما عليه استشهدنا من الشواهد ودللنا عليه من الدلائل، فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبيّنا محمدٍ ﷺ، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها ملائمًا، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان بما قد تقدّم وصفنا»[(١)].

وإذا سِرنا على نفس المنطق الوارد في هذه الفقرات فإنّ الطبري يرى أن الألفاظ الأعجمية في القرآن (أي الفارسية والسريانية) كانت جزءًا من كلام العرب، وإلا لَما استخدمها الله في خطاب العرب وهو يعلم علم اليقين أنها فارسية وسريانية[(٢)][(٣)].

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٧-١٩.

(٢) نفس المرجع، ص٢١ وما بعدها.

(٣) يرى الطبري -كما هو مشتهر عنه وعقد له بابًا في مقدمته- عدم وجود ما يعرف بـ(المعرب) في القرآن، وبخصوص الألفاظ الواردة في القرآن مما قيل فيه أنه بغير لغة العرب فقد ذكر الطبري أن هذا =

الحجة البالغة:

الحجة البالغة عند الطبري هي كتابُ الله كلُّه، لكنها تتجلى في موضعٍ خاص منه هو سورة الفاتحة:

﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾.

وقد فُسّرت كلّ كلمة في سورة الفاتحة تفسيرًا مطولًا؛ ووقع اختياري على الآية الرابعة لِما تحمله من أهمية رمزية في مسألة تقديس المَلِك. وعلم الخط العربي يتيح لنا قراءتين لهذه الآية؛ الأولى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، والثانية: ﴿مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾. واستدلّ مَن قال بقراءة ﴿مَٰلِكِ﴾ من المفسّرين على أنّ لله المُلْكَ يوم الدين خالصًا دون ملوك الدنيا، وأنه مَالكُ الحساب. لكن الطبري يرجح قراءة ﴿مَلِكِ﴾؛ لأنّ في الإقرار له بالانفراد بالمُلْك إيجابًا لانفراده بالمِلْك، وفضيلةَ زيادة المَلِك على المَالك؛ إِذْ كان معلومًا أن لا مَلِك إلا وهو مَالِك[1].

=

مما اتفقت فيه اللغات وتواردتْ فلا ينسب للغة بعينها، ومن ثم فلا يصحّ عنده القول بوجود ألفاظ أعجمية وقعت في القرآن. (قسم الترجمات).

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص٩٧ وما بعدها.

وفي ختام تفسير سورة الفاتحة يستخدم الطبري أسلوب السؤال والجواب، فيقول:

«مسألةٌ يسأل عنها أهل الإلحاد الطاعنون في القرآن إن سألنا منهم سائلٌ فقال: إنك قد قدمت في أول كتابك هذا في وصف البيان بأن أعلاه درجةً وأشرفه مرتبةً، أبلغه في الإبانة عن حاجة المبين به عن نفسه وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه، وقلتَ مع ذلك إنّ أَوْلى البيان بأن يكون كذلك كلام الله جل ثناؤه بفضله على سائر الكلام وبارتفاع درجته على أعلى درجات البيان. فما الوجه إذْ كان الأمر على ما وصفت في إطالة الكلام بمثل سورة أم القرآن بسبع آياتٍ؟ وقد حوت معاني جميعها منها آيتان، وذلك قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾؛ إذ كان لا شك أن من عرف: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ فقد عرفه بأسمائه الحسنى وصفاته المثلى».

ويرى الطبري أنه لا بد من إطالة البيان في أمّ القرآن تذكيرًا للعباد بطاعة الله وترهيبًا لهم عن ركوب معاصيه، حتى لا يسلك بهم في النّكال سبيل مَن رَكِبَ ذلك من الهلاك في الأمم السابقة، فذلك وجه إطالة البيان في سورة أمّ القرآن، وفيما كان نظيرًا لها من سائر سور الفرقان، وذلك هو الحكمة البالغة والحجة الكاملة[1].

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٢٦ وما بعدها. انظر:

Gilliot, Exégèse, langue el théologie en Islam, pp. 81ff.

فالطبري يرى أن أوضح مثال للقياس الإلهي المبني على الأمارات يتجلى في سورة الفاتحة لكنه يتكرّر في القرآن كلِّه. ومعنى هذا أنه يرى القرآن وحدةً واحدة أو خطاب يوضح موضوع الهداية الإلهية والدين المنصوص عليهما في فاتحة الكتاب. ومرّة أخرى، فإنّ ﴿ٱلدِّينِ﴾ أو الحساب هو مدار الأمر كلِّه؛ فالعباد يحتاجون الهداية للحُكم بين الناس، ويعلمون أنهم أنفسَهم سيقفون للحساب بين يدي مَلِكِ يومِ الدين، فيتمسكون بالصراط المستقيم ويطلبون الهداية من الله.

الميثاق:

تعدُّ سورة الفاتحة دعاءً يُفتتح به الكتاب، ثم تليها سورة البقرة. ووَفق ترتيب نزول السور فإن أول ما نزل من القرآن هي الآيات الخمس الأولى من سورة العلق؛ لذا فمِن منظور تفسير الطبري للقرآن تمثّل هذه الآيات الخمس إجابة الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم في سورة الفاتحة[1]: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾.

وكما هو معتاد يستهلّ الطبري التفسيرَ بعرضِ رأيه، فيبيّن أنّ المخاطب في قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ هو محمد ﷺ: اقْرَأْ يا محمدُ بِذِكْرِ رَبِّكَ ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ﴾. ثم يبيّن ما الذي خلقه فيقول: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾ (أي علقة من دَم). ومن الواضح أنّ الطبري لا يفهم هذه الكلمة بمعنى علق من الحُبّ، وإنما بالمعنى المتفق عليه (علقة من الدم)[2]. ثم يقول بعد ذلك: وقوله: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ

(١) تقصد أن يكون الدعاء بطلب الهداية للصراط المستقيم جاءت إجابته بإنزال القرآن الكريم ليبين هذا الطريق ويوضحه. (قسم الترجمات).

(٢) هذا المعنى الذي ذكرته المؤلِّفة وأن الطبري ابتعد عنه ولم يفهم العَلَق في ضوئه =هو معنى غريب ولا يتناسب مع السياقات القرآنية بحال، لذا كان تفسير العَلَق بما ذكره الطبري هو الأصل الذي لا محيد عنه، فالإشارة لخلق الإنسان من علق تأتي دومًا في سياق الحديث عن خلق الله للإنسان ومراحل هذا الخلق وأنه بدأ من جعل النطفة علقة، ثم جعل العلقة مضغة. (قسم الترجمات).

﴿ٱلۡأَكۡرَمُ﴾، يقول: اقرأ يا محمد وربّك الأكرم، ﴿ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾، خَلْقَهُ [تعالى] للكتابة والخط. ثم يسوق خبرًا عن بشر، عن يزيد، عن قتادة: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ... عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾، قال: القلم: نعمة من الله عظيمة، لولا ذلك لم يقم، ولم يصلح عيش[1].

ومن خلال التأكيد على الحاجة للقلم يشير هذا الخبر إلى العهد المكتوب بوصفه أساسَ الحياة في المجتمع السياسي. ويقوي هذا التفسير ما جاء بعده من حديث عائشة المشهور في أول ما ابتُدِئ به النبي من الوحي، وفيه أنّ النبيّ كان بغار حراء يتحنّث فيه، فجاءه جبريل وقرأ عليه الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وبعدها أسرع النبي بالعودة إلى خديجة وقصّ عليها الخبر فأخذته إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، فما كان منه بعد أن سمع الخبر إلا أن قال: «هَذا النَّامُوسُ الذي أُنزِلَ على مُوسَى ﷺ». وبهذا فإن النبي قد جاءه الناموس الذي جاء موسى، وكلمة (ناموس) هي كلمة سريانية تقابل كلمة nomos اليونانية ومعناها القانون. ويمتاز ميثاق موسى بأنه مكتوب (بالقلم). وفي نهاية هذا الخبر نجد ورقةَ يُخبِرُ النبيَّ بأنه ما جاء أحد بمثل الذي جاء به إلا عُودِي، وأنْ يوطّن نفسه لهذا[2].

(١) الطبري، جامع البيان، ج١٥، ص٣١٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٨.

ولعلّه من المهم أن نطرح سؤالًا هنا حول احتمال أن يكون في ابتداء الوحي في الغار إشارة إلى أمثولة الكهف لأفلاطون. ومهما كان الحال، فإنّ هذا النزول الذي تلقّاه النبيّ لم يكن شيئًا جديدًا في الأساس، وإنما تذكير بالميثاق الأوّليّ الذي ذكره القرآن في سورة الأعراف في الآيات (١٦٩- ١٧٤): ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦٩ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ ١٧٠ * وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ بِهِمۡ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧١ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢ أَوۡ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشۡرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةٗ مِّنۢ بَعۡدِهِمۡۖ أَفَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ١٧٣ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ١٧٤﴾.

وفي بيان معنى الآية (١٦٩) يرى الطبري أنها تشير إلى بني إسرائيل الذين ورثوا كتاب الله فَعُلِّموه، وضيّعوا العمل به، فخالفوا حُكمه، يُرْشَون في حكم الله، فيأخذون الرشوة فيه ويظنون أنهم سينجون[1]. لكن الآية (١٧٢) تشير إلى

(١) الطبري، الجامع، ج٦، ص١٤٠، ١٤٣.

الميثاق الذي أخذه الله على البشرية جمعاء (ذرية آدم) وهو خطاب للمسلمين فيقول: «واذكر يا محمد ربَّك إذِ استخرج ولدَ آدم من أصلاب آبائهم، فقرَّرهم بتوحيده، وأشهد بعضهم على بعض شهادَتَهم بذلك، وإقرارَهم به»[1]. وبالمثل في تفسير الآية (١٧٤) يذكر الطبري أن الله يسوق حجته عبر ﴿ٱلْأَيَٰتِ﴾ التي هي نموذج لما علمه الناس من قبل:

«يقول تعالى ذِكره: وكما فصّلنا يا محمد لقومك آيات هذه السورة، وبيّنّا فيها ما فعلنا بالأمم السالفة قبلَ قومك، وأحللنا بهم من المَثُلات بكفرهم وإشراكهم في عبادتي غيرِي، كذلك نفصّل الآيات غيرَها ونبيّنها لقومك، لينزجروا ويرتدعوا، فيُنِيبوا إلى طاعتي ويتوبوا من شركهم وكفرهم، فيرجعوا إلى الإيمان والإقرار بتوحيدي وإفرادِ الطاعة لي وتركِ عبادة ما سواي»[2].

(١) المرجع السابق، ص١٤٨.

(٢) نفسه، ص١٥٩.

قراءة الكتاب:

تعدُّ الآيات (١١٣- ١١٥) من سورة طه واحدة من المواضع التي يتحدّث فيها القرآن عن نفسه بأنه كتاب يُقرأ[١]. وتبدأ السورة ببيان استواء الله على العرش في السماء وإنزال القرآن (طه، الآيات ١- ٨)، ثم تقصّ علينا قصة نزول الكتاب على موسى وكيف تلقّاه قومه ونقضوا الميثاق (الآيات ٩- ٩٨)، ثم الحديث عن مجيء نفس الرسالة إلى العرب (الآيات ٩٩- ١١٤)، وفي الختام تبيّن لنا أنّ نقض الميثاق لم يقتصر على قوم موسى وإنما هو دأب الناس من لدن آدم، فماذا سيكون حال المخاطبين الجدد؟ (الآيات ١١٥- ١٣٥). وتدخل الآيات من ١١٣ إلى ١١٥ ضمن المقطع الأخير: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾.

وفي تفسيره للآية ١١٣ يبيّن الطبري أن الله يلجأ إلى أسلوب الوعيد والتهديد لعلهم يتقون ويؤمنون برسالته:

(١) كذلك جاء في سورة آل عمران، في الآية السابعة، وفي سورة النساء في الآية ٥٩. وانظر دراسة جاك جوميه وجوبيو، ص٣٨٧.

«يقول تعالى ذكره: كما رغَّبْنَا أهل الإيمان في صالحات الأعمال، بِوَعْدِنَاهُم ما وَعَدْنَاهُم، كذلك حذَّرنا بالوعيد أهل الكفر بالمُقام على معاصينا، وكفرهم بآياتنا فأنزلنا هذا القرآن عربيًّا؛ إِذْ كانوا عَرَبًا ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ﴾ فبيّناه: يقول: وخوّفناهم فيه بضروب من الوعيد ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾»[1].

أمّا في تفسير الآية (١١٤) فيقول الطبري: «يقول تعالى ذِكْره: فارتفع الذي له العبادةُ من جميعِ خلقِه، ﴿ٱلْمَلِكُ﴾ الذي قهرَ سلطانُه كلَّ ملكٍ وجبّار، ﴿ٱلْحَقُّ﴾ عمّا يصفه به المشركون من خلقه. ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾، يقول جلّ ثناؤه لنبيه محمد ﷺ: ولا تعجَلْ يا محمد بالقرآن، فتُقرِئَه أصحابَك، أو تقرَأَه عليهم، من قبل أن يُوحى إليك بيانُ معانيه، فعُوتِبَ على إكتابِه وإملائِه ما كان الله يُنزِلُه عليه مِن كتابهِ مَن كان يَكتبُهُ، ذلك، من قبل أن يبيِّنَ له معانيه، وقيل: لا تَتْلُهُ على أحدٍ، ولا تُمْلِه عليه حتى نبيِّنَه لك»[2].

ويتّفق هذا التفسير مع ملاحظات وليد صالح وجوبيو في أنّ الله موجود «هناك في الأعلى»، لكن يُفهم من كلام الطبري أنّ الحيّز المكاني مرتبط بتصديق معنى ما يُنزِله الله. وهنا يرى الطبري في البيان تعبيرًا عن الشواغل الذاتية للمرء

(١) الطبري، الجامع، ج٩، ص٢٧١.
(٢) نفسه، ص٢٧٢.

التي تعتمد على سياق الكلام. ومن حيث المنهج، لا بد من تفسير الكلام في ضوء الملابسات والظروف الخاصة بهذه الحالة، وقد بيّن الطبري أن السياق هنا هو حديث النبي والصحابة والكَتَبة عن معنى ما ينزل من الوحي: كيف للمرء أن يعلم أن هذا هو المعنى الذي يقصده اللهُ في كتابه، وليس معنًى مِن عند النبيِّ أو كتبةِ الوحي؟ يتضح من هذه الحالة الموقف الهرمنيوطيقي الذي يرى أن معنى النص هو المعنى الذي يقصده المؤلف، ولا بد أن يكون هو الهدف الذي يسعى إليه كلُّ مفسِّر، لكن هناك للأسف كما يبيّن الطبري من لا يلتزم بهذا الأمر:

«يقول تعالى ذِكره: وإنْ يضيِّعْ -يا محمد- هؤلاء الذين نصرّف لهم في هذا القرآن من الوعيد عهدِي، ويخالِفوا أمري، ويتركوا طاعتي، ويتَّبعوا أمر عدوِّهم إبليس، ويطيعوه في خلاف أمري؛ فقديمًا ما فعل ذلك أبوهم آدم ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ﴾ يقول: ولقد وصينا آدم وقلنا له: ﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوۡجِكَ فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [طه: ١١٧]، ووسوس إليه الشيطان فأطاعه، وخالف أمري، فحلّ به من عقوبتي ما حلّ»[1].

(١) الطبري، الجامع، ج٩، ص٢٧٣.

القسم السادس: السجال الحالي:

نُعِيد في هذا المبحث صياغة القضايا التي مرّت معنا في إطار السِّجال المعرفي الحالي، وتحديدًا نقد إرنست جلنر للاتجاه المضاد للعقلانية، والنقاش بين هيرش وهانز جورج جادامير والهرمنيوطيقا القانونية فيما بعد الحداثة على نحو ما تناوله باتريك نيرهوت.

العقلانية والتعالي:

يُعَدُّ إرنست جلنر (ت. ١٩٩٥) أحدَ أنصارِ المذهب العقلاني والتجريبي، وقد قدّم في كتاباته حول نظرية المعرفة والعلم دراسة نقدية لنظرية اللغة عند لودفيج فتجنشتاين التي ترى أن الواقع والوجود كلّه متضمّن في اللغة؛ ولذا فإنّ اللغة وبالتالي الوجود مقصور على العوالم الحية ومجتمعات بعينها. ويرى جلنر في نظرية اللغة مقدّمة لما يعرف باسم postmodernism proper (صواب ما بعد الحداثة). ويؤكّد منظّرو اللغة وأنصار ما بعد الحداثة من منطلق أفلاطوني أنّ الوجود يطابق اللغة، وأنّ ما يبحث فيه العالم التجريبي لا معنى له لأنه من المستحيل عقلًا أن نجد أيّ شيء خارج حدود اللغة؛ ولذا يتبنَّون موقفًا مناوئًا من العلم التجريبي لعصر التنوير علاوة على المشروع الاجتماعي الحديث المرتبط بنظرية العلم. والأهمّ أن نظرية اللغة وما بعد الحداثة تتصفان بالنسبية لأنّ الحقَّ عندهم شأنٌ لغوي ومجتمعي؛ ولأن الناس ينطقون بلغات مختلفة فليست هناك حقائق جامعة. وتشترك الأصولية الدينية، وخاصة الإسلامية، مع

النقد ما بعد الحداثي للحداثة الفردانية العلمانية لعصر التنوير، لكنها ترفض بشدّة منطق النسبية؛ وعلى العكس تدّعي امتلاك الحقّ المطلق عبر الوحي الإلهي. لكن دعاوى الحقّ المطلق كما يبيّن جلنر مضادة للعقلانية مثلها مثل النسبية لأنها ترفض الخضوع للبحث النقدي واختبار فرضياتها(١).

سجّل جلنر في كتابه (العقل والثقافة) نقدَه للاتجاه المناوئ للعقلانية في استعراضٍ لكتاب (مقال عن المنهج) لرينيه ديكارت (١٦٣٧). ويرى جلنر أنّ نقطة الانطلاق في نظرية المعرفة عند ديكارت جاءت نتيجة عنايته البالغة بمسألة التحقّق من المعرفة، وكيف للإنسان أن يكون على يقين من الصواب؟ وانطلق من فرضية أساسية ترى في التفكير العقلاني الوسيلة الوحيدة لذلك، وفي سعيه لبيان منهج الوصول لهذا التفكير قارَن بين «العقل» بوصفه القدرةَ على التمييز واستنتاج الحقائق العامة، و«العرف» (أو الثقافة بتعبير جلنر) بوصفه معرفةً بالواقع تتسم بأنها قانعة بنفسها غير ناقدة، يفرضها إطار جماعي وغالبًا ما تكون خاطئة تقارب الخرافة. ولا يصير الإنسان إنسانًا حقيقيًّا ويُتاح له الوصول إلى الحقائق الحقيقية إلّا إذا سما فوق العرف بالتفكير العقلاني المستقل: (أنا أفكر،

(١) للاطلاع على نقد نظرية اللغة، انظر:

Words and things (New York and Oxford: Routledge Classics, 2005 [1959])

أو نقد للاتجاه الأصولي وما بعد الحداثي المناوئ للعقلانية، انظر

Reason and culture: the historic role of rationality and rationalism (Oxford: Blackwell, 1992), and Postmodernism, reason and religion (London and New York: Routledge, 1992).

إذن أنا موجود)[١]. وكما يبيّن جلنر فإنّ عقلانية ديكارت فردانية برجوازية: فمن خلال استفراغِ الفردِ الوسعَ والطاقة في التفكير العقلاني يمكن الوصول إلى الحقيقة، بينما تبَنِّي حقائق الآخرين (سواءٌ كانوا أفرادًا أو جماعات) يؤدي حتمًا إلى الخطأ. ولذا رأى أنه من الأنسب للأمم والناس أن يتولى «المشرّع الحكيم» بناء المدن والأبنية والمؤسّسات بدلًا من تركها تتشكّل بصورة تدريجية وعبر تطوّر عضوي يجعلها مماثلة لما يتشكّل نتيجة أعراف خاطئة[٢].

وهذه الفردانية العقلانية البرجوازية ترتبط برؤية اجتماعية للنظام والمساءَلة، وبثقافة «السلوك العقلاني في الحياة»، وترتبط أيضًا بمفهوم خاصّ عن الإله[٣]. وإذا نظرنا إلى معضلة المعاناة بالمفهوم اللاهوتي فليست المعاناة هي ما أقلق ديكارت وإنما الخطأ الذي هو أساس كلّ ظلم ومعاناة. ولذا لم تكن القضية الحاسمة لماذا سمح الله بالمعاناة والألم، وإنما السؤال المهم لماذا سمح بالخطأ عندما خلق الإنسان ومنحه ملَكة العقل والقدرة على التفكير[٤]؟

---

(1) Gellner, Reason and culture, pp. 1ff.; 7

(٢) المرجع السابق، ص٣ وما بعدها.

(٣) نفس المرجع، ص٢٣ وما بعدها.

(٤) جلنر، المرجع السابق، ص٧.

وهذا الخوف من الخطأ هو ما حدا بالغزالي (ت. ١١١١) إلى تأليف (المنقذ من الضلال)، وموسى بن ميمون (ت. ١٢٠٤) إلى تأليف (دلالة الحائرين). وكلاهما من علماء الدين العقلانيين، لكن الغزالي انتهى به المطاف إلى منهج التصوف التجريبي في إثبات صدق العقيدة، وهو على ما يبدو المنهج =

وجواب ديكارت أن هذا ليس خطأَ الله، وإنما «السبب الرئيس في كلّ أخطائنا هو التحيز والإجحاف في زمن الطفولة»[١]. وفي ظُلمة العُرف والجهل يبرز العقل عبر إلحاح داخلي يجعل الشخص يقبل بأفكار واضحة مميزة أو يرفضها حتى لو اقتضى ذلك الخروج على عادة المجتمع في التفكير[٢]. وهنا يظهر الإله في الصورة:

«عالم ديكارت المعرفي هو نوع من الملكية الثنائية التي يصعب في ظلّها تحديد مَن بيدِه السيادة المطلقة هل هو المنطق الواضح أو الإله، فكلّ منهما يعزّز سلطة الآخر، ويتشاركان الحكم بينهما، ولا يمكن لأحدهما أن ينفرد بالحكم. فالإله بحاجة إلى أفكار واضحة ليرسّخ حقيقته ووجوده؛ إِذْ إنّ مجموعة الأفكار الواضحة المميزة هي التي تثبت وجود الله. ومع ذلك فإن هذه الأفكار الواضحة تفتقر إلى الإله لكي يتسنّى مدّ جسر العقل في المقام الأول، وحينها فقط تظهر جميع الأفكار الواضحة الجلية. وهناك فكرة واضحة واحدة

=

الأصلي في إثبات المبادئ المنطقية المتعارضة في الفرضية التجريبية التي ترى أن الوسيلة الوحيدة للتحقّق من المعرفة تكون من خلال التجربة الحسية من جانب ومن جانب آخر من خلال الإله الذي لا يخضع لقواعد تجريبية.

(1) Gellner, Reason and culture, p. 8, ref. to Rene Descartes, The principles of philosophy, in The philosophical writings of Descartes, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1644]), p. LXXI.

(2) Gellner, Reason and culture, pp. 8f.

هي التي تتشكّل بصورة مستقلّة دون تدخّل خارجي من أيّ نوع حتى من الإله نفسه، إنها فكرة وجود النفس المفكرة؛ فوجود النفس وفكرتها عن الإله هو ما يؤسّس لوجود الإله، وهو بدوره ما يكفل مصداقية كلّ الأفكار الواضحة الأخرى. والآن أصبح العالم قادرًا على الوصول إلى المعرفة الموثوقة؛ ويمكن تجنب الخطأ باتّباع طريق العقل القويم»[(١)].

لذا تتجلى عقلانية ديكارت في مفهومه عن الإله، ولأن نظريته المعرفية تدور حول قدرة الفرد على التعالي فوق العُرف الاجتماعي وتلقِّي المعرفة، فإن نظرته للإله كمتعالي بدلًا عن التجسيم الذي عرفته الكنيسة على مدار تاريخها[(٢)].

والتعالي transcendence عند جلنر هو مفهوم يربط بين العقلانية والتجريبية. وفي العقلانية الكلاسيكية فإنّ التعالي هو أحدُ أبعاد الواقع الذي يتجاوز حواسَّنا، أي عالم الأفكار «التي لها وجود حقيقي». ومعرفةُ هذه الأفكار شأنٌ موضوعي لأنّ المفترض أنها توجد مستقلّة خارج إطار الشخص المفكر، أي تتجاوز الإنسانَ وتعلو فوقه؛ لذا هناك علاقة بين التعالي وهدف

(١) نفس المرجع، ص١١، وما بعدها.

(٢) نفسه، ص٢٣ وما بعدها.

الوصول إلى المعرفة الموضوعية[١]. وشهِدْنا بعد ذلك في عقلانية ديكارت تقلُّصَ عالمِ الأفكار، لدرجة أنّ الأشياء غير التجريبية التي ظلّ لها وجود حقيقي واستقلالية اقتصرت على الإله وملَكة العقل عند البشر التي يمكن من خلالها للتفكير البشري تجاوزُ المعرفةِ المبنيّة على العرف، وتجاوزُ الذاتيةِ والوصولُ إلى الحقيقة بمعزل عنهما؛ لأنها تتعلّق في الأساس بشيء آخر وموضوعٍ آخر[٢]. وظنّ جلنر نفسُه أن هذا ممكن، بينما رفض أنصار الرومانسية إمكانية وجود معرفة موضوعية غير مقيدة بعناصر ثقافية[٣].

وفي نظرية العلم الحديثة تمكّنَت التجريبية من إدراك هدف العقلانية الكلاسيكية؛ لأنه بات من المستحيل علميًّا افتراضُ الوجود الحقيقي لأيّ شيء خارج عن الواقع التجريبي، لكن التجريبية تُعنى بالدراسات غيرِ المقيدةِ بنظريةٍ، التي تتناول أمورًا يمكن ملاحظتها تجريبيًّا. والمعرفة المكتسبة يُفترض أنها موضوعية لأنها مستخلَصة عبر مناهجَ متعارَفٍ عليها للبحث والتجربة العلمية

---

(١) نفسه، ص١٦٣، ١٦٦.

(2) Gellner, Reason and culture, p. 164:
«إذن هناك نوع من المفارقة: فإن مُواطن النظام العقلي يزعم الاستقلالية لأن محتوى معرفته والدعاوى المعرفية التي يدّعيها مستقلة تمامًا عنه. فلم يبتكرها، بل وجدها. وربما توقعتَ العكس. ربما توقعتَ وجود كيان مستقل هو من أنشأ هذا، لكن لا. لذا المفارقة جلية».

(3) Gellner, Reason and culture, p. 165.

يتم من خلالها تفكيك الأشياء وتحليلها، وتخضع للنقد والتحسين المستمر هي والنظريات المعتمدة على نتائجها[١].

وتَناوُلُ جلنر لآراء ديكارت في مسألة الحقّ والخطأ وأهمية التعالي الإلهي في نظريته المعرفية العقلانية يَتوافَقُ مع القرآن ومع منهج الطبري في التأويل. وقد وردت الإشارة إلى الشكّ في عدّة مواضع من القرآن[٢]، ويقنع اللهُ رسوله بأنه محقٌّ في دعواه أنّ الرسالة من الله حقًّا، حتى وإن أدّت إلى تأليب المجتمع ضدّه؛ وحقيقة رفضهم التصديق به هي في حَدّ ذاتها دليل على منطقية الرسالة. والشك في القرآن ووَفق تفسير الطبري إشارة على ما يبدو إلى الفرضية الواقعية في أنّ كلّ كائن وكلّ شيء مختلف عن الآخر ولديه حقيقة تتعلّق به، لا بمن يرقبه ويلاحظه. ولو حُملت هذه الفرضية على محمل الجد، فلا ريب أن تثير القلق في نفس أيّ مراقب من احتمال كونه مخطئًا. لذا فإنّ الواقعية هي دعوى نسبية في امتلاك الحقيقة لكن ليس بالمفهوم الذي ينظر به الاتجاه المناوئ للواقعية إلى نظرية اللغة؛ لأنه لا ينفي إمكانية الوصول إلى الحقّ مطلقًا، وإنما ينكر درجة اليقين في أن المرء قد حاز الحق بالفعل. وحقيقة أنّ القرآن والطبري

(١) المرجع السابق، ص١٦٦- ١٧٢.

(٢) البقرة: ٢، ٢٣/ آل عمران: ٣/ الأعراف: ٢/ التوبة: ٤٥، ١١٠/ يونس: ٣٧/ الحج: ٥، ٧/ السجدة: ٢.

يعتمدان منهجًا تأويليًّا يعتمد على اللغة لا تَعنِي بالضرورة اقتصار فهم الرسالة على الناطقين بالعربية، بل على النقيض من ذلك، فهي حقيقة عامة تنسجم مع العقل البشري يمكن فهمها لكلّ مَن لديه الاستعداد لتوظيف قدراته العقلية.

قصد المؤلف:

نفس النقد الذي عبّر عنه جلنر بمصطلحات تعود لنظرية المعرفة نجده في النقد الأدبي الذي وجّهه هيرش للتأويلية عند هانز جورج جادامير (ت. ٢٠٠٢)[1]. ورغم تركيز هيرش على النظرية الأدبية، يبيّن أنّ القضايا المنهجية التي يثيرها تتعلّق بكلّ أنواع التأويل سواءٌ في الدراسات الأدبية أو دراسات الكتاب المقدس أو القانون:

فكرة أرسطو في أنّ لكلّ علم منهجه المستقلّ عمّمت بشكلٍ كبيرٍ وغير ملائم على مختلف تخصّصات التأويل النصّي، وبالطبع كان التاريخ إلى جانب أرسطو. أمّا التخصّصات شبه النظرية مثل الهرمنيوطيقا القانونية والأدبية وهرمنيوطيقا الكتاب المقدّس فقد تطوّرت بشكل منفصل نسبي في أغلبها. ولعلّ السبب في هذا التطوّر المستقلّ للنظريات الهرمنيوطيقية المحلية يتمثّل في أنّ رجالَ القانون ليسوا في العادة نقّادًا أدبيين متخصّصين، ولا النقادُ الأدبيون رجالَ قانون مؤهّلين، بيدَ أنه لا يلزم من هذا ضرورة وجود مناهج مستقلّة ومتميزة للتأويل الأدبي والقانوني. ولا توجد مناهج بناء أدبية أو قانونية أو كتابية إلا وهي في بعض الأحيان مضلّلة أو غير مجدية. وعادة ما يكون رجل القانون قادرًا على تفسير القانون أفضل من الناقد الأدبي لا لكونه يوظّف قواعد خاصّة

(1) E.D. Hirsch, Jr., Validity in interpretation (New Haven and London: Yale University Press, 1967).

بالبناء القانوني، وإنما لسعة اطلاعه ومبلغ علمه بهذا التخصّص. والشكل الدقيق لتصور أرسطو على النحو المستخدم في الهرمنيوطيقا هو أنّ كلّ قضية تأويلية تستلزم سياقًا خاصًّا من المعرفة المتخصّصة[١].

وينصبّ اهتمام هيرش على الموقف الذي يرى أنّ التفسير لا يمكنه أو لا ينبغي له أن يسعى إلى الوصول للمعنى الذي يقصده المؤلِّف، إمّا لعدم وجوده في الأساس (كما عند السوفسطائية) أو لأنّه يستحيل فهم شيء ما بمعزل عن معارف الشخص المكتسبة (بالعرف أو الثقافة) وتحيزاته واختياراته (هدجر وجادامير، انظر ما كتبه جلنر حول نظرية اللغة عند فتجنشتاين)[٢]. لذا فإن «السياق المميز للمعرفة ذات الصلة» لكلّ مسألة تأويلية لا يحدّد معنى النصّ، وإنما يعطينا أسئلة بحثية يمكن طرحها على هذا النصّ.

ولا بد أن يكون هدف المفسِّر الإجابة على السؤال من خلال الوصول إلى قصد المؤلف[٣]:

---

(1) Hirsch, Validity, p. vii.

(٢) المرجع السابق، ص١ – ٢٣.

(٣) تناولت مارتنسون قضية قصد المؤلِّف في التفسير الإسلامي مسبقًا في دراسة لها، حيث حاولت تطبيق النقاشات المعاصرة حول العلاقة بين النصّ والتفسير وقصد المؤلِّف وقصد القائل والتي تتمثّل بصورة أكبر في نقاشات جادامير وهيرش، على تفسير الطبري والغزالي لآية النور، ودراستها مترجمة على موقع تفسير، بعنوان: (من خلال عدسة الهرمينوطيقا المعاصرة، "قصد المؤلِّف" في تفسير الطبري =

المعنى مسألة تتعلّق بالوعي لا بالأمارات المادية والأشياء. والوعي بدوره يتعلّق بالأشخاص، وفي سياق التأويل النصِّي يكون عندنا مؤلّف وقارئ. والمعاني التي تتحقّق لدى القارئ إمّا أن يشاركه فيها المؤلِّف أو تكون مقصورة على القارئ وحده. ورغم أنّ صياغة هذه المسألة بهذه الصورة تتحدّى ما استقر لدينا من أن اللغة لها معانيها المستقلّة، لكنها لا تشكّك بأيّ شكلٍ من الأشكال في سلطة اللغة. بل على العكس، تسلّم بأنّ المعاني التي تعبر عنها النصوص مقيّدة إلى حدّ ما باللغة فلا يمكن لأيّ معنى نصِّي أن يسمو على احتمالات المعنى ويتجاوز سلطان اللغة المستخدمة في التعبير عنها. أمّا ما ننكره هنا فهو قدرة العلامات اللغوية على التعبير عن معنى خاصّ بها، وهي فكرة غامضة لم ينهض عليها دليل مقنع أبدًا[1].

وتقوم نظرية التواصل عند هيرش على التفريق الكلاسيكي بين الشكل والمضمون. فاللغة نفسها وعلاماتها الدلالية الرمزية هي أشكال للتعبير عن المحتوى المقصود، تمامًا مثل الأنواع الأدبية. لذا عندما يرغب مؤلّف ما في التعبير عن معنى بعينه، يتخيّر له العلامات اللغوية والأنواع الأدبية المناسبة

=

والغزالي لآية النور)، ترجمة: مصطفى هندي، منشورة ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(1) Hirsch, Validity, p.23.

ويصوغ الرسالة من خلالها. ولهذا يتوجّب على التفسير أن يعود بعملية التواصل مرّة أخرى إلى قصد المؤلِّف ويُعيد إنتاجه عبر تحليل النوع الأدبي والمحتوى اللغوي ومن خلال الرجوع إلى المعرفة المتاحة عن هذا الموضوع. ورغم أنه من المستحيل أن نعلم يقينًا بأن التفسير أعاد إنتاج المعنى الذي يقصده المؤلِّف، إلا أنه المعيار الوحيد الذي يمكن من خلاله تقييم سلامة التفسير. وإن لم يسعَ التفسير إلى التعبير عن قصد المؤلّف، فإنه يتحول إلى شأن جمالي ذاتي التأمل[١].

وهيرش مقتنع بأن المشكلة الحقيقية في الجدل الهرمنيوطيقي تكمن في الخلط بين المعنى meaning والدلالة significance. فالمعنى الناجم عن عملية التفسير لا بد أن يكون هو نفس قصد المؤلِّف وهو شيء لا يتغير لتعلّقه بالمؤلِّف لا المفسِّر، بينما تتحدّد دلالة العمل من جانب مفسِّرين مختلفين له، وبالتالي تكون عرضة للتغير. ويقتضي هذا التغير وجود مستويات متعدّدة للتحليل: فالتفسير عبارة عن بيان المعنى الذي يقصده المؤلِّف في حين أن تحليل دلالة النصّ هو من قبيل النقد الأدبي، وهو أمر مختلف بعض الشيء لأنه يتعلّق بما يمثّله هذا النص بالنسبة للآخرين في سياقات مختلفة[٢]. ونظرًا لأن

(١) نفس المرجع، الفصول الثاني إلى الخامس.

(2) Hirsch, Validity, p.62f., and chapter 4.

جادامير قد عجز عن التمييز بين المستويين كما يرى هيرش، فقد أمكنه الزعم بأنّ المعنى يتحقّق عبر التفسير وأن معنى النصّ يتغير بحسَب معرفة المفسِّر واختياراته الشخصية.

يقترب منهج هيرش إلى حدٍّ كبير من منهج الطبري في التأكيد على اللغة كوسيلة للتواصل عبر الآيات والعلامات، وعلى قصد المؤلِّف كهدف يسعى إليه التفسير. ولذا فإن هيرش والطبري ينظران إلى المؤلِّف والمفسِّر على أنهما شخصان مختلفان يستخدمان اللغة في التعبير بِغَضّ النظر عن الانفصال في الزمان والمكان لأنّ اللغة يمكن تعلّمها. والأسئلة التي يطرحها المفسِّر على النصّ تتشكّل بالضرورة في سياق تخصّصه العلمي لكن لا بد أن تنبثق الإجابة من النصّ فهو خاصّ بالمؤلِّف، وإذا استخدمنا عبارة الطبري «التفسير بالمأثور» فهذا هو المجال الذي تتشكّل فيه هذه الأسئلة بينما التأويل هو العودة بمعنى النصّ إلى المؤلِّف، وهو هدف عملية التفسير برمّتها.

المعنى والقانون:

تناوَلَ باتريك نيرهوت في دراسة له حول «القانون والكتابة والمعنى: مقالة في الهرمنيوطيقا القانونية»، وجهتَيْ نظر مختلفتين حيال قضية وجود القانون والأعراف القانونية بشكلٍ موضوعيّ أم أنها بنى اجتماعية. أمّا الرأي الأول فذهب إلى أن القانون هو أمر قائم بالفعل وحاضر دومًا كما لو كان معروضًا على المفسِّر (المراقب) الذي ليس أمامه إلا أن يعرف القانون ليفسّره[١]. وفي المقابل هناك رأي آخر يرى أنّ القانون من وضع الفقهاء القانونيين أنفسهم، وهو رأي ينسجم مع الاتجاه الهرمنيوطيقي في أنّ المعنى الذي تعبّر عنه قطعة مكتوبة يرتبط بشكلٍ أكبر بالقارئ لا بالمؤلِّف[٢]. ولهذين الرأيين مقتضيات سياسية؛ فأصحاب الرأي الأول الذين يرون القانون أمرًا قائمًا والقواعد القانونية مستمدَّة منه يحاولون الدفاع عن رأيهم في مقابل التغييرات الاعتباطية التي تنشأ عن القياس المنطقي كما فعل نوربيرتو بوبيو في الدفاع عن التشريع الديموقراطي في وجه الفاشية[٣]. وقد وجد بوبيو أنه من الضروري في الظروف السياسية وجود نمو مستمر، إِذْ إنّ البناء النصِّي للقانون والقواعد القانونية هو

(1) Patrick Nerhot, Law, writing, meaning: an essay in legal hermeneutics (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), p. 1.

(٢) نفس المرجع، ص٥٠.

(٣) نفس المرجع، ص٧- ١٦، ٣٠- ٣٤. انظر:

Norberto Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto* (Torino, 1938).

منظومة قائمة بشكل موضوعي نشأ نتيجة عملية تطوير مستمر نابع من المنطق الداخلي لهذه المنظومة. ورغم تفهّم نيرهوت للدوافع السياسية لدى بوبيو إلا أنه لا يوافقه في كلامه عن الوضعية القانونية، ويرى أنه قول ضعيف من الناحية التحليلية. ويستدلّ بما جاء عند مفكِّري ما بعد الحداثة من أمثال ميشال دو سارتو وفوكو من دراسات تاريخية لنظرية المعرفة الأوروبية والعلم والتحوّل إلى الحداثة، ويرى أنّ الاستمرارية التاريخية ليست حقيقة وإنما بنية تحقّق الغرض من التفسير القانوني في حين أن التاريخ القانوني حافل بالتمزّقات والانقطاعات[1].

وفي الختام يرفض نيرهوت وجود قواعد قانونية قائمة بشكلٍ موضوعي ويدافع عمّا يمكن أن يسميه هيرش شكلًا معتدلًا من «إزاحة المؤلِّف». وكما يتألف التاريخ من سلسلة متواصلة من المؤرِّخين الذين يدوّنون التاريخ، كذلك الحال مع القانون فهو نظام منبثق من الجهود التأويلية للفقهاء القانونيين، وقد نشأت فكرة القانون الذي يتطوّر باستمرار من علاقة جدلية بين حاجة المجتمع وتلبية الفقهاء القانونيين لهذه الحاجة. ولذا فإنّ الحقيقة التاريخية من وجهة نظر

(1) Nerhot, Law, pp. 30-34, 44{50, ref. to Michel de Certeau, L' Ecriture de l'histoire (Paris: Gallimard, 1975), p. 9, and Michel Foucault, unpublished lectures from Brazil, “La verite et les formes juridiques," Premiere Conference, p. 6; “L'histoire d'Oedipe," Deuxieme Conference, p. 33.

ومن بين أعمال فوكو الأخرى التي اعتمد عليها نيرهوت:

Les mots et les choses (Paris: NRF Gallimard, 1966), and L'Arch_eologie du savoir (Paris: NRF Gallimard, 1969).

نيرهوت تُثبت أن القانونيين فسروا النصوص القانونية وَفق القواعد التي وضعوها هُم بأنفسهم ولم يستنبطوا هذه القواعد والتفاسير من النصوص القانونية نفسها. ومن بين الأُسس التي استند إليها نيرهوت في انتصاره للهرمنيوطيقا القانونية فكرةُ أنّ المعنى الذي يقصده المؤلِّف يصبح أداة هرمنيوطيقية مهمّة عند مرحلة زمنية معينة في تاريخ الأفكار (الفترة من القرن السادس عشر حتى التاسع عشر)، والتي تزامنت مع حاجة المجتمع إلى الادعاء بأنّ القانون مستمر وموضوعي. وبدون رفض «قصد المؤلّف» يقرّر نيرهوت أنه من المستحيل القول بأن التفسير هو استنباط المعنى الذي يقصده المؤلّف من نصٍّ ما بمفهوم المعنى الموضوعي[1].

من المثير تناول القرآن من منظور الهرمنيوطيقا القانونية والبنية الاجتماعية للأعراف والقواعد القانونية. ومن خلال مفهوم «الميثاق الأصلي» يصوّر القرآن نفسه كسلسلة متواصلة في نفس الوقت الذي ينأى بنفسه عن تحريفات القانون الحالية سواءٌ يهودية أو نصرانية أو وثنية. ومثل مفهوم المشرّع عند أرسطو ورؤية ديكارت عن التخطيط المركزي المنطقي للدولة يأتي القرآن بدستور لعقد اجتماعي منطقي مبنيّ على القانون وَفق ملَكة العقل لدى الإنسان التي تتطابق مع الإرادة الإلهية. ويشتمل كتاب الله على القواعد الموضوعية التي يصوغ منها

(1) Nerhot, Law, pp. 153f.; cf. pp. 49f.

الفقهاء القانون بحيث يستعيد المؤمنون السلسلة المتواصلة التي انقطعت على يد «منكري الحق». وكما رأينا فإنّ الطبري يعطي المفسّر جزءًا في عملية التفسير لكن ليس للحد الذي ينكر معه الموضوعية في المعنى والقواعد القانونية: فهناك قواعد جيدة وأخرى سيئة. وأرسطو، والقرآن، والطبري، وديكارت عبر جلنر، وهيرش، جميعهم يفترضون أن الموضوعية ضرورية للدفاع عن فكرة وجود قواعد جيدة، وكان عليهم أن يعيشوا في الشك ثمنًا لهذه الفرضية.

القسم السابع: الخاتمة والأهمية:

تتلخّص النتيجة الرئيسة للدراسة التي بين أيدينا في أن القرآن والمنهج التأويلي للطبري يشتملان على مفاهيم موجودة لدى أرسطو في كتابَيْه: السياسة، والخطابة.

أمّا ما يتعلّق بتأريخ القرآن وتأليفه فقد اعتمدتُ بشكل أساسي على تحليل جيليو لمسألة «التأليف الجماعي» الذي شمل النبي والكَتَبَة الذين استعان بهم. ومع ذلك لم أتفق مع جيليو فيما ذهب إليه من أنّ النصّ يعكس تطورًا تاريخيًّا، واخترتُ بدلًا من ذلك المنهج الذي سار عليه وانسبرو (وفيلد إلى حَدّ ما) في أنه يعكس منتجًا نهائيًّا موحدًا انبثق كجزء من العملية التفسيرية للكتاب المقدّس والتقاليد اليهودية والنصرانية. وعزو الأسلوب الخطابي البلاغي في القرآن إلى أرسطو لا يستلزم بالضرورة تأريخًا متأخرًا؛ لأنه وإن كانت الترجمات العربية لأعمال أرسطو لم تظهر إلا في بداية القرن التاسع، إلا أنه من الممكن أن يكون كَتَبَة النبي على دراية بكتابي السياسة والخطابة لأرسطو، وقد كانوا على علم بالتراث اليهودي والنصراني الذي يعرف أرسطو جيدًا في القرن السابع[1].

(١) تترتب مثل هذا النتائج في ضوء الطرح الاستشراقي، وهي نتائج لا تتفق مع العقيدة الإسلامية وموقف المسلمين تجاه القرآن من أنه وحي منزل من عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهي نتائج مشكلة وعارية عن الدليل. (قسم الترجمات).

وكان من أثر المقارنة مع أرسطو أنْ ظهرت مقتضيات جديدة للمفهوم القرآني للكتاب كدستور على شكلٍ عقد اجتماعي مبني على القانون، وهو في الوقت ذاته النسخة النصية من كلام الله لرسوله (المشرّع) الذي يقرؤه على جمعٍ من الناس في مجتمعه السياسي. ولأنّ الكلام المكتوب يصف المبادئ الأساسية لدستور المجتمع، فهو محلّ للتفسير تستنبط منه القواعد القانونية. وقد أدّى التركيز على الكلام بدوره إلى نتيجة مفادها أنّ القرآن ومنهج الطبري التأويلي مبنيّان على نظريةٍ عامةٍ للغة باعتبارها وسيلة للتواصل عبر الآيات والعلامات. وعلى هذا الأساس انعقدت المقارنة بين القرآن ومنهج الطبري التأويلي وبين الجدل الهرمنيوطيقي المعاصر في علم الفلسفة والأدب والقانون، وصُنِّفَا ضمن نظرية معرفية مستمرّة للواقعية؛ ربما أفضل مسمى لها «الواقعية النقدية» التي تجمع بين الموضوعية الوضعية والنسبية المثالية.

وفي تصوّري تكمن الأهمية السياسية الرئيسة للمقارنة بأرسطو في أنها تُعين على تحديد الخط الفاصل بين النظرية السُّنيّة للدولة وبين الأصولية الحديثة. فدستور أرسطو مبدأ عام، وليس نصًّا قانونيًّا، وبهذا يكون ميثاقًا لكنه ليس القرآن. وفي إطار ما يقرّره من أن الإنسان لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال جزءًا من طبيعة الإله أو يدّعي لنفسه الحقّ في أن يُعْبَد من دون الله، يقتضي هذا الميثاق أن يخضع الحاكم لسلطة القانون. ومع ذلك فإنّ الذي وضع أساس الدولة هو النبي وليس الله؛ ولهذا فإنّ النبيّ هو المشرِّع. ومكمن الإبداع في

دستور أرسطو أنه يحدّد المبدأ الأساسي للكيان الحاكم (فالحاكم خاضع لسلطة القانون) لا لمحتوى القانون؛ ولهذا من الممكن أن يكون هناك أيّ قانون طالما جرى الالتزام بالمبدأ. وهذا هو السبب في المرونة الكبيرة التي تحلّت بها النظرية القانونية السنيّة في استيعاب مجموعات مختلفة من القوانين القديمة والحديثة. وفي ظلّ هذه الخلفية يمكن أن نحصل على تفسير جديد لسبب رفض الأصوليين المحدَثِين مثل حسن البنّا (ت. ١٩٤٩)، وسيد قطب (ت. ١٩٦٦)، وأبو الأعلى المودودي (ت. ١٩٧٩)، للتراث العلمي الإسلامي، والمناداة بالعودة إلى المصادر الأصيلة. وبسبب سعيهم لتأسيس دولة إسلامية تختلف عن الدول التي يعيشون فيها، اتخذوا من القرآن دستورًا بدلًا من تبنّي مبدأ العقد المكتوب، وبذلك جعلوا القانون هو القواعد القانونية القرآنية. ونتيجة لذلك وللوفاء بعهد الله يتوجّب على المؤمن الالتزام بهذه القوانين والمبادئ القانونية الواردة في النصّ القرآني؛ ومن هنا جاءت دعوتهم إلى اتخاذِ القرآنِ دستورًا للدول الإسلامية، والشريعةِ قانونًا لها. والمفارقة أنّ الأصوليين بدعواهم العودة إلى الأصل من خلال الإصرار على اتخاذِ الشريعةِ قانونًا يحبِسُون أنفسهم في سياقٍ تاريخيّ محدّدٍ مخالفين بذلك جمهورَ العلماء؛ ولهذا يبدو أن سلطة القانون «والحكم الرشيد» هو تراث النبيّ في وقتنا الحالي.

ثبت المراجع

أولًا: المراجع العربية:

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: صديق حامد العطار، ١٥ مجلدًا، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

Calder, Norman. “Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham” In G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef, eds. Approaches to the Quraan. London/New York: Routledge, 1993, pp. 101-140.

Cheddadi, Abdesselam, Les Arabes et l'appropriation de l'histoire: émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle /VIIIe si_ecle (Sindbad, Actes Sud: 2004).

Cuypers, Michel, “Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurelle de la sourate “Joseph” et de quelques sourates brèves,” Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales (MIDEO) 22 (1994): 107-195.

Fakhry, Majid. An interpretation of the Quran. English translation of the meanings. A bilingual edition. Reading: Garnet Publishing House, 2000.

Gellner, Ernst. Muslim society. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Gellner, Ernst. Reason and culture. Oxford: Blackwell, 1992.

Claude Gilliot, “Le Coran, fruit d'un travail collectif?", in D. De Smet, G. de Callatay & J.M.F. Van Reeth (eds.), al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam, Actes du Symposium International tenu _a Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, Acta Orientalia Belgica Subsidia III (Bruxelles: D. De Smet, 2004), pp. 185-231.

Gobillot, Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam in Geneviève Gobillot (ed.), L'Orient chrétien dans l'empire musulman Hommage au professeur G_erard Troupeau (Versailles: Editions de Paris, 2005), pp. 50-90.

Hirsch, E.D., Jr. Validity in interpretation. New Haven and London: Yale University Press, 1967.

Jeffery, Arthur. The foreign vocabulary of the Quran. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Madigan, Daniel A. The Quran's self-image: writing and authority in Islam's scripture. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Miller, Fred. “Aristotle's political thought." Stanford Encyclopedia of Philosophy, July 19, 2002.

Nerhot, Patrick. Law, writing, meaning: an essay in legal hermeneutics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Neuwirth, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus,” in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as text (Leiden: Brill, 1996), pp. 69-105.

Radscheit, Matthias “I'jaz al-Qur'an im Koran?,” in Wild (ed.), The Qur'an as Text, pp. 113-123.

Urvoy, M. T. “L'autorité du prophète d'après la sourate IV vue par quelques commentateurs,”. in Urvoy (ed.), En hommage au père Jacques Jomier, O.P. (Paris: Les Editions du Cerf, 2002), pp. 235-245.

John Wansbrough. Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Widengren, Geo. Muh. ammad, the apostle of God, and his ascension (King and Saviour V). Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1955.

Wild, Stefan. “The self-referentiality of the Quran: Sura 3:7 as an exegetical challenge." In McAulie, Barry D. Walfish & Joseph W. Goering, eds. With reverence for the word: medieval

scriptural exegesis in Judaism, Christianity, and Islam. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 422-436.