



@Tafsircenter

ترجمات مُجمعة

التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة

الجزء الثالث: دراسة المعنى التفسيري

إعداد / قسم الترجمات

المترجمون:

مصطفى هندي، مصطفى الفقي، إسلام أحمد، طارق عثمان، د. حسام صبري، د. مصطفى حجازي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

مقدمة

تناول هذا الكتاب المجمع في جزأيه الأول والثاني^(١) واقع الدراسة الغربية للتفسير؛ فاهتمَّ الجزء الأول بالإشكالات النظرية والمنهجية للدراسة الغربية للتفسير، وضمَّ في ثناياه جُملة دراسات حديثة تسلَّط الضوء على مساحات متنوّعة من الإشكالات القائمة في الدرس الغربي للتفسير كما استقر في المرحلة الكلاسيكية (نشأة الدراسة الغربية للتفسير والإشكالات الحافّة بها، طرق التصنيف والتحقيب المتنبّاة في التعاطي مع التفسير، مساحات الاهتمام المركزية في الدرس، سياسات الطبع والنشر وأثرها في رؤى الباحثين الغربيين الكلاسيكيين، وغير ذلك)، واهتمَّ الجزء الثاني بالدراسة الداخلية لكتب التفسير في الدرس الغربي، وجمع عددًا من الدراسات التي عالجت الأبعاد الداخلية للمدوّنات التفسيرية، فتناولت مناهجها وطريقة تعاملها مع المصادر ومع التراث التفسيري السابق عليها وموقعها في تاريخ التفسير كنمط محدّد من التأليف وحقل علمي له ملامحه الخاصّة.

(١) الجزء الأول بعنوان: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، أولاً: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، والثاني بعنوان: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، ثانياً: الدراسة الداخلية لمدوّنات التفسير).

وفي إطار محاولة تكوين فهم متكامل للدراسة الغربية المعاصرة للتفسير، يتناول هذا الجزء الثالث والأخير من الكتاب معالجات المعنى التفسيري في الدراسات الغربية المعاصرة^(١)، فيجمع عددًا من الدراسات التي قدّمت معالجات لمعاني بعض آيات وسور القرآن، بشكل يتّصل بالمدونات التفسيرية التراثية والمنهجيات التقليدية وطُرقها، أو اشتباكًا مع المعنى التفسيري من منظور المناهج المعاصرة.

وبحكم اهتمام هذا الكتاب المجمع بالتفسير في الدرس الغربي المعاصر، فإننا اقتصرنا في هذا الجزء الأخير - كما هو بيّن - على الدراسات الغربية التي تهتم بمعالجة المعنى التفسيري مرتبطة في ذلك - بغض النظر عن شكل هذا الارتباط - مع التقليد الإسلامي ومدونات التفسير، ولم نتطرق للدراسات التي تهتم ببناء المعنى من خلال أدوات التسييق التاريخي والنصّي في سياق الشرق الأدنى القديم المتأخر؛ مثل دراسات أوري روبن أو آدم سيلفرستين، كون هذه

(١) الممارسة التفسيرية لم تنضبط بقضية محدّدة في التراث الإسلامي؛ فهناك اهتمام ببيان المعنى، وهناك اهتمام ببيان المعنى وما وراء المعنى من الأحكام والحكم والمناسبات... إلخ، وهناك اهتمام بمعالجة ما وراء المعنى وبيان الجانب الهدائي للقرآن وغير ذلك، ومن ثم صارت لهذه الممارسة جُملة من الثمار؛ المعاني والأحكام والهدايات وغيرها، وصار التفسير علمًا على كلّ ذلك، وهذا الجزء في كتاب (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة) يتّصل بالمعاني التفسيرية تحديدًا والكلام عليها في الدرس الغربي.

الدراسات لا تهتم في أصل اشتغالها بالتفسير الإسلامي والمعاني الحاضرة فيه، وإنما هي أقرب لأن تكون درسًا للقرآن نفسه.

وقد شمل هذا الجزء إجمالاً دراسات تتناول المعنى التفسيري وفق منظور معاصر، ودراسات -لدارسين غربيين بعضهم من المسلمين- تتناول بالدرس معاني بعض الآي والسور، ومقالات تتناول طبيعة الدرس الغربي للتفسير نتيجة هذا الحضور للتفسيرات الإسلامية على ساحته.

وعلى المستوى التفصيلي ضمّ هذا الجزء تسع دراسات ومقالتين؛ الدراسة الأولى بعنوان: (الحجة البالغة؛ دراسة القرآن وتفسير الطبري في ضوء (السياسة) و(الخطابة) عند أرسطو)، لأولريكا مارتنسون، وهي دراسة تكثّف بشكل كبير قراءة المعنى التفسيري في ضوء المنهجيات المعاصرة، حيث تتناول مارتنسون تفسير الطبري في ضوء الجدل المعاصر حول اللغة والتواصل والمؤلف والقانون، كذلك فإنها تهتم بدراسة المعنى مستحضرة نقاشات وانسبرو حول تاريخ القرآن والتفسير، وتقرأ الخطاب القرآني ضمن سياق كتابي أرسطو (الخطابة) و(السياسة)، مما يجعلها تبرز الاشتغال الغربي المعاصر حول التفسير في صلته بالقرآن في ضوء التطوّرات المعاصرة في فهم السياق الديني والنصّي للشرق الأدنى القديم المتأخّر.

ثم يضم الجزء أربع دراسات تمثل اشتغالاً غريباً مباشراً بالمعنى؛ الدراسة الأولى لمكسيم غوركي حول تفسير الآيتين الأولى والثانية من سورة القمر في السياق الحديث وفي الإنترنت، يتناول فيها التعامل التفسيري الحديث عربياً وإسلامياً مع هاتين الآيتين وطبيعة هذا التفسير وعلاقته بالمدونات التراثية وكذلك بسياق المسلمين المعاصر خصوصاً فيما يتعلق بالكشوفات العلمية الحديثة، والثانية دراسة لجوزيف ويتزتم عن دلالة المحصنات في الآية ٢٤ من سورة النساء، تنطلق من التراث التفسيري وتستشكل المعاني المقدمة فيه وتقدم رؤية مغايرة لدلالة المحصنات، ثم دراستان لماسيمو كامبانيني، يتناول فيهما القرآن من منظور مختلف، حيث يحاول تأسيس ما أسماه بـ(الفلسفة القرآنية)، بما يعنيه هذا من بحث عن الرؤية الفلسفية للقرآن أو رؤية القرآن للحقيقة والمعرفة، ونجد في الدراستين محاولة للاشتباك مع الرؤى الفلسفية لابن رشد والتأويل الظاهري لابن حزم، وكذلك بعض التفسيرات الموضوعية المعاصرة عند دراز والغزالي وحسن حنفي وفضل الرحمن مالك في سبيل تأسيس رؤية ظاهرانية للقرآن.

ثم يضمّ الجزء ثلاث دراسات تمثل تفسيرات بقلم دارسين غربيين مسلمين، فيقدم مستنصر مير معالجة لمعنى آية ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ يعتمد على الرؤى المنهجية المعاصرة للفراهي وإصلاحي حول دور السياق في بيان معنى الآيات، ثم يقدم محمد عبد الحليم تفسيراً لسورة مريم في ضوء المناهج

النبوية المعاصرة، ويمثل تفسيره استحضارًا لبعض الرؤى المغيبة في السياق الغربي مثل البُعد الشفاهي في القرآن، وتمثل الدراسات أيضًا للاستخدام المسلم - في السياق الغربي - للمناهج النبوية، حيث يبرز هذا الاستخدام أولوية المعنى ولا يتوقف عند البُعد الشكلي أو عند المعنى (القديم)، ثم دراسة لريمون هارفي حول آية المكاتب، وهي دراسة تحلل تطوّر الآراء الفقهية والتفسيرية لهذه الآية في ضوء التطوّرات الاجتماعية والسياسة والمذهبية والقانونية للمجتمع المسلم في القرون الأولى، وتستحضر كذلك النقاشات الغربية حول نشأة التفسير ونشأة السلطة الفقهية للقرآن مع وانسبرو وباتريشيا كرون، وإلى جانب هذا فهي تعبّر عن همّ إسلامي معياري يتعلّق بتصور القرآن عن المجتمع والعدالة.

ثم يختتم هذا الجزء بمقالتيْن مهمّتين حول حقل التفسير المعاصر وأثر التغيّر الديموغرافي والبحثي في طبيعته؛ المقالة الأولى لبيتر كوبينز حول جدل المعيارية والموضوعية، والذي ازداد مع تنامي الدراسات التي يقدّمها دارسون مسلمون ينطلقون من هموم معيارية معاصرة، حيث يتناول كوبينز كيف تمثّل دراسات التفسير تكثيفًا لهذا الجدل وكيف تمثّل كذلك - وفقًا لكوبينز - حلًّا له، والمقالة الثانية هي عرض الترجمة والتفسير الجديد الذي قدّمه سيد حسين نصر، والذي يمثّل في حقيقة الأمر جدلًا حول الحقيقة فوق صفحة القرآن، مما يجعله فتحًا لنقاش إبستمولوجي وأنطولوجي من خلال القرآن، حيث يتناول

بروس فودج الكتاب وموقعه ضمن التقليد الإسلامي وكذلك ضمن الدراسات الغربية للقرآن، وتقدّم هذه المقالة الكثير من التساؤلات حول العلاقة الممكنة بين الرؤى الإسلامية المعيارية والدراسات الغربية الحديثة للقرآن، حيث يبرز كيف تغيب هذه الدراسات الكثير من ملامح الدراسة النقدية للقرآن، وهي الملامح الحاسمة من وجهة نظره، ويبرز كذلك الخلاف بين الرؤى التي يقدمها محرّرو الكتاب عن القرآن ككتاب للحقيقة والمعنى وبين القرآن كموضوع للدراسة التاريخية وفق الإبستمولوجي الغربي الحديث، فالمقالتان معًا تكشّان هذا الجدل المعاصر حول القرآن والتفسير بين حدود (المعنى) و(الأمة).

وتمثل هذه الترجمات في مجملها رصدًا لبُعدٍ من أهمّ أبعاد التغيير على ساحة الدراسات الغربية المعاصرة للتفسير، حيث يتم تجاوز حصر الاهتمام بالتفسير في دراسته كنظام فكري مستقلّ عن القرآن كما عند جولدتسيهر وبيكر وحتى جيليو، إلى النظر له -بجوار هذا- باعتبار دوره في عملية فهم أو بناء المعنى القرآني، مما يعني الاهتمام بـ(معنى القرآن) -كُبعدٍ أساسي مغيب في الدراسات الغربية منذ المرحلة الكلاسيكية-، سواء على مستوى مباشر يتعلّق بدلالة القول القرآني في بعض السور أو الآيات، أو على مستوى أوسع يتعلّق بأفق المعنى الذي يخلقه هذا النصّ للمؤمنين، فضلًا عن الاهتمام بما يعنيه هذا النصّ للمؤمنين المعاصرين تحديدًا، مما يعني الاهتمام بـ(الأمة) الحية خلافًا لعزلها المعتاد عن النصّ.

وتتضاعف أهمية هذا البُعد نتيجة كون الكثير من الفاعلين على ساحته هم من المسلمين الغربيين، هذا يجعل المعنى الذي يهتم به الدارس ليس معنى بعيداً زماناً - حين يتم دراسة التراث - أو مكاناً - حين يتم دراسة الحاضر الإسلامي في العالم العربي وغير العربي -، بل هو معنى معاصر على المستويين، حيث يتعلّق هذا المعنى الوجودي والفقهية والعقدي بمسلمين غربيين معاصرين، كذلك فإنّ كون هؤلاء ممن ينتمون لسياق الدراسة الغربية للقرآن والتفسير ويعملون في حدودها، يجعل عملهم مساءلة لطبيعة الدراسة الغربية للتفسير.

ولعلنا نستطيع أن نلمس أثر وأصداء هذا التغيّر في النقاشات الغربية المعاصرة حول دراسات التفسير والقرآن، حيث يمثّل هذا التغير مقاومة أو زعزعة للحدود العامة التي استقرّ عليها الاشتغال الغربي في دراسة التفسير والقرآن، حيث يحضر القرآن في هذه الدراسات وعلى عكس طبيعة حضوره في المرحلة الكلاسيكية، ككتاب له معنى يتجاوز سياقه التاريخي الذي طالما حُصر المعنى القرآني فيه، معنى يخصّ مسلمين معاصرين، بل ويقدم رؤية عن الحقيقة والمعنى تمثّل فلسفة خاصّة عالمية في مقابل الفلسفات المعاصرة؛ لذا نجد أن الكثير من النقاشات المعاصرة اهتمّت بتناول أثر هذا التغير الذي ربما لا يمثّل فقط استشكالاً لحدود الحقل، بل لحدود العقل الغربي نفسه إن صح التعبير.

وجدير بالذكر أنّ هذه الترجمات سبق أن نشرناها بشكل مستقلّ على موقع تفسير ضمن قسم الاستشراق، وفي إعادة نشرها هاهنا قمنا فقط بحذف الحواشي المكرّرة في ضوء النّشر المجمع وتعديل وإضافة بعض الحواشي، كما أنه -وفي سياق هذا النشر الإلكتروني السابق- تمّ وضع مقدمات لكلّ مادة على حدة تعمل على إبراز موضوع اشتغالها وتوضيحه، وقد آثرنا الإبقاء على هذه المقدمات هاهنا ليرز للقارئ قبل الولوج لكلّ مادة موضوعها وطبيعة المقاربة التي تعمل عليها.

الحجة البالغة

دراسة القرآن وتفسير الطبري في ضوء "السياسة" و"الخطابة" عند أرسطو

أولريكا مارتسون^{(١)(٢)}

(١) العنوان الأصلي لهذه المقالة 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 (2008) JSAI 34

(٢) ترجم هذه المقالة، د/ حسام صبري، مدرس بجامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة قسم الدراسات

الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الإنجليزية)، قام بترجمة عدد من الكتب والبحوث، منها: ترجمة

كتاب (مصحف الأمويين)، فرنسوا ديروش، عن مركز نهوض للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٣،

مسلمون ويهود ومشركون، يهود المدينة في زمن النبي، ميخائيل ليكر، مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٤،

مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية، تحرير: مصطفى شاه ومحمد عبد الحليم، مركز نهوض

للبحوث والدراسات، ٢٠٢٤. (قسم الترجمات)

نبذة تعريفية بأولريكا مارتسون Ulrika Martensson:

باحثة سويدية، أستاذة 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:

تهتم كثير من الدراسات الغربية بالصِّلة بين القرآن والتفسير منذ قدّم جون وانسبرو طرّحه 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 كتابي 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 واللغة والتواصل والأخلاق والنسبية عبر استثمار نقاشات جلنر مع الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة ممثلة في هيدجر وجادامير ومع فلسفة فتنجشتاين اللغوية، وإثارته عبر هذه النقاشات إشكال المعرفة في عصر ما بعد الحداثة وأتسامها 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.

وبغض النظر عن نتائج هذه الدراسة ومقرراتها، فإن أهميتها تأتي من أنها تمثل تكثيفاً 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 مفيداً في الوقوف على مثل هذه الدراسات المتنامية في السياق الغربي وتلك الطرائق المتنوعة في تناول القرآن والتفسير.

الدراسة^(١)

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. ويتمثل المنهج الذي سارت عليه 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: (أن مصطلح الهرمنيوطيقا يتناول كلاً من الفن 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 المقدس، ثم

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

تضمّنت فيما بعد دراسة الثقافات القديمة والكلاسيكية. ومع ظهور مذهب المثالية والرومانسية الألمانية تغيّر الوضع بالنسبة للهرمنيوطيقا، واتخذت منحى فلسفياً. ولم تُعد وسيلة منهجية أو إرشادية للتخصّصات العلمية الأخرى، بل انصرفت إلى العناية بالشروط والظروف التي تهبئ التواصل الرمزي. وبدلاً من السؤال المعتاد: كيف نقراً؟ 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 تُعد الهرمنيوطيقا مقصورةً على التواصل الرمزي، بل سلكت درباً أكثر مركزية، فراحَتْ تركّز على حياة الإنسان ووجوده. وبهذا الشكل الذي يمعن النظر والبحث في أعمق ظروف التفاعل الرمزي والثقافة بوجه عام، قدّمت الهرمنيوطيقا الأفق 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).

(١) انظر:

والهدف الرئيس من وراء تناول القرآن وتفسير الطبري في سياق الهرمنيوطيقا (التأويلية) هو إبراز ما لهما من إسهامات في السّجال المعرفي الدائر منذ العصور القديمة حتى يومنا هذا، بين المثالية أو العقلانية والواقعية أو التجريبية. ويتحقق 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 يمثلان نظرية تأويلية فضلاً عن نظرية للتواصل اللغوي بمفهومه الأوسع. وفي السياق الحديث، فإنّ السّجال بين المثالية والواقعية يتجلّى بوضوح في نقد هيرش لأفكار هانز جورج جادامير وفي هجوم إرنست جلنر على القوى المناوئة للعقل^(١)، وهو وباء بدأ في رأي جلنر من رؤية عويصة تبناها لودفيج فتجنشتاين ذهب فيها إلى أن الكلمات لا بدّ أن تعني شيئاً لمن ينطق بها.

أمّا الهدف الثاني فهو وضع منهج جديد في تناول مبدأ تنزيه الله عن الجهة والحيز، فليس كمثلته 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

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

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

طريق المعرفة الرئيس. وفي سياق الحديث عن الله، فإن الملاحظة التجريبية تعني دراسة حقيقة الله من واقع مادة الوحي الإلهي، وهي لغة القرآن العربية. وهذا هو المنهج التأويلي الذي يُوصي به القرآنُ جمهورَ القراء وهو ما سار عليه الطبري في تفسير الجامع.

سوف يقدم البحث الذي بين أيدينا دراسة استقصائية للبحوث التي تناولت القرآن مشفوعة بإطار تحليلي مقارن للخطابة عند أرسطو. ويلى 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، أما الثالث فيستعرض التراث الكلاسيكي والخطابة.

تأليف القرآن؛

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

على الجانب الآخر، ظلّ الاتفاق منعقدًا ردحًا من الزمان بين الباحثين من غير المسلمين على أنّ القرآن من تأليف النبي وأنه قرأه على المسلمين ثم دوّنه الكتبة وجُمع في المصحف. والقول بأنّ القرآن كان في الأصل شفهيًا يعزّزه التصوّر بأن النصّ - حتى في نسخته المحرّرة بعد جمعه - غير مترابط جاء بلا نظام؛ وهي سمة الكلام الطبيعي التلقائي بخلاف ما عليه الكتابة^(١). وارتبط هذا

(١) اتهام القرآن بالتفكك وعدم الانسجام هي من أشهر الانتقادات الاستشراقية المتداولة حول القرآن منذ نولده وحتى الآن، غير أنه يمكن القول بأنّ خلاف ذلك والقول بأن القرآن متسق البنية والتركيب أضحى رأياً بارزاً جدّاً في الساحة الاستشراقية المعاصرة، فهناك مستشرقون كبار اهتموا بإثبات ذلك من

المنهج بفرضية أخرى ترى أن القرآن يجسد المرحلة المبكرة من مجيء الإسلام ثم يأتي بعده الحديث والسيرة النبوية والتفسير^(١). وقد خرق جون وانسبرو هذا الإجماع بشكل جذري وذهب إلى أن النص المعتمد هو وحدة أدبية لم تكن أبداً كلام فرد واحد وإنما دُوّنت في صورة مكتوبة وفق مفهوم توحيدي نموذجي للنبوة. وهو عمل مجموعة من العلماء في القرن التاسع في وقت تميّز فيه الإسلام وأصبح ديناً مستقلاً عن محيطه الطائفي اليهودي والمسيحي^(٢).

خلال اشتغال علمي متنوع العدة المنهجية؛ من أبرزهم: أنجيليكا نويبرت، وخصوصاً كتابها: (حول تركيب السور المكية)، ونيل روبنسون: (اكتشاف القرآن)، وميشيل كويرس: (في نظم سورة المائدة)، وسلوى العوا: (العلاقات النصية في القرآن، الصلة والتماسك والبنية). في هذا السياق عقد موقع تفسير ملفاً 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) ستتابع المؤلف 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).

بعبارة أخرى إنّ الوحي النبوي لم يكن البداية لما صار لاحقاً البناء العقدي للإسلام في القرن التاسع، بل كان ثمرة لهذا البناء العقدي^(١). وتمثّل منهج وانسبرو في مقارنة القرآن بوصفه جزءاً لا ينفصل عن التراث التفسيري؛ وقد تابعه في هذا بشكلٍ كبيرٍ أندرو ريبين^(٢). كذلك تبنّى كلود جيليو^(٣) رأيي

(١) انظر:

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

حيث يقول: إنّ تشكّل السُّنة باعتبارها تجسيداً 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 السُّنة. بل إنّ العكس محتمل فإنّ جمع الوحي القرآني لم يتسنّ إلا بعد أن أمكن ربط محتواه بالسُّنة النبوية والأهم بالشخصية التاريخية التي تحدّدت معالمها هناك. والاعتراف بأنّ النبي هو مصدر التشريع في حياة المجتمع الدينية قد يُنظر إليه على أنه انعكاس للتصورات 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).

(٢) 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 Qur'ān, 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 Qur'ān (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 235{251, esp. pp. 243f.

(٣) نشرنا لجيليو ترجمتين حول التفسير، الأولى بعنوان: (بدايات تفسير القرآن)، ترجمة: د/ زياد فروح، (الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري، توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته)،

=

وانسبرو عن التأليف الجماعي لكنه أبقى على التاريخ المتعارف عليه. وعلى أساس المعلومات التي تتيحها السيرة النبوية والمصادر التاريخية المبكرة والقرآن يرى جيليو أنّ كتبة النبي كانوا على دراية بالكتاب المقدس وبالتراث اليهودي والمسيحي ولغته، ونظرًا لأنّ النبي انخرط في حوار مستمر معهم، فقد شكّلت 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).

=

ترجمة: أ.د. / سامي مندور، يمكن مطالعتهم ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب المجمع بعنوان: التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الثاني: الدراسة الداخلية لكتب التفسير، 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.

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.

وهناك من الباحثين من أبقى على فكرة نشأة القرآن مع النبي، ولعلّ أبرزهم أنجيليكا نويبرت التي تحتاج عن الرأي الذي يبرز طبيعة القرآن الشفاهية و(الليتورجية) التعبديّة. ويرى أصحاب هذا القول أنّ القرآن نشأ في صورة عبارات نطق بها النبيّ عند الكعبة ثم أصبح قرآناً يُتلى في الشعائر المبكّرة وفي القلب منها الحج^(١). وبعد التعرّف على تاريخ الخلاص في الكتاب المقدّس عبّر 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 تتلى في السياق التعبدي. ويقوم منهج نويبرت على فرضية ترى أنّ مراحل تطوّر القرآن حاضرة كلّها في النصّ ويمكن تبّعها عبر تواريخ السور والآيات التي

(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.

للقوف على مزيد من النماذج لمنهج نويبرت 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 نويبرت وتتأسس على مفاهيم يان إسمان حول (الاستمرارية

الشعائرية) و(الاستمرارية النصية)، لمراجعة هذه الفرضية والتعليق عليها، راجع: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: محمد عبد الفتاح، ترجمة منشورة على موقع تفسير. (قسم

الترجمات)

بينها نولدكه^(١). وجاء دانييل ماديغان فتابع نويفرت فيما ذهب إلى من عزو القرآن إلى النبي وفي الزعم بأن القرآن شفهي في الأساس في نظره لنفسه كوساطة بشرية للكلام الإلهي، وأنه لا بد من فهم القرآن بحسب نصه ووفق مفاهيمه الخاصة؛ لكنه مع ذلك لا يتفق مع القول بأن القرآن مشتمل على مراحل من التطور التاريخي^(٢).

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

(٢) 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 ص ٢٣ إذ يقول: «دورنا إذن أن نقرأ من القرآن ما كان محمد والمسلمون

يتعلمونه من أهل الكتاب الذين اتصلوا بهم، لا أن نقحم على القرآن ما علمناه عن هذه الكتب».

الكتاب والقرآن؛

ننتقل في هذا المحور من دراسة جيو ويدينجرين Geo Widengren لمصطلح الكتاب، وسوف يُلهم اشتغاله إلى حدٍّ ما المنهج الذي أتبناه^(١). ويرى ويدينجرين أن مفهوم الرسول والكتاب \writing\، "book"، يعود إلى نموذج الشرق الأدنى القديم في (تقديس المُلك)، والذي من أظهر معالمه اعتقادُ أسطوري بأنَّ الملك من خلال العروج أو الهبوط أو كلاهما معاً قد حاز على كتاب إلهي سماوي احتوى على لُبِّ قانون المملكة. ولأنَّ ويدينجرين متأثر بمدرسة الطقوس الشعائرية والأساطير فقد رأى أنَّ هذه الأسطورة تجسّد توبخ الملك الذي يُنظر إليه على أنه إله. وفي القرآن نجد أنَّ الله هو الملك الذي يُنزل كتابه على رسولٍ أرضيٍّ (هو النبي محمد) عبر رسولٍ سماوي (هو الروح القدس)^(٢). ووفق منظور القرآن فإنَّ الكتاب يتخذ شكله المادي الأرضي في صورة صُحف، وألواح، وزبور، ويرى نفسه موافقاً للكتب التي أنزلت على

(١) انظر:

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

وفي تناوله لمصطلح الكتاب تابع 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 التكويد، الآيات: ١٩-٢٤، ويشير في صفحة ١١٧ وما بعدها إلى سورة

الشعراء من الآية ١٩٢ إلى ١٩٧.

الرُّسل السابقين عدا أنّ القرآن نزل منجِّمًا^(١). وإذا نحّينا جانبًا مسألة نزوله منجِّمًا 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 Matthias Radscheit 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 وفق ميثاق أقرّ فيه الناس بأن لا يشركوا بالله شيئًا وأن يفرّدوه بالعبادة. وهذا المعنى فإنّ أهل الكتاب هم أهل الميثاق^(٣). وكون القرآن من عند الله حقًا يدلّ عليه ما فيه من إشارات إلى آيات وأحداث تاريخية وظواهر طبيعية تشهد بإعجازه وسموّه فوق التاريخ والسببية. ولذا يرى رادشايت أن مردّد الإعجاز في آيات الله

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

١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١. وهو متأثر هنا بشكل جزئي بفكرة جوهانس بيدرسن أنّ الألواح البابلية

هي المقابل للكتاب الإسلامي السماوي: انظر:

Pedersen, J: Review of 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 Orientalistyczny* 4 (1926): 238- 247.

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 عبّر 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 نزل 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 المهمة بين التأليف والتحرير، من أهمها:

The Qur'an as Text, Brill, 1996، القرآن كنصّ، وكتاب، Self-Referentiality in the

Qur'an (Diskurse Der Arabistik, Harrassowitz; 1., Aufl. ed. Edition, 2007، المرجعية

الذاتية في القرآن.

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

(٣) انظر:

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.

ومثل رادشايت يرى فيلد في المقابلة القرآنية بين الإلهي والبشري وسيلة لتعزيز مصداقية الرسالة النبوية لدى غير المؤمنين. وفي دراسة أخرى يتناول شتيفان فيلد الآية السابعة من سورة آل عمران التي يتحدث فيها القرآن عن نفسه ككتاب يشمل على آيات مُحكّمات وأخر متشابهات وعن مسألة التأويل^(١). وهذه المرجعية الذاتية تعود في رأي فيلد إلى نشأة القرآن ووظيفته كتلاوة أمام جمهور متشكك، هم «الكفار» في البداية ثم أمام «المجتمع المسلم»، ويقول فيلد: «إنّ من أوجه تفرّد القرآن أنّ كثيراً من النصّ القرآني هو بالفعل تفسير، على نحو يفوق أيّ نصوص مقدّسة أخرى. وفي حالة القرآن فإنّ المرجعية الذاتية لا تقتصر على مجرد 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 توصل إليه وانسبرو من عدم إمكان الفصل بين القرآن والتفسير، لكن فيلد يبقي على التأريخ المتعارف عليه.

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

صنّف ماديغان^(١) كتابًا عن مفهوم الكتاب، وبخلاف نويبرت التي تقصر أهمية الكتاب على الفترة المكية المتأخرة فإنّ ماديغان يرى أنّ الكتاب هو المفهوم المحوري الذي يوحد القرآن ككل^(٢). ومضى معنا نظرته للقرآن على أنه عمل شفاهي في الأساس، وهو تصوّر ينقد ما ذهب إليه جيفري وويدنجرين 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 وشتيغان فيلد إلا أنّه يضيف على الكتاب معنىً فلسفيًا أكبر، فيرى أنّ وظيفة الكتاب في الخطاب القرآني هي في الأساس رمزية وليست شيئًا ملموسًا. ولأنّ الكتاب رمزٌ فهو متعدّد المعنى وحمالٌ أوجّه،

(١) دانييل ماديغان Daniel Madigan، كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسس 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 المؤلّفة، 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، ص ٢٢ وما بعدها.

تتعدّد مستويات المعنى فيه في الوقت ذاته (...): وهو الرمز الأساسي لسُلطان الله وعلمه؛ فالكتاب الذي أُعطي للرسول ومنه إلى الناس ليس سجلاً يشمل على حكمة الله وحُكمه وإنما النقطة التي تتوجّه منها هذه السلطة الأزلية التي لا يحدّها زمانٌ بخطابٍ للوضعية البشرية المحدودة بالزمان. وأمّ الكتاب (...) ليست الكتاب الأصلي الأعظم الذي جاءت منه سائر الكتب الأخرى، وإنما جوهر العلم الإلهي الكلي والإرادة القاهرة^{(١)(٢)}.

وعن لفظ القرآن أوضح جيليو أن هذا اللفظ ليس عربياً خالصاً وإنما هو مثال للمفردات السريانية في القرآن، فهو مأخوذ من «قران»، ومعناها: جزء من النصّ مخصّص للقراءة في الطقوس الشعائرية المسيحية^(٣). ويتناسب هذا مع

(١) نفسه، ص ٧٦ وما بعدها؛ وانظر أيضاً ص ١٧٨.

(٢) قدم كتاب آخرون مثل نوفرت وأن سيلفي بواليفو ونيكولاي سيناى ودانييل ماديغان تصوّرات مغايرة لمفهوم الكتاب تربطه بالقداسة والسلطة في سياق بحث الصلّة بين هذا المفهوم والمفهوم الكتابي وكذلك انتظارات السامعين للقرآن، في هذا السياق يراجع: وجهان للقرآن، أنجيليكا نوفرت، 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 كويرس، ترجمة: أمينة 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 فيلولوجية تبحث في الألفاظ «دياكرونيّاً» أي أنها تبحث عن الدلالة الإيتيمولوجية «الجزرية» للكلمة في العائلة اللغوية أو النسل

=

وصف القرآن بأنه قراءة شفوية في الأساس في سياق اجتماعي Sitz im Leben تعبدي⁽¹⁾. وبالنسبة لجيليو فإن القرآن يُظهر بوضوح تطوراً تدريجياً في معنى

اللغوي الأقدم تاريخياً، وهذه الطريقة في البحث والتنسيب لمفردات القرآن مشكلة، فهي تتجاهل ضرورة البحث «السانكروني/ التزامني» التي تركزت لاحقاً مع ظهور المدرسة البنوية في دراسة اللغات وفي دراسة النصوص في العموم، حيث أوضحت هذه المدارس كيف أن الدلالة الإيتمولوجية الأقدم تاريخياً قد لا تكون هي الأكثر فائدة في كشف دلالة الكلمة في نص أو سياق ما، حيث قد يُخفي الركون إلى هذه الدلالة التطور الذي يطال الكلمات وهذه الانزياحات الدلالية بل والدلالات الجديدة أحياناً التي يخلقها حضور الألفاظ في أنساق جديدة. فضلاً عن أن اعتبار الكلمة «قرآن» التي يمكن بسهولة إيجاد اشتقاق عربي لها قائم على جذر عربي معروف واشتقاق مألوف -أنها كلمة تنتمي للغة أخرى لمجرد التشابه الصوتي هو أمر ينطوي على مخاطرة ولا يمكن له أن يكون مُبرراً منهجياً هكذا ببساطة، ولعل 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 يرجع القرآن إليه دليلاً كبيراً على هذا، فالتشابه اللفظي يستطيع أن يجعل كوتر هي كاثاريا اليونانية وهي كذلك الثبات السيربانية، 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 يضيفها القرآن على نفسه، أو ما يسمى بعناصر «المرجعية الذاتية» في القرآن، حيث يكون من الضروري لتحديد مصطلحاته الرئيسة -وأكثرها رئيسية تسميته لنفسه- الرجوع إلى تحديده عن نفسه وعن طبيعته، وهي التحديدات التي تناسب تماماً اعتباره قرآن أي جامع «قارئ» ومقروء مجموع ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾. (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 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

قرآن، فإنّ: «القراءة» بمعناها العام تجسّد المرحلة المبكرة التي تطوّرت في وقت لاحق إلى قرآن عربي بمعنى «قراءة عربية»، ثم أصبح القرآن في النهاية علماً على هذا النصّ العربي بعينه⁽¹⁾.

l'histoire: émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle /VIIIe si_ecl (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 نشطت في العصر العباسي وتولّاهم مسيحيون نسطوريون ويعقوبيون، وأنّ علماء المسلمين قد أفادوا من الفكر اليوناني بشكلٍ إبداعي منذ هذا الحين^(٢).

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

(1) Michel Cuypers, "Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurale 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 Mabādī' 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.

«إن الأفلاطونية الأصلية (وَفَق مارك ١) تضيف صبغة ألوهية على المفهوم المنعزل، بينما الأفلاطونية القرآنية (وَفَق مارك ٢) تنسب مجموعة محدّدة بدقّة من الأقوال المعيارية إلى الإله. ورغم أن تفسير هذه الأقوال يظلّ محلّ جدل أيضًا لكنه جدل أقلّ من فئة المفاهيم المفتوحة غير المحدّدة. إذن فالقاعدة هنا ليست متعالية فحسب بل تعزّزها القدرة المطلقة، وهي على الأقلّ محددة ودقيقة نسبيًا. والمجموعة غير المحدّدة من المفاهيم المعيارية المكتفية بذاتها أقلّ إقناعًا ووضوحًا من المجموعة المحدّدة من الأقوال المنطوقة بصورة إلهية. وسلطتها مدعومة اجتماعيًا من الفئات الاجتماعية التي تستطيع القراءة والكتابة فضلًا عن الحرص على استدعاء شرعيتها في مواجهة تلك الجماعات التي تهددها، مما يعزّز مجموعة هائلة من التفسير والتأويلات للمجموعة الأولية من الأقوال السماوية»^(١).

كما يربط جلنر بين الأفلاطونية القرآنية والنظرية الأفلاطونية السياسية، وبخاصة مبدأ الاستحقاق والجدارة وألويته على السبب والقرابة في المناصب الإدارية في الدولة، وينظر للقرآن على أنه عقد اجتماعي^(٢). ويكاد يتفق ماديغان مع جلنر تمامًا (لكن دون أن يشير إليه)؛ إذ يقول متأثرًا بجاك دريدا وبقرائه

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

(٢) المرجع السابق.

الشخصية لأفلاطون أن الكتابة بمفهوم الكتاب، في القرآن، هي هذا النوع من الكلام الحي، لا مجرد سطور على أوراق. وأن كتاب الله يبقى حاضرًا يتسم بالذكاء والفاعلية. فهو قوي لا حاجة به إلى من يدفع عنه، يُمضي وقتًا طويلاً في الدفاع عن نفسه^(١). وأوضح مثال لمفهوم الكتاب في الأديان التي اتصل بها محمد من منظور ماديغان هو يهودية الأحبار (الرايينية) في ظل 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) بدلاً من الاعتماد على نموذج تقديس الملك في الشرق الأدنى^(٢).

أمّا عبد السلام الشدادي، الذي يضع القرآن في سياق تراث العصور القديمة المتأخرة والتقاليد الفلسفية الكلاسيكية، فيركز على مفهوم الحق في القرآن الذي يرى أنه لا يتعلّق بالمحتوى بقدر ما يتعلّق بالتأكيد على أن الحق واحد وموجود وإن غفل عنه الناس أحياناً^(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 والتعالّي صبغةً نسبيةً فيؤكّد أنه رغم تقرير القرآن أنّ الله هو مصدر الحقّ، إلاّ أنهما متغايران، فالحقّ نُزّل أو أنزله الله للإنسان مما يقتضي وجود مسافة واختلاف بين الله نفسه وبين الحقّ والإنسان. والإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا 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 محوريًا للقرآن، إلاّ أنه يربط هذا بمسألة الحقّ في إطار أعم^(٢).

وفيما يتعلّق بمسألة الأسلوب الخطابي البلاغي والنصوص الإسلامية نجد رونالد مينيّه ولويس بوزيه، ونائلة فاروقي وأهيف سنو يتتصرون لمسألة البلاغة السامية التي تضم اللغة العبرية 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 ص ٢٢ من كتاب Muslim society: «الدور الاجتماعي المركزي للكلمة المكتوبة لا يكمن في نقل رسالة ما وإنما إبرام عقد. وأفضل طريقة لإبرام عقد والإلزام به أن تجعل منه رسالة سماوية».

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

(2) المرجع السابق، ص ١١٣.

القديم^(١). وقد حلّ ميشيل كويبرس^(٢) القرآن نفسه، وذكر أنّ المفسّرين 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);

للووقوف على الفرق بين البلاغة الساميّة والبلاغة اليونانية والرومانية انظر ص ٩ وما بعدها، وكذلك ص ٣٣، 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 تاريخياً.

من أهم أعماله:

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

في نظم القرآن، وهو مترجم للعربية، ترجمه: عدنان المقراي 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.

Une apocalypse coranique: Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, Gabalda, 2014.

في نظم القرآن؛ قراءة في نظم السور الثلاث والثلاثين الأخيرة من القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ترجمة: زياد فروح، تقديم: خليل محمود اليماني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ١٤٤٤هـ = ٢٠٢٣م.

له بعض الدراسات المترجمة على موقع مركز تفسير:

- البلاغة الساميّة في القرآن، ترجمة: خليل محمود.

=

مفاهيمه ألا وهو «نظام الخطاب»، واعتنوا بدلاً 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 السامية) 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 يسلط الضوء على الوحدة البنائية التي تميّز السور الفردية وترتيب السور بل والقرآن ككلّ. وفي المقابل عني المفسّرون المسلمون بالسياق التاريخي والقواعد الفقهية بدلاً من العناية بالتراكيب البنيوية^(٣).

=

- 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 وكونتر لولينغ، سورة العلق أنموذجًا، ترجمة: خليل محمود. (قسم الترجمات)

(١) لا يميل كويبرس لهذا القول، ولكنه ينطلق منه ويقرّره من خلال أعماله، إذ يرى أنّ القرآن نصّ مركب وفقاً 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

=

ويقارن الآخرون بين الإسلام والخطابة الكلاسيكية. فقد درست ماري تيريز أورفوي Marie Therese Urvoy فنّ الجدل عند النصارى والمسلمين بداية من القرن التاسع الميلادي وتوصّلت إلى توظيفهما لأسلوب القياس الإضماري والتمثيل^(١). وفي دراسة أخرى حلّلت أورفوي التراكيب المميزة لمنهج القرآن الإقناعي الخطابي الذي تراه درجة تعبيرية مميزة من «اليقين النفسي» في مقابل الأديان الأخرى. وهذا اليقين منبثق وفق تصورهما من حقيقة أن النصّ القرآني المعتمد أنتج بطلب من الخليفة عبر عملية اشتملت على رفض ما افتقر إلى المصدقية وكان أقل موثوقية. وتتجلّى القوة السياسية في السلطة التي منحها النصّ للنبي والتي انتقلت في الواقع إلى الخلفاء من بعده^(٢).

إصلاحه الذي سعى لإثبات وحدة النصّ القرآني على مستوى السور والقرآن ككل في كتاب له بعنوان: تدبّر القرآن (١٩٥٨ - ١٩٧٩)؛ انظر ص ٢٣٣ وما بعدها في دراسة كويرس 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 كويرس بمنهج التحليل البلاغي:

«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.

وأثبت جاك جوميه أن القرآن يوظف أسلوب القياس المنطقي في إثبات أن إعجازه دليل تجريبي على طبيعته الألوهية^(١). كذلك درست جينيفيف جويو الآية الثلاثين من سورة الروم ومفهوم الفطرة الذي يشير في تصوّرها إلى الفطرة الإنسانية والقدرة على التفكير في الله بأن توجّه وجهك نحوه في السماء. وتتعبّ هذا المعنى عبر آباء الكنيسة وصولاً إلى أفلاطون. وتصل في النهاية إلى أن نفس مفهوم الدين الطبيعي يتجلّى كذلك في القرآن في الآيتين (٢٥٥-٢٥٦) من سورة البقرة في قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؛ فلا حاجة إلى فرض الدّين بقوة لأنه دين فطرة يتجسّد في تكوين الإنسان القويم وتطلّعه الطبيعي نحو السماء^(٢). وفي دراسة أخرى تقارن بين القرآن وغيره من الكتب المقدّسة في الشرق الأدنى، وترى أن هذه الكتب تشتمل على حجج المؤمنين بها في إثبات آلهتهم، بخلاف القرآن الذي يجسّد حجة الله في إثبات ألوهيته. وفي سبيل ذلك يوظف أسلوب القياس الإضماري وهو قياس فرضي ناقص، وترى جويو أن متون هرمس هي أقرب نموذج لهذا رغم البون الشاسع بينهما في المسائل العقدية^(٣). وبناء على هذا، فإنّ القرآن وأسلوبه البلاغي ينتمي مرّة إلى نموذج الشرق الأدنى، ومرّة للبلاغة السامية وأخرى لليونانية بحسب مصادر المقارنة ومعاييرها.

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

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

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

للاطلاع على ما ورد بشأن متون هرمس، انظر: ص ١٢٨-١٣٢.

القسم الثالث: القرآن؛ السياسة والبلاغ والتفسير:

أحاول في هذا الجزء تفصيل القول في منهجي في التعامل مع القرآن. وتشير دراسة جلنر والشدادي وأورفوي وجوبيو وماديغان إلى عدم وجود فارق أساسي بين محتوى الفكر اليوناني والسامي. ومن الناحية التاريخية فإن هذا ثمرة إمبراطوريات عظيمة؛ الإمبراطورية الفارسية الأخمينية (٥٥٩ - ٣٣٠ قبل الميلاد) وإمبراطورية الإسكندر الأكبر المقدوني (حوالي سنة ٣٣٦ - ٣٠١ قبل الميلاد) التي حققت 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. ويجسد هذا الخلفية المؤسسية لمفهوم القرآن للميثاق المكتوب، وسوف أفصل القول فيما ذهب إليه رادشايت حول الطبيعة العقدية 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، وصنّف عددًا من الكتابات السياسية لتكون دليلًا للطبقة الحاكمة. وقد عُني بمفهوم الدولة (*polis*) رغم انضواء المدن اليونانية في ذلك الوقت تحت لواء الإمبراطورية التي أسسها 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 المواطن (وهو إنسان بالغ حرّ)، ومن مجموع المواطنين يتكوّن المجتمع السياسي. وهدف الدولة هو الحياة الكريمة، فعادة الفرد تعتمد على عمل الخير والحرية الشخصية والتعليم وحق 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 المثل 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 متأصل أشبه بالروح للكائن الحي، إنه منهج الحياة للمواطنين وأسلوبهم في المعيشة.

ويرى ميلر أن أرسطو يجسّد مذهب الطبيعة السياسية؛ لأنه يرى في دولة المدينة أمرًا طبيعيًا 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 سياسي؛ لأن الطبيعة التي لا تفعل شيئاً 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 مكتملين بذاتهم. وهناك دعوى رابعة أعقبت هذه الثلاث ترى في دولة المدينة صنعة الذكاء البشري. لذا فإن كلّ فرد بطبيعته لديه الدافع لهذا المجتمع (السياسي)، لكن الفرد الذي أسّسه (ه) أول مرة هو السبب في كلّ هذا الخير. وفاعل الخير هذا هو المشرّع؛ إذ إن النظام القانوني لدولة المدينة هو ما يكسب البشر العدالة والفضيلة ويرفعهم من حضيض الهمجية التي يقعون فيها».

والمشرّع المذكور هنا هو مؤسس دولة المدينة، مثل صولون في أثينا أو ليكرغوس في أسبرطة، وهو واضع دستورها. واشتملت عملية التأسيس على صياغة القوانين الدائمة والأعراف والمؤسسات (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 سنّ القوانين»^(١).

ونظرياً فإنّ مفهوم الفطرة، وأنّ الدين الحقّ أمرٌ متّصل في البشر^(٢) يمكن اعتباره من قبيل 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 طبيعة النظام السياسي الذي ينظمه الدستور؛ وبهذا فإنّ عملية الإنزال الأولى لكتاب الله، ممثلة في الآيات الخمس الأولى من (سورة العلق) تجمع بين موضوع الخلق والعلق والقراءة في صورة طبيعية واحدة:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ^(٣)

(1) Miller, "Aristotle's political thought," under "Aristotle's view of politics."

(2) Gobillot, Les Pères, p. 374.

(3) 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,

أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

فالذي يُفترض أن يُقرأ هو الكتاب؛ لأنه يصور الميثاق أو العلق (love) الذي أتم به الله خلق الإنسان، وفي هذا الصدد نجد سورة الأعراف التي تركز على الكتاب والميثاق تستهل هذه الآية:

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. ثم تبين الآيات رقم (١٦٦، ١٦٩، ١٧٢) الميثاق، فتقول: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهَوْا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، ومعنى هذا أن طبيعة الإنسان أن يطيع الله وأن المعصية تجعله حيواناً، وحتى يظل على طبيعته الإنسانية فلا بد أن يلتزم بالميثاق: ﴿أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾.

لذا فإن الإنسان على علم بالميثاق؛ فقد قرأه. ويبرز هذا المعنى في الآية (١٧٢) من سورة الأعراف؛ إذ يتضح أن هذه المعرفة تجلّت منذ اللحظة التي أصبح فيها الإنسان كائناً مستقلاً: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

3. col. 3; p. 2134, col. 3. وهذا يكون المراد بالعلق الحُب الذي يربط بين الله وبين عباده المصطفين،

أو يربط بين أفراد المجتمع في ميثاق بينهم.

ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١١٥﴾.

أما في سورة طه فنجد الآيات (١١٣ - ١١٥) تقول: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ
فَرَعَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾
فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ
وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نُحِجْ لَهُ
عَزْمًا ﴿١١٥﴾.

وهذا فإن الوضع الطبيعي للوجود أن يكون في ميثاق مع الله، وهو شكل
من أشكال العلاقات العقدية كما في العقد الاجتماعي لدولة المدينة. وفي الواقع
يبدو أن القرآن يؤسس لعلاقة بين المدينة والميثاق والثقة الاجتماعية. ويتجلى
هذا في سورة التين: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ ﴿٧﴾
أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴿٨﴾. والمقصود بلفظ ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ ميثاق
موسى كنموذج فكري (باراداييم) للميثاق القرآني لأنه يستند أيضًا إلى
الكتاب^(١). ولذا فإن السورة تؤسس لعلاقة بين العقد المكتوب والمدينة، فصفة
الأمين التي تعود على البلد من الأهمية بمكان؛ لأنها تشير إلى المجتمع

(١) سورة البقرة، الآية ٨٧: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ
مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾. بعبارة أخرى: ميثاق موسى محدد في أنه معتمد على الكتاب.

السياسي المذكور بعد ذلك في قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وهم المؤمنون. فهؤلاء هم من يتلقون الكتاب كما في الآية الأولى من سورة الأعراف: ﴿كَتَبْنَا أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذَكَرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). 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 توّظف نفس التصوير الوارد في سورة التين: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَّارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ويتم التأكيد على مفهوم الأمن المتعلق بالإيمان عند ذكره في ضوء الميثاق، وهو لفظ مشتق من الجذر (و ث ق) بمعنى الثقة^(٢).

وقد أوضح وانسبرو أن الميثاق والعهد أبرّما بين الله والإنسان، وبين الناس بعضهم بعضاً؛ ومعنى هذا أن الميثاق الإلهي «الرأسي» هو النموذج المعرفي للعقد الاجتماعي المدني أو «الأفقي»، وكلاهما يعتمد على الثقة. ويشير وانسبرو هنا إلى ما جاء في سورة الأنفال في الآيتين: ٥٥ - ٥٦، مما يدل على أن نقض العهد الاجتماعي هو نقض للميثاق الإلهي^(٣). ومرة أخرى نجد

(١) انظر أيضاً سورة المؤمنون، الآية ٨: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾.

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

(٣) انظر: Wansbrough, Quranic studies؛ وانظر أيضاً ص ١٠ ويشير فيها إلى الآية العاشرة من سورة

الفتح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتْ فَإِنَّمَا يَنْكُتْ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، وذكر اليد هنا يدل على البيعة المكتوبة. انظر أيضاً:

الإشارة إلى ناقضي العهد بأنهم «دواب»: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾.

وثمة جانب آخر من السياسة عند أرسطو حول دولة المدينة التي هي ثمرة الذكاء البشري يتكرر في القرآن في عدة مواضع؛ منها سورة البقرة التي تركز على تجديد ميثاق موسى في سيناء ونسخ هذا الميثاق، وحث المخاطبين على استخدام عقولهم لتدبر الرسالة^(١). وقد ورد الفعل (عقل) في القرآن خمسين مرة بمعنى الفهم والتدبر^(٢). وإذا قلنا أنّ الرسالة التي تتحدث عن ضرورة الالتزام بميثاق الله تقتضي تنظيم دولة المدينة، فإنّ الدعوة إلى استخدام العقل يمكن حينئذ أن تشير إلى المدينة بوصفها ثمرة الذكاء البشري. ولا بد لنا أن نلاحظ في هذا الصدد أنّ دور الله لا يتمثل في تأسيس هذه الدولة، وإنما في حث الإنسان على التحلي بالذكاء واستخدام العقل.

ومفهوم أرسطو عن الدستور أنه مبدأ؛ ولذا يختلف عن الكتابات القانونية، فليس الكتاب هو الدستور وإنما الميثاق كمبدأ. ورغم أن المبدأ يرد في الكتاب،

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

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

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

إلا أنه مختلف عنه. وإذا نظرنا إلى القرآن نجد أن الكتاب في بعض الأحيان يرتبط بالحكمة والحكم والعلم، وجميعها كما أوضح ماديغان مفاهيم تشير إلى الحكمة العملية والمعرفة لدى الحكومة العادلة^(١). ولهذا فإن القرآن يحصن أصحاب السلطة على الحكم بما جاء في الكتاب، وفي الوقت نفسه يوجههم إلى دراسته لفهم معناه في كل موقف.

لكن ما هو الميثاق، من الناحية الملموسة؟ إذا كان له شكل العقد، فإن جوهره عبادة الله لا عبادة البشر كما جاء في الميثاق الأصلي في الآية (١٧٢) من سورة الأعراف. وإذا كان الله هو الملك فهو نموذج لحاكم الدولة كما أن ميثاقه نسخة إلهية من العقد الاجتماعي. وعلى نفس المنوال يحظر هذا الميثاق على البشر عبادة غير الله الملك الحق^(٢). ويفهم من هذا أن الحاكم البشري لا ينبغي له أن يُعبد، بيد أن الوفاء بعهده واجب؛ إذ أمن الدولة موقوف عليه. ومن هنا يرمز ميثاق الله إلى القانون كمبدأ لكن الحاكم هو المشرع. وتجدر الملاحظة مرة أخرى بأن محتوى هذا القانون ليس منصوباً عليه في الميثاق، فحتى لو قلنا إن القرآن يشتمل على القانون، فإن الميثاق غير الكتاب؛ ولذا فإن الميثاق

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

(٢) سورة طه: الآية ١١٤: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾. وانظر أيضاً: سورة المؤمنون، الآية ١١٦، وسورة

الحشر، الآية ٢٣، والآية الأولى من سورة الجمعة، والثانية من سورة الناس.

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 أرباباً: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]. وبهذا يقدم القرآن نفسه على أنه عودة إلى الميثاق الأصلي لكي تستعيد البشرية نفسها من جديد.

التواصل والبلاغ؛

وصف جاك جوميه وجينيف جوبيو أسلوب القرآن في الإقناع باستخدام مفهومَي القياس المنطقي والقياس الإضماري^(١). ورغم أنهما لم يأتيا على ذكر أرسطو إلا أن هذين المفهومين يحظيان بأهمية كبرى في كتابه عن الخطابة والبلاغة^(٢). والعلاقة بين السياسة والبلاغة عند أرسطو تتجسد في مذهب الطبيعية السياسية والفرضية التي ترى في الإنسان حيواناً سياسياً؛ لأنَّ الطبيعة منحته 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 المتحدث ثلاث وسائل لإقناع الجمهور: أخلاقياته (الإيتوس)، والحالة الوجدانية للمستمعين (الباتوس)، والحجة والبرهان (اللوجوس). ويرى كريستوف راب أن أرسطو صنّف كتابَ الخطابة ليكون نقداً للكتابات المعاصرة في هذا الفنّ التي ركزت على الحالة الوجدانية أو على «وسائل خارجة عن الموضوع»؛ مثل القذف والتشهير

(١) دراسة جاك جوميه وجوبيو، ص ٣٧٤ وما بعدها.

(٢) انظر:

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

(٣) دراسة جاك جوميه وجوبيو، ص ٣٧٦.

والتهييج العاطفي والتشويش على الجمهور وصرفه عن الموضوع. ولهذه الوسائل تبعات سياسية لأنها تعزز وضعاً لم تعد فيه أحكام المحلّفين 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 بالحجّة والبرهان»⁽¹⁾.

وحدد أرسطو ثلاثة أنواع من الخطاب، وأنسبها للمقارنة هو ما أسماه (الخطاب المشوري في جمع من الناس) وفيه ينصح المتكلم الجمهور أو يحذرهم من شيء ما، ويكون على الجمهور أن يحكم على المستقبلات ويقرر نفعها أو ضررها على المدينة. ويلجأ المتكلم 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 يبني على

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

مقدمات مجردة ودقيقة كالبرهنة العلمية بل لا بد لها أن تكون أقصر من البراهين الجدلية العادية. وثمة أمر وثيق الصلة بالمقارنة هو القياس الإضماري المبني 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 المرجح أن تحدث؛ بعبارة أخرى يستلزم القياس الإضماري المبني على العلامات الإيمان بمقدّمة يتعدّر إقامة البرهان عليها^(١).

وأيّ قياس إضماري يستلزم وجود موضع / قضية ما (topos). ويرى راب أنّ الموضع مستمدّ على الأرجح من الطريقة القديمة في حفظ عدد هائل من الأشياء ضمن قائمة ما من خلال ربطها بمواضع متتابعة، وينقل عن أرسطو قوله في أنه كما يكون الحال في فنّ الحفظ والاستذكار، فإنّ ذكر المواضع مجرداً يجعلنا نتذكّر الأشياء على الفور ونصبح أكثر ميلاً للخروج باستنتاجات عبر النظر في مقدّمات محدّدة بنفس ترتيب العدّ^(٢). وباستدعاء ذكريات محدّدة، يمثل الموضع نقطة انطلاق للوصول إلى القياس الإضماري، لكنه أسلوب جدلي يتيح للمتكلّم بناء الحجة لإثبات نتيجة محدّدة. ولذا فإنّ المواضع

(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

شكلية إذ إن النتيجة التي تتخذ شكلاً ما يمكن استنباطها من مقدمات لها شكل محدد، مما يقتضي ضمناً إمكانية استخدام نفس الموضع لتكوين حجج وبراهين مختلفة.

لنطبق الآن مفاهيم أرسطو على القرآن. إذا نظرنا إلى الآية الثالثة والعشرين من سورة البقرة، نجد كلمة (سورة) ترد في سياق الإعجاز: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. يرى لين أن الجذر (س و ر) يحمل معنى وضع شيء جنب آخر في تسلسل يتكون منه شيء آخر، مثل وضع اللبنة جنباً إلى جنب لبناء سور؛ ولذا فإن 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 محددة ومن خلالها يتم إقناع الجمهور بحقيقة معينة. ولذا فكل سورة هي مقطع في تسلسل الأسلوب الجدلي الحجاجي لها مقدمات ونتائج ويتشكل منها البناء ككل، وجاء في سورة التوبة في الآية (١٢٤): ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هُدًىٰ ۖ هَٰذِهِ ۖ إِيْمَانًا ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَآمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا 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 وصف القرآن آياته بالإعجاز يرى رادشايت أن الإعجاز ليس خاصية لغوية وإنما قدرة الله المهيمنة على الطبيعة^(١)، في حين يرى شتيفان فيلد أنه العلو الإلهي الذي يميز (الإنزال) عن كلام البشر^(٢). ومع ذلك لو نظرنا من منظور البلاغة/ الخطابة لوجدنا كلمة آية تكتسب صبغة لغوية باعتبارها أدلة الله حتى وإن كان المثال هو قدرة الله المعجزة. وعلى غرار القياس الإضماري المعتمد على العلامات عند أرسطو، فإن آيات القرآن تفترض مسبقاً أن الجمهور يؤمن بوجودها، وأنها تدل على وجود شيء آخر (الله، الحق)، وأن الاحتمالات التي تثيرها الآيات من المرجح أن تقع. ومفهوم القياس الإضماري نفسه له مقابل قرآني على ما يبدو في لفظ «حجة»^(٣)؛ ومعنى هذا أن الإعجاز في آيات الله يكمن في قدرة الله على أن يبين من خلالها الحجة البالغة: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. والنتيجة التي يريد الله أن يقنع بها جمهور السامعين بكل وضوح أنه ينبغي لهم الوفاء بعهد الله وميثاقه، كما جاء في سورة الأنعام في الآيات (١٥١ - ١٥٣):

(١) دراسة جاك جوميه وجويو، ص ٣٦٩.

(٢) نفسه.

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

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَيْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَدِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَدِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَدِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾.

وجوهر هذا الميثاق ألا يتخذوا من الناس آلهة وأن يلتزموا بشريعة الله. والمبادئ المنصوص عليها هنا أخلاقية عامة لا تحدد محتوى هذه الشريعة، 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: ﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّقكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾. والمشار إليه هنا هو الميثاق المذكور في سورة الأعراف في الآية (١٧٢): ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾. ومن خلال الإشارة

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

إذا نظرنا من منظور الفكر السياسي عند أرسطو فإنّ البلاغة الخطابية هي الوسيلة التي سار عليها المشرّع ومَنْ خَلَفَهُ من السياسيين في التواصل مع الجمهور، ومن خلال هذه البلاغة الخطابية يسعون إلى إقناع الجمع بضرورة الحفاظ على الدولة والالتزام بالقانون عبر تطبيق المبادئ التي يحددها الدستور، أي الميثاق، بما في ذلك مفهوم شرعية الحاكم وتجليها في التزامه بالقانون، وهذا هو (الحق) الذي بلّغه الله. وثمة نظرية يبني 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 المقدس والنصوص اليهودية والمسيحية، ولأنه هو نفسه موضوع للتفسير كما يرى وانسبرو من جانب العلماء في بيئة طائفية، ومن جانب النبي وكتّبه من اليهود والنصارى كما يرى جيليو^(١). وقد توصل شتيفان فيلد إلى النتيجة نفسها دون أن يناقش مسألة التأليف. وسوف يُقال هنا أنّ عملية إنتاج النصّ - إضافةً إلى التفسير - قد بدأت في عهد النبي في إطار جدل عام وفي ضوء التشريع الناشئ في المجتمع السياسي وصولاً إلى الدولة. وعليه، فلا بد أن فصل النصّ عن التفسير في فئتين أدبيين مختلفين قد تبلور إبان عملية اعتماد النصّ canonization في عهد الخليفة عثمان^(٢).

(١) تقوم نظرية جيليو في نشأة القرآن (التأليف الجماعي) على كون القرآن نتاج عمل جماعي بين النبي ومَن سَمَّاهم معلّمي النبي ورواة النبي، والمقصود أنهم مجموعة من ذوي المعرفة باليهودية والمسيحية سواء أسلموا أم لم يُسلموا، والذين لهم - وفقاً له - إسهامٌ في حدث الوحي وفي تأليف القرآن، مثل: ورقة بن نوفل، وعبد بن الحضرمي، وزيد بن ثابت. راجع: إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئياً نتيجة عمل متتابع وجماعي، كلود جيليو، ضمن كتاب (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، ط ١، بيروت - بغداد، ٢٠١٢، ص ١٤٣. (قسم الترجمات)

(٢) ترتبط مسألة الفصل بين النصّ وتفسيره بمسألة وضوح تميّز النصّ عن النصوص حوله، أو بقضية إعلان سلطته، ويدرس بعض الباحثين مثل جون سي ريفز وفايرستون كيف كان ظهور سلطة النصوص

=

أما السياق الاجتماعي المفترض (Sitz im Leben)^(١) كنصّ مفسّر في المجتمع السياسي فيمكن التعبير عنه أيضًا في لفظ القرآن الذي اختاره لنفسه. حتى في ظلّ الأصل السرياني لكلمة قرآن بمعنى جزء من النصّ مخصّص للقراءة التعبدية، فإنّ وظيفته كنصّ مفسّر قد تضافي على اللفظ معنًى جديدًا. والمعنى المعجمي لكلمة (قرأ) هي جمعُ الأشياء وضمُّها بعضها إلى بعض،

=

المقدسة في السياق الكتابي بداية لفصله عن التفسير، كجزء من مجموعة إجراءات للتمييز مثل الإحالة والتنصيص والإسناد، وبالنسبة للقرآن فهو يقدم نفسه -بكلّ ما فيه من ذكّر 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 حديث الكاتبة هنا 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 تحديداً 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).

ويلزم من ذلك أن الحروف والكلمات لا يكون لها معنى إلا إذا جُمعت إلى بعضها. ولفظ (قرآن) مصدر للفعل (قرأ)؛ ولذا فمعناه جمع الآيات وضمُّها إلى بعضها في وحداتٍ أكبرَ هي السور⁽¹⁾. ويشمل هذا المعنى القراءة بغرض الفهم، والتلاوة حين تُضمُّ الكلمات 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 نصيًا على التطور وإنما على حاجة المفسرين لتحديد السياق التاريخي للنص حتى يتسنى لهم فهمه، وأرى أن هذا نابعٌ من نظرية معرفية تجريبية وهرمنوطيقا تتفق مع نظرية للتواصل اللغوي بموجبها تعبر اللغة عما يشغل المتحدث، وفي حالة القرآن فإنّ التعبير يتناول ما يشغل الله ويتولّى إبلاغه الرسول. وهذه الشواغل بدورها تعتمد على السياق المحدّد الذي يتوجّه الخطاب إليه، ولأنّ النص لا

(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 النحاة والصرفيين أن سبب تسميته القرآن أنه يجمع السور ويضمُّها، ويقول ابن الأثير: الأصل في هذه اللفظة الجمع، وسمي القرآن قرآنًا لأنه جمع القصص (تاريخ الأنبياء وغيرهم) والأمر والنهي والوعد والوعيد والسور بعضها إلى بعض.

يمكن تفسيره بدون معرفة سياقه فقد ظهر لدينا علم أسباب النزول الذي واكب مجيء النصّ. وإذا وافقنا جيليو^(١) فإنّ النبي والكتبة كانوا أول المفسّرين وهم من فسّروا الكتاب المقدّس وغيره من النصوص اليهودية والمسيحية، وفسّروا معاني القرآن ومقتضياته التي كانت تتشكّل شيئاً فشيئاً. والفرضية الهرمنيوطيقية التي ترى بأنّ النصّ يعبر عمّا يشغل مؤلّفه توافق نظرية الخطابة عند أرسطو، وفيها أنّ الخطيب يصوغ حجّته وفق نتيجة محدّدة وفي ضوء مقدمات بعينها تتعلّق بموضوع الكلام. وإذا كانت هذه الأطروحة صحيحة وهي أنّ القرآن يعبر عن عناصر مهمّة من نظرية الخطاب عند أرسطو، فلا يقدح في ذلك حقيقة أنّ الترجمات العربية لكتاب الخطابة لأرسطو لم تظهر إلا في القرن التاسع، مما يجعلها متأخرة عن القرآن لأنّ كتبة 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، وإذا عبّرنا عن هذا بلغة الهرمنيوطيقا فيكون معنى نصّ ما هو المعنى الذي يقصده مؤلّفه بمعزل عن الأهمية التي يستجليها المفسّر من قراءة هذا النصّ. ولأنّ الأحبار والرهبان قد نصّبوا أنفسهم آلهةً وحرفوا معنى كتاب الله، فكان من

(١) دراسة جاك جوميه وجويو، ص ٣٦٦ وما بعدها.

الضروري أن يُنزل الله الكتابَ من جديد، وهنا نجد القرآن يقول في سورة آل عمران: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢٠﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ^(١) وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٢١﴾، ثم نجد بعد ذلك الآية السابعة التي أثارت الكثير من النقاش، وفيها ينظر القرآن لنفسه على أنه كتاب مفسر: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٢﴾. ونقرأ في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٠﴾.

(١) ربما يكون معنى ﴿لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾؛ لِمَا أَمَامَهُ.

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

انظر لُبِّ، والجمع ألباب وهي مرادف للعقل.

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

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.

عبارة أخرى فإنّ القرآن يصفُ نفسه على أنه سلسلة متواصلة من النصّ والتفسير تبدأ من التوراة والإنجيل انتهاءً بالقرآن نفسه رغم أنه يفوق كلّ ما سبقه^(١).

ولنُعدّ الآن بهذا كلّهُ إلى الميثاق وشرطه في أن لا يشرك المرءُ بالله أحدًا. من الناحية النظرية لو قلنا أنّ الميثاق كتاب، يمكن القول حينئذ أن مفهوم الميثاق عن الله له تعلقٌ بالقراءة (بالقرآن)، والنموذج المعرفي للميثاق هو ميثاق موسى في سيناء؛ لأنه مبنيٌّ 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 المؤلّف لا إلى أهمية النصّ بالنسبة لمفسّره. وإذا طبّقنا هذا على ميثاق سيناء فمعناه أنّ التوراة والقرآن يرفضان الربط بين النصّ ومفسّره، وهو موقف هرمنيوطيقي يدلّ عليه المفهوم المشترك عن سموّ الله تعالى أو اختلافه عن كتابه وعن المخاطبين من البشر^(٢). وهي دعوى حقّ نسبي تتعارض مع ما جاء في إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول (١ - ١٨) على نحو ما نفهمه من سورة

(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 الشدادى لمفهوم الحق وسمو الله في القرآن، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَكُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾.

تشير الهرمنيوطيقا والسجال الذي مضى معنا إلى ادعاء المجتمع السياسي حقَّ الهيمنة التشريعية على مجتمع اليهود والنصارى؛ ولذلك فإنَّ 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 للشرعية من منظور المجتمع السياسي الذي هزم الإمبراطورية الفارسية وظلَّ يحارب المسيحيين الرومان.

القسم الخامس: 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 اصطلح على التفسير بالمأثور باسم (النقل)؛ وهو اصطلاحٌ مُربكٌ إذ يتعلّق في الأساس بطريقة تناول هذا المأثور. ويبدأ علم التفسير من لدن النبي ثم الصحابة والتابعين وصولاً إلى معاصري المفسّر نفسه، ويشتمل تفسير الطبري الشهير (جامع البيان) على التراث التفسيري لقرنين ونصف من الزمان^(١).

ونظراً 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 أكبر إسهام له هو تصنيف الآيات القرآنية إلى محكم ومتشابه مصداقاً لما جاء في القرآن في الآية السابعة من سورة آل عمران^(٢)، وتصنيف المفسّرين بحسب 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 تعدد المعاني والتفاسير ذكرت جين مكوليف أنّ الطبري نفسه أقرّ بإمكانية تفسير الآيات القرآنية حتى المحكمة منها بأكثر من وجه، وأنه بعد النظر في هذه التفاسير يذکر التفسير الذي يختاره ويرى أنه القول الصواب. ورغم أن جين لم تركّز على مسألة (الذاتية) في دراستها، إلا أن هذه الدراسة تبين 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 والفردى الذاتي العقلاني للتحقق من صحة هذه الأقوال.

وعلى نفس منوال مكوليف قارنَ نورمان كالدرينّ منهج الطبري (وآخرين) ومنهج ابن كثير (ت. ١٣٧٣م) في التفسير^(١). وأوضح كالدر أنّ الطبري امتاز بعناية شديدة بمعايير وأهداف العلوم المختلفة وأثرها على التفسير. وقد قارن بين الطبري وغيره من المفسّرين الأوائل الذين عُنوا باختلاف المعاني وتعدّدها في التفاسير القرآنية وبين ابن كثير الذي تأثر بمنهج ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م)، ورأى أنّ في هذا الاختلاف ما يهدّد الوحدة التشريعية

(1) Norman Calder, "Tafsir 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 Qur'ān (London/New York: Routledge, 1993), pp. 101-140.

والعقدية، ويرى كالدرا أن المنهج الأخير لا يلتفت للعلوم الكلاسيكية الأخرى التي أغفلت عن عمد تحقيقاً لوحدة الفكر والعمل. وإذا كان تركيز جين مكوليف ونورمان كالدرا قد انصرف بشكلٍ أساسي إلى دور التقليد (أو التخصص العلمي) في التفسير، فإن الدراسة التي اعتمد عليها كلود جيليو في بيان منهج الطبري التأويلي^(١) هي دراسة تفصيلية للنواحي اللغوية للتأويل عند الطبري، بمعنى مفهوم البيان، فضلاً عن مفهوم الإعجاز الذي يوضح أن اللغة عنصر مشترك للبيان عند الله والبشر إلا أن لغة الله معجزة. ونظراً لأن اللغة هي وسيلة الشرح والتفسير، فإن الطبري يبين لغة الله في القرآن من خلال التحليل اللغوي^(٢). كذلك يرى جيليو أن هذا التفسير اللغوي الموضوعي يبين مبادئ السلطة والقوة.

ومن خلال الدعوى بأن الكتاب العربي المقدس من عند الله، أضفت 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^(٣). ولأن تفسير الطبري أولى عناية بالغة باللغة العربية، فقد ظل يؤكد على هيمنة القرآن والإسلام على الكتاب المقدس

(1) Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie en Islam; L'exégèse Ihéologique de Tabari (m. 311/923) (1990).

(2) Norman Calder, "Tafsir", pp. 73-93.

(3) Claude Gilliot, Exégèse, p. 90.

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

وعلى اليهود والنصارى^(١). 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 ضمناً في الهدف الصريح للتفسير المختلفة من التعبير عن مراد الله^(٢). ويؤكد جيليو على أنّ الدراسات السابقة رأت في منهج التفسير بالمأثور عند الطبري تعبيراً عن الاتجاه السنّي العام، فقد تبني آراء مستقلة في مسائل العقيدة وانتقد غيرها من الآراء التي استندت للعقل أو النقل^(٣).

وختاماً، أثبتت ماري تيريز أورفوي أنّ تفسير الطبري استهدف أمرين: تحديد معنى الآية في ظلّ السياق التاريخي لها، وأهميتها العامة وتطبيقها الواقعي^(٤) وهو مستوى العقيدة وأصول الدين^(٥). وخلاصة القول أنّ مكوليف وكالدر دون أنّ يتخذاً من (الذاتية) محوراً للدراسة قد أثبتنا أنّ التفسير بالمأثور

(1) 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.

(2) 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 VIème Colloque de la société internationale pour l' étude de la philosophie medieval, Bonn, 29 aout-3 septembre 1977 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981), pp.226-235, p. 228.

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

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

(5) Urvoy, "L'autorité," p. 237.

عند الطبري ينسجم مع النظرة للتفسير على أنه مفهوم ذاتي. وقد ركز 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.

أولاً: أنّ منهج الطبري في التفسير يقرّ دور الذاتية التأويلية في الواقع العملي، علاوة على أنه مبني في الحقيقة على نظرية للذات والموضوع مضمّنة في مفهوم الضمير، ولهذا دورٌ حاسم في منهج الطبري وإن لم يرد إلا مرة واحدة. ثانياً: نظرية الذاتية عند الطبري مبنية على البلاغة الأرسطية مثل القرآن تماماً، لسبب بسيط هو أنّ الطبري يسعى وراء المعنى المراد للمؤلف ولهذا ينطلق من المفاهيم الخاصّة بالنصّ. ومع ذلك يفصّل الطبري القول في مضامين القرآن عبر نظرية أدقّ للتواصل اللغوي، يلتزم فيها كلٌّ من الله والبشر بالقواعد الخطابية والبلاغية نفسها؛ ولذا فإن قضية (الإعجاز) عند الطبري تتعلق بمسألة التميّز الخطابية البلاغي.

ثالثاً: مضى القول أنّ مسألة سموّ الله واختلافه تتعلّق بالميثاق المكتوب بالمفهوم الهرمنيوطيقي الذي يختلف فيه المؤلف عن المفسّر والمتكلم عن الكلمة؛ ولذا رغم أنّ المفسّر يسعى إلى استجلاء المعنى الذي يقصده المؤلف إلا أنه لا يقطع يقيناً بوصوله إلى هذا المعنى. وكما سنرى في تفسير الطبري، فإنّ سموّ الله وعلوّه يرمز إلى سعي المفسّر لاستخلاص معنى كتاب الله من النصّ

مع بقاءه في شكّ من قدرته على الوصول لهذا المعنى؛ لأن كتاب الله «هناك في الأعلى». ويُترجم هذا إلى منهج يسعى إلى تحديد الموضوع بافتراض أنّ المتكلّم يتخيّر موضوعًا يعبر من خلاله عمّا يشغله، ومواضع مقابلةً أو مخططًا حجاجيًا لهذا الموضوع.

القسم الخامس: الجامع:

أولاً: 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 خاص^(٢). وكلمة (تأويل) تعني التفسير لكن بمفهوم خاص هو ربط المعنى بأصوله ولهذا يستخدم الطبري هذه الكلمة. أما كلمة (آي) فهي جمع آية، والقرآن كما مر 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). وتُلقي 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 جوميه وجويو، ص ٣٨٥.

(٤) اختارت المؤلفلة ترجمة العنوان على النحو الآتي:

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

وهناك ترجمة لكوير بعنوان:

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

وهي ترجمة مختصرة لجامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتقديم وتعليق كوير، صدرت عن مطبعة

جامعة أكسفورد سنة ١٩٨٧؛ انظر أيضًا:

=

على الفرضية المسبقة حول التأويلية عند الطبري وأنّ فعل التواصل بالكلام واحد لا يختلف باختلاف المتكلم، وهل هو بشريّ أو إلهي، وأنّ تفسير الطبري قد سعى إلى تصوير الحوار الدقيق والمستمر الذي يبيّن فيه الله مزايا ميثاقه من خلال الآيات التي «تضم معاً»، أو تُجمع في النصّ الذي يشرحه المفسّرون 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 يرد لفظ القراءة والجمع بالتبادل للإشارة إلى القرآن، ونرجو ألا يكون هذا مربكاً.

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".

ثانياً: المقدمة؛

يفتح الطبري جامع البيان بمقدمة منهجية متميزة أفاد منها مكوليف وجيليو في إعادة بناء منهجه. ومع ذلك لم يتطرقاً لتفاصيل الموضوعات الواردة أدناه والتي تشتمل على المزيد من المعلومات المعرفية. وتتألف المقدمة 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 الأبواب^(٢) بدائع حكمه، وخصمت العقول لطائف حججه، وقطعت عذر الملحدين عجائب صنعه^(٣)، وهتف في أسمع العالمين ألسن أدلته، شاهدة أنه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له معادل،

(١) ترجمة كوبر، ص ٥-٩. اعتمد المؤلف في الأصل الإنجليزي على ترجمته الشخصية لما جاء في تفسير الطبري.

(٢) الأبواب جمع لب وهو مرادف للعقل؛ انظر: Lane, Arabic-English Lexicon, s.v. I-b-b. ويسوق إدوارد لين في معجمه معنيين للفظ (حجب)؛ الأول: بمعنى المنع والإعاقة. والثاني: بمعنى التغطية والإخفاء والحماية (انظر الجزء الثاني، ص ٥١٥). 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 إن حكمة الله تحيط بكل الأبواب أو تحجبها فهي فوق ما تستطيع هذه الأبواب إدراكه.

(٣) «وَقَطَعْتَ عُدْرَ الْمُلْحِدِينَ عَجَائِبُ صُنْعِهِ»: جاء في معجم لين أن الملحد هو من انحرف عن الحق وأدخل فيه ما ليس منه وطعن في الدين. ويمكن أن يشير كذلك إلى الباطنية الذين يزعمون أن النص له ظاهر وباطن وأبطلوا الشريعة بهذه الدعوى. انظر الجزء السابع، ص ٢٦٥٤.

ولا مثل له مماثلٌ، ولا شريك له مظهرٌ، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبةٌ ولا كفواً أحدٌ، وأنه الجبار الذي خضعت لجبروته الجبابرة، والعزيز الذي ذلت لعزته الملوك الأعزة، وخشعت لمهابته سطوته ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطاعة طوعاً وكرهاً، كما قال الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا لَّهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥] (١).

وبهذا فإن الطبري يفتح حديثه المنهجي بالربط بين الحكمة الإلهية والعقل البشري ودور «حاجبات الأبواب» 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 فإن معرفة الله تتجلى في كلامه الذي يشهد بتفرده وأنه لا مثال له، وهو ما يبرر 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 الصّنع، من نقصٍ وزيادةٍ، وعجزٍ وحاجةٍ، وتصرفٍ في عاهاتٍ عارضةٍ، ومقارنةٍ أحداثٍ لازمةٍ، لتكون له الحجة البالغة. ثم أردف ما شهدت به من ذلك أدلته، وأكد ما استنارت في القلوب (٢) منه بهجته، برسلٍ

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٣.

(٢) القلوب تُرجمت إلى الإنجليزية بلفظ intellects سيراً على ما جاء عند إدوارد لين: Lane, Arabic-

ابتعثهم إلى من يشاء من عباده، دعاءً إلى ما اتضحت لديهم صحته، وثبتت في العقول حجته؛ ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وليذكر أولو النهى والحلم؛ فأمدهم بعونه، وأبانهم من سائر خلقه، بما دلّ به على صدقهم من الأدلة، وأيدهم به من الحجج البالغة، والآي المعجزة؛ لئلا يقول القائل فيهم: ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (٣٣) وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشْرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ﴿٣٤﴾ [المؤمنون: ٣٣-٣٤]»^(١).

نجد في السطر الأول نموذجًا معرفيًا تجريبيًا: فالشعور بالموجودات هو مصدر المعرفة عن الله، كذلك يحدّد نوع الكلام الذي يشهد بربوبية الله، ألا وهو كلام الرّسل الذين ينقلون الحجّة البالغة من الله، وبذلك يستحضر القدرة على معرفتها وتمييزها في عقول أتباعهم. وجاء في (تاريخ الرسل والملوك) أن النبوات تبدأ بآدم، مما يدلّ على أن القدرة على فهم الكلام المشتمل على الأدلة هو حالة بشرية^(٢). وما يميز الأدلة الإلهية عن البشرية هي فاعليتها فهي بالغة لأنها معجزة.

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

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٣.

(٢) انظر: جويبو حول المفهوم الأفلاطوني للمعرفة الفطرية لله، دراسة جاك جومييه وجويبو، ص ٣٧٤.

«أما بعد، فإن من جسيم ما خصّ الله به أمة نبينا محمدٍ ﷺ من الفضيلة، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحباهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ جلّ ذكره وتقدّست أسماؤه عليهم من وحيه وتنزيله، الذي جعله على حقيقة نبوة نبيهم ﷺ دلالةً، وعلى ما خصّه به من الكرامة علامةً واضحةً، وحنةً بالغةً، أبانه به من كلّ كاذبٍ ومفترٍ، وفصل به بينهم وبين كلّ جاحدٍ وملحدٍ، وفرق به بينهم وبين كلّ كافرٍ ومشرِكٍ، الذي لو اجتمع جميع من بين أقطارها، من جنّها 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 مضلة المسالك دليلًا هاديًا، وإلى سبل النجاة والحق حاديًا، ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦]، حرسه بعينٍ منه لا تنام، وحاطه بركنٍ منه لا يضام، لا تهى على الأيام دعائمه، ولا تبيد على طول الأزمان معالمه، ولا يجور عن قصد المحجة تابعه، ولا يضلّ عن سبل الهدى مصاحبه. من اتبعه فاز وهدى، ومن حاد عنه ضلّ وغوى. فهو موئلهم الذي إليه عند الاختلاف يثلون، ومعقلهم الذي إليه في النوازل يعتقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشيطان يتحصنون، وحكمة ربهم التي إليها يحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرضا به يصدرّون، وحبله الذي بالتمسك به من الهلكة يعتصمون»^(١).

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٤ وما بعدها.

هنا يوضح الطبري أنّ الهدف من التنزيل أن يكون مصدرًا للتفكير إليه يحتكمون. والعبارة الأخيرة التي تبيّن أن هذا التنزيل هو الحبل الذي به يتمسكون ومن الهلكة 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 يتلقوا هذا التنزيل أو لم يؤمنوا به^(١)؛ ولعلّ أقرب مثال نفسي هو الوعي الاستعماري لعبء الرجل الأبيض في اختياره ليقود البشرية. ولهذا السبب تحديداً تحذّر هذه الفقرة المسلمين من الهلاك إذا أخطئوا في الأحكام؛ ولهذا أنزل الله إليهم هديه ليحتكموا إليه.

ويرى جلنر أنّ الهدف الرئيس من مجموعة الأخبار القرآنية (صياغة العهد) لا شرح المعنى^(٢). ومع ذلك فعند دعاء الطبري بالتوفيق لإصابة صواب القول في فهم التنزيل يبين بوضوح ضرورة فهم كلام الله على الوجه الصحيح:

«اللهم فوقنا لإصابة صواب القول في مُحكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه وعامه وخاصه، ومُجمله ومفسّره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آيه، وتفسير مشكله، وألهمنا التمسك به، والاعتصام بمحكمه، والثبات على

(١) دراسة جاك جوميه وجويو، ص ٣٩٠.

(٢) نفسه، ص ٣٧١ وما بعدها.

التسليم لمتشابهه، وأوزعنا الشُّكر على ما أنعمتَ به علينا من حفظه، والعلم بحدوده، إنك سميع الدعاء، قريب الإجابة. وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآله وسلم تسليماً كثيراً»^(١).

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 الله في العلم به رضا؛ هو ما بيّنه الله في كتابه الذي أنزله. بيد أن هذا أمر يكتنفه الغموض، ويمثّل نظريةً للغة باعتبارها وسيلةً التواصل، وللتفسير باعتباره شرحاً لموضوع الكلام. وعبرة: «كتاب الله الذي لا ريب فيه»؛ تذكير بتأكيد القرآن على مبدأ الأمان 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 - نتيجة عدم فهم المعنى على النحو الصواب؟

«اعلموا عباد الله، رحمكم الله، أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضا، وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى، وأن أجمع ذلك لباغيه، كتاب الله الذي لا ريب فيه»^(٢)، وتنزيله الذي لا

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٥.

(٢) إشارة إلى الآية الثانية من سورة البقرة. وقد اعتمدت الدراسة في الأصل الإنجليزي على ترجمة فخري لمعاني القرآن. وكلمة كتاب في قوله: ﴿ذَلِكَ أَلْكِتَابٌ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ترجمت إلى الإنجليزية بلفظ writing، والريب في معناه الأساسي: اضطراب العقل وانزعاجه، انظر:

مرية فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنى الأجر تاليه، الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 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 أخرى، وذلك البيان عما في آي القرآن من المعاني، التي من قبلها يدخل اللبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطلق الألسن السليقية الطبيعية^(١).

ويختم الطبري مقدمته المنهجية بتوضيح البيان (التفسير) أو (الخطابة)؛

ولذا يُتبع ذلك بالحديث عن البيان.

Lane, Arabic-English lexicon, Part3, p. 1197

(١) الطبري، جامع البيان، ج١، ص١٦.

ثالثاً: البيان؛

عنوان هذا المبحث: «القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه من وجه البيان والدلالة على أن 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 كما 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 خلقه، 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، وإياه به يسبّحون ويقدّسون، وإلى حاجاتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»^(٤).

(١) نفس المرجع.

(٢) انظر: دراسة جاك جوميه وجويو، حول وصف القرآن لنفسه بالحكمة والعلم، ص ٣٨٠.

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

(٤) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٦ وما بعدها.

هذه هي الفقرة التي يصوغ فيها الطبري نظريةً للغة التواصل ونظريةً للتفسير باعتباره أمرًا ذاتيًا لأنه يراه نفس البيان. والمقدمة الفرضية الأولى أن البيان باللغة هبة يستطيع من خلالها الناس التعبير عما في نفوسهم وضمائرهم ليتسنى لهم التعارف والتعامل؛ ولذا فإن اللغة ذاتية وموضوعية لأنها تتيح للآخرين فهم الخواطر وما في النفوس؛ ولهذا فإن التفسير هو فهم كلام الشخص وشرحه، وكما أن فعل الكلام ذاتيٌ فكذلك التفسير، وكلاهما يعبر عن عزائم النفوس. ويقتضي هذا التعبير عن حالة من الانخراط الشخصي الأخلاقي في الفعل البياني وهو أمر ترتب على وضع الطبري الكلام التوضيحي المعبر عن الذات في سياق التفاعل الاجتماعي: فالإنسان «حيوان سياسي»^(١).

وبعد أن قدّم الطبري نظريته عن اللغة والتفسير يبين لنا طبقات المتحدثين وأعلامهم رتبةً من يستطيع البيان عما في نفسه بأبلغ بيان ويشرح كلام الآخرين: «أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبةً أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه»^(٢). ويتسق هذا مع المفهوم الأرسطي في أن المتكلم لا بد له من أن يبني حجته على قدر فهم السامع. ثم

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

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٧.

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^(١). أما النبي محمد فكانت أعظم معجزة له أن قومه الذين كانت لهم الرياسة في فن الخطابة والبلاغة أقرّوا عن عجزهم في أن يأتوا بمثل هذا البيان الذي فاق كلّ ألوان البلاغة^(٢).

وهذا تدبّر آخر في المنهج البياني لبناء الحجة وفق قدرة السامع: فالعرب كانوا أهل فصاحة وبلاغة؛ لذا فأنسب وسيلة لإقناعهم بصدق حجّته هو الفصاحة والبيان. ويبين الاقتباس الآتي نظرية التواصل والبيان البلاغي، علاوة على توظيف الطبري للقياس المنطقي في عرضه واستدلّاه كما يتضح من مقدّمته الفرضية وابتداء الكلام بعبارة: «فإذا كان... كان معلوماً»^(٣):

«فإذا كان تفاضل مراتب البيان، وتباين منازل درجات الكلام، بما وصفنا قبل، وكان الله تعالى ذكره وتقدّست أسماؤه أحكم الحكماء، وأحلم الحكماء؛

(١) نفس المرجع.

(٢) نفسه، ص ١٨.

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

لكي يُقنِعَ المتحدثُ مجموعةً من الناس بالقضية (س) فلا بد له أن يختار أولاً الجملة (ص) أو الجمل (ص ١...٢) التي أقرت بها المجموعة المستهدفة، ثم يوضح لهم أن (س) يمكن استخلاصها من (ص) أو (ص ١)، بأن يجعل من (ص) أو (ص ١) مقدمات فرضية.

كان معلومًا أن أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأن قدر فضل بيانه جلّ ذكره 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 ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولًا برسالةٍ إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا، والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدةً لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعالٍ، ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، وإذا كان لسان محمد ﷺ عربيًا، فبيّن أن القرآن عربيّ، وبذلك أيضًا نطق مُحكم تنزيل ربنا، فقال جلّ ذكره: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]. وإذا كانت واضحةً صحيحة ما قلنا، بما عليه استشهدنا من الشواهد ودللتنا عليه من

الدلائل، فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبيِّنا 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 سرنا على نفس منطق التواصل الوارد في هذه الفقرات فإنَّ الطبري يرى أن الألفاظ الأعجمية في القرآن (أي الفارسية والسريانية) كانت جزءًا من كلام العرب، وإلا لما استخدمها الله في خطاب العرب وهو يعلم علم اليقين أنها فارسية وسريانية^{(٢)(٣)}.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٧-١٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١ 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 مما اتفقت فيه اللغات وتواردت فلا ينسب للغة بعينها، ومن ثم فلا يصحّ عنده القول بوجود ألفاظ أعجمية وقعت في القرآن. (قسم الترجمات).

الحجة البالغة:

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

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ① الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑦﴾.

وقد فسرت كل كلمة في سورة الفاتحة تفسيراً مطولاً؛ ووقع اختياري على الآية الرابعة لما تحمله من أهمية رمزية في مسألة تقديس المَلِك. وعلم الخط العربي يتيح لنا قراءتين لهذه الآية؛ الأولى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، والثانية: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾. واستدلَّ مَنْ قال بقراءة ﴿مَلِكِ﴾ من المفسرين على أن الله المُلْكُ يوم الدين خالصاً دون ملوك الدنيا، وأنه مَالِكُ الحساب. لكن الطبري يرجح قراءة ﴿مَلِكِ﴾؛ لأنَّ في الإقرار له بالانفراد بالْمُلْكِ إيجاباً لانفراده بالْمُلْكِ، وفضيلة زيادة المَلِكِ على المَالِكِ؛ إذ كان معلوماً أن لا مَلِكِ إلا وهو مَالِكٌ^(١).

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

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٩٧ وما بعدها.

«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 درجةٌ وأشرفه مرتبةٌ، أبلغه في الإبانة عن حاجة الممين به عن نفسه وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه، وقلتَ مع ذلك إنَّ أولى البيان بأن يكون كذلك كلام الله جل ثناؤه بفضلَه على سائر الكلام وبارتفاع درجته على أعلى درجات البيان. فما الوجه إذ كان الأمر على ما وصفت في إطالة الكلام بمثل سورة أم القرآن بسبع آياتٍ؟ وقد حوت معاني جميعها منها آيتان، وذلك قوله: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ إذ كان لا شك أن من عرف: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ فقد عرفه بأسمائه الحسنی وصفاته المثلی».

ويرى الطبري أنه لا بد من إطالة البيان في أم القرآن تذكيراً للعباد بطاعة الله وترهيباً لهم عن ركوب معاصيه، حتى لا يسلك بهم في النكال سبيل من ركب ذلك من الهلاك في الأمم السابقة، فذلك وجه إطالة البيان في سورة أم القرآن، وفيما كان نظيراً لها من سائر سور الفرقان، وذلك هو الحكمة البالغة والحجة الكاملة^(١).

فالطبري يرى أن أوضح مثال للقياس الإلهي المبني على الأمارات يتجلى في سورة الفاتحة لكنه يتكرر في القرآن كله. ومعنى هذا أنه يرى القرآن وحدة

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٦ وما بعدها. انظر:

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

واحدة أو خطاب يوضح موضع الهداية الإلهية والدين المنصوص عليهما في فاتحة الكتاب. ومرة أخرى، فإنَّ ﴿الدين﴾ أو الحساب هو مدار الأمر كلّهُ؛ فالعباد يحتاجون الهداية للحُكم بين الناس، ويعلمون أنهم أنفسهم سيقفون للحساب بين يدي مَلِكٍ يوم الدين، فيتمسكون بالصراط المستقيم ويطلبون الهداية من الله.

الميثاق:

تعدُّ سورة الفاتحة دعاءً يُفتتح به الكتاب، ثم تليها سورة البقرة. ووفق ترتيب نزول السور فإن أول ما نزل من القرآن هي الآيات الخمس الأولى من سورة العلق؛ لذا فمن منظور تفسير الطبري للقرآن تمثل هذه الآيات الخمس إجابة الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم في سورة الفاتحة^(١): ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾.

وكما هو معتاد يستهل الطبري التفسيرَ بعرض رأيه، فيبين أن المخاطب في قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾ هو محمد ﷺ: اقرأ يا محمدُ بِذِكْرِ رَبِّكَ ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾. ثم يبين ما الذي خلقه فيقول: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (أي علقه من دم). ومن الواضح أن الطبري لا يفهم هذه الكلمة بمعنى علق من الحُبِّ، وإنما بالمعنى المتفق عليه (علقه من الدم)^(٢). ثم يقول بعد ذلك: وقوله: ﴿أَقْرَأْ 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 العلق في ضوءه = هو معنى غريب ولا يتناسب مع السياقات القرآنية بحال، لذا كان تفسير العلق بما ذكره الطبري هو الأصل الذي لا محيد عنه، فالإشارة لخلق الإنسان من علق تأتي دوماً في سياق الحديث عن خلق الله للإنسان ومراحل هذا الخلق وأنه بدأ من جعل النطفة علقة، ثم جعل العلقة مضغة. (قسم الترجمات).

الْأَكْرَمُ»، يقول: اقرأ يا محمد وربك الأكرم، ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، خَلَقَهُ
 للكتابة والخط. ثم يسوق خبراً عن بشر، عن يزيد، عن قتادة: ﴿أَقْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ
 الَّذِي خَلَقَ... عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، قال: القلم: نعمة من الله عظيمة، لولا ذلك لم يقم،
 ولم يصلح عيش^(١).

ومن خلال التأكيد على الحاجة للقلم يشير هذا الخبر إلى العهد المكتوب
 بوصفه أساس الحياة في المجتمع السياسي. ويقوي هذا التفسير ما جاء بعده من
 حديث عائشة المشهور في أول ما ابتدئ به النبي من الوحي، وفيه أن النبي 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: «هذا
 النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى 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 ورقة يُخبرُ النبيّ بأنه ما جاء أحد بمثل الذي جاء به إلا عُودِي، وأن يوطن
 نفسه لهذا^(٢).

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٣١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٨.

ولعلّه من المهم أن نطرح سؤالاً هنا حول احتمال أن يكون في ابتداء الوحي في الغار إشارة إلى أمثلة الكهف لأفلاطون. ومهما كان الحال، فإن هذا النزول الذي تلقاه النبيّ لم يكن شيئاً جديداً في الأساس، وإنما تذكير بالميثاق الأوّليّ الأصلي الذي ذكره القرآن في سورة الأعراف في الآيات (١٦٩ - ١٧٤):

﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَصَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَصٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦٩﴾ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾ * وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾﴾.

وفي بيان معنى الآية (١٦٩) يرى الطبري أنها تشير إلى بني إسرائيل الذين ورثوا كتاب الله فعلموه، وضيعوا العمل به، فخالفوا حكمه، يُرثون في حكم الله، فيأخذون الرشوة فيه ويظنون أنهم سينجون^(١). لكن الآية (١٧٢) تشير إلى

(١) الطبري، الجامع، ج ٦، ص ١٤٠، ١٤٣.

الميثاق الذي أخذه الله على البشرية جمعاء (ذرية آدم) وهو خطاب للمسلمين فيقول: «واذكر يا محمد ربك إذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم، فقرّرهم بتوحيده، وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم بذلك، وإقرارهم به»^(١). وبالمثل في تفسير الآية (١٧٤) يذكر الطبري أن الله يسوق حجته عبر ﴿الآيَاتِ﴾ التي هي نموذج لما علمه الناس من قبل:

«يقول تعالى ذكره: وكما فصلنا يا محمد لقومك آيات هذه السورة، وبيننا فيها ما فعلنا بالأمم السالفة قبل قومك، وأحللنا بهم من المثالات بكفرهم وإشراكهم في عبادتي غيري، كذلك فصل الآيات غيرها وبيّنها لقومك، لينزجروا ويرتدعوا، فينبوا إلى طاعتي ويتوبوا من شركهم وكفرهم، فيرجعوا إلى الإيمان والإقرار بتوحيدي وإفراد الطاعة لي وترك عبادة ما سواي»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) نفسه، ص ١٥٩.

قراءة الكتاب:

تعدُّ الآيات (١١٣ - ١١٥) من سورة طه واحدة من المواضع التي يتحدث فيها القرآن عن نفسه بأنه كتاب يُقرأ^(١). وتبدأ السورة ببيان استواء الله على العرش في السماء وإنزال القرآن (طه، الآيات ١ - ٨)، ثم تقصُّ علينا قصة نزول الكتاب على موسى وكيف تلقاه قومه ونقضوا الميثاق (الآيات ٩ - ٩٨)، ثم الحديث عن مجيء نفس الرسالة إلى العرب (الآيات ٩٩ - ١١٤)، وفي الختام تبيِّن لنا أنَّ 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: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ۗ فَتَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۗ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۗ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نُجِدْ لَهُ عَزْمًا ۗ﴾.

وفي تفسيره للآية ١١٣ يبيِّن الطبري أن الله (نظرًا لخطورة الوضع) 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

جومييه وجويبو، ص ٣٨٧.

«يقول تعالى ذكره: كما رَغَبْنَا أهل الإيمان في صالحات الأعمال، بوعْدِنَاهُمْ ما وَعَدْنَاهُمْ، كذلك حَذَرْنَا بالوعيد أهل الكفر بالمُقام على معاصينا، وكفرهم بآياتنا فأنزلنا هذا القرآن عريياً؛ إِذْ كَانُوا عَرَبًا ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ أَلْوَعِيدٍ﴾ فييناها: يقول: وخوَّفناهم فيه بضروب من الوعيد ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾»^(١).

أما في تفسير الآية (١١٤) فيقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: فارتفع الذي له العبادة من جميع خلقه، ﴿الْمَلِكُ﴾ الذي قهر سلطانه كل ملك وجبار، ﴿الْحُقُّ﴾ عما يصفه به المشركون من خلقه. ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، يقول جل ثناؤه لنييه محمد ﷺ: ولا تعجل يا محمد بالقرآن، فتقرئه أصحابك، أو تقرأه عليهم، من قبل أن يوحى إليك بيان معانيه، فعوتب على إكتابه وإملائه ما كان الله يُنزلُه عليه من كتابه من كان يكتبه، ذلك من قبل أن يبين له معانيه، وقيل: لا تتله على أحد، ولا تمله عليه حتى نبيته لك»^(٢).

ويتفق هذا التفسير مع ملاحظات وليد صالح وجويبو في أن الله موجود «هناك في الأعلى»، لكن يفهم من كلام الطبري أن الحيّز المكاني مرتبط بتصديق معنى ما يُنزلُه الله. وهنا يرى الطبري في البيان تعبيراً عن الشواغل الذاتية للمرء

(١) الطبري، الجامع، ج٩، ص ٢٧١.

(٢) نفسه، ص ٢٧٢.

التي تعتمد على سياق الكلام. ومن حيث المنهج، لا بد من تفسير الكلام في ضوء الملابسات والظروف الخاصة بهذه الحالة، وقد بين الطبري أن السياق هنا هو حديث النبي والصحابة والكتّبة عن معنى ما ينزل من الوحي: كيف للمرء أن يعلم أن هذا هو المعنى الذي يقصده الله في كتابه، وليس معنى من عند النبي أو كتبة 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 كل مفسر لأي نص، لكن هناك للأسف كما بين الطبري من لا يلتزم بهذا الأمر:

«يقول تعالى ذكره: وَإِنْ يَضِيعُ -يا محمد- هؤلاء الذين نصرّف لهم في هذا القرآن من الوعيد عهدي، ويخالفوا أمري، ويتركوا طاعتي، ويتبعوا أمر عدوّهم إبليس، ويطيعوه في خلاف أمري؛ فقد يما ما فعل ذلك أبوهم آدم ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾ يقول: ولقد وصينا آدم وقلنا له: ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ [طه: ١١٧]، ووسوس إليه الشيطان فأطاعه، وخالف أمري، فحلّ به من عقوبتي ما حلّ»^(١).

(١) الطبري، الجامع، ج ٩، ص ٢٧٣.

القسم السادس: السجل الحالي:

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

العقلانية والتعالّي:

يُعدُّ 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 كلّهُ 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 عقلاً أن نجد أيّ شيء خارج حدود اللغة؛ ولذا يتبنّون موقفاً مناوئاً من العلم التجريبي لعصر التنوير علاوة على المشروع الاجتماعي الحديث المرتبط بنظرية العلم. والأهمّ أن نظرية اللغة وما بعد الحداثة تتصفان بالنسبية لأنّ الحقّ عندهم شأنٌ لغوي ومجمعي؛ ولأنّ الناس ينطقون بلغات مختلفة فليست هناك حقائق جامعة. وتشارك الأصولية الدينية، وخاصة الإسلامية، مع

النقد ما بعد الحدائى للحدائى الفردانية العلمانية لعصر التنوير، لكنها ترفض بشدة منطق النسبية؛ وعلى العكس تدعى امتلاك الحق المطلق عبر الوحي الإلهي. لكن دعاوى الحق المطلق كما يبين جلنر مضادة للعقلانية مثلها مثل النسبية لأنها ترفض الخضوع للبحث النقدي واختبار فرضياتها^(١).

سجل جلنر في كتابه (العقل والثقافة) نقده للاتجاه المناوئ للعقلانية في استعراض كتاب (مقال عن المنهج) لرينيه ديكرت (١٦٣٧). ويرى جلنر أن نقطة الانطلاق في نظرية المعرفة عند ديكرت جاءت نتيجة عنايته البالغة بمسألة التحقق 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 قارن بين «العقل» بوصفه القدرة على التمييز واستنتاج الحقائق العامة، و«العرف» (أو الثقافة بتعبير جلنر) بوصفه معرفة بالواقع تتسم بأنها قانعة بنفسها غير ناقدة، يفرضها إطار جماعي وغالبًا ما تكون خاطئة تقارب الخرافة. ولا يصير الإنسان إنساناً حقيقياً ويُتاح له الوصول إلى الحقائق الحقيقية إلا 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 الحدائى 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 استفراغ الفردِ الوسعَ والطاقة في التفكير العقلاني يمكن الوصول إلى الحقيقة، بينما تبني حقائق الآخرين (سواءً كانوا أفراداً أو جماعات) يؤدي حتماً إلى الخطأ. ولذا رأى أنه من الأنسب للأمم والناس أن يتولى «المشرّع الحكيم» بناء المدن والأبنية والمؤسسات بدلاً من تركها تتشكّل بصورة تدريجية وعبّر تطوّر عضوي يجعلها مماثلة لما يتشكّل نتيجة أعراف خاطئة^(٢).

وهذه الفردانية العقلانية البرجوازية ترتبط برؤية اجتماعية للنظام والمساءلة، وبثقافة «السلوك العقلاني في الحياة»، وترتبط أيضاً 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 ملكة العقل والقدرة على التفكير^(٤)؟

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

(٢) المرجع السابق، ص ٣ وما بعدها.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣ وما بعدها.

(٤) جلنر، المرجع السابق، ص ٧.

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 خطأً الله، وإنما «السبب الرئيس في كل أخطائنا هو التحيز والإجحاف في زمن الطفولة»^(١). وفي ظلمة 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 الشائئة التي يصعب في ظلها تحديد من بيده السيادة المطلقة هل هو المنطق الواضح أو الإله، فكل منهما يعزز سلطة الآخر، ويتشاركان الحكم بينهما، ولا يمكن لأحدهما أن ينفرد بالحكم. فالإله بحاجة إلى أفكار واضحة ليرسخ حقيقته ووجوده؛ إذ إن مجموعة الأفكار الواضحة المميزة هي التي تثبت وجود الله. ومع ذلك فإن هذه الأفكار الواضحة تفتقر إلى الإله لكي يتسنى 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 للتحقق 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 مستقلة دون تدخل 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 باتباع طريق العقل القويم^(١).

لذا تتجلى عقلانية ديكارت في مفهومه عن الإله، ولأن نظريته المعرفية تدور حول قدرة الفرد على التعالي فوق العُرف الاجتماعي وتلقّي المعرفة، فإن نظرتَه للإله نظرة كمتعالي بدلاً 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 أحد أبعاد الواقع الذي يتجاوز حواسنا، أي عالم الأفكار «التي لها وجود حقيقي». ومعرفة هذه الأفكار شأنٌ موضوعي لأنّ المفترض أنها توجد مستقلة خارج إطار الشخص المفكر، أي تتجاوز الإنسان وتعلو فوقه؛ لذا هناك علاقة بين التعالي وهدف الوصول إلى المعرفة الموضوعية^(٣). وشهدنا بعد ذلك في عقلانية ديكارت

(١) نفس المرجع، ص ١١، وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ١٦٣، ١٦٦.

تقلص عالم الأفكار، لدرجة أنّ الأشياء غير التجريبية التي ظل لها وجود حقيقي واستقلالية اقتصر على الإله وملكة العقل عند البشر التي يمكن من خلالها للتفكير البشري تجاوز المعرفة المبنية على العرف، وتجاوز الذاتية والوصول إلى الحقيقة بمعزل عنهما؛ لأنها تتعلق في الأساس بشيء آخر وموضوع آخر^(١). وظن جلنر نفسه أن هذا ممكن، بينما رفض أنصار الرومانسية إمكانية وجود معرفة موضوعية غير مقيدة بعناصر ثقافية^(٢).

وفي نظرية العلم الحديثة تمكّنت التجريبية من إدراك هدف العقلانية الكلاسيكية؛ لأنه بات من المستحيل علمياً افتراض الوجود الحقيقي لأي شيء خارج عن الواقع التجريبي، لكن التجريبية تُعنى بالدراسات غير المقيدة بنظرية، التي تتناول أموراً يمكن ملاحظتها تجريبياً. والمعرفة المكتسبة يُفترض أنها موضوعية لأنها مستخلصة عبر مناهج متعارف عليها للبحث والتجربة العلمية يتم من خلالها تفكيك الأشياء وتحليلها، وتخضع للنقد والتحسين المستمر هي والنظريات المعتمدة على نتائجها^(٣).

(1) Gellner, Reason and culture, p. 164:

«إذن هناك نوع من المفارقة: فإن مواطن النظام العقلي يزعم الاستقلالية لأن محتوى معرفته والدعاوى المعرفية التي يدّعيها مستقلة تماماً عنه. فلم يبتكرها، بل وجدها. وربما توقع العكس. ربما توقع وجود كيان مستقل هو من أنشأ هذا، لكن لا. لذا المفارقة جلية».

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

(3) المرجع السابق، ص ١٦٦-١٧٢.

وتناوُل جلنر لآراء ديكرات في مسألة الحق والخطأ وأهمية التعالي الإلهي في نظريته المعرفية العقلانية يتوافق مع القرآن ومع منهج الطبري في التأويل. وقد وردت الإشارة إلى الشك في عدّة مواضع من القرآن^(١)، ويقنع الله رسوله بأنه محقّ في دعواه أنّ الرسالة من الله حقًا، حتى وإن أدّت إلى تأليب المجتمع ضده؛ وحقيقة رفضهم التصديق به هي في حدّ ذاتها دليل على منطقيّة الرسالة. والشك في القرآن ووفق 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 يعتمدان منهجًا تأويليًا يعتمد على اللغة لا تعني بالضرورة اقتصار فهم الرسالة على الناطقين بالعربية، بل على النقيض من ذلك، فهي حقيقة عامة تنسجم مع العقل البشري يمكن فهمها لكلّ من لديه الاستعداد لتوظيف قدراته العقلية.

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

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)^(١). ورغم تركيز هيرش على النظرية الأدبية، يبيّن أنّ القضايا المنهجية التي يثيرها تتعلق بكلّ أنواع التأويل سواءً في الدراسات الأدبية أو دراسات الكتاب المقدس أو القانون:

فكرة أرسطو في أنّ لكلّ علم منهجه المستقلّ عمّمت بشكلٍ كبيرٍ وغير ملائم على مختلف تخصصات التأويل النصّي، وبالطبع كان التاريخ إلى جانب أرسطو. أمّا التخصصات شبه النظرية مثل الهرمنيوطيقا القانونية والأدبية وهرمنيوطيقا الكتاب المقدّس فقد تطوّرت بشكل منفصل نسبيّاً في أغلبها. ولعلّ السبب في هذا التطوّر المستقلّ للنظريات الهرمنيوطيقية الفرعية يتمثّل في أنّ رجال القانون ليسوا في العادة نقّاداً أدبيين متخصصين، ولا النقاد الأدبيون رجال قانون مؤهلين، بيدّ أنه لا يلزم من هذا ضرورة وجود مناهج مستقلة 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 قادراً 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 التخصص. والشكل الدقيق لتصور أرسطو على النحو المستخدم في الهرمنيوطيقا هو أن كل قضية تأويلية تستلزم سياقاً خاصاً من المعرفة المتخصصة^(١).

وينصبّ اهتمام هيرش على الموقف الذي يرى أنّ التفسير لا يمكنه أو لا ينبغي له أن يسعى إلى الوصول للمعنى الذي يقصده المؤلف، 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 فإنّ «السياق المميز للمعرفة ذات الصلة» لكل مسألة تأويلية لا يحدّد معنى النصّ، وإنما يعطينا أسئلة بحثية يمكن طرحها على هذا النصّ.

ولا بد أن يكون هدف المفسّر الإجابة على السؤال من خلال الوصول إلى قصد المؤلف^(٣):

(1) Hirsch, Validity, p. vii.

(2) المرجع السابق، ص ١-٢٣.

(3) تناولت مارتسون قضية قصد المؤلف في التفسير الإسلامي مسبقاً في دراسة لها، حيث حاولت تطبيق النقاشات المعاصرة حول العلاقة بين النصّ والتفسير وقصد المؤلف وقصد القائل والتي تتمثل بصورة أكبر في نقاشات جادمر وهيرش، على تفسير الطبري والغزالي لآية النور، ودراستها مترجمة على موقع تفسير، بعنوان: (من خلال عدسة الهرمنيوطيقا المعاصرة، "قصد المؤلف" في تفسير الطبري والغزالي

=

المعنى مسألة تتعلق بالوعي لا بالأمارات المادية والأشياء. والوعي بدوره يتعلق بالأشخاص، وفي سياق التأويل النصّي يكون عندنا مؤلّف وقارئ. والمعاني التي تتحقّق لدى القارئ إمّا أن يشاركه فيها المؤلّف 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 مقيدة إلى حدّ ما باللغة فلا يمكن لأيّ معنى نصّي أن يسمو على احتمالات المعنى ويتجاوز سلطان اللغة المستخدمة في التعبير عنها. أمّا ما نكره هنا فهو قدرة العلامات اللغوية على التعبير عن معنى خاصّ بها، وهي فكرة غامضة لم ينهض عليها دليل مقنع أبداً⁽¹⁾.

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

آية 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 يتوجب على التفسير أن يعود بعملية التواصل مرة أخرى إلى قصد المؤلف ويُعيد إنتاجه عبر تحليل النوع الأدبي والمحتوى اللغوي ومن خلال الرجوع إلى المعرفة المتاحة عن هذا الموضوع. ورغم أنه من المستحيل أن نعلم يقيناً بأن التفسير أعاد إنتاج المعنى الذي يقصده المؤلف، إلا أنه المعيار الوحيد الذي يمكن من خلاله تقييم سلامة التفسير. وإن لم يسع التفسير إلى التعبير عن قصد المؤلف، فإنه يتحول إلى شأن جمالي ذاتي التأمل يتأمل ذاته^(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 المؤلف وهو شيء لا يتغير لتعلقه بالمؤلف لا المفسر، بينما تتحدد دلالة العمل من جانب مفسرين مختلفين له، وبالتالي تكون عرضة للتغير. ويقتضي هذا التغير وجود مستويات متعددة للتحليل: فالتفسير عبارة عن بيان المعنى الذي يقصده المؤلف في حين أن تحليل دلالة النص هو من قبيل النقد الأدبي، وهو أمر مختلف بعض الشيء لأنه يتعلق بما يمثله هذا النص بالنسبة للآخرين في سياقات مختلفة^(٢). ونظراً 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 بأن المعنى يتحقق عبر التفسير وأن معنى النص يتغير بحسب معرفة المفسر وأفكاره المسبقة.

يقرب منهج هيرش إلى حد كبير من منهج الطبري في التأكيد على اللغة كوسيلة للتواصل عبر الآيات والعلامات، وعلى قصد المؤلف كهدف يسعى إليه التفسير. ولذا فإن هيرش والطبري ينظران إلى المؤلف والمفسر على أنهما شخصان مختلفان يستخدمان اللغة في التعبير بغض النظر عن الانفصال في الزمان والمكان لأن اللغة يمكن تعلّمها. والأسئلة التي يطرحها المفسر على النص تتشكل بالضرورة في سياق تخصصه العلمي لكن لا بد أن تنبثق الإجابة من النص فهو خاصّ بالمؤلف، وإذا استخدمنا عبارة الطبري «التفسير بالمأثور» فهذا هو المجال الذي تتشكل فيه هذه الأسئلة بينما التأويل هو العودة بمعنى النص إلى المؤلف، وهو هدف عملية التفسير برمتها.

المعنى والقانون؛

تناول باتريك نيرهوت في دراسة له حول «القانون والكتابة والمعنى: مقالة في الهرمنيوطيقا القانونية»، وجهتي نظر مختلفتين حيال قضية وجود القانون والأعراف القانونية بشكلٍ موضوعيٍّ أم أنها بنى اجتماعية. أمّا الرأي الأول فذهب إلى أن القانون هو أمر قائم بالفعل وحاضر دومًا كما لو كان معروضًا على المفسّر (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 بالموّلف)^(٢). ولهذين الرأيين مقتضيات سياسية؛ فأصحاب الرأي الأول الذين يرون القانون أمرًا قائمًا والقواعد القانونية مستمدّة منه يحاولون الدفاع عن رأيهم في مقابل التغييرات الاعتبارية التي تنشأ عن القياس المنطقي كما فعل نوربرتو بوبيو في الدفاع عن التشريع الديموقراطي في وجه الفاشية^(٣). وقد وجد بوبيو أنه من الضروري في الظروف السياسية وجود نمو مستمر، إذ إنّ البناء النصّي 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، ص ٥٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٧-١٦، 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 تفهم نيرهوت للدوافع السياسية لدى بوبيو إلا أنه لا يوافق في كلامه عن الوضعية القانونية، ويرى أنه قول ضعيف من الناحية التحليلية. ويستدل بما جاء عند مفكرٍ 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 بشكل موضوعي ويدافع عمّا يمكن أن يسميه هيرش شكلاً معتدلاً من «إزاحة المؤلّف». وكما يتألف التاريخ من سلسلة متواصلة من المؤرّخين 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_éologie du savoir (Paris: NRF Gallimard, 1969).

نيرهوت تُثبت أن القانونيين فسروا النصوص القانونية وَفَق القواعد التي وضعوها هُم بأنفسهم ولم يستنبطوا هذه القواعد والتفاسير من النصوص القانونية نفسها. ومن بين الأُسُس التي استند إليها نيرهوت في انتصاره للهرمنيوطيقا القانونية فكرةٌ أنّ المعنى الذي يقصده المؤلّف 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 نصّ 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 سواءً يهودية أو نصرانية أو وثنية. ومثل مفهوم المشرّع عند أرسطو ورؤية ديكرت عن التخطيط المركزي المنطقي للدولة يأتي القرآن بدستور لعقد اجتماعي منطقي مبني على القانون وَفَق ملكة 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 فإن الطبري يعطي المفسر جزءاً 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 ثمناً 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 كتابه: السياسة، والخطابة.

أمّا ما يتعلّق بتاريخ القرآن وتأليفه فقد اعتمدتُ بشكل أساسي على تحليل جيليو لمسألة «التأليف الجماعي» الذي شمل النبي والكتبة الذين استعان بهم. ومع ذلك لم أتفق مع جيليو فيما ذهب إليه من أنّ النصّ يعكس تطوراً تاريخياً، واخترتُ بدلاً من ذلك المنهج الذي سار عليه وانسبرو (وفيلد إلى حدّ ما) في أنه يعكس منتجاً نهائياً موحدًا انبثق كجزء من العملية التفسيرية للكتاب المقدّس والتقاليد اليهودية والنصرانية. وعزو الأسلوب الخطابي البلاغي في القرآن إلى أرسطو لا يستلزم بالضرورة تأريخاً متأخراً؛ لأنه وإن كانت الترجمات العربية لأعمال أرسطو لم تظهر إلا في بداية القرن التاسع، إلا أنه من الممكن أن يكون كتبه النبي على دراية بكتابي السياسة والخطابة لأرسطو، وقد كانوا على علم بالتراث اليهودي والنصراني الذي يعرف أرسطو جيداً في القرن السابع^(١).

(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 أن ظهرت مقتضيات جديدة للمفهوم القرآني للكتاب كدستور على شكل 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 مبنيان على نظرية 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، وصُنِّفًا ضمن نظرية معرفية مستمرة 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 السُّنِّيَّة 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 يُعبّد من دون الله، يقتضي هذا الميثاق أن يخضع الحاكم لسلطة القانون. ومع ذلك فإنّ الذي وضع أساس الدولة هو النبي وليس الله؛ ولهذا فإنّ النبي هو المشرّع. 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 المحدثين مثل حسن البنا (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 دستوراً بدلاً من تبني 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 اتخاذ القرآن دستوراً للدول الإسلامية، والشريعة قانوناً لها. والمفارقة أنّ الأصوليين بدعواهم العودة إلى الأصل من خلال الإصرار على اتخاذ الشريعة قانوناً يجسّون أنفسهم في سياقٍ تاريخيٍّ محدّدٍ مخالفين بذلك جمهور العلماء؛ ولهذا يبدو أن سلطة القانون «والحكم الرشيد» هو تراث النبي في وقتنا الحالي.



ثبت المراجع

أولاً: المراجع العربية:

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

ثانياً: 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 siècle (Sindbad, Actes Sud: 2004).
- Cuypers, Michel, “Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurale 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.



الآية ٢٤ من سورة النساء

قراءة في تفسير الآية مع تقديم تفسير جديد^{(١)(٢)}

جوزيف ويتزتم

- (١) العنوان الأصلي للدراسة هو Q 4:24 Revisited، وقد نشرت في: Islamic Law and Society, Vol. 16, No. 1 (2009), pp. 1-33، وجدير بالذكر أنّ الترجمة الحرفية للعنوان هي: (إعادة النظر في تفسير الآية ٢٤ من سورة النساء)، إلا أنه قد تم تعديله إلى: (الآية ٢٤ من سورة النساء، قراءة في تفسير الآية مع تقديم تفسير جديد)؛ ليكون أكثر توضيحًا لاشتغال الدراسة.
- (٢) مترجم هذه الدراسة، طارق عثمان، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بجوزيف ويتزتم (Joseph Witztum)؛

حاصل على الدكتوراه من جامعة برنستون، وهو محاضر في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية العلوم الإنسانية بالجامعة العبرية. تتركز اهتماماته الرئيسة في: القرآن وعلاقته بالكتب السابقة اليهودية والمسيحية، تفسير القرآن، الأدب السرياني المترجم في الجزيرة العربية. وله عدد من المقالات والبحوث في هذه المساحات.

مقدمة:

ينصبّ معظم الاهتمام الاستشراقي سواء الكلاسيكي أو المعاصر بالقرآن الكريم، على مساحتي التاريخ والبنية، حيث يتركز الاهتمام بتاريخ النصّ القرآني؛ سواء سياقه التاريخي، أي البحث في علاقة القرآن بالكتب والمدونات الدينية السابقة، أو سياق تشكّله ككتاب ذي سلطة، حيث يتم الاهتمام بتاريخ تدوين وجمع وتحرير النصّ وإعلان نُسخة قياسية ذات سلطة منه، كما يتم الاهتمام بالبنية الأدبية للنصّ وهو الاهتمام الذي شهد تناميًا منذ سبعينيات القرن الماضي، وتطلّ مساحة معنى النصّ من المساحات التي يقلّ التعاطي معها من قِبَل الدراسات الغربية، سواء في دراستها للنصّ أو في دراستها للتفسير.

إلا أنّ هذا لا يعني الغياب التام لهذا الاهتمام، حيث نجد لدى بعض الدارسين الغربيين اهتمامًا بالاشتباك التفسيري مع بعض دلالات ومعاني الآيات القرآنية، وهو ما يتم من خلال استخدام مقاربات ومناهج مختلفة، ولعلّ من الأسماء التي تبرز اهتمامًا بهذا النمط من الاشتغال هو جوزيف ويتزتم الذي تبرز له دراسات حول معاني بعض الآيات القرآنية ومحاولة تقديم تفسيرات لها في سياق الجدل مع التفسيرات الإسلامية السابقة ومع الرؤى الغربية لهذه التفسيرات كذلك.

في هذه الدراسة يقدّم ويتزتم قراءة في تفسير وتأويل الآية ٢٤ من سورة

النساء ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ

وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ فَمَا
 اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرْضَيْتُمْ بِهِ
 مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ [النساء: ٢٤]، تقوم هذه القراءة على
 استشكال المعنى الذي طرحه معظم المفسرين لهذه الآية ، وتقديم تفسير مغاير
 يحقق -من وجهة نظر ويتزتم- اتساقاً أكبر لدلالة المحصنات في هذه الآية مع
 بقية ورودها داخل القرآن.

وليس المهم بطبيعة الحال هو النتائج التي يصل إليها ويتزتم في اشتغاله،
 بل المهم هو إلقاء الضوء على أحد مساحات الاهتمام الآخذة في التنامي في
 ساحة الدراسات الغربية حول القرآن الكريم وعلومه والمشتغلة بالتفسير وإنتاج
 المعنى، والتبصير بها كي تكون ساحة للتقويم والمساءلة المنهجية في واقع
 الدرس العربي، وغير ذلك مما يسهم في تثوير الثقافة العربي مع أمثال هذه
 الأطروحات الغربية والذي هو الغرض المركزي من وراء طرح وتقديم هذه
 الترجمات.

الدراسة

(١)

استرعت الآية الرابعة والعشرون من سورة النساء انتباه المفسرين الكلاسيكيين والدارسين المحدثين على حدّ سواء، لسببين: نصفها الأول غير واضح، ويلعب نصفها الثاني دورًا مركزيًا في واحد من السجلات الفقهية الكبرى بين السنة والشيعّة. سأناقش في هذه الدراسة الصعوبات التي يطرحها نصف الآية الأول، وسأقف على مختلف تأويلاتها، وأطرح تأويلًا جديدًا^(١). ثم سأدرس النصف الثاني من الآية بغرض دعم هذا التأويل الجديد.

تتناول الآيات ٢٢-٢٥ من سورة النساء أحكام الزواج (النكاح)، وإليكم نصّها:

(٢٢) وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ^(٢) إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ^(٣)
إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

(١) أستعمل لفظي تفسير وتأويل طول الدراسة بالتبادل كمترادفين. (المترجم)

(٢) عادة ما تفهم هذه الآية على أنها تعني تحريم الزواج من زوجة الأب. لكن يمكن فهمها أيضًا كتوجيه عام إلى تجنّب أشكال الزواج التي كانت جائزة عند الآباء، أي الأسلاف؛ الطبري، جامع، ٤: ٣١٩ [وقال آخرون: معنى ذلك: ولا تتكحوا نكاح آبائكم، بمعنى: ولا تتكحوا نكاحهم كما نكحوا على الوجوه الفاسدة التي لا يجوز مثلها في الإسلام... وقالوا: قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ كَقَوْلِ الْقَائِلِ لِلرَّجُلِ: لَا تَفْعَلْ مَا فَعَلْتُ، وَلَا تَأْكُلْ مَا أَكَلْتُ، بِمَعْنَى: وَلَا تَأْكُلْ كَمَا أَكَلْتُ، وَلَا تَفْعَلْ كَمَا فَعَلْتُ]. ووفقًا لهذا القول الثاني، يمكن اعتبار قائمة المحرمات المنصوص عليها في الآية ٢٣، تخصيص وتفصيل للتحريم العام المنصوص عليه في الآية ٢٢. ومن شأن ذلك أن يفسّر لنا عدم ذكر زوجة الأب في قائمة النساء المحرمات المذكورة في الآية ٢٣.

(٣) المعنى المقصود هنا، على الراجح، هو أنّ الله يعفو عن كلّ من فعل ذلك، أي نكح نكاح الآباء، قبل نزول هذا التحريم. وللمزيد من الأقوال انظر: الرازي، تفسير، ١٠: ٢٠.

(٢٣) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ
 وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ
 وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّاتِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن
 نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ
 وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ
 سَلَفَ^(١) إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

(١٢٤) وَالْمُحْصَنَاتُ^(٢) مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ

عَلَيْكُمْ

(٢٤ب) وَأُحِلَّ^(٣) لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ
 غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ
 عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرْضَيْنَ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

(١) نفس المعنى المذكور في الحاشية السابقة.

(٢) يقرأ معظم القراء كلمة محصنات هنا (وفي المواضع الأخرى التي وردت فيها) كاسم مفعول، أي بفتح
 الصاد. لكنني أتبع هارالد موتسكي (Motzki)، الذي حاجج في دراسته: "Wal-muḥṣanātu"،
 حجاجاً مقنعاً، عن أن القراءة الأصلية، الأولى، هي اسم الفاعل، أي بكسر الصاد، وليس اسم
 المفعول. ومن باب التبسيط، سأستعمل صيغة محصنات في جميع النقول المستشهد بها في هذه
 الدراسة حتى إذا كان صاحب النقل يقرؤها محصنات، بفتح الصاد.

(٣) بصيغة المبني للمجهول، تماشياً مع حُرِّمَتْ في الآية ٢٣. وقرئت أيضاً بصيغة المبني للمعلوم، وأُحِلَّ،
 أي الله، لكم [وهكذا قرأها ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم]؛ انظر الطبري، جامع، ٥:

١٠-١١، ابن مجاهد، السبعة، ٢٣١.

(٢٥) وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...

تسرد الآيتان ٢٢ و ٢٣ قائمة النساء المحرّمات على المؤمنين، وتبيح الآية ٢٥ الزواج من الإماء في ظروف معيّنة. في المقابل، الآية (٢٤) غير واضحة^(١)، أشكلت على المفسرين القدماء^(٢) والدارسين المحدثين^(٣) على حدّ سواء. ويتفق الجميع على أنّ هذا الجزء من الآية ينبغي أن يُقرأ باعتباره استكمالاً لقائمة النساء المحرمات المنصوص عليها في الآية ٢٣^(٤). ومن ثمّ، يكون معنى الآيتين ٢٣ - ٢٤: ﴿عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. لكن هذا الفهم مُشكل؛ لأنّ آيات أخرى تنصّ على إباحة الزواج من المحصّنات (على سبيل المثال، المائدة: ٥: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

(١) سأناقش الآية ٢٤ ب فيما يأتي.

(٢) قسّم الطبري تأويلاتها المختلفة إلى قسمين. لكن الأقوال المذكورة ضمن كلّ قسم منهما ليست متطابقة على الدوام.

(٣) انظر العرض والنقد الذي قدمه موتسكي لأقوال الدارسين المحدثين في هذه الآية، في دراسته سابقة الذّكر، (والمحصّنات)، ص: ١٩٢ - ١٩٣، و ص: ٢١٦ - ٢١٧.

(٤) انظر: على سبيل المثال، قول القرطبي، في الجامع، ٥: ١٠٥: «وقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ﴾ عطف على المحرمات المذكورات قبل».

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ^(١). وعلاوة على ذلك، تعتبر الآية ٢٥ أن أمثال الزواج هو الزواج من المحصنات (إذ تعطي حلاً لمن عجز عنه).

ودراسة معنى كلمة المحصنات تجعل من العسير جدًّا قبول هذا التأويل الذي يعتبر أن هذا الصنف من النساء داخل في التحريم. فبينما قال المفسرون أن للكلمة ثلاثة أو أربعة معانٍ مختلفة في القرآن، وهي: الحرائر، والمسلمات، والعفيفات (أو العفاف)، والمتزوجات (أو ذوات الأزواج)^(١)، بين هارالد موتسكي، على نحو حاسم، أن الكلمة تعني في جميع المواضع التي وردت فيها «النساء اللواتي يحفظن أنفسهن من الزنا» فقط، أي العفيفات باختصار^(٢).

(١) انظر على سبيل المثال، مقاتل، الأشباه، ١٤٣-١٤٤، والطبري، جامع، ٥: ٧. ولمحاولات اشتقاق المعاني الأربعة من معنى الجذر (ح- ص- ن) في وزن أفعل (الحماية أو الحفظ أو المنع)، انظر، الطبرسي، مجمع، ٣: ٤٤، والرازي، تفسير، ١٠: ٣٣، والقرطبي، الجامع، ٥: ١٠٦. يقول الرازي، على سبيل المثال: «واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة في المعنى الأصلي اللغوي، وهو المنع؛ وذلك لأننا ذكرنا أن الإحصان عبارة عن المنع، فالحرية سبب لتحصين الإنسان من نفاذ حكم الغير فيه، والعفة أيضًا مانعة للإنسان عن الشروع فيما لا ينبغي، وكذلك الإسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة، والزواج أيضًا مانع للزوجة من كثير من الأمور». وللمزيد عن معنى الإحصان في التراث الإسلامي انظر: جون بورتون (Burton)، "Iḥṣān."

(2) Motzki, "Wal-muḥṣanātu."

[وهذه المواضع هي: النساء: ٢٤، النساء: ٢٥ (مرتان)، المائدة: ٥ (مرتان)، النور: ٤، النور: ٢٣].

فالجذر (ح - ص - ن) يفيد، في وزن أفعل، الحماية والحفظ والمنع^(١). وعلى ذلك، يعني اسم الفاعل المؤنث الجمع من هذا الجذر، المحصنات، الحافظات (لأنفسهن). ونجد شاهداً على أن دلالة هذا اللفظ تدور حول الامتناع عن العلاقات الجنسية غير المشروعة في الآية ٩١ من سورة الأنبياء والآية ١٢ من سورة التحريم، حيث توصف مريم، أم عيسى، بأنها ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾، أي حفظته ومنعته من العلاقات الجنسية^(٢). وبالمثل، يشير التقابل الموجود، في العديد من المواضع، بين الإحصان والسفاح (الزنا)^(٣)، إلى أن الإحصان يعني

(١) انظر: على سبيل المثال، الأنبياء: ٨٠: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصَنَكُمْ﴾ [لتحميمكم، لتحفظكم] مِّنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾.

(2) Motzki, "Wal-muḥṣanātu," 194

التشديد على عفة مريم، جزء من دفاع القرآن عنها ضد اليهود الذين اتهموها بالزنا في عيسى (انظر، النساء: ١٥٦: ﴿وَيُكْفِّرُهُمْ وَأَقُولُهُمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾، ومريم: ٢٧ - ٢٨: ﴿فَأَنذَرْتُ بِهِم مَّوَمَّهَا تَحْمِلُهَا وَقَالُوا لِمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَتَأَخَذُ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾). وينبغي أن نلاحظ هنا أن مريم قد منعت نفسها عن كل العلاقات الجنسية المباحة والمحرمة على خلاف غيرها من المحصنات اللاتي يمنعن أنفسهن عن العلاقات الجنسية المحرمة فحسب (انظر، آل عمران: ٤٧: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾).

(٣) يدل الجذر (س - ف - ح) على الصبِّ والدَّفْق والسكْب. وبحسبِ المفسرين، يُستخدم للدلالة على الزنا؛ لأن الغرض الوحيد من الزنا هو سَكْبُ المنيِّ ودَفْقُهُ [ونقرأ في لسان العرب: «قال أبو إسحاق، وسُمِّي الزنا سفاحاً؛ لأنه كان عن غير عقد، كأنه بمنزلة الماء المسفوح الذي لا يحبسه شيء؛ وقال غيره: سُمِّي الزنا سفاحاً لأنه ليس ثمَّ حرمة نكاح ولا عقد تزويج»]؛ انظر على سبيل المثال، الطوسي، التبيان، ٣: ١٦٥، والرازي، تفسير، ١٠: ٣٨. وقد قيل إن الكلمة العربية (سفاح) هي أصل الكلمة

=

العفة. كما في الآية ٢٤ من سورة النساء، والآية الخامسة من سورة المائدة، التي تبيح للرجل الزواج من المؤمنات والكتابات شريطة أن يكونوا ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ﴾. ونجد هذا التقابل عينه مستعملاً في وصف السلوك الجنسي للنساء في الزواج. فالآية ٢٥ من سورة النساء تبيح للرجل الزواج من الإماء في حالة غياب الخيارات الأخرى، شريطة أن يكنَّ ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْلِفَاتٍ﴾^(١). وكذلك يبدو أن كلمة محصنات تشير أيضاً في المواضع الأخرى التي جاءت فيها إلى العفيفات^(٢)؛ ولذلك من العسير جداً أن نفهم سبب تحريم الآية ٢٤

العبرية 7777 (شفخا) التي تعني الأمة (انظر: BDB, lexicon, 1046). ولعلّ أساس هذا التأثيل هو اشتهاار الإماء بالزنا والبغاء. ومن المثير للاهتمام أن القرآن يقابل بين المحصنات وبين كل من الزانيات (المسافحات) والإماء (ما ملكت أيماكنكم)، وبذلك يوازي بين الإماء والزانيات.

(1) Motzki, "Wal-muḥṣanātu," 196- 7.

(٢) كما في سورة النور: ٤، ٢٣ (عقوبة قذف المحصنات)، ولمناقشة هذه المواضع انظر موتسكي، (والمحصنات)، ص: ١٩٨ - ١٩٩. يقول المفسرون أن محصنات في صدر الآية ٢٥ من سورة النساء تعني الحرائر؛ وذلك لأنها مذكورة في مقابل ملك اليمين أي الإماء: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وهذا خطأ؛ فالتقابل هنا بين العفيفات والإماء، ففي العديد من الثقافات، الإماء مشهورات بانعدام العفة، أي بالزنا والبغاء (انظر، النور: ٣٣: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ [إماءكم] عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا [عفافاً] لَتَبْتُّوهُنَّ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، Heszer, Slavery, ص ١٥١، و Glancy, Slavery, ص: ٤٩ - ٥٧). وكذلك يقول المفسرون، عادةً، أن كلمة المحصنات المذكورة في آخر الآية ٢٥ تعني الحرائر أيضاً: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْتَ فَإِنَّ أُنثَىٰ يَفْحِشُهَا فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾. لكن الأرجح أنها تعني العفيفات هنا أيضاً.

الزواج منهنّ، لو سلّمنا جدلاً برأي المفسّرين القائل بأنها عطفٌ على الآية السابقة.

وتكشف الحلول التي طرحها المفسّرون لهذا الإشكال عن نهجين أساسيين للتعامل مع كلمة محصّينات في الآية ٢٤أ.

الأول، أنها تعني في هذا الموضع المتزوجات (ذوات الأزواج)، وبالتالي تحرّم الآية على المؤمنين الزواج من زوجات الآخرين^(١). وهذا ما يفسّر تحريم الزواج منهن في هذه الآية، بينما نجده مباحاً في آيات أخرى: فكلمة محصّينات

لكن بيان ذلك يحتاج إلى دراسة منفصلة، ويكفي أن أُحيل هنا على موتسكي، (والمحصّينات)، ص: ٢٠٠-٢٠٢، و Witztum, thesis, ص ٣٨-٤١. إضافةً إلى ذلك، ينبغي التشديد على أن وحده معنى العفيفات يناسب جميع المواضع التي ذكرت فيها كلمة محصّينات، بينما المعاني الأخرى لا تناسب بعض المواضع. فمثلاً لا يمكن لكلمة محصّينات في الآية الخامسة من سورة المائدة: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أن تعني المسلمات أو المتزوجات. وبالمثل، لا يمكن للفعل أَحْصَنَ/ أَحْصَنَ في الآية ٢٥ من سورة النساء: ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ فِإِنْ أْتَيْنَ بِفَجِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ أن يعني التحرّر؛ لأن الآية تتحدث عن الإماء.

(١) يشرح الرازي (تفسير، ١٠: ٣٣) وجه هذا القول، كالآتي: «وَقَوْلُهُ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يَعْنِي ذَوَاتِ الْأَزْوَاجِ، وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنْ الْمُرَادَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى عَطْفُ الْمُحْصَنَاتِ عَلَى الْمُحْرَمَاتِ، فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ الْإِحْصَانُ سَبَبًا لِلْحُرْمَةِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْحُرِّيَّةَ وَالْعَفَافَ وَالْإِسْلَامَ لَا تَأْتِيهِ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْمُزَوَّجَةَ، لِأَنَّ كَوْنَ الْمَرْأَةِ ذَاتِ زَوْجٍ لَهُ تَأْتِيهِ فِي كَوْنِهَا مُحْرَمَةً عَلَى الْغَيْرِ».

تشير هنا إلى صنف من النساء مختلفٍ عن الذي تشير إليه في الآيات الأخرى. أي أنّ معناها يختلف باختلاف سياقها؛ فهي تعني في هذه الآية المتزوجات، بينما تعني في الآية ٢٥ من سورة النساء والآية الخامسة من سورة المائدة العفيفات أو الحرائر. وهذا التأويل هو الذي دفع القرّاء، على الأرجح، لقراءة كلمة محصّانات في هذه الآية في صيغة اسم المفعول (مُحْصَنَات) على الأغلب، وقراءتها في المواضع الأخرى في صيغة اسم الفاعل (مُحْصِنَات) على الأغلب^(١). وبذلك تكون المحصّانات المحرّمات في الآية ٢٤ محفوظات من طرف غيرهن، أي أزواجهن، بينما غير المحرّمات منهن، في الآيات الأخرى، حافظات لأنفسهن بأنفسهن، أي عفيفات.

(١) يلخص الجدول الآتي القراءات المختلفة (علامة النجمة فوق الاسم تعني أن عزو القراءة إلى صاحبه محلّ خلاف):

النساء: ٢٤	المواضع الأخرى	القرّاء
مُحْصَنَات	مُحْصَنَات	جمهرة قرّاء المدينة والعراق؛ القرّاء السبعة ما عدا الكسائي وابن كثير*
مُحْصَنَات	مُحْصِنَات	بعض قرّاء الكوفة ومكة؛ مجاهد، وابن كثير*، والكسائي
مُحْصِنَات	مُحْصِنَات	علقمة بن قيس*، والحسن البصري، وطلحة بن مصرف

انظر، الطبري، جامع، ٥: ١٧، ابن مجاهد، السبعة، ص ٢٣٠، الزمخشري، الكشاف، ١: ٥١٨. ودفعَتِ الضمّةُ على حرف الميم يزيد بن قطرب إلى ضمّ الصاد أيضًا، مُحْصَنَات؛ ابن عطية، المحرر، ٢: ٣٥.

لكن هذا النهج لا يخلو من المشاكل. فمثلاً، يبدو من غير المحتمل أن تأتي نفس الكلمة في آيتين متتاليتين (٢٤ أ و ٢٥)، ويكون لها معنيان مختلفان بالكلية (متزوجات في الأولى وحرائر في الثانية)^(١). علاوة على ذلك، لو أن ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ تُضيف زوجات الرجال الآخرين إلى قائمة النساء المحرمات المذكورة في الآية ٢٣، فكيف لنا أن نفهم استثناء الإماء من هذا التحريم ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ بما أنه يحرم الزواج من الأمة المتزوجة من رجل آخر أيضاً. وطرح العلماء العديد من الحلول لهذه المشكلة، لكن ولا واحد منها يبدو مقنعاً^(٢).

(١) هذا ليس بإشكال فلفظة الإحصان تعني من حيث اللغة: الحفظ والمنع، وتستعمل في الزواج والحرية والإسلام والعفة؛ لما في هذه المعاني من مناسبة الحفظ والمنع، والسياق يحدّد المراد، ولا إشكال أبداً أن يستعمل اللفظ في آيتين متتاليتين بمعنى مختلف. (قسم الترجمات).

(٢) أحد هذه الحلول هو القول أن ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ تشير هنا إلى السبايا المتزوجات، فالسبي يبطل زواجهن بأزواجهن؛ انظر الطبري، جامع، ٥: ١-٢. وهذا تأويل متكلف، ف﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ تشير في القرآن إلى الإماء بعامّة؛ انظر موتسكي (والمحصنات)، ص: ٢٠٥-٢١٠. حلّ آخر هو القول بأن ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ تشير إلى الأمة المملوكة المتزوجة التي بيعت لسيد جديد، فالبيع يبطل زواجها من زوجها (ف«بيعها طلاقها»); انظر: الطبري، جامع، ٥: ٣-٤. وعلاوة على كون هذا التأويل مشككاً فقهياً (انظر: الرازي، تفسير، ١٠: ٣٥) فإنّ نصّ الآية لا يدعمه. حلّ فقهي آخر، أشدّ راديكالية، هو القول بأن السيد الذي زوّج عبده من أمته له الحقّ في أن يفرّق بينهما، وأن يجامع الأمة بعد انقضاء عدتها؛ انظر: القمي، تفسير، ١: ١٤٣، والعايشي، تفسير، ١: ٢٥٨-٢٥٩. حلّ آخر

=

أما النهج الثاني فهو الإبقاء على المعنى البسيط لكلمة محصنات، وهو العفيفات، ثم طرح سياق إضافي للآية يفسر سبب تحريمهن: يشير التحريم هنا إلى مجامعتهن خارج إطار الزواج الشرعي^(١) أو إلى الزواج بأكثر من أربع منهن^(٢).

وهذا النهج مُشكِلٌ أيضًا. فأولاً، هو يتطلّب ضرباً من الإضافة إلى الآية (في عقل القارئ، لا في نصّها نفسه)، كالاتي: {والمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ [خارج فراش الزوجية]}، أو، {و[ما زاد على أربع] من المُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ}^(٣).

مختلف هو التخلي عن المعنى الظاهر لـ **﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾** بالكليّة، والقول أنها تُحيل على زوجات الرجل، وبذلك تُحلّ الآية للرجل جماع زوجاته فحَسْب؛ انظر: الطبري، جامع، ٥: ٥ مستشهداً بابن عباس (من طريق عليّ بن أبي طلحة: [قال: كلُّ ذاتِ زوجٍ عليكم حرامٌ، إلا الأربع اللاتي يُنكحنَ بالبيّنة والمهر]).

- (١) وهو مروى عن أبي العالية، وعن طاووس، وغيرهم؛ انظر، الطبري، جامع، ٤: ٥.
- (٢) وهو مروى عن عمر بن الخطاب وعن سعيد بن جبير، وغيرهما؛ انظر، الطبري، جامع: ٥: ٤ - ٥.
- (٣) لا يسعنا القول بيقين أنّ قصر الزوجات على أربع منصوص عليه في القرآن. فغالباً ما يُستدل على ذلك بالآية الثالثة من سورة النساء: **﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتِلْكَ وَرُبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾**، لكن هناك ما يعرّك على هذا الاستدلال. أولاً، تستعمل الآية الأولى من سورة فاطر نفس الصيغة المستعملة في آية النساء: **﴿جَاعِلِ الْمَنَازِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْبَحَةٍ مَثْنَى وَتِلْكَ وَرُبْعٌ﴾**، ومع ذلك، لم يفهم المفسرون منها قَصْرَ عدد أجنحة الملائكة على أربعة (ربما لأن الآية خبرية وليست تشريعية)، على العكس، لقد رووا أحاديث تقول أنّ لجبريل ٦٠٠ جناح ولإسرافيل ١٢ ألف جناح؛ انظر: القرطبي، الجامع، ١٤: ٢٧٨. ثانياً، لو أنّ آية النساء تقصر عدد الزوجات على

وثانياً، ثمة فرق بين النساء المذكورات في الآية ٢٣ والمحصنات المذكورات في الآية ٢٤. فالنساء المذكورات في الآية ٢٣ محرّمات تحريمًا مطلقًا، أمّا المذكورات في الآية ٢٤ فمحرّمات في أوضاع معيّنة (خارج الزواج، أو ما زاد على أربع زوجات). وثالثًا، لا يمكن فهم عبارة: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ بسهولة لو اعتمدنا هذين التأويلين. فإمّا أن تُفهم، في ضرب من التكلّف، على أنها تحيل على زوجات الرجل، أو أن يُضرب عنها صفحًا ببساطة^{(١)(٢)}.

=

أربع، فقد قيل أنّ النبيّ محمدًا قد جمع بين تسع زوجات، وبذلك يكون قد خالف الآية (عادةً ما يُدفع ذلك بالقول بأن النبيّ مستثنى هنا). ثالثًا، إنّ وَزَنِي مَفْعَل (مثنى) وفُعال (ثلاث ورُباع)، لا تنفيذ الكَمّ مثل الأعداد العادية (اثنتين وثلاث وأربع)، وإنما تنفيذ الانقسام إلى مجموعات، مثلًا: جاء الناس مثنى أي كل اثنين مع بعضهما، من دون تحديد عددهم؛ انظر، Wright, *Grammar*, 1:262-3. وبالتالي، الآية لا تعيّن عدد الزوجات المسموح به. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض العلماء القدماء لم يروا أنّ الآية تفيد قصر الزوجات على أربع؛ انظر: الرازي، تفسير، ٩: ١٤٢. وكذلك رأي بعض الدارسين المحدثين؛ انظر على سبيل المثال: Schacht, "Nikah," 27. لكن هذه الآية تحتاج إلى دراسة منفصلة على أية حال.

(١) انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٢٨.

(٢) ما يذكره المؤلّف من افتراض إضافات غير حاضرة في نصّ الآية لا يمثل إشكالاً وهو وارد جدًّا في العمل التفسيري والتأويلي وفق قرائن سياقية معينة تقوم عند المفسّر، وأما إشكاله الأخير فيزول حين نأخذ في الحسبان أنّ ملك اليمين في سياق الآية قد يشير لنكاح المرأة وليس فقط لتملكها كأمة للرجل، وهو ما ذكره بعض المفسّرين، حيث بيّنوا أنّ المعنى: والعفائف من النساء حرام عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم بالنكاح أو ملك اليمين، وهذا قول عمر وسعيد بن جبير والسدي وغيرهم من المفسّرين،

=

ويمثل هذان النهجان -المحصنات (أو بالأحرى المحصنات) هن الزوجات، والمحصنات هن العفيفات لكن مع الزيادة في الآية- التأويلين الأساسيين لهذه الآية. لكن ثمة تنوعٌ على النهج الثاني يرى أنّ المحصنات هنّ الحرائر عوضاً عن العفائف^(١). ويجد المرء أيضاً أقوالاً أخرى موجزة تشرح معنى المحصنات من دون تفسير الآية (١٢٤) كلّها. ويمكن ردّ العديد من هذه الأقوال إلى التأويلين المذكورين أعلاه^(٢)، لكن بعضها يجعل فهم الآية ككلّ أمراً عسيراً^(٣). وجمع أحد العلماء بين النهجين، قائلاً أنّ الآية تحرّم على الرجل المتزوجات والعفيفات إلا ما ملك يمينه أي زوجاته وإماءه^(٤).

=

- وإغفال المؤلف لمثل هذا فيه عدم استيعاب للمعاني المذكورة، كما يلاحظ أن المؤلف تجاوز قولاً شهيراً جعل الإحصان مشيراً لذوات الأزواج والعفائف، وستأتي الإشارة إليه. (قسم الترجمات).
- (١) وهو قول مروى عن سليمان بن عرعة؛ انظر: الطبري، جامع، ٦: ٥، والرازي، تفسير، ١٠: ٣٤. وهذا التأويل مبني على تشبيه المحصنات في هذه الآية بالمحصنات في صدر الآية ٢٥، والتي يقول المفسرون أنها تعني الحرائر، وهو قول خاطئ على ما أرى. [انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٢٥].
- (٢) انظر على سبيل المثال المرويات عن ابن عباس وعن مجاهد التي تفسّر المحصنات بالعفائف، والمرويات عن غيرهما التي تفسرها بذوات الأزواج؛ انظر: الطبري، جامع، ٥: ٥-٦.
- (٣) انظر على سبيل المثال: التفسير المروي عن أبي مجلز القائل بأن المحصنات هن نساء من أهل الكتاب؛ انظر: الطبري، جامع، ٦: ٥.
- (٤) وهو الزهري، انظر: الطبري، جامع، ٥: ٦.

والخلاصة، أن شتى التأويلات التي طرحها المفسرون للآية (٢٤أ) تبدو معيوبة؛ لأنها تحمّل تعبيرات مألوفة (محصنات، وما ملكت أيمانكم) ما لا تحتمله من معانٍ، وتتطلب تكميل الآية بما لم تنص عليه، والإتيان بآراء فقهية محلّ جدل^(١).

مظهر آخر من مظاهر الحيرة التي أدخلتها الآية ٢٤ من سورة النساء على المفسرين، هو المرويات التي تفيد أن ابن عباس (ت. ٦٨ هـ / ٦٨٧ - ٦٨٨ م)، ومجاهد (ت. ١٠٠ - ١٠٤ هـ / ٧١٨ - ٧٢٢ م) لم يعرفا تأويل هذه الآية: «قال رجلٌ لسعيد بن جبير: أما رأيتَ ابنَ عباس حين سُئِلَ عن هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فلم يقل فيها شيئاً؟ فقال سعيد: كان لا يعلمها». وقال مجاهد: «لو أعلم من يفسر لي هذه الآية لضربتُ إليه أكباد الإبل»^(٢).

(١) يتجاوز المؤلف هاهنا عن رأي مهم ذكره الزهري وهو أن المراد: ذوات الأزواج والعفاف، وأن معنى الآية: والعفاف وذوات الأزواج من النساء حرام عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم بِنِكَاحٍ أو بملك يمين، وقد استحسنته المفسر الكبير ابن عطية الأندلسي، فقال: «وهذا قول حسن، عمّ لفظ الإحصان، ولفظ ملك اليمين»، ويظهر من ذلك عدم استيعاب المؤلف للمعاني في الآية بشكلٍ دقيق، وأن المعاني التي ذكرها المفسرون فيها ما لا تطاله الإشكالات التي ذكرها المؤلف. (قسم الترجمات).

(٢) الطبري، جامع، ٧: ٥. بعد ٢٠٠ سنة من الطبري، لن يحتمل ابن عطية (ت. ٥٤١ هـ / ١١٤٧ م) قبول هذه المرويات. فبعدما نقلها، قال: «ولا أدري كيف نُسب هذا القول إلى ابن عباس ولا كيف انتهى مجاهد إلى هذا القول»؛ ابن عطية، المحرر، ٢: ٣٥ (وانظر أيضًا: القرطبي، الجامع، ٥: ١٠٨ - ١٠٩).

في دراسته المنشورة في سنة ١٩٨٦، استعرض هارالد موتسكي أهم تأويلات هذه الآية، ثم رفضها كلها، وقال أن الآية (١٢٤) هي آية مقحمة في النص^(١). وبني قوله هذا على عدد من الحجج. أولاً، تنتهي الآية ٢٣ بعبارة: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، وهي تفيد، على ما يبدو، نهاية قائمة المحرمات من النساء. وبذلك تكون الآية (١٢٤) في غير موضعها بما أنها تعيد فتح القائمة من جديد. ثانياً، لا تحتوي الآية (١٢٤) على فعل وتبدو ناقصة. ثالثاً، تبدأ الآية ٢٤ بعبارة: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ وهي المقابل الأسلوبي للعبارة التي تبدأ بها الآية ٢٣: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾، وبالتالي ينبغي للآية (٢٤) أن تأتي بعد الآية ٢٣ مباشرة، من دون الآية (١٢٤). وأخيراً، يمكن قراءة الآيات ٢٣-٢٥ بانسياب وسلاسة من دون الآية (١٢٤)^(٢).

(١) المقصود بالإقحام (interpolation)، أن الآية أُضيفت في هذا الموضع بعد تبليغ النبي للسورة من دونها أول الأمر. وفي سياق الدرس الغربي يُحكم على الآية أو الآيات بأنها مقحمة على أساس اختلافها عن الآيات قبلها (وبعدها) من حيث عدد من السمات كطولها والمفاهيم اللاهوتية والتشريعية المستعملة فيها، وإمكانية قراءة النص من دونها بسلاسة دون الشعور بوجود انقطاع أو سقط. (المترجم)

[ويترتب القول بالإقحام بناء على نظر المستشرقين بالأصالة للقرآن، وأن هناك من قاموا بصياغة نصّه وتحريره، وهذا نظر لا يتسق مع عقيدة المسلمين في القرآن، وهو نظر مشكل ولا دليل عليه، كما أن مسألة تناسق آي القرآن قد عُولجت كثيراً في التفاسير وبين وجوه اتصال الآي ببعضها، وعليه فلا مطعن على القرآن في هذه الزاوية كما يذكر الدرس الاستشراقي ولا مجال لفرض الإقحام كما يدّعون. (قسم الترجمات)].

(2) Motzki, “Wal-muḥṣanātu,” 210.

ويقول موتسكي أنّ الغرض من هذا الإقحام هو تحريم مجامعة العفيفات خارج إطار الزواج مع إباحة مجامعة الإمام. وعلى ذلك يمكن قراءة الآية على النحو الآتي: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [خارج إطار الزواج] **إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** [فمباح لكم التسري بهن] ⁽¹⁾. ولكي يسوغ إضافة عبارة: «خارج إطار الزواج»، يحمل موتسكي الآية (٢٤) على الآيات الأخرى التي وردت فيها كلمة محصنات. فكما تحلّ تلك الآيات المحصنات داخل إطار الزواج، فإنّ هذه الآية تحرمهنّ خارج إطار الزواج. ومن ثمّ، فالآية (٢٤) ليست سوى تعبير بالنفي (التحريم خارج فراش الزوجية) عما هو معبر عنه بالإثبات (الإباحة داخل فراش الزوجية) في الآيات الأخرى التي وردت فيها كلمة محصنات.

ويشبه قول موتسكي أقوال المفسرين المذكورة أعلاه القائلة بأنّ المحصنات هنا هن العفيفات المحرّمات خارج إطار الزواج. لكن مع فرق وحيد؛ فهو يفسر ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ بأنها تحلّ مجامعة الإمام، بينما قال المفسرون أنها تحيل على زوجات الرجل. فالمفسرون يرون أنّ ﴿إِلَّا﴾ هنا استثناء متّصل، أي أنّ المستثنى (زوجات الرجل من العفيفات) من جنس

(1) Motzki, “Wal-muḥṣanātu,” 216.

المستثنى منه (العفيفات)، بينما يراها موتسكي استثناء منقطعاً، أي أن المستثنى (الإماء) ليس من جنس المستثنى منه (العفيفات)^(١).

وميزة تأويل موتسكي هذا هي أنه يحمل لفظ محصنات في الآية (١٢٤) على معناه الظاهر الصريح (عفيفات). لكنه ليس تفسيراً مرضياً على الرغم من ذلك. فأولاً، هو يتطلب زيادة معتبرة في الآية (خارج إطار الزواج، فمباح لكم التسري بهن). وثانياً، هو لا يزال يعتبر الآية (١٢٤) عطفاً على الآية ٢٣ على الرغم من أن الآية ٢٣ تنتهي بعبارته ختامية: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. وثالثاً، القول بأن الآية ١٢٤ مقحمة (بواسطة النبي نفسه ربما)^(٢) لا يحل أي إشكال. وباستثناء قوله بأنها مقحمة، لا يختلف تأويل موتسكي لهذه الآية اختلافاً معتبراً عن تأويل المفسرين الكلاسيكيين لها. وأخيراً، يقول موتسكي أن عبارة: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ إذا وردت مقترنة بالزوجات فإنها تشير إلى السراري (المحظيات) من الإماء في جميع المواضع.

(١) نفسه، ص ٢١٥. وللمزيد عن وظائف إلا انظر: 6-335، Wright، Grammar، و Beeston،

Baidawi، 67. وانظر أيضاً: 7-76، Lane، Lexicon، حيث نجد المثالين الآتين (ضمن أمثلة أخرى)

على الاستثناء المنقطع: قام القوم إلا حماراً، وضربت القوم إلا حماراً.

(٢) معظم الدارسين الغربيين يرون أن كل الإقحامات في النص القرآني قد أُضيفت من طرف النبي نفسه، أو يتوقفون في الحكم عليها في أسوأ الأحوال، بينما قلّة منهم (من أتباع المدرسة التنقيحية خاصة) تفتح الباب لإمكانية إضافتها من طرف المؤمنين بعد موت النبي. (المترجم).

وبناء عليه، هي تشير في الآية (أ٢٤) إلى إباحة مجامعتهم. لكن المشكلة هنا أنّ الزوجات غير منصوص عليهن صراحة في هذه الآية. وفوق ذلك، تشير ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ في الآية ٢٥، بوضوح، إلى زوجات محتملات وليس إلى سراري. والحال، أنّ كون الآيتين ٢٤ و ٢٥ متتاليتين ومتشابهتين لغويًا ليستدعي، على ما أرى، تفسيرهما على نحو متماثل.

(٢)

أودّ أن أ طرح تفسيرًا جديدًا للآية ٢٤، يحتفظ بالمعنى الظاهر لكلمة محصنات، أي عفيفات، ولا يتطلّب إضافة أيّ شيء إلى الآية لكي تصير مفهومة. لكن علينا في البداية أن ننصّر على بعض الإشكالات في تسلسل الآيات ٢٣-٢٥:

١. كما ذكرنا سلفًا، المفسّرون مجمعون على أن الآية (أ٢٤) تواصل قائمة النساء المحرّمات المنصوص عليها في الآية ٢٣. أي أنها تحرّم المحصنات. بالرغم من أنّ الآيات الأخرى لا تبيحهن فحسب وإنما تحضّ على الزواج منهن فوق ذلك.

٢. يبدو أن خاتمة الآية ٢٣: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾، تضع حدًا لقائمة النساء المحرّمات. وبالتالي فإدراج الآية (١٢٤) في القائمة غير مقنع على ما يبدو^(١).

٣. تنص الآية ٢٥ على أن من لا يقدر على الزواج من المحصنات له أن يتزوج من الإماء. لكن بدء الآية بهذا الترخيص يبدو غير متوقع؛ فمنطقيًا، لنا أن نتوقع أن تبدأ الآية بالأمر بالزواج من المحصنات، من حيث المبدأ، وبعد ذلك يأتي الترخيص. ويشد هذا الشعور بوجود انقطاع، عندما نقارن الآية ٢٥ بالآيات الأخرى التي تقدّم بديلاً لأصل ما فقط بعد النصّ على هذا الأصل المفضّل^(٢).

(١) انظر موتسكي، (والمحصنات)، ص ٢١٠. ويمكن حلّ هذه المشكلة لو اتبعنا المفسّرين في قولهم أن العبارة تُحيل على الزواج من الأختين فحسب وليس على قائمة المحرمات المذكورة بأكملها. (انظر: الطبري، جامع، ٤: ٣٢٣). ويدعم هذا القول، على ما يبدو، ذكر عبارة: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ في الآية ٢٢ بعد تحريم الزواج من زوجات الآباء. فقد لاحظ المفسّرون أن هذه العبارة لم ترد إلا بعد تحريم زوجات الأب والأختين، على افتراض أن العرب في الجاهلية لم يبيحوا لأنفسهم من قائمة المحرمات المذكورة إلا هاتين (نفسه، ٤: ٣١٨). لكنني لا أجد هذا القول مقنعًا. فلو قلنا أن الآية ٢٢ لا تحرم زوجات الآباء وإنما زواج الأسلاف (كما قال الطبري نفسه، انظر: جامع، ٤: ٣١٩، والحاشية رقم ١) فسيغدو من الأيسر اعتبار أن العبارة في الآيتين ٢٢ و٢٣ تُحيل على كافة الزواج المحرّم. ويقوي هذا الرأي إضافة عبارة: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾، التي تُوحي بأن موضوع الآية قد انتهى.

(٢) انظر، على سبيل المثال، البقرة: ١٩٦: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾؛ النساء: ٩٢: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ﴾؛ المائدة:

٤. تبدو عبارة ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ في الآية (١٢٤) منفصلة عن بقية الآية^(١)، وموقعها من الإعراب غير واضح^(٢)، وكذلك مدلولها غير واضح

٨٩: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرْتُهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾؛ المجادلة: ٣- ٤: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِمَّن قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَّ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾. وينبغي أن نلاحظ أنه في جميع هذه المواضع يُسبق البديل بعبارة: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ من دون تكرار ذكر الاختيار المفضل، بينما الآية ٢٥ من النساء تنص عليه قائلة: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِمَّنْ فَتَيْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾. ونجد تركيبيًا مشابهًا لهذه الآية في سورة النور: ٣٢- ٣٣، حيث يُكرّر ذكر الخيار المفضل: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ... وَلَيْسَتَعَفِيفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾.

(١) أشار موتسكي {والمحصنات}، ص (٢١٠) إلى أن الآية ١٢٤ لا تحتوي على فعل، مما يعطي انطباعًا بأنها ناقصة. ويبدو أن عبارة: ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ هي مصدر انطباع موتسكي هذا.

(٢) ثمة قولان هنا: أن العبارة هي جزء من الجملة التي تبدأ من الآية ٢٣ أو أنها جملة قائمة بنفسها. وعلى القول الأول، تكون كلمة ﴿كَتَبَ﴾ مفعولًا مطلقًا للفعل حُرِّمَتْ في الآية ٢٣ (الفراء، معاني، ١: ٢٦٠؛ وانظر أيضًا، الطبري، جامع، ٥: ٩). أمّا على القول الثاني، فتحمل العبارة على معانٍ عدّة: «الزُّمُوا كتابَ الله» (انظر، مثلاً، القرطبي، الجامع، ٥: ١٠٩، ناقلاً قول الزجاج)، أو «كَتَبَ اللهُ ذَاكَ عَلَيْكُمْ» (أبو عبيدة، مجاز، ١: ١٢٢)، أو «هذا ما حُرِّمَ عليكم في الكتاب» (السمرفندي، تفسير، ١: ٣٤٥)، أو «هذا الذي يُقرأ عليكم هو كتاب الله» (المرجع نفسه). وكذلك توجد قراءات شتى لهذه العبارة: كَتَبَ اللهُ عَلَيْكُمْ (ابن عطية، المحرر، ٢: ٣٦، ناقلاً قراءة أبي حيوة ومحمد بن السميّع اليماني)، وكُتِبَ اللهُ عَلَيْكُمْ، على الجمع والرفع بمعنى: «هذه فرائض الله لكم» (الزمخشري، الكشاف، ١: ٥١٨، ناقلاً قراءة اليماني)، وكتابَ اللهُ عَلَيْكُمْ، على الأفراد والرفع، بمعنى «هذا كتاب الله وفَرَضَهُ» (القرطبي، الجامع، ٥: ١٠٩؛ بلا عزو).

أيضاً^(١). وتشهد التأويلات العديدة التي طرحها المفسرون لهذه العبارة على أنها قد أشكلت عليهم.

والحال، أنّ منبع هذه الإشكالات كلّها هو افتراض أن الآية (١٢٤) تستأنف الآية ٢٣. وبمجرد ما نعتبر أن الآية (١٢٤) جملة قائمة بنفسها منفصلة عن الآية ٢٣، تزول هذه الإشكالات على الفور. وبناء عليه، الرأي عندي هو أن نفهم الآية (١٢٤) على النحو الآتي:

والمحصنات من النساء، إلّا (وليس) ما ملكت أيما نكم^(٢)، [هن] كتاب الله عليكم.

(١) قيل إنها تُحيل على النساء المحرّمات في الآية ٢٣ و ٢٤، أو على النساء اللاتي تبيحهن عبارة: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ في الآية ٢٤، أو عليهما معاً. ويرجح الطبري (جامع، ٥: ٩) القول الأخير، وإن كان ثمة فروق دقيقة بين المرويّات التي استشهد بها لدعمه. فهناك مرويّات تقول أنها تحيل على النساء المحرّمات والمباحات كليهما (ابن زيد)، أو إلى النساء المحرّمات فحسب (إبراهيم النخعي)، أو إلى تحريم ما زاد عن أربع زوجات (عطاء)، أو إلى إباحة الزواج من أربع نساء (عبيدة السلماني والسدي). وقال القمي (تفسير، ١: ١٤٤): «يعني حُجة الله عليكم فيما يقول»، وهو تفسير غير واضح لي. ولعله يقصد تفسير كتاب الله بالإمام، الذي يلقّب، ضمن ما يلقّب، بالحُجة، وبذلك ينزع العبارة من سياقها، ويؤولها بأنها تعني وجوب طاعة الإمام. وهذا النهج التأويلي شائع بين المفسرين الشيعة المتقدّمين.

(٢) الضمير في ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يشير هنا إلى المسلمين بعامة، وليس إلى الرجال المعيّنين الذين يبتغون الزواج، كما هو الحال في الآية ٢٥: ﴿فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، التي تبيح الزواج منهن شريطة موافقة أسيادهن.

واعتبار أنّ ﴿كَتَبَ اللَّهُ﴾ تعني هنا «فرض» أو «أمر» ليس بقول جديد^(١). لكن الجديد هو اعتبارها خبراً لـ ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ﴾. وهو ما يتطلب تغيير حركة إعراب (كتاب) من النصب إلى الرفع، من (كتاب) إلى (كتاب)^(٢). ويتطلب أيضاً اعتبار ﴿إِلَّا﴾، وتبعاً لموتسكي، استثناءً منقطعاً^(٣)، وكلا الأمرين مقبول بما يكفي.

وبقراءتها على هذا النحو، يكون معنى الآية هو الآتي: فرض الله على المؤمنين أن يتخذوا أزواجاً من العفيفات وليس من الإماء؛ لأنهن يفتقرن إلى

(١) انظر، على سبيل المثال، الآراء، المذكورة في الحاشية ٣٤، التي تقول أنّ ﴿كَتَبَ﴾ مفعولٌ مطلق للفعل حُرِّمَتْ في الآية ٢٣. فالفعل (كَتَبَ) إذا اقترن بعلى يفيد الفرض والأمر. انظر، على سبيل المثال، البقرة: ١٧٨: ﴿كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾، والبقرة: ١٨٣: ﴿كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾. وكذلك يأتي الاسم كتاب بمعنى الفرض والأمر، كما في البقرة: ٢٣٥: ﴿وَلَا تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ﴾، والنساء: ١٠٣: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾. وعدّ ابن منظور (لسان، ١: ٦٩٩) «فَرَضَ» ضمن معاني كلمة كِتَاب، واستشهد بأثار تفيد أنّ ﴿كَتَبَ اللَّهُ﴾ تعني «فَرَضَ الله»، ويمدنا أحدها، وهو مروى في العديد من كتب الحديث، ومنها صحيح البخاري بنظير نحوي للآية ٢٤ كما أقرّوها: «كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ».

(٢) طرح القرطبي هذه القراءة، في سياق تأويل آخر، انظر الحاشية رقم (٢)، ص ١٣٨.

(٣) أي أنّ المستثنى منه (ما ملكت أيما ناكم) ليست من جنس المستثنى منه (المحصنات)، وانظر الحاشية رقم (١)، ص ١٣٥. وفي رأيي، قد أسهم قول المفسرين بأن الاستثناء هنا متصل من تعقيد الأمور عليهم، حيث دفعهم لاعتبار ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ من جنس {المُحْصَنَاتُ} بينما هي عكسها في واقع الأمر.

العفة^(١). وعلى الرغم من أن الزواج غير منصوص عليه صراحة في الآية، إلا أن السياق العام يشير إلى أن فرض الله هنا متعلّق بالزواج. وعليه، ينبغي قراءة الآيات ٢٣ و٢٤ و٢٥ على هذا النحو:

(٢٣) حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم... إلّا ما قد سلف إنّ الله كان غفورًا

رحيمًا

(٢٤) والمحصنات (أي العفيفات) من النساء، إلّا (وليس) ما ملكت

أيمانكم، [هن] كتاب الله عليكم

(٢٥) ومن لم يستطع منكم طولًا أن ينكح المحصنات المؤمنات [له أن

يتزوج] من ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات...

(١) الزواج من الإماء منهّي عنه في القانون الروماني والشريعة اليهودية الحبرية؛ انظر، Hezser, *Slavery*, 201-194. ونجد نظيرًا مثيرًا للاهتمام للآيتين ٢٤ و٢٥ من سورة النساء، كما أفهمهما، في كتاب *Judean Antiquities* [عاديّات اليهود] ليوسفوس فلافيوس (٤: ٢٤٤)، حيث نقرأ: «وليتزوج الذي بلغ سنّ الزواج من العذراوات الحرائر طبيبات النّسب. وليتجنّب الذي لا يريد الزواج من العذارى مجامعة امرأة متزوجة من رجل آخر، حتى لا يدنسها ويدخل الغمّ على زوجها. ولا يتزوج الرجال الأحرار من الإماء، حتى إذا شغف الرجل منهم بواحدة منهن حبًّا؛ وليؤثر عليها الحرّة، ولو على الضدّ من رغبته، فهي أليق بالرجل الشريف»؛ انظر: Feldman, *Antiquities*, 422-3. وعليه، فيوسفوس والقرآن يتشاركان الرأي القائل بأن الإماء لسنّ زوجات مثاليات. لكن بينما ينصّ يوسفوس على أن الرجل لا ينبغي له أن يتزوج من أمة حتى ولو شغف بها حبًّا، تبيح الآية ٢٥ من سورة النساء للرجل الزواج من الإماء إذا خشي العنت.

وبقراءتها على هذا النحو، تزول الإشكالات المذكورة أعلاه، وذلك كالآتي: أولاً، لا تنص الآية (٢٤أ) على تحريم المحصنات، وإنما تحض على الزواج منهن. وبذلك تكون (العفيفات) معنى ملائماً تماماً لكلمة المحصنات في هذا الموضع. وثانياً، عندما نقرأ الآية (٢٤أ) كجملة قائمة بنفسها، تكون العبارة التي تختتم بها الآية ٢٣ في محلها. وثالثاً، مفهومة بأنها تعني الأمر بالزواج من المحصنات عوضاً عن الإماء، تكون الآية (٢٤أ) قد أرست الخلفية اللازمة للآية ٢٥؛ التي ستواصل قائلة أنه يجوز لمن لا يقدر على الزواج من المحصنات أن يتزوج من الإماء^(١). وأخيراً، مفرّقة هكذا، تكون عبارة: ﴿كُتِبَ اللَّهُ﴾ خبراً للمبتدأ ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ﴾.

ولو صحّت قراءتي، سي طرح سؤال جديد نفسه علينا: لماذا لم يفهم أيّ واحد من المفسرين الآية (٢٤أ) على هذا النحو؟ والجواب: أنّ ثمة سمتين في هذه الآية قد قادت المفسرين إلى اعتبارها استكمالاً للآية السابقة: الأولى، أنها تبدأ بحرف عطف متبوعاً بمصطلح يحيل على النساء. والثانية، أنها لا تحتوي على فعل كـ(أحلت) أو (كتبت) ليكون مقابلاً لفعل ﴿حُرِّمَتْ﴾ في الآية ٢٣.

(١) بسبب الاستطراد الطويل نسبياً (الآية ٢٤ب) المذكور بعد النص على تفضيل الزواج من المحصنات، احتاجت الآية ٢٥ لتكراره قائلة: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتُ﴾. (انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٣٧). وأنا مدين بهذه الفكرة لإيتان كولبيرج.

لكن هناك دوافع أقوى من ذلك هي التي وجّهت المفسّرين إلى هذا الاتجاه في تفسير الآية. فلعلّهم لم يستسيغوا فهم الآية وفق هذا التركيب النحوي غير الشائع (جملة اسمية إثباتية تتكون من مبتدأ - استثناء - خبر)^(١)، بالرغم من أنّ له نظائر في العربية الكلاسيكية^(٢). لكنّ الدافع الأكثر أهمية، على ما يبدو، هو فهمهم للآية ٢٤ ب.

(٣)

ستبدو قراءتي للآية (١٢٤) مشكلة إذا ما أخذنا العبارة التي تليها من الآية (٢٤ ب) بعين الاعتبار: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾. فللمرء أن يستنبط منها، وكما فعل المفسّرون، أنّ القرآن قد نصّ حتى هذا الموضوع على النساء المحرّمات؛ وها هو ينصّ هنا على إباحة كلّ ما سواهن^(٣). وإلا لن يكون من

(١) فالترتيب المعتاد هو (مبتدأ - خبر - استثناء).

(٢) كهذا البيت المنسوب لأمية بن أبي الصلت: كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ بُورُ (السيوطي، همع، ٣: ٢٦٢). ولمثال قرآني محتول، انظر سورة النحل: ١٠٦: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، وابن عطية، المحرر، ٣: ٤٢٣. ولقد تنازع النحاة في صحة هذا التركيب النحوي؛ انظر الآراء الذي أوردها السيوطي في همع، ٣: ٢٦١ - ٢٦٢. وأشكر هارون زايسوف (Aron Zysow) على مدّي بهذا المصدر وعلى لفت انتباهي إلى ندرة هذا التركيب.

(٣) انظر، على سبيل المثال، السمرقندي، تفسير، ١: ٣٤٥، والرازي، تفسير، ١٠: ٣٥ (يقول الرازي: «اعلم أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يقتضي حلّ كلّ من سوا الأصناف

الواضح لماذا ستقول الآية (٢٤ب): ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾، إذا كانت الآية (١٢٤) قد نصّت سلفاً على النساء اللاتي يحل - بل يجب - الزواج منهن.

لكنّ قراءة المفسّرين هذه ليست بديهية. فلو أنّ الآية (١٢٤) تنصّ على أن الله قد فرض على المؤمنين الزواج من المحصنات (عوضاً عن الإماء)، فمن اليسير علينا أن نفهم الآية (٢٤ب) على أنها تبيح للمؤمنين علاقات جنسية من نوع آخر (غير هذا الزواج)، وذلك كما يأتي:

(١٢٤) والمحصنات (أي العفيفات) من النساء، إلّا (وليس) ما ملكت إيمانكم، [هن] كتاب الله عليكم. (٢٤ب) وأحلّ لكم ما وراء ذلكم [أي] أن تبغوا [النساء] بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ أجورهنّ فريضة...

المذكورة...»، وأورد الطبري، في جامع، ٥: ١٠، ثلاثة تأويلات لهذه العبارة. أنها تعني إباحة الزواج من غير ذوات القرابة المذكورات (عطاء)، أو إباحة الزواج من أربع نساء (السدي، وعبيدة السلماني)، أو إباحة مجامعة الإماء كسراري (قتادة). وليس من الواضح لماذا اختار هؤلاء العلماء تضييق نطاق دلالة هذه العبارة. لعلّ السدي وعبيدة كانا مدفوعين بفهمهما لعبارة: ﴿كُتِبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ على أنها تعني إباحة الزواج من أربع (انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٣٩). أمّا فيما يخصّ قتادة فانظر ما يأتي حول عبارة: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾. ورفض الطبري هذه التأويلات المقيّدة، وقال بأنّ الآية تشير إلى جميع النساء المباحات.

ومفهومة على هذا النحو، يمكن القول أن الآية (٢٤أ) تتناول الزواج المعياري المعروف، بينما تتناول الآية (٢٤ب) نوعاً آخر من العلاقات الجنسية مباحاً هو الآخر^(١). فالحال، أن بعض المفسرين يعتبرون أن الآية (٢٤ب) تجيز المتعة^(٢) (اختصار لمتعة النساء أو نكاح المتعة)^(٣)، التي تُشير إلى الزواج المؤقت بأجل^(٤).

(١) وعلى ذلك، لا تحيل عبارة: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ في الآية (٢٤ب) على التحريم الذي تبدأ بها الآية ٢٣: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾، وإنما على الأمر بالزواج من نوع بعينه من النساء المنصوص عليه في الآية ٢٤أ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾. ومن المسائل ذات الصلة هنا، قراءة كلمة {وَأَجَلٌ} في الآية ٢٤ب. فلو أن الإحالة هنا على قائمة النساء المحرمات في الآية ٢٣، سيكون من الأنسب قراءتها ﴿وَأَجَلٌ﴾، أي مبنية على المفعول، تماشياً مع ﴿حُرِّمَتْ﴾ التي تبدأ بها الآية ٢٣. لكن إذا كانت الإحالة على الآية ٢٤أ، سيكون من الأنسب قراءتها {وَأَجَلٌ}، أي مبنية على الفاعل، حيث سيكون {الله} في عبارة: ﴿كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ هو الفاعل، هو الذي أحلّ. ولهاتين القراءتين انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٢١.

(٢) يرى معظم هؤلاء المفسرين أن الإشارة إلى المتعة تبدأ من عند: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ وليس قبل ذلك. لكنّ بعضهم رأى أنها تبدأ قبل هذا الموضع من الآية. يقول الرازي (تفسير، ١٠: ٤٢-٤٣): «أما القائلون بإباحة المتعة فقد احتجّوا بوجوه: الحجّة الأولى: التمسك بهذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، وفي الاستدلال بهذه الآية طريقتان؛ الطريق الأول: أن نقول: نكاح المتعة داخل في هذه الآية، وذلك لأنّ قوله: أن تبتغوا بأموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأييد، ومن ابتغى بماله على سبيل التآقيت، وإذا كان كلّ واحد من القسمين داخلاً فيه كان قوله: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ أن تبتغوا بأموالكم يقتضي حلّ القسمين، وذلك يقتضي حلّ المتعة. الطريق الثاني: أن نقول: هذه الآية =

المتعة، واحدة من المسائل محلّ الخلاف بين السُّنَّة والشَّيعة الإمامية^(١)؛ إذ يحرّمها السُّنَّة بينما يبيحها الشيعة^(٢). وتلعب الآية ٢٤ ب - ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ...﴾ - دورًا كبيرًا في النقاشات المتعلقة بهذه المسألة^(٣). حيث قال علماء الشيعة أنها تبيح المتعة، بينما انقسم علماء السُّنَّة القدماء حولها إلى

مقصورة على بيان نكاح المتعة»، ويبدو أن رأي جمهور المفسرين هنا متأثر باعتبارهم أن الآية (٢٤) تواصل قائمة النساء المحرمات: وبالتالي من الطبيعي أن يبدأ القرآن، بعد ذكر هذه القائمة، بالزواج المعياري: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، وبعد ذلك فسَّـب يتوجه إلى المتعة: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾. لكن إذا قلنا أن الزواج المعياري مذكور في الآية ٢٤، سيكون من الأيسر اعتبار أن الآية (٢٤) كلها تناول المتعة.

(٣) لدراسة شاملة عن المتعة في كتب السُّنَّة والشيعة، انظر: Gribetz, *Bedfellows*.

(٤) على الرغم من أنه يُشار إلى المتعة عادةً بالزواج المؤقت، إلا أنه ليس من الواضح ما إذا كانت شكلاً من أشكال الزواج بالفعل أم لا. فقد تجادل العلماء الشيعة حول مقام نساء المتعة: هل هن كالزوجات أم الإماء أم المستأجرات؟ انظر، Gribetz, *Bedfellows*، ص ٩١ - ٩٣، وفي غيرها من المواضع.

(١) فالشيعة الزيدية والإسماعيلية يحرّمونها كالسُّنَّة، انظر، Gribetz, *Bedfellows*، ص ١، حاشية رقم ٢.

(٢) وإن كان علماء مكة (وعلى رأسهم ابن عباس) واليمن يبيحونها؛ Gribetz, *Bedfellows*، ص ١٨ - ١٩ (وانظر أيضًا القرطبي، الجامع، ٥: ١١٧). وكما ذكر جريبتز، هذا مثال على الصلة (التي أشار إليها هاورد) بين الشيعة المتقدمين وأقوال المكيين الفقهية؛ وانظر أيضًا، "Ibn 'Abbās", Madelung. ولقائمة بأسماء الصحابة الذين قيل أنهم يبيحون المتعة، انظر، على سبيل المثال، ابن حبيب، المحجّر، ٢٨٩.

(٣) انظر عرضًا لمختلف الحجج في Gribetz, *Bedfellows*، ص ١٥٨ - ١٨٠.

فريقين: فقال بعضهم أنها تبيح المُتَمَتَّة^(١)، وقال آخرون أنها تشير إلى الزواج المعياري^(٢). وكذلك فعل الدارِسون المحدثون. فبينما قال جون بورتون^(٣) وهارالد موتسكي^(٤) أن الآية ليس لها أي صلة بالمتعة، قال يوسف شاخت^(٥) وويلفرد مدلونج^(٦) أن هذا هو ظاهر معناها.

(١) روى الطبري، في جامع، ٥: ١٢-١٣، هذا القول عن كل من: السُّدِّي، ومجاهد، وأبي بن كعب، وابن عباس، والحكم بن عتيبة، وسعيد بن جبير. وأضاف إليهم الرازي في، تفسير، ١٠: ٤١، عمران بن الحصين. وتجدر الإشارة إلى أن الحكم بن عتيبة والسُّدِّي كوفيَّان، قد رُميا بالتشيع؛ انظر، المزي، تهذيب، ٧: ١١٩، و"al-Suddī." Juynboll.

(٢) روى الطبري، في جامع، ٥: ١١-١٢ هذا القول عن كل من: ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وابن زيد، ورجحه.

(3) Burton, "Mut'a," 10.

يرى بورتون أن حَمَل الآية على هذا القول هو «رُدُّ فعلٍ عَجُولٍ على صياغة الآية ٢٤». ويُعتبر أن كلاً من قراءة الآية والآثار المؤيدة للمتعة «من نسج خيال العلماء»، لكنه لم يُسَقِّ الحجاج المؤيدة لرأيه هذا ولم يحلّل الآية بالتفصيل.

(٤) تناول موتسكي هذه المسألة في أكثر من موضع من أعماله. ففي 8-537 "Geschlechtsreife"، اعتبر هذا القول محاولة لشرعة علاقات جنسية على حدود الدعارة، لكنه لم يناقش الآية بالتفصيل، وانظر أيضًا: "Wal- muḥṣanātu"، ص ٢٠١، حاشية رقم ٢٨. وبنى موتسكي حُجَّتَه على تشابه سمات العلاقة الجنسية المذكورة في الآية ٢٤ وسمات الزواج المعياري المذكورة في الآيات الأخرى، انظر، (والمحصنات)، ص: ٢١١-٢١٢. وسأفند هذه الحجة فيما يأتي. وكذلك قال الآتي: بما أن الآية ٢٥ تشير إلى الشخص غير القادر على الزواج المعياري، فلا بد أن تكون الآية ٢٤ تشير إلى الزواج المعياري أيضًا. وسأردّ على ذلك في الحاشية رقم (١)، ص ١٦٧.

(5) Schacht, *Origins*, 266.

ويتقوى تأويلي للآية (٢٤أ) لو كانت الآية (٢٤ب) تحيل على المتعة. بالطبع سيكون من الأفضل لو أمكن إثبات ذلك على نحو حاسم، لكن يكفي أن أبين أن القول بأن الآية تحيل على المتعة لا يقلّ وجاهة وقوّة عن القول بأنها تحيل على الزواج المعياري.

وتتطلب أية محاولة للتثبت من المعنى الصحيح للآية (٢٤ب) دراسة عدد من المسائل التفسيرية التي لم يتناولها الدارسون المحدثون على نحو كاف، وهي: أولاً، معنى كلّ من: أن تبتغوا بأموالكم، ومحصنين، واستمتعتم؛ وثانياً، صحة القراءة التي تضيف عبارة: (إلى أجل مسمى)، بعد: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾؛ وثالثاً، معنى أجور؛ ورابعاً، طبيعة التراضي المذكور بين الطرفين ﴿...فِيَمَا تَرْضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾. سأستعرض هذه المسائل فيما يأتي، وسأحاول أن أحدّد ما إذا كان من شأن تبيانها أن يكشف عن ظاهر معنى الآية أم لا.

قال شاخت بحذرٍ في هذا الموضوع أن الآية ٢٤ تبيح المتعة على ما يبدو. لكنه كان أكثر تحفظاً في مواضع أخرى؛ إذ قال إن إشارة الآية إلى المتعة ليست أمراً متيقناً منه أبداً، انظر، Schacht, "Nikāh," 28.

(6) Madelung, "Attitudes," 72; "Ibn 'Abbās," 16.

معنى: أن تبتغوا [النساء] بأموالكم:

تصف الآية (٢٤ب) إقامة العلاقات مع النساء بمصطلحات تستعمل في وصف المعاملات التجارية. ولعل ذلك يفسّر لنا قول قتادة (ت. ١١٧هـ/ ٧٣٥م) أن عبارة: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ تحيل فقط على إباحة اتخاذ الإمام كسراري^(١). وكذلك بنى بعض مؤيدي حمل الآية على المتعة قولهم على هذا الجزء من الآية^(٢). فنقل فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) رأياً مفاده أنّ نصّ الآية على المال فحسب في ابتغاء النساء دون ذكر مكونات الزواج الأخرى ذات الصلة (كالوليّ والشهود)؛ ليشير إلى أنها لا تتناول الزواج المعياري^(٣). لكن هذه حجة ضعيفة؛ فالآيات الأخرى التي تتناول الزواج على نحو لا لبس فيه، لا تنصّ دائماً على هذه المكونات^(٤)، وكذلك مجرد ذكّر

(١) انظر الحاشية رقم (٣)، ص ١٤٣.

(٢) انظر الحاشية رقم (٢)، ص ١٤٥.

(٣) «الثاني: أنّ المذكور في الآية إنّما هو مجرد الابتغاء بالمال، ثمّ إنّ تعالى أمر بإبتائهنّ أجورهنّ بعد الاستمتاع بهنّ، وذلك يدلّ على أنّ مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطاء، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلّا في نكاح المتعة، فأما في النكاح المطلق فهناك الحلّ إنّما يحصل بالعقد، ومع الوليّ والشهود، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحلّ، فدلّ هذا على أنّ هذه الآية مخصوصة بالمتعة». (الرازي، تفسير، ٤٣: ١٠).

(٤) في حدود علمي، اشتراط الشهود في عقد الزواج غير منصوص عليه في القرآن. أمّا الوليّ فمن المحتمل أن يكون هو المقصود في سورة البقرة: ٢٣٧: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ

=

المال لا يخبرنا بالكثير عن طبيعة هذه العلاقة الجنسية. وأيضًا ليس هناك ما يمنع من وصف الزواج المعياري بمثل هذه المصطلحات، وفي واقع الأمر، يرى معظم المفسرين أن هذا الجزء من الآية يشير إلى الزواج والتسرّي بالإمء كليهما^(١). بل ومضى بعضهم إلى أبعد من ذلك وقال إن هذا الجزء من الآية يشير إلى الزواج المعياري حصراً^(٢).

فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»، أما باقي المواضع التي يقال أنه هو المقصود فيها فهي محلّ شكّ. لكن دور الوليّ في الزواج وفقاً للقرآن وللفقه الإسلامي بالتّبع يستحق دراسة مستقلة. ولعرض موجز للزواج في القرآن انظر: Motzki, "Marriage".

- (١) انظر، على سبيل المثال: الطبري، جامع، ١١: ٥، والطوسي، التبيان، ٣: ١٦٥، والطبرسي، مجمع، ٣: ٤٥، والقرطبي، الجامع، ٥: ١١٢ (حيث نقراً: وهو «لفظ يجمع التزوج والشراء»).
- (٢) انظر، على سبيل المثال، قول كل من السديّ وعبيدة في الحاشية رقم (٣)، ص ١٤٣.

معنى: محصنين:

يفسّر العديد من المفسرين كلمة ﴿مُحْصِنِينَ﴾ هنا بأنها تعني متزوّجين^(١). وفسّرها بعضهم بأنها تعني متعفّفين، والتعفّف لا يكون إلا بالزواج، وبناء على ذلك قالوا أنّ الآية لا تتحدّث عن المتعة^(٢). لكن المعنى الأصلي لكلمة محصنين ليس له علاقة بالزواج. علاوة على ذلك، حتى لو كانت الآية تتحدّث عن الزواج، فإنّ ذلك لا ينفي التأويل الذي يحملها على المتعة، بما أنها أيضًا قد تعدّ ضربًا من ضروب الزواج.

معنى: استمتعتم:

الكلمات المشتقة من الجذر (م-ت-ع) المذكورة سبعين مرة في القرآن. وبالإضافة إلى الآية التي بين أيدينا، ورد الجذر في وزن (استفعل) في ثلاث آيات أخرى فحسب^(٣). ووفقًا للمفسّرين السُنّة، يفيد الفعل في هذه الآيات التلذّذ؛ وبالتالي قالوا أنه يفيد في الآية ٢٤ ب معنى التلذّذ والانتفاع^(٤). أمّا المفسّرون

(١) قال مجاهد: أي «متناكحين»؛ انظر: الطبري، جامع، ٥: ١١. وقال القمي، في تفسير، ١: ١٤٤: وهي تعني أن على الرجل أن يتزوج محصنة/ محصنة. وانظر أيضًا: الطوسي، التبيان، ٣: ١٦٥ (حيث يقول: أي؛ عقدن على التزوج)، والطبرسي، مجمع، ٣: ٤٥.

(٢) انظر، الجصاص، أحكام، ٢: ١٨٠، وقارن مع، الرازي، تفسير، ١٠: ٤٤.

(٣) الأنعام: ١٢٨، التوبة: ٦٩ (ثلاث مرات)، الأحقاف: ٢٠.

(٤) لدلالة التلذّذ انظر: القرطبي، الجامع، ٥: ١١٣، ولدلالة الانتفاع، انظر: الرازي، تفسير، ١٠: ٤٠.

واختلف المفسّرون في مصدر المتعة المذكورة في الآية: الجِماع أم الزواج نفسه (عقد النكاح عليهن).

الشيعة، كالتوسي (ت. ٤٦٠ / ١٠٦٧)، والطبرسي (ت. ٥٤٨ / ١١٥٤)، فقالوا أنّ للفعل في هذا السياق التشريعي دلالة إصلاحية وهي عقد الزواج المؤقت بأجل. وكدليل على ذلك، قالوا أنّ لفظ المتعة إذا أُطلق في سياق الشرع فهو يعني الزواج المؤقت^(١). لكن هذه حُجّة ضعيفة؛ لأنّ هذا الاستعمال الاصطلاحي للفظ (متعة) تال على القرآن. لكن من المثير للاهتمام، أن الكلمات المشتقة من هذا الجذر غالبًا ما تستعمل في القرآن مقترنة بأجل مؤقت. ومن بين الأمثلة على ذلك: ﴿وَمَتَّعْنَهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨، على سبيل المثال]، و﴿وَمَتَّعَ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦، الأنعام: ٢٤، الأنبياء: ١١١]، و﴿يَمَتِّعُكُمْ مَتَّعًا حَسَنًا﴾ [هود: ٣]، و﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٥]. وهذه الآيات لا تشير، كما هو واضح، إلى المتعة بمعنى التلذذ والانتفاع^(٢). وبالتالي من الأيسر أن نقول أن الجذر (م-ت-ع) يشير، في بعض

(١) الطوسي، التبيان، ٣: ١٦٥: «لأنّ لفظ الاستمتاع إذا أُطلق لا يستفاد به في الشرع إلا العقد المؤجّل، ألا ترى أنهم يقولون: فلان يقول بالمتعة، وفلان لا يقول بها، ولا يريدون إلا العقد المخصوص»، وانظر أيضًا: الطبرسي، مجمع، ٣: ٤٦. ورفض الطوسي والطبرسي قول من قال بأن المقصود هنا هو التلذذ والانتفاع: «ومن حمل لفظ الاستمتاع على الانتفاع فقد أبعده؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يلزم من لا ينتفع بها شيء من المهر، وقد علمنا أنه لو طلقها قبل الدخول لزمه نصف المهر، وإن خلاها خلوة تامّة لزمه جميع المهر عند كثير من الفقهاء، وإن لم يلتد ولم ينتفع»؛ الطوسي، التبيان، ٣: ١٦٦، وانظر أيضًا: الطبرسي، مجمع، ٣: ٤٦.

(٢) فسّر مقاتل ﴿وَمَتَّعَ إِلَىٰ حِينٍ﴾ بـ«بلاغ إلى منتهى أجلكم»؛ مقاتل، الأشباه، ١٥٢.

السياقات، إلى تحديد أجل زمني معيّن أو إلى الإمهال الزمني، من دون أيّ إشارة إلى التلذذ أو التمتع^(١). ويبدو أن هذا هو الحال في سورة الشعراء: ٢٠٥-٢٠٧، حيث يقول الله عن القوم الذين حقّ عليهم العذاب، أن منحهم المزيد من الوقت - ﴿إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ﴾ - لن ينعفهم في شيء^(٢). في ترجمتهم لهذه الآية، يستعمل مترجمو القرآن عبارات ذات صلة بالتلذذ (فأثر أربري، على سبيل المثال، يترجمها بـ "if we give them enjoyment of days for many years...")، لكن تعقيب الله هذا هو ردّ على قول الكافرين في الآية ٢٠٣ - ﴿هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ﴾ - وهو قول لا توجد فيه آية إشارة إلى التلذذ^(٣). وعليه، بالإضافة إلى التلذذ، يدل الجذر (م-ت-ع) أيضًا على تحديد أجل زمني أو إطالة مدة زمنية^(٤)، وبناء عليه، يمكن القول أن الفعل ﴿أَسْتَمْتَعْتُمْ﴾ في الآية

(١) يقال: مَتَعَ النهارُ؛ أي ارتفع وبلغ غاية ارتفاعه، انظر، Lane, *Lexicon*, 3016. وأنا مدين بهذا المرجع لباتريشاكرون.

(٢) هذا هو المقطع كامل، الآيات: ٢٠١-٢٠٧: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۚ فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۚ فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ ۚ أَفَعِدَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ ۚ أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ۚ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ ۚ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمْتَعُونَ﴾.

(٣) روى ابن منظور، في لسان، ٨: ٣٣١، عن النحوي الكوفي، ثعلب (ت. ٢٩١ / ٩٠٤)، قوله في الآية ٢٠٥ من سورة الشعراء أنها تعني؛ أي: لو «أطلنا أعمارهم».

(٤) ويمكن القول أنّ المعنى الأساسي لهذا الجذر هو المنح والوهب في المطلق، ويستعمل في القرآن غالبًا بمعنى مَنَح الوقت -تحديدًا- بالإنظار والإمهال. وأنا مدين بهذه الفكرة لهارون زايسوف.

٢٤ ب من سورة النساء يفيد تحديد أجل زمني^(١). ويمكن لهذه الحجة أن تدعم التأويل الذي يحمل الآية على المتعة، لكنها ليست حجة حاسمة، بما أن الفعل يحيل بوضوح، في مواضع أخرى، على التلذذ من دون الإشارة إلى أيّ أجل زمني.

(١) لكن في المواضع الأخرى التي ورد فيها على وزن استفعل، لا يحمل هذا الجذر أيّ مضامين زمنية واضحة، كما في التوبة: ٦٩: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَكَثْرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ﴾، والأحقاف: ٢٠: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾. لكن من المثير للاهتمام، أن نجد في الأنعام: ١٢٨، متبوعاً بأجل زمني حدده الله: ﴿وَقَالَ أُولِيَاءُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا﴾.

قراءة: إلى أجل مسمى؛

لو صحّت هذه القراءة، التي تعزى إلى العديد من العلماء المتقدمين؛ لحسنت المسألة، وثبت أن الآية (٢٤ب) تحيل على الزواج المؤقت بأجل. فبحسب هذه القراءة، تقرأ الآية كالاتي: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ [فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾. وتعزى هذه القراءة إلى أبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، وسعيد بن جبير، والسدي^(١)، والإمامين الخامس والسادس من أئمة الشيعة (الإثني عشر)، محمد الباقر وجعفر الصادق^(٢). ويمكن لهذه القراءة أن تكون إضافة تفسيرية مقحمة أو أن تكون قراءة أصلية حُذفت بغرض إبطال شرعية المتعة^(٣). وبما أن الدارسين المحدثين قد تبنا

(١) انظر: الطبري، جامع، ٥: ١٢-١٣، والطوسي، التبيان، ٣: ١٦٦.

(٢) ذكر القمي، في تفسير، ١: ١٤٤، أن جعفر الصادق استشهد بالآية مضافاً إليها (إلى أجل مسمى)، وقال إنها دليل على جواز المتعة (لكنه لم ينص على أن هذه إحدى القراءات، وبالتالي قد تكون هذه الإضافة من باب التأويل). ونقل العياشي، في تفسير، ١: ٢٥٩-٢٦٠، هذه القراءة عن ابن عباس ومحمد الباقر، وروى أثرًا يستشهد فيه الباقر بالآية مضافاً إليها (إلى أجل مسمى)، (وإن كان بعد فاتوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً). وعزا المفسرون الشيعة المتأخرون، الطوسي والطبرسي، هذه القراءة إلى علماء سنة وليس إلى الإمامين الصادق والباقر، انظر: Gribetz, *Bedfellows*, 131, 87-90, "Exegesis," Gleave, ولقائمة بالمفسرين الشيعة الذين استشهدوا بهذه القراءة انظر، Bar-Asher, "Readings," 54.

(٣) يقول آرثر جيفري، في *Materials*, 16، أن بعض القراءات المعزوة إلى أبي بن كعب وابن مسعود عبارة عن إضافات تفسيرية لكن بعضها قد يكون قراءات صحيحة. وتقييم كل حالة على حدة هو نهج

القولين لكن من دون تأييد أيّ منهما بالحجج، ينبغي علينا أن نلاحظ أن عبارة: (إلى أجل مسمّى)، قد وردت في القرآن واحدًا وعشرين مرة. وأخصّ بالذكر الآية الثالثة من سورة هود: ﴿وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾. هنا عبارة: (إلى أجل مسمّى)، وكما هو الحال في آيتنا، مقترنة بفعل مشتقّ من الجذر (م-ت-ع)، (في وزن فَعَّل وليس استفعل)، لكن وكما هو الحال غالبًا، يمكن للمرء أن يحتاج عن القولين: يمكن لهذه الآية، هود: ٣، أن تكون دليلًا على صحة قراءة: (إلى أجل مسمّى) في الآية (٢٤ب) من سورة النساء، لكن يمكن لها أيضًا أن تكون المصدر الذي ألهم إقحام هذه العبارة لأغراض تفسيرية.

أقومُ من اعتبار جميع هذه القراءات مقدماتٍ تفسيريةً، كما يفعل جون بورتون وجون وانسبرو. ولشتى الآراء حول موثوقية القراءات بعامة والقراءة التي بين أيدينا بخاصة، انظر، -80 "Exegesis," Gleave,

معنى: أجور:

لفظ (أجر) هو أحد الألفاظ التي يستعملها القرآن للإشارة إلى المهر^(١)، وقد وردت بهذا المعنى في آيات عديدة^(٢). وبالتالي تسقط حُجَّة بعض المفسرين الشيعة القائلة بأن استعمال لفظ (أجر) في الآية (٢٤ب) من سورة النساء يعني أنها لا تحيل على الزواج المعياري؛ لأنه يتطلب مهراً، والقرآن يعبر عن المهر بالصدّاق والنّحلة وليس بالأجر^(٣).

(١) انظر، "Bridewealth"، Motzki. ومن الألفاظ الأخرى التي يستعملها القرآن للإشارة إلى المهر: الفريضة والصدّقات (جمع: صدقة). ويفسر الرازي، في تفسير، ١٠: ٤٠، تسميته بالأجر قائلاً: «لأنه بدل المنافع وليس ببدل من الأعيان»، وانظر أيضاً: القرطبي، الجامع، ٥: ١١٣.

(٢) انظر: النساء: ٢٥: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْلِفَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾، والمائدة: ٥: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾، والأحزاب: ٥٠: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجْرَهُنَّ﴾، والممتحنة: ١٠: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ﴾.

(٣) نقل الطوسي، في التبيان، ٣: ١٦٦، هذه الحجة ورفضها، معتمداً في ذلك على ورود (أجر) بمعنى المهر في النساء: ٢٥ والمائدة: ٥. يقول: «وفي أصحابنا من قال: قوله: ﴿أَجْرَهُنَّ﴾ يدل على أنه أراد المتعة؛ لأن المهر لا يسمّى أجراً، بل سماه الله صدقة ونحلة، وهذا ضعيف؛ لأن الله سمى المهر أجراً في قوله: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ﴾، وقال: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ﴾، ومن حمل ذلك كله على المتعة كان مرتكباً لما يُعلم خلافه». لكن انظر: التبيان، ٣: ٤٤٦، حيث أورد تفسيراً للآية الخامسة من سورة المائدة يقصر دلالتها على المتعة أو التسري بالإمام.

معنى: التراضي:

تقول الآية: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾. لا يجد التأويل الذي يحمل الآية على المتعة أي إشكال هنا؛ فوفقاً له، هذه الجملة تعني جواز مدّ أجل العلاقة المتفق عليه ابتداء في مقابل أجر إضافي، طالما رضي الطرفان بذلك^(١). في المقابل، يجد التأويل الذي يحمل الآية على الزواج مشقة في تفسير هذا التراضي. فيرى بعض المفسرين أنه يعني الحطّ من قدر المهر^(٢)، وحملوا هذه الآية على الآية ٢٣٧ من سورة البقرة^(٣) والآية ٤ من سورة النساء^(٤). لكن يعكّر على هذا القول أنّ من يعفو عن المهر، في هاتين الآيتين، هو الزوجة أو وليّها، أي أنه تصرّف من طرف واحد، بينما تتحدّث الآية (٢٤ب) من سورة النساء عن اتفاق بالتراضي بين طرفين، وبالتالي لا بد من أنها

(١) نقل الطبري، في جامع، ٥: ١٤، هذا التأويل عن السّدي، الذي يقول، وكما أسلفنا، أن الآية تُحيل على المتعة. وانظر أيضاً: العياشي، تفسير، ١: ٢٥٩ (مستشهداً بمحمد الباقر)، والطوسي، التبيان، ٣: ١٦٧، والرازي، تفسير، ١٠: ٤٥.

(٢) الطبري، جامع، ٥: ١٣ - ١٤، حيث نقل هذا القول عن الحضرمي (وهو مجهول، انظر ابن حجر، تهذيب، ٢: ٣٥٥) وابن زيد. وقال الطبري نفسه أن الآية تشير إلى اتفاقات عديدة محتملة: تقليل المهر، أو العفو عنه بالكلية، أو تأخير دفعه.

(٣) ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ...﴾، وقيل أن المقصود بالشخص الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج أو الولي. انظر: على سبيل المثال، الرازي، تفسير، ٦: ١٢١ - ١٢٣. وفي رأيي، المقصود هنا هو الولي على الأرجح، ويدعم ذلك استعمال الفعل (يعفو)، والانتقال من ضمير المخاطب الجمع إلى ضمير الغائب المفرد.

(٤) ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مَخْلَّةً فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا مَرِيئًا﴾.

تتعلق بموضوع آخر غير الحطّ من قدر المهر أو العفو عنه بالكلية. وقال مفسّرون آخرون أن الآية (٢٤ ب) تشير إلى كلّ من: عفو الزوجة عن المهر كلّهُ أو عن قدر منه ورضى الزوج بأن يزيد في قدر المهر^(١). لكنّ هذين تنازلان منفصلان، ومن قبل طرف واحد، وليساً اتفاقاً بالتراضي بين طرفين على شيء معين^(٢). ويعزى القول التالي إلى ابن عباس (من طريق عليّ بن أبي طلحة): تبيح الآية للزوجين، بعد دفع المهر، الاتفاق على الاستمرار في الزواج أو الطلاق^(٣). لكنّ هذا القول غير مقنع أيضاً، وذلك بما أن قرار الطلاق بيد الزوج وحده.

(١) يرى الزجاج أن الآية تشير إلى كلّ من: رضا الزوجة بأن تعفو عن مهرها، ورضا الزوج بأن يدفع إلى زوجته المهر كاملاً (عوضاً عن نصفه الواجب دفعه) إذا طلقها قبل أن يدخل بها. ويرى بعض الحنفية أن الآية تنصّ على جواز زيادة الزوج في المهر فوق القدر المتفق عليه سلفاً. وهذه المسألة محلّ جدل بين أبي حنيفة والشافعي، انظر: الرازي، تفسير، ١٠: ٤٥.

(٢) استعرض الطبري الأقوال في قوله تعالى ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾، ثم قال: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: معنى ذلك: ولا حرج عليكم أيها الناس فيما تراضيتم به أنتم ونساؤكم من بعد إعطائهن أجورهن على النكاح الذي جرى بينكم وبينهن من حطّ ما وجب لهن عليكم، أو إبراء أو تأخير ووضع». واعتراض المؤلّف على مثل هذا التفسير -شائع الحضور في مدونة التفسير- بما اعترض به لا يتّجه؛ ففوق الاتفاق هاهنا يحصل من طرفين ولا بد لا من طرف واحد؛ فهناك من يبدي تنازله عن أمر وهناك من يقبل هذا التنازل. (قسم الترجمات)

(٣) «وقال آخرون: معنى ذلك: ولا جناح عليكم أيها النّاس فيما تراضيتم به أنتم ونساؤكم بعد أن توتوهنّ أجورهنّ على استمتاعكم بهنّ من مقام وفراق»؛ الطبري، جامع، ٥: ١٤. والحقّ، أن هذا القول قريب جدّاً من القول الذي يحمل الآية على المتعة. فوفقاً للقولين، يقرّر الزوجان هل يستمرّان في العلاقة أم يفترقان بالطلاق. لكنّ ثمة فرقٌ معتبرٌ بينهما: بحسب القول الأول يتعلّق الأمر هنا بالطلاق، بينما

واختصارًا: من العسير أن نحسم، اعتمادًا على دراسة العناصر السابقة، ما إذا كانت الآية (٢٤ب) تشير إلى الزواج المعياري أم إلى المتعة. فبعض هذه العناصر قد ورد في مواضع أخرى من القرآن تتناول الزواج المعياري، وبالتالي يمكن للمرء أن يخلص إلى أن الآية (٢٤ب) تتناول الزواج المعياري هي الأخرى^(١). لكن مجرد وجود هذه المشتركات لا يجعل التأويل القائل بالمتعة تأويلًا مستبعدًا؛ لأن الممارسات المختلفة قد تتقاسم فيما بينها سمات متشابهة، ولأن علاقات المتعة قد تعدّ نوعًا مخصوصًا من أنواع الزواج. علاوة على ذلك، تتضمن الآية ٢٤ب خصائص فريدة تدعم التأويل الذي يحملها على المتعة. كاستعمال الفعل ﴿أَسْتَمْتَعْتُمْ﴾ بدلالته على الأجل الزمني، وقراءة (إلى أجل مسمى)، والإشارة إلى اتفاق بين الطرفين بعد تحديد المهر (بينما الآيات الأخرى تذكر تنازل المرأة عن مهرها فقط). وبالتالي، قد لا يمكننا إثبات أن الآية (٢٤ب) تتعلق بالمتعة، لكن لا يمكننا أيضًا استبعاد إمكانية ذلك. ففي أسوأ الأحوال، قد أوضحنا أن تأويل الآية على المتعة هو تأويل محتمل^(٢).

=

بحسب القول الثاني (المتعة) يتعلق الأمر بتطويل أمد الاتفاق الأصلي. وبالتالي يمكن القول أن القول الأول عبارة عن تعديل للقول الثاني بالتخلص من مكوّنه الإشكالي.

(١) عيّن موتسكي، في (والمحصنات)، ص: ٢١١ - ٢٢٢، ثلاثة من هذه العناصر المشتركة: اشتراط المقدرّة المالية، ودفع المهر، والإشارة إلى اتفاق معيّن بعد تحديد المهر. وبناءً على هذه التشابهات، خلص موتسكي إلى أن الآية (٢٤ب) تحيل على الزواج المعياري.

(٢) استعرض الطبري الأقوال في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾؛ من قالوا بأن المراد نكاح المتعة ومن قالوا بأنه النكاح المعروف في الإسلام، ثم قال: «وأولَى التأويلين في ذلك

=

وبمقدورنا أن نسوق بعض الحُجَج الأخرى المؤيِّدة للتأويل الذي يحمل الآية على المتعة. أولاً، العلماء الذين قالوا بهذا القول (أبي بن كعب، ابن مسعود، ابن عباس) - لو قبلنا نسبته إليهم - أسبق من أصحاب القول الآخر الذي يحمل الآية على الزواج المعياري (وإن كان ابن عباس مذكورًا ضمن هؤلاء أيضًا). ثانيًا، بعض العلماء السُّنة الذين يرون تحريم المتعة، قالوا إن الآية (٢٤ب) تبيحها بالفعل، لكنها قد نسخت (حكمًا) لاحقًا^(١). ثالثًا، المفسِّرون القائلون بجواز المتعة أسبق، في الأغلب، من القائلين بحُرمتها، مع العلم أن المفسِّرين لا يشجعون، في العادة، على أيِّ ممارسات قد تبدو منحلَّة^(٢). وأخيرًا، نجد في سورة المؤمنون: ٥ - ٧، (وفي سورة المعارج: ٢٩ - ٣١) نظيرًا للآية ٢٤ب، يدعم التأويل الذي يحملها على المتعة. تصف هذه الآيات المؤمنين بأنهم: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾.

بالصواب تأويل من تأوله: فما نكحتموه منهن فجامعتوه فاتوهن أجورهن؛ لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء على غير وجه النكاح الصحيح أو الملك الصحيح على لسان رسوله ﷺ... وأما ما روي عن أبي بن كعب وابن عباس من قراءتهما: «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى»، فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين، وغير جائز لأحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئًا لم يأت به الخبر القاطع العذر عن لا يجوز خلافه». (قسم الترجمات)

(١) بحسب القرطبي، الجامع، ٥: ١١٤، يقول العديد من العلماء، إن لم يكن جمهورهم، أن الآية تبيح المتعة.

(٢) قارن مع، 8-537، "Geschlechtsreife," Motzki.

منصوص هنا على أن أمام المؤمنين خيارين للجماع الشرعي: مع الأزواج أو الإماء؛ وكل من سواهما محرّم. واستشهد علماء السنّة بهذه الآية لدعم قولهم بحرمة المتعة^(١)، على افتراض أن نساء المتعة لسنّ زوجات ولا إماء^(٢). وردّ علماء الشيعة على ذلك بأنه على الرغم من القواعد المخصصة لعقد المتعة، إلا أن نساء المتعة يمكن اعتبارهن زوجات، وبالتالي يدخلن تحت لفظ ﴿أَزْوَاجِهِمْ﴾ في هذه الآية^(٣). وقالوا بأنّ هذه الآيات تكمل بعضها بعضاً، وبذلك تجيز للرجل مجامعة ثلاثة أنواع من النساء: الزوجات، والإماء (آيات المؤمنون)، ونساء المتعة (آية النساء)^(٤).

(١) انظر على سبيل المثال، الرازي، تفسير، ١٠: ٤١. وليست الحجة هنا هي أن آيات سورة المؤمنون قد نسخت الآية (٢٤ب) من سورة النساء، وإنما هي أن آيات سورة المؤمنون تفيد تحريم المتعة. ونجد حجاجاً مشابهاً في الآثار التي رواها أبو عبيد، في الناسخ، ٢٦، عن عائشة وسالم بن عبد الله والقاسم بن محمد. لكن القرطبي أورد، في الجامع، ٥: ١١٤، هذه الآثار معاداً صياغتها، بحيث تقول أن آيات المؤمنون قد نسخت آية النساء. وهذا يخلق مشكلة؛ فسورة النساء مدنية بينما سورتي المؤمنون والمعارج مكيتان. وتناول الألوسي، في روح، ١٨: ٨-٩ مشكلة مشابهة وطرح بعض الحلول المتكلفة.

(٢) ففي زواج المتعة، لا ترث الزوجة، وليس عليها عدّة، ولا يثبت به النسب، كما هو الحال في الزواج المعياري؛ الرازي، تفسير، ١٠: ٤١.

(٣) استشهد الطوسي هنا بحال الزوجات اللاتي لا ينطبق عليهن كلّ أحكام الزواج المعياري. فمثلاً الزوجات الكتابيات لا يرثن من أزواجهن المسلمين.

(٤) الطوسي، التبيان، ٣: ١٦٥-١٦٦. ويعبر هذان التفنيديان عن الخلاف الموجود بين علماء الشيعة حول الطبيعة الشرعية للمتعة، هل هي زواج أم ملك يمين أم إيجار. وانظر الحاشية رقم (٢)، ص ١٤٥.

ولأغراض بحثنا، يمكننا أن نبين معنى الآية ٢٤ من سورة النساء بمقارنتها بالآيات ٥ - ٧ من سورة المؤمنون. فصياغتهما المتشابهة تشير إلى أن الآية (٢٤ب) تجيز المتعة حقاً:

المؤمنون: ٥ - ٧	النساء: ٢٤
وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ	وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ	إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
فَمَنْ أَبْتَعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ	وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا

تنص الآيات ٥ - ٧ من سورة المؤمنون، صراحة، على تحريم مجامعة ما سوى الزوجات والإماء. لكن صياغة هذا التحريم ﴿فَمَنْ أَبْتَعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ تكاد تكون متطابقة مع صياغة الآية ٢٤ ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا﴾^(١). وهو ما يشير إلى أن كل آية منهما تناقض الأخرى عمداً. ولو كان ذلك كذلك، سيتعين علينا اعتبار الآية ٢٤ تبيح مجامعة

(١) ذكر موتسكي هذه التشابه على نحوٍ عابر، في "Wal-muḥṣanātu," 205 and 211. لكن يجدر التنبيه أن وضعية الإماء في الموضوعين -كما أفهمها- مختلفة. ففي آية النساء هن زوجات محتملات، بينما هن سراري في آيات المؤمنون.

نساء غير الزوجات والإماء، أي تبيح المتعة. وعليه، قد يكون علماء السُّنة محقِّين في القول بأن آيات سورة المؤمنون تعارض المُتعة، لكن ذلك قد لا يدحض القراءة الشيعية للآية ٢٤ من سورة النساء.

ونجد سنداً غير مباشر للتأويل الذي يحمل الآية ٢٤ ب على المتعة في الشهادات التي تؤكد على وجود ممارسة مماثلة بين العرب قبل الإسلام، وفي إجماع المسلمين على أنّ هذه العادة قد ظلت ممارسة لبعض الوقت بعد مجيء الإسلام. فقد وصف المؤرخ الروماني أميانوس مارسيليانوس (٣٣٠ - ٣٩٥ م) الزواج المؤقت بين العرب في القرن الرابع الميلادي قائلاً: «فهم في ترحال دائم، ويتخذون زوجات مستأجرات بعقود مؤقتة. لكن لكي تشبه هذه الزوجات الزواج العادي، تمنح الزوجة، على سبيل المهر، زوجها حربة وخيمة، على أن يكون لها الحق في تركه بعد الأجل المتفق عليه إذا ما اختارت ذلك...»^(١). وكذلك أوضحت العديد من الآثار السنيّة أنه حتى أولئك القائلين بحرمة المتعة

(1) Ammianus, History, 1:27- 9.

تبعاً لفلهاوزن، قال العديد من الدارسين أنّ هذا الشاهد ينبغي ألا يُربط بالمتعة، وذلك بناءً على وصف أميانوس لهذا الزواج. فهنا الزوجة هي التي تمنح المهر، لكن في الشريعة الإسلامية، هي التي تتلقاه. لكنني أرى أنّ هذا الشاهد يظلّ، وعلى الرغم من ذلك، دليلاً على وجود الزواج المؤقت في الزمن السابق على الإسلام. وقارن مع رأي موتسكي، في "Geschlechtsreife"، ص ٥٣٩، الحاشية رقم ٢٦٥، القائل، ودونما دليل، أنّ أميانوس أراد بهذا الخبر الطعن في القبائل العربية، وبالتالي هو خبر غير موثوق. لكن في المقابل، خلص جريبتز إلى أنّ الزواج المؤقت (الذي كان يُشار إليه بالمتعة ربما) كان موجوداً في الجاهلية على الأرجح، لكن القواعد الحاكمة له كانت مختلفة جزئياً عن القواعد الحاكمة للمتعة في الإسلام؛ Gribetz, *Bedfellows*، ص: ٦ - ٨.

قد أقرّوا بأنها ظلت مباحة لبعض الوقت بعد قدوم الإسلام^(١). وفي رأبي، يشير هذا الإجماع إلى أن المتعة كانت ممارسة قائمة حقًا. أمّا العلماء الذين قالوا بأن الآثار المتعلقة بإباحة المتعة موضوعة، فعليهم أن يفسروا لنا لماذا لم يرفضها أولئك القائلون بحرمة المتعة ببساطة باعتبارها آثارًا باطلة^(٢).

وبالتالي، فالخلاف في المتعة مقتصر على الآتي: هل نسخ الحكم بإباحتها أم لا؟ ولو نسخ، فمن طرف من تحديدا؟ فمن يرى جوازها من الشيعة والسنة يقول أنها لم تنسخ قط، بينما يقول من يرى حرمتها من السنة أنها قد نسخت، لكنهم اختلفوا في مصدر هذا النسخ: القرآن نفسه^(٣)، أم النبي^(٤)، أم عمر بن الخطاب^{(٥)(٦)}.

(1) Gribetz, *Bedfellows*, 11- 12.

(2) يمكن للمرء أن يقول أنّ القائلين بحرمة المتعة أرادوا تحييد الآثار المعارضة لقولهم، لكن للمرء أن يتوقع العثور على آراء ترفض وجود هذه الإباحة ابتداءً.

(3) Gribetz, *Bedfellows*, 17- 18.

آيات عدة قيل أنها قد نسخت المتعة: البقرة: ٢٢٨: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾؛ النساء: ١٢: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾؛ المؤمنون: ٥-٦: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾؛ الأحزاب: ٤٩: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِيعَتُهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾؛ الطلاق: ١: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾. وباستثناء آيات سورة المؤمنون، الربط بين هذه الآيات والمتعة يبدو متكلفًا ومصطنعًا.

(4) تعزو العديد من الآثار نسخ المتعة إلى النبي، في أوضاع شتى، انظر، 16- 14, Gribetz, *Bedfellows*.

(5) انظر، 16, Gribetz, *Bedfellows*. ويعزو الشيعة القائلون بجواز المتعة تحريمها الخاطيء إلى عمر

أيضًا، انظر: 7- 176, "Umar," Gribetz, *Bedfellows*, 56- 9, and Hakim,

(6) نسبة النسخ لعمر بن الخطاب مشكلة في تصوّر الموقف الإسلامي من النسخ؛ فالنسخ لا يكون إلا في عصر الرسالة كما هو معلوم، واشتهر عمر بالنهي عن المتعة ومنعه لها يعني انتصاره لوقوع النسخ لإباحة المتعة في زمن النبي ﷺ لا أنه من قام بهذا النسخ. (قسم الترجمات).

والرأي الأخير هو الأرجح على ما يبدو، وذلك لأن الآثار التي تعزو النسخ إلى القرآن أو إلى النبي قد ظهرت في مرحلة متأخرة على الأرجح، عندما لم يعد مقبولاً اعتبار عمر متمتعاً بسلطة تخوّل له نسخ ممارسة كانت مباحة في حياة النبي^(١).

من المقبول إذن أن نقول أنّ المتعة كانت موجودة في حياة النبيّ. وهذا لا يلزم عنه، بالطبع، صحّة التأويل الذي يحمل الآية (٢٤ب) على المتعة، وإنما يقوّيه فحسب.

وباختصار، لقد سعيت إلى تبين أنّ التأويل الذي يحمل الآية (٢٤ب) على المتعة تأويل وجيه ومقبول. فصيغة الآية، وتاريخ تفسيرها، وشبهها بالآيات ٥ - ٧ من سورة المؤمنون، ووجود الزواج المؤقتّ / المتعة فيما قبل الإسلام وفي حياة النبي، كلّها أشياء تعمل كمرجّحات لهذا التأويل. وبالرغم من أنّ أيّاً منها ليس حُجّة حاسمة في نفسه، إلا أنها تقوّي، معاً، هذا التأويل.

(٤)

ولنعد الآن إلى الآية (٢٤أ). لقد قلت أنه ينبغي ألاّ نقرأها كعطف على قائمة النساء المحرّمات المذكورة في الآية ٢٣، وإنما كجملة منفصلة تنصّ على النساء اللاتي يعتبرن زوجات مثاليات. وحلّ لنا هذا القول عدداً من الإشكالات

(1) Hakim, "Umar," 173.

المتعلقة بمقطع الآيات ٢٣ - ٢٥، لكنه طرح علينا إشكالية جديدة متعلقة بعبارة: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ في الآية ٢٤ ب. وهو ما يتطلب منا النظر فيما إذا كانت هذه الآية تحيل على المتعة أم لا. وانتهيتُ إلى أنه من الممكن أن تحيل على المتعة فعلاً^(١). وبذلك تكون الآية (٢٤) تنصّ على أن المسلمين عليهم أن يتخذوا أزواجًا من النساء العفيفات، بينما تنصّ الآية (٢٤) على إباحة نوع آخر من العلاقات الجنسية، بالإضافة إلى هذا الزواج المعياري، وهو المتعة.

وعليه يمكن تحليل مقطع الآيات ٢٣ - ٢٥ من سورة النساء كالآتي:

(٢٣): قائمة النساء اللاتي يحرم الزواج منهن.

(٢٤): النساء اللاتي يجب الزواج منهن: العفيفات وليس الإماء.

(٢٤): رخصة أولى من هذا الواجب: المتعة.

(٢٥): رخصة ثانية من هذا الواجب: الزواج من الإماء في حال الضرورة^(٢).

(١) ويمكن القول، مع خشية الوقوع في الدور، أنّ تأويلي للآية (٢٤) حال كان مقننًا، يُعدّ بحد ذاته حجة جديدة داعمة للتأويل الذي يحمل الآية (٢٤) على المتعة.

(٢) هذا الفهم لهذا المقطع من الآيات يفنّد واحدة من حجج موسكي ضد تأويل الآية (٢٤) على المتعة، وهي: بما أن الآية ٢٥ تتناول أولئك الذين لا يقدرّون على الزواج المعياري، فلا بدّ أن تكون

=

ولو صح هذا التأويل، يمكننا وصف سلسلة التغيرات التي طرأت على معنى كلمة (محصنات) على النحو الآتي: المعنى الأصلي للكلمة في جميع المواضع القرآنية التي وردت فيها هو العفيفات. أدت قراءة الآية (١٢٤) على نحو خاطئ، كتتمة للآية السابقة عليها، إلى فهم كلمة (محصنات) الواردة فيها كصنف محرّم من النساء. ولأنّ هذا الفهم يتعارض مع الآيات الأخرى التي وردت فيها الكلمة، كان على المفسّرين إيجاد حلول لهذا الإشكال. أحدها هو القول بأن كلمة محصنات في الآية (١٢٤) تعني ذوات الأزواج. وبدوره، أثر هذا التغيير في دلالة الكلمة على طريقة نطقها. ففضّل قراءتها في صيغة اسم المفعول: (محصّنات) (أي المحفوظات [من طرف أزواجهن])، على قراءتها في صيغة اسم الفاعل: (محصّنات) (أي الحافظات [لأنفسهن])^(١). لكن سلسلة التغيرات

الآية ٢٤ تتناول هي الأخرى الزواج المعياري. انظر الحاشيتين، رقم (٤)، ص ٣٣، ورقم (١)، ص ٤٦ أعلاه. وفي رأيي، تقدم الآيتان: ٢٤ب، و ٢٥، استثناءين للزواج الواجب المنصوص عليه في الآية ٢٤أ. يختلف الاستثناء الأول من جهة جوهر العلاقة (يتعاقد على أنها مؤقتة من البداية). ويختلف الاستثناء الثاني من جهة صنف النساء اللاتي سيُعقد عليهن (الإماء وليس المحصنات). وعلى ذلك، تحيل الآية ٢٥ على الآية (١٢٤) وليس على الآية ٢٤ب، وبالتالي لا يسعنا أن نستدلّ من الآية ٢٥ على أن الآية (٢٤ب) تتناول الزواج المعياري.

(١) للرأي القائل بأن صيغة اسم الفاعل تعني العفيفات بينما صيغة اسم المفعول تعني المتزوجات (أو الحرائر أو المسلمات)، انظر: الطبري، جامع، ٥: ١٧.

لم تتوقف هنا؛ لأن تأويل الآية (١٢٤) على هذا النحو كان له تأثير على الآيات الأخرى. فقرأها بعض القراء (محصنات) في جميع المواضع التي وردت فيها، حتى في المواضع التي لا يمكن أن تعني فيها المتزوجات بأي حال من الأحوال^(١). ويدل على أن قراءة (محصنات) قد نشأت في أول الأمر في سياق تفسير الآية (١٢٤) هو أنها هي القراءة السائدة في هذا الموضوع مقارنة بالمواضع القرآنية الأخرى التي ورد فيها لفظ محصنات^(٢).

وبالمثل، عمد المفسرون إلى تفسير الإحصان بالزواج في المواضع الأخرى التي يعني فيها العفاف أصلاً. ونرى ذلك بأوضح ما يكون في حالة

(١) وكتيجة لذلك، قال بعض المفسرين أن صيغة اسم المفعول ثلاثم المعاني الأخرى للكلمة، ومنها العفيفات. فبحسب ابن عطية، في المحرر، ٢: ٣٥، كلتا القراءتين ثلاثمان المعاني الأربعة: (عفيفات، حرائر، مسلمات، ذوات أزواج). وبذلك قُطعت الصلة بين معنى الكلمة وطريقة نطقها. ومن الآراء المتطرفة، قول ابن الأعرابي (ت. ٢٣١ / ٨٤٦) [عن ثعلب] أن الفعل أحصن هو واحد من ثلاثة أفعال فقط تحلّ فيها صيغة اسم المفعول في محلّ اسم الفاعل: «كلام العرب كلّ على أفعل فهو مفعول إلا ثلاثة أحرف أحصن فهو محصنٌ، وألفج فهو ملفج، وأسهب فهو مسهب»؛ الأزهرى، تهذيب، ١: ٨٤٤. لكن في جميع المواضع القرآنية التي ورد فيها الفعل مذكراً، نجده في صيغة المبني للمعلوم: مُحصنين. وسياق قول ابن الأعرابي يوحى بأنه لا يدلّ على استعمال لغوي حقيقي، وإنما هو مجرد محاولة لإيجاد مسوّغ لصيغة المبني للمجهول من لفظ محصنات.

(٢) انظر الحاشية رقم (٢)، ص ١٢٧. وقارن مع التفسيرات التي طرحها موتسكي لظهور قراءة مُحصناتٍ، في (والمحصنات)، ص: ٢٠٣-٢٠٥.

الفعل أحصن/ أحصن في الآية ٢٥ من سورة النساء^(١)، لكنه واضح أيضًا في حالة لفظ (محصنين) في الآية ٢٤ من سورة النساء^(٢)، والآية الخامسة من سورة

(١) تقول الآية ٢٥ من سورة النساء: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْلِفَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنَ / أَحْصَنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...﴾ قرأها حمزة وعاصم والكسائي عن أبي بكر (انظر: ابن مجاهد، السبعة، ٢٣١): ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ﴾، بمعنى «إذا تعففن» على الأرجح، لكن يبدو من الغريب أن يعقب ذلك مباشرة مناقشة لارتكابهن الزنا. وبالتالي للمرء أن يتوقع وجود (ثم) بين الإحصان والفاحشة، بغرض التشديد على أن ارتكاب الزنا لا يقع منهن إلا بعد تعففهن (أنا مدين هذه الفكرة لمايكل كوك). وعليه، فلا بد لقارئ هذه الآية أن يفترض أحد أمرين: إما أنهم لم يرتكبن الزنا إلا بعد فترة معتبرة من التعفف، أو أن جواب شرط (إذا) محذوف، كما هو الحال في مواضع أخرى (سورة محمد: ٢١ على سبيل المثال: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾)، ومن ثم، يقرأ الآية كالآتي: ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ﴾ [فهو خير لهن] فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...﴾ (قارن مع Wright, Grammar, 17: 2). لكن المفسرين لم يفترضوا وجود حذف هنا، وفضلوا تأويلات أخرى مثل: «إذا دخلن في الإسلام» أو «إذا تزوجن» (انظر: الطبري، جامع، ٥: ٢٢-٢٣)، ولعلهم فعلوا ذلك لكي تكون العقوبة المنصوص عليها في الآية معتمدة على شرط شرعي محدد (كالزواج والإسلام)، وليس على سلوك غير محدد كالتعفف. لكن يبدو أن اختيار تفسير «إذا تزوجن» يعكس كلاً من: سياق الآية ٢٥ (الزواج من الإماء)، وتفسير {المُحْصَنَاتِ} في الآية (٢٤) بالمتزوجات. والحق أن الآية ٢٥ تستحق دراسة مستقلة، لكن انظر حتى ذلك الحين مناقشتها في موتسكي، (والمحصنات)، ص: ١٩٩-٢٠٢، و Witzum, thesis, 43-4.

(٢) انظر الحاشية رقم (١)، ص ١٥١.

المائدة^(١). فحتى الزوجات المحتملات في آية المائدة هذه - {و[أحل لكم] المحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم...} - قيل في تفسيرهن أنهن ذوات الأزواج، وهو قول مثير للدهشة^(٢). وهذا مثال متطرف للغاية على تسرب تفسير المحصنات بالمتزوجات من الآية (١٢٤) من سورة النساء إلى آية أخرى لا يلائمها هذا التفسير أبداً^(٣). وبلغت سلسلة التغيرات هذه ذروة جديدة في العديد من ترجمات القرآن المحدثه، التي ترجمت كلمة محصنات في جميع المواضع التي وردت فيها تقريباً بالمتزوجات^(٤).

(١) فسرها ابن عباس بـ«ينكحوهن بالمهر والبيّنات [الشهود]»؛ الطبري، جامع، ٦: ١٠٨. وانظر أيضاً: الرازي، تفسير، ١١: ١١٧.

(٢) أبو عبيدة، مجاز، ١: ١٥٤. لكن جدال أكثر المفسرين الكلاسيكيين حول ما تحيل عليه كلمة محصنات في هذه الآية، المائدة: ٥، قد اقتصر على معنيين: العفاف أم الحرائر. فلأن الآية تنصّ على إباحة الزواج منهن، كان من المستبعد تماماً حمل الكلمة على معنى ذوات الأزواج. أو كما قال ابن عطية: «فيمتنع في هذا الموضع أن يكون الإسلام؛ لأنه قد نصّ أنهن من أهل الكتاب، ويمتنع أن يكون النكاح؛ لأن ذات الزوج لا تحل، ولم يبق إلا الحرية والعفة، فاللفظة تحتملها»، المحرر، ٢: ١٥٩.

(٣) فكما أسلفنا، فسرها أبو عبيدة بالفعل، في مجاز، ١: ١٥٤، بذوات الأزواج.

(٤) ومنها ترجمة آرثر أربري إلى الإنجليزية، وترجمة أوربي رويين إلى العبرية. فإلى الآيات التي قال المفسرون الكلاسيكيون سلفاً أن كلمة محصنات تعني فيها ذوات الأزواج، أضافَ أربري ورويين الآية الخامسة من سورة المائدة (كما فعل أبو عبيدة)، والآيتين الرابعة والثالثة والعشرين من سورة النور. فأربري، على سبيل المثال، يترجم الآية الرابعة من سورة النور بـ "and those who cast it upon women in wedlock..."، أي:

=

وختامًا، لقد طرحت الآتي في هذه الدراسة: ١- الآية (٢٤أ) من سورة النساء جملة مستقلة؛ ٢- وقد أدت قراءتها، خطأ، كتتمة للآية السابقة عليها إلى استبدال المفسرين للمعنى الأصلي لكلمات محصنات (العفيفات) بمعنى آخر وهو المتزوجات؛ ٣- التأويل الذي يحمل الآية (٢٤ب) من سورة النساء على المتعة تأويل وجيه له ما يدعمه. وتعرضت أيضًا إلى مدّ تفسير كلمة محصنات بالمتزوجات من الآية (٢٤أ) من سورة النساء إلى الآيات الأخرى التي وردت فيها. لكن هناك المزيد مما يمكن قوله في هذا الموضوع، كالكلام على مسألة المعاني الأخرى المفترضة للفظ محصنات في القرآن (الحرائر، المسلمات)؛ ولعليّ أتناول هذه المسائل في المستقبل القريب^(١).

(وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُتَزَوِّجَاتِ). وانظر أيضًا ترجمة رودى باريت (إلى الألمانية) لآيتي سورة النور هاتين. والحال أن هذه الترجمات لا تعبر عن المعنى الأصلي لكلمة محصنات (عفيفات) ولا عن التفسير الكلاسيكي لهاتين الآيتين الذي يحملهما على رمي العفيفات عامة، سواء كن متزوجات أو غير متزوجات. وانظر نقد موتسكي لترجمة باريت لآيتي سورة النور، في (والمحصنات)، ص ١٩٩.

(١) انظر حتى ذلك الحين: Witztum, *thesis*.

قائمة المراجع

المراجع العربية:

- أبو عبيد، الناسخ = أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الناسخ والمنسوخ، تحقيق: جون بروتون، كامبريدج، ١٩٨٧.
- أبو عبيدة، مجاز = أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، ١٩٥٤.
- الألوسي، روح = عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، ١٩٧٠.
- العياشي، تفسير = محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، بيروت، ١٩٩١.
- أزهرى، تهذيب = محمد بن أحمد الأزهرى، معجم تهذيب اللغة، تحقيق: رياض زكي قاسم، بيروت، ٢٠٠١.
- الفراء، معاني = يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، القاهرة، ١٩٥٥.
- ابن عطية، المحرر = عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، ١٩٩٣.
- ابن حبيب، المحبّر = أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبّر، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، بيروت، ١٩٤٢.

- ابن حجر، تهذيب = أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن منظور، لسان = محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٥-١٩٥٦.
- ابن مجاهد، السبعة = أحمد بن موسى بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، ١٩٧٢.
- الجصاص، أحكام = أحمد بن علي الجصاص، كتاب أحكام القرآن، القاهرة، ١٣٤٧هـ.
- الكرمانى، شواذ = محمد بن أبي نصر الكرمانى، شواذ القراءات، تحقيق: شمران العجيلي، بيروت، ٢٠٠١.
- المزى، تهذيب = يوسف بن الزكى عبد الرحمن المزى، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، ١٩٩٢.
- مقاتل، الأشباه = مقاتل بن سليمان البلخى، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الله شحاته، القاهرة، ٢٠٠١.
- القمى، تفسير = علي بن إبراهيم القمى، تفسير القمى، بيروت، ١٩٩١.
- القرطبي، الجامع = محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: صدقي محمد جميل وعرفان العشا، بيروت، ١٩٩٣-١٩٩٥.

- الرازي، تفسير = فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت، ١٩٩٠.
- السمرقندي، تفسير = نصر بن محمد السمرقندي، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، تحقيق: علي محمد معوض وآخرين، بيروت، ١٩٩٣.
- السيوطي، همع = جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت، ١٩٧٧.
- الطبري، جامع = أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، ١٩٨٨.
- الطبرسي، مجمع = الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، ١٩٩٧.
- الطوسي، التبيان = محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير العاملي.
- الزمخشري، الكشاف = محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، ١٩٩٥.

المراجع الأجنبية:

- Ammianus, *History* = Ammianus Marcellinus. *Ammianus Marcellinus with an English Translation by John C. Rolfe*. London, 1935.
- Arberry, *Koran* = Arberry, A. J. *the Koran Interpreted*. Oxford, 1983.
- Bar- Asher, “Readings” = Bar- Asher, Meir M. “Variant Readings and Additions of the Imāmī- Šī‘a to the Quran.” *Israel Oriental Studies* 13 (1993): 39- 74.
- BDB, *Lexicon* = Brown, Francis; Driver, S. R. and Briggs, Charles A. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1962.
- Beeston, *Baiḍāwī* = Beeston, A.F.L. *Baiḍāwī’s Commentary on Sūrah 12 of the Qur’ān*. Oxford, 1963.
- Bell, *Qur’ān* = Bell, Richard. *the Qur’ān: Translated with a Critical Re- arrangement of the Surahs*. Edinburgh, 1960.
- Blachère, *Coran* = Blachère, Régis. *Le Coran (al- Qor’ān)*. Paris, 1957.
- Burton, “Iḥṣān” = Burton, John. “the Meaning of Iḥṣān.” *Journal of Semitic Studies* 19 (1974): 47- 75.
- Burton, “Mut’a” = Burton, John. “Mut’a, tamattu’ and istimtā’—a Confusion of tafsīrs.” In *Proceedings, Union Européenne des Arabisants et Islamisants: Tenth Congress*. Ed. Robert Hillenbrand. Edinburgh, 1982, pp. 1- 11.
- Feldman, *Antiquities* = Feldman, Louis H. *Judean Antiquities 1- 4: Translation and commentary*. In *Flavius Josephus: Translation and Commentary* (vol. 3). Ed. Steve Mason. Leiden, 2000.
- Guillaume, *Life* = Guillaume, Alfred. *the Life of Muhammad*. London, 1955.

- Glancy, *Slavery* = Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis, 2006.
- Gleave, “Exegesis” = Gleave, Robert. “Shi’ite Exegesis and the Interpretation of Qur’an 4:24.” *University Lectures in Islamic Studies* 2 (1998): 79- 112.
- Gribetz, *Bedfellows* = Gribetz, Arthur. *Strange Bedfellows: mut‘at al- nisā’ and mut‘at al- ḥajj*. Berlin, 1994.
- Hakim, “‘Umar” = Hakim, Avraham. “Conflicting Images of Lawgivers: the Caliph and the Prophet Sunnat ‘Umar and Sunnat Muḥammad.” In *Method and theory in the Study of Islamic Origins*. Ed. Herbert Berg. Leiden, 2003, pp. 159- 77.
- Hezser, *Slavery* = Hezser, Catherine. *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford, 2005.
- Jeffery, *Materials* = Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*. Leiden, 1937.
- Juynboll, “al- Suddī” = Juynboll, G.H.A. “al- Suddī.” *EI2*, s.v.
- Lane, *Lexicon* = Lane, Edward William. *Arabic- English Lexicon*. London, 1863- , reprint Cambridge, 1984.
- Madelung, “Attitudes” = Madelung, Wilferd. “Shi’i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh.” In *Society and the Sexes in Medieval Islam*. Ed. A.L. Al- Sayyid- Marsot. Malibu, 1979, pp. 69- 79.
- Madelung, “Ibn ‘Abbās” = Madelung, Wilferd. “‘Abd Allāh b. ‘Abbās and Shi’ite Law.” In *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Ed. U. Vermeulen & J.M.F van Reeth. Leuven, 1998, pp.13- 25.
- Motzki, “Bridewealth” = Motzki, Harald. “Bridewealth.” *EQ*, s.v.

- Motzki, “Geschlechtsreife” = Motzki, Harald. “Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam.” In *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Ed. Ernst Wilhelm Müller. Freiburg, 1985, pp. 537- 40.
- Motzki, “Marriage” = Motzki, Harald. “Marriage and Divorce.” *EQ*, s.v.
- Motzki, “Wal- muḥṣanātu” = Motzki, Harald. “Wal- muḥṣanātu mina n- nisā’i illā mā
- malakat aimānukum (Koran 4:24) und die Koranische Sexualethik.“ *Der Islam* 63 (1986): 192- 218.
- Paret, *Koran* = Paret, Rudi. *Der Koran*. Stuttgart, 1979.
- Rubin, *Qur’ān* = Rubin, Uri. *the Qur’ān*. Tel- Aviv, 2005 [Hebrew].
- Schacht, “Nikāḥ” = Schacht, Joseph. “Nikāḥ.” *EI2*, s.v.
- Schacht, *Origins* = Schacht, Joseph. *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1953.
- Witztum, *thesis* = Witztum, Joseph. *the Word muḥṣināt in the Qur’ān and its Exegesis*. Jerusalem, 2005 [unpublished MA thesis in Hebrew].
- Wright, *Grammar* = Wright, W. A *Grammar of the Arabic Language*. Cambridge, 1859,
- reprint 1999.



**تفسير آية انشقاق القمر
في التفسير الحديث وفي الإنترنت^(١)^(٢)
أندرياس غوركي**

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet

وقد نشرت في مجلة عالم الإسلام، إصدار رقم ٥٠ (٢٠١٠)، ص ٦٠-١١٦.

(٢) ترجم هذه الدراسة: د. مصطفى حجازي، المدرس بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، قسم

الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الألمانية)، له بعض الترجمات المنشورة؛ منها: القرآن

والتفسير؛ رؤية عامة وفق الدرس الغربي المعاصر للقرآن، نيكولاي سيناوي، (موقع تفسير)، نظرية ابن

تيمية في تفسير القرآن، فريد سليمان، (موقع تفسير).

نبذة تعريفية بأندياس غوركي (Andreas Görke):

حاصل على الدكتوراه من جامعة هامبورج، وهو محاضر الدراسات الإسلامية بجامعة إندبرة، تتركز اهتماماته في الإسلام المبكر، وسيرة النبي محمد، والتفسير، والفكر الإسلامي الحديث، له عدد من الكتابات في هذا السياق.

مقدمة:

انصبَّ الاهتمام الأكبر للدراسات الغربية للتفسير على دراسة التفاسير التراثية بالأساس، ولكن بدأ الاهتمام يتزايد في العقود الأخيرة بالتفاسير والدراسات التأويلية الحديثة والمعاصرة، كجزء من محاولة فهم مدى استمرارية حقل التفسير الإسلامي، والعلاقة التي تربط النتاج الحديث والمعاصر بالنتاج التقليدي الطويل والمتنوع، وفهم الطبيعة الخاصة للتفاسير الحديثة والمعاصرة والتنوع الذي تنطوي عليه ومدى الجودة في نتائجها.

في هذه الورقة يحاول أندرياس غوركي أن يوسّع دائرة الدراسة للتفاسير المعاصرة، حيث لا يتوقّف عند التفاسير المكتوبة وحدها، بل يوسع الإطار ليشمل التفاسير على الإنترنت التي يقدّمها (العوام)، بالإضافة للاتساع الكبير في الرقعة الجغرافية التي يتناولها والتي تشمل البلاد العربية وتركيا والهند، وهذا من أجل إضافة طبقة جديدة من التساؤلات؛ بالتساؤل حول علاقة التفاسير المعاصرة الجديدة بالإقليم الجغرافي الذي تنتمي إليه، ويضع غوركي تفسير آية انشقاق القمر كحالة يدرس من خلالها التفسير المعاصر ويحاول الإجابة عن هذه التساؤلات.

ينطلق غوركي من تحديد ثلاثة تفسيرات تراثية للآيات، ثم يحاول فهم العلاقة بين التفاسير الحديثة والمعاصرة وبين هذه التفسيرات الثلاثة، سواء على مستوى استمرارية هذه التفسيرات، والتفسيرات التي تمّت إضافتها، أو

على مستوى مراقبة الآليات الحجاجية التي قدّمها هؤلاء المفسّرون من أجل الحجاج عن تفسيراتهم سواء الموروثة أو الجديدة، حيث يبدو -وفقاً له- أنّ قبول بعض المعاصرين ببعض التفسيرات التراثية لم يتمّ بذات الآليات التقليدية، بل إنّ بعض هذه التفسيرات يتمّ قبوله عبر رفض الآليات القديمة وافترض آليات معاصرة مثل الإعجاز العلمي والعددي وغير ذلك.

تأتي أهمية هذه الورقة من كونها تلقي الضوء على اشتغال غربي بالتفسير الإسلامي يهتمّ بدراسة النتائج التفسيرية الحديث والمعاصر في بعض المساحات، ويحاول إبراز مدى تشعبه وتشابكه، وبحث حجاجاته وآلياته وصلته بالتقليد التفسيري السابق على الحداثة وطبيعة علاقته بالآليات والمرجعيات التراثية، وهو نمط من الدراسة بدأ يتزايد في الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير الإسلامي؛ لذا فمن المفيد أن يطّلع عليه الدارسون العرب.

الدراسة

تمهيد:

لم ينل تخصص التفسير الحديث للقرآن الكريم عناية بحثية كبيرة مقارنةً بالعلوم الإسلامية الأخرى^(١)، لكن بجانب بعض الدراسات العامة القليلة التي توضح الاتجاهات العامة في التفسير الحديث للقرآن^(٢)، تواجدت في المقام الأول أعمال تناولت بعض الأعمال المنفردة في تخصص علوم القرآن، أو تناولت بشكل منفرد المؤلفين الذين سطوروا هذه الأعمال^(٣). أمّا الدراسات

(١) ما يذكره المؤلف من ضعف العناية بالتفسير الحديث للقرآن فإنه يقصد به الحقل الغربي كما سيظهر من الكتابات التي سيذكرها بعد. (قسم الترجمات)

(٢) نخص بالذكر هنا أعمال كل من:

J. M. S. Baljon, Modern Muslim Koran interpretation (1880- 1960), Leiden 1968.

J. J. G. Jansen, the interpretation of the Koran in modern Egypt, Leiden 1974.

وجدير بالذكر هنا النظرة العامة التي قدمتها روتراود فيلاندي (Rotraud Wielandt) من خلال كتابها:

„Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary” in der Encyclopaedia of the Qur'ān, Bd. 2, 124 142.

وقد قدم فليكس كونر (Felix Körner) تلخيصًا متبوعًا بالتعليقات على هذه الأنماط الثلاثة من خلال

العمل الآتي:

Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, 15) Würzburg 2005, 33- 46.

(٣) منها على سبيل المثال:

Jacques Jomier, Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), Paris 1954.

„Le Cheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862- 1940) et son commentaire du Coran“, in: MIDEO 5 (1958), 115- 174.

=

المتعلقة بتفسير آيات القرآن أو بتفسير مواضيع بعينها فتتضمن عادة استحضار ما نتج عن التفاسير التراثية وما جاء بعدها من تفاسير ما قبل الحديثة، أو أن هذه الدراسات على الأقل تركّزت بشكلٍ رئيسٍ على ما أُنتج من تفسيرات في هذه الحقبة الزمنية. فكيف إذا تُفسّر آيات بعينها في وقتنا الحالي وما الدور الذي تلعبه هذه الآيات في النقاشات الدينية، وما هي التفسيرات المختلفة التي أُنتجت حول هذه الآيات؟ لا سيما أنّ هذه الأسئلة المطروحة لم تخضع بعد للبحث إلى حدّ كبير.

وبناء على ذلك يُمثّل التفسير المعاصر للقرآن حقلاً واعدًا للبحث، فالتفسير التراثي غالبًا ما يتسم بكثرة التفسيرات والتوضيحات المترابطة جنبًا إلى جنب^(١)، حتى وإن كان بعضها مستبعدًا بعض الشيء. ولأنه لا يوجد في

J. J. G. Jansen, „Polemics on Mustafa Mahmud’s Koran exegesis“, in: Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Amsterdam, 1st to 7th september 1978, Leiden 1981, 110- 122.

Charles J. Adams, „Abū l-A’lā Mawdūdī’s Tafhīm al-Qur’ān“, in: Andrew Rippin (Hg.), Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān, Oxford 1988, 307-323.

Basheer M. Nafi, „Tāhīr ibn ‘Āshūr: the Career and Thought of a Modern Reformist ‘ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr“, in: Journal of Qur’anic Studies 7 (2005), 1- 32.

Mustansir Mir, „Some Features of Mawdudi’s Tafhīm al-Qur’ān“, in: American Journal of Islamic Social Sciences 2 (1985), 233- 244.

(١) التفاسير من حيث موقفها من المعنى التفسيري؛ فمنها ما يجمع تركة المعاني ويرتبها، ومنها من يختصر المعاني ويقدمها بطريقة موجزة، وهناك الخط الذي يوازن ويرجح ويبين الصحيح من الغلط،

الإسلام تلك السلطوية التي يمكن من خلالها انتقاء تفسير واحد بعينه على أنه ملزم، فإن القدرة على إقناع الآخرين بأكثر من تفسير من خلال تتبع مسار الحجج وترابطها ليست بالأمر السهل. وغالبًا ما استحضروا المفسرون التراثيون مثل هذه التفسيرات التي اعتبرت من وجهة نظرهم مستبعدة وغير مقنعة. ومع أن التفسيرات الجديدة من حيث الشكل والمضمون يمكن أن تأتي مع الوقت، إلا أنها تبقى عادة بجانب التفسيرات القديمة، حيث لا يمكن أن تكون بديلاً لها، حتى وإن كانت تعمل على إثراء العملية التفسيرية. من هذا المنظور يمكن التحدّث عن الإسلام بوصفه حضارة تراكمية^(١).

على النقيض من هذا تعرّض الإسلام في العصر الحديث من قبَل بعض الاتجاهات المؤثرة لتقيده خارج إطار التعددية والاختلاف، وهذا واضح من ازدياد الحركات الأصولية، التي تعتبر فقط بعض التفسيرات صالحة وتعبّر عن الرؤية الإسلامية، وينطبق نفس الأمر على خصومهم من التيارات الأخرى، حيث ترى هذه التيارات أن الجماعات الإسلامية المختلفة بمواقفها تعتبر

=

وهذا الخط بارز أيضًا في الكتابات التفسيرية ولا يسع تجاوزه، ومن أبرز مؤلفاته تفسيري الطبري وابن عطية، وغيرهما. (قسم الترجمات).

(١) انظر:

Marco Schöller, „Anfänge und »erste Male«, gesehen mit den Augen der Araber”, in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans, Anfänge und Übergänge, (Philosophisch-literarische Reflexionen, 5), Essen 2003, 28- 48, 44.

خارج الدائرة الإسلامية، ويمكن ملاحظة هذا التوجّه في شتى المجالات الأخرى.

تطور آخر ظهر مع ازدياد تفسير القرآن عن طريق الأشخاص الذين لا حظّ لهم من العلوم التراثية الإسلامية، فبينما كان يُتوقع من المفسّرين الذين جاؤوا في الحقبة الزمنية التي سبقت ظهور التفسير الحديث تمكّنهم من القرآن واللغة العربية وعلوم القرآن، إلى جانب قدرتهم على تناول مناهج التفسير؛ كتفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة النبوية والروايات عن الصحابة والتابعين، فقد زادت وبشكل مطّرد منذ القرن العشرين التفسيرات المعتمدة على الأشخاص دون وجود الخلفية العلمية الملائمة لذلك^(١).

إذا ما أضفنا لذلك أنّ بعض التفسيرات المعاصرة التي بلغت شهرتها الآفاق جاءت بأقلام غير المتخصصين في الدراسات الدينية. كذلك أعطى وجود الإنترنت دفعة باتجاه هذا النوع من التفسير الذي أنتجه غير المتخصّصين من العوام، حيث صار الإنترنت ملاذاً لكلّ من أحسّ في نفسه القدرة على نشر آرائه بشكل علني حول معاني الآيات القرآنية. لذلك ينبغي أن يكون هذا هو

(١) قارن:

Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach, London, New York 2006, 21f.

موضوع البحث القائم: هل أثرت هذه الاتجاهات المختلفة على التفسير الحديث للقرآن، وكيف كان هذا التأثير؟

لهذا السبب وقع الاختيار على قضية انشقاق القمر كنقطة محورية، لا سيما أنه تمّت معالجة الموضوع من قبل في التفاسير التراثية والمراجع الثانوية ذات الصلة⁽¹⁾، ومن ثم يمكن أن يكون هذا نقطة انطلاق للتركيز على التفاسير الحديثة الخاصة بالموضوع، والتي جاءت بعد ذلك. وتعتمد القصة الواردة عن انشقاق القمر في التراث الإسلامي على مصدرين؛ المصدر الأول: من خلال مجموعة من الروايات النبوية (الأحاديث) التي تناولت بشكل مستفيض واختلاف واضح بين تلك الروايات في تفصيلاتها أن القمر قد انشقّ لنصفين في عهد محمد. أمّا المصدر الثاني للموضوع: فيكمن في القرآن الكريم من خلال سورة (القمر)، حيث بدأت السورة بقوله: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾، وكما سنوضح لاحقاً، كيف أن الآية بلا شك تحمل في طياتها كثيراً من التأويلات.

كما أنه ليس من السهولة إيضاح، هل أنّ الروايات عن انشقاق القمر ظهرت بدايةً مع التفسير المتعلّق بالآية، أو أن التفسير للظاهرة غير مرتبط

(1) Marco Schöller, Die Spaltung des Mondes. Untersuchungen zur Diskursivität im arabischislamischen Schrifttum, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität Köln 2004.

بالرواية، وبالتالي ارتبطت تلك الرواية بدايةً بشكل ثانوي بالآية التي تتحدث عن انشقاق القمر، وهل من الممكن أن تكون الروايات قد دلت بالفعل على ظاهرة فلكية حقيقية، كخسوف للقمر وقع على غير العادة، وبالتالي انعكس صداها في القرآن والروايات على حدّ سواء^(١)؟

مع ذلك لن يمثل هذا أمرًا رئيسًا أثناء طرح الموضوع: فتفسير الآية المتعلقة بانشقاق القمر أمرٌ لازم على كلّ حال، كما يُتوقع من النقاشات المعاصرة حول الآية أن تصطدم مع ما أورده النصّ القرآني أولاً، ثم التراث المتعلق بعلوم القرآن ثانيًا. إلى جانب ذلك لن يُعالج الموضوع فقط في إطار الأعمال المختلفة الخاصة بعلوم القرآن، بل ستتضمن المعالجة أيضًا وبشكلٍ واسع ما يُثار حول الآية من نقاش على شبكة الإنترنت.

(١) لمزيد من التوضيحات المختلفة حول ارتباط الرواية بالنصّ القرآني انظر: Schöller, Spaltung, 66- 69.

ماذا يعني التفسير الحديث للقرآن الكريم؟

لا يوجد إجماع حول مفهوم التفسير الحديث للقرآن الكريم^(١)، لكن بدايته عادةً ما تُنسب للشيخ سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨)، أو الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)^(٢). كذلك لا يوجد اتفاق حول المفسرين الذين جاؤوا بعد ذلك، هل يمكن وصفهم بالمفسرين الحداثيين أم لا. لذا يقترح محمد أركون تفریقاً بين التفسير المعاصر والتفسير الحديث للقرآن، حيث يرى أنّ التفسير الحديث هو ذاك المصوبغ بالمنهج التاريخي النقدي. وعلى هذا الأساس يرى أركون أن التفسيرات الخاصة بالطاهر بن عاشور والطببائي وسيد قطب تفسيرات معاصرة، لكن لا يمكن وصفها بالحديثة؛ لأنها مرتبطة إلى حدّ بعيد بالتفسيرات التراثية أكثر من ارتباطها بالرؤية الحديثة للدين، حيث

(١) يهتم الكثير من الباحثين الغربيين المعاصرين بسؤال: هل يتسم حقل التفسير باستمرارية كاملة أم يمثل العصر الحديث تغيراً في طبيعة هذا الحقل؟ وإذا كان التفسير الحديث هو تفسير له طبيعته الخاصة، فمتى يمكن تحديد تلك اللحظة التي بدأ فيها هذا التفسير؟ وما هي الملامح الخاصة التي تجعل تفسيراً ما تفسيراً حديثاً وليس مجرد امتداد للتفسير التقليدي؟ للتوسع في هذا السياق، يمكن مراجعة دراسة يوهانا بينك، من أين تبدأ الحداثة، محمد بن عليّ الشوكاني وتراث التفسير، ترجمة: إسلام أحمد، ضمن ترجمات ملف الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير، ص ٢٣٩). (قسم الترجمات)

(2) Wielandt, „Exegesis“, 126; Andrew Rippin, „Tafsir“, in: Mircea Eliade (Hg.), Encyclopaedia of Religion, New York, London, 1987, Bd. 14, 236- 244, 242; Jansen, Interpretation, 18.

يتموضع هذا الدِّين من خلال علوم الاجتماع^(١). على النقيض من ذلك يصف آخرون سيد قطب باعتباره الممثل الأبرز للتفسير الحديث للقرآن^(٢). وحتى لا يكون هناك تقييم مسبق، لا بد أولاً من فهم مصطلحي (الحديث) (والمعاصر) لتفسير القرآن، وذلك حصراً من خلال الإطار الزمني المتعلق باللفظين، كذلك لا بد من الرجوع إلى التفاسير التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر، ولا بد أيضاً من فهم مصطلحي (التراثي) (ما قبل الحديث) مع حصرهما في إطارهما الزمني، والرجوع إلى التفاسير التي ظهرت ما بين القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والقرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.

وتوجد بعض المحاولات للتفريق بين المناهج المختلفة للتفسير المعاصر، فالمفسِّرون الحداثيون من وجهة نظر باليون (J. M. S. Baljon) يقتصرون على أولئك الذين تأثروا بالأيديولوجية الغربية بأي شكل من الأشكال^(٣). وقد حدّد باليون من خلال الأعمال التي عالجها الاتجاهات المختلفة للتفسير، وكان من السّمات التي أثبتتها: أن التفاسير الحداثيّة تحرّر النصّ القرآني من المفاهيم الأسطورية والتصورات البدائية، كما أن العبارات في

-
- (1) Mohammed Arkoun, „Contemporary Critical Practices and the Qur’ān“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), Encyclopaedia of the Qur’ān, Bd. 1, 412- 431, 430. 9) Rippin, „Tafsīr“ in: ER, 242; ders. „Tafsīr“, in: Encyclopaedia of Islam, New edition, Bd. 10, 83- 88, 87; Wielandt, „Exegesis“, 137f.
- (2) Rippin, „Tafsīr“ in: ER, 242; ders. „Tafsīr“, in: Encyclopaedia of Islam, New edition, Bd. 10, 83- 88, 87; Wielandt, „Exegesis“, 137f.
- (3) Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation, 2, 15.

هذا النوع من التفسير تُفهم بشكل رمزي أو مجازي، كذلك يتم إعادة تأويل ما ورد في القرآن عن السحر، كما تُفسر الأساطير بشكل مجازي. وإلى حد ما يتم صرف الألفاظ بعيداً عن معانيها، كذلك يتم تجاهل المكونات الإعجازية في القصص القرآني بقدر المستطاع، أو أن يتم تناول هذه المكونات بشكل عقلائي، كما يشتمل هذا التفسير على التأمل الخاضع لمعايير علم النفس. كذلك يجنح هذا النوع من التفسير إلى عدم استخدام القصص اليهودية المشوبة بالأساطير (الإسرائيليات) في فهم النصّ القرآني، كما يرفض قسم من الحداثيين الروايات النبوية (الأحاديث) كأداة يمكن من خلالها إيجاد التفصيلات التاريخية للنصّ^(١).

أمّا يوهانسن جانسن (Johannes Jansen) فيفترق بين ثلاثة اتجاهات؛ فبعض المفسرين من وجهة نظره يحاولون أن يُظهروا أن المستنتاجات العلمية لا تتعارض مع القرآن، بل ويقتبسون من القرآن بشكل جزئي أو كامل ما يمكن أن يؤكد ذلك. أمّا الاتجاه الثاني فيكمن في الأعمال ذات التوجهات الفيلولوجية، والتي تتضمن مهمتها الرئيسية محاولة فهم؛ كيف توجب على الصحابة فهم القرآن في عهد محمد. وأخيراً يوجد التفسير العملي، والذي يراعي قبل كل شيء حال المسلمين اليوم. وعلى حسب رأي جانسن فإن معظم المفسرين المعاصرين يندرجون تحت هذه الاتجاهات الثلاثة^(٢).

(1) Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation, 16- 36.

(2) Jansen, Interpretation, 7ff., 95ff.

=

أمّا جالفورد (Hugh S. Galford) فيرى أن هناك أربع سمات تتميز بها التفسيرات المعاصرة عن غيرها: فالمفسّرون فيها - كما يرى جالفورد - يعاينون السور أو الفقرات القرآنية الكبيرة بشكلٍ مجمل بدلاً من المعالجات اللغوية والفيلولوجية لكلّ كلمة على حدة؛ كما ينصبّ تركيزهم على تفسير القرآن بالقرآن مع استبعاد المضامين غير القرآنية. كذلك يعملون على إبراز التفسيرات الملزمة من وجهة نظرهم، كلّ ذلك يأتي مع تأكيدهم على جعل القرآن مصدرًا قانونيًا، بالإضافة إلى استنباط الاستحقاقات السياسية منه⁽¹⁾.

أمّا فيلانت (Rotraud Wielandt) فتري أنه ليس من الضروري وجوب التفريق بين التفسيرات المعاصرة وبين التفسيرات ما قبل الحديثة؛ وذلك لأنّ طريقة التفسير موجودة كسابق عهدها دون انقطاع، لكنها تفرّق بين ستة اتجاهات مهمّة في التفسير المعاصر كالتالي: أولاً التفسير من منظور العقلانية المصوغة بالمنهج التنويري، أو ما يُسمى (بالتفسير العلمي)، ويحاول

(الكتاب مترجم للعربية بعنوان: تفسير القرآن في مصر الحديثة، يوهانس جانسن، ترجمة: حازم زكريا محيي الدين، مؤنون بلا حدود، ط ١، بيروت، ٢٠١٧، والمقطع المقتبس هنا يوجد في الترجمة العربية، ص ٢٤، ٢٥. (قسم الترجمات).

(1) Hugh S. Galford, „Sayyid Qutb and the Qur’anic Story of Joseph: A Commentary for Today“, in: Ronald L. Nettler und Suha Taji-Farouki (Hg.), Muslim-Jewish Encounters: Intellectual Traditions and Modern Politics, (Studies in Muslim-Jewish Relations, 4), Amsterdam 1998, 39- 64, 43.

المفسِّرون فيه إثبات أن القرآن قد أعطى مسبقاً كل المعرفة الممكنة عن علوم الطبيعة الحديثة. أمّا الاتجاه الثاني فيمكن في تفسير القرآن باستخدام المناهج الأدبية، بينما يتمحور الاتجاه الثالث حول فهم القرآن مع مراعاة المنهج التاريخي. أمّا الاتجاه الرابع فينطلق من فرضية أنه ما زال بالإمكان استمرارية فهم القرآن بشكل مباشر في وقتنا الحالي. أمّا النوع الأخير فيُطلق عليه التفسير الموضوعي، حيث يتم تناول السور بشكل عام من خلال مضامين بعض الفقرات بعينها دون الحاجة لتفسير آية على حدة⁽¹⁾.

وبشكلٍ جوهري تختلف الأعمال المصوغة بالمنهج التأويلي/ الهرمنيوطيقي للقرآن عن الأعمال التي تتناول علوم القرآن، وتنقسم الأخيرة هذه إلى تفسيرات للقرآن بالإضافة لعلوم القرآن الأخرى (كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أو أعمال موضوعية ذات توجه محدد). وبينما تعالج الأعمال المصوغة بالمنهج التأويلي/ الهرمنيوطيقي للقرآن أسس فهم النص من الناحية النظرية وتقدم على كل حال تفسيرات ملموسة مدعومة بالأمثلة، فإن علوم القرآن تجعل من النص القرآني هدفاً لها إلى حد كبير. أمّا التفاسير فعادة ما تقدم توضيحاً للقرآن آية بآية أو فقرة بفقرة. ولأن علوم القرآن في الأغلب تتمحور مهمتها في بسط أصول التفسير، حيث تكمن عملية التفسير وراء هذه

(1) Wielandt, „Exegesis“, 123- 139.

الأصول، فالاختصار فيها ليس أمرًا سهلاً على الإطلاق. ولأنّ البحث المقدّم يتعلق بتفسير آيات بعينها بشكلٍ ملموس^(١)، فإن التركيز في المقام الأول سيقع على اختيار الأعمال المتعلقة بعلوم القرآن، بينما لن تكون الأعمال المصوغة بالمنهج التأويلي / الهرمنيوطيقي محل اهتمام طالما أنها لم تعالج الإشكاليات الجوهرية التي يمكن أن تكون من الأهمية بمكان في سياق هذا البحث المقدّم.

(١) يقصد البحث الذي يقوم به هو حول التفسيرات المتعلقة بآية انشقاق القمر. (قسم الترجمات)

مصادر البحث:

إذا كان من الصعوبة العمل على ذكر سمات التفسير الحديث، فإن هذه الصعوبة تزداد أكثر عند الحديث عن أهم أولئك الذين مثلوا هذه التفسيرات، خاصة أنه لا توجد دراسات حتى اللحظة توضح أيّ الأعمال التفسيرية أكثر شيوعاً في العالم الإسلامي، وما تأثير هذه الأعمال على الآلية التفسيرية أو على الدراسات الدينية. كما أنّ كثيراً من الأعمال في الدراسات الإسلامية والتي تُعتبر علامة بارزة في تطوّر علم التفسير بسبب منهجيتها أو نتائجها الجديدة ما زالت مثار جدل في العالم الإسلامي، فلا تُناقش هذه الأعمال في العنن سوى بشكلٍ ضئيل جداً، كما أنّ الدراسات الدينية تنظر لهذه الأعمال بشكلٍ سلبي ومن ثم لا يتم تناولها بأيّ شكلٍ من الأشكال^(١).

لكن الاتفاق الوحيد القائم يتمثل في تفسير «المنار» لمحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، وتفسير «في ظلال القرآن» لسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، وتفسير «تفهم القرآن»^(٢) لأبي الأعلى

(١) توجد بعض الأمثلة على ذلك لدى فيلانت:

„Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, in: Stefan Wild (Hg.), The Qur'an as Text (Islamic Philosophy, theology and Science, 27), Leiden u. a. 1996, 257- 282, 257- 262. Siehe auch Saeed, Interpreting the Qur'an, 13.

(٢) المؤلّفون الذين غالباً ما كتبوا أعمالهم بالفارسية أو الأردية سوف يتم نقل أسمائهم وعناوين مؤلّفاتهم طبقاً لقواعد النطق المختلفة بشكلٍ مختلف عن الأسماء العربية أو عناوين المؤلّفات العربية. أمّا

=

المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، حيث يمكن أن تعدّ هذه الأعمال بأنها من الأكثر تأثيراً من بين التفاسير الحديثة^(١).

ولأنّ هذا البحث يستهدف إلقاء نظرة موسّعة بقدر الإمكان على التفسيرات المختلفة التي تناولت آية انشقاق القمر، فإنّ هذا البحث سيحاول أن يتضمّن أعمالاً من مختلف الأقطار الإسلامية، كما سيّشمل أيضاً تفسيرات العلماء المتخصّصين في الدراسات الدينية، وبجانب ذلك سيؤخّذ بعين الاعتبار المفسّرون العوام الذين لا خلفية علمية لهم في العلوم الإسلامية، علاوة على ذلك لن يتم تجاهل التفاسير ذات الطابع الديني المذهبي بما تحمله من اختلافات متباينة فيما بينها.

كما لن يقتصر البحث المقدّم على الاعتماد على كتب التفاسير بمعناها المجرد؛ لأن تفسير الآيات المعنيّة بالبحث لا يقتصر على هذه الأعمال فقط^(٢)، بل يشمل أعمالاً أخرى قد لا تدرج تحت كتب التفسير بمعناها المعهود،

المؤلّفون الذين غالباً ما نشروا أعمالهم بإحدى اللغات الأوروبية، فسوف يتم كتابة أسمائهم طبقاً لما هو موجود على غلاف مؤلّفاتهم.

(١) يُشار إلى هؤلاء في كثير من الملخصات العلمية، كما أنّ كثيراً من المؤلّفين المسلمين يصفهم بأنهم المفسّرون الحداثيون الأكثر أهمية، انظر على سبيل المثال:

Ahmad von Denffer, 'Ulūm al-Qur'ān – An Introduction to the Sciences of the Qur'ān, online-Version unter: <http://islamworld.net/docs/UUQ/6.txt> (14. 10. 08).

(٢) قارن: Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation, 15; Wielandt, „Exegesis“, 125f.

كترجمات القرآن المصوغة بالتعليقات أو الإسهامات العلمية المتمثلة في المقالات الموضوعية، إذا ما أخذنا في الحسبان أن هذه الترجمات أو المقالات تقتصر على بحث آيات أو موضوعات بعينها^(١).

وبينما اعتمدت الدراسات السابقة عن التفسير الحديث بشكل جزئي على مؤلفات لا يمكن وصفها بالتفسير بالمعنى الدقيق، فإنه -طبقاً لعلمي- لا يوجد أيضاً حتى اللحظة دراسات تضمنت التفسير المعاصر للقرآن الكريم من خلال الإنترنت. ويتضح من الحالة التي أمامنا أن الإنترنت يمثل مصدراً ثميناً وحقيقياً لوجهات النظر المختلفة حول الآيات القرآنية المستهدفة في هذا البحث. كما سيتفرد هذا البحث المقدم بالإجابة على التساؤل الآتي: إلى أي مدى تختلف التفسيرات والمنهجيات المقدمة على الإنترنت عن تفسيرات العلماء المتخصصين في الدراسات الدينية أو التفسيرات التي قدمها العوام غير المتخصصين في التفسير؟

(١) للتوسع -من وجهة النظر الغربية- في نقاش مسألة حضور التفسير داخل كتب التفسير وخارجها، ومدى أهمية استحضار النتاج خارج كتب التفسير كجزء مهم من فهم طبيعة التلقي الأوسع للقرآن، راجع: التفسير باعتباره خطاباً، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الجزء الأول من هذا الكتاب المجمع (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير)، ص ١٢٢. (قسم الترجمات)

أما النماذج التي سيعتمد عليها البحث المقدم، ففي إطار التفسيرات التي أُنتجت داخل الدائرة العربية السُّنيّة، فسوف يتمّ الاعتماد على تفسير أحمد مصطفى المراغي (١٨٩٣ - ١٩٦٤)، وتفسير محمد سيد طنطاوي (وُلِد: ١٩٢٨)، وتفسير أبي بكر الجزائري (وُلِد: ١٩٢١). ويُعتبر أحمد مصطفى المراغي^(١) من علماء الدين، لكن شهرته الأكبر تأتي من خلال تفسيره الضخم «تفسير المراغي»، والذي ظهر بدايةً من عام ١٩٤٦ حتى ١٩٥٣^(٢). أمّا محمد سيد طنطاوي فقد عمل لما يقرب من عشر سنوات مفتياً عامّاً للديار المصرية، ثم شيخاً للأزهر منذ عام ١٩٩٣، ويُعتبر تفسيره «التفسير الوسيط» هو المنتج الأهم من بين أعماله، والذي نُشر بين عامي ١٩٧٤ و ١٩٨٦^(٣). بينما يأتي أبو بكر الجزائري بوصفه عالمٍ دينٍ ذا خلفية سَلَفية، وقد ظهر تفسيره ذو التوجهات

(١) هذا غير أخيه محمد مصطفى المراغي (١٨٨١ - ١٩٤٥)، ويُعتبر أخوه هذا من أهم تلامذة محمد عبده.

(٢) أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ثلاثون جزءاً في عشرة مجلدات، بيروت ١٩٨٥. وللمزيد عن المراغي وتفسيره:

<http://www.islamonline.net/arabic/history/Brothers/article01.shtml>,
<http://www.aahlulbaitonline.com/Public/bohoth/003/05.htm> (beide 2. 12. 08); Jansen, Interpretation, 77ff. und Anm. 6.

(٣) محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، من المجلد الأول حتى المجلد الخامس (من سورة الفاتحة حتى سورة الأعراف)، القاهرة، ١٤١٢ = ١٩٩٢: المجلد السادس والعشرون والسابع والعشرون (من سورة الطور حتى سورة المجادلة)، القاهرة ١٤٠٦ = ١٩٨٦.

السلفية الصريحة «أسرار التفسير لكلام العلي الكبير» عام ١٩٨٧^(١). أمّا تفسير «المنار» لمحمد عبده ورشيد رضا، وتفسير «التفسير» لمحمود شلتوت فليس بالإمكان الاعتماد عليهما؛ لأنّ كلا التفسيرين ليسا كاملين، ولعدم تضمّنها أيّ تفسيرات حول الآيات المعنية بالبحث في هذا العمل.

وأما بخصوص التفسير الشيعي الحديث للقرآن فيمكن اعتبار محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٤ - ١٩٨٠) الممثل لهذا النوع من التفسير، حيث قدّم تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» خلال العقد السادس من القرن العشرين^(٢). ويُعتبر الطباطبائي أحد كبار مفسّري وفلاسفة الشيعة في القرن العشرين، حيث لا

(١) وصف السلفي هذا تم استخدامه من قِبَل الجزائري لوصف نفسه، انظر:

أبو بكر جابر الجزائري، أسرار التفسير لكلام العلي الكبير، أربع مجلدات، جدة، ١٤٠٧ = ١٩٨٧، المجلد الأول، ص ٥-٧. وكتفسير سلفي يتوفر هذا التفسير على موقع: <http://www.altafsir.com>، (تم الاطلاع عليه بتاريخ: ١٤ / ١٠ / ٢٠٠٨). لم يتم تعريف المصطلح بشكل واضح، كما يتم استخدامه بشكل متباين من مختلف الجماعات، لكن المستغرب في الأمر أنّ كلّ الجماعات تجعل من المصطلح مرجعاً للوصول للإسلام المثالي (للسلف الصالح)، والرفض العميق للتراث السني المتأخّر. لمصطلح السلفية والتفريق بينه وبين مصطلح الوهابية، انظر:

Werner Ende, „Salafiyya“, in: Encyclopaedia of Islam, New edition, Bd. 8, 900- 909, ders. „Wahhābiyya“, in: Encyclopaedia of Islam, New edition, Bd. 11, 39- 47, sowie Guido Steinberg und Jan-Peter Hartung, „Islamistische Gruppen und Bewegungen“, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, 5. Auflage, München 2005, 681- 695.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، عشرون مجلداً، الطبعة الثالثة، طهران، ١٩٧٣-

يعتمد في تفسيره فقط على الطريقة التقليدية في التفسير، بل يراعي أيضًا التفسيرات الشيعية والسنية الحديثة للقرآن^(١).

أما نماذج تفسيرات العلماء السنة من خارج دائرة الناطقين بالعربية فسوف يتم الاعتماد على تفسير «معارف القرآن» لمحمد شفيع (١٨٩٧ - ١٩٧٦)، وتفسير «التفسير المعاصر للقرآن الكريم» (Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri) لسليمان أتيس (وُلد: ١٩٣٣). برز تفسير «معارف القرآن» لمفتي باكستان محمد شفيع (١٨٩٧ - ١٩٧٦) من خلال البث الإذاعي الأسبوعي، حيث قدم تفسيراته للقرآن من خلال الراديو الباكستاني ما بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٤^(٢). وقد كان هذا البث الإذاعي هو الأساس في أن يقدم محمد شفيع تفسيره الكامل للقرآن باللغة الأردية تبعًا بين عامي ١٩٦٤ و ١٩٦٩^(٣). تلا ذلك ظهور الترجمة الإنجليزية لهذا التفسير بين عامي ١٩٩٦ و ٢٠٠٤، ويمكن ملاحظة أن هذا التفسير بلغته الأصلية ملحقًا بترجمته متاحٌ للجميع على شبكة الإنترنت^(٤).

(1) Seyyed Hossein Nasr, „Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Husayn“, in: John L. Esposito, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 Bände, Oxford 1995, Bd. 4, 161f.

(2) Muḥammad Šafi', Ma'ārif ul-Qur'ān, Englisch von M. H. Askari und M. Shamim, 8 Bände, Karachi 1996-2004, Bd. 1, xvff.

(3) Šafi', Ma'ārif, 1, xvi.

(٤) متاح من خلال:

<http://www.maarifquran.net/bzw>.

<http://www.islamibayanaat.com/EMO.htm> (02. 10. 08).

أمّا بخصوص سليمان أتيّس فيُعتبر واحدًا من علماء الدين الأتراك المشهورين في العصر الحديث^(١)، كما يُعتبر تفسيره الضخم «التفسير المعاصر للقرآن الكريم» هو الحلقة الأهم في دائرة المؤلفات التي أنتجها^(٢)، وبجانب المصادر التراثية يستخدم سليمان أتيّس المعارف العلمية والتطابقات القرآنية مع الكتاب المقدّس لتفسير القرآن، ويظهر هذا من خلال جنوحه بعض الشيء لاستخدام الرسوم التوضيحية لشرح مراحل تطوّر الجنين البشري^(٣)، وبلا شك آثار هذا التفسير الكثير من الجدل في تركيا، مما استلزم تعرّضه للنقد الحاد، لكنه مع ذلك يعتبر التفسير الأكثر شيوعًا هناك^(٤).

أمّا النموذج الأبرز لتفسير عربي لم يكن صاحبه متخصصًا في الدراسات الدينية فتعتمد هذه الدراسة على تفسير (في ظلال القرآن الكريم) لسيد قطب^(٥). ويُعتبر سيد قطب أحد أهم رواد الأصولية الإسلامية. ولا شك أن تفسيره هذا

(١) للاطلاع على السيرة الذاتية لسليمان أتيّس، انظر:

Abdullah Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“, Istanbul 2007, 42- 45.

(2) Süleyman Ateş, Yüce Kur'ânın Çağdaş Tefsîri, 12 Bände, Istanbul 1988- 1991. 30).

للاطلاع على هيكل الكتاب والمنهجية الخاصة به والمنهج المتعلق بالكتاب، انظر:

Takim, Koranexegese, 86- 96.

(٣) للاطلاع على بنية الكتاب والمناهج والمنهجيات المستخدمة فيه، انظر:

Takim, Koranexegese, 86- 96.

(4) Takim, Koranexegese, 82f.

(٥) سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، ستة أجزاء، الطبعة الخامسة والعشرون، القاهرة، ١٤١٧=

الذي أُلّفه في الفترة ما بين ١٩٥١ و ١٩٦١ يُعدّ من أكثر التفاسير المعاصرة مطالعة من قِبَل القراء. ويحاول قطب من خلال هذا التفسير فهم القرآن بالنظر إلى وضع المسلمين في الوقت الحالي، كما يحاول استنطاق التعليمات من القرآن. كذلك يتجنّب قطب التكهنّ بفهم الأشياء التي سكت عنها القرآن، كما يرفض ما يُعرّف «بالتفسير العلمي للقرآن»، والذي يحاول أن يبرهن على حجّية الأقوال القرآنية من خلال العلوم الحديثة. وكثيرًا ما يُستشهد بتفسير سيد قطب في التفسيرات المعاصرة الأخرى، كما تُرجم هذا التفسير لعدّة لغات أخرى^(١).

ومن نماذج التفسيرات العامية التي أنتجها غير المتخصّصين من خارج المنطقة العربية فسوف يتم الاعتماد في هذه الدراسة على تفسيرات كلّ من أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، ومحمد عليّ (١٨٤٧ - ١٩٥١)، وميرزا بشير الدين محمود (١٨٨٩ - ١٩٦٥)، و غلام أحمد برويز (١٩٠٣ - ١٩٨٥)، وشبير أحمد (وُلد: ١٩٧٤).

بدايةً يُعتبر أبو الأعلى المودودي أحد أبرز ممثلي الإسلام السياسي، كما تُعتبر ترجمته للقرآن إلى اللغة الأردية والمصوغة بالتعليقات الذاتية من قبله أهم أعماله، حيث أصدرها تحت مسمّى «تفهم القرآن» في الفترة ما بين ١٩٤٢

(١) للاطلاع أكثر على تفسيره، انظر:

Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris 1984.

١٩٧٢. ويحاول المودودي في هذا العمل ترسيخ القدرة على فهم القرآن لدى المهتمين من العوام الذين لا يحسنون العربية. كذلك يدرج المودودي في تفسيره المعارف العلمية من الفيزياء والطب والأنثروبولوجيا، لكنه لا يدعي استنباط الأقوال العلمية من القرآن^(١). وقد ظهرت كثير من الترجمات لهذا التفسير كانت في أغلبها إلى اللغة الإنجليزية، لكن معظمها كان منقوصاً، أما الترجمة الأشهر من بين هذه الترجمات في وقتنا الحالي فتتكون من ثمانية مجلدات (من سورة الفاتحة حتى سورة السجدة)^(٢)، مع ذلك يوجد على الإنترنت ترجمة كاملة لكل جوانب هذا التفسير دون نقص كما هو الحال مع الترجمات الأخرى^(٣).

أما محمد عليّ وبشير الدين محمود فيمثّلان من خلال تفسيراتهم الاتجاهات المختلفة للحركة الأحمدية، حتى إنّ محمد عليّ كان الأمير الأول لحركة "Angūmān Iṣā'āt-i Islam" «أنجومان إشاعة إسلام»، وهي إحدى الحركات المنبثقة من الأحمدية. وتختلف ترجمة القرآن التي قدّمها محمد عليّ للغة الأردية، وهي ترجمة مصوغة بالتعليقات صدرت بين عامي ١٩٢٢ - ١٩٢٤^(٤)، عن الترجمة التي قدّمها باللغة الإنجليزية، والتي صدرت عام

(1) Mir, „Some Features“, 235.

(2) Abū l-A' lā Maudūdī, Towards Understanding the Qur'ān: English Version of Tafhīm al-Qur'ān, übersetzt von Zafar Iṣḥāq Anṣārī, Leicester 1988ff.

(3) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran (2. 12. 08).

(4) Muḥammad 'Alī, Bayān ul-Qur'ān, Lahore 1922- 1924.

١٩١٧^(١)، لكن الاختلاف ليس كبيراً بين الترجمتين، فالنسخة الأردية من الترجمة يطبع عليها التوجه التراثي بشكل أكبر. أمّا النسخة الإنجليزية من الترجمة فمنتشرة إلى حدّ كبير في الولايات المتحدة الأمريكية، والسبب في ذلك أنّ منظمة «أمة الإسلام» "die Nation of Islam" تعتمد عليها بشكل رسمي^(٢).

في المقابل فإنّ بشير الدين محمود هو أحد أبناء مؤسس الطائفة الأحمدية المعروف بميرزا غلام أحمد، كما أنه الخليفة الثاني للأحمدية بعد أبيه. ألف بشير الدين محمود كثيراً من التفسيرات للقرآن، بالرغم أن لغته العربية لم تكن لترقى للمستوى المطلوب لإنجاز مثل هذه التفسيرات^(٣). وقد ظهر تفسيره المعروف بـ«التفسير الصغير» عام ١٩٥٧، حيث سيتمّ الاعتماد على هذا التفسير في هذه الدراسة المقدّمة^(٤).

أمّا غلام أحمد برويز فهو المؤسس لحركة (طلوع الإسلام)، وهي حركة مناهضة لأهل الحديث، حيث روج غلام أحمد برويز من خلال تلك الحركة

(1) Muḥammad 'Alī, The Holy Qur-ān containing the Arabic text with English translation and Commentary, Surray 1917.

(2) Khaleel Mohammad, „Assessing English Translations of the Qur'an“, in: Middle East Quarterly 12 (2005), 59- 72 (<http://www.meforum.org/article/717> (12. 12. 08)).

(3) Martin Rixinger, Sanā'ullāh Amritsarī (1868- 1948) und die Ahi-i-Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft, (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, 13), Würzburg 2004, 314.

(٤) سيستمد البحث اقتباساته المتعلقة بهذا التفسير من خلال بشير أحمد صديقي:

Modern Trends in Tafsir Literature – Miracles, Doktorarbeit, University of the Punjab, Lahore 1974. (<http://eprints.hec.gov.pk/1664/1/1604>. Htm (23. 05. 08)).

إلى رفض الأحاديث النبوية بشكل عام كمصدر ديني، ودعا إلى الاقتصار على القرآن بصفته الحجة الملزمة دون السنة. وفيما يتعلق بتفسير القرآن فإن غلام أحمد برويز لا يكتفي برفض الأحاديث فقط، بل يتعدى ذلك ليرفض التراث المتعلق بعلوم القرآن بالكلية. اتسم غلام أحمد برويز بكثرة المؤلفات التي كتبها في حقل علوم القرآن، حيث يبدو من خلال هذه المؤلفات أنه غالباً ما يعتمد على آرائه الشخصية في فهم المواضيع المشككة في القرآن، وقد أتاح له هذا التوجه مزيداً من الحرية في استخدام المجاز البلاغي في فهم القصص القرآني المتضمن للمعجزات^(١). وبخصوص كتابه (مفهوم القرآن) الذي ستعتمد عليه هذه الدراسة فقد ظهر هذا الكتاب عام ١٩٦١م^(٢).

أمّا شبير أحمد فهو طبيب وكاتب باكستاني، عاش في الولايات المتحدة الأمريكية ودون ونشر بالأردية والإنجليزية، كما أنه أحد أولئك الذين اشتهروا بمناهضة الأحمدية^(٣). ظهر كتابه الذي يحمل عنوان «القرآن يفسر بعضه بعضاً» (*the Qur'an As It Explains Itself*) في الفترة ما بين ٢٠٠١ و ٢٠٠٣، ويحمل نفس الكتاب عنواناً آخر مختصراً *QXP* وضعه شبير أحمد بنفسه.

(1) Sheila McDonough, „The Social Import of Parwez’s Religious Thought“, in: Contributions to Asian Studies 2 (1971), 79- 92, hier besonders 83, 87f.

(٢) سيعتمد الاقتباس في هذا التفسير من خلال شبير أحمد صديقي: Modern Trends

(٣) انظر على سبيل المثال كتابه:

Hashish from Qadian, http://www.ourbeacon.com/?page_id=11605 (12. 12. 08).

ويحاول شبير أحمد في هذا الكتاب استبعاد الروايات النبوية في فهم القرآن والاقتصار فقط على القرآن في تفسير بعضه بعضاً مع مراعاة ما ورد في لهجة قريش من إيضاح لمعاني الكلمات^(١).

ويلاحظ أن بعض التفسيرات المعاصرة للقرآن ظهرت من خلال المحاضرات واللقاءات العلمية والبعث الإذاعي، قبل أن تبدأ تدريجياً في الظهور بشكل مطبوع. ومن التفسيرات المشهورة التي سبق ذكرها في هذه الدراسة تفسير (معارف القرآن) لمحمد شفيق، كذلك ينطبق هذا الكلام على تفسير محمد الشعراوي، والذي لم يُطبع منه حتى اللحظة سوى أجزاء منه فقط، والتفسير (غير الكامل) لمحمد مصطفى المراغي^(٢).

أمّا بخصوص الإنترنت فيتوافر من خلاله العديد من مثل هذه المحاضرات العلمية للعلماء أو التسجيلات الصوتية لبعض الأئمة^(٣). وستتضمن هذه الدراسة أمثلة لهذا النمط من التفسير كمحاضرات كل من

(1) Shabbir Ahmed, The Qur'an As It Explains Itself, 4. Auflage, 2007, 2 (http://ourbeacon.com/wp-content/uploads/admin2/2007/08/qxp-iv.pdf (12. 12. 08)).

(2) Jansen, Interpretation, 78.

[وقد طُبع بعد ذلك تفسير الشعراوي كاملاً. (قسم الترجمات)].

(٣) على سبيل المثال:

<http://www.sacredlearning.org/classrooms/tafsir/index.htm>,

http://www.salaam.co.uk/download/index2.php?cat_name=Tafsir,

<http://www.way-to-allah.com/audio/koran/tafsir.html>,

<http://abdurrahman.org/audio/SalehAsSaleh/oder>

http://www.islamicity.com/ramadan/Tafseer_of_the_Quran.shtml (alle 25. 09. 08).

محمد سالم الكياني (وُلد: ١٩٢٤)، وصالح الصالح (ت: ٢٠٠٨)، حيث يوفر الإنترنت كثيرًا من المحاضرات لكِلا الرَّجُلَيْنِ حول تفسيرات كثير من السور القرآنية^(١). ويعتمد محمد سالم الكياني بشكلٍ رئيسٍ في محاضراته تلك على كتاب (تدبر القرآن) لأمين أحسن إصلاحي (١٩٠٤ - ١٩٩٧)^(٢). أمّا عن التوقيت الزمني لإلقاء هذه المحاضرات المعنية بالبحث في هذه الدراسة فلن يتمّ تتبّع وتحديد هذا المعيار الزمني هنا. أمّا بخصوص صالح الصالح والذي وافته المنية منذ عهد قريب وأحد تلامذة العالم السعودي محمد ابن عثيمين، فقد كان متخصصًا في الكيمياء الحيوية، لكنه رغم ذلك أَلَّف الكثير من الكتب، وألقى المحاضرات في مختلف المواضيع الإسلامية من منظور سلفي^(٣). كذلك لن يتمّ التحقق بشكلٍ دقيقٍ عن تاريخ إلقاء تلك المحاضرات التي سيتمّ بحثها في هذه الدراسة، لكن يبدو أنّ ظهورها مرتبط بالأعوام الأخيرة.

واستكمالًا للنماذج المطروحة في هذه الدراسة فسوف يتم تناول «ترجمة معاني القرآن الكريم» (The Meaning of the Glorious Qur'ān)^(٤)،

(1) http://www.salaam.co.uk/download/index2.php?cat_name=Tafsir (24. 10. 08), <http://abdurrahman.org/audio/SalehAsSaleh/> (21. 10. 08).

(2) <http://www.salaam.co.uk/download/s-kayani.php> (24. 10. 08). Zu Işlāhī siehe Shehzad Saleem, „A Brief Biographical Sketch of Islahi“, in: Renaissance – Monthly Islamic Journal, Vol. 8, Nr. 1- 2, Januar-Februar 1998, (<http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=722> (24. 10. 08)).

(3) <http://abdurrahman.org/audio/SalehAsSaleh/> (21. 10. 08). Zum Begriff salafitisch siehe oben Anm. 22.

(4) Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur'ān. Text, Translation and Commentary, 3 Bände, Lahore O.J.

لعبد الله يوسف علي (١٨٧٢ - ١٩٥٣)، وترجمة القرآن «رسالة القرآن» (The Message of the Qur'an)^(١) لمحمد أسد، وهي ترجمات للقرآن باللغة الإنجليزية ذات طابع تفسيري. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن كلاً المترجمين ليسا من رجال الدين، فعبد الله يوسف علي ذو خلفيّة إسماعيلية، وهذا يمكن تخمينه من خلال بعض التعليقات المرفقة بترجمته التي ظهرت للمرة الأولى عام ١٩٣٤، وتندرج تحت الترجمات الإنجليزية ذائعة الصيت، وقد تم إدخال بعض التعديلات على هذه الترجمة في الطبقات التي تلت الطبعة الأولى^(٢). أمّا بالنسبة لمحمد أسد فقد وُلد في ليوبود وايس " Leopold Weiss" وهو يهودي الأصل، بدأ حياته كصحفي ومؤلف للأفلام، ثم اعتنق الإسلام في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين، وقد قضى معظم وقته في البلدان العربية وشبه القارة الهندية^(٣). اعتبر محمد أسد أنه من الضروري لفهم القرآن أخذ اللهجات البدوية في وسط وشرق الجزيرة العربية في عين الاعتبار، حيث تعتبر هذه اللهجات من وجهة نظر محمد أسد هي الأقرب للغة العربية المنطوقة في زمان النبي^(٤). أمّا بخصوص ترجمته التفسيرية (رسالة القرآن)

(1) Muhammad Asad, The Message of the Qur'an. Translated and Explained by Muhammad Asad, Gibraltar 1980.

(٢) بعض الأمثلة توجد على موقع:

<http://www.al-islam.org/tahrif/yusufali/index.htm> (14. 11. 08).

(3) Jane Dammen McAuliffe, „Introduction“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), The Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge 2006, 10ff.

(4) Asad, The Message of the Qur'an, ivf.

(*The Message of the Qur'ān*) التي ظهرت عام ١٩٨٠ فلم تكن مثار جدل، ولا شك أنها من الترجمات المشهورة^(١).

أما بخصوص المؤلفات التي صدرت من دائرة الناطقين بالألمانية فسوف يمتد هذا البحث ليشمل كتاب (تفسير القرآن الكريم) والصادر عام ٢٠٠٣ لأبي رضا محمد بن أحمد بن رسول^(٢). ويُعتبر محمد رسول من المسلمين الذين نشروا الإسلام في ألمانيا، فقد أصدر العديد من المؤلفات التي تناولت مختلف الموضوعات في الإسلام، كما ألفت سلسلة من الكتب الخاصة بالأطفال.

ويتضح بكل بساطة من خلال البحث على شبكة الإنترنت في قضية انشقاق القمر أن هناك أفكارًا لبعض الكتاب الآخرين غير الذين تم ذكرهم يمكن أن تكون محلًا للنقاش والذكر في هذا البحث؛ لذا يبدو أن مثل هذه الأفكار من الأهمية بمكان إذا ما تعلق الأمر بالتفسير المعاصر للقرآن. ولهذا السبب لن يقتصر البحث على ما تم ذكره من المفسرين والكتاب، بل سيشمل أفكارًا لمؤلفين آخرين، أمثال هارون يحيى (وُلد: ١٩٦٥)، وهو أحد الأتراك المؤمنين بنظرية الخلق، ورشاد خليفة (١٩٣٥ - ١٩٩٠) «مكتشف» الرمز العددي، وهي المعجزة العددية للقرآن التي بنيت على الرقم ١٩، كما سيتناول

(1) Dammen McAuliffe, „Introduction“, 12.

(2) Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul, Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm. Erläuterung des al-Qur'ān al-karīm in deutscher Sprache, Köln 2003.

البحث أفكار محمد علي حسن الهلالي (ت: ١٩٩١)، صاحب كتاب (القانون والقرآن)، وهو كتاب يندرج إلى حد بعيد تحت ما يُسمى (بالتفسير العلمي) للقرآن. ويتواجد هذا الكتاب على الإنترنت باللغة العربية كما تتوافر ترجمته إلى اللغة الإنجليزية كذلك^(١). على أية حال لم يكن بمقدوري تحديد الزمن الذي نُشر فيه هذا الكتاب لأول مرة، لكن الطبعة الثالثة منه صدرت عام ١٩٧٨. بدأ محمد علي حسن الهلالي حياته كمُصوّر فوتوغرافي في العراق، وعلى حسب قوله فقد كتب الهلالي هذا الكتاب لأنّ أطفال المدارس كانوا يبتدرونه بالأسئلة المتعلقة بالتناقضات بين ما تعلّموه في مدارسهم وبين القرآن^(٢). وقد أبدى المترجم الذي نقل كتاب الهلالي إلى الإنجليزية ملاحظته من أن الهلالي ليس متخصصاً في العلوم الدينية كما أنه لم يتلقَّ التأهيل العلمي المناسب^(٣).

أمّا بخصوص رشاد خليفة فهو أمريكي من أصل مصري، لكن شهرته الواسعة أتت من خلال نظريته التي تقوم على أن القرآن قد تم تشفيره من خلال الرقم ١٩، وبناء على هذا توصل لنتيجة التقييم الإحصائي لآيات القرآن. ومن حيث المبدأ تطابقت مواقفه بالكاد أو لم تتوافق بالكلية مع المفهوم التقليدي

(١) النسخة العربية متاحة على موقع: <http://tgq.t35.com/>.

أمّا النسخ الإنجليزية فمتاحة على:

<http://universeandquran.741.com> (beide 27. 10. 08).

(2) <http://tgq.t35.com/#تمهد> (27. 10. 08).

(3) http://universeandquran.741.com/new_page_2.htm (27. 10. 08).

للإسلام بعد إعلانه الاكتفاء بالقرآن وحده كمصدر للتشريع ونبد الروايات النبوية (الحديث) كإحدى الركائز التشريعية لدين الإسلام، بعد ذلك أعلن نفسه أنه رسول الله الذي بلغ عنه في القرآن^(١). رغم ذلك وَجَدَت بعض أفكاره طريقها للانتشار، خاصة تلك المعاني المتعلقة برقم ١٩^(٢). ظهرت ترجمته للقرآن لأول مرة عام ١٩٨١، وهي بعنوان: «القرآن: الكتاب الأخير» (*Quran the final scripture* -)، وفيها حاول شرح الآية الأولى من سورة القمر^(٣). كما أن بعض أفكاره الأخرى موجودة بشكل مفصل على موقع www.submission.org، وكذلك يوجد على هذا الموقع بعض الأفكار التي تبناها تلامذته وما زالت قيد التطور من قبلهم ولو بشكل نسبي.

ويمكن ملاحظة تنوع المحاجات التي قدمها رشاد خليفة من خلال تواجدها على الصفحات المختلفة للكاتب التركي الشهير والمؤمن بنظرية الخلق عدنان أوكتار والمعروف بهارون يحيى^(٤)؛ لذا يتعاطى هارون يحيى

(1) <http://www.rashadkhalifa.org/covenant.html> (12. 10. 08).

(٢) انظر أيضًا:

Andrew Rippin, „Numbers and Numeration“, in: Encyclopaedia of the Qur'an, Bd. 3, 549- 554, 552.

(3) Rashad Khalifa, Quran – the final scripture, Tucson 1981. Spätere Auflagen erschienen unter dem Titel Quran – the final testament.

(٤) حول هارون يحيى، انظر:

Martin Riexinger, „The Islamic Creationism of Harun Yahya“, in: ISIM Newsletter 11 (2002), 5.

باستفاضة مع الإعجاز الرياضي للقرآن الكريم على موقعه www.miraclesofthequran.com⁽¹⁾. الجدير بالذكر أن هذا الموقع في أحد جوانبه يُولي اهتمامًا بمعجزة الرقم ١٩، ومع ذلك لا توجد إشارة على الموقع حول رشاد خليفة باعتباره صاحب النظرية المتعلقة بالرقم ١٩.

الحقيقة أن انشقاق القمر هو أحد المواضيع التي نُوقشت بكثرة على صفحات الإنترنت، وإجمالاً يمكن القول: إن عدد تلك الصفحات قد يصل إلى مئات الآلاف، وهذا واضح من خلال البحث على الإنترنت بأكثر من لغة من خلال المصطلحات ذات الصلة بالموضوع؛ لذا لا يمكن تقييم صفحات الإنترنت هذه سوى من خلال النماذج التفسيرية التي تحويها. ومن دقق النظر يمكن أن يرى بوضوح أن كثيراً من محتوى هذه الصفحات متشابه من حيث المحتوى، بل يتعدى الأمر ذلك ليشمل أيضاً التطابق النصي بين هذه الصفحات إلى حد ما، لا سيما أن بعض المواقع نفسها يمكن تسجيلها بدون اختلاف فيما بينها. وفيما يأتي سيعرض بكثرة مجموعة من الآراء ونقاط الانطلاق، التي لا توجد بالمؤلفات المتعلقة بعلوم القرآن، مع ذلك لا يمكن لهذا العمل ولا يريد أن يُدعى أنه سيقدم تصوراً كاملاً عن الآراء والمحاجات الموجودة على صفحات الإنترنت حول انشقاق القمر.

(1) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_03.html (12. 10. 08).

كما أن كثيرًا من النصوص على شبكة الإنترنت مدونة دون ذكر أي مصدر لها، لدرجة أنه من الصعب في حالات كثيرة تتبع المصدر الأصلي الذي جاء منه النصّ، وهذا يعقد تصنيف النصوص من ناحية التساؤل حول ماهية المؤلف الذي كتب هذا النصّ، هل هو من رجال الدين المتخصّصين أم لا، أمّا التساؤل الثاني فيكمن في ماهية المجموعات المستهدفة من الخطاب بالأساس^(١). لكن على أية حال سيقوم هذا البحث بإضافة النصّ المقتبس لصاحبه طالما أن هذا مثبت عن طريق الكاتب الذي دون هذا النصّ، خلافًا لذلك سيتم اعتبار المقالات التي لم يرد فيها اسم المؤلف على أنها مقالات مجهولة الهوية.

(١) يوجد على سبيل المثال على كثير من صفحات الإنترنت استدلال طويل على تاريخية انشقاق القمر، هذا الاستدلال مكوّن من خمس نقاط ولم يرد فيه أيّ معلومات عن المؤلف الذي دونّه، على سبيل المثال:

<http://www.thewaytotruth.org/prophetmuhammad/splittingofthemoon.html>,
<http://islambyquestions.net/miracles/moon.htm>,
<http://www.mohammad-pbuh.com/3/moonsplit.htm>,
<http://www.dislam.org/content/view/177/> (alle 14. 10. 08).

وبشكل فعلي فإن أصل هذا النصّ جاء من خلال ملحق على الإنترنت يمكن الوصول إليه من خلال الضغط على «الكلمة رقم ٣١»، وهي كلمة «رسائل النور» (Risala-i Nur)، حيث يمكن الوصول إلى ملخص كتاب بديع الزمان سعيد النورسي (١٨٧٦ - ١٩٦٠).

Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatından, 14 Bände, Istanbul 2006- 2007, Bd. 4, 798- 803.
 لمعلومات حول بديع الزمان النورسي وكتابه، انظر:

Hamid Algar, „Said Nursi and the Risala-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey“, in: Khurshid Ahmad und Zafar Ishaq Ansari (Hg.), Islamic Perspectives. Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abul A‘lā Mawdūdī, Leicester, Jidda 1979, 313-333.

وتلخيصًا لما سبق، فإنّ هذا البحث سيتناول عشرين عملاً بما في ذلك المقالات المتاحة على الإنترنت، ويتضمّن البحث بعض المؤلّفات لأصحاب التخصص الديني وغيرهم من غير المتخصّصين. ليس هذا فحسب بل إن هؤلاء المؤلّفين جاؤوا من سياقات إقليمية متنوّعة (من المنطقة العربية وإيران والهند وباكستان وتركيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية) وتيارات دينية مختلفة «بجانب الأعمال السنّية (من ضمنها عمّالان سلفيّان) والشيعة، فسيُعنى البحث أيضًا بتناول أعمال صدرت عن جماعات مهمّشة كالأحمدية، وجمعية (المسلمون المتحدون الدولية)». وقد صدرت هذه الأعمال التي سيتناولها البحث تقريبًا على مدار المائة عام الماضية، ما بين بداية القرن العشرين حتى اليوم. طبقًا لذلك فإنّ إجراء مقارنة بين هذه المؤلّفات لا يمكن أن يتمّ دون صعوبة، لكن في كلّ الأحوال ما زال الناس يتلقون هذه الأعمال حتى اليوم وما زالت التفسيرات والمحاكات التي تحويها تلعب دورًا في الجدالات حول قصة انشقاق القمر. من هذه الناحية يمكن تبرير لماذا تم توسيع الفترة الزمنية المتعلقة بالتفسير الحديث للقرآن حول آية انشقاق القمر.

ورغم المحاولات التي بُذلت لإعطاء نظرة موسّعة قدر الإمكان من خلال استحضار مزيد من التفسيرات المختلفة حول الآية الأولى من سورة القمر، إلا أنّ البحث صار مقيدًا بسبب العوائق اللغوية، فعالية المؤلّفات وصفحات الإنترنت المعنية بالبحث في هذا العمل وردت باللغة العربية والإنجليزية،

بجانب هذا لم يهمل البحث بعض المؤلفات وصفحات الإنترنت التي جاءت باللغة الأردنية^(١) والتركية^(٢) والفارسية والفرنسية. وقد تم هنا الاعتماد على الترجمة الإنجليزية لأعمال في الأصل كُتبت بالأردنية، وهي أعمال محمد شفيع وأبي الأعلى المودودي. كذلك إذا أظهرت الترجمات خطأ ما هنا أو هناك^(٣)، فإننا نقبل بالاستدلالات الواردة فيها طالما أنها صحيحة بشكل عام، وبالتالي فهي كافية من أجل تأدية الغرض.

(١) أتقدم بالشكر للسيد زيشان غفار للمساعدة في ترجمة النصوص من اللغة الأردنية.

(٢) أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور لوتز برجر (Lutz Berge) للمساعدة في ترجمة النصوص من اللغة التركية.

(٣) انظر على سبيل المثال: Adams, „Mawdūdī's Tafhīm“, 308.

في هذا الكتاب نبّه الكاتب إلى أنه لاحظ من خلال ترجمة أخرى لكتاب المودودي أنها تتسم بالتبسيطات وتنظيم جديد للأدوات، حتى لو كان المحتوى في جوهره منقولاً بشكل سليم.

حول قضية انشقاق القمر والآية الأولى من سورة القمر في التفسير ما قبل الحديثة؛

كما ذكرت سابقاً، تعتمد قصة انشقاق القمر في التراث الإسلامي على مصدرين؛ الأول: الروايات النبوية المتعلقة بانشقاق القمر، ثانياً: من خلال الآية الأولى من سورة القمر، حيث تسمح الصيغة القرآنية للآية بتعدد التفسيرات المتعلقة بها^(١). يبدأ النص القرآني بقوله: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾، ولو وضعنا سياق الآية جانباً وركزنا على ترجمتها فإنها ستكون كالاتي: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ (يوم القيامة) وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾. ومع افتراض أن الجزء الثاني من الآية يدل على حدث حقيقي قد وقع بالفعل، مما يمكن اعتباره تفسيراً تاريخياً للآية، وبموجب هذا فإن انشقاق القمر أمرٌ وقع في الماضي بالفعل. على الجانب الآخر فإن سياق السورة بأكملها يوعز بالتفسير الإسكاتولوجي / الغيبي، حيث يمكن من خلال هذا التفسير فهم الآية الأولى كما يأتي: «دنت الساعة التي تقوم فيها القيامة أو (افتعلت من القرب)، حينئذ سيكون القمر قد انشق بالفعل»، وختاماً يمكن أن تُفهم عبارة: ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ بشكل رمزي، وذلك كإشارة على شدة تجلّيه ووضوحه. وبناء على هذا التفسير المجازي ستكون ترجمة الآية للألمانية كالاتي: «اقتربت ساعة (الحساب) (وتحقق وقوعها) كظهور القمر المضيء (في الليلة المظلمة)»^(٢).

(١) للوقوف على التفسيرات المتعددة التي تسمح بها الآية، انظر: Schöller, Spaltung, 33- 60.

(٢) هذه الصياغة مأخوذة من: Schöller, Spaltung, 37.

وعلى حَسَب التفسير يمكن أن تُفهم الآية الثانية من السورة بأكثر من شكل، حيث تقول الآية: ﴿وَأَنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ٢]. فالاختلاف في تفسير الآية راجع في المقام الأول إلى سببين، السبب الأول يكمن في المعنى المقصود من كلمة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾، أما السبب الثاني فيكمن في التساؤل الآتي: ما المقصود بكلمة ﴿آيَةً﴾ (معجزة)، وهل هي دالة على معجزة انشقاق القمر الواردة في الآية الأولى، أو أن المقصود بها آية أو معجزة أخرى. فكلمة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾ طبقاً للمعطيات السابقة تعني: (مطرد دائم) أو (متواصل)، كما يمكن أن يفهم أيضاً أنها تأتي بمعنى: (قوي) أو (شديد) أو (مازٌ ذاهبٌ زائلٌ عن قريب) أو (مشتد المرارة، أي مستبشع منفور عنه لشدة مرارته)^(١). وبينما جرت العادة طبقاً للتفسير التاريخي على ربط كلمة ﴿آيَةً﴾ الواقعة في الآية الثانية بظاهرة انشقاق القمر التي وردت في الآية التي تسبقها، إلا أنه طبقاً للتفسير المجازي والإسكاتولوجي لا علاقة للآية الثانية بالآية الأولى^(٢).

من جهة أخرى فإن التفسير التاريخي لكلمة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾ يستبعد مجيئها بمعنى: (دائم) أو (متواصل)، بالرغم من أن هذا هو المعنى المعهود للكلمة؛

(١) انظر: Schöller, Spaltung, 37ff.

(2) Schöller, Spaltung, 45- 52.

وذلك لأن انشقاق القمر لم يستمر على الدوام دون انقطاع، على النقيض من ذلك لا يمكن أن يشكّل نفس المعنى أية مشكلة لو تم تفسيرها بشكل إسكاتولوجي أو مجازي^(١).

في الحقيقة توجد هذه التفسيرات الثلاثة في التفاسير التراثية، وقد تم تناولها هناك بشكل مستفيض^(٢)، لكن الغلبة في هذه التفسيرات التراثية تأتي لصالح التفسير التاريخي المعتمد على الروايات المنقولة عن الصحابة وجامعي الروايات المتأخرين من بعدهم^(٣). وبينما لا يتوجب علينا في هذا المقام الاهتمام بالرواة الأصليين الذين نقلوا هذه الروايات، إلا أن تعدد الروايات يُعتبر أمراً ذا أهمية، لا سيما أن التفسير المعاصر يمكن أن يعتمد عليها أيضاً.

فأكثر الروايات اختصاراً تقتصر في ذكرها إلى أن القمر قد انشق إلى نصفين أو أن عملية الانشقاق تكررت مرتين^(٤). لكن معظم الروايات تشير إلى أن لزوم انشقاق القمر إلى نصفين في عهد النبي محمد، بينما تشير قلة منها بوضوح إلى أن هذا قد حدث قبل الهجرة. ويبدو التحديد التاريخي للأمر قبل

(١) قارن: Schöller, Spaltung, 40f.

(2) Schöller, Spaltung, 36.

(٣) تم معالجة هذا بالتفصيل لدى: Schöller, Spaltung, 70- 102.

(٤) من المحتمل أن يكون ذكر انشقاق القمر مرتين وردّ بسبب خطأ في الرواية: Schöller, Spaltung,

الهجرة هو الأقرب للصواب، خاصة أن كثيراً من الروايات تشير إلى أن النبي قد أقام وقتاً لا بأس به في مكة قبل أن يحدث انشقاق القمر. وبخلاف مكة يظهر اسم (منى) فقط في بعض الروايات للدلالة على المكان الذي حدث فيه انشقاق القمر، وهو مكان ملاصق لمكة.

وإلى حد ما تشير المعطيات حول زمان ومكان الأحداث إلى تجانس فيما بينها، وذلك على خلاف الوصف الكامن في جريان الأحداث نفسها. فبعض الروايات تتحدث عن انشقاق القمر بشكل عمودي، بحيث تباعد كلا النصفين بعضهما عن بعض، بينما تتحدث الروايات الأخرى عن انشقاق القمر إلى فلتين بشكل أفقي، فلقة من دون الجبل أو فلقة من خلفه. لكن الروايات حول انشقاق القمر بشكل عمودي تُظهر اختلافاً حول الأماكن التي ظهر بها القمر بهذا الشكل؛ فتارة عاين الصحابة انشقاق القمر حتى رأوا جبل حراء بينهما، وتارة رأى الصحابة نصفاً على جبل أبي قبيس ونصفاً على جبل قُعيّعان، وتارة على الصفا والمروة، وتارة ظهر نصف القمر على جبل قبيس ونصفه الآخر على جبل السويداء وتارة أخرى انشق القمر إلى نصفين؛ نصف على الحديبية ونصف على السويداء. فبعض هذه الأماكن تقع بجوار بعضها بعضاً، لدرجة أن شقتي القمر لن يظهرًا بشكل يدل على تباعدهما بعضهما عن بعض إلى حد كبير، أمّا بعض الأماكن الأخرى فتقع على جانبي مكة لدرجة أن إحدى فلتتي القمر لا بد أن تظهر في الشرق، بينما لا بد للأخرى أن تظهر في الغرب. وكما هو

موجود في الروايات بكثرة أنّ أهل مكة سألوا محمداً أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر، وقد تحدّثت الروايات بكثرة أن أهل مكة وصفوا الأحداث بالسُّحر، وهذا ما يتطابق مع الآية الثانية المذكورة سابقاً بشكل واضح^(١).

ويميل أغلب المفسّرين في التفسير ما قبل الحديث إلى التفسير التاريخي للآية، لكنهم بالرغم من ذلك عادة ما يذكرون التفاسير المجازي والإسكاتولوجي المتعلّق بالآية، وهذا لم يمنع تفرد بعضهم إلى الميل بالنظر للآية على أساس التفسير الإسكاتولوجي والميل إلى أحد التفاسير المجازية المحتملة للآية على الأقل^(٢). وعلى مدار مئات السنين نشأ إجماع على بعض النقاط الواردة في التفسير التاريخي، على الرغم من عدم ورودها في الروايات النبوية؛ لهذا تم فرض الرأي القائل -بطريقة محتملة بناء على ترتيب الروايات في صحيح البخاري- بأنّ تاريخ تحديد الأحداث كان في السنة الخامسة قبل الهجرة^(٣).

(١) انظر: Schöller, Spaltung, 95.

(٢) يدور الحديث هنا حول الماوردي: Schöller, Spaltung, 204.

(٣) انظر: Schöller, Spaltung, 254f. und Anm. 248.

انشقاق القمر والآية الأولى من سورة القمر في التفاسير المعاصرة:

من البديهي أن يكون هذا الرصيد من التفسيرات والروايات النبوية متاحًا للمفسرين المعاصرين، لكن إلى أي مدى تختلف التفسيرات المعاصرة للآية الأولى بشكل جوهري عن التفسير ما قبل المعاصر لها؟ وهل ذهب التفسير المعاصر لنفس التفسيرات التي وردت في التفسير ما قبل المعاصر؟ وما هي المحاجات التي استُخدمت للاستدلال وبناء المواقف في التفسير المعاصر، وإلى أي مدى تختلف هذه المحاجات عن تلك المستخدمة في التفسير ما قبل الحديث؟ وهل استُخدم المفسرون المعاصرون نفس المنهجيات التي استُخدمت في التفسير ما قبل الحديث لتفسير الآيات؟ وما مدى التوسع في رفض الروايات والاعتماد فقط على القرآن في التفسير المعاصر، أي الاستدلال طبقًا لمبدأ «القرآن منفردًا» (solo corano)، وهو المبدأ الذي صاغه محمد بكاري (Mehmet Paçacı)⁽¹⁾.

للإجابة على هذه التساؤلات لا بد أولاً من معالجة ما يأتي: إلى أي مدى تختلف تفسيرات العلماء المتخصصين عن التفسيرات البسيطة التي ألفها غير المتخصصين والآراء التي وردت على شبكة الإنترنت؟ وهل هناك تفاوت على الصعيد الإقليمي في عملية التفسير؟ وهل تلعب الخلفية الدينية والطائفية دورًا

(1) Mehmet Paçacı, „Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?“, in: Felix Körner (Hg.), Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ, Freiburg u.a. 2006, 130- 159, 148.

في عملية التفسير؟ وفي ضوء الاهتمام بتقديم نظرة عامة جيدة وتفادي التكرار فسوف يتم عرض الآراء من خلال طرح التفسيرات والبراهين التي أوردتها المفسرون، وليس في إطار كل عمل على حدة.

لكن أولاً لا بد من التأكيد على أن التفسيرات المعاصرة للآية الأولى من سورة القمر كثيرة ومختلفة إلى حدّ مدهش؛ لأنها بجانب التفسيرات التراثية المشهورة تضيف تفسيرات أخرى لم تُعالج في التفسير التراثي، كما أن هذه التفاسير تقتبس إلى حدّ ما الحجج المشهورة من التراث المتعلق بعلوم القرآن، إلا أنها أحياناً تعيد استخدام هذه الحجج بشكل مختلف أو تستخدمها في سياقات أخرى. وأحياناً أخرى يتم صياغة حجج جديدة بالكامل من أجل تدعيم التفسير الذاتي المتعلق بالمفسر.

وبالرجوع إلى التفسيرات الثلاثة التي قدّمها التفسير التراثي (التفسير التاريخي القائل بانشقاق القمر كعلامة على صدق محمد، والتفسير الإسكاتولوجي كعلامة على دنوّ الساعة، والتفسير المجازي بمعنى انشقاق الظلمة عند طلوع القمر)، فإنّ التفسيرين الأولين فقط من الأهمية بمكان في التفسير المعاصر للآيات. وقد ذكر محمد عليّ والطببائي التفسير المجازي، لكن الطببائي رفضه بوضوح⁽¹⁾. على عكس ذلك حاول يوسف عليّ الربط

(1) 'Alī, The Holy Qur-ān, 1022.

الطببائي، الميزان، المجلد التاسع عشر، ص ٦٢.

بين التفسيرات الثلاثة^(١). فيما عدا ذلك لم يتم ذكر التفسير المجازي من أغلب المفسرين بوصفه احتمالاً ممكناً ولو مرة واحدة، لكن هذا التفسير يظهر بين حين وآخر على النقاشات الموجودة على شبكة الإنترنت^(٢). وكما تم توضيح سابقاً لا يلعب التفسير المجازي دوراً بارزاً في التفسير التراثي، وبالرغم من ذلك تم ذكره بكثرة بوصفه احتمالاً ولم يتبناه سوى عدد محدود من المفسرين. كذلك لم يهمل التفسير المعاصر ما يسمى بالتفسير التاريخي للآية باعتباره معجزة على صدق محمد أو التفسير الإسكاتولوجي بوصفه علامة من علامات دنو الساعة التي لم تتحقق بعد^(٣). إضافة إلى ذلك اشتمل التفسير المعاصر على تأويلات أخرى لم يأت التفسير التراثي على ذكرها: منها تفسيران

(1) Yusuf Ali, The Holy Qur'ān, 3, 1454.

(٢) على سبيل المثال:

<http://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080418081858AAu7RiH> (21. 11. 2008)

(٣) ورد التفسير التاريخي بوصفه معجزة دالة على صدق محمد عند كل من:

الجزائري (أسرار التفسير، المجلد الرابع، ص ٣٥٨ وما يليها).

الطبطبائي (الميزان، المجلد التاسع عشر، ص ٦٠-٧٢).

الطنطاوي (التفسير الوسيط، المجلد السادس والعشرون والسابع والعشرون، ص ١٢٠ وما بعدها).

Nursi (Risale-i Nur, 4, 798-803), Rassoul (Tafsir, 1213f.) Šafi' (Ma'arif, 7, 237- 241) al-Šāliḥ (<http://www.understand-islam.net/audio/Quraan%20.%20%203.%20Tafseer%20-%20Explanation%20of%20the%20Glorious%20Qur%27aan/Tafseer%20%20Explanation%20Surah.54.%20Al-Qamar/01-Tafseer%20Soorat%20A-Qamar%201-8.mp3>, (21. 10. 08).

أما التفسير الإسكاتولوجي فقد تبناه كل من:

Asad (The Message of the Qur'ān, 818).

Ateş (Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 149- 156).

المراغي (تفسير المراغي، المجلد السابع والعشرون، ص ٧٤-٧٨).

تاريخيان يظهر بينهما التباين قائمان على النظرة التاريخية لقوله: ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرَ﴾، إلا أنهما لم يجعلوا من انشقاق القمر معجزة على صدق محمد. أحد هذين التفسيرين سلك مسلك الرؤية التقليدية التاريخية بشكل كبير معتمداً بالأساس على الروايات التي تحدّثت عن انشقاق القمر في عهد محمد، ومع ذلك لا يرى هذا التوجّه انشقاق القمر على أنه معجزة على صدق محمد، (ومن الذين مثّلوا هذا الرأي محمد عليّ^(١)، وأبو الأعلى المودودي^(٢)، وسيد قطب^(٣)). أمّا التفسير الثاني فيفسر قوله: ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرَ﴾ بانفصال القمر عن الأرض؛ منطلقاً من أن انشقاق القمر قد حدث منذ زمن بعيد جدّاً، (وهذا رأي محمد عليّ حسن الهاللي^(٤)). أمّا التفسير الإسكاتولوجي المعاصر فلا يخلو أيضاً من تعدّد الآراء؛ فالآية التي نزلت وقت الوحي تشير إلى المستقبل، وتتكهن بحدّث سيقع في خلال فترة معينة من الوقت، وقد كان حيث وقع أول هبوط على سطح القمر في عام ١٩٦٩ (ويمثّل هذا الرأي رشاد خليفة^(٥)، وهارون يحيى^(٦)).

وهناك رأي آخر لم يظهر أيضاً سوى في التفسير المعاصر، حيث يفسر هذا الرأي لفظ القمر على أنه رمزٌ يشير إلى العرب، كما يفسر الآية على أنها نبوءة

(1) Muḥammad 'Alī, The Holy Qur-ān, 1022; ders. Bayān ul-Qur'ān, 3, 1785f., zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 363f. 'Alī ist in seinen Deutungen jedoch widersprüchlich (s.u.).

(2) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(٣) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٥ - ٣٤٢٨.

(4) <http://tgq.t35.com/4.htm#> (27. 10. 08). القمر ينشق نصفين

(5) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).

(6) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_02.html (12. 10. 08).

على زوال مملكة العرب، أو بالأحرى انهزام قریش في مواجهتها مع محمد، ويمثل هذا الرأي بشير الدين محمود^(١)، كما يمثله بعض الأشخاص ممن لهم صلة بحركة الأحمدية^(٢). علاوة على ذلك، فإن هذا الرأي يبدو مشهوراً في باكستان، لا سيما أنّ شبير أحمد، وهو أحد المعارضين المعروفين لحركة الأحمدية قال بمثل هذا الرأي^(٣)، كما قال به غلام أحمد برويز^(٤)، وهو على حسب علمي ليس معروفاً بارتباطه بالأحمدية. أمّا بخصوص محمد عليّ فإنه في ترجمته للقرآن إلى اللغة الإنجليزية لا يكفي فقط بالتفسير التاريخي للآية، بل يضيف بجانب ذلك التفسير الرمزي دون أن يوضح كيف يمكن التوفيق بين كلا التفسيرين^(٥). على خلاف ذلك، حاول كلُّ من هارون يحيى^(٦) ويوسف عليّ^(٧) بكلِّ وضوح أن يقوموا بالتوفيق بين احتمالين أو ثلاثة احتمالات من

(1) Baṣīruddīn Maḥmūd, Tafsīr-i Saḡīr, 16. Zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 362.

(٢) هذا ما ورد على سبيل المثال في ترجمة القرآن للطائفة الأحمدية، حيث جاء التعقيب على الآية

الأولى من سورة القمر كما يأتي: «كان القمر عند العرب رمزاً للحكم والسيادة، وعليه فالآية تدل على

قرب سقوط الدول العربية»، انظر:

Der Heilige Qur-ān: Arabisch und Deutsch. Hrsg. unter der Leitung von Hazrat Mirza Tahir Ahmad,

5. Auflage, Frankfurt am Main 1989, 646, Anm. 199.

(3) Ahmed, The Qur'an As It Explains Itself, 603.

(4) http://www.tolueislam.com/Parwez/expo/expo_054.htm (2. 12. 08).

قارن: Siddiqi, Modern Trends, 362

(5) 'Alī, The Holy Qur-ān, 1021f.

(6) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_02.html (12. 10. 08).

(7) Yusuf Ali, The Holy Qur-ān, 3, 1454.

التفسيرات الممكنة للآية. وبشكلٍ عام يمكن التمييز بين الآراء المختلفة الواردة في التفسير المعاصر كما يأتي:

- التفسير التاريخي (انشقاق القمر كمعجزة دالة على صدق محمد).
- التفسير التاريخي (وقع انشقاق القمر في زمن محمد، لكن ليس بالضرورة أن يكون ذلك معجزة دالة على صدقه).
- التفسير التاريخي (التحقق التاريخي من انشقاق القمر، لكن لم يقع ذلك في زمن محمد).
- التفسير الإسكاتولوجي (انشقاق القمر كعلامة من علامات دنوّ الساعة التي لم تقع بعد).
- التفسير الإسكاتولوجي (ورود حدوث انشقاق القمر في أيّ وقت كعلامة من علامات دنوّ الساعة).
- التفسير المجازي (مجيء قوله: ﴿وَأَنشَقَّ الْقَمَرَ﴾ بمعنى وضوح الأمر وظهوره).
- التفسير الرمزي (مجيء لفظ ﴿الْقَمَرُ﴾ كرمز دال على العرب).
- التفسير المتعدد (﴿وَأَنشَقَّ الْقَمَرَ﴾ يمكن أن تُفهم في نفس الوقت بشكل تاريخي وإسكاتولوجي، ومن الممكن أن تُفهم بشكل مجازي كذلك). وإلى حدّ ما أرى أنه لا يوجد أحد من المعاصرين قال بالترجيح من عدمه في التفسيرات التي تستبعد بعضها بعضًا. وبالنظر إلى الاحتمالات الواردة الكامنة في التفسيرات، فإنه في نهاية المطاف لا يوجد ترجيح لأحد هذه

الاحتمالات وأيِّ التفسيرات يمكن أن يكون صحيحًا. ومع كلِّ هذا الاختلاف في التفسيرات يبدو بوضوح أن هناك اتفاقاً بين المؤلِّفين أن هناك تفسيراً واحداً صحيحاً وأن إدراك هذا التفسير أمرٌ ممكن أيضاً.

ولأنَّ المفسِّرين برهنوا على مواقفهم المختلفة بشكلٍ متباينٍ وجيدٍ، سنعرض في التالي أهمَّ الحجج التي استخدموها لتقوية تفسيراتهم. ويمكن القول ولو بشكل عام إنَّ التفسير التاريخي هو الأكثر انتشاراً على نطاق واسع، وهو ذات التفسير الذي تم فرضه في الأعمال التفسيرية التراثية، وفيه تدلُّ الآية الأولى من سورة القمر على معجزة دالة على صدق محمد. لذا اقتبس المعاصرون أحياناً من الحجج التي ساقها التفسير التراثي، وأحياناً أخرى انتزعوها دون عناية يُذكر، وأحياناً ساقوا استدلالاتهم الجديدة بالكامل والتي لا علاقة لها بالتفسير التراثي.

وكما هو معروف في التفسير التراثي فإنَّ قوله: ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرَ﴾ يدل على حدثٍ قد وقع على سبيل الوجوب في الماضي، وقد قال بمثل هذا من المعاصرين محمد عليّ^(١) والطبطاوي^(٢). وأنَّ الدليل الثاني على هذا الرأي ثابتٌ عن طريق القرينة الدالة على المعجزة الواردة في الآية الثانية من سورة القمر حيث تقول: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً﴾. وقد وردَ هذا الاستدلال في إطار العلاقة

(1) 'Alī, Bayān ul-Qur'ān, 3, 1785f., zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 363f.

جاء هذا بالتفصيل في التفسير الذي قدّمه محمد علي باللغة الأردية، لكنه غير مذكور في الترجمة الإنجليزية لكتابه.

(2) الطبطاوي، المجلد التاسع عشر، ص ٦٧.

القائمة بين الآيتين عند المودودي^(١) والطببائي^(٢) على سبيل المثال. وبنفس القياس أضاف بعضهم دليلاً آخر ليس موجوداً في التفسير التراثي: فسورة القمر تدعو في العموم إلى التأمل، وتقدّم نوعاً من التجانس بين الأسطر الأولى وبقية السورة، كما أنّ الآيات التي جاءت بعد انشقاق القمر تتحدث عن أنبياء آخرين (نوح، وهود، وصالح، ولوط، وموسى)، وهم أنبياء جحد بهم أقوامهم وأنكروا معجزاتهم التي جاؤوا بها؛ لذا لزم أن يفهم من الآية الأولى أنها تدلّ على حدث تاريخي وليس على نهاية الزمان، لأنّ القمر -خلافاً لهذا- سيؤول في نهاية الزمان إلى الاصطدام بالشمس كما تنبأت بذلك الآيات الواردة في سورة القيامة^(٣). وهذا أيضاً -كما قال بعضهم- يتوافق مع العلم؛ لأنّ القمر يبتعد عن الأرض حوالي ٣ سم بمعدل سنوي، وأنه في وقت ما سيصطدم مع الشمس بسبب قوة جاذبيتها. وفي آخر الأمر يمكن أن يكون هذا دليلاً مقبولاً على اقتراب الساعة، لا سيما أن الخمسة عشر قرناً التي مرّت على انشقاق القمر لا تمثّل سوى جزء ضئيل جداً من تاريخ الكون، أي من تاريخ الكون حتى قيام الساعة، لا سيما أن هذا الكون قائم منذ مليارات السنين^(٤).

(1) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(٢) الطببائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦١ وما بعدها.

(٣) ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾﴾ [القيامة: ٧-٩].

(4) <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-AAAboutIslam/AskAboutIslamE/AskAboutIslamE&cid=1123996016540> (11. 10. 08).

وبشكل عام يلعب الاحتجاج بالقرآن أو بالسياق الذي وُجدت فيه الآيات دورًا ضئيلاً في التفسير المعاصر، لكن المبالغة تأتي من خلال السعي إلى إثبات تاريخية انشقاق القمر من خلال الروايات النبوية، لا سيما أن التفسير التراثي يرى في الروايات السند الأهم على حجية التفسير التاريخي؛ لذا ادعى بعض المفسرين المعاصرين أن الروايات حول انشقاق القمر قد بلغت حد التواتر، وأنها موثقة بشكل لا بأس به، ومن ثم استحال وقوع التحريف فيها، ومن بين هؤلاء المفسرين محمد علي^(١)، وسيد قطب^(٢)، ومحمد شفيع^(٣)، ومحمد سيد طنطاوي^(٤)، وبديع الزمان النورسي^(٥). وبطبيعة الحال فإنّ هذا الاستدلال بتواتر الأحاديث موجود أيضًا في التفسير التراثي، لكنه ما زال محلّ جدل حتى اليوم كما كان من ذي قبل، ويتضح هذا من موقف بعض المؤلفين الآخرين،

من المثير للاهتمام أن هذا النقاش قائم فقط على صفحة الإنترنت الناطقة بالإنجليزية، لكن لا أثر لمثل هذا النقاش على صفحة نفس الموقع الناطقة بالعربية.

(1) Alī, Bayān ul-Qur'ān, 3, 1785f. Zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 363f.

بينما لم تذكر ترجمة محمد علي الصادرة عام ١٩١٧ أي شيء عن تواتر الروايات، إلا أن الطبقات الصادرة عام ١٩٧٣ و٢٠٠٢ أشارت إلى هذا التواتر من خلال ابن الأثير، قارن:

'Alī, The Holy Qur-ān, 1022, mit ders., The Holy Qur'ān. Arabic Text, English Translation and Commentary, Lahore 1973, 1007, und ders., The Holy Quran. Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction, Lahore 2002, 1036 (alle Auflagen im Internet verfügbar unter <http://www.aaiil.org/text/hq/hqmain.shtml> (2. 12. 08)).

(٢) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٥.

(3) Šafi', Ma'ārif, 8, 238.

(٤) طنطاوي، التفسير الوسيط، المجلد السادس والعشرون والسابع والعشرون، ص ١٢٠.

(5) Nursi, Risale-i Nur, 4, 799.

حيث اعتبروا أن الروايات لا تصل لحد التواتر، لكنها موثوقة بما فيه الكفاية، وأنه يمكن وصفها بالصحيحة. وقد تفرّد الطبطبائي فتعاطى باختصار مع الروايات الشيعية المتعلقة بانشقاق القمر، غير أنه لم يستزد على أن انشقاق القمر كمعجزة لمحمد قد تم ذكرها في كثير من الروايات الشيعية المختلفة استناداً إلى أقوال كثير من الأئمة، وذلك دون أن يذكر هذه الروايات، مما يعني أنه اقتصر في ذكره للروايات على تلك المشهورة عند أهل السنة في تراث علوم القرآن^(١). وكنتيجة لذلك استند الطبطبائي إلى دليل آخر لصالح التفسير التاريخي للآية، وهو أن الجانبين من السنة والشيعية اتفقوا على معنى الآية التي تتحدث عن انشقاق القمر^(٢).

لكن الروايات المتعلقة بمجريات الأحداث يشوبها التعارض إلى حدّ ما، لدرجة أن المحاولات لا تتوقف مرارًا وتكرارًا لإيضاح مثل هذه التناقضات، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال مطالعة إحدى صفحات الإنترنت، حيث جاء فيها أن انشقاق القمر كان أمرًا قد تمّ الإعلان عنه من قبل، وأن الجميع في مكة قد ترقبوا حدوث ذلك، وأن من عاين الانشقاق، عاينه طبقًا لمكان تواجدّه، فتارة رأى بعضهم شقًا منه على جبل الصفا والشق الآخر على جبل المروة،

(١) الطبطبائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦٥ وما بعدها.

(٢) الطبطبائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦٧.

وتارة أخرى انشقت فلقنا القمر بين جبل حراء، وتارة أخرى ظهر نصف القمر على جبل أبي قبيس، بينما ظهر نصفه الآخر على جبل قُعَيْقَعَان^(١). على عكس ذلك ذهب محمد شفيح إلى أن الله قد شقَّ القمر إلى نصفين، نصف رآه الناس على جبل في الغرب، أمَّا النصف الآخر فقد عاينه الناس على جبل في الشرق، وبين النصفين رأى الناس جبلاً آخر^(٢). ويبدو جلياً أن كِلتا هاتين الرؤيتين ما هما إلا محاولة للتوفيق بين روايتين أو أكثر من الروايات المتعارضة مع بعضها. أمَّا بعض المؤلفين الآخرين فقد أغفلوا إضافة مزيد من التوضيحات حول الطريقة التي جرت بها الأحداث، وربطوا بشكلٍ تعسّفي بين المعلومات الواردة في الروايات النبوية والمعلومات الواردة في كتب علوم القرآن المتأخرة، لدرجة أن هيئة انشقاق القمر في التفسير المعاصر أكثر تنوعاً من تلك التي وردت في الروايات النبوية، بالرغم مما تحويه تلك الروايات النبوية من تنوع شديد في وصف الأحداث.

نفس الأمر ينطبق على بعض المؤلفين الذين يؤيدون التفسير التاريخي للآية، وإن كانوا لا يتحرّجون من رفض الاستشهاد على ذلك من الروايات، وإن كانت تفسيراتهم على خلاف ذلك؛ لأنها بدت في حقيقة الأمر مرتبطة بالروايات إلى حدّ كبير. لذا يذهب أبو بكر الجزائري أن القمر قد انشقَّ بالفعل لغاية

(1) <http://www.thequranandscience.com/articles.php?topic=part9> (21. 10. 08).

(2) Šaftī, Ma'ārif, 8, 239.

الإعجاز على صدق النبيّ وكعلامة على نهاية الزمان، وأن انشقاق القمر قد وقع في مكة لما سألته قريش أن يريهم آية كدليل على صدق نبوّته، فسأل النبيّ ربّه أن يشقّ لهم القمر، وقد حدث هذا، فانشقّ القمر إلى فلقتين؛ فلقه رآها الناس على جبل قبيس وفلقه توارت خلف الجبل، ومع أن قريشاً رأت انشقاق القمر إلا أنها لم تؤمن به، فنزل قوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾^(١). ولعلّ المعلومات التي ذكرها أبو بكر الجزائري مجموعة من أكثر من رواية، وبقدر ما أرى أنه لا يوجد حديث يجمع بين مطالبة قريش للنبيّ بأن يأتي لهم بآية دالة على صدقه وبين هيئة انشقاق القمر؛ بحيث أنّ أحد شقي القمر كان ظاهراً فوق الجبل، بينما اختفى الشقّ الآخر خلف هذا الجبل. إضافة لذلك فإن الجبل الذي تتحدّث عنه الروايات من أن نصف القمر قد علا فوقه ونصفه الآخر قد اختفى خلفه هو جبل حراء وليس جبل أبي قبيس؛ لذا يمكن افتراض التناول التعسّفي للجزائري مع الروايات النبوية، ثم لماذا قصر أبو بكر الجزائري الأهمية على هذه المعلومات بينما أهمل الأخرى! سؤال لم ترد إجابته عنده.

دليل آخر ساقه بديع الزمان النورسي من بين مفسّرين آخرين للدفاع عن الرؤية التاريخية للآية، ويكمن هذا الدليل في الإجماع المفترض بين العلماء على الفهم التاريخي للآية^(٢). وقد وردت هذه الحجة بين الحين والآخر في

(١) الجزائري، أسرار التفسير، المجلد الرابع، ص ٣٥٨ وما بعدها.

(2) Nursi, Risale-i Nur, 4, 802.

بالرغم من تلك الأدلة الثلاثة -وهي القرآن والروايات النبوية والإجماع- فإن التفسير التاريخي قبل كل شيء اتسم بالمواجهة مع حجتين من الحجج المضادة؛ الأولى تكمن في الاحتجاج أنه لو كان انقسام القمر أمرًا تاريخيًا لُنقل متواترًا واشترك أهل الأرض كلهم في معرفته، وبناء عليه توجب أن يتم ذكر ذلك في المصادر غير الإسلامية. أما الحجة الثانية فتكمن في احتجاج بعض المؤلفين من أن حادثة كانشقاق القمر أمر غير قابل للحدوث مطلقًا.

وفي مواجهة تلك الادعاءات اعتمد المفسرون المعاصرون بين الحين والآخر على بعض الحجج التي وردت في التفسير ما قبل الحديث، حيث ينبغي على هذه الحجج أن تبني موقفًا في مقابل هذه الادعاءات ضد التفسير التاريخي للآية، لكن التفسير المعاصر اقتبس من هذه الحجج بعد تعديلها بشكل كبير أحيانًا أو بشكل ليس بالكبير أحيانًا أخرى. ويأتي في الصدارة التساؤل، لماذا لم يشترك أهل الأرض كلهم في رؤية انشقاق القمر، ولماذا ورد ذلك فقط في المصادر الإسلامية! وقد اعتبر هذا التساؤل واحدًا من التساؤلات الجوهرية في التفسير التراثي، وقد استُخدمت قديمًا تلك الشهادة المفقودة على الأحداث من خارج المصادر الإسلامية كدليل على عدم موثوقية التفسير التاريخي من حيث وقوعه في زمان محمد^(١). وطبقًا لذلك توجب إيجاد الحجج التي تفند هذا

(1) Schöller, Spaltung, 215.

الادعاء؛ لذا تم ذُكر بعض المعطيات والتي من شأنها يمكن أن تؤدي إلى أن انشقاق القمر لا يُستبعد اختفاؤه عن قوم دون قوم بسبب غيم أو غيره يمنع من رؤيته، أو قد يكون القمر حينئذ في بعض المنازل التي تظهر لبعض أهل الآفاق دون بعض، أو أن ذلك لم يدم طويلاً (مع أن هذا الاحتمال لم يرد في التراث)، أو أن الناس لم يلاحظوا ذلك بسبب غياب الخبرة الفنية في مراقبة الأجرام السماوية، أو أن انشقاق القمر آية ليلية جرى مع طائفة في جنح ليلة ومعظم الناس نيام، أو أن انشقاق القمر كان من قبيل التراثي والخداع الحسي^(١). وقد أورد هذه الردود كلُّ من أبي الأعلى المودودي^(٢)، وبيديع الزمان النورسي^(٣)، ومحمد شفيع^(٤)، وصالح الصالح^(٥)، والطببائي^(٦)، كما يمكن ملاحظة وجود تلك الحجج على العديد من صفحات الإنترنت التي اهتمت بقضية انشقاق القمر.

أمّا الاحتجاج الثاني في مواجهة هذه الادعاءات فيفترض وقوع الأحداث حقيقة وأنه من المحتمل أن يكون الناس من خارج مكة قد رأوها لكنهم لم

(1) Schöller, Spaltung, 178, 215ff., 237- 248.

(2) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(3) Nursi, Risale-i Nur, 4, 800f.

(4) Šafi‘, Ma‘ārif, 8, 241.

(5) <http://www.understand-islam.net/audio/Quraan%20-%20-%20-%203.%20Tafseer%20-%20-%20Explanation%20of%20the%20Glorious%20Qur%27aan/Tafseer%20-%20-%20Explanation%20Surah.54.%20Al-Qamar/01-Tafseer%20Soorat%20A-Qamar%201-8.mp3> (21. 10. 08).

(٦) الطببائي، المجلد التاسع عشر، ص ٧٢.

يحكوا عنها شيئاً؛ لذا يذكر التفسير التراثي أن الكثرة التي شاهدت الأحداث أو تمكّنت من مشاهدتها ولو على سبيل الاحتمال كانوا من الكافرين الذين لم يلتفتوا للأمر، ولم يروا فيه معجزة تدلّ على صدق محمد، بل على العكس من ذلك فقد تعمّدوا إخفاء الأمر^(١). ولا تلعب هذه الحُجّة دوراً يُذكر في التفسير المعاصر. وعلى حسب ما أرى فقد اقتصر ذكرها عند الطبطائي^(٢)، كما لا تظهر بشكل كبير على النقاشات المستخدمة على صفحات الإنترنت^(٣).

أمّا الاتجاه الثالث من الحجج فيحاول تأكيد الأحداث من خلال زعم وجودها في المراجع غير الإسلامية، ويتواجد هذا النمط من الاستدلال في التفسير التراثي بشكلٍ متناثر منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، ويُحكى الخبر عن وجود بناية في الهند كُتب عليها: بُنيت ليلة انشقاق القمر^(٤). كما توجد قصة مشابهة لذلك ارتبطت أحداثها بالهند، وهي قصة عجيبة تُحكى عن رطن (Ratan) (أو راتان: Ratan) الهندي، الذي رأى انشقاق القمر بأمّ عينه، وقد طال عمر راتان هذا فعاش ستمائة عام بعد رؤيته لانشقاق القمر، لدرجة أن كثيراً من الرواة استطاعوا أن ينقلوا عنه تلك القصة التي عايشها، وقد

(1) Schöller, Spaltung, 269, 282.

(٢) الطبطائي، المجلد التاسع عشر، ص ٧٢.

(3) <http://forum.bismikaallahuma.org/showpost.php?p=34137&postcount=22> etwa begründet das Fehlen von nichtmuslimischen Belegen für die Mondspaltung unter anderem damit, dass viele Nichtmuslime skeptisch seien und nicht daran hätten glauben wollen (28. 11. 08).

(4) Schöller, Spaltung, 269ff.

أورد ابن حجر تلك القصة معلقاً عليها بالتدليس^(١). ولا تلعب هاتان الروايتان دورًا يُذكر في التفسير التراثي. كما نشأت على الأرجح قصة أخرى في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي^(٢) تتضمن ذكرًا عن أحد ملوك الهند الذي شاهد انشقاق القمر، ثم اعتنق الإسلام حينما علم السبب. وفي مقابل هذه الروايات المقتضبة إلى حدٍّ ما تبدو الرواية التالية أكثر تشويقًا: حيث إن جبريل قد أتى النبي فأخبره بأن أحدهم سيطلب منه أن يشق القمر، فلما حدث ذلك شاهده أحد ملوك الهند فاعتنق الإسلام، لكن الأمر لم يقتصر على ذلك فقط، بل هبط القمر بنفسه إلى الأرض ليتحدّث مع محمد، وإذا به يدخل في جيب النبي الأيمن ثم يخرج من كمّه الأيسر، وما زال منشقًا بعض الوقت حتى بدا ذلك واضحًا في السماء قبل أن يعود كما كان، حتى غاب أخيرًا. أمّا الملك الهندي الذي شاهد انشقاق القمر واعتنق الإسلام فتذكره بعض المراجع باسم جاكرواني فرماس (Šakarwatī Farmād) ولفظ جاكرواني هذا أصله راجع إلى اللغة الهندية القديمة ويعنى سيد العالم^(٣).

(1) Schöller, Spaltung, 271- 274.

(٢) هذه القصة موثقة الذّكر منذ القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، أي في وقت متأخر عن هذا، لكنها من المحتمل أن يكون وقت ظهورها قبل ذلك.

(٣) المخطوطة التي حوت هذه القصة تمّت معالجتها بالتفصيل من قبل يوحنا فريد مان (Yohanana

Friedmann)، انظر:

Yohanana Friedmann, „Qışsat Shakarwatī Farmād. A tradition concerning the introduction of Islām into Malabar“, in: Israel Oriental Studies 5 (1975), 233- 258.

ويبدو أنّ الهدف الرئيس من هذه القصة وما يشبهها من قصص أخرى هو إثبات التجذر القديم للإسلام بقدر الإمكان في كيرلا (Kerala) في جنوب الهند، حيث تحظى هذه الروايات بالشهرة هناك منذ أمدٍ بعيد^(١). وتبدو القصة الأخيرة المذكورة أعلاه نسخة واضحة المعالم بحيث شكّلت نموذجًا يُحتذى به لخدمة غيرها من القصص المشابهة، ومن بين مؤلّفين آخرين ذكر زين الدين المعبري هذه القصة في كتابه: (تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين) والذي ألفه في القرن السادس الهجري/ العاشر الميلادي^(٢). كما ذُكرت هذه القضية أيضًا بطريقة مشابهة في كتاب (تاريخ فرشته) لمحمد قاسم هندو شاه استرآبادي، والذي كتبه في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي^(٣).

فبينما لم يكن لهذه القصة أيّ صدى في التفسير التراثي، إلا أنها بصياغاتها المختلفة وما تحويه من طرق تشويقية عدّة لعبت دورًا بارزًا في التفسير المعاصر، خاصّة في النقاشات المحتمدة على شبكة الإنترنت؛ لذا ظهر بجانب جاكرواني فرماس اسم آخر لملك الهند وهو شيرومال بيرومال (Cheruman Perumal)^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٤) على سبيل المثال:

http://answers.yahoo.com/question/index;_ylt=Au6KuDKZFZjtekCBqS65Ru7ty6IX;_ylv=3?qid=20080402094126AAP0i88 (21. 10. 08).

كما تبين أن هناك محاولات للتوفيق بين الخيارات المختلفة؛ لذلك يوجد على إحدى صفحات الإنترنت توضيح أن القمر قد شاهده ملكان من ملوك الهند، وهما بهوج (Bhoj) من مملكة مالوا (Malwa) وزامورين بيرومال (Zamorin Perumal) من مملكة كيرالا^(١)، في حين أن إحدى الصفحات الأخرى تحدّثت عن ثلاثة ملوك رأوا الأحداث، أي أن الأمر لم يقتصر فقط على اثنين^(٢).

وبينما يُستشهد بالقصة في الأعمال التي صدرت باللغة الأردية لمحمد شفيع وأبي الأعلى المودودي بوصفها برهاناً على ثبوتية الحدث التاريخي المتعلق بانقسام القمر، حيث استدّل محمد شفيع بتاريخ فرشته^(٣)، بينما اعتمد أبو الأعلى المودودي على تاريخ مالابار^(٤)، إلا أن هذه القصة لم ترد عند أغلب المفسرين العرب في تفسيراتهم. لكن الأمر مختلف على صفحات الإنترنت، فالقصة في غاية الشهرة هناك، حيث تظهر في المقام الأول على أنها اقتباس من كتاب (محمد رسول الله)، الذي دوّنه محمد حميد الله (Muhammad Hamidullah)، وفي أحد فصول هذا الكتاب يتحدّث حميد الله عن انتشار الإسلام في الهند، كما تحدّث عن مخطوطة في لندن جاء فيها ذكر الملك جاكرواني فرماس باستفاضة^(٥).

(1) <http://www.islamicvoice.com/august.99/science.htm> (21. 10. 08).

(2) <http://islamicfocusarticles.blogspot.com/2008/05/moon-splitting.html> (21. 10. 08).

(3) Šafi‘, Ma‘ārif, 8, 241.

(4) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(5) Muhammad Hamidullah, Muhammad Rasulullah (Salla’llahu alaihi wa sallam). A concise survey of the life and work of the founder of Islam, Karachi 1979, 107f.

ويوجد هذا الاقتباس من كتاب حميد الله على الكثير من صفحات الإنترنت مع ذكر مصدر الاقتباس أحياناً، وأحياناً أخرى بدونه^(١). والحقيقة أنّ المراجع التي ذكرها حميد الله ليست صحيحة على الإطلاق، وأن المخطوطة التي أشار إليها هي نفسها التي قدّمنا ما فيها قبل ذلك بشكل مختصر^(٢). وأن المؤلفين الذين استشهدوا من كتاب حميد الله بما يبرهن على ثبوت الحدث التاريخي لانشقاق القمر لم يثبتوا بشكل صحيح من مراجعه التي ذكرها. وبالتحقّق من المخطوطة وجدنا أن الأمر لا يقتصر فقط على اقتباس حميد الله

(١) على سبيل المثال:

<http://www.cyberistan.org/islamic/farmas.html>,
<http://www.alzakera.eu/fardiga/Ijaz-0005.htm>,
<http://www.truemiracle.net/moonspilting.htm>,
http://varnam.org/blog/2005/08/the_myth_of_cheraman_perumals/#comment-1792,
http://www.readingislam.com/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-AAAbout_Islam/AskAboutIslamE/AskAboutIslamE&cid=1123996016540 (alle 2. 12. 08).

(٢) المرجع الذي أشار إليه حميد الله هو كالآتي:

„Arabic 2807, fols. 152-173“ in der India Office Library.

لكن قصة جاكرواني فرماس مرجعها كالآتي:

India Office, Islamic 2807, fols. 81- 104.

لكن الذي ذكرها حميد الله تحوي شعراً لمحمد بن عبد العزيز الكاليكوتي الشافعي وكان ذلك في زمن

المستكشف فاسكو دا جاما (Vasco da Gama)، انظر:

Otto Loth, A catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the India Office, Bd. 1, London 1877, 299f. (Nr. 1044).

وأودّ أن أتقدم بالشكر للدكتور كولين بيكر (Colin Baker) من المكتبة الإنجليزية؛ لمساعدته في

التثبت من المرجع الخاصّ بمحمد حميد الله.

من الصفحة الخاطئة، بل تعدى ذلك بحيث صار من الواضح من خلال إلقاء نظرة على المخطوطة بكل مكوناتها الخيالية والمليئة بالقصص بأنها لا تستند بأي حال من الأحوال إلى أي من الروايات الإسلامية القديمة ولا تمثل أي مصدر ذي مصداقية من خارج الدائرة الإسلامية مطلقاً.

لم يتوقف الأمر عند ذلك، فقد جرت محاولات أخرى على قدم وساق خاصة على صفحات الإنترنت، حاولت أن تثبت انشقاق القمر بالاعتماد على مصادر من خارج الدائرة الإسلامية، فجانب الاستشهادات الهندية المشوبة بالوهم (التي لم ترد سوى في المراجع الإسلامية)، برز استشهادان مشهوران مرتبطان بعضهما ببعض إلى حد ما؛ أما الاستشهاد الأول فيشير إلى الصور الملتقطة للقمر والتي ينبغي أن تثبت انشقاؤه في الماضي. أما المسار الثاني من الاستشهادات فيدور حول تصريحات داود موسى بيدكوك⁽¹⁾ (David Musa Pidcock)، وهو مؤسس ورئيس حزب الرابطة الإسلامي في بريطانيا، حيث تعود التصريحات إلى مداخلة قام بها بيدكوك في أحد مساجد مدينة كاردف (Cardiff)⁽²⁾. وقد اشتهرت هذه التصريحات على الأرجح من خلال لقاء تلفزيوني أجراه الجيولوجي المصري الدكتور زغلول النجار، رئيس لجنة

(1) <http://www.islamicparty.com/people/david.htm> (10. 10. 08).

(2) <http://www.ipc-kw.com/vb/showthread.php?t=460&page=7>,
<http://www.alamany.net/vb/showthread.php?t=7800&page=11>, (10. 10. 08).

الإعجاز العلمي في القرآن والسنة بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة^(١). وحدثت القصة على هامش إحدى المحاضرات التي جمعت بيدكوك بالدكتور زغلول النجار، وكان بيدكوك وقتها مسلمًا بالفعل، حيث ساق بيدكوك دليله الذي يؤكد انشقاق القمر من خلال لقاء تلفزيوني شاهد فيه مجموعة من الخبراء العلميين أكدوا فيه أن القمر قد انشق في يوم من الأيام، ثم التحم مرة أخرى^(٢).

لكن بعض الزيادات التشويقية طرأت على هذه القصة في لقاء تلفزيوني آخر مع الدكتور زغلول النجار، فالمحاضرة كما يروي النجار لم تكن سوى في جامعة كاردف، ولم يكن بيدكوك وقتها مسلمًا، بل كان مهتمًا بالأديان، وكان هذا سببًا في اطلاعه على القرآن، وكان أول شيء وقعت عليه عيناه كانت الآية الأولى من سورة القمر، مما دفعه للتشكيك في مصداقية القرآن، لكن اللقاء التلفزيوني الذي شاهده بعد ذلك كان سببًا في دخوله الإسلام^(٣).

(1) <http://www.elnaggarzr.com/aboutus.php>, <http://www.elnaggarzr.com/en/aboutus.php> (10. 10. 08).

(٢) متاحة على:

<http://www.ipc-kw.com/vb/showthread.php?t=460&page=7>, <http://www.alamany.net/vb/showthread.php?t=7800&page=11>, oder <http://www.toomuchcookies.net/archives/1028/muslime-und-unwissenschaft.htm> (10. 10. 08).

(٣) توجد المقابلة التي أجراها الدكتور النجار بكثرة على صفحات الإنترنت، انظر:

<http://de.youtube.com/watch?v=J5YKoTruv9Q> (25. 10. 08).

وبشكل واضح تُعتبر هذه المقابلة التلفزيونية الأساس لكثير من صفحات الإنترنت، حيث ترى فيها الدليل (العلمي) على إثبات وقوع انشقاق القمر، وأحياناً يظهر الاسم بداود بيتي كوك (David Pete Cook)^(١)، بينما تذكره أغلب الصفحات بداود موسى بيدكوك^(٢). وأحياناً أخرى تظهر القصة بدون ذكر للاسم، لكنها تتحدّث عن الرجل الذي طرح المصحف أرضاً لما اطلع على الآية الأولى من سورة القمر، ثم لما شاهد المقابلة التلفزيونية تذكر الأمر، وقاده ذلك لاعتناق الإسلام^(٣).

إضافةً إلى ذلك، فإن كثيراً ما تستخدم الصورة الملتقطة للقمر والمنشورة على الموقع الرسمي لوكالة الفضاء الأمريكية ناسا كدليل على انشقاق القمر، وتُظهر الصورة^(٤) أخدوداً يبلغ طوله حوالي ثلاثمائة كيلومتر ويسمى بأخدود أرياديوس (Ariadaeus Rille) (انظر الصورة في نهاية المقالة). وتوجد هذه الصورة مع التعليقات المتباينة على مئات المواقع بلغات متعددة، لكن غالباً ما يُشار إليها في التعليقات على أنها دليل على انشقاق القمر^(٥). ولنفس الغرض

(1) <http://www.freepctools.com/moonsplit.pps> (25. 10. 08).

(٢) انظر على سبيل المثال:

<http://www.islamcan.com/cgi-bin/increaseiman/htmlfiles/static/107774039613112.shtml> (25. 10. 08).

(3) <http://www.blinkx.com/video/was-moon-really-split-in-half/LjvueDJ4sU-e-dBkNiqvyA> (25. 10. 08).

(4) <http://apod.nasa.gov/apod/ap021029.html> (9. 10. 08).

(٥) للاطلاع على نموذجين من ذلك، انظر:

<http://www.3iny3ink.com/forum/t98159.html> und <http://forum.aljassyash.net/86667.html> (10. 10. 08).

تظهر الصورة أحياناً في الفيديوهات^(١) أو في العروض المرئية المتاحة على شبكة الإنترنت^(٢). ويعتمد هذا الكمّ من الأدلة المزعومة عن انشقاق القمر على الرحلات المختلفة التي تقوم بها وكالة ناسا للقمر وعلى الصور الذي تقوم نفس الوكالة بنشرها^(٣). ويبقى هذا النوع من الأدلة مشوباً بالتناقض؛ حيث تشير الكثير من النقاشات المحتمدة إلى وجود مثل هذه التشققات على سطح القمر وعلى كواكب أخرى غير القمر، والتي لا توغز بوجود انقسام فيها بالمفهوم الإسلامي على أيّ حال من الأحوال^(٤).

كذلك لا يمكن تجاهل نظرية المؤامرة التي تحيط بمسألة انشقاق القمر، وتعتبر إحدى الدعامات عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن إثبات تاريخية انشقاق القمر؛ لذا يقدّم محمد حميد الله هذه الفرضية ومن ثم يتساءل، لماذا لم تقدم وكالة ناسا نتائجها بشكل قطعي؟! في نفس السياق أشارت صحيفة الجارديان

(١) على سبيل المثال:

<http://www.metacafe.com/watch/1709467//> oder http://www.metacafe.com/watch/303737/moon_split_from_nasa/ (10. 10. 08).

(٢) على سبيل المثال:

<http://www.authorstream.com/Presentation/Alien-7118-moon-split-picturedistributed-group-people-show-highlight-rocky-streak-found-Mo-moonsplit-ppt-powerpoint/> oder <http://www.biharanjuman.org/moonsplit.ppt> (10. 10. 08).

(٣) على سبيل المثال:

<http://isris.blogspot.com/2006/03/milad-un-nabi.html> unter Punkt 52 (20. 11. 08), oder <http://www.islamicvoice.com/august.99/science.htm> (12. 10. 08).

(٤) انظر على سبيل المثال:

<http://www.englishbaby.com/forum/LifeTalk/thread/201556?page=2> (20. 11. 08).

في مقالها الصادر بتاريخ ٢٩ يوليو ١٩٧١، حيث كانت تُجرى التحضيرات لرحلة أبولو ١٥ من أن المسلمين ينتظرون هذه الرحلة على أحرّ من الجمر، وأنهم يأملون أن يقدم الكشف عن أخدود هادلي ريللي (Hadley-Rille) أدلة على انشقاق القمر^(١). وبسبب هذا الخبر الذي نشرته الجريدة يذهب محمد حميد الله برأيه أنه ربما تمّ إخفاء نتائج هذا الكشف^(٢)، بينما يبرز أحد التعليقات على ما ذهب إليه حميد الله من أنه ينبغي التأمل ولو لمرة واحدة، لماذا توقف الأمريكان عن إرسال الرحلات المأهولة بالبشر لسطح القمر^(٣).

أمّا الاعتراض الثاني الذي يظهر في وجه أولئك الداعمين لحدوث انشقاق القمر فيتمثل في السؤال الآتي: إلى أيّ مدى يمكن أن يكون مثل هذا الانشقاق للقمر أمراً ممكناً من الأساس؟ فالى جانب المعارضة القديمة من قبل العلماء المسلمين للفلاسفة اليونان في هذه النقطة (كما هو الحال عند شفيح)^(٤)، فإن هناك محاولات مختلفة للتدليل على إمكانية انشقاق القمر؛ مثل عدم كفاية الخبرة الشخصية في إدراك الأمر والتي لا يمكن بسببها غضّ الطرف عن

(1) Dennis Johnson, „Mohammed’s moonshot“, in: The Guardian, 29. Juli 1971, 11.

(2) Hamidullah, Le prophète de l’Islam. Sa vie, son oeuvre, Bd. 1, 6. Auflage, Paris 1998, 234.

Zitiert auf: <http://www.mejliss.com/showthread.php?t=154696&page=4> (25. 10. 08).

(3) <http://www.mejliss.com/showthread.php?t=154696&page=5> (25. 10. 08).

(4) Šafi‘, Ma‘ārif, 8, 240f.

الجدير بالذكر أن محمد شفيح خلط بين مفهومي العلم اليوناني ما قبل الحديث والعلم اليوناني الحديث

بحيث لا يمكن التمييز بوضوح عنده بين السمة الواقعية المتباينة لكل منهما.

الإنترنت التي سبق ذكرها في هذا البحث تمّت الإشارة إلى آراء الدكتور زغلول النجار فيما يخصّ الأبحاث المتعلقة بسطح القمر، حيث أعلنت هذه الدراسات عن وجود كُسُور وأودية أو منخفضات على سطح القمر، ومن ثمّ تمّ الاحتجاج أن هذه الأشياء لا يرجع سبب وجودها إلى اصطدام النيازك مع سطح القمر، كما أنها لا تعبّر عن تصدّعات نتجت من خلال الثوران الداخلي في باطن القمر، بل قدّم أحد التفسيرات المقترحة إلى أن هذه الكسور والأودية يمكن أن تكون نتاج عملية انفصال ثم إعادة التحام للقمر. إضافة لذلك تتمّ الإشارة إلى قمر ميراندا (Miranda)، وهو أحد أقمار كوكب أورانوس (Uranus)، حيث انشق هذه القمر بطريقة مشابهة في الماضي إلى عدّة أجزاء، ثم التحم مرّة أخرى بفعل الجاذبية. ويتمّ التدليل على هذا الكلام من خلال الإشارة إلى مجلة ناشيونال جيوغرافيك (National Geographic) بنسختها الصادرة في شهر أغسطس لعام ١٩٨٦، حيث طبعت الصور الخاصّة برحلة مسبار فوياجر (-Voyager Mission) في هذا العدد من تلك المجلة^(١). وفي واقع الأمر فقد ناقش هذا الإصدار من المجلة تلك الفرضية^(٢)، أمّا مثل هذا المبدأ القائم على الجزم بالقول بتجزئة قمر ميراندا قبل ملايين السنين فلم تأتِ الصحيفة على ذكره.

أمّا النمط الثاني ممن يمثلون التفسير التاريخي فيتمثّل في أولئك الذين لا يرفضون الحدوث التاريخي للأحداث في زمان محمد، لكنهم لا يعتبرون هذا

(1) <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-AAAboutIslam/AskAboutIslamE/AskAboutIslamE&cid=1123996016540> (11. 10. 08).

(2) National Geographic 170 (August 1986), 178- 194, insbesondere 186f.

الانشقاق من المعجزات الدالة على صدقه، إلا أنهم يتبعون إلى حد كبير الأدلة التي قدمها من يعتبرون أنّ انشقاق القمر حدثٌ تاريخي دالٌّ على صدق محمد، بل وينتهجون نفس نهجهم. ويظهر هذا من اعتماد أبي الأعلى المودودي بعض الشيء على القرآن والروايات النبوية، لكنه يستزيد على ذلك فيسوق الأدلة المفترضة من خارج الدائرة الإسلامية اعتمادًا على المصادر الهندية، ومن ثم يتعاطى مع الأدلة - كما ذكرنا سابقًا - التي تتعارض مع إثبات تاريخية انشقاق القمر^(١). أمّا سيد قطب فيحتج على إثبات الأمر من خلال الروايات النبوية المتواترة من وجهة نظره^(٢).

لكن الوصول إلى هذا التأويل يستلزم معه تضعيف جزء من الروايات النبوية الواردة في المسألة، حيث تروي هذه الأحاديث أنّ انشقاق القمر جاء كردّ فعلٍ على طلب المكيين أنفسهم. وهذا ما فعله أبو الأعلى المودودي حرفيًا، فقد احتج بأن بعض الروايات التي جاءت يشوبها الضعف، ومن بينها تلك المتعلقة بطلب المكيين لانشقاق القمر كدليل على صدق محمد. لذا استشهد أبو الأعلى المودودي بعض الشيء بما عند ابن حجر العسقلاني من محاجّات، حيث يرى المودودي أنّ ابن حجر بحث الروايات وثبّت من صحتها، ثم خرج بنتيجة مفادها أنّ بعض الثقات الذين رَووا الأحاديث لم يكونوا شهودًا عليها

(1) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(2) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٥، ٣٤٢٦.

بأيّ حال من الأحوال^(١)، لكن على خلاف ابن حجر الذي ذهب إلى صحة الروايات، اتخذ أبو الأعلى المودودي ذلك ذريعة لرفض تلك الروايات^(٢).

ومع أنّ سيد قطب سلك طريقاً آخر للاستدلال، إلا أنه خرج بنتيجة مشابهة لأبي الأعلى المودودي، فالقول بانشقاق القمر عند سيد قطب على أنه معجزة دالة على صدق محمد تصطدم مع مفهوم نصّ قرآني مدلوله أن معجزة الرسول مقتصرة فقط على القرآن. كما يرى سيد قطب أنه في كلّ مناسبة طلب المشركون آية من الرسول كان الردّ يفيد أنّ هذا الأمر خارجٌ عن حدود وظيفته، وأنه ليس إلا بشراً رسولاً، فالقول إذاً بأن انشقاق القمر كان استجابةً لطلب المشركين آيةً - أي خارقة - يبدو بعيداً عن مفهوم النصوص القرآنية. وبالتالي يرفض سيد قطب من خلال هذه المعالجة الروايات النبوية التي تجعل من انشقاق القمر آية جاءت كردّ فعل على طلب المكيين للأمر، غير أنه يتمسك بالروايات الأخرى التي تحدّد مكان الحادث وزمانه وهيئته، ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن انشقاق القمر آية كونية وأنها إكرامٌ من الله لمحمد، لا دليل لإثبات رسالته^(٣). فالمعنى عند سيد قطب لا يكمن في تعليل الحدث، أي في انشقاق القمر نفسه، بل يكمن في الإشارة إلى قرب وقوع الساعة. ومع اعتبار أنّ انشقاق القمر آية كونية، فإنّ القمر في ذاته آية أكبر عند قطب^(٤).

(١) انظر: Schölller, Spaltung, 279f.

(٢) http://www.quranenglish.com/tafheem_quran/054.htm (2. 12. 08).

(٣) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٦ وما بعدها.

(٤) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٦ - ٣٤٢٨.

استكمالاً لهذا النمط التفسيري تدور فكرة محمد على أنه ربما كان الحدث يتعلّق بانخساف للقمر أو بهزة حدثت في باطن القمر، أو حتى ربما تعلّق الأمر بإحدى الظواهر غير المألوفة، وأن قوة الظاهرة لا تكمن في الهيئة غير الطبيعية لانشقاق القمر نفسه، بل تكمن في تنبؤ النبي بالأحداث^(١). لكن الطبطائي يقول بخلاف ذلك صراحة، فانشقاق القمر عنده يعبر عن آية أنعم الله بها على عبده وليس دليلاً لإثبات رسالته^(٢).

أمّا النمط الثالث من التفسير التاريخي الذي يمثّله محمد عليّ حسن الهاللي، فلا يقيم الهاللي فيه صلةً بين انشقاق القمر وبين النبي محمد. ويُفهم عنده أن الفعل (انشق) في هذا السياق جاء بمعنى (انفصل) «أي انفصال القمر عن الأرض». وبلا شك بدا تفسير انشقاق القمر عند الهاللي مشوباً بالمجازفة بعض الشيء: فالهاللي يرى أن الأجسام التي تكون خارج نطاق الجاذبية تنفصل بعضها عن بعض، حينئذ تنقسم الأجسام الكبيرة إلى عدّة أجزاء، أمّا الأجسام الصغيرة فتتقسم إلى جزأين، وبعد انخفاض درجة حرارة الأرض لن يكون لجاذبيتها تأثير على القمر، وبالتالي سينقسم إلى جزأين قبل أن يدخل في مجال جاذبية الشمس وسيؤدي ذلك بالنهاية إلى سقوطه بها^(٣). وبطريقة مشابهة

(1) 'Alī, Bayān ul-Qur'ān, 3, 1785f. Zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 363f.; 'Alī, The Holy Qur-ān, 1022.

(٢) الطبطائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦٨ وما يليها.

(3) <http://tgq.t35.com/4.htm#> - القمر ينشق نصفين (27. 10. 08).

تظهر بعض التفسيرات (العلمية) الأخرى للهلال، فعلى سبيل المثال يجعل الهلالي من حرارة الأجسام سبباً للجاذبية: فالأجسام الملتهبة تقوم بوظيفة الجاذبية، بينما تنجذب الأجسام الباردة نحو الأجسام الأكثر حرارة^(١).

وعليه يوضح الهلالي أن الله أنزل: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾، حينما استهزأ المكيون بمحمد وطلبوا منه أن يشق القمر، وأن معنى: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ يدل على أن ساعة موت المكيين قد دنت، حيث سيحاسبون على عنادهم وسفاهاتهم، وأما قوله: ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ فيعني عند الهلالي أن القمر فيما مضى قد انفصل عن الأرض بالفعل، وأنه سينشق إلى فلتتين مرة أخرى قبل نهاية العالم^(٢). والحقيقة أن هذه الفرضية تمّت مناقشتها من قبل علماء الفضاء، فنشأة القمر من خلال انفصاله عن الأرض (سواء كان عن طريق الدوران السريع أو عن طريق التصادم بأحد الأجرام السماوية الأخرى)، هو طرح ممكن لنشأة نظام القمر والأرض، لكن مجيء (انشقاق) بمعنى (انفصل) تبقى محلّ خلاف. أمّا السؤال المتبادر إلى الذهن: هل اطلع الطبباطي على كتاب الهلالي بما فيه حول انشقاق القمر، مع أن هذا يبقى غير مؤكد، إلا أن الاستدلال الموجود عند الهلالي يبدو على الأقل أنه معروف عند الطبباطي،

(1) <http://tgq.t35.com/#> _ الجاذبية (27. 10. 08).

(2) <http://tgq.t35.com/4.htm#> _ القمر ينشق نصفين (27. 10. 08).

لأنه تعاطى مع ما ذكره الهاللي، حيث استدل بأن العلوم الطبيعية الحديثة (يستخدم الطببائي مصطلح الرياضيين) توصلت بأن القمر في الأصل كان جزءاً من الأرض، وأن آية انشقاق القمر الواردة في القرآن تشتمل على معرفة علمية لم تكن معروفة وقت نزول الوحي القرآني. ولأن هذا لا يتناسب مع الآية الثانية من السورة كما يرى الطببائي وجب الحديث إذًا عن (انشقاق) القمر وليس عن (انشقاق) القمر، كما هو واضح من الآية المذكورة في السورة^(١).

ومع أن التفسير الأسكاتولوجي للآية يلعب دورًا مهمًا في التفسير المعاصر أكثر منه في التفسير التراثي، إلا أن ممثلي هذا النمط التفسيري أكثر ندرة من أولئك الذين يمثلون التفسير التاريخي. وكما هو الحال في التفسير التاريخي لجأ ممثلوا التفسير الإسكاتولوجي أيضًا للحجج التي نوقشت في التفسير التراثي، وعلى نفس الخطى ومن خلال مزيد من التمعّن قام ممثلوا التفسير الإسكاتولوجي باستكمال الحجج التي وردت في التفسير التراثي أو الاستزادة عليها.

وكما هو سابق الذكر ومعروف من ناحية الاستدلال في التفسير التراثي، فإن الماضي في قوله: ﴿وَأَنشَقَّ الْقَمَرَ﴾ يمكن أن يدلّ أيضًا على المستقبل، وكثيرًا ما يستخدم هذا في آيات القرآن، حيث يمكن بكلّ وضوح أن يشير التعبير

(١) الطببائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦١.

بالماضي في هذه الآيات على الأحداث المستقبلية حصراً^(١). وقد استدل أحمد مصطفى المراغي^(٢) وسليمان أتييس^(٣) على هذا النحو إلى حد ما، لكنهما لم يغفلاً لتأكيد هذا المعنى إلى الإشارة إلى قواعد النحو والآيات القرآنية الدالة على المستقبل بالرغم من ورودها في صورة الماضي. لكن من بين المفسرين المعنيين بالبحث هنا لم يتعاطأ أحدٌ باستفاضة مع لفظة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾ الواردة في الآية الثانية من سورة القمر سوى أتييس. وطبقاً لرأي أتييس فإن لفظة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾ تعني: (دائم) أو (قوي) أو (دائم مطرد)، ومن ثم وفقاً لرأي أتييس يمكن أن لا يدل ذلك على انشقاق القمر؛ لأن الانشقاق كان مؤقتاً ولم يكن على الدوام^(٤). وهذه المعاني معروفة أيضاً من قبل في التفسير التراثي، رغم أن لفظة ﴿مُسْتَمِرٌّ﴾ تُستخدم في الشعر العربي التراثي بمعنى (قوي) أو (مارّ ذاهب زائل عمّا قريب). لذا يتعاطى أتييس مع الآية الثانية من سورة القمر بشكل عام ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ (أي زائل عمّا قريب)، ويوضح أن الذين جنحوا للتفسير التاريخي جعلوا من لفظ (آية) الواردة في قوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً﴾ دلالة على معجزة انشقاق القمر، لكنه على خلاف ذلك لا يجعل من الآية دالة على حدث وقع في الماضي، بل يجعل منها دلالة واضحة على عناد

(1) Schöller, Spaltung, 43f.

(٢) المراغي، تفسير المراغي، المجلد السابع والعشرون، ص ٧٥ وما يليها.

(3) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 150f.

(4) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 154.

الكافرين وتسلطهم، وأن المشركين لم يكونوا ليؤمنوا في يوم من الأيام بمثل هذا الحدث ولو كان القمر بين أيديهم وانفلق إلى فلقتين، ومن ثم يقتبس آتيس من القرآن ما يستدل به على تأكيد هذا المعنى، كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١]. فهذه الآية من وجهة نظر آتيس تجعل الأمر غير مجدٍ مع أولئك المعاندين الذين طبع الله على قلوبهم حتى يكون انشقاق القمر دلالة على صدق محمد. كما أن التفسير التاريخي لآية انشقاق القمر يتعارض من وجهة نظر آتيس مع الآيات القرآنية الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْعَانَا سِيرَتْ بِهٖ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهٖ الْأَرْضُ أَوْ كَلِّمَ بِهٖ الْمَوْتَىٰ ۗ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِيسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩١﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّحِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩٢﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٣﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرِيقِكَ حَتَّىٰ تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٤] ^(١). وأخيرًا

(1) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 153ff.

يحاول أتيش من خلال الآيات الأخرى للقرآن أن يثبت أن الآية في قوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ لا علاقة لها بالمعجزة الخارقة للعادة، بل تقع دلالتها من خلال علاقتها بآيات أخرى من القرآن^(١).

أيضاً يقيم التفسير الإسكاتولوجي العلاقة بين شقّي الآية الأولى من سورة القمر، أي العلاقة بين دنو الساعة وانشقاق القمر - وهي ذات العلاقة التي أقامها التفسير التراثي من قبل - ومن أمثلة ذلك أحمد مصطفى المراغي^(٢). وقد ساق أحد المقالات على مواقع الإنترنت ذلك بشيء من التوسع، ثم أشار إلى العلاقة بين قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾ [القمر: ٣]، وقوله: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ﴾ [القمر: ٦]، للتأكيد على هذا المعنى، والتي تلمح بداية على أن حادث انشقاق القمر متعلق بزمان محدد واجب الوقوع في المستقبل^(٣)، وتتسم ترجمات القرآن المستخدمة على هذا الموقع بالسهولة.

وكما هو متوقّع فإن الحجج التي تبني موقفاً مضاداً للتفسير التاريخي، والتي ذكرناها من قبل، تستخدم أيضاً لتأييد موقف التفسير الإسكاتولوجي،

(1) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsîri, 9, 156. Er führt dazu die Verse 5: 110, 10: 76, 11: 7, 27: 13, 34: 43 und 61: 6 an.

(٢) المراغي، تفسير المراغي، المجلد السابع والعشرون، ص ٧٧.

(3) <http://www.mostmerciful.com/moon.htm> (12. 10. 08).

خاصة تلك الحجة التي تفترض أنه لو حدث انشقاق القمر لرآه من الناس وجوبًا من لا يُحصى كثرة في شتى بقاع الأرض.

وبشكل محدود فقط بحث ممثلو التفسير الإسكاتولوجي وغيرهم ممن لا يمثلون التفسيرات التاريخية في الروايات النبوية التي تُوعز بالتفسير التاريخي؛ لذلك ذكر المراغي الكثير من الروايات حول انشقاق القمر، لكنه تعاطى عن قرب مع واحدة منها فقط، وهي التي لا تعطي معنى التفسير التاريخي، بل تدلّ وفقًا للمراغي على أن الإخبار بالانشقاق أتى إثر الكلام على قرب مجيء الساعة، وأنه ما ادعى أحد من المسلمين إلا من شدّد أن هذه معجزة بلغت حد التواتر، ولو كان قد حصل ذلك ما كان رواته آحادًا، بل كانوا لا يُعدّون كثرة^(١).
 أمّا أسد فيذكر الروايات أيضًا، ومع أنه لا يشكّك في صحتها إلا أنه يحتج بها ليفترض أن الصحابة ربما رأوا خسوفًا غير اعتيادي للقمر^(٢).

أمّا سليمان أتيّس فيتعاطى مع الروايات بشكل مفصل، إلا أنه يحاول أن يثبت من خلالها أن من روى من الصحابة حول انشقاق القمر يمكن ألا يكون فيهم شاهد عيان على الواقعة سوى واحد فقط، ومن ثم يعتبر أتيّس هذا محلًّا للتساؤل، هل فعلاً حكى هذا الآحاد من الصحابة ما رُوي عنه^(٣). وكما ذكرنا

(١) المراغي، تفسير المراغي، المجلد السابع والعشرون، ص ٧٧.

(2) Asad, The Message of the Qur'ān, 818.

(3) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 151f.

من قبل فإن هذا القول يشير إلى أن الرجال الثقات الذين نقلوا الأحداث حول انشقاق القمر لم يكونوا في الغالب شهود عيان على الواقعة راجع إلى ابن حجر العسقلاني^(١)، لكن أتيس لا يذكر هذه المصادر في إيضاحاته لهذه النقطة. وكما فعل أبو الأعلى المودودي يتبع سليمان أتيس هذه الحجة التي قدمها ابن حجر، لكن في بعض جزئياتها فقط ومن ثم يتخذها ذريعة لرفض أغلب الروايات المتعلقة بانشقاق القمر، وهذا ما لم يقصده ابن حجر بالطبع.

كذلك ساق ممثلوا التفسير الإسكاتولوجي مزيداً من الأدلة لم أجد لها على حسب ظني موطئ ذكر في التفسير التراثي، منها أن أتيس يؤكد مراراً وتكراراً أن القرآن ذكر في مواضع أخرى أن النبي محمداً لم يأت بمعجزة سوى القرآن، ولهذا يقتبس من المواضع المختلفة من القرآن ما يدل على هذا، كذكره لقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْعَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ ۗ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِيسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ

(١) قارن: Schöllner, Spaltung, 279f.

مِّنْ زُحْرَفٍ أَوْ تَرَقَّى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ
 قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿[الإسراء: ٩٠ - ٩٤]﴾^(١)، أما رشاد
 خليفة فيسير على نفس الخطى، لكنه يستدل بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ
 آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ
 الْمُنْتَظِرِينَ﴾ [يونس: ٢٠]، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ
 وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٥]﴾^(٢)، كذلك استدل قطب بمثل هذه الآيات
 لإثبات أن انشقاق القمر ليست معجزة دالة على ثبوت رسالة محمد، إلا أنه مع
 ذلك تمسك بالتفسير التاريخي للآية كما ذكرنا من قبل. كما لا تخرج المقالات
 على الإنترنت عن هذه الاستدلالات، لكنها تشير إلى حد ما إلى مواطن أخرى
 من القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا
 الْأُولُونَ وَعَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا
 تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا
 أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ
 تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ﴾ [القصص: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ
 كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد:

[٧]﴾^(٣).

(1) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 153ff.

(2) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).(3) <http://www.mostmerciful.com/moon.htm> (12. 10. 08).

ولا يقتصر الاستدلال على ما تحويه آيات القرآن هذه، بل يتعدى ذلك ليشمل الترتيب الزمني لنزول الوحي؛ لذا يشير رشاد خليفة إلى أن السور التي سأل فيها المشركون محمداً أن يأتي لهم بمعجزة قد نزلت بعد سورة القمر^(١)، كما يوجد ما يشبه هذه الحجة على صفحات الإنترنت^(٢).

كذلك تعاطى سليمان أتييس مع التسلسل الزمني لنزول الوحي، لكن من خلال استدلال ظاهري خارج عن المؤلف بعض الشيء: وهو أن السورة التي نزلت بعد سورة القمر هي سورة ص، فلو حدث انشقاق القمر فعلاً، لوجب ورود الأحداث في السور التي نزلت بعد ذلك طبقاً للعامل الزمني، وهذا ما جرى مع أحداث كالإسراء وغزوة بدر أو غزوة الخندق، حيث ارتبط ذكر هذه الأحداث بأكثر من سورة نزلت بعد تلك الأحداث^(٣). لكن لماذا لا ينبغي أن تكون سورة القمر هي تلك السورة التي تحدثت عن انشقاق القمر ونزلت بعد حدوثه، لم يوضح سليمان أتييس هذه النقطة.

استدلال آخر لصالح التفسير الإسكاتولوجي من قبل سليمان أتييس ويعتمد أيضاً على القرآن: فالمعجزات الحسية الدالة على صدق الأنبياء كانت نذيراً للكافرين من أقوامهم، كما أنها ارتبطت بهلاكهم حال تكذيبهم لأنبيائهم

(1) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).

(2) <http://think-islam.blogspot.com/2007/11/moon-split-miracle.html> (9. 10. 08).

(3) Ateş, *Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri*, 9, 154.

وعدم اتّباعهم لهم. وفي حالة محمد فإنّ الله لم يرد مثل هذا الهلاك للكافرين من قومه؛ لذا يذهب أتيس أنه لو فهم أحدهم أن انشقاق القمر معجزة دالة على ثبوت نبوة محمد وأن المشركين وصفوها بالسحر، للزم من ذلك هلاكهم، ولأنّ هذا لم يحدث وجب فهم الآية بشكل آخر⁽¹⁾. وقد تعاطى الطبطبائي من قبل مع هذه الجزئية عن طريق الاستدلال المقارن، حتى يتسنى له تفنيد الأمر بشكل تنظيمي، ولو كانت حجته موجّهة بشكل واضح ضد التفسير الإسكاتولوجي، إلا أنه قدّمها في شكل رسم بياني مختصر. فقد عالج الطبطبائي بعض الآيات القرآنية التي استخدمت من قبل بعضهم لبناء موقف ضد التفسير التاريخي، وبناء عليه فهم الطبطبائي من قوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَعَآتَيْنَا مُودَةَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، أن الله لم يمنح نبيه معجزات لأن مصيرها التأكيد على كلّ حال، وأن الغاية الوحيدة من المعجزات تكمن في التخويف والزجر، وأن التأكيد بهذه المعجزات سيقود حتمًا إلى الهلاك مباشرة. لكن الطبطبائي يوضح أن هذا لا ينطبق في هذا السياق على سائر المعجزات، لا سيما مثل هذه المعجزة التي طلبها المشركون، لأنّ محمدًا كما يقول الطبطبائي ليس كسائر الأنبياء؛ لأنه لم يُبعث لقومه خاصّة، بل بُعث للناس عامة، ولو صحّ هذا للزم

(1) Ateş, Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri, 9, 155.

من ذلك هلاك جميع البشر. إضافة إلى ذلك يرى الطبطبائي أنه كان هناك في مكة من آمن بالنبي وقت حدوث المعجزة، وهذا يعني هلاكهم أيضًا، مما يعني وقوع الظلم عليهم. فضلًا عن ذلك فقد اعتنق كثير من المشركين واحدًا تلو الآخر الإسلام، وأن قسمًا كبيرًا من المشركين لم يكونوا على اقتناع بكفرهم، بل كانوا ضحية لغواية أسيادهم لهم. كما أن هؤلاء الأسياد المكابرين في كفرهم لم ينجوا من العقاب، فقد أهلكهم الله في غزوة بدر؛ لذا أمضى الله وعده بالهلاك لأولئك الذين أنكروا معجزة انشقاق القمر، وكان في غزوة بدر، وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿...فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٥]^(١).

أما النمط الثاني من التفسير الإسكاتولوجي والذي يرى في الآية نبوءة على الهبوط على سطح القمر كهارون يحيى، فيعتمد هذا التفسير ابتداءً على حجّتين: أما الحجّة الأولى فتقوم على التفسير الجديد للفعل (انشقّق)، حيث جاء الفعل (انشقّق) بمعنى: (حفر) أو (حرث)، وقد حدث ذلك من قبل رواد الفضاء الذين صعدوا على القمر^(٢). أو أن (انشقاق) القمر يُفهم منه أنه حدث من خلال إحضار رواد الفضاء لـ ٢١ كيلو جرامًا من أحجار القمر كما يقول رشاد خليفة^(٣).

(١) الطبطبائي، المجلد التاسع عشر، ص ٦٧ - ٧١.

(٢) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_02.html (12. 10. 08).

(٣) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).

أمّا الحجة الثانية فتكمن في أن القرآن أشار من خلال عملية الترميز الكامنة فيه أو في سورة القمر إلى كلّ المعطيات المهمّة المرتبطة بالهبوط على سطح القمر (أو انطلاق المركبة الفضائية المحمّلة بالصخور)، وهذا ما ذهب إليه رشاد خليفة، أو أنه على الأقل تم تحديد العام الذي حدث فيه الهبوط على سطح القمر من خلال جزء من حروف الآية الأولى في سورة القمر، وهذا ما قاله هارون يحيى. وبالنسبة لرشاد خليفة أو أتباعه فإن الرقم ١٩ يلعب دورًا مهمًا في تفسير سورة القمر: حيث جاء لفظ القمر في السورة في الترتيب التاسع عشر من بين سور القرآن الكريم، كما أن معطيات الهبوط على القمر وتاريخ الانطلاق إذا ما قرئت بترتيبها الصحيح فإنها تعطي مضاعفات الرقم ١٩، كما أن عدد آيات القرآن بداية من سورة الفاتحة حتى سورة القمر تعطي أيضًا مضاعفات الرقم ١٩. إضافة إلى ذلك فإن مركبة الفضاء غادرت سطح القمر في تمام الساعة ١٧: ٥٤. ٠١، وقد اشتملت سورة القمر على الترميز الخاصّ بهذا التوقيت بكلّ دقة^(١). على عكس ذلك يذهب هارون يحيى بأنّ الأحرف في

بطريقة مشابهة يوجد هذا في الصحيفة الخاصة:

International Community of Submitters/Masjid Tucson vom Mai 2005:
<http://www.masjiduntucson.org/publications/books/sp/2005/may/page3.html> (12. 10. 08).

كذلك على الصفحات الأخرى الخاصة ب جاء شرح الهبوط على القمر متعلقًا بالآية الأولى من

<http://www.usn2161.net/moonsplit.html> (12. 10. 08). سورة القمر، انظر:

(1) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).

السورة تشير إلى عام ١٩٦٩، فلو تم إهمال الكلمة الأولى من الآية، لتتج من خلال الأحرف الموجودة في جملة: ﴿السَّاعَةُ وَأَدْنَى الْقَمَرِ﴾ الرقم ١٣٩٠، وهو ذاته التاريخ الهجري الذي يتوافق مع عام ١٩٦٩، وهو التاريخ الميلادي لهبوط أول مركبة على سطح القمر^(١). وبغض النظر عن السؤال البديهي الذي يمكن طرحه في هذا السياق، لماذا لم يتم وضع الكلمة الأولى من الآية الأولى في الحساب! كما أن عام ١٣٩٠ بالتقويم الهجري لا يتوافق مع عام ١٩٦٩ بالتقويم الميلادي، حيث إن تاريخ هذا العام الهجري يتوافق مع العام الميلادي الذي يبدأ من ٩ مارس ١٩٧٠ وينتهي في ٢٧ فبراير ١٩٧١، إذا ما أضفنا لذلك أن التفسير الجديد للفعل (انشق) واشتمال القرآن على ترميز المعطيات ما زال محلّ تساؤل دائم من قِبَل المسلمين^(٢).

على بعض الصفحات الأخرى جاء انشقاق القمر بوصفة العلامة الأولى من ضمن العلامات الست لنهاية العالم، وطبقاً للحسابات الرياضية للعلامات الأخرى فإن نهاية العالم ستكون في عام ١٧٠٠ بعد الهجرة، أي في عام ٢٢٨٠ بعد الميلاد، انظر:

<http://www.submission.org/quran/app25.html> (12. 10. 08).

(1) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_02.html (12. 10. 08).

شروحات مشابهة لسورة القمر تشير إلى نزول عيسى وقرب الساعة توجد على مواقع كثيرة، الهدف منها العمل على أفكار هارون يحيى، على سبيل المثال:

[//www.jesuswillreturn.com/signs/signs001.html](http://www.jesuswillreturn.com/signs/signs001.html),

<http://www.harunyahya.com/signs03.php> oder <http://www.endoftimes.net/02signsofdoomsday08.html> (11. 10. 08).

(٢) على سبيل المثال:

=

يتعاطى رشاد خليفة أيضًا مع الآية الثانية من السورة: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾، والتي ينبغي أن تُفهم عنده طبقًا للتفسير الإسكاتولوجي بشكل مغاير لما هو موجود في التفسير التاريخي. في واقع الأمر يترجم خليفة الآية كما يأتي: " *Then they saw a great miracle; but they turned away and said, 'Old magic'* " «وإن يرو آية يعرضوا ويقولوا سحر قديم»، فالإعجاز هنا طبقًا لرأي رشاد خليفة لا يتعلّق بانشقاق القمر، بل بالرقم ١٩ في القرآن. ولأنه يرى أن التراثيين رفضوا هذا بعدما اتضح لهم أن الاعتراف بالمعجزة الكامنة في الرقم ١٩ لا بد أن يصاحبه رفض للروايات، وأنهم برفضهم للإعجاز الرياضي للقرآن وتمسّكهم بالحديث والسنة لا يختلفون عن عبّاد الأوثان من المشركين، وأن الله سيعاقبهم كما عاقب الكافرين من قبلهم حينما كذبوا رسلهم الأوائل. ليس هذا فحسب، بل ينبغي الابتعاد عن

<http://www.topix.com/forum/religion/islam/TTLF3QE749TLU96E7>,
<http://www.topix.com/forum/religion/islam/TTLF3QE749TLU96E7/p2> (20. 10. 08).
 يأتي في المقدمة الأولى من ضمن الصفحات التي تعارض تفسير (انشق) بمعنى (حفر) أو (حرث) الصفحة الآتية:

<http://www.islam-is-the-only-solution.com/splitting.htm> (20. 10. 08).
 وطبقًا لما هو موجود على الصفحة فلا علاقة بين الهبوط على سطح القمر وبين الآية الأولى من سورة القمر، لكن المدوّن على الصفحة يرى قبل ذلك أن هناك نبوءة في الكتاب المقدس تحدّثت عن الهبوط على سطح القمر بواسطة محمد، وهذا موجود في (سفر إشعياء: ٢٤: ٢٣)، حيث تقول الآية: «وَيَخْجَلُ الْقَمَرُ وَتُخْزَى الشَّمْسُ؛ لَأَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ قَدْ مَلَكَ فِي جَبَلِ صِهْيُونَ وَفِي أُورُشَلِيمَ، وَقَدَّامَ سُيُوحِهِ مَجْدًا».

هؤلاء الترائين وأن لا تقام الصلاة معهم، لهذا يعتبر رشاد خليفة بشكل صريح أن الروايات حول انشقاق القمر ضرباً من اللغو^(١).

أما التفسير الرمزي وفيه يأتي لفظ القمر ويُراد به العرب، فإنه نادراً ما يسوق هذا النوع من التفسير أدلته الجدلية، وغالباً ما يقتصر الادعاء فيه على أن القمر يشير إلى العرب، أو أن القمر كان مرسوماً على لواء قريش لغرض الزينة، لكنه يبقى كلاماً مرسلاً لم يستند فيه أحد إلى دليل، وقد ذهب لهذا الرأي بشير الدين محمود^(٢) وغلّام أحمد برويز^(٣) وشبير أحمد^(٤). لكن محمد عليّ نقل رواية جاء بها لغرض الاستدلال من أن السيدة صفية التي أصبحت فيما بعد زوجة لمحمد، رأت في منامها وكأن القمر وقع في حجرها، وقد تمّ تأويل ذلك بأنها ستتزوج ملك العرب^(٥). بناء على هذه الرواية يجعل محمد عليّ من القمر رمزاً للعرب بشكل صريح. في واقع الأمر ذكر ابن سعد هذه الرواية على بعض هذا النحو، أي عن رؤية صفية^(٦)، وقد تأولها لها زوجها اليهودي لما قصّتها عليه، فلطم وجهها، فقال: «تمنّين ملك يثرب»^(٧)، ولا يبدو واضحاً في سياقنا هذا، هل

(1) <http://www.submission.org/miracle/moon.html> (12. 10. 08).

(2) Bašīruddīn Maḥmūd, Tafsīr-i Saḡīr, 16. Zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 362.

(3) http://www.tolueislam.com/Parwez/expo/expo_054.htm (2. 12. 08); Vgl. Siddiqi, Modern Trends, 362.

(4) Ahmed, The Qur'an As It Explains Itself, 603f.

(5) 'Alī, The Holy Qur-ān, 1022.

(6) Ibn Sa'd, Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr, ed. Eduard Sachau et al., 9 Bände, Leiden 1904-1928, Bd. 8, 86.

(7) Vgl. Barbara Stowasser, „The Mothers of the Believers in the Ḥadīth“, The Muslim World 82 (1992), 1- 36, 17f.

تغافل محمد على أن هذه الرؤية التي رأتها السيدة صفية تشير إلى محمد، أو أنه يرى أن محمدًا من الممكن اعتباره ملكًا للعرب دون شك. على كل حال فإن هذا التفسير يعتمد بالتأكيد على خلط في الفهم^(١)، لكنه مع ذلك منتشر إلى حد بعيد في دوائر الأحمديّة، ويمكن أن يكون سبب هذا هو تأثير ترجمة القرآن لدى الأحمديّة. لكن الجدير بالذكر أن هذا التفسير منتشر أيضًا لدى بعض الأشخاص الذين يبدو أنهم لا ارتباط لهم بالأحمديّة مثل شبير أحمد، أو منتشر حتى لدى أولئك الذين ينتمون لخصوم الأحمديّة البارزين.

ولا يبدو التوفيق بين الروايات النبوية عن انشقاق القمر وبين التفسير الرمزي للمسألة أمرًا مقبولًا، عدا محمد عليّ من خلال الطرح المشوب بالتضارب الذي قدّمه^(٢)، لأن ممثلي التفسير الرمزي الآخرين لا يتعاطون مطلقًا مع الروايات النبوية المتعلقة بانشقاق القمر، كغلام أحمد برويز على سبيل المثال^(٣) الذي يرفض الروايات في المجمل^(٤)، أمّا بشير الدين فيرفضها

(١) يتبادر إلى الذهن أن محمد عليّ ربما فهم الدليل من مصدره بشكل غير صحيح.

(٢) يمثل محمد عليّ كما رأينا من قبل التفسير التراثي التاريخي، لأجل هذا يسوق محمد عليّ الأدلة من الروايات النبوية إلى جانب القرآن، كما أنه يصف الروايات بالتواتر ويدافع عنها ضدّ الادعاءات المختلفة، لكن يوجد ما يدعو للتفكير أن محمد عليّ تعامل مع الأمر على أساس أنه خسوف للقمر أو أنه أمر غير اعتيادي بما حدث في باطن القمر، (وهذا موقف رفضه محمد عليّ في السطور التي سبقت

ذكره لهذا الكلام)، ثم جاء في الأخير بالتفسير الرمزي، انظر: 'Alī, The Holy Qur-ān, 1021f.

(3) http://www.tolueislam.com/Parwez/expo/expo_054.htm (2.12.08); Vgl. Siddiqi, Modern Trends, 362.

(4) McDonnough, „The Social Import“, 83.

صراحة، ومن ثم يعطي ملاحظته أنه لا يوجد شهود عيان على حادثة انشقاق القمر^(١). أما شبير أحمد فيقول بتدليس الروايات وأنها تخالف القرآن، كما أنها تخالف العقل أيضًا، والدليل على تدليس الروايات كما يقول شبير أحمد، بأنه لم يُروَ عن أحدٍ بأن المعجزة كانت دافعًا لأحدهم لاعتناق الإسلام، وذلك بالنظر إلى مهبتها^(٢).

كما أن بعض المفسرين ربطوا بين التفسير التاريخي وبين أحد استشهادات التفسير الإسكاتولوجي، وبناء عليه يكون انشقاق القمر حدثًا قد وقع بالفعل في زمن محمد، لكنه في الوقت نفسه دالٌّ على قرب قيام الساعة، ومثل هذا الرأي موجود بالفعل في التفسير التراثي لكن ليس على نطاق واسع^(٣). ومن بين المعاصرين الذين ربطوا إلى حدٍّ ما بين التفسير التاريخي وقرب قيام الساعة علي منصور كيالي^(٤) وسيد قطب^(٥)، كما يمكن ملاحظة هذا الارتباط بين الحين والآخر على صفحات الإنترنت^(٦). ولأن هارون يحيى يمثل التفسير الغيبي المتعلق بالهبوط على سطح القمر، فهو يريد أن يستبعد

(1) Bašīruddīn Maḥmūd, Tafsīr-i Saḡīr, 16. Zitiert nach Siddiqi, Modern Trends, 362.

(2) Ahmed, The Qur'an As It Explains Itself, 603f.

(3) Schöller, Spaltung, 47.

(4) http://www.salaam.co.uk/download/index2.php?cat_name=Tafsir (24. 10. 08).

(٥) سيد قطب، الظلال، المجلد السادس، ص ٣٤٢٧ وما بعدها.

(6) http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-AAAbout_Islam/AskAboutIslamE/AskAboutIslamE&cid=1123996016540 (11. 10. 08).

التفسير التاريخي بشكل كامل؛ لذا يذهب هارون يحيى أنه لو دلت الآية على انشقاق القمر في زمن النبي محمد كما دلت على ذلك الروايات، فما الذي يمنع أن تدل أيضًا على الهبوط على سطح القمر، لا سيما أن القرآن كُتب لكل الأزمنة وليس لزمان واحد^(١). وختامًا حاول يوسف عليّ التوفيق بين الآراء الثلاثة الواردة في التفسير التراثي، حيث يمكن لهذا الآراء أن تتقابل نوعًا ما؛ حيث جاء في تفسيره: من أن القمر قد بدا للنبي وصحابته والمشركين منقسمًا إلى فلتتين، وأن صيغة الماضي التي وردَ بها الفعل يمكن أن تدل على حدثٍ مستقبلي، وأن انشقاق القمر ينبغي أن يُفهم على أنه علامة على دنوّ الساعة، وأن الجملة يمكن أن تُفهم على المجاز، وتعني أن الساعة قد أوشكت على الوقوع كطلوع البدر في الليلة الظلماء^(٢).

(1) http://www.miraclesofthequran.com/mathematical_02.html (12. 10. 08).

(2) Yusuf Ali, The Holy Qur'ān, 3, 1454.

خاتمة:

لقد ثبت بوضوح أن التفسيرات المختلفة المعاصرة والخاصة بالآية الأولى من سورة القمر أكثر ثراءً مما وجدناه في التفسير ما قبل الحديث؛ فبجانب التفسيرات التراثية الثلاثة المتعلقة بانشقاق القمر أضاف التفسير المعاصر تفسيريْن آخَرَيْنِ متعلقَيْنِ بالتفسير التاريخي للآية، كما قدّم بديلاً آخر متعلقاً بالتفسير الإسكاتولوجي، كما أضاف تفسيراً جديداً بالكلية من حيث المضمون والشكل من خلال التفسير الرمزي، كما وفق التفسير المعاصر بين أكثر من تفسير من خلال دمجها في تفسير واحد. وهذا يثبت أن حقل التفسير -وكما هو معروف من قبل- اختصاص خصيب لا يتوقف عن العطاء.

وبينما قام التفسير التراثي بذكر المواقف المتباينة بجانب بعضها بعضاً دون أن يرجح منها بشكل صريح (حتى لو كانت الأولوية في كثير من الأحيان تميل بشكل واضح نحو وجهة نظر معينة)، فإن معظم التفسيرات المعاصرة تتجه نحو إثبات تفسير واحد، كما أن هناك محاولات ولو بشكل جزئي للتوفيق بين التفسيرات المتعددة. ولا أعرف حالة واحدة في التفسير المعاصر ذكرت فيها التفسيرات بجانب بعضها بعضاً دون ترجيح لأحدها، بل إنه في كثير من الحالات لا يذكر المفسر ولا يناقش ولو مرة واحدة التفسيرات البديلة، لكنه يناقش في بعض الحالات التفسيرات المتعددة في إطار رفضه للتفسير التاريخي في المقام الأول، مما يعني أيضاً أن الاعتراض على التفسير المعتمد في التراث المتعلق بعلوم القرآن عادة ما يحدث.

كذلك فإنّ التأييد الجدلي لكلّ موقف على حِدّة في التفسير المعاصر يعتمد كما هو متوقّع على المحاجّات التي وردت في التفسير التراثي، لكن يمكن أن يُقال أنّ جزءاً صغيراً فقط من تلك المحاجّات التي وردت في التفسير التراثي سابقاً، لم يرد ذكرها في التفسير المعاصر. بالرغم من ذلك فإنّ تلك الاستشهادات الواردة بالأساس في التفسير التراثي جرى تعديلها بعض الشيء أحياناً، وقد رأينا هذا في التعامل مع ما أورده ابن حجر العسقلاني من أقوال حول الروايات التي استخدمها كلّ من أئيس وأبي الأعلى المودودي، حيث تم الاستغناء عن جزء من الروايات؛ لأنها لم ترد عن شهود عيان على الأحداث، وقد ترتب على ذلك عدم صحتها، وهذه نتيجة لم تكن لتخطر على بال ابن حجر. وبين حين آخر تظهر أيضاً المصادر التي لم يتمّ فهمها بشكل جيد، وقد بدا ذلك واضحاً على سبيل المثال من التفسيرات التي قدّمها محمد عليّ.

بالإضافة إلى ما لدى التفسير المعاصر من أدلة وردت سابقاً في التفسير ما قبل الحديث، فإنّ التفسير المعاصر ساق أدلة إضافية لم يتمّ ذكرها في التفسير ما قبل الحديث، ويمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة تقسيمات؛ أولاً: ما أوجد معنىً جديداً للفظ القرآني لم يكن موجوداً من قبل، كمجيء لفظ (انشق) في الآية الأولى من سورة القمر بمعنى: (حفر) أو (حرث) أو (انفصل)، وغالباً لم يقدم هذا التفسير البراهين الدالة على صحته.

ثانيًا: أورد بعضهم مزيدًا من البراهين الوهمية فيما يتعلّق بالتفسير التاريخي لإثبات انشقاق القمر، إمّا تاريخياً عن طريق الشهود المزعومين من خارج الدائرة الإسلامية، أو إمّا من خلال الدلائل العلمية المغلوطة؛ كالصور الملتقطة للقمر أو من خلال النظريات الفلكية الفيزيائية أو من خلال أقوال العلماء. كما أن الاحتجاج بهذه الأدلة أمر مستغرب لأنه مصبوغ بجهل مرّكب عن خواص الأجسام كما هو واضح من النظريات والمقولات العلمية، كما أن المصدقية المتعلقة بالمراجع لا يتمّ فحصها بدقّة على وجه العموم.

أمّا الأمر الثالث: فيكمن في الاحتجاج بمواضع القرآن بشكل مضطرد، ويتجه المفسّرون المعاصرون إلى تقليد التفسير التراثي تمامًا في هذا الصدد، لكنهم أتوا برؤى جديدة بعض الشيء. لذا يحاول كثير من المفسّرين المعاصرين أن يثبت أن التفسير التاريخي للآية بأنّ انشقاق القمر معجزة على صدق محمد يتعارض مع آيات القرآن الأخرى. كذلك لا يمكن إغفال الدور الذي يمكن أن يلعبه ترتيب (كروئولوجيا / Chronologie) نزول الآيات في ذات الصدد. على الجانب الآخر يستدلّ بعضهم بالفقرة الأولى من سورة القمر (من الآية الأولى إلى الآية الثامنة)، ويجعلها منطلقًا للنظر في كامل السورة، ومن ثم يجعل من هذه الفقرة مقياسًا للوصول للتفسير التاريخي لباقي المواضيع في السورة، وبلا شك فإنّ الاحتجاج من خلال تفسير القرآن بالقرآن في هذه النقطة يعبر بشكل جزئي عن تفكير مبتكر وواضح.

كذلك تبدو طريقة التفسير شائعة في كلِّ التفسيرات الاعتيادية، وبناء عليه تم الاعتماد بكثرة على المعلومات التي وردت في الأعمال التراثية لمادة علوم القرآن، لكن هذه المعلومات ليست بالمستنبطة بشكل مباشر من القرآن أو من الأحاديث النبوية. على سبيل المثال ظهر تحديد تاريخ الأحداث لأول مرة (العام الخامس قبل الهجرة) في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وتم اعتماده على هذا النحو⁽¹⁾ دون ذكر المصادر العلمية، ويمكن القول أن مثل هذه المعطيات موجودة أيضًا على صفحات الإنترنت وإن كانت نادرة بعض الشيء.

كذلك تلعب الروايات النبوية في التفسير المعاصر دورًا مهمًا في تفسير الآية الأولى من سورة القمر، أما أن يزعم أحدهم بشدة أن شعار التفسير الحديث يكمن في التركيز على السياق القرآني نفسه مع استبعاد الأدوات من خارج المصدر القرآني، فهذا على الأقل أمر لا يمكن تأكيده على العموم في هذه الحالة. ومما لا شك فيه أن التعاطي مع الروايات النبوية من قبل التفسير المعاصر يبقى أمرًا يشوبه التباين الشديد، فالروايات النبوية بطبيعة الحال تأتي في المقام الأول لدى ممثلي التفسير التاريخي، أما المفسرون الراضون للتفسير التاريخي فيتعاطون مع الروايات النبوية بشكل غير واضح المعالم. ومن بين

(1) Schöller, Spaltung, 255, Anm. 248.

المؤيدين للتفسير التاريخي الدال على إثبات رسالة محمد من خلال معجزة انشقاق القمر يأتي على وجه الخصوص أصحاب التوجه السلفي؛ أمثال أبي بكر الجزائري، وصالح الصالح. ومع أنهم لا يستشهدون بالروايات، إلا أن توصيفهم لأحداث انشقاق القمر يعتمد على الأدوات الموجودة في الرواية، مع ذلك يخلطون في وصفهم للأحداث بين المعلومات الموجودة في الروايات المختلفة.

ويمكن القول أن التعسفية طغت على تعاطي معظم المؤلفين مع الأحاديث النبوية، فبالنسبة لممثلي التفسير التاريخي يظهر التساؤل الآتي: أي الروايات يمكن وصفها بالصحة، لا سيما أن تفسيرًا واحدًا فقط يمكن أن يؤخذ في عين الاعتبار، وقد صحح أبو الأعلى المودودي وسيد قطب بعض الروايات طالما أنها لم تتعارض مع تفسيراتهم. أما الأحاديث التي تتعارض مع التفسير يتم استبعادها ولو كانت في صحيح البخاري وصحيح مسلم، مما يعني لزوم ثبوتها وصحتها. وقد اعتمد أبو الأعلى المودودي بجانب البخاري ومسلم على الروايات الموجودة في كتب الحديث الأقل صحة. وعلى أية حال فإن المفسرين الذين مثلوا التفسير التاريخي في مسألة انشقاق القمر كمعجزة دالة على صدق محمد ربطوا - كما وضحنا من قبل - بين المعلومات المختلفة من شتى الروايات، لكنهم لم يقدموا السبب لاختيارها. وقد رفض سليمان أتييس معظم الروايات؛ لأن الرواة الموثوقين لم يكونوا شهودًا على الأحداث، ولأن

سليمان أتيس يمثل الموقف الإسكاتولوجي، وجب عليه أن يرفض أيضًا ما تبقى من روايات، لكنه علّل ذلك لِحتمية افتراض أن الثقات من الرواة لم يتحدثوا بمثل هذه الروايات من الأساس. أمّا المفسّرون الآخرون - كأحمد مصطفى المراغي - فقد رفضوا الروايات بالكلية؛ لأنها بكلّ بساطة تتعارض مع تفسيراتهم حول الآية.

كذلك اتضح أنه من السهولة إدراك التعامل المعقّد والتعسفي مع الروايات، وبينما تسمح الآية القرآنية بتعدّد التفسيرات وسيلان المعاني، فإنه يُفهم من الروايات النبوية أنها تدلّ في العموم على فهم الآيات في ضوء التفسير التاريخي من حيث الاستشهاد بها على معجزة صدق محمد. ومن ذهب إلى غير هذا التفسير وجب عليه رفض الروايات بشكلٍ جزئيّ أو بالكلية. لكن الروايات النبوية حول انشقاق القمر موجودة في كتب الحديث، علاوة على ذلك فإنها بحسب القواعد الصارمة لعلماء الجرح والتعديل قد بلغت حدّ التواتر، أو على الأقل بلغت حدّ التواتر المعنوي، وبالتالي طبقاً للرؤية التراثية لا يمكن وصفها بالتدليس. كما أن تكذيب هذه الروايات يعني أن يؤوّل الأمر بالتشكيك في كامل الأحاديث المجموعة، ولا يوجد لدى رشاد خليفة وشبير أحمد وغلّام أحمد برويز مشكلة في ذلك.

كما اتضح أنّ بعض الاختلافات في التفسيرات المتعدّدة متوقفة على التنوع الإقليمي بينها، إضافة لذلك تم التأكيد بشكلٍ عام أن التفسيرات التي

نشأت في المنطقة العربية كانت محافظة أكثر من التفسيرات التي جاءت من خلفية باكستانية أو تركية أو حتى غربية أوروبية. فبينما جاءت نتائج المفسرين العرب ضمن إطار مستتجات التفسير التراثي أو بالكاد أضافت إليها ولو بشكل بسيط، فإن تفسيرات الأقاليم الأخرى جاءت بتفاسير جديدة بالكلية، وهذا يتعارض مع رأي فيلانت (Wielandt)؛ لأنها ترى أن طريقة تناول التفسير تطورت أولاً في البلاد العربية وخاصة مصر⁽¹⁾. وبينما يمكن أن تنطبق رؤية فيلانت هذه على الأعمال المصوغة بالتأويلية/ الهرمنيوطيقيا، إلا أن مستخرجات الأعمال التفسيرية تعطينا صورة أخرى، على الأقل فيما يتعلق بالأعمال المذكورة في هذا البحث وقضية انشقاق القمر. وإذا كانت هذه الدراسة لم تثبت أن هناك ابتكاراً جوهرياً من ناحية المنهجية، إلا أنه يمكن القول أن التفسيرات الأكثر (ابتكاراً) أو (تجديداً) في حالتنا هذه جاءت من المنطقة غير العربية، لكن بشكل عام يبدو تأثير المناهج التأويلية/ الهرمنيوطيقية الجديدة على العملية التفسيرية هنا محدوداً.

فإذا كان التفسير الجديد في حالتنا هذه يرجع نوعاً ما إلى التفسيرات من خارج المنطقة العربية؛ ذلك لأن الرجال الذين كتبوا هذه التفسيرات ارتبطوا بشكلٍ محدودٍ بالمصادر التراثية العربية وكذلك بالطريقة التفسيرية الموجودة

(1) Wielandt, „Exegesis“, 124.

هذا التراث. وبينما تمكّن المسلمون العرب من إدخال الجزء الأكبر من التراث المتعلق بمادة علوم القرآن إلى الحاسوب -معظم الأعمال التراثية ما زالت تُطبع بشكلٍ كبيرٍ، علاوة على ذلك فإنّ كثيرًا من هذه الأعمال متاح على صفحات الإنترنت في وقتنا الحالي- فإنّ المسلمين غير الناطقين بالعربية يعتمدون جزئيًا على الترجمات أو على بعض الفقرات التي عُولجت من قبل في الأعمال التي لم تصدر باللغة العربية، وبالطبع ينطبق هذا الكلام على وجه الخصوص على المسلمين من غير العرب المعذورين بعدم تخصّصهم في الدراسات الدينية، أمّا المتخصّصون منهم فعادة ما يتمتّعون بتعليم مؤصّل في اللغة العربية، كما أنهم على دراية بالتراث العربي المتعلّق بعلوم القرآن. لذا فإنّ تفسيرات المصطلحات أمام جمهور لا يتحدّث معظمه اللغة العربية أمر ممكن، لكن الإشكالية تكمن أن هذه التفسيرات تلفت انتباه الجمهور العربي نوعًا ما، وقد تساءل بعضهم بالفعل في المنطقة العربية لما جاء تفسير القمر على أنه رمز للعرب، وأن راية قريش كانت قد تزينت به في زمن محمد.

لم تؤدّ الاختلافات الجغرافية فقط إلى اختلافات في التفسير، بل تعدّى الأمر أيضًا ليشمل الاختلافات في الاستدلال نفسه؛ لذا ظهرت بكثرة قصة الملك الهندي الذي شاهد انشقاق القمر في التفسيرات الحديثة في الهند وباكستان، على خلاف ذلك لم تظهر القصة مطلقًا في التفسيرات العربية الحديثة. وبينما تشتهر هذه الحجة على صفحات الإنترنت الناطقة بالإنجليزية

وذلك على الأرجح من خلال المسلمين ذوي الأصول الهندية والباكستانية، فإن هذه الحجة تظهر أيضًا ولو بشكل قليل جدًا على صفحات الإنترنت العربية. ويمكن القول إن الصفحات العربية القليلة التي أشارت لهذه القصة، امتلكت المعلومات حولها من الصفحات الناطقة بالإنجليزية وذلك طبقًا للروابط الموضحة على هذه الصفحات⁽¹⁾. لكن على عكس ذلك تبدو بعض الاستدلالات الأخرى منتشرة على نطاق واسع بشكل عالمي، مثل الاحتجاج المفترض عن انشقاق القمر من خلال الصور الملتقطة من وكالة الفضاء الأمريكية ناسا.

وبينما لم تثبت هذه الدراسة أية اختلافات تستحق الذكر بين التفسيرات التي قدمها المفسرون السُّنة وتلك التي قدمها المفسرون الشيعة (لم تراخ هذه الدراسة سوى مفسرين فقط من الخلفية الشيعية)، إلا أن الجنوح الواضح عن هذه التفسيرات سواءً السُّنة أو الشيعة جاء بين الحين والآخر من خلال المذاهب والتيارات الأخرى. فالقول بالتفسير الرمزي ورد في المقام الأول تقريبًا من أتباع الطائفة الأحمدية، كذلك ظهر التفسير (الابتكاري) على هامش الأقليات الإسلامية من خلال الجماعات المرتبطة بها، كتلك التفسيرات التي صدرت من جمعية (المسلمون المتحدون الدولية)، لكن ذلك لم يمنع من

(1) <http://dhmen.blogspot.com/2007/08/blog-post.html> (23.10.08), <http://www.ipc-kw.com/vb/showthread.php?t=460> (23. 10. 08).

ظهور هذه التفسيرات بطرق مختلفة من خارج المنتمين لهذه الجماعات. ففي حالة الأحمديّة مثلاً يمكن أن تكون ترجمة القرآن الخاصة بهم هي المسؤول الأول عن انتشار مثل هذه التفسيرات؛ وذلك لشهرتها بين المسلمين الذين لا علاقة لهم بالطائفة من قريب أو بعيد، أمّا في حالة رشاد خليفة وجمعية (المسلمون المتحدون العالمية) التابعة له فإن السبب الأول لانتشار أفكاره يكمن بلا شك في الإنترنت.

لكن الفجوات بين تفسيرات العلماء المتخصّصين والتفسيرات التي أنتجها غير المتخصّصين من جهة وبين المقالات المتاحة على الإنترنت وبين التفسيرات التي أنتجها غير المتخصّصين من جهة أخرى كثيرةٌ وواضحة، وبشكلٍ عامّ ثبت أنّ تفسيرات العلماء المتخصّصين هي الأكثر محافظةً فيما يتعلق بتعدّد التفسيرات التي تم الاعتماد عليها، وفيما يتعلق بالاستدلالات التي ساقوها. وبلا شك يمكن أن يتبنّى التفسير الذي أنتجه غير المتخصّصين أيضاً المواقف المحافظة، وأن يتضمن الحجج والبراهين، لكنه متأخر بعض الشيء عن مستوى الاستدلال الذي يصدر من بعض العلماء المتخصّصين في التفسير. كما ثبت أنّ هذا النوع من التفسير يتضمن أعمالاً لا يمكنها الصمود في وجه النظرة النقدية، كما أنها تعاني نقصاً في المتطلبات اللغوية اللازمة لعملية التفسير، كما أنها تُظهر جهلاً كبيراً فيما يتعلّق بالمعرفة العلمية. وفيما يتعلّق بالمقالات الموجودة على صفحات الإنترنت فإنها تمتد من العرض التفصيلي القائم على

مستوى عالٍ من الاستدلال مرورًا بالنقاشات الحادة حتى البيانات القصيرة، مع ذلك فإنها تعاني من جهل مركّب في شرحها لخواص الأجسام. كما أنه من الصعب التفرقة بين الاقتباسات التي جاءت دون ذكر مصادرها، سواءً تلك المأخوذة من تراث العلماء من العرب والمسلمين، أو تلك الأفكار الكثيرة الموجودة على الإنترنت والمنقولة بشكلٍ حربي إلى حدّ ما؛ لذا في كثير من الأحيان لا يمكن التأكد من أين جاءت هذه الفكرة أو ذاك الدليل.

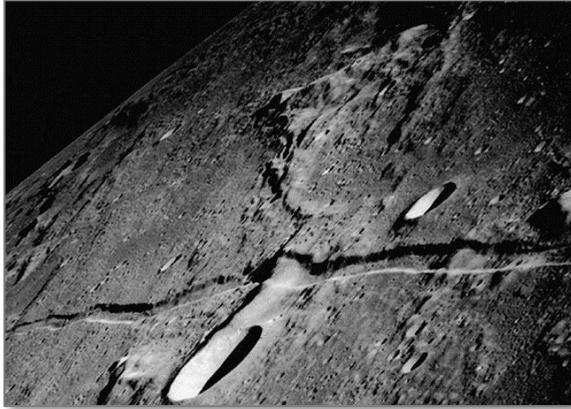
حتى الآن ما زالت الآفاق المستقبلية حول الانشغال العلمي بمادة التفسير المعاصر مهملة وينقصها دراسة مستفيضة، فلا يوجد حتى اللحظة دراسات حول نطاق وتلقي الأعمال ذات الصلة بعلوم القرآن، وإلى حدّ بعيد لا يزال الغموض قائمًا بشكلٍ فعلي في وقتنا الحاضر عن أيّ الأعمال المتعلقة بعلوم القرآن التي يطالعها ويتلقاها الناس، وما تأثير تلك الأعمال في الجدالات الدينية. وبناءً على هذا البحث المقدم تم التأكد بأن دراسة واحدة حول تفسيرات المتخصّصين والتفسيرات التي أنتجها غير المتخصّصين لا تكفي لمعرفة أيّ التفسيرات يتم مناقشتها بشكلٍ فعلي في النطاق الإسلامي. ولا شك أن النقاشات أيضًا قائمة على الإنترنت، لكنها تحدث بشكلٍ موضوعي موجه وعلى نطاق واسع لا يستهان به. على سبيل المثال تخطّى أحد الفيديوهات الذي يعرض صورًا ملتقطة للقمر كأدلة علمية على انشقاقه أكثر من ٣٥٠ ألف مشاهدة^(١).

(1) <http://www.youtube.com/watch?v=5uSckNaIT7k> (30. 11. 08).

كما أنه في إطار الدراسات الناقصة حول النطاق الجغرافي للتفسيرات والتلقي لها يمكن أن يُطرح هذا التساؤل: إذا كان المؤلف يستهدف جمهورًا معينًا من خلال كتابه الذي ألفه أو من خلال وضع التصوّر الخاص به على الإنترنت، فما الدور إذاً الذي يلعبه هذا الجمهور المستهدف في الاستدلال ذاته؟ وبينما يظلّ تحديد الفئة المستهدفة من تفسيرات العلماء العرب واضح المعالم بدرجة ملحوظة، فإنّ هذا التحديد للمساهمات العلمية التي صدرت باللغات الأوروبية أمرٌ صعب المنال، وهل هذا الخطاب موجّه بالدرجة الأولى للمسلمين، أم أن هذا الخطاب معنيٌّ (أيضًا) بغير المسلمين. كما أن الغالبية العظمى من المؤلفين لم ينتجوا توضيحاتهم لمختلف جمهور القراء؛ لأنهم لم ينتجوها بأكثر من لغة، لدرجة أن المقارنة المباشرة بين تلك الأعمال تعتبر أمرًا صعبًا، فكيف يتسنى مثل هذه المقارنة إذا أخذنا في الحسبان أن هناك تفسيرات أنتجها شخص واحد، وأن هذه التفسيرات متاحة بلغات كثيرة وطبعات مختلفة (يمكن أن يكون محمد عليّ مثالاً على تلك الحالة)، لكن هذا يمكن أن يكشف النقاب عن عملية التأثير على الجمهور المستهدف.

كذلك فإنّ تنوع الأعمال ذات الصّلة بعلم التفسير بسبب الاختلافات الإقليمية فيما بينها لم يلفت الانتباه بشكلٍ كبيرٍ حتى اللحظة، وما الدور الذي تلعبه الظروف الإقليمية العامة في عملية التفسير، وإلى أيّ مدى يمكن أن تؤثر الجدالات في إقليمٍ ما على العملية التفسيرية في الأقاليم الأخرى؟ تبقى مثل هذه التساؤلات غير معنيّة بالبحث إلى حدّ كبير. لكن المثير للاهتمام هو التطوّر

الموجود في وقتنا الحالي في تركيا، حيث تناقش المنهجيات التأويلية/الهرمنيوطيقية الجديدة للقرآن من بين أمور أخرى من خلال ما يُسمى (بمدرسة أنقرة)^(١)، وما زال بعضهم مترقبًا، إلى أي مدى ستكون هذه المنهجيات الجديدة في المستقبل قابلة للتطبيق بشكل فعلي في العملية التفسيرية. ما تزال الدراسة حول تفسير القرآن في بدايتها، وينطبق الكلام نفسه بشكل أكبر على دراسة التفسير المعاصر، ويبقى الأمل أن تأتي الأبحاث المستقبلية لسدّ الثغرات العلمية الموجودة في هذا البحث.



(١) انظر: Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics*.

نحو الفلسفية القرآنية
البنية والمعنى في القرآن
ماسيمو كامبانيني^{(١)(٢)}

-
- (١) هذه الترجمة هي لمادة: " Towards a Philosophical Qur'anology: Structure and Meaning in the Qur'an"، المنشورة في: Journal of Qur'anic Studies ، عام، ٢٠١٨.
- (٢) مترجم هذه المادة: مصطفى هندي، كاتب ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بماسيمو كامباني:

ماسيمو كامباني (١٩٥٤-٢٠٢٠) مؤرخ إيطالي تركز اهتماماته في تاريخ الشرق وخصوصاً الإسلام، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فيتا سالوت سان رافاييل Università Vita-Salute San Raffaele إلى عام ٢٠١٣، وأستاذ مشارك تاريخ الدول الإسلامية بجامعة ترينتو إلى عام ٢٠١٦، تركز اهتماماته في الدراسات القرآنية والتصوّف والفلسفة الإسلاميين، له في هذا عدد من الكتب، منها:

An introduction to Islamic philosophy، مقدمة للفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٤.

The Qur'an، القرآن، الأسس، ٢٠٠٧.

L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo, -2008

وقد ترجم للإنجليزية بعنوان:

The Qur'an: Modern Muslim Interpretations، القرآن، تفاسير

المسلمين المعاصرة، ٢٠١٠.

Exegesis: -Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Key Paradigms...، وجهات نظر فلسفية حول تفاسير القرآن المعاصرة، النماذج الرئيسة، ٢٠١٦.

Al-Ghazali and the Divine، الغزالي والإلهي، ٢٠١٨^(١).

(١) ترجمة أسماء الكتب هي ترجمة تقريبية من قبلنا، (قسم الترجمات).

مقدمة:

يحاول الباحث الإيطالي ماسيمو كامبانيني في هذه المقالة أن يقدم ما يعتبره رؤية جديدة للنظر إلى النصّ القرآني، حيث يودّ الاستفادة من الفلسفة الظاهرية والتأويلية في محاولة تسليط ضوء فلسفي على النصّ القرآني، ولا يقصد كامبانيني إخضاع القرآن للنقاشات الفلسفية، بل يقصد النظر إليه ككتاب فلسفي بالمعنى الهيدجري والجادمري، أي: باعتباره كشفًا عن المطلق، ويرى أن هذه الطريقة في النظر للقرآن ليست بقدرٍ ما معهودة لو قورنت بالنظر للقرآن ككتاب أدبي على سبيل المثال.

من أجل هذا يقدم كامبانيني هنا قراءة بنيوية للقرآن، ويقصد البنيوية بالمعنى الفلسفي لا اللغوي؛ لذا يفصل محاولاته عن محاولات الجرجاني قديمًا، أو بعض المحاولات المعاصرة مثل محاولات إصلاحي وفضل الرحمن مالك وغيرهما، كما يحاول الاستفادة من القراءة الفينومينولوجية التي قدّمها حسن حنفي، والقراءة الألسنية التي قدّمها نصر حامد أبو زيد في بلورة قراءته البنيوية للقرآن.

من هنا ينظر كامبانيني للقرآن كلغة ينبع منها كلام عبر التأويل، ويخضع القرآن لعددٍ من المصطلحات والتفريقات اللسانية والأدبية المعاصرة، مثل مقولة موت المؤلف، ومقولة استقلال النصّ، ومقولات اللسان واللغة والكلام.

إنّ ما يميز مقالة كامبانيني هو كونها تمثّل اشتغلاً مختلفاً عن معظم الاشتغال الاستشراقي من المهم أن يعرفه المتخصّصون ويطلّعوا عليه، حيث نجد محاولة لتشغيل منهج مغاير في النظر للقرآن، واستفادة موسّعة من الفلسفة المعاصرة ورؤيتها الخاصّة للحقيقة، كما أنها تلقي ضوءاً على بعض مساحات التراث الإسلامي في تناول القرآن مثل التفسير الفلسفي، وكذا تقدّم قراءة في بعض القراءات المعاصرة العربية والإسلامية للقرآن في سياق مختلف هو سياق (القرآنولوجي الفلسفي)، أو الفلسفية القرآنية.



الدراسة

الفكرة التي تهدف هذه الورقة البحثية إلى تطويرها هي فكرة القرآولوجي الفلسفي أو الفلسفية القرآنية^(١). فقد كنت أدعو - خلال سنوات عديدة - إلى القرآولوجي الفلسفي، أي: تأويلية قرآنية تنطلق من النظر إلى القرآن ككتاب فلسفي^(٢).

بُنيت المناقشة في هذه المقالة على الأفكار التي عرضتها في كتابي الأخير (نظرات فلسفية حول التفسير الحديث للقرآن)، والذي يعالج بالفعل فكرة القرآولوجي الفلسفي بشكل منهجي^(٣). في (نظرات فلسفية) جادلتُ بأن الحقيقة هي عبارة عن تجلٍّ أو انكشاف (ألِيثيا (a-letheia)^(٤) بالمعنى اليوناني

(١) العنوان في الأصل: Philosophical Qur'anology، وهو ما يعني القرآولوجي الفلسفي، وقد اخترنا الفلسفية القرآنية - والتي أثبتتها المؤلف منقحرة كترجمة للقرآولوجي الفلسفي - لتكون أوضح للقارئ، جدير بالذكر كذلك أن حواشي المؤلف كانت موضوعة في نهاية الدراسة، لكن قمتُ بتضمينها داخل الدراسة ليسهل على القارئ تتبع مراد المؤلف. (المترجم)

(٢) Campanini, La surah della Caverna.

(٣) Campanini, Philosophical Perspectives.

(٤) كلمة يونانية لها عدّة معانٍ مختلفة، منها: (غير مبهم)، (الكشف) أو (الحقيقة)، والمعنى الحرفي للكلمة هو (حالة عدم الخفاء، أي: كون الشيء واضحًا). وفي أوائل ومنتصف القرن العشرين، لفت مارتن هايدجر الانتباه مجددًا إلى مفهوم الأليثيا، من خلال ربطها بمفهوم الكشف، أو الطريقة التي تظهر بها الأمور ككيانات في العالم. (المترجم)

والهيدجري، والإيضاح ليس مجرد «إظهار» وكشف، بل أيضًا هو الاتجاه الذي ينحاه النصّ (أستخدم «الاتجاه» هنا بمعنى «الاتجاه الذي يجعل النصّ مُتَّبِعًا للمعنى»). وفكرة الكشف هنا هي على النقيض من الكشف الغامض عند ابن عربي^(١) على سبيل المثال؛ لأنها عملية عقلانيّة تمامًا، ولا تتضمن أيّ جوانب روحانية. يتضمن مفهوم مارتن هيدجر للحقيقة - في جوهره - نمطًا للبقاء داخل الحقيقة بدلًا من مواجهتها^(٢). وفيما يتعلّق بالقرآن، تعني (أليثيا) أن جوهر الحقيقة يكمن في إبراز ما يدلّ عليه النصّ في بُعد الظاهري (من منظور ابن حزم القرطبي (ت ٤٥٦ / ١٠٦٤)، وهو موضوع يستحقّ المزيد من الدراسة.

إذن، المقاربة هنا فلسفية ونظرية؛ وعلى الرغم من استخدام الفلسفة على نطاق واسع في تفسير القرآن، فأنا أدعو إلى اعتماد (وتكييف) المنهج الذي اقترحه أيمن الدسوقي^(٣) مؤخرًا، (وأعيد صياغة عبارته) فأقول: إن «ما نركّز

(١) المقصود هو أبو بكر بن عربي الطائي (ت ٦٣٨هـ) صاحب الفصوص والملقب بـ(الشيخ الأكبر)، وقد جرت العادة على التمييز بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ) بالتنكير والتعريف، ولكن عددًا ممن ترجموا له -الشيخ الأكبر- ذكروه بالتعريف، منهم الشعراني في الطبقات الكبرى (١ / ٣٢٩)، حيث قال: «سيدي محيي الدين بن العربي رحمته الله بالتعريف كما رأيت به بخطه...»، وأيضًا في «الذيل على الروضتين» (١٧٠)، وفي «تاج العروس» (٣ / ٣٥٥)، والتفريق بينهما بالتعريف والتنكير عمل به كثيرون. (المترجم)

(٢) Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit.

(٣) أيمن الدسوقي: أستاذ مشارك في اللغة العربية الحديثة والأدب المقارن. درس اللغة الإنجليزية والأدب المقارن في الجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة تكساس في أوستن. ويحاضر في اللغة العربية

عليه بالمقام الأول هنا هو المقاربة الفلسفية الحديثة التي تنظر إلى القرآن كنصّ فلسفي^(١). وقد تنوّعت أساليب دراسة القرآن، فمنها ما تناوله كوحي مقدّس، أو نصّ أدبي، أو أي نوع آخر من النصوص؛ وأقترح هنا قراءته أيضًا كنصّ فلسفي.

وقد نظر العلماء إلى القرآن من زوايا مختلفة على مرّ تاريخ الاتجاهات الأدبية والفلسفية الإسلامية المتنوّعة. على سبيل المثال، في تعليقه على آية النور في كتاب (مشكاة الأنوار)، استعمل أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٤ / ١١١١)^(٢) في كثير من الأحيان عبارات ابن سينا لشرح كيف أن الله - النور - هو الوجود الحقّ الذي يمنح الوجود لكلّ شيء آخر، وهو الذي أفاض

والأدب المقارن منذ عام ٢٠٠٢، وكان الرئيس المؤسس لمركز الدراسات الثقافية والأدبية وما بعد الاستعمارية/ الكولونيالية في CCLPS من ٢٠٠٩ إلى ٢٠١٢، بالإضافة إلى كونه أحد مؤسسي برنامج الدراسات الأدبية الإنجليزية العالمية (تم إطلاقه في عام ٢٠١٤) في SOAS، جامعة لندن. وهو عضو في جمعية اللغات الحديثة (MLA)، وجمعية الأدب المقارن الأمريكية (ACLA)، وجمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية (MESA)، وجمعية الأدب المقارن البريطانية (BCLA)، وقد ألقى محاضرات على نطاق واسع في هرمينوطيقا الأدب المقارن والنظرية الأدبية في آسيا وأوروبا وأمريكا الشمالية والشرق الأوسط. (المترجم)

(١) العبارة الأصلية: «ما نهتم به بالمقام الأول هنا هو مقاربة أدبية حديثة تنظر إلى القرآن كنصّ أدبي». (El-Desouky, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality', p. 16).

(٢) هكذا في الأصل، والصحيح أن وفاة أبي حامد كانت في جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ. (المترجم)

عليهم من نور ذاته^(١)؛ وأنّ جميع الحوادث مرئية بنور الله، وتستمد رؤيتها (أي وجودها) من منبع النور ومصدره الأوحى (نور الله، فالله هو المصدر الفريد للحياة والوجود). كما علق ابن سينا (ت ٤٢٨ / ١٠٣٧) أيضاً على آية النور في كتابه: «الإشارات والتنبيهات»، وفسّر الآية على أنها رموز تعبر عن التسلسل الهرمي للعقول^(٢). من جانب آخر، انتقد فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ / ١٢٠٩) التفسيرات الفقهية التقليدية والفيلولوجية [المتعلقة بفقهاء اللغة]، وتمسك بالحجج العقلية في مقابل تلك التقليدية النقليّة: فناقش موضوعات فلسفية (وجمالية) مثل أزلية وجود الله، وخلق أو قدم العالم، متبعاً الرمزية المجازية والتأويل؛ ومع ذلك، فالفلسفة بالنسبة له هي أداة فقط وليست غاية بحدّ ذاتها، إذ إنها مجرد أداة يمكن من خلالها فهم الكتاب المقدّس^(٣). وبالإضافة إلى هؤلاء المفسّرين ذوي التوجّه الفلسفي الواضح، سعى آخرون إلى تقديم أدلة وبراهين لإثبات نظرياتهم وتفسيراتهم من القرآن؛ وهكذا ألهم القرآن الكثيرين وحثّهم على التأمل على مدى قرون.

(١) في هذا الموضوع أرفق المؤلف حاشية مفادها أنه استعمل لفظ (it) بدلاً من ضمير المذكر أو المؤنث؛ لأن الله -جل شأنه- ليس هذا ولا ذاك، وهذا التعليق لا حاجة له في العربية، وأثبتّه من باب أمانة النقل فقط. (المترجم)

(2) Avicenna, Livre des directives, pp. 324–326.

(3) See Arnaldez, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

لكنّ هدي هنا مختلفٌ قليلاً؛ إنّ ما أهدف إليه هو قراءة القرآن كما لو كان يحتوي على قضايا فلسفية يجب تفسيرها والتعليق عليها باعتبارها قضايا مشحونة بثقل نظري مهم. في الآونة الأخيرة، شدّد أوليفر ليمان Oliver Leaman على القيمة الفلسفية للقرآن، وحجّته: بما أنّ القرآن كتاب مهمّ، إذن يجب استكشاف قيمته الفلسفية⁽¹⁾. يثير ليمان القضية المحورية للتأويل (بعبارات جورج جادامير) أي: العلاقة بين النصّ وشارحه، والتساؤل عمّا إذا كانت الأفكار والملاحظات الفلسفية التي استخلصها العلماء من القرآن مستقاة من الكتاب أم أنها -بالأحرى- أُسْقِطت على الكتاب. سأناقش في الوقت المناسب مسألة التفسيرات الطولية (والتي في الغالب تكون محافظة) والعرضية (والتي في الغالب تكون تقدّمية، كما هو الحال مع فضل الرحمن أو حسن حنفي). في الوقت الحالي يكفي أن نقول: إنه في حين أنّ الفلاسفة الذين وجّهوا أسئلتهم إلى القرآن كانوا مدفوعين بـ«تحيزاتهم المسبقة» (حسب فكرة جادامير المعروفة)، فالقرآن -من ناحية أخرى- يحتفظ بموضوعيته الخاصّة؛ لأنه لا يمكن أن يتغير من قبل مُنزله (الله)؛ فالنصّ المقدّس -من حيث إنه رسالة النبيّ التي نقلها لأمتّه - مغلقٌ ونهائي. تقودنا هذه النقطة الحاسمة إلى الاعتراف بأنه: مثلما أنّ الفلاسفة يسترشدون بالكتاب، فإنه في نفس الوقت يقود -أو بالأحرى

(1) Leaman, The Qur'an.

يُوجّه - فهمهم للواقع؛ ومن هنا فإنّ الدائرة الهرميوطيقية/ التفسيرية لهيدجر وجادامير تُنشّط عملية «الاتجاه نحو النصّ» (من قِبَل القارئ) و«تحرك النصّ نحو القارئ» (بجانب الاقتراب من مراد الله ومقصوده من الرسالة الموحاة).

من أجل الوصول إلى أعماق فهم ممكن للقرآن، سأركّز على النصّ نفسه، وسأحاول قراءته بمقاربة فلسفية بنيوية. لقد ركّزتُ في «نظرات فلسفية» بشكلٍ خاصّ على فكرة «الكشف الفينومينولوجي/ الظاهراتي» عن المعنى القرآني (أي: إنتاج المعنى من خلال عملية «الاختزال» الفينومينولوجي) كما عند هوسرل) و«الكشف» (الهيدجري) عن الحقيقة، إلا أنني هنا سوف أحاول قراءة النصّ القرآني كنظام مترابط من القواعد أو «البنى» على وجه التحديد، وذلك من أجل فهم كونه «نظاماً لغوياً مكثفياً بذاته».

لعلّي بحاجة إلى إيضاح ما أعنيه بمصطلح «القرآنولوجي الفلسفي». لقد استطاع البشر - باستخدام الفلسفة - أن يفكروا ويعملوا ضمن نظامٍ مفاهيميٍّ مكثفٍ ذاتياً وشاملاً، ينمو ويتطوّر داخلياً، ثم يتجرّأ ويغامر بتفسير ومعالجة الأنظمة والبنى الخارجية. على سبيل المثال، قبل الثورة العلمية في القرن السابع عشر، كانت الفلسفة تضم العلوم الطبيعية وتهمين عليها؛ أمّا في الوقت الحاضر، فلا معنى للدراسة الفلسفية للروح دون دعم من علوم الأعصاب والتحليل النفسي. إنّ «البرهنة» على وجود الله بحجج استدلالية/ بعدية (العالم حادث، إذن فهو يفتقر إلى مُحدّث/ خالق) هي اليوم ممارسة ذهنية بحثية، فعندما ننظر

إلى النظرية النسبية العامة وميكانيكا الكمّ والداروينية نرى أنها قد أثبتت الآن حقائق مادية جديدة مُتَّبَعَةً في ذلك مسارات منهجية شديدة الاختلاف، ولا تنطوي على أيّ وجود ضروري لكائن متعالٍ، على الرغم من أنها لا تثبت أنّ الله غير موجود.

ومع ذلك، تدّعي الفلسفة الحديثة للتاريخ أو فلسفة الدين أنها يمكنها فهم وتوجيه الحياة البشرية بأسرها ضمن إطار واسع من عالم المعنى. إنّ المحور الذي عليه مدار المنظومة المفاهيمية للفلسفة هو مفهوم الكائن «المطلق»، الكائن الأسمى، أي الله؛ وبهذا المعنى فإنّ نواة الفلسفة هي الأنطولوجيا (اللاهوت الوجودي)^(١). إذن، هناك انسجام وتوافق ودعم متبادل بين الفلسفة واللاهوت؛ وإذا نظرنا إلى القرآن على أنه «كشف» عن الكائن المطلق الإلهي، فمن الممكن بالتالي دراسته فلسفياً واتخاذ الخطوات الأولى نحو «القرآنولوجيا الفلسفية».

هناك كرسولوجيا فلسفية تتطوّر ضمن الفلسفة الغربية^(٢)؛ والكرستولوجيا الفلسفية هي موقف نظري لا يشدّد فقط على الحضور

(١) إنّ الجدل الدائر بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية قديم وعفا عليه الزمن، على الرغم من أنني أميل قلباً وقالباً إلى كفة الفلسفة القارية.

(2) See, for example, Zucal, Cristo nella filosofia contemporanea; Sabetta, La cristologia filosofica; and Tilliette, Le Christ des Philosophes.

المسيحي في الفكر الفلسفي المعاصر، بل الأهم من ذلك هو أنه يؤكد على دور المسيح كمصدر إلهام للفلسفة. في الإسلام، يلعب القرآن الدور المكافئ لدور المسيح^(١)؛ لذا يجب أن نُحوّل وجهة نظرنا من (إنسان) إلى (كتاب)، ومن (نبي) إلى *corpus revelatus* (متن الوحي المكتوب). ليس علينا فقط اكتشاف الحضور القرآني في الفكر الإسلامي، بل أيضًا علينا أن نفهم كيف أن القرآن -الذي يحوي داخله قضايا فلسفية- هو المبدأ الملهم للعطاء الفلسفي.

(١) في المسيحية، يسوع هو اللوجوس، وفي الإسلام القرآن هو اللوجوس، وليس النبي محمد. لذلك، فإن الدور الذي يلعبه «بشري» في المسيحية، هو المسيح، يقوم به في الإسلام كتابُ هو القرآن؛ الفرق واضح؛ فالتناظر هو بين المسيح والقرآن، وليس بين يسوع ومحمد. والنتائج اللاهوتية المترتبة على ذلك هائلة، لكن لا يتسع المقام هنا لإيضاحها.

[يبدأ إنجيل يوحنا بـ«في البدء كان اللوجوس» وهذا هو النصّ اليوناني القديم، والترجمة الشائعة هي «في البدء كان الكلمة... والكلمة هو الله». وهذا اللفظ في الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية يعود إلى هيرقليط، فقد اعتبر اللوجوس هو «القانون الكلي للكون»؛ والأصل أن هذا اللفظ كان معروفًا في الاستعمال اليوناني الدارج بمعنى (الكلمة)، لكنه اكتسب طابعًا فلسفيًا خاصًا مع هيرقليط وغيره من الفلاسفة، وحتى الوقت الحاضر؛ وعندما دخلت إلى المسيحية مع يوحنا اكتسبت معنى آخر هو أن هذا اللوجوس أو الكلمة، هو الذي كان قبل خلق الكون، وكان عند الله، وهو هو الله، وهذا اللوجوس أو الكلمة، تجسد، أي اتخذ جسدًا، وحلّ بين الناس، فكشف لهم حقيقة الخلاص؛ ومن هنا يتضح مشابهة المؤلف بين المسيح من حيث هو لوجوس/كلمة قد تجسدت، والقرآن من حيث هو لوجوس/كلمة لم تتجسد، المترجم].

سوف أنظر إلى القرآن من وجهة النظر البنيوية؛ ولكن البنية هنا لا تتعلق بالمعنى التقليدي للنظم (كما عند الجرجاني على سبيل المثال)، بل أيضًا كنموذج فلسفي. منذ سنوات عديدة، عندما كنت أفكر في هذه المشكلة لأول مرة، اقترح حسن حنفي -وله فائق الشكر- أنني أقرب من نظرية النظم عند الجرجاني. كانت الفكرة هي العثور على المفاتيح اللازمة لفتح أبواب البنية الفلسفية للقرآن من داخل المنظور القرآني (الإسلامي) والتراث، وليس من الخارج (الانطلاق من "علوم المستشرقين" الغربية مثلًا). لست متأكدًا من أن اقتراح حنفي مفيد هنا، ربما بسبب الطابع الأدبي -وليس الفلسفي- لنظرية النظم عند الجرجاني، والاقتراح على أي حال يستحق مزيدًا من النظر.

كان حنفي ينشد الانسجام والمواءمة بين التراث والتجديد، ولكن هناك العديد من المفكرين الآخرين عالجوا مسألة الترابط الموضوعي لبنية القرآن. إن هذه المسألة مهمة من أجل دحض وتفنيذ فكرة التركيب العشوائي للنص التي طرحها العديد من الباحثين (الذين غالبًا ما يكونون مناهضين للإسلام). والمشكلة مع طرح البنى العشوائية لا تقتصر على الطعن في إعجاز القرآن فحسب، بل أيضًا في أصله الإلهي. لسوء الحظ، كانت جهود كبار المفكرين المسلمين المعاصرين مخيبة للآمال في كثير من الأحيان.

خذ على سبيل المثال كتاب محمد الغزالي (١٩١٨-١٩٩٦) [نحو]

تفسير موضوعي للقرآن الكريم، حيث يقول في مفتحه^(١):

«يتناول التفسير الموضوعي السورة كلّها، ويحاول رسم (صورة شمسية) لها تتناول أولها وآخرها، وتعرّف على الروابط الخفية التي تشدّها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها، وآخرها تصديقاً لأولها. لقد عنيت عناية شديدة بوحدة الموضوع في السورة، وإن كثرت قضاياها»^(٢).

على الرغم من هذا الإعلان المنهجي، فإنّ محمد الغزالي لم يكن قادراً حقاً على إثبات وحدة النظم القرآني في السور متعدّدة الموضوعات مثل البقرة؛ ففي حين يقرّر أن إقامة الحجّة على اليهود هي محور السورة (التي نزلت في المدينة)، فإنّ التأكيد على المساواة بين الجنسين وأحكام الطلاق مثلاً (وهي موضوعات حاضرة بشكل جيّد في السورة) في الصفحات ٢٠-٢٥ من كتابه، يبدو أنها لا علاقة لها باليهود. وهكذا، فإنّ تأكيد محمد الغزالي بقوله: «الطريقة التي أتبناها هي أنني أسلّط الضوء على الآيات التي تبرز ملامح السورة، وأترك غيرها للقارئ يضمّها إلى السياق المشابه، وذلك حتى لا يطول العرض ويتشتت»، تفترض ضمناً أنّ على القراء ملء الفراغات وملاءمة بقية السورة مع الموضوع العام بأنفسهم^(٣). ويبدو كتشبه بأطروحته.

(1) al-Ghazālī, A Thematic Commentary, pp. x-xi.

(2) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي، ط. دار الشروق، ص ٥. (المرجم)

(3) al-Ghazālī, A Thematic Commentary, p. 26.

بدلاً من ذلك، من أجل الكشف عن نَظْم السور المعقدة مثل سورة البقرة، فإنّ التحليل البنيوي القائم على مبدأ التناظر واتباع قواعد اللغات السامية للخطاب/ البلاغة كما أوضحه ريموند فارين^(١) يبدو أكثر فائدة^{(٢)(٣)}، وعلى الرغم من أنه يتعامل بالمقام الأول مع البنية الشكلية للسورة أثناء فهم وتفسير محتواها؛ إلا أن هذه الطريقة تتوافق مع القراءة البنيوية الفلسفية التي أقرحها هنا.

هناك مقارنة أخرى مهمّة لمناقشة التماسك والترابط في النصّ القرآني تلك التي قدّمها أمين أحسن إصلاححي (١٩٠٦-١٩٩٧)، الذي استعان بنظرية النّظْم

(١) عضو هيئة التدريس في الجامعة الأمريكية في الكويت، قسم اللغة العربية. تخرّج في كلية الآداب، جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة. سافر الى القاهرة وأقام فيها لدراسة اللغة العربية، واستمر في تعلّم العربية في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، حيث تخصصّ في الشعر العربي القديم، ونال شهادة الدكتوراه من الجامعة المذكورة عام ٢٠٠٦ في مجال دراسات الشرق الأدنى. تولى منصب رئيس قسم اللغة العربية واللغات الأجنبية في الجامعة الأمريكية في الكويت. وقد كتب عن الشعر العربي القديم، وتفسير القرآن. (المترجم)

(2) Farrin, Structure and Qur'anic Interpretation.

(٣) هناك اهتمام ملحوظ في الدرس الغربي بمسألة نَظْم القرآن، وقد اعتنينا بهذه المسألة وسلطنا الضوء على العديد من المقاربات التي ظهرت فيها كالذي ذكره كامبانيني وغيره، وفي قسم الملفات على الموقع يمكن للقراء الكرام متابعة سائر المواد المترجمة، وكذلك بعض المواد العربية المهمّة التي عالجت موضوع النّظْم واشتبتك مع الطرح الغربي في هذا الصدد. (قسم الترجمات)

في تفسيره للقرآن⁽¹⁾. في كتابه: (تدبر القرآن) نادى إصلاحى بقراءة نسقية للقرآن اعتماداً على مبدأ النّظْم؛ يختلف هذا المسعى عن منهج معظم المفسرين المسلمين، الذين يعتبرون الآية المفردة أو مجموعة صغيرة من الآيات -التي تُؤخذ بمعزل عن سابقها ولاحقها- كوحدة أساسية لدراسة وتفسير القرآن؛ وقد أدّى ذلك إلى الافتراض الشائع بأن البنية الفعلية للآيات والسور القرآنية ليست مهمة في التفسير. وبدلاً من ذلك، يعتقد إصلاحى أنّ القرآن يمتلك ترابطاً داخلياً قوياً يسميه (النّظْم)، حيث يعمل النّظْم على ثلاثة مستويات: السورة الواحدة، وأزواج السور، ومجموعات السور. ابتعد إصلاحى صراحة عن مقارنة فضل الرحمن، حيث يرى أنه قصر تركيزه على الترتيب الموضوعي للقرآن دون أن يلاحظ تماسكه الداخلي المترابط بشدة، ويبدو غير قادر على تحديد الموضوع الناظم لكلّ سورة فقط من مجرد محتواها. وبحسب إصلاحى، فإنّ لكلّ سورة موضوعاً رئيساً هو (عمودها) الذي يشكّل الخيط الذي تنتظم فيه السورة بأكملها. علاوة على ذلك، يرى إصلاحى أنّ من الممكن ترتيب السور بشكلٍ عام في أزواج، ومن الممكن تقسيم القرآن إلى سبع مجموعات من السور، يمثل المكي والمدني في كلّ منها مجموعة متميزة.

(1) See Mir, Coherence in the Qur'ān.

لقد نبهتُ على بعض أوجه القصور في مقارنة إصلاحي في غير هذا الموضوع⁽¹⁾. أولاً: بعض السور لا تتناسب مع نمط الأزواج. ثانياً: معايير ترتيب السور في سبع مجموعات لا تفسر دائماً بشكلٍ مقنع لماذا تنتمي سورة ما إلى مجموعة معينة بدلاً من أخرى. وأخيراً: فإنَّ الأطروحة القائلة بأنَّ كلَّ مجموعة من المجموعات السبع معادٌ إنتاجها بطريقة أو بأخرى من تجربة الوحي المنزل على النبي محمد = لا تتفق مع محتوى السورة نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن إصلاحي في دفاعه يرى أن إسهامه ليس أكثر من خطوة أولية، مما يوضح أنه لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعيّن القيام به للتعامل مع المشاكل التي لم تُحلَّ بعد. ليست نظرية النظم بعيدة كلَّ البعد عن نظريات حنفي وفضل الرحمن عن التفسير الموضوعي (التي ناقشتها أيضاً في نظرات فلسفية)، حيث إن جميعها ترمي إلى مقارنة «عرضية» للقرآن تبدأ بمهاجمة «المنهج الذري» للمفسرين الذي منعهم من فهم الوحدة الأساسية للقرآن. لا يمكن التعامل مع الآيات أو المفاهيم بمعزلٍ بعضها عن بعض، بل باتباع منهج موضوعي مستقلّ عن وقت نزولها؛ ذلك المنهج الذي يؤكد على معنى القرآن ككلّ مترابط.

(1) Campanini, The Qur'an.

باتباع هذه المنهجية، وصل فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)^(١) إلى [أفكار] (لاهوتية/ عقديّة) استثنائية. في كتابه: (المسائل الكبرى في القرآن) - وهو أهم كتبه - خصّص القسم الأول للموضوع المركزي للقرآن: الله، حيث يؤكد فضل على ثلاث سمات رئيسة للألوهة:

١ - وجود الله ضرورة عملية بحثية، ويقول في ذلك^(٢):

«القرآن وثيقة موجهة للإنسان. في الواقع، يتحدّث القرآن عن نفسه بأنه: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وغيرها من الآيات الكثيرة في المعنى نفسه. ومع ذلك، فإن (الله) - الاسم الذي لا يطلق على غير الإله - تكرر أكثر من ٢٥٠٠ مرة في القرآن (دون الأخذ في الحسبان أسماء الربّ والملك والرحمن والرحيم، والتي - على الرغم من أنها تشير إلى الصفات - فإنها مع ذلك لا تحتاج إلى جوهر). ومع ذلك، فإنّ القرآن ليس كتاباً عن الله وطبيعته، بل عن وجوده؛ وهو ضرورة عملية بامتياز، فالله هو خالق ومدبر الكون والإنسان، والأهم من ذلك أنه هو الذي يهدي الإنسان وهو الذي سيحاسبه».

(١) فضل الرحمن مالك مفكر باكستاني، وُلِدَ في سبتمبر ١٩١٩م، في مقاطعة حرزة الباكستان (وإن كان ميلاده سابقاً على التقسيم)، لوالد كان من علماء مدرسة (ديوند) في شمال الهند، في عام ١٩٤٣م حصل على الماجستير من جامعة (بنجاب) بلاهور، ثم سافر بعدها إلى إنجلترا ليحصل على شهادة الدكتوراه في فلسفة ابن سينا من جامعة أوكسفورد، وتلّت هذه الفترة فترة تدرّيس للفلسفة في جامعة دوهام بإنجلترا، وللمزيد انظر: <https://tafsir.net/article/5140> (المترجم).

(2) Rahman, Major Themes, p. 1.

هذا الافتراض مصور في مطلع كتابه كالتالي: دراسة القرآن ليست دراسة لله (وفي أحسن الأحوال، ليست إلا دراسة لأفعاله) بل دراسة للإنسان^(١). إذن: وجود الله ضرورة عملية من حيث تعلقه بالأحكام الأخلاقية والكونية.

٢- ومن هنا، فمن الواضح لماذا لا يمكن (البرهنة) على الله. فحدوث العالم يقودنا إلى وجود الله، وهو دليل كلاسيكي على وجود الله في اللاهوت (الممكن/الحادث يفتقر إلى فاعل/سبب ضروري؛ هذا السبب الضروري هو الله)؛ لكن يقول فضل الرحمن^(٢):

«لا يمكن التفكير في أفراد المحدثات دون ملاحظة ما يعتمد وجودها عليه؛ على الرغم من أنه من الممكن أن ينغمس الفرد في المحدثات لدرجة تمنعه من ملاحظة موجدِها. مرة أخرى: قد يكون الطفل منخرطاً جداً في أعباه لدرجة أنه لا يهमे أن يعرف ما وراءها. ولكن -وفقاً للقرآن- بمجرد أن تفكر في مبدأ (ومآل) الطبيعة فيجب أن (تعثر على الله). هذا ليس دليلاً/استدلالاً على وجود الله؛ لأنه -حسب القرآن- إذا لم تتمكن من (العثور) على الله، فلن تتمكن من (البرهنة) عليه أبداً. ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايَزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]».

(١) وهي محاولة لا تختلف كثيراً عن محاولة حسن حنفي في العثور على جذور اللاهوت في الأثروبولوجيا (انظر: Théologie ou anthropologie?)، وهو ما سأناقشه فيما يأتي.

(2) Rahman, Major Themes, p. 3.

إنّ العثور على الله هو مسار فكري وروحي: بمجرد أن (تجد) الله، فإن ذلك (يثبت) داخلك. في الميتافيزيقا الإسلامية، الله هو الموجود الأول، وذاته تطابق الوجود (وهي فكرة تشاركها الفارابي، وابن سينا، والغزالي أيضًا). والجذر اللفظي [و-ج-د] يدلّ على (الوجود) وفي نفس الوقت يدلّ على (العثور على الشيء). لذلك، فإنّ إدراك وجود الله يعني (العثور عليه)؛ الله هو الهدف من وراء الاستكشاف القصدي (الفيينومينولوجي).

٣- الإله الذي (عثرنا) عليه هو الذي يضمن وجود الواقع، كتب فضل الرحمن^(١):

«الله هو الوجهة التي تجعل الوجهات الأخرى ممكنة؛ إنه واهب المعنى والحياة لكلّ شيء. إنه محيط بكلّ شيء، وهو -و فقط هو- لا نهائي بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى؛ إنّ كل شيء آخر يحمل في جوهره سمّته المميزة له: المحدودية والفناء والافتقار ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧].»

(1) Rahman, Major Themes, p. 4.

يستمد الكون ديمومته من ديمومة الله؛ فمن خلال الكون «نرى» (نعثر على) الله؛ الله هو «معنى» الكون، هو «المنطق» الذي يفسر نظام العالم. وبهذا المعنى، فإن وجوده ضرورة «عملية» كما ذكرنا سابقاً.

في النهاية، الله هو كائن (مجرد/ذهني/تصوري)، وهو الغاية والوجهة التي يقصدها الإنسان بسعيه^(١). ليس كياناً وجودياً، بل هو فكرة فينومينولوجية. هذا النوع من المعرفة ينتمي للحقل الظاهراتي؛ لأنه على الرغم من أن جوهر الله الحقيقي أبعد بكثير من قدرة الإنسان على فهمه وتصوّره، فإن الله يُعرف من خلال عملية تصورية مجردة. في هذه التجربة الذهنية، فإنّ الخبرة الحيّة الواعية (Erlebnis [التجربة بالألمانية] بمصطلحات هوسرل) تدرك معنى الفكرة الفينومينولوجية، التي ليست «واقعية» من الناحية الوجودية، ولكنها بلا شك واضحة تماماً وتمثّل مرجعية ترندستالية (متعالية). تقود هذه التجربة الإنسان للعثور على الله، ليس باعتباره «حقيقة وجودية» بل باعتباره «معنى» العالم؛ لذلك، لا يمكن لله أن يُقوَّب في قالب ماديّ أو جسدي، بل يظلّ هو الغاية من وراء كلّ رغبة وسعي^(٢).

(١) الفكرة نفسها قرّرها حسن حنفي.

(2) See Husserl's Die Krisis der europäischen Wissenschaften.

من ناحية أخرى، وكنتيجة لكون الله متعالياً، فإنّ القرآن في تفسير فضل الرحمن هو كتاب «سياسي» يهدف إلى تقويم الممارسة والعمل الأخلاقي. ومن هنا «فلا شكّ في أن الهدف الأساسي للقرآن هو إقامة نظام اجتماعي قابل للتطبيق على الأرض يكون عادلاً وأخلاقياً»^(١) نتيجة لذلك^(٢):

«يتألف المجتمع المسلم من أيديولوجيته -الإسلام- التي تهدف إلى (فعل الخير ومنع الشر) نرى ذلك في آيات، مثل: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠]، و﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، تلك القاعدة التي تندرج تحتها عامة الأوامر والنواهي الجزئية، والتي تمثل في الواقع البعد الاجتماعي للتقوى. ولتفسير أعمالهم الجماعية (حكومتهم)، يطلب القرآن من المسلمين تأسيس الشورى، حيث يمكن التعبير عن إرادة الشعب عن طريق التمثيل. كانت الشورى مؤسسة عربية ديمقراطية قبل الإسلام وقد أكدها القرآن: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَلْتَمِسُ﴾ [الشورى: ٣٨].

(1) Rahman, Major Themes, p. 37.

(2) Rahman, Major Themes, p. 43.

هذه النتيجة العملية للاهوت شائعة في ما يسمى الاتجاه التحرري في اللاهوت الإسلامي، بداية من عليّ شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) إلى حسن حنفي (مواليد ١٩٣٥)^(١)، كما توفر مسارًا مباشرًا نحو الديمقراطية.

ما نوع الاستنتاج الذي يمكننا استخلاصه من المناقشة السابقة؟ يستخدم فضل الرحمن العقل استخدامًا نقديًا من أجل وضع تصور ظاهراتي لفكرة الله. ورغم أن الموضوعات القرآنية الأخرى التي تناولها في كتابه: (الإنسان كفرد، الإنسان في المجتمع، العالم، النبوة، الإيمان بالآخرة، الخير والشر) غالبًا ما يكون الله حاضرًا فيها، إلا أن الله لم يُعد محور التأمل؛ ولم تُعد الألوهة هي مركز البحث. في الواقع، كما يقول فضل الرحمن «إن هدف القرآن هو الإنسان وليس الله»^(٢). هذا لا يعني أن الله غائب أو ليس له دور؛ بدون الله لن يكون هناك نظام للعالم، ولن تكون هناك عقلانية في الطبيعة، ولا عدل لينفذ في المجتمع.

هناك نموذج يمكن وضعه من أجل وضع إطار عمل للتفسير يمكن للمرء من خلاله الربط بين المناهج المختلفة، يمكن العثور على هذا النموذج في نظرية هيغل (فينومينولوجيا الروح). يؤدي تطوّر الروح في كتابه:

(1) See Campanini, Islam e politica, pp. 248–263.

(2) Rahman, Major Themes, p. 3.

(فينومينولوجيا الروح) إلى الوعي الذاتي الذي يكتسبه الواقع البشري - في بعده التاريخي/التاريخاني- من نفسه. من ناحية أخرى، يشعر الشخص بالرغبة القوية في أن يُعْتَرَفَ به كفاعل مستقلّ من قِبل فاعلين آخرين واعين بذاتهم^(١). من الواضح أن هذا هو أساس وأصل البين ذاتية.

اقترح هيجل - مثل فضل الرحمن- أن فكرة الإله فكرة ديناميكية/عملية؛ ولا يتسع المقام هنا لتقديم دراسة شاملة وعميقة لفكر هيجل الديني، ربما يكفي اقتباس المقطع الآتي^(٢):

«اللاهوت المسيحي يتصوّر الله (أي الحقيقة) كعقل [Geist=روح] ولا يعتبر هذا العقل شيئاً ساكناً، يقبع هامداً في تماثل فارغ، بل يتصوّرهُ على أنه شيء حاضر بالضرورة في عملية تمييز نفسه عن نفسه، وفي ذلك يفرض آخره، والذي يصل إلى نفسه فقط من خلال هذا الآخر، وذلك بالتغلب عليه بشكلٍ إيجابي، وليس بالتخلي عنه. إنّ اللاهوت، كما نعلم، يعبر عن هذه العملية بطريقة تمثيلية استعارية يكون فيها الله هو الأب (هذا الكائن الكلي البسيط، الذي يضم الوجود داخله)، الذي يتخلى عن وحدته ويخلق الطبيعة (الذات الخارجية،

(1) See Pinkard, Hegel's Phenomenology, Italian translation La fenomenologia di Hegel, pp. 85-87.

(2) موسوعة العلوم الفلسفية، هيجل، فلسفة العقل، ص ١٢. من الواضح أن الترجمة الإنجليزية لفظ geist الألماني بـ(العقل mind) هي ترجمة مضللة للغاية.

أي: جعل الوجود خارج نفسه)، ثم يتخذ ابناً (الذي يعدّ آخرًا لنفس الإله)، ولكن بحبه اللامتناهي يرى نفسه في هذا الآخر، ويتعرف على صورته فيه، ويعود إلى الاتحاد مع نفسه؛ هذه الوحدة لم تعد مجردة ومباشرة، بل وحدة ملموسة يتخللها الاختلاف؛ إنه الروح القدس الذي فاض من الأب ومن الابن، ووصل إلى كمال تحققه وواقعيته في المجتمع المسيحي»^(١).

يؤكد هيجل -نظرًا لكونه مسيحيًا- على الثالث الإلهي؛ في حين المفكر المسلم مثل فضل الرحمن يفضل التأكيد على فاعلية الله؛ لأن كنه ذات الله لا يمكن معرفته^(٢):

«إننا نرى سيادة الله وقدرته من خلال الخلق... تتجسد عظمة وقدرة الله وقيوميته في المقام الأول من خلال مجموعة كاملة من مظاهر الرحمة: الوجود والخليقة، ورعاية هذا الخلق، وهدايتهم إلى ما قُدِّر لهم، وأخيرًا من خلال

(١) لا تخلو عبارات هيجل من غموض، وباختصار: ما يؤكد هيجل أنّ الفلسفة موضوعها هو الله بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية: المطلق، المثال، الوجود. وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين، والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة، فأصبح الله عند هيجل هو التصوّر في المنطق، وإذا تحوّل داخل النفس أصبح الفكرة Idea، وإذا تجسّد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومينولوجيا الدين؛ أي: تتبّع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. إذاً الفلسفة والدين عند هيجل موضوعهما واحد هو الحقيقة الأبدية، وهي الله. انظر: حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج ٢، ص ١٨٢. (المترجم).

(2) Rahman, Major Themes, pp. 6-7.

(عودة) المخلوقات التي ترغب بصدق في التصالح مع مصدر وجودها وحياتها وهدايتها».

هذا التقاطع والتداخل بين الظاهرية و(المثالية) ينتج لاهوتًا مثيّرًا للاهتمام، وأثاره جديرة بالفحص والتحليل.

وبناءً على هذه الحجّة، أزعّم أنّ المقاربة الموضوعية^(١) للقرآن تركّز بشكل كبير على معيار التحليل الداخلي للنصّ. كما قدّم حسن حنفي أيضًا تمييزًا بين التفسيرات الطويلة (الجزئية) والعرضية (الموضوعية) للقرآن مشابهاً للتفسير الموضوعي. تنظر التفسيرات الطويلة إلى الانتشار والتنوع الموضوعي للقرآن على أنه سلسلة متوالية و مترابطة، وفقًا للتطور الزمني المنتظم. من ناحية أخرى، تسمح التفسيرات العرضية بضم (الحقائق) القرآنية بعضها لبعض بناءً على تزامنها وتواجدها جنبًا إلى جنب، مع تغيير تفسيرها في نفس الوقت. أهم جوانب هذه النظرة هو أنه لا يمكن فهم الكلّ إلا من خلال البدء من الجزئيات، وفي نفس الوقت، فإنّ الجزئيات لا تكتسب معناها إلا في ضوء تعلّقها بالكلّ^(٢).

أودّ أن أقترح تطبيق هذه المقاربة. خذ على سبيل المثال لفظة (حقّ)؛ وردّ هذا اللفظ أكثر من ٢٠٠ مرّة في القرآن، ويعني -أولًا وقبل كلّ شيء- ما هو

(١) تترجم أحيانًا (المواضيعية) والصحيح أن النسبة من الناحية الصرفية تكون للاسم المفرد (موضوع) وليس للجمع (مواضيع). (المترجم)

(2) Hanafi, Method of Thematic Interpretation.

صائب أو حقيقي في نفس الأمر، في مقابل الهوى الشخصي أو الباطل واللغو^(١). يساعدنا الاستخدام المتنوع لهذه الكلمة على فهم كيفية عرض القرآن حقيقة الله الوجودية، من ناحية، وعصمة الوحي وما حواه من حقائق من ناحية أخرى.

المعنيان اللذان يدلّ عليهما لفظ (الحقّ) في نفس الوقت (الصواب) و(ما هو حقيقي وواقع وموجود في نفس الأمر)، يمكن أن تستمد مباشرة من القرآن. أولاً: تشير العديد من الآيات إلى أن الله هو الحق (على سبيل المثال: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ﴿ذَلِكَ يَأْتِكُمُ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦٢]، ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥])، وهذا يعني أن الله هو الحقّ بأشمل المعاني التي يدلّ عليها هذا اللفظ وأكثرها إطلاقية؛ وإذا كان الله هو كلّ ما في الوجود، فيجب أن يكون وجوده هو نفسه: والتعبير العربي عن هذه الفكرة هو أن الله «هو هو» («الله هو الله» أو «الله هو نفسه») كما هو الحال آخر سورة القلم، حيث تكون الحقيقة الألوهية جامعة ومؤلفة من الأسماء الحسنى. إنها الهوية الإلهية في اللغة الفلسفية والصوفية، وإلا فإننا نرى في الكتاب المقدّس «أَهْيَهُ الَّذِي أَهْيَهُ»^(٢). بعد تقرير أن (الحقّ هو ضد الباطل)،

(١) أعتد هنا بشكل كبير على أبي حامد الغزالي في كتابه: (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين).

(٢) هذه هي الترجمة العربية الشائعة للعبارة العبرية، وتعني كما في الترجمات والتفسيرات المسيحية «أكون ما أكون»، وأثبتتها لشهرتها -على غرابتها وقربها من الأصل العبري- والعبارة -حسب الكتاب

=

يقول الشافعي المتكلم الكبير أبو حامد الغزالي أن: «الله هو الحق لأنه هو الموجود الحقيقي بذاته، والذي يستمد منه كل حق حقيقته»^(١). هذا هو السبب في أن القرآن ينص على أن: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]^(٢)، ويمكن استخدام الآية لدعم ما يسمى بنظرية (وحدة الوجود)، أي إنه ما في الوجود سوى الله، مما يعني أن جميع المخلوقات خالية من أي حقيقة وجودية إذا ما قورنت بالله. ومع ذلك، يجادل الغزالي بأن الأشياء لها حقيقة وجودية، وليست مجرد ظواهر^(٣)، ويمكن اقتباس آيات أخرى لدعم هذا الرأي كما سنرى أدناه.

تعرض الآيات ٣٢-٣٦ من سورة يونس أربعة معانٍ على الأقل للحق:

- ١- الحق كاسم من أسماء الله الحسنى. ٢- الحق كمرادف (للخير) في مقابل (الشر). ٣- الحق كغاية وهدف من حياة الإنسان: أي إن الله يهدي إلى الحق.
- ٤- الحق من وجهة النظر الإستمولوجية كتأكيد على المعرفة المطلقة في مقابل

المقدس في سفر الخروج الإصحاح الثالث العدد ١٤ - جاءت في سياق تكليم الله تعالى لموسى ﷺ.
(المترجم)

(١) المقصد الأسنى، الغزالي، ص ١٢٧.

(٢) يؤكد أبو حامد الغزالي بقوة على المعنى الأنطولوجي/ الوجودي لهذه الآية في مشكاة الأنوار.

(٣) تأسست المنظومة الفلسفة لنظرية وحدة الوجود على يد محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠)، ولكن في حين دفع ابن عربي مذهب وحدة الوجود إلى نهايته، كان الغزالي حريصاً جداً على الحفاظ على تفرد الله الأنطولوجي.

من الرأي الشخصي (الظن)؛ إذ إن الهوى والوهم الشخصي هو ما جعل الجاهل: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. في مواجهة خطر الضلال، يشير القرآن إلى أن: ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ والقرآن هو كلام الله بحيث يمكن للجميع أن يجدوا في حقيقته الهداية والطريق الصحيح. علاوة على ذلك، تعرض عدة آيات ما هو (حق) في مقابل ما هو (باطل) وكاذب؛ على سبيل المثال: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ. فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء ١٨]؛ أو ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ الْاَيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي الْاَيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرَى إِلَىٰ ائْتِ اَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [٢٩] ذلك بأنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٢٩، ٣٠]؛ كما تؤكد الآية التالية على حقيقة أن الله لم يخلق العالم عبثاً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٍ﴾ [٣٨] ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]. إنَّ الكون حقيقي، وحقيقي تماماً، وعلى الرغم من أن الله يمكنه تغييره أو تدميره وقتما يشاء، إلا أن العالم عقلائي ومتسق.

يمكن استدعاء هذه الآيات لدعم وجهة نظر فلسفية مختلفة فيما يتعلق بوحدة الوجود. ومع ذلك، فإنَّ التقابل بين الحق والباطل واضح أيضاً في كتابات الغزالي، حيث يجادل بأنَّ الجوهر الإلهي ضروري لأنه حقّ «الواجب بالذات هو الحقّ المطلق»، حيث يكون العالم (عدمًا) بالنسبة إليه. في (تفسير الجلالين) المشهور، (الحقّ) في آية لقمان هو (الثابت)، في المقابل، فإنَّ

(الباطل) الذي يعبده الكافرون ويتبعونه بدلاً من الله يُفسَّر بـ(الزائل). وبناءً عليه، ففي آية: ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيهِ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ [سبأ: ٤٩]، نرى من ناحية: الله، الخالق، وصدق كلمته لا يمكن لأحد الشك فيها؛ ومن ناحية أخرى، هناك حقيقة المخلوقات -التي هي فقط انعكاس لحقيقة الله- وهي ذاتية جزئية زائلة. لذلك في تفسير الجلالين، وفي الأطروحات اللاهوتية المشابهة، فإنّ هناك تأكيداً واضحاً في الكتاب الكريم على المقابلة بين الوجود الأزلي الأبدي للإله وبين وجود العالم الحادث الممكن.

إذا اعتبرنا نظرية (الكشف)، فإننا سنرى أنّ القرآن يصف الحقيقة على أنها شيء معطى ومؤكّد؛ فالله هو الذي جعل العالم واضحاً لمن يعيشون فيه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [إبراهيم: ١٩]، فكيف لنا أن نشكّ في ذلك؟ إنّ القرآن الذي يرتّله المؤمنون كلّ يوم يرمز إلى المساحة اللغوية التي يتبدّى فيها وضوح هذا العالم. وبالتالي، فإنّ الأنبياء ليسوا حاملين لآية أسرار، وهذا يمثل اختلافاً جوهرياً عن المسيحية؛ فقط الله هو الذي ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، والأنبياء يبلغون ويفسّرون آيات الله فقط. لذا، بعد أن فسّر النبي يوسف رؤيا فرعون، قال: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، وقال: ﴿يَتَابَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾

(١) هكذا في الأصل، والآية الأولى على لسان يعقوب عليه السلام. (المترجم)

[يوسف: ٩٦، ١٠٠]. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَهُوَ يُظْهِرُ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ سِوَاءِ فِي وَحْيِهِ أَوْ فِي الْعَالَمِ الَّذِي خَلَقَهُ.

يوضح هذا المثال الروابط المتداخلة بين اللفظي والخارجي والبنوي، وبين النسيج المفاهيمي الداخلي للكتاب، أي: نسيجه اللفظي والمفاهيمي الصارم، ويقودنا ذلك إلى المزيد من التحقيقات المنهجية العامة. إِنَّ المسألة المطروحة للنقاش هنا هي ما إذا كان القرآن يمكن اعتباره بنية يكون التفسير امتداداً لها. إِنَّ القرآن كنص له شكله الخاص الناتج عن البنيات غير الشخصية التي يجب اعتبارها فيما يتعلّق بمراد مُنزله: أي الله. تكمن المشكلة في أن النص قد اكتسب سمة موضوعية بمرور الوقت، حتى بدأ أنه استقل عن مراد من تكلم به (يمكننا أن نقول بمصطلحات رونالد بارت أن المؤلف قد «مات»)، حيث يفسره قراؤه في ضوء ظرفهم الاجتماعي الخاص، وبما يتلاءم مع أهدافهم العملية والفقهية، ولكن هذه الأهداف -البشرية بالكامل- ربما لا تكون هي التي قصدتها الله من كتابه؛ يخبرنا القرآن نفسه: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [غافر: ٨٣]، مما يعني أن التفسير (الذاتي) قد لا يتوافق مع الحق الإلهي^(١).

(١) يقول ابن عطية في بيان الأقوال في الآية: «الضمير في: ﴿جَاءَتْهُمْ﴾ عائد على الأمم المذكورين الذين جعلوا مثلاً وعبرة. واختلف المفسرون في الضمير في: ﴿فَرِحُوا﴾ على من يعود، فقال مجاهد وغيره:

لقد ضاعف النشاط المستقل للبشر وحرّيتهم في الحكم معاني النصّ؛
ويتضح ذلك من خلال الطرق المختلفة والمتنوّعة للغاية التي قدّمها المفسّرون
للنصّ في الماضي والحاضر.

هو عائد على الأمم المذكورين، أي: بما عندهم من العلم في ظنّهم ومعتقدهم من أنهم لا يُعبثون ولا يُحاسبون. قال ابن زيد: واغترّوا بعلمهم في الدنيا والمعاش، وظنوا أنه لا آخرة ففرحوا، وهذا كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧]، وقالت فرقة: الضمير في: ﴿فَرِحُوا﴾ عائد على الرسل، وفي هذا التأويل حذف، وتقديره: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ كذبوهم، وفرح الرسل بما عندهم من العلم بالله والثقة به، وبأنه سينصرهم». تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤/ ٥٧١-٥٧٢). وما يظهر من استخدام كامبانيني للآية أنه أقرب للإسقاط منه للتفسير، حيث يجعل الآية وكأنها تشير لتأثير سياق تلقي القرآن بصورة كبيرة على متلقيه حتى ليحجب البنية الخاصة، وجدير بالذكر هنا أن هذه النظرة للتأثير الكبير لسياق التلقي تعرّضت لانتقادات بعض الباحثين الغربيين في دراسات النصوص المعاصرة، حيث أوضح إيكو مثلاً بأفكاره حول النصّ والمؤلف والقارئ، وعبر مصطلحاته التي افترضها، مثل المؤلف النموذجي والقارئ النموذجي والمؤلف التجريبي وغيرها، أن عملية القراءة تخضع لبنية النصّ المقروء بسبب الإستراتيجيات النصّية داخل نسيج النصّ، والتي تعتبر شرطاً ضرورياً من أجل تحقيق (التعاقد النصي)، و(اقتصادية التأويل)، أما غياب بنية النصّ تماماً عن تشكيل الفهم، فلا تحدث إلا في حالة الإسقاط أو ما يسميه إيكو باستعمال النصّ؛ وللمفارقة، فهذا ما قام به كامبانيني هنا. للتوسّع انظر: القارئ في الحكاية، إمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٧٧، ٧٨، (قسم الترجمات).

بعضهم يقرأ القرآن كنصّ روحي فقط، وبعضهم يقرؤه كنصّ سياسي، وبعضهم يشدّد ويؤكد على فرادته وعدم إمكان الإتيان بمثله [إعجازه]، وبعضهم ينكر هذه السمة، وبعضهم يؤكد على معياريته، وبعضهم ينكر كونه نصًّا معياريًّا. علاوة على ذلك، كثيرًا ما يدّعي الناس امتلاك الحقيقة الفريدة، ولكن النتيجة الحتمية لهذه الادعاءات هي أنّ الحقيقة الفريدة أصبحت متعدّدة؛ وكلّ من يدّعي امتلاك الحقيقة الفريدة يرمي الآخرين بأنهم غير مؤمنين، مما يؤجج الصراع والتناحر.

اقترح حسن حنفي أن نترجم اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا^(١). علينا أن ننشر ونتبع منهجية تعليق الحكم/الإبوخية: الله موجود، لكنه بعيد عن متناول أيدينا؛ الله موجود، لكن النصّ يعمل داخل المجال البشري. من ناحية أخرى اقترح نصر أبو زيد مؤخرًا أننا يجب أن نتجاوز فكرة أن القرآن نصّ إلى اعتباره مجموعة من الخطابات؛ فالقرآن هو حوار بين الله والبشر، ويتيح لقراءته خيارات عديدة، ومن ثم فإن الانفتاح على المناقشة والتواصل قد يجيب على جميع الأسئلة التي تطرحها السياقات التاريخية^(٢).

(١) Hanafî, Théologie ou Anthropologie?

(٢) للمزيد من التحليل الأولي انظر: نصر حامد أبو زيد، إعادة التفكير في القرآن: Rethinking the Qur'an. لسوء الحظ، فإن الوفاة المفاجئة للمؤلف في عام ٢٠١٠ لم تسمح له بتطوير هذا النموذج المشير للاهتمام.

نرى هنا مسألة التماسك - التي هي هنا أكثر من مجرد (نظم)، ومختلفة عن الظهور (الذاتي) للنص - تبرز مرة أخرى. إنَّ مقارنة فارين، التي تُظهر تناظر النص (خاصة في السور التي تتجاوز أجزاءً مثل البقرة)، مفيدة هنا بشكل كبير، حيث تضع محتويات السورة المتنوعة في إطار متماسك من الناحية الشكلية على الأقل. ولكن علينا أن نخطو خطوة أخرى في الاتجاه الفلسفي؛ أولاً وقبل كل شيء يتعيّن شرح ما أعنيه بـ(البنية). بشكل عام، يمكن تمييز أربعة جوانب من البنية الفلسفية (المستوحاة بوضوح من «البنوية»):

١- تطوير نظام لغوي تزامني (و/ أو بشري)^(١).

٢- يجب أن يتميّز هذا النظام بالعلاقات الداخلية بين العناصر المكونة له^(٢).

٣- هذا النظام يجب أن يكون مجهول المصدر، بحيث لا يمكن الإشارة إلى (من) أنتجه^(٣).

(١) تنصّ البنوية على أنه: إذا كان علينا أن نفهم وندرك نظاماً لغوياً أو أيّ نظام بشري بشكل عام (حتى لو كان قبيلةً أو مجتمعاً صغيراً)، فيجب أن نتعامل معه بشكل تزامني، وهذا يعني أن لا نُوليَّ اهتماماً كبيراً (أو لا نولي اهتماماً على الإطلاق) إلى التغيرات التي يمرّ بها عبر الزمن، إنها فكرة تتماشى مع المقاربة العرضية أكثر من الطولية للقرآن التي ناقشتها في ضوء أطروحات فضل الرحمن وحسن حنفي.

(٢) في البنوية، يجب أن تكون العناصر المتنوعة للنظام متشابكة تماماً وتشكّل نسيجاً مترابطاً بحيث لا يمكن لجزئية أن تنحلّ من الكلّ.

(٣) كما قلت أعلاه، فالقرآن -بمعنى ما- كتاب لم يُعدّ بإمكان الله -مؤلفه- تعديله؛ لأنّ الوحي قد اكتمل، ومن هنا يمكننا أن نقول بوجه ما -من وجهة نظر البنوية- إن المؤلف (ميت) بمعنى أن النظام ليس له منتج؛ فهو يوجد مستقلاً، كما كان، متجاوزاً الزمان والمكان.

٤- يخضع أيّ نظام/ بنية (لغة) لمنطقه وقواعده الخاصّة.

إذن، علينا أن نفهم التفسير النبوي وفقاً لذلك. من وجهة نظر جان بياجيه، فإنّ البنية عبارة عن مجموعة معقّدة من التحوّلات التي تحدث داخل النظام، ولكن دون تجاوز حدوده ودون الاستمداد من العناصر الخارجية. من وجهة النظر هذه، فإنّ التمييز النبوي بين الطابع التزامني والتتابعي للغة له أهمية كبيرة؛ التزامنية (السانكرونية) هي تعايش وتزامن الحقائق اللغوية جنباً إلى جنب؛ في حين ينطوي البعد التتابعي (الدياكروني) على تغيّر القيم والمعاني اللغوية من مرحلة تاريخية إلى أخرى^(١).

(١) لإيضاح ما يعنيه المؤلف هنا يمكننا أن نشير إلى شيء من اللسانيات النبوية، وهي منهج عام يحلّل أيّ نصّ لغوي باعتباره بنيةً أو هيكلًا، بطريقة مستقلة وبعيدة عن أيّة ملاسبات أو ظروف خارجية، وباعتبار أن وحداته متشابكة ومترابطة فيما بينها ترابطاً شديداً، وهذا يعني «دراسة اللّغة في ذاتها ومن أجل ذاتها» على حدّ تعبير دي سوسير؛ وكان مما قدّمه دي سوسير التمييز بين الطابع التزامني والتتابعي؛ حيث يرى أنّ دراسة نظام اللّغة إمّا أن يكون تزامنياً أو تتابعياً. فالتزامني هو دراسة اللّغة على اعتبار أنّها نظام يؤدّي وظيفته في فترة معينة من الزمن دون العودة إلى تاريخها؛ وفي المقابل، فإنّ الدراسة التتابعية للّغة تعني دراسة التغيرات التي تطرأ عليها تاريخياً، أي: وصف المراحل التطورية التي مرّت بها. فمثلاً: يمكنك دراسة اللّغة العربية القديمة في العصر الجاهلي في شبه الجزيرة العربية، هنا أنت تعتمد على نهج التزامن بما أنّك تقيّد دراستك بفترة معينة من الزمن. لكن إن كنت تبحث عن تطوّر اللّغة العربية واستخداماتها من العصر الجاهلي إلى العصر المعاصر، يمكن أن نطلق على دراستك (دراسة تتابعية) أو اللسانيات التاريخية. وقد رفض دي سوسير المنظور التتابعي؛ لأنّه يرى أنّ

=

الآن، القرآن هو تزامني وتتابعي في نفس الوقت؛ تزامني بقدر ما هو حقيقة لغوية صلبة و(مغلقة)، لكنه أيضاً ذو طابع تتابعي زمني؛ فمن ناحية لأنه نزل في حقبة محدّدة من الزمن، ومن جهة أخرى لأن الوحي كان يتبع خطى حياة النبي محمد. يغطي حقل أسباب النزول السمة التتابعية الزمنية؛ في حين أن القرآن المجموع في مصحف غير قابل للتغيير هو بحدّ ذاته تأكيداً على السمة التزامنية. لذلك، فالقرآن -من حيث إنه مستقلّ الآن عن مُنْزِلِهِ (الله)- هو نظام أو بنية للعلاقات اللغوية غير قابل للتغيير، وتلك العلاقات لا تحمل مكوناتها في ذاتها، بل تكتسبها من اتصالها المتبادل، وهذه العلاقات يجب أن تصاغ قواعدها في إطارها اللغوي، ويجب أن تُفسّر من داخلها. بهذا المعنى -بمصطلحات فرديناند دي سوسير- فالقرآن ليس (لساناً) بل (لغة)^(١)، وذلك يعني أنه نظام

معرفة تاريخ الكلمة لن يفيد في تحديد معناها الحالي. للمزيد انظر: اللّغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب. (المترجم)

(١) أكد دي سوسير على الفصل الحاد بين ثلاثة مصطلحات، هي: (الكلام language) و(اللسان parole) و(اللغة langue)، اللّغة هي كلّ ما يدخل في نطاق النشاط اللّغوي من اصطلاح أو إشارة أو رمز صوتي أو كتابي، والتي وضعتها مجموعة اجتماعية معيّنة لغرض الاتصال. وينظر إليها دي سوسير بطريقتين:

- إن كانت في صورة منظّمة ذات قوانين ووجود اجتماعي، ففي هذه الحالة يطلق عليها اللسان، أي: لغة معيّنة؛ كالعربية، والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية.
- أمّا النشاط الفردي العضلي الصوتي الذي يقوم به الفرد، فيطلق عليه (الكلام).

تحافظ أجزاءه المكونة له على قيمتها المحددة من حيث تعلقها بالمكونات الأخرى، ومن علاقتها بتاريخ النص، أي: تاريخ الوحي نفسه. الأولى هي المقاربة التزامنية، والثانية هي المقاربة التتابعية التعاقبية.

يمكننا أن نكتشف الأساس الميتافيزيقي والأنطولوجي لهذا المنظور مرة أخرى في مذهب هيغل⁽¹⁾:

«كلّ جزء من أجزاء الفلسفة هو (كلّ) فلسفي، أشبه بدائرة مغلقة على نفسها؛ ولكن في كلّ جزء من هذه الأجزاء، الفكرة الفلسفية حاضرة في عنصر أو بُعد معيّن. الآن، كلّ دائرة - من حيث كونها كلية بحدّ ذاتها - تخترق تقييد عناصرها وتؤسس مجالاً آخر؛ لذا يقدّم الكلّ نفسه كدائرة من الدوائر، كلّ

إنّ اللّغة والكلام أسبق من اللسان من حيث نشأتهما، فهذا الأخير لا يستقرّ إلّا بعد مرور العديد من الأجيال، إلى جانب ذلك، يقول دي سوسير أنّه لا يمكن دراسة الكلام دراسة علمية لأنّه فردي، و«الفردي يقوم على عنصر الاختيار، وعنصر الاختيار لا يمكن التنبؤ به، وما لا يمكن التنبؤ به لا يمكن دراسته دراسة علمية»، نفس الشيء بالنسبة للغة لأنّها تخصّ الفرد والجماعة، ممّا يعني أنّها ليست وجوداً اجتماعياً خالصاً، في حين أنّه يمكن دراسة اللسان دراسة علمية لأنّه موضوع يمكن ملاحظته وتصنيفه. انظر: محاضرات في اللسانيات، خالد خليل هويدي ونعمة دهش الطائي، مكتب نور الحسن، بغداد، ٢٠١٥، https://www.alukah.net/literature_language/0/123194 (المترجم).

(1) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, Introduction § 15.

[جزء] منها ضروري. وبالتالي، فإن النظام الذي يتكوّن من عناصره المميزة له يشكّل الفكرة بأكملها، والتي تتجلى بشكلٍ متساوٍ في كلّ واحدة من تلك الدوائر».

بما أن الكلّ هو مجموع أجزائه، فإنّ القرآن هو نظام متعدّد المعاني، ويمكن النظر إليه من جهات متنوّعة؛ إنه مثل المدينة التي يمكن أن ندخلها من أبواب مختلفة؛ ومن أيّ باب دخلت فإنك تقطع طريقاً يؤدي بك في النهاية إلى المركز الذي تنتهي إليه كلّ الطرق: الله.

في نظرية هيغل، يمنحنا النظر إلى التاريخ على أنه عملية غائية نحو هدف محدد - أي: التفسير الكامل للروح المطلق - إمكانيةً لفهم العملية التاريخية كوحدة مترابطة. إنّ أفضل طريقة إبستمولوجية لإدراك وفهم التاريخ كوحدة هي وضع نظام تفكير بنيوي متكامل، قادر على وضع أيّ عنصر من التاريخ في مكانه الصحيح على خطّ التطوّر المستمر نحو وعي الروح، أي: إدراك العقلاني في الواقع. تذكر العبارة الشهيرة لهيغل: «العقلاني واقعي، والواقعي عقلاني». بلغ تطوّر فكرة الروح المطلق ذروته في الدّين، وخاصّة في المسيحية؛ وبالتالي، فإنّ نظرية العدل الإلهي هي تقنين للعقلانية. بالنسبة إلى هيغل: الله ليس إلّا مجاز المطلق (صيرورة العقلاني واقعيّاً) الذي يدرك نفسه، وبكلمات هيغل⁽¹⁾:

(1) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, Introduction § 15; Teil, Philosophie des Geistes, § 384.

«المطلق هو الروح؛ هذا هو غاية ما يمكن أن نعرف به المطلق. يمكننا القول: إن الغرض النهائي من أيّ تعليم وفلسفة كان الوصول إلى هذا التعريف وفهم معناه ومحتواه. إن الدافع وراء كلّ دينٍ وعلمٍ هو الوصول إلى هذا الهدف، وهذا الدافع هو الذي يفسّر [حركة] تاريخ العالم».

هذه النتيجة الميتافيزيقية ليست النتيجة الوحيدة، فهناك أيضًا نتيجة معرفية. الآن، أعتقد أننا قادرون على فهم لماذا اعتبار القرآن كبنية قد يقودنا إلى الخروج من فخّ موضعة وعزل النصّ عن مؤلّفه. يجدر التأكيد بشكلٍ أدقّ على قضية المؤلف؛ ولأنه الوحي والرسالة الخاتمة -من وجهة نظر المسلمين- فإن القرآن هو كلام الله ورسالته النهائية = تلك الرسالة التي لم يعد الله نفسه قادرًا على تغييرها (حيث إنّ الوحي قد انقطع بالتأكيد)، لم يعد هناك إمكانية للنسخ -على سبيل المثال- واستبدال آية بأخرى خير منها أو مثلها. لقائل أن يقول: إنّ في القرآن: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، وعليه فالوحي قد تمّ، ولا يحتاج الوحي بعد الآن إلى النسخ. ومع ذلك، لا يجب فهم (الإسلام) هنا -باستخدام تعبير مارشال هودجسون- على أنه «الإسلام كمدنية/ إمبراطورية»؛ لأن الإمبراطورية الإسلامية لم تكن موجودة بعد؛ والفقهاء الإسلامي الذي أسّسته العديد من المذاهب لم يكن موجودًا بعد؛ ولم يكن المجتمع الإسلامي قد وضع قواعده الخاصّة التي تشمل على سبيل المثال العلاقات بين الجنسين (من المعروف جيدًا -على سبيل

المثال- أن الخليفة عمر بن الخطاب غير عددًا من قرارات النبي محمد).
 لذلك، (الإسلام) في آية المائدة يعني ببساطة (دين الفطرة) -التوحيد- الذي
 يولد عليه جميع البشر: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
 الدِّينَ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، عندئذ يسقط هذا الاعتراض^(١). إذا كان النصّ
 -الوحي النهائي والرسالة الخاتمة- قد اكتسب سمة موضوعية لا يستطيع الله
 تغييرها، فإنّ الله -نتيجةً لذلك- صامت، ومحبوس -إذا جاز هذا التعبير-^(٢)
 وراء نهائية المصحف.

من ناحية أخرى، عندما اكتسب النصّ سمة الموضوعية بمرور الوقت،
 فسره قراؤه في ضوء أغراضهم الاجتماعية والعملية والفقهيّة الخاصّة؛ هذه
 الأهداف -البشرية بالكامل- ربما لا تكون هي مراد الله من وحيه؛ لقد ضاعف
 النشاط المستقلّ للإنسان وحرّيته في الحكم معاني النصّ، انظر على سبيل المثال

(١) ليس بصحيح، وتفسير الإسلام هنا بأنه (الفطرة) أو الإسلام العام معارضٌ ومنقوضٌ بسياق الآية، لأن
 دين الفطرة أو التوحيد كان تامًّا ومعروفًا قبل هذه الآية، فما معنى إكماله والنصّ على إكماله
 بـ ﴿أَيُّومٌ﴾؟ كما أن هذه الآية نزلت في حجة الوداع حسب ما ورد، أي: في آخر حياة النبي ﷺ، وقد
 استقرت الكثير من الشرائع، والأهم أن المجتمع الإسلامي (المدينة) كان له قواعده التي منها ما أقرته
 الشريعة وسكتت عنه ومنها ما بدّلته، فلا يصح القول أن عند نزول الآية لم يكن للمجتمع الإسلامي
 كثير من القواعد (خصوصًا التعامل بين الرجل والمرأة) التي جاءت لاحقًا، وللمزيد راجع تفاسير هذه
 الآية والآثار الواردة فيها. (المرجم)

(٢) وهو لا يجوز قطعًا في حقّ الله سبحانه. (المرجم)

الحدود، مثل جلد الزناة أو قطع يد السارق؛ كانت هذه العقوبات صالحة وقت نزول القرآن، حيث استجاب الوحي لاحتياجات اللحظة التي نزل فيها، ففرض الالتزام الأخلاقي بمعاينة السارق والزاني -وهو التزام يمكننا الاتفاق عليه اليوم أيضًا- ووضع عقوبات مقترحة مناسبة لعصر ومجتمع معين، هذه العقوبات التي تم تنفيذها تُعدّ اليوم مثيرة للجدل، على الرغم من أن الالتزام الأخلاقي لا يزال معترفًا به.

بعد كل شيء، وفقًا لنصر أبو زيد، الوحي هو حوار بين الله والإنسانية، ولا يستطيع الله إلا أن يتكلم اللغة التي يمكن للبشرية أن تفهمها في أيّ عصر؛ لذلك يجب على المفسرين أن يضعوا أنفسهم في موقع يسمح لهم بفهم مراد الله في مختلف السياقات التاريخية والعمل وفقًا لذلك، وبما يتناسب مع ظرفهم الزماني والمكاني. الإسلاميون الذين يحثوننا في الوقت الحاضر على تطبيق الحدود بحرفيتها كما هو منصوص عليه في القرآن في المجتمع المعاصر يجعلون منطوق القرآن مستقلاً عن مراد الله. من الضروري قراءة النصّ بروح من أنتجه، أي: قراءته كعملٍ إلهيٍّ -إذا جاز التعبير- ومحاولة التفوق على المؤلف في فهم النصّ؛ وهذا في النهاية هو مقترح هرمنيوطيقا شلايماخر⁽¹⁾.

بشكل عام، لا يتماشى الاقتراح الحالي دائماً مع الأساليب المتبعة مؤخراً في تفسير القرآن. في مقدمة كتاب سُها تاجي فاروقي المخصّص لدراسة

(1) See also Bori, L'interpretazione infinita.

محاولات عددٍ من المفكرين المسلمين في إعادة كتابة قواعد لتأسيس إطار جديد للتفسير، تؤكد سها أن التفسير المعاصر - كما يتميز عن التفسير الموضوعي أو الأدبي أو العلمي - «يقارن بين الحقائق الإسلامية المعاصرة وتصوّراتها للنظام القرآني الاجتماعي والسياسي، ويحثّ المسلمين على تحقيق ذلك هنا والآن»⁽¹⁾. وبذلك، فإنّ تاجي فاروقي تؤكد على حداثة المقاربة النبوية الموضوعية. اقتبست من محمد الغزالي وإصلاح، وقالت: «من الناحية المنهجية، يمكن للتفسير الموضوعي أن يتناغم ويتداخل (ولكن لا يمكن أن يتطابق) مع الممارسة الراسخة في اقتباس مقاطع من مكان آخر في القرآن لتفسير آية معيّنة، وذلك ضمن المبدأ الأساسي في تفسير القرآن بالقرآن...، علاوة على ذلك، يرتبط التفسير الموضوعي في بعض الأحيان ارتباطاً وثيقاً بفكرة معاملة السور القرآنية كوحدات مترابطة»⁽²⁾، وهي فكرة يُزعم أن معظم المفسرين يتشاركونها. كلّ هذا صحيح، لكن المقاربة الموضوعية الحديثة والمبتكرة حقاً هي مقاربات فضل الرحمن وحسن حنفي، ولم تناقشا في كتاب تاجي فاروقي. إنّ المقاربة الموضوعية لفضل الرحمن وحسن حنفي لا تبحث ببساطة عن النّظم، بل عن معنى؛ حتى لقد يتساءل المرء ما إذا كان التفسير الموضوعي لمحمد الغزالي مبتكراً حقاً.

(1) Taji-Farouki, The Qur'an and its Readers, p. 25.

(2) Taji-Farouki, The Qur'an and its Readers, pp. 20-21.

لقد ناقشتُ العلاقات المتداخلة القائمة بين بنية ولغة ومعنى النصّ المقدّس. سأطرح سؤالاً أخيراً: هل الفلسفة مفيدة في تقديم أيّ أدلة حول كيفية فهم روح النصّ القرآني؟ هل نظرية النظم مفيدة في ربط المفاهيم القرآنية داخل الكتاب؟ لقد حاولتُ أن أشير إلى العلاقة المتبادلة الواضحة الموجودة بين بنية النصّ المقدّس ولغته ومعناه؛ يجب تطبيق هذه المقاربة المنهجية بشكلٍ مُنظّم ومنهجي في دراسة القرآن، وبهذه الطريقة يمكن أن يظهر القرآنولوجي الفلسفي: حيث يقوم على تأكيد إدموند هوسرل على الطابع القصدي لدى البشر في نظرهم للأشياء. إنّ القصديّة ضرورية لأن القرآنولوجي الفلسفي يجب أن يوجّه معنى النصّ؛ واتباع جادامير، فإنّ الهدف الأساسي ليس فقط تنشيط الدائرة بين المفسّر والنصّ، بل أيضاً (إنتاج) المعنى.

إنني أدرك تماماً أنّ الكثير من الناس سيعارضون المنهجية التفسيرية المقدّمة في هذه المقالة لأسباب عديدة وقوية؛ حيث تتجاوز المنهج التفسيري المعقول إلى نصّ مقدّس معيّن مثل القرآن؛ لأنّ التفسيرات هنا مؤقتة فقط، ولأنّها منهجية تقريبية وفتقر إلى تعريف دقيق، كلّ هذا صحيح بالكامل، لكنني أعتقد أنّ القضية المطروحة والأهمّ هي روح القرآن؛ فمن المهم أن ندرك أنّ القرآن نفسه -بصياغته الحرفية الدقيقة- هو الذي يحفّز التفكير الفلسفي.



المراجع:

- Abu Zayd, Nasr, *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*.
- (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).
- Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe* (Paris: Vrin, 2002).
- Avicenna, *Livre des directives et des remarques*, ed. A-M. Goichon (Paris: Vrin, 1951). Bori, Pier Cesare, *L'interpretazione infinita* (Bologna: Il Mulino, 1991).
- Campanini, Massimo, *La surah della Caverna. Meditazione filosofica sull'Unicità di Dio* (Firenze: La Nuova Italia, 1986).
- ———, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (London—New York: Routledge, 2011).
- ———, *Islam e politica* (Bologna: Il Mulino, 2015).
- ———, *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (Sheffield UK—Bristol CT: Equinox Publishing, 2016).
- El-Desouky, Ayman, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Qur'an and the Question of Method in Approaches to World Literature', *Journal of Qur'anic Studies* 16:3 (2014), pp. 11–38.
- Farrin, Raymond, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland OR: White Cloud Press, 2014).
- Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubingen: Mohr, 1965).

- al-Ghazālī, Abū Hāmid, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God: Maqṣad al-asnā' fī sharḥma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, tr. and annot. David B. Burrell and Nazih Daher, The Islamic Texts Society's Ghazali Series (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995).
- ———, *The Niche of Lights*, tr. D. Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998).
- al-Ghazālī, Shaykh Muḥammad, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, tr. Ashur A. Shamis (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2011).
- Hanafī, Hassan, 'Method of Thematic Interpretation of the Qur'an' in Hassan Hanafī, *Islam in the Modern World* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. 1, pp. 407–428.
- ———, "Théologie ou Anthropologie?" in Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, and Hassan Hanafī (eds), *Renaissance du monde arabe: Colloque interarabe de Louvain* (Gembloux: Ed. Duculot, 1972), pp. 23–47.
- Hegel, Georg W. Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Heidelberg: Oswald, 1830).
- ———, *Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace and V. Miller, rev. M. Inwood (Oxford: Clarendon Press, 2012).
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt am Mein: Klostermann, 1988).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhof, 1962).

- Leaman, Oliver, *The Qur'an, A Philosophical Guide* (London: Bloomsbury, 2016).
- Mir, Mustansir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- ———, *La fenomenologia di Hegel*, tr. A. Sartori (Milan: Mimesis, 2013).
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Chicago University Press, 2001).
- Sabetta, Antonio, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità* (Rome: Studium, 2015).
- Taji-Farouki, Suha (ed.), *The Qur'an and its Readers Worldwide* (Oxford—New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015).
- Tilliette, Xavier, *Le Christ des Philosophes* (Namur: Culture et Vérité, 1993).
- Zucal, Silvano (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000–2002).



بيان المعنى في المنهج الظاهري في قراءة القرآن
ماسيمو كامبانيني^{(١)(٢)}

(١) العنوان الأصلي للمقالة هو:

The Evidence of Meaning (bayān al- ma'nā) in the Zāhirī Approach to the Qur'an.

منشورة في Journal of Qur'anic Studies عام ٢٠٢٠م.

(٢) مترجم هذه المادة: مصطفى هندي، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

تنقسم الدراسات الاستشراقية للنصّ القرآني وتاريخه، ما بين دراسات قرآنية تهتم بالنصّ وتاريخه وتركيبه بالأساس، وبين دراسات تهتم بالتفسير؛ تاريخه وتحقيقه ومنهجيّاته، وهذا التقسيم يجد أحد أسبابه في كون المعنى القرآني ليس من الإشكالات الرئيسة التي يهتم لها الدّرس الاستشراقي في تعامله مع النصّ؛ لذا لا يحضر التفسير في هذه الدراسات إلا بغية الدراسة الخارجية، وقلّما يتم الاستفادة منه في تقديم مقاربات لاستكشاف المعنى القرآني.

يمثّل اشتغال ماسيمو كامبانيني اشتغلاً مختلفاً ضمن هذا السياق، حيث يبرز اهتمامه بقضية المعنى القرآني، وحيث تختلف -وفقاً لهذا- مقاربتة للتفسير، أو للمحاولات التفسيرية في التراث والقراءات المعاصرة للقرآن، ففي إطار بلورة ما يسميه بـ«الفلسفة القرآنية» كمقاربة في استكشاف المعنى القرآني، يستحضر بعض المحاولات التفسيرية التراثية في كتابات الفلاسفة والعلماء، خصوصاً ابن رشد والغزالي وابن حزم؛ ليعيد بناءها للاستفادة منها ضمن مقاربتة الخاصّة.

في هذه الورقة يحاول كامبانيني بالأساس استعادة المنهج الظاهري في قراءة القرآن والذي تبلور مع ابن حزم الأندلسي ليربطه بالاشتغال الظاهراتي المعاصر من هوسرل وإلى هيدجر وجامدر على مفهوم الحقيقة وصلته بالنصوص، فيستعين بمفهوم الكشف في الفلسفة المعاصرة مع هيدجر وجامدر الذين نظّروا للحقيقة كـ(أليثيا) أو تحجّب ينكشف، كي يقدّم فهمًا خاصًا لمفهوم (البيان القرآني)، ودور هذا المفهوم في بناء «تأويلية ظاهراتية» لا تعني

الوقوف عند المعنى الحرفي للنصّ، بل تستطيع الإنصات للمعنى القرآني القائم داخل علاقات النصّ الذي يحمل قدرة تفسيرية ذاتية من حيث كونه بياناً، ومن ثم تستطيع السماح لهذا المعنى بالانكشاف والحضور إلى الوجود بلغة الفلسفة المعاصرة، مما يؤدي -وفقاً له- للخروج من القراءة الحرفية للنصّ القرآني من جهة والقراءة الإسقاطية له من جهة أخرى.

يمثل اشتغال كامبانيني اشتغالاً خاصاً على ساحة الدرس الاستشراقي بولوجه مساحة المعنى التي لا تشغل مُعظم الدارسين الغربيين، وكذلك يمثل استكشافاً لبعض المساحات التأويلية غير الملتفت لها في التراث التفسيري من وجهة مختلفة عن الدراسة الغربية المعتادة للتفسير، مما يجعل من المهم للقارئ العربي الاطلاع على نتاجه.

المقالة

سألته (أي: جلال الدين الرومي):

ما الموجود وما غير الموجود؟

فقال: الموجود هو الذي يبغي الظهور، فالظهور هو مطلب الوجود.

(محمد إقبال، رسالة الخلود «جاويد نامه»)^(١).

مقدمة^{(٢)(٣)}:

يحمل هذا المقال بذورَ مشروعٍ سمّيتهُ في مكانٍ آخر «الفلسفة القرآنية»، وهو ما يشير إلى إمكانية مقارنة القرآن باعتباره كتاباً فلسفياً. بعد نشر كتابي (Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis) (نظرات فلسفية حول التفسير القرآني الحديث) -الذي شدّدتُ فيه على الحاجة إلى نظرية تأويلية فلسفية (ولا سيّما الهرمنيوطيقا الفيومينولوجية/ الظاهرانية)

(١) محمد إقبال، جاويد نامه، ص ٢٩.

(٢) بالنسبة لحواشي المؤلف فقد كانت موضوعة في نهاية المقالة، لكننا آثرنا وضعها داخل نصّ الترجمة تيسيراً على القارئ في تتبّع مراد المؤلف. (قسم الترجمات)

(٣) ميّزنا إضافات المترجم بأن نصصنا بعدها بـ(المترجم)، كذلك فما يرد بين هذين المعقوفين [...] هو إضافة من المترجم للتوضيح.

من أجل الوصول إلى المعنى الداخلي للقرآن⁽¹⁾ - شرعتُ في تقديم نظرةٍ للقرآن عبر عدسات البنيوية الفلسفية في مقال نُشر بالفعل في مجلة الدراسات القرآنية⁽²⁾. كان الأمر بمثابة تجربة فكرية - إن صح التعبير - وفي سياق مواصلة مناقشتي في هذه المقالة، لا يسعني إلا أن أكرّر ما سطرته في نهاية مقالتي السابقة في مجلة الدراسات القرآنية: إنني على دراية تامة بأن العديد من الأشخاص لن يتفقوا معي في تحليلاتي لعددٍ من الأسباب الوجيهة.

تسم المقالة التي بين أيدينا بنفس الطابع «التجريبي» لسابقتها؛ حيث سأركز على مفهوم البيان (وهو مصطلح شديد الدقة، وبشكلٍ عام فمن مرادفاته «الوضوح» و«الظهور» وأيضاً «الخطابة البلاغية»). هدي في هذه الورقة هو استكشاف دور اللغة في الوصول إلى فهمٍ أكثر شمولاً للفكرة التي يقدمها القرآن عن الله فيما يتعلق بالموضوعات الفلسفية؛ مثل علم الوجود (الأنطولوجيا)، ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). ورغم أن مصطلح البيان ينتمي إلى علم البلاغة، إلا أنني سأمنحه في هذه المقالة نكهة فلسفية ومفاهيمية أعمق، معتبراً إياه نموذجاً عقلياً بديلاً للعرفان (الكشف). الشخصيات الرئيسة التي رجعت

(1) Campanini, Philosophical Perspectives.

(2) Campanini, 'Towards a Philosophical Qur'anology'.

[وهذا المقال مترجم ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، بعنوان: (نحو الفلسفة القرآنية، البنية والمعنى في القرآن)، ترجمة: مصطفى هندي، ص ٢٨٢].

إليها، هم: ابن حزم (ت: ٤٥٦ / ١٠٦٤)، وابن رشد (ت: ٥٩٥ / ١١٩٨)، ومحمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠)؛ وهم ثلاثة مفكرين تجمعهم مظلة «العقلانية»؛ لأن جميعهم بعيدون كل البعد عن المذهب الباطني في مقاربتهم للقرآن، كما سأدرج أيضًا بعضًا من أفكار الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١) لإبراز نقاطي الرئيسية. إن إدراج هذه الشخصيات باعتبارها مراجع لهذا البحث لا يعكس سعيًا نحو إثبات تسلسل تاريخي أو رسم مسار فكري مستمر يربط بين العصر الكلاسيكي للتفسير أو -بشكل أكثر حيادية- تفاسير العصور الوسطى والتفاسير المعاصرة. منهجي هو ببساطة استكشافيّ وباعث على الدراسة والمتابعة، مع التركيز بشكل أساسي على مفهوم «البيان».

قبل الشروع في مناقشتي، أودّ أن أوّكد مرة أخرى على بعض النقاط النظرية الأولى التي تناولتها في أعمالي السابقة:

١- إنني أقرّ بالأهمية التأويلية للغة^(١) من الناحية المنهجية، ولكنني أتعامل معها بشكل أساسي باعتبارها قضية أنطولوجية؛ فاللغة -بمصطلحات هايدجر- تؤدّي إلى:

(١) كتبت أنجيليكا نويبرت ذات مرة أن «الكتابة (ومن ثم اللغة) -حسب القرآن- كانت موجودة قبل الخلق؛ وبالفعل، فإنّ الخلق بحسب القرآن يخضع للقواعد اللغوية، إنه بمثابة تحدّ للاهوت اللوجوس المسيحي، الذي يقابله في القرآن أقنوم جديد للكلمة، أقنوم اللغة» (Scripture, Poetry, p. xxiii).

تمظهر الوجود؛ لأنه «بالفكر يدلف الوجود إلى اللغة؛ فاللغة هي مأوى الوجود ومسكنه، وفي هذا المأوى يسكن البشر»^(١).

٢- القرآن هو نصّ مرتّب بنيويًا، وهو يعادل (النظام) في فلسفة جورج فيلهلم فريدريك هيغل^(٢):

«كلّ جزء من أجزاء الفلسفة هو كلّ فلسفي، دائرة منغلقة على نفسها؛ ولكن في كلّ جزء من هذه الأجزاء، تكون الفكرة الفلسفية حاضرة في تعريف أو عنصر محدّد. لكن في نفس الوقت، كلّ دائرة مفردة، لكونها كلية بحدّ ذاتها، تخترق قيود عناصرها وتؤسس مجالًا إضافيًا؛ ومن ثم، فإنّ الكلّ يقدم نفسه على شكل دائرة من ضمن دوائر أخرى، لكلّ منها لحظة ضرورية. وبالتالي، فإنّ النظام المكوّن من عناصره الخاصّة يشكّل الفكرة بأكملها، والتي تتجلى بشكلٍ متساوٍ في كلّ واحدة من تلك الدوائر».

٣- أليثيا (al- letheia) هي دائمًا -بمصطلحات هايدجر- تعني «الكشف» الرمزي والاستعاري عن «آيات» الله باعتبارها تمظهرات وتمثيلات وكشفًا للحقيقة (القرآن نفسه «آية»)، وفي نفس الوقت الكون، والطبيعة، وقصص الأنبياء هي كلّها آيات، بمعنى كونها علامات ودلائل).

(1) Heidegger, Letter on Humanism, in Pathmarks, p. 239.

(2) Hegel, Enzyklopaedie, part I (Logik), § 15.

الفكرة التي أطمح إلى تجربتها الآن هي قراءة ظاهر القرآن باستعمال الزوج المفاهيمي «الظاهر والباطن»، وذلك من أجل جعل المعنى الكامن في النصّ واضحًا (ما أعنيه تحديدًا هو معنى الفعل اللاتيني ostendere والذي يعني الإظهار والإيضاح)، وفي نفس قوّة بدهة ظاهره. لا يرمي هذا النهج بأيّ حال من الأحوال إلى مجرد التمسك السطحي بحرفية النصّ؛ بل يمثل الظاهر هنا ادّعاءً بأنه أمينٌ تمامًا في نقل المعنى الظاهر من النصّ، ولكن يجب فهم هذه الأمانة على أنها أليشيا، أي: «إظهار وكشف» لما يمثله النصّ، بحيث يكون هو في ذاته تعبيرًا واضحًا عن حقيقة المضمون^(١). وبهذه الطريقة، أقدم أساسًا لبناء مقارنة للقرآن تعود إلى النصّ وتلتزم به. ينظر العديد من الباحثين (خاصة

(١) المقطع الآتي لمارتن هايدجر (بارمينيدس، ص ١٩٣-١٩٤) يستحق النظر: «إذا فكرنا في -أو على الأقلّ سعينا إلى - التجربة، فإنّ حقيقة أن (الجوهر) و(الكينونة) في اليونان يستتبعان السّمة الأساسية لـ(الكشف)؛ لذلك فنحن إذ نقدر على أن نفكر في الحقيقة على أنها كشف (أليشيا)، فنحن قادرون على التفكير فيما هو إلهي، باعتبار أنّ هذه النظرة هي الطريقة الرئيسة لهذا التمثّل والوجود الواجب ليظهر ويقدمًا أنفسهما في الحياة العادية... فما يبدو من الداخل على أنه عادي - ويبدو غير عادي عندما يظهر لأول وهلة - هو ما (يحدق) بالأساس وبشكل بارز بما هو إلهي τὸθεῖον. أيضًا حتى إذا صرفنا النظر عن التفكير في اللغة اليونانية، فقد تُرجمت الكلمة بشكل صحيح على أنها (إلهي). من الناحية الظاهرانية، فإنّ التحديق في جوهر الوجود يعادل (رؤيته) مكشوفًا وظاهرًا بالكامل: فالألوهية هي ما تراه عين الناظر الذي يمسك ظاهر الوجود في تمثّله المباشر؛ فالكائن the Bieng (بحرف ال B الكبير، الذي هو الإلهي) هو الذي (يكشف) جوهره عن نفسه» اهـ.

الفلاسفة التحليليين وعلماء الاجتماع) إلى التمسك بالنص باعتباره ممارسة عفا عليها الزمن، خاصة إذا جاء تطبيقها في الإطار الأكاديمي لتاريخ الأديان. لكنني هنا أحاول الدفاع عن أهمية المقاربة النصية مخالفاً حكم الفلاسفة التحليليين وعلماء الاجتماع. ربما يكون الفلاسفة التحليليون على حق في القول بأنّ بناء التماسك المنطقي/ الحجاجي في بعض الأحيان يمكن أن يستغني عن السياق التاريخي؛ كما أنّ علماء الاجتماع محقّون بالتأكيد في القول بأنّ الدّين ظاهرة اجتماعية مرتبطة بأسلوب حياة ملموس. إلا أنّ كليهما ملزمٌ في تحليلاته بالبداية من المعتقدات والبيانات التي تقدّمها النصوص، والدراسة النصية تُلزم الطلاب بإتقان التعامل مع أدوات من علم التاريخ، وعلم اللغة، والميتافيزيقا، واللاهوت. إنّ كلاً من الفلاسفة التحليليين وعلماء الاجتماع مخطئون في القول بأنّ المقاربة النصية لا تنقل سوى صورة حتمية جامدة -دون الصورة الجدلية- للنصوص الدينية؛ لأنّ الحتمية نفسها مرتبطة بالتأويلية النصية التي هي ذاتها ليست خالية من المكدّرات/ بريئة، بل تُبنى تاريخياً وفي سياق معيّن معتمداً على «تحيزات» المفسّر أو الشّارح (على حدّ تعبير جورج غادامير). في الواقع، لا يمكن أن يتحقّق التعايش البدائي المُلغز للتفسيرات المتعدّدة -والمتناقضة في كثير من الأحيان- في تحليل نصّ واحد وفريد مثل القرآن إلا من خلال الالتزام بالأدلة النصية؛ وفي السياق الحالي، لا بد أن يقوم مثل هذا التعايش على ظلال معنى الكلمة العربية «البيان» على وجه

الخصوص. وبهذه الطريقة، نستطيع أن نجعل النص يتكلم من تلقاء نفسه - إذا كان ذلك ممكناً - بحيث يدرك القارئ مقاصد مؤلفه (الله في هذه الحالة).

إنني أدرك تمامًا مدى جرأة هذا الافتراض. لسوء الحظ، حدث كثيرًا في التاريخ أن ادعى العلماء خلسة أنهم يفسرون كلمة الله الحقيقية، وينقلون إرادته نقلًا صادقًا؛ وهذا الادعاء هو الجذر الرئيس لجميع صور الأصولية الدينية. إن السماح للنص القرآني بالتحدث عن نفسه قد يعني أننا - المتلقين - قادرون على الوصول إلى أقرب تصوّر ممكن للمعنى الأصلي للنص القرآني على النحو الذي قصده مصدره الإلهي. وفقًا لوجهة النظر الإسلامية، كان النبي محمد آخر الأنبياء، وهذا يعني أن القرآن هو آخر رسائل الله للبشر؛ ومن المفارقات أن هذه الرسالة - الموجودة في مصحف مغلق - معرضة لخطر الخروج بها عن مقاصدها. وبالعودة مرة أخرى إلى مصطلحات هايدجر، يجب أن نستمع إلى الكائن (النص القرآني هنا)، وأقترح في هذا المقال أن أحد أفضل الطرق لتحقيق هذا الهدف هو المقاربة البيانية.

البيان:

من الجيد أن نبدأ من الآيات الأولى من سورة الرحمن: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُحْسِبَانِ ۝٥ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ١ - ٦]^(١)؛ وقد ترجم عبد الحلیم آية: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ بمعنى أنه علّمه كيف يتواصل، فالبيان عنده بمعنى التواصل؛ بينما ترجمه أربري مثلاً بالإيضاح والتفسير، وهي الترجمة التي تتماشى بشكل أفضل مع القراءة التي أريد أن أقدمها للبيان من حيث إنه «البيان الواضح [لمعاني] الوحي» من النصّ القرآني والكون^(٢).

(١) المصحف الذي أستخدمه هو ما يُسمى بطبعة الملك فؤاد لعام ١٩٢٣.

(٢) مثال آخر على حقيقة أنّ الترجمة ليست دائماً واضحة ومباشرة: يترجم عبد الحلیم كلمة (النَّجْم) في آية: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾، بـ (plants نباتات). هناك نقاش طويل حول هذه الكلمة؛ فالنَّجْم هو اسم مشتق من الفعل نجم، أي (ما يظهر للعيان)، والذي يشير عادةً إلى النجم الذي يظهر في السماء. ومع ذلك، قال الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣) في تفسيره لهذه الكلمة، أنه في هذا السياق يمكن أن تعني: «ما يظهر من الأرض»، مثل: «النباتات» وهو ما يناسب ذكر «الشَّجَر» بعدها. (جامع البيان، المجلد ١٣، الجزء ٢٧، ص ١١٦ - ١١٧). وهذه هي الترجمة التي يتبعها عبد الحلیم أيضاً. من المثير للاهتمام أنه -في سياق البيان- فإن كلمة (النَّجْم) تشير إلى نوع من الكشف والتعبير، ولو على المستوى اللغوي وليس المستوى الأنطولوجي. ففي حين أن النور هو كشفٌ عن جوهر الله، فإنَّ النَّجْم -الذي يعني (الظهور للعيان)- هو تمثل «طبيعي»، إذا جاز التعبير، لشيء «سواء كان نباتاً أو نجماً»، وهو مظهر لا ينطوي على الإطلاق على أيّ فلسفة ظاهرية ترانسندنتالية [متعالية]. أشكر أولريكا مارتسون على اقتراحاتها بخصوص هذا الموضوع.

إنّ البيان الواضح للقرآن قد أتى في بداية المصحف: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، ثم انطلق القرآن يصف نفسه في آيات مثل: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ (سورة البينة ١-٣، وتعني البيّنة البيان الواضح).

منذ بداية التاريخ، كان الوحي الإلهي ينقل بيانه للناس من خلال «الكتب/ الكتب المقدسة». إلا أن هذا لا يعني أن هناك أكثر من قرآن متلو، بل يعني فقط أنّ ثمة حاجة إلى تضافر العديد من جهود الفهم وتوظيف مجموعة متنوعة من المناهج في التعامل مع النصّ -رغم ظهوره- من أجل الوصول إلى فهم شامل^(١).

(١) رغم أنني لم أتعرّض لكتاباته في هذا المقال، لكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ ابن تيمية -على الأقلّ وفقاً لسايت أوزير فارلي- أسس منهجاً قرآنيّاً مباشراً قائماً على مفهوم الفطرة. إنّ ظهور الفطرة يعادل الفينومينولوجيا (الهوسرلية)، بمعنى أنها «النظر الصافي إلى جوهر الموضوع وإدراكه»، محوِّلاً إياه إلى (نومين)، وهو في حدّ ذاته واضح وظاهر (ويقيني). علاوة على ذلك، يستخدم ابن تيمية كلمة «بيان» -وفقاً لسايت أوزير فارلي- تقريباً كما أستخدمها في هذه المقالة (أوزير فارلي، "The Qur'anic Rational Theology علم اللاهوت العقلاني القرآني"). لكن في نفس الكتاب، فإنّ تفسير وليد صالح لمنهج ابن تيمية القرآني لا يتوافق تماماً مع نموذج أوزير فارلي. إنها نقطة مثيرة للاهتمام وتستحقّ مزيداً من التحليل، ومن المحتمل أن تشمل الجاحظ أيضاً!

غالبًا ما يعرف القرآن «نفسه» على أنه: «كِتَابٌ مُّبِينٌ»، أي: كتاب واضح؛ لأن مضمونه يبدو واضحًا جليًّا^(١). وأمّا الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، فهو لا يعني أنّ هناك نوعًا من المعرفة أو ثلّة من الأسرار لا يحيط بها إلا الله، بينما لا يستطيع الإنسان استيعابها مطلقًا؛ بل يعني (على حدّ تعبير جاليليو جاليلي^(٢)) أنّ الله وحده هو الذي يعلم الأبعاد والقضايا اللانهائية للطبيعة والعلم، بينما لا يعرف الإنسان سوى عدد محدود منها. فالإنسان يدرك افتراضات العلوم بنفس القدر من الوضوح الذي يراها به الله، ولكن الإنسان لا يدرك سوى القليل منها فقط، ولا يمكنه أن يحيط بها جميعًا وهي غير محدودة في الواقع؛ لأنّ الله وحده هو الذي يحيط بها جميعًا^(٣). يمكن للإنسان أن يصل لمستوى من اليقين إمّا من خلال الانفتاح الروحي للقلب - كما هو الحال لدى الصوفيّين مثل الغزالي أو

(١) على سبيل المثال انظر آية: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، وآية: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

(2) Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi.

(3) ثمة إشكالية هنا في طرح المؤلّف فيما يتعلق بالعلم الإلهي؛ فظاهر كلامه أنّ الفرق بين علم الخالق وعلم المخلوق هو من حيث الكمّ، لا الكيف، فالخالق يعرف فقط «أكثر» مما يعرفه المخلوق. تشير هذه الفكرة عدّة إشكالات، منها أن المؤلّف نفسه قرّر في موضع آخر أن الخالق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، حتى إنه استعمل التعبير المسيحي «فوق كلّ الجواهر»؛ أي أنه في ذاته وصفاته - ومنها العلم - ليس له سويّ ولا كفاء ولا مقارن، ثم هنا يقرّر أن الإنسان يشارك الإله في معرفته من حيث النوع، لكنه يخالفه كمًّا فقط، فصار التباين بين علم الخالق والمخلوق كالتفاوت بين علم زيد وعمرو. [المترجم]

محمود طه- أو من خلال الحُجَج والأقيسة المنطقية - كما طرحها ابن رشد أو فضل الرحمن. لذلك، لا يوجد في الإسلام ألغاز أو أسرار لا يمكن فهمها، بل كل ما هنالك ببساطة جهل بشري بعدد من القضايا التي لا يمكن إلا لله وحده أن يحيط بكلّيتها اللانهائية.

وهذا هو قول الظاهرية؛ وكما هو معروف، كان ابن حزم القرطبي (ت: ٤٥٦ = ١٠٦٤) -أبرز متكلمي المدرسة الظاهرية- مؤيداً لمنهجية البيان في الفقه، لكنه أيضاً وسّع هذه الطريقة لتشمل تفسير القرآن. فقد قال ابن حزم^(١):
 «دين الله -جل جلاله- ظاهر بحت، وليس فيه باطن بأيّ حال من الأحوال؛ واضح تماماً ولا يُخفي أيّ سرّ. وهو مبنيّ على البراهين، ولم يأت فيه شيء اعتباراً. ولم يتوان رسول الله ﷺ عن بيان شيء -مهما صغر- من معاني الشريعة. لقد أبى الرسول نشر أسرارٍ (مزعومة) أو معاني خفية، وقد ظهرت رسالته بالكامل إلى البشرية جمعاء؛ ولو لم يفعل لما كان قد أدّى مهمّته»^(٢).

(1) See Arnaldez, Grammaire et Théologie.

(2) هذه ترجمة النصّ الإنجليزي الذي ترجمه المؤلّف عن العربية، وإليك نصّ ابن حزم الأصلي من (الفصل، ص ٢٤٨): «اعلموا أنّ دين الله تعالى ظاهرٌ لا باطن فيه وجهراً لا سرّاً تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، وكلّ من ادّعى للديانة سرّاً وباطناً فهي دعاوى ومخارق. واعلموا أنّ رسول الله ﷺ لم يكتن من الشريعة كلمة فما فوقها ولا أطلع أحصّ الناس به (من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو

تتحدّى هذه الافتراضات الظاهرية -بل تنكر- ضرورة اللجوء إلى التفسيرات المجازية أو الرمزية؛ وفي نفس الوقت تؤكّد على سِمَة تأويل القرآن من داخله، فيجب تفسير القرآن بالقرآن دون اللجوء إلى أيّ مصادر خارجية أو أجنبية عن الإسلام (مثل الإسرائيليات)^(١).

لكن إذا نظرنا إلى الظاهرية من ناحية المنهج، فسنجد أنها ليست مدرسة «محافظة» بأيّ حال من الأحوال. فرغم أنها تلتزم حرفياً بكلّ ظاهر القرآن، فخارج القرآن -في كتاب الطبيعة المنظور وفي الشؤون الإنسانية- ثمة عالم واسع من الأشياء القابلة للمعرفة؛ والعقل والفكر أحرار في اكتشاف المعاني الصحيحة لهذه الأشياء، على المستويين العقائدي والمعياري أيضاً (ومن

=

صاحب) على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده ﷺ سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دعَى الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلّغ كما أمر». [المترجم]

(١) يعارض بعض الباحثين فكرة تفسير القرآن بالقرآن ويرونها خاطئة من رأسها وعاجزة عن تقديم تفسير متكامل وإيضاح لمعاني النصّ القرآني ويرون أن اللجوء لمرويات كالإسرائيليات وأسباب النزول وغير ذلك له أهمية في فهم النصّ القرآني ذاته؛ لأنّ هذه المرويات برأيهم ترتبط بالسياق الخارجي للنصّ القرآني، وعليه فمن المهم الرجوع إليها لفهم معاني القرآن. يراجع مثلاً: منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ رصد لمرتكات المنهج وجذوره، وتقويم لمنطلقاته وغاياته: محمد عناية الله أسد سُبْحاني أنموذجاً، خليل محمود اليماني، تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي:

https://tafsiroqs.com/article?article_id=3871

ويراجع كذلك طرح الباحث في موضوع الإسرائيليات. (قسم الترجمات)

المعروف أنّ القرآن نادراً ما يكون معيارياً، وعلاوة على ذلك، لم يتضمن سوى قدر ضئيل نسبياً من اللاهوت^(١). لذلك ليس من قبيل المصادفة أن يستخدم ابن حزم المنطق الأرسطي على نطاق واسع^(٢). ومن ناحية أخرى، تفترض الظاهرية سمة التأويل الذاتي للقرآن، من حيث إنها تشير إلى عرض فينومينولوجي للنص^(٣)، يدعم معناه التماسك الداخلي للقرآن. سوف أتطرق هنا إلى هذا الموضوع الثاني، موسعاً رؤيتي النظرية على أساس ملاحظات أكثر تحديداً.

(١) هذه الفكرة - أن القرآن لم يحتوِ سوى قدر ضئيل من الاعتقاد - مبنية على النظر إلى العقيدة ممثلة في علم الكلام فقط، فمن هذه الناحية (المحاجة والتفصيلات الكلامية) ينظر كثير من المستشرقين - وعلى رأسهم جولدتسيهر - إلى القرآن على أنه لم يضم سوى قدر ضئيل جداً من الدلائل والمسائل التي قررها المتكلمون. قصور هذه النظرة واضح؛ لأنّ علم الكلام لم يكن هو التمثيل الوحيد للاعتقاد في الفكر الإسلامي. [المترجم]

(2) See for example Adang et al., Ibn Hazm, and Montada, 'Reason and Reasoning'.

(3) بمصطلحات إدموند هوسرل، فهذا يعني «النظرة النقية إلى الجوهر واستيعابه». انظر:

Ideen zu einer reinen Phänomenologie

فلاسفة الظاهرية:

طبقاً لوجهة النظر التي ترى أنّ الطريق إلى معاني القرآن يقع داخل النصّ نفسه - وهذا يفترض بلا شكّ أنّ النصّ هو متن لغوي مغلق^(١) - فإنّ الإشكالية الرئيسة هي تعدّد معاني اللغة العربية عمومًا، وعربية القرآن خصوصًا؛ حيث يوجد في اللغة العربية وفي القرآن عددٌ كبيرٌ من الكلمات التي تحمل معاني متعدّدة، وهو ما يؤدّي إلى إنتاج معانٍ متضاربة أحيانًا. كان ابن حزم على علمٍ بهذه الحقيقة، وحاول حلّ المشكلة باللجوء إلى مفهوم النية، بمعنى أنّ الكلمة تكتسب معناها الأنسب إمّا في سياق الجملة التي تظهر ضمنها، أو في علاقتها بمقصد ما «قيل» أو ما «كُتب». في الواقع، يبدو أنّ ابن حزم يشدّد بقوّة على القيمة الأخلاقية للغة والمصطلحات عند وضعها في سياقها التعبيري.

بوجهٍ ما، يمكننا أن نعدّ ابن رشد سائرًا على خطى ابن حزم، ولا شكّ أنّ منهجه يستحقّ تحليلًا مطوّلًا من منظور المقال الحالي. بحسب ما قاله محمد عابد الجابري، فإنّ ابن رشد يُظهر في الواقع ميولًا إلى الظاهرية، وقد حاول

(١) أعني أنّ محتوى المصحف نهائي بالتأكيد في مضمونه وشكله اللغوي؛ لأنّ النبوة انتهت بعد النبيّ محمد، ولا يمكن لأحدٍ - للمفارقة حتى الله منزله، ولا غيره - تبديل نصّه. القرآن متن مغلق من حيث إنّ صياغته ثابتة إلى الأبد؛ والكتاب نفسه يملك إدراكًا ذاتيًا بهذه المسألة (الإشكالية)؛ فعلى سبيل المثال، في سورة الكهف آية تنصّ على أنه لا يوجد تغيير في كلام الله: ﴿لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الكهف:

الجابري أن يبرهن على أن ابن رشد أتقن نهج ابن حزم من خلال تطعيمه بمنهج علمي قائم على وضوح المعاني (خاصة معاني الكتاب)، وأنه سعى إلى «إعادة بناء الدليل اللاهوتي على دعامة من البرهان الفلسفي»^(١). وبحسب الجابري، فإنّ الشعار المعرفي المنتشر بين الإصلاحيين المسلمين المعاصرين «كُفُّوا عن الاتِّباع الأعمى للتقليد وعودوا إلى الأصول» = يمكننا تتبّع جذوره الأولى عند ابن حزم، ثم مع ابن رشد لاحقاً تعمّقت الفكرة لتكون دعوة إلى «التخلي عن التفسير الباطني والروحي لمفكرين مثل ابن سينا والغزالي، من أجل العودة إلى أرسطو الحقيقي، أي: العقل والبرهان الفلسفي الذي ينتهي إلى ما انتهى إليه النصّ الموحى به»^(٢). من الواضح أنّ وصم الجابري لفكر ابن سينا والغزالي بـ«الفكر الظلامي» لأنه غير عقلائي = مبالغٌ فيه، لكن أطروحته عن علاقة ابن رشد بالظاهرية مثيرة للاهتمام. وبحسب الجابري، فقد كانت تجمع ابن رشد بالظاهرية أشياء عدّة^(٣):

«... في سياق وضع منهجية تُمكن الباحث من "ربط نفسه بالمعنى الظاهر للنصّ"؛ نرى هنا ارتباط ابن رشد ارتباطاً وثيقاً بابن حزم... إنّ منظور ابن رشد

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٢١.

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١٦.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١٢-٣٢٠.

هذا سيجعل السمة المنطقية/ الحجاجية لدى المذهب الظاهري أكثر صرامة... وكما هو الحال مع ابن حزم، تتمثل طريقة ابن رشد في التمسك الأمين بالمعنى الظاهر للنص الموحى به، مبتعداً عن استعمال التأويل (التفسير المجازي) الذي يتجاوز "حدود" المعنى الحقيقي للمصطلح إلى معناه المجازي؛ ولكنه يلجأ للتأويل فقط عند الضرورة، وبما يتفق وقواعد اللغة العربية. فعندما لا يستطيع شخص فهم المعنى، فعليه أن يلجأ إلى استقراء النص الموحى به ككل [ولا يكتفي بقراءة أجزاء متفرقة منه]. يضيف ابن رشد إذن إلى هذه العناصر ضرورة مراعاة "بنية النص الموحى به". وابتاع هذه المنهجية، نجح ابن رشد في القول بأن الحقائق التي نصل إليها من خلال طريقة الوحي "البيانية/ الإرشادية" وتلك التي نصل إليها من خلال منهج الفلاسفة البرهاني = منسجمة ومتفقة معاً.

إنّ الطريقة التي اقترحها ابن رشد للتعامل (فلسفيًا) مع الخطاب الديني الذي يحافظ على استقلالته، تركز على ثلاثة مبادئ؛ الأول: هو أنّ الخطاب الديني في وفاق تام مع ما يقرره العقل، إمّا بدلالته الظاهرة أو بالتأويل. المبدأ الثاني هو أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضًا؛ ومعنى ذلك أنه إذا كانت هناك آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي (المتشابهات)، فلا بد أن ثمة آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى، أي المعنى الموافق للعقل. المبدأ الثالث هو الفصل فيما يؤول ولا ما يؤول. وفي هذا الصدد يقرّر

ابن رشد أن هناك ثلاثة أصول لا يجوز فيها التأويل قط، هي: الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر^(١)؛ أمّا ما عدا ذلك فيقبل التأويل لكن مع مراعاة ثلاثة شروط؛ أولاً: احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، لأنّ التأويل (بكلمات ابن رشد) ليس إلا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية (=الظاهر) إلى الدلالة المجازية (=الباطن) دون أن يخلّ هذا بعادة لسان العرب في التجوُّز...". ثانياً: احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، فلا يجوز تضمينه أشياء غريبة عن مجاله التداولي الأصلي كما كان يتحدّد زمن النبي. ومن ثم، فلا مجال لإقحام التصورات الهرمسية أو نظريات الفلاسفة في الصّرح الديني الإسلامي... ثالثاً: احترام المستوى المعرفي لمن يوجّه إليه التأويل... وفي الختام، بالنسبة لابن رشد، فإنّ التمييز بين الظاهر والباطن يعني التمييز بين الحقيقة والمجاز» اهـ.

تكمن النواة الظاهرية عند ابن رشد -بحسب ما يرى الجابري- في إعادة صياغة البيان على خطى ابن حزم^(٢). والنقطة المهمّة هنا هي أنه في حين كان اشتغال ابن حزم الرئيس في مجال الفقه، فقد سعى ابن رشد إلى إعادة بناء البيان في العقيدة، والتمسك بظاهر النصّ المقدّس [القرآن]، والتعامل معه بمنطق

(١) المثبت في هذا الموضوع هو نصّ كلام الجابري، لكن ترجمة المؤلّف لم تتضمن كلمة «الإقرار».

(٢) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٢٩.

البرهان الفلسفي^(١). لذلك طَبَّقَ ابن رشد مبدأ البيان بالكامل، ونجح في كَمِّ شمل البُعْدَيْن البارزَيْن للعقل الإسلامي: الفقهي والتأملي.

من أجل اختبار ما إذا كان تحليل الجابري صحيحًا أم لا، فإنَّ المقطع التالي من (فصل المقال) لابن رشد يستحقُّ قراءة دقيقة^(٢):

«وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أنَّ شريعتنا هذه الإلهية حقٌّ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها -التي هي المعرفة بالله -عز وجل- وبمخلوقاته- فإنَّ ذلك متقرَّر عند كلِّ مسلم من الطريق الذي اقتضته جِبَلَّتُهُ وطبيعته من التصديق، وذلك أنَّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدِّق بالبرهان، ومنهم من يصدِّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدِّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دَعَت الناس من هذه الطَّرُق الثلاث عمَّ التصديق بها كلِّ إنسان، إلا مَنْ جحدها عنادًا بلسانه، أو لم تتقرَّر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى، لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك حُصِّصَ **عَلَيْهِ السَّلَامُ** بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمَّن شريعته طرق الدعاء إلى الله

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٣١.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ت: محمد عمارة، ص ٣٠-٣٣.

تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما وَرَدَ به الشَّرْع؛ فإنّ الحقّ لا يضاد الحقّ، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بوجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشَّرْع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً له. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكَمّ بالحريّ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإنّ الفقيه إنما عنده قياس ظنيّ، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشّرع = أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربّه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.

بل نقول إنه ما من منطوقٍ به في الشّرع مخالفٍ بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشّرع وتُصَفِّحت سائر أجزائه وُجِدَ في ألفاظ الشّرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد له.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشّرع كلّها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤوّل؛ فالأشعريّون مثلاً يتأوّلون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمّل ذلك على ظاهره» اهـ.

مما سبق يمكننا أن نقول: إنّ ابن رشد يؤكّد بقوة على أنه إذا كانت النتيجة التي توصلنا إليها بالقياس المنطقي تناقض المعنى الظاهر لنصّ الوحي، فإنّ هذا المعنى الظاهر نفسه هو الذي بحاجة إلى تأويل، مع مراعاة قواعد التأويل في اللسان العربي. وإن هذه الحقيقة لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. بل في الواقع، بهذه الطريقة يزداد يقين أولئك المشتغلين بالتفسير، إذ يربطون المعقول بالمنقول. علاوة على ذلك، يدّعي ابن رشد أنه إذا ما تفحصنا نصوص الوحي، واستقرّنا بصبر جميع أجزائه = فإنّ نصوص الكتاب التي يناقض

ظاهرها الاستنتاجات البرهانية حتمًا سيكون لها نصوص موازية في مكان آخر في الكتاب يشهد ظاهرها لصحة التأويل/ التفسير المجازي، أو على الأقل يقترب منه كثيرًا. لهذا السبب، يجادل ابن رشد أنه في حين أنه يجب ألا تُلوَى أعناق عبارات الكتاب مثل الوصف المادي للفردوس، أو إسناد الحركة لله إتيانًا ونزولًا، وما إلى ذلك = فمن ناحية أخرى، ليس إلزاميًا التمسك بالظاهر لفهم جميع تعبيرات القرآن. ومن هنا، يكون لدى الفلاسفة مساحة كبيرة للقيام بمناورات تفسيرية، ومن ثم تختلف آراؤهم حول أيّ النصوص تقبل التأويل وأيّها لا يقبل.

في كتابه الذي خصّصه للمنطق (الضروري في المنطق) يقول ابن رشد: «اليقين على الإطلاق يأتي من اعتقاد الشيء الصادق؛ أي التطابق بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود خارجه». ثم يواصل ابن رشد تحليله، ويضيف فروقًا دقيقة مثيرة للاهتمام لمفهوم اليقين الواقعي؛ فهو يتألف أيضًا من «الاعتقاد الجازم بأنّ الموجود لا يمكن أن يكون على خلاف معتقدنا فيه... وحتى عندما نفرض أنّ شيئًا ما يخالف اعتقادنا فيه، فيجب أن نتصرّف بطريقة تجعلنا نعتبر أنه من المستحيل أن يخالف معتقدنا فيه»⁽¹⁾. إذا كان اليقين يمثل رابطًا نفسيًا لا يمكننا دفعه، فإنه يعتمد بشكل واضح على التطابق الموضوعي

(1) Abdou, Les Bases, pp. 203–204.

بين المعرفة وموضوعها من جهة، ومن جهة أخرى يعتمد على استقلال (الحقيقة) عمّا يبدو لنا ظاهرًا من تفكيرنا. على خطى هوسرل - بل إذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من علم النفس واتجهنا نحو الفينومينولوجيا - يجب أن أقول إنّنا قادرون على فهم التمثيل العقلي لموضوع المعرفة.

إنّ النواة المركزية لمصطلح التأويل - الذي يعني جذره اللغوي «العودة إلى أصل الشيء»، ومع ذلك فإنّ ابن رشد قد أصاب عندما اعتبره «تأويلية فلسفية» - من الممكن أن تضمّ أنواعًا متباينة: النحوي واللغوي، الرمزي والاستعاري، المعرفي والباطني، وبالتأكيد العقلاني والفلسفي. في (فصل المقال)، صمّن ابنُ رشد التأويلَ بعضَ القواعد المستقاة من الظاهرية: ١ - يجب أن يكون التأويل متفقًا وقواعد التأويل في اللسان العربي، وهذا يعني أنّ اللغة وبنيتها تفرضان حدودًا دقيقة على حُرّية التفسير؛ لأنّ التفسير يجب أن يكون مفهومًا لجميع البشر، كما أنه من غير المقبول فتح الباب على مصراعيه للتفسير الاستعاري إذ إنّ ضرّيته هي المخاطرة بخيانة [مراد] النصّ. ٢ - أنّ القرآن يحتوي على نصوص (متشابهة) تدعم بعضها بعضًا ومتّصلة بعضها ببعض؛ فإذا لم يفهم المفسّر نصًّا، فعليه أن يبحث عن النصّ (المشابه) للنصّ الذي استشكله، يُجلي ظاهره الشكوك التي يمكن أن يثيرها ظاهر النصوص الغامضة. وإذا لم يُعثر على النصّ المشابه لحلّ إشكالية ظاهر النصّ الغامض، فلا مفرّ حينئذ من اللجوء إلى الفلسفة؛ أي إلى نظرية تأويلية عقلانية تتجاوز ظاهر النصّ من خلال التفسير المجازي أو الاستعاري، وبعبارة أخرى: تأويله.

ومن هنا يمكننا القول إنّ الظاهرية لا تستبعد النظرية التأويلية المبنية على أُسس فلسفية.

لقد خاطب الكتاب كلّ الناس؛ لكن معانيه لم تكن واضحة على الدوام، ومن ثم فالنصوص الصّعبة أو الغامضة (تلك التي يسميها القرآن متشابهات، [آل عمران: ٧]، والتي يترجمها زيليو جراندي Zilio-Grandi بـ "allegorical verses" «الآيات المجازية»، بينما استخدم عبد الحليم كلمة «غامضة» 'ambiguous'، وهي الكلمة التي اعتبرها أقرب للمعنى)، يجب أن يضطلع الفلاسفة وحدهم بتفسيرها وفهمها. يتمثل الخطر المحتمل لنظرية ابن رشد في نظر المتكلمين التقليديين في حقيقة أنّ الفهم الفلسفي يعني في الواقع تجاوزاً محتملاً لظاهر النصّ المقدّس بسبب اتّباعهم منهجاً نظرياً صارماً للغاية؛ ويمكننا تخيّل عدوّ للمفكّر القرطبي [ابن حزم] وهو يعترض عليه قائلاً إنّ تفسير الكتاب بالتأويل الفلسفي قد يعني إساءة تفسير كلمة الله، أو تحريفها، أو حتى الوقوع في البدعة (يمكننا تخيّل الغزالي مثلاً يتّهمه بهذا النقد). ومع ذلك، بإمكان ابن رشد أن يجيب بأنه «إنما وصف [الله] نفسه في الشرع بالسمع والبصر تبييناً منه على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلم والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر؛ ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء^(١)، ولا يجوز أن يُجعل من عقائد الشرع المشتركة

(١) المثبت في هذا الموضع هو عبارة ابن رشد، لكن ترجمة المؤلّف زادت مكان العلماء (الحكماء أي

الفلاسفة). [المترجم]

للجميع^(١). لذلك؛ فمن أجل التغلب على صعوبة تقبل هذه النظرية، يذكّرنا ابن رشد بالفرق بين الحقائق الواجبة - تلك التي يجب على كل فرد مسلم الإيمان بها - والحقائق النافلة، التي تقتصر معرفتها على الفلاسفة وحدهم. من الواضح أنّ هذه المناورة التي سلكها ابن رشد تؤتي ثمارها فقط بقدر ما يعترف المرء بأن (الحقيقة) درجات تتفاوت، فهي ليست مطلقة، بل نسبية وتعتمد على القدرة الفكرية والأساليب الجدلية للأفراد كل على حدة، بدعم من اللغة التي يحسنها كل منهم.

وعليه فيمكننا القول إن ظاهرية ابن رشد معتدلة؛ ففي حقل التفسير، يرفع شعار «منع التأويل للنص الظاهر». لكن إذا كنّا نتعامل مع آية من المتشابهات، فالخطوة الأولى هي أن نبحث عن نصّ (مشابه) للنصّ المُشكّل^(٢)، من شأنه أن يسمح لنا بفهم المعنى الغامض للآية المتشابهة، مع بقائها ضمن نفس الحقل الدلالي اللغوي. ثم فيما بعد، من الممكن اللجوء إلى الأدوات الفلسفية عموماً، والقياس المنطقي الأرسطي على وجه الخصوص. من الواضح أن الحقل الدلالي اللغوي لعربية القرآن يدعم الظاهر الحرفي للنصّ، ولكن من المفيد تدعيم هذا الظاهر بإطار مفاهيمي أكثر ثباتاً، حتى نتمكن من إيجاد

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ط. دار المعارف، ص ٦٨٨.

(٢) المتشابهات هي صيغة لفظية تدل على المماثلة والتقارب (انظر: Kinberg، 'Muhkamāt and Mutashābihāt').

حلول لغوية أخرى دون الخروج عن الحقل الدلالي اللغوي. على سبيل المثال، في نفس المثال الذي ذكره ابن رشد؛ فإنَّ تصوّر الجنة على أنها نعيم روحاني [فقط] -كما هو اعتقاد الفلاسفة- لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع الوصف القرآني للجنة على أنها جنة حقيقية مادية. وبالمثل، فإن تصوّر عرش الله على أنه رمز لجوهره، لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع التصوير القرآني المؤثر ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾؛ فالمعنى الأول هو نتاج تطبيق الفلاسفة لتأويلية فلسفية، والمعنى الأخير نابع من نعمة الله الذي أراد تقريب اللاهوت القرآني للجماهير بلغة بسيطة تناسب سداجتهم.

من حيث المبدأ، تظلّ مسألة التأويل مفتوحة؛ ولكن يبدو أنّ المنهج الظاهري لا غنى عنه؛ فليست الكلمة أو الاسم هو الذي يشير إلى معنى الاسم أو أيّ شيء موجود خارج العقل البشري، بل المسمى، أي: معناه وما تدلّ عليه الكلمة، وبعبارة ابن حزم «الاسم دلّ على المعنى»، والفعل دلّ؛ يعني الإيضاح والإشارة والكشف عن الشيء. وإذا ما اعتمدنا هذا المبدأ الأساسي -«الاسم يدلّ على / يوضح / يكشف عن المعنى»، فإنّ الكلمة بهذا الاعتبار تكاد تكون متجسّدة فيما تعبر عنه في العالم الخارجي (مؤقنمة). على الرغم من أنّ هذه الافتراضات تبدو وكأنها تطرح تساؤلات عدّة، أو حتى تنكر ضرورة وجود تفسير مجازي أو استعاري = فإنّ الميزة تكمن في ظهور طابع التفسير الذاتي للقرآن [كونه يفسّر بعضه].

وبالتالي فإن فكرة البيان هي النموذج الإرشادي القرآني للوضوح «كِتَابٌ مُبِينٌ» واليقين؛ فالبيان أولاً وقبل كل شيء يعني أن النص واضح في اللغة التي أنزل بها، ولما كانت اللغة العربية هي لغة آيات التنزيل، فإن القرآن العربي - في حد ذاته - بَيِّنٌ ويشرح نفسه، إنَّ ظهور القرآن يعني انبثاق المعنى من وضوح النص بنفسه. ويتضح من مناقشتنا لابن رشد أن مبدأ البيان يجب أن يتكامل مع مبدأ الشبه، ومصطلح الشبه هنا أكثر ملاءمة من المثل؛ لأن المثل يعني بشكل أساسي أن النص عبارة عن (رمز)، أي: محاكاة، ويتطلب نوعاً من التحوّل نحو مستوى أكثر تجريدًا وتجاوزًا (ترندستالية). لذلك فإنّ (الرمز) هو التفسير المجازي لصورة ما على مستوى لغوي مختلف، وهو ما يعرّضك لخطر الفشل في إعادة إنتاج ما يرمز إليه النصّ^(١). ومن هنا يمكننا القول إنّ التفسيرات المجازية أو الاستعارية معرضة لخطر خيانة المعنى الأصلي؛ أمّا التشبيه أو الشبه فليس كذلك. وعلى حدّ تعبير الظاهرية، فالرمز والمجاز لا يحترم جوهر المعنى الذي تنقله الكلمات، بينما الشبه ينجح في ذلك.

(١) في اللغة العربية هناك كلمة أخرى تكافئ كلمتي "symbol" أو "sign"، هي (رمز)؛ لكن (رمز) لم ترد في القرآن سوى مرة واحدة فقط ﴿قَالَ آيَاتُكَ الْأَنْكُمُ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ [آل عمران: ٤١]، عندما طلب زكريا من الله أن يعطيه (علامة) تؤكّد معجزة أبوته المتأخّرة. من الواضح أن معنى (رمز) هنا لا علاقة له بالأفكار التي ناقشها.

من بين المعاني الضمنية الأخرى للمثل فعل (الشرح) أو (ضرب الأمثلة) على المعنى المراد إيضاحه. على سبيل المثال، نجد كلمة الأمثال في الآية:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ ۗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، والتي اختلف حولها المفسرون والصوفيون^(١). ففي ترجمة عبد الحلیم كان معنى ضرب الأمثال هو «كذلك يوضح الله الأمور»، فالأمثال هنا فسرت على أنها إيضاحات، لكن آربري ترجمها بـ«التشبيهات». ومع ذلك - كما ذكرت في مكان آخر - فإن المثل المشار إليه في الآية هو صورة (رمزية) تشير إلى معنى خفي وتشرحه^(٢).

وفي موضع آخر هو الآية: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥]، ترجم عبد الحلیم الأمثال هنا على أنها «مقارنات»، ولكن أيضًا في هذه الحالة تعني الأمثال - في تفسيري الخاص - شيئًا مشابهًا لـ(الاستعارة) أو (الرمز).

(١) أورد المؤلف في هذه الحاشية ترجمة عبد الحلیم الإنجليزية لآية الرعد، ونصها:

He sends water from the sky that fills riverbeds to overflowing, each according to its measure. The stream carries on its surface a growing layer of froth, like the froth that appears when people melt metals in the fire to make ornaments and tools.

[المترجم].

(2) Campanini, Philosophical Perspectives, p. 30.

الغزالي: آية النور ومنهج البيان:

أقترح أن نحول انتباهنا الآن من المستوى الرمزي (المثلي) إلى المستوى الظاهري للشبه أو التشبيه، أي أن نحاول مثلاً إيجاد نصّ في القرآن يوازي / يشبه النصّ الغامض الذي نقوم بتحليله. ولأنّ الرمز ينطوي على تحوّل في الجوهر، وليس مجرد استبدالٍ للشكل؛ فالصليب هو رمز لموت المسيح - والمسيح نفسه بالفعل - لكن الصليب لا يساوي المسيح في الجوهر. ففي رمزية آية النور [النور: ٣٥]، فإن صورة المشكاة، مع الزجاج، والمصباح وما إلى ذلك = ليست سوى مجاز أو استعارة لنور الله؛ فرمز نور الله هو المشكاة، في حين أن النور نفسه (يشبه) الله، ويصفه بتشبيه أنيق. بعبارة أخرى، الله أقرب ما يكون إلى نور، بل هو نورٌ.

سأناقش هنا الغزالي فقط باعتباره نموذجاً للمنهج الذي اقترحتُه في بداية هذا المقال، أي المنهج الظاهري في البيان. إنّ توجهي هنا نظريّ بشكل واضح وليس تاريخياً. في الجزء الأول من تحفته (مشكاة الأنوار)، يصف أبو حامد الغزالي بالضبط سبب كون الله في نفسه نوراً؛ واقتبستُ هنا نصّه على طوله^(١):

«العين عينان: ظاهرة وباطنة: فالظاهرة من عالم الحسّ والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكلّ عين من العينين شمس ونور عنده

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ت: عز الدين السيروان، ص ١٤٥.

تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة؛ والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة. والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله تعالى المنزلة...

قال **﴿الْبَصِيرَةَ﴾**: (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ أَفَاضَ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ)، وقال: (إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً هِيَ أَعْلَمُ بِأَعْمَالِ النَّاسِ مِنْهُمْ). والأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى وأشرفوا منه إلى السفلى ونظروا من فوق إلى تحت اطلعوا أيضًا على قلوب العباد وأشرفوا على جملة من علوم الغيب: إِذْ مَنْ كَانَ فِي عَالَمِ الْمَلَكُوتِ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى **﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾**، أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجري منه مجرى الظل بالإضافة إلى السبب. ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد إلا من الأسباب، ولذلك كان عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة والمصباح والشجرة؛ لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قُربٍ أو على بُعد. وهذا لأن له غوراً عميقاً، ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يُسِرِّ.

الأنوار السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أَوْلَى بِاسْمِ النُّورِ لِأَنَّهُ أَعْلَى رتبة... إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبعٍ أولٍ هو النور لذاته وبداته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق

الأنوار كلّها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحقّ وأوّلَى بالمستنير المستعير نورَه من غيره، أو بالنير في ذاته المنير لكلّ ما سواه. فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أنّ اسم النور أحقّ بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره.

بل أقول ولا أبالي: إنّ اسم النور على غير النور الأول مجاز محض؛ إذ كلّ ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها... فإذاً النور الحقّ هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه... وإذا انكشف للعبد الحقيقة علِمَ أنه وماله لمالكة على التفرد لا شريك له فيه أصلاً والبتة» اهـ.

إنّ الاسم (النور) - في إشارته إلى الله - ليس مجرد رمز، بل إنه يعكس صفة ذاتية من صفات الله، التي يتجلّى فيها جوهره؛ فالنور هو في الواقع اسم من أسماء الله؛ لأنه يعيد إنتاج كنه الله، بما هو منبع النور والجمال للحياة والكون بأسره، والمصباح الساطع الذي ينير دُجى العدم؛ لذلك - باستخدام صيغة ابن حزم - النور دلّ على معنى الله، فالنور هو الكشف الظاهر عن جوهر الله الذي هو ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾. على العكس من ذلك، فإنّ المخلوقات - التي هي في حدّ ذاتها مجرد ظلال فانية، وتتلقى نورها من الخارج، أي من الله - تستنير بنور الله، وليس لهم من أنفسهم نور بأيّ حال من الأحوال. «من المفيد

هنا استحضار المفهوم السينيوي عن المخلوقات، الذي يرى أنّ المخلوقات ممكنة بذاتها (أي أنها في ظلال العدم) وتصبح ضرورية (موجودة) بفعل الوجود الضروري (النور) الذي يفيض عليها من خارجها». ومن هنا فإنّ (النور) (يُظهر) الصفة الإلهية الجوهرية لكون الإله هو النور الذي يحيي الكون بأسره؛ وها هو الغزالي مرة أخرى يصوغ هذا المعنى^(١):

«فاعلم أنه إنما خفي مع ظهوره لشدة ظهوره؛ فظهوره سبب بطونه، ونوره هو حجاب نوره».

إنّ التشابه يعيد إنتاج ما يشبهه؛ ومن هنا يدلف الوجود إلى اللغة، ويسكن في عقل الإنسان على أنه تمثّل ظاهر. وعلى نفس المنوال، في عنوان الجزء الثاني من المشكاة، يصرّ الغزالي على تخصيص تحليله التالي لـ«بيان مثال»: المشكاة، والزجاجة، والشجرة، والزيت... إلخ. في هذا الجزء الثاني من المشكاة، يساوي الغزالي رموزَ آية النور بـ«الأرواح» الخمسة للعقل البشري: الروح الحساس، والروح الخيالي، والروح العقلي، والروح الفكري، والروح القدسي. مرة أخرى هنا؛ فإنّ المشكاة، والزجاجة، والزيت، والشجرة ليست في الحقيقة أشكالاً من الروح الفكري أو الحساس أو الخيالي أو العقلاني، بل هي مجرد «رموز» أو «استعارات». وفي المقابل، فإنّ «النور» هو اسم من أسماء الله، بمعنى

(١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص ١٢٦.

كونه أحد مكونات جوهره. من وجهة النظر هذه، فإن أولريكا مارتنسون مُحِقَّة في قولها إن «تفسير الغزالي (لآية النور) يبدو أنه يتعامل مع الجدل الكلامي حول ما إذا كان يمكن تشبيه الله بخلقه وكيف يمكن لهذه الصور [المشكاة، الزجاج، الزيت، الشجرة] أن تشبهه»⁽¹⁾. فإن الله لا يمكن أن يشبه بخلقه إلا من الناحية الرمزية فقط، وليس من ناحية الجوهر، كما قررت في كتابي (وجهات نظر فلسفية حول التفسير القرآني الحديث)⁽²⁾:

«من الضروري بشكلٍ خاصٍ استحضار آية: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]؛ نظرًا لتبعاتها الأنطولوجية، والتي تعني من الناحية التأويلية: (هو أسمى مثل / رمز في السماوات والأرض). إنه تعبير غريب نوعًا ما، بالتأكيد... يبدو أن مصطلح (مثل) هنا يشير إلى عدم التجانس في الجوهر بين الله ومخلوقاته؛ فلا أحد منهم (يشبهه)، ولا يوجد ما يمكن أن يقارن) معه؛ لأنَّ الله رمزٌ لنفسه، ويفصح عن نفسه بتأكيده على أنه (هو هو)؛ لأنَّ سائر الأشياء لا تشبهه... الآن، علينا أن نتذكَّر أولاً وقبل كلِّ شيء آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾

(1) Mårtensson, 'Through the Lenses of Modern Hermeneutics', p. 40.

[وهذه الدراسة مترجمة على موقع تفسير، بعنوان: (من خلال عدسة الهرمنيوطيقا المعاصرة، "قصد المؤلف" في تفسير الغزالي والطبري لآية النور)، ترجمة: مصطفى هندي، يمكن مطالعتها على الرابط: <https://tafsir.net/translation/87>

(2) Campanini, Philosophical Perspectives, pp. 29–30.

﴿شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي: "لا يوجد شبيه به"، (لا يوجد مثله، بترجمة عبد الحليم) اهـ.

وفي تفسيره لهذه الآية من سورة الشورى، قال فخر الدين الرازي: «لأنَّ كلَّ شيءٍ فإنه يكون مثلاً لمثل نفسه»، ومن ثمَّ فإنَّ معنى الآية هو «ليس مثل مثله شيء». وهذا يعني - كما قررتُ في كتابي الأوَّل أيضًا^(١) - أوَّلاً: أنَّ الله «غير قابل للمعرفة» hyperousios أي أنه «فوق جميع الجواهر، ولا يشبه أيًّا منها» على حدِّ تعبير سكوت إيريجينا. ثانياً: أنَّ الكون آية من آيات الله؛ وهنا يكون لآية الجائية دلالة خاصّة:

﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّمُؤْمِنِينَ ﴿٦٦﴾ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٨﴾ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الجاثية: ٣-٦].

بهذه «الآيات»، «يُظهر» الله الحقَّ ويوضحه؛ حيث تحفز الآيات النشاط العقلي (التأويلي) في البشر. علاوة على ذلك، فمن المفيد أن نستحضر شرح تفسير الجلالين لكلمة «آيات» على النحو الآتي:

(1) Campanini, La Sūrah della Caverna.

«دلائل على قُدرة الله ووحدانيتته تعالى».

وهكذا؛ فإنَّ الكون هو رمز لنشاط الله، ولكن الله نفسه هو بمعنَى ما (رمز) لبنية الكون المعقدة. ورغم أنَّ الله والكون مختلفان تمامًا، لكن الله هو منطق الكون. ربما تدعم الحُجَّة الظاهرية الآتية التي قدَّما ابن رشد -والتي تتناول أيضًا آية النور- تحليلي، لأسباب من أهمها أنها تبدو قريبة جدًا من تفسير الغزالي السابق^(١):

«فإنَّ قال قائل: فإذا لم يصرِّح الشَّرْع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإنَّ هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفكَّ عنه؛ ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يُقال لهم في موجود وقع الاعتراف به: إنه لا ماهية له؛ لأنَّ ما لا ماهية له لا ذات له.

قلنا: الواجب في ذلك أن يُجابوا بجواب الشَّرْع. فيُقال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ وبهذا وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت؛ فإنه جاء أنه قيل له ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: (نورٌ أني أراه)؛ وفي حديث الإسراء: أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى، غشي

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٤٢.

السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه. وفي كتاب مسلم أنّ الله حجابًا من نور لو كشفه (لأحرقتُ سُبحاتُ وجهه ما انتهَى إليه بصره)، وفي بعض روايات هذا الحديث (سبعين حجابًا من نوره).

وينبغي أن تعلم أنّ هذا المثل هو شديد المناسبة للخالق؛ لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس. والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمثَّلَ لهم به أشرف الموجودات. وهاهنا أيضًا سبب آخر وجب أن يسمّى به نورًا؛ وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقًا، عند الصنفين من الناس، وحقًا.

وأيضًا فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له؛ فبالحق ما سمّى الله تبارك وتعالى نفسه نورًا اهـ.

يقتبس ابن رشد نفس حديث السبعين ألف حجاب من نور (الذي يُحتمل أنه موضوع) الذي أورده الغزالي في الجزء الثالث من المشكاة، مقررًا أن استعارة صفة النور هي بطريقة ما «تطابق» جوهر الله؛ ومن ثم فهو أنسب اسم يجاب به عن السؤال عن ماهية الله.

الخلاصة:

بعد مناقشة منهجية طويلة، أكرّر أنني قدّمتُ ببساطة (مثالاً) على مسار فلسفي - تأويلي قائم على اللغة وظهور معانيها بمصطلحات المذهب الظاهري. أعتقد أن هذه الطريقة قد تكون ثمرة جدًّا في التفسير القرآني؛ لأن المنهج الظاهري يبدو لي مفيداً من حيث إنه يساعد على إيجاد طريق وسط بين التأويل الاستعاري والالتزام الصارم جدًّا بظاهر النصّ وحرفيته. ثمة مشكلة مقلقة للغاية في التفسير وهي مشكلة احترام نصّ الوحي، وفي نفس الوقت فهم معانيه بشكل أكثر فأكثر من وراء غموض أو رمزية ظاهره الحرفي.



المراجع:

- Abdel Haleem, M.A.S., The Qur'an: English Translation with Arabic Parallel Text (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Abdou, Muhammad, Les Bases de la Certitude chez Averroes (Lille: Université de Lille, 1973).
- Adang, Camilla, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (eds), Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker (Leiden–Boston: Brill, 2013).
- Arnaldez, Roger, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue (Paris: Vrin, 1981).
- Averroes/ Ibn Rushd, Tahāfut al- tahāfut (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1992, reproducing M. Bouyges' Beirut 1930 edition).
- ———, L'incoerenza dell'incoerenza deifilosofi, tr. and intr. Massimo Campanini (Torino: Utet, 1997).
- ———, Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments, tr. Ibrahim Najjar (Oxford: Oneworld, 2001).
- ———, Decisive Treatise and Epistle Dedicatory, tr. Charles E. Butterworth (Provo UT: Brigham Young University Press, 2008).
- ———, The Decisive Treatise: The Connection between Religious Law and Philosophy, tr. and intr. Massimo Campanini (Piscataway NJ: Gorgias Press, 2017).
- Campanini, Massimo, La Sūrah della Caverna: Meditazione filosofica sull'Unicità di Dio (Firenze: La Nuova Italia, 1986).

- ———, *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis: Key Paradigms and Concepts* (Sheffield UK–Bristol CT: Equinox Publishing, 2016).
- ———, 'Towards a Philosophical Qur'anology', *Journal of Qur'anic Studies* 20:2 (2018), pp. 1–18.
- Galilei, Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, ed. L. Sosio (Torino: Einaudi 1970).
- al- Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Mishkāt al- anwār*, ed. 'Izz al- Dīn al- Sayrawān (Beirut: 'Ālam al- Kutub, 1986).
- ———, *The Niche of Lights*, tr. David Buchman (Provo UT: Brigham Young University Press, 1992).
- ———, *The Ninety- nine Beautiful Names of God: al- Maqṣad al- asnā fī sharḥ asmā' Allāh al- ḥusnā*, tr. David B. Burrell and Nazih Daher (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998).
- ———, *Le luci della sapienza*, tr. M. Campanini (Milan: Mondadori, 2012).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1st edn (Heidelberg: Oswald Verlag, 1830).
- ———, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences, with the Zusätze*, eds T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991).
- Heidegger, Martin, *Pathmarks*, tr. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

- ———, Parmenides, ed. Manfred Frings, tr. It. Franco Volpi (Milan: Adelphi, 2005).
- Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1st edn (Halle: Max Niemeyer, 1913).
- Iqbāl, Muḥammad. Javid- Nama, tr. A.J. Arberry (Ajman UAE: Islamic Books, n.d.).
- al- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, Binya al- ‘aql al- ‘Arabī (Beirut: Markaz Dirāsāt al- Waḥda al- ‘Arabiyya, 1992).
- ———, Takwīn al- ‘aql al- ‘Arabī (Beirut: Markaz Dirāsāt al- Waḥda al- ‘Arabiyya, 1992).
- al- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, Introduction à la Critique de la Raison Arabe (Paris: La Découverte, 1994).
- Kinberg, Leah, ‘Muhkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/ 7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis’, Arabica 35 (1988), pp. 143–172.
- Leaman, Oliver, The Qur’ān: a Philosophical Guide (London: Bloomsbury, 2016).
- Mårtensson, Ulrika, ‘Through the Lense of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al- Ṭabarī’s and al- Ghazālī’s Interpretation of Q. 24:35’, Journal of Qur’anic Studies 11:2 (2009), pp. 20–48.
- Neuwirth, Angelika, Scripture, Poetry, and the Making of a Community (London–Oxford: Oxford University Press and the Institute of Ismaili Studies, 2014).
- al- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, Jāmi‘ al- bayān ‘an ta’wīl āy al- Qur’ān, ed. Ṣidqī Ḥamīd al- ‘Aṭṭār (Beirut: Dār al- Fikr, 1995).

- Özervarli, Sait, 'The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya', in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Puig Montada, Josep, 'Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordoba', Studia Islamica 93 (2001), pp. 165–185.



الرق، والمكاتب، والحرية
تفسير (آية المكاتب) في الإسلام المبكر
ريمون هارفي^{(١)(٢)}

(١) هذه الترجمة هي لـ:

Slavery, Indenture, and Freedom: Exegesis of the 'mukātaba Verse' (Q. 24: 33) in Early Islam.

المنشورة في Journal of Qur'anic Studies في ٢٠١٩م.

(٢) مترجم هذه المادة هو مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بريمون هارفي (Ramon Harvey):

ريمون هارفي، باحث أمريكي، حاضر في الدراسات الإسلامية في كلية إبراهيم في لندن.

تتركز اهتماماته في الدراسات القرآنية وفي علم الكلام، له مقالات عدّة في هذا السياق.

صدر له في هذا السياق كتاب بعنوان: (Quran and just society,) (2017)، القرآن ومجتمع العدالة.

مقدمة:

من المساحات المهمّة التي تهتم بها الدراسات الغربية المعاصرة للتراث الإسلامي بحُكم الاهتمام بالعلوم الإنسانية؛ دراسة السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للحقول المعرفية الإسلامية، حيث تدرس كيفية تأثير هذه السياقات على البناءات المنهجية والمعرفية لهذه العلوم أو على تفاصيلها ونتائجها، ومن ضمن هذه المساحات التي يظهر فيها هذا الاهتمام؛ دراسة التفسير، سواء على مستوى المتون التفسيرية أو على مستوى بُعد الدلالات في مواضع بعينها.

هذه الدراسة لريمون هارفي هي دراسة لتفسير آية المكاتبة في سورة النور، تهتم بتفعيل هذه الرؤية في دراسة التفاسير الإسلامية المبكرة لهذه الآية منذ القرن الأول وإلى منتصف القرن الثاني، حيث يحاول تتبّع أثر التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية على اتجاه التفسير الفقهي لهذه الآية، حيث يرى هارفي أنّ هذه الآية فسّرت بدايةً بوجود المكاتبة لعنق الرقيق في ضوء وسط مكّي يتحرّك في إطار الرؤية القرآنية الأخلاقية العامة، وفي ضوء الروايات الحديثية التي تقدّم أهمية العنق وضرورته، في حين انتقل التفسير بصورة إجمالية للنّدب مع التطوّر الاقتصادي في العصر العباسي والاتجاه إلى الاهتمام بمركزية السيد في علاقته بالعبد وحاجته للتحكّم الكامل فيه، كما أثر هذا على فهم بعض التفاصيل التفسيرية الفقهية المتعلقة بمال العبد، في ظلّ تطوّر دور الدولة كوسيط في علاقة السيد - العبد.

كذلك تمسّ هذه الدراسة بعض الإشكالات المهمّة في الدراسة الغربية للتفسير؛ مثل مسألة التفاسير المبكّرة، والتشكيك في موثوقيتها. بل التشكيك في مُجمل المدونات الإسلامية تقريباً، وأثر هذا على فهم التفسير وتطوّر التعاطي مع الدلالات القرآنية، وهذه المساحة مهمّة حيث إنّ الكثير من النقاشات حول تاريخ القرآن في الدراسات الغربية ترتبط بالنقاشات حول تفسيره واعتماده كمصدر تشريعي، مما يجعل قضية التفسير المبكّر في الدراسات الغربية قضية مهمة في تاريخ القرآن كذلك، كما نرى في كتابات كون أو كتابات أوري روبين.

تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها تسلّط الضوء على نوع خاصّ من المقاربة الغربية المعاصرة للتفسير، كما تسلّط الضوء على بعض القضايا المتعلقة بدراسة التفسير في الدراسات الغربية.

الدراسة

مقدمة:

يشير مصطلح المكاتبه "Indenture" في اللغة الإنجليزية إلى إبرام عقد بين شخصين، في حين أن كلمة "denture" تعني (طقم أسنان)، وهو فكّان متطابقان يحلّان بدلاً عن الأسنان المفقودة^(١). تاريخياً، استُخدمت الكلمة للإشارة إلى نظام (عبودية العقود طويلة الأجل)^(٢)، الذي حرّر بموجبه الكثير من مستوطني أوروبا وأمريكا الشمالية مثل هذه العقود في مقابل تحمّل تكاليف السفر عنهم^(٣). أمّا في الفقه الإسلامي، يشير مصطلح المكاتبه "indenture" إلى معنى مناقض تقريباً: فهو وسيلة يمكن للعبيد من خلالها تحرير عقود لعنق أنفسهم. وعادة ما يكون للعبد المُكاتب وضعٌ فقهي متميّز عن غيره من العبيد الآخرين، على الرغم من أنّ التعبير عن هذا التمايز كان محلاً للنقاش المبكر^(٤). ومع

(١) 'Indenture', Shorter Oxford English Dictionary, 6th edn.

(٢) عبودية العقود طويلة الأجل: هي نوع من الاستعباد الذي شاع في الولايات المتحدة في القرن السابع عشر تحديداً، والذي بموجبه يتحمل مالك الأرض الثري تكاليف انتقال أحدهم إلى الولايات المتحدة في مقابل العمل لمدة محدّدة يتفقان عليها في نصّ العقد. (المترجم)

(٣) Weir, 'Indentured Servitude', p. 373.

(٤) انظر صفحة ٤١٠.

ذلك، فإن ما تمّ الاتفاق عليه هو أن الشكل الأساسي لعقد المكاتبه يتطلب المكاتبه على مالٍ معلوم يُدفع على مدى فترة محدّده (عادة مُنجمًا أي على أقساط)^(١). وعلى الرغم من عدم تطرّق الشكّ إلى أن الاسترقاق كان مُكوّنًا مهمًّا في المجتمع العربي إبّان القرن السابع الميلادي، إلا أنه يبدو أن المصادر المتاحة لنا لا تجيبنا بدقة عمّا إذا كان عقد المكاتبه^(٢) كان معروفًا في الحجاز قبل ظهور القرآن أم لا^(٣).

الأصل القرآني لنظام المُكاتبه هو الآية ٣٣ من سورة النور، التي تقول:

﴿وَالَّذِينَ يَبْنِعُونَ الْكُتُبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾^(٤).

(١) 'Abd، 'Brunschvig'. انظر أيضًا: الأزهرى، معجم تهذيب اللغة، المجلد الرابع، ص ٣٠٩٧. ويمكن مطالعة مثال مبكر عن السّمات الرئيسة لعقد المكاتبه في: الشيباني، الأصل، مجلد: ٦، ص ١٩٨.

(٢) في هذه الورقة، أستخدمُ مصطلح (المكاتبه) للإشارة إلى نظام العتق التعاقدى، التي قمتُ بترجمتها إلى "indenture". وأحيانًا أستخدمُ عبارة: (عقد المكاتبه) للإشارة إلى العقد الواقعي المبرم بين السيد والعبد تحديداً. وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن استخدام مصطلح (الكتاب) للتعبير عن أيّ من المفهومين.

(٣) انظر المناقشة الآتية في ص ٣٨٧ وما يليها.

(٤) يبدو أنه لا يوجد فروقات ذات أهمية تُذكر لهذا الجزء من الآية بين تقليد القراءات (مكرم وعمر، معجم القراءات القرآنية، مجلد: ٤، ص ٢٥٠). ويوجد فرق في طرس صنعاء الشهير، وهو: (وآتوهم بما رزقكم الله)، (أسماء الهلالي، طروس صنعاء، ص ٥٥، ١١٨-١١٩).

sadeghi and Goudarzi, 'San'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān', p. 93.

على الرغم من إقرارها بأن التقليد الإسلامي اتفق بالإجماع على أن هذه الآية تشير إلى نظام المكاتب، تتعامل باتريشيا كرون مع هذه الآية كمثال على الانفصال المبكر بين النصّ القرآني واستخدامه المعياري كقانون^(١). تحتاج كرون بأن السياق اللغوي للآية ٣٢ و صدر الآية ٣٣ من سورة النور، والذي يتحدث عن الزواج، وكذلك المعزى العام للسورة ذاتها حول التعفّف الجنسي، يوضحان أن هذه الآية تشير إلى مساعدة العبيد الراغبين في الزواج. تقول كرون^(٢):

«ترجع جذور نظام الكتابة إلى العُرف المحلي، ولا يمكن رده مباشرة إلى القرآن، ولا حتى الفعل الخيري الذي يقتضي ترك الأقساط الأخيرة: الفعل الخيري قُرئ في الكتاب ولم يُستنبط منه».

في هذه الورقة، سوف أركّز بالأساس على كيفية تدوين التقاليد التفسيرية الإسلامية للفهم المبكر لهذا الجزء من الآية. ولذلك، لن أتعرض لمدى انسجام (أو عدم الترابط المنطقي) هذا التفسير مع بقية الآية والسياق والسورة، ولن أقيّم قراءة كرون من هذه الزاوية^(٣). ومع ذلك، من الجدير بالذكر أن نشير

(1) Crone, 'Two Legal Problems', pp. 12–14.

(2) Crone, 'Two Legal Problems', p. 6.

(3) يتعامل أغلب الدرس التفسيري الإسلامي الكلاسيكي مع العبارة المقتبسة كجزء منفصل غير مرتبط

بصدر الآية ٣٣: ﴿وَلَيْسَتَعَفِّفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾، ولا بعجزها: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا

=

إلى أن الإشكالية التي طرحها كرون، والجواب عنها كذلك، كانت مُتَوَقَّعة من قِبَل المتكلم والمفسر أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ / ٩٤٠)، فقد رأى أيضًا أن الجمع بين كلمتي ﴿الْكِتَابَ﴾ و﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ الواردتَيْنِ في الآية ينطوي على معنى واضح على النحو الآتي^(١):

«ظاهر هذا ليس على [الكتابة]، ولكن على الكتاب المعروف وهو كتاب الله -تعالى-؛ لأنَّ الكتاب المطلَق هو كتاب الله تعالى، يسألون ساداتهم تعليم الكتاب لهم، إلا أنَّ الناس لم يفهموا من هذا هذا، ولكن فهموا كتابة العبيد والإماء، حيث صرفوا الآية إليها».

بالنسبة إلى الماتريدي، وهو أصولي (منظرٌ فقهي) متقدِّم أيضًا، فإنَّ الشيء المهم الذي يجب مراعاته عند النظر في الآية ليس السياق الكلي لها، ولكن ما إذا كانت كلمة ﴿الْكِتَابَ﴾ الواردة في الآية مقرونة بمفردات أخرى تقيّد معناها، أم أنها تأتي مُطلَّقة، وفي هذه الحالة فهي تعني (القرآن)^(٢). ربما يكون الدرس

فَيَنْتَكُمُ عَلَى الْإِعَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبِّغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٤٠﴾

وقد قمتُ سابقًا بالتعليق بشكل موجز على تحليل كرون لهذه الآية وحاولتُ تقديم قراءة خاصّة لها.

انظر: Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 138–140.

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد: ١٠، ص ١٥٧.

(٢) انظر: الطحاوي، أحكام القرآن، مجلد: ٢، ص ٤٥٦.

المستفاد هنا هو أن أي معنى (واضح) يصبح كذلك فقط ضمن مجموعة معينة من الافتراضات التأويلية التي يحددها تاريخ وخبرات المفسر ذاته⁽¹⁾. وبينما يسجل الوحي المقدس استجابة المجتمع للرسالة الإلهية الترنسندنالية (المتعالية)، بما في ذلك شريعة الله، إلا أن الأمر متروك للذوات البشرية المختلفة لينظروا ويتناقلوا ويفسروا الأوامر التي يتلقونها في ضوء تجاربهم الخاصة.

من هذه الزاوية، سأقوم بدراسة مجموعة من الخيارات التفسيرية المبكرة لآية سورة النور، مع تناول المسائل الفقهية التي تم الردّ عليها من خلال محاولة توضيح لغتها الغامضة. ويظلّ هذا التناول مفتوحاً على العديد من التفاصيل التفسيرية الدقيقة حتى مع الإقرار بالمعنى الإجمالي للآية. سأقوم بتحليل الجوانب الرئيسة الثلاثة الآتية: أولاً: ما إذا كانت صيغة الأمر في كلمة ﴿فَكَابُوهُمْ﴾ تشير ضمناً إلى الوجوب أم الندب أم الإذن. ثانياً: المعنى الدقيق لشرط ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾. ثالثاً: ما يترتب على قوله: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَاهُمْ﴾. تستفيد هذه الورقة من طرق تفسير هذه المواضع الثلاثة لرسم خريطة للتوجهات التفسيرية الرئيسة للآية ٣٣ من سورة النور في ضوء البيئة الكلامية - السياسية، والاجتماعية - الاقتصادية للإسلام المبكر. من خلال

(1) Gadamer, Truth and Method, p. 288.

سرد قصة تناول آية المكاتبه خلال القرنين الأولين للإسلام، أفرح أنه من الممكن تقديم نظرة فاحصة للطريقة التي يتقاطع بها الخطاب التفسيري الفقهي للدوائر التعليمية للمسلمين الأوائل مع أنماط أوسع من التطور المجتمعي، خاصة فيما يتعلق بنظام الرق.

دراسة التفسير الإسلامي المبكر:

سُوِّدَت صفحات طوال في الجدل حول تأريخ الإسلام المبكر: تحديداً ما يسمى بـ (مسألة الموثوقية). ولطالما شكَّلت هاجساً مؤرِّقاً في الدراسات الإسلامية الأكاديمية على مدى أكثر من قرنٍ من الزمان، وخاصةً التاريخ التشريعي المبكر الذي بإمكاننا أن نقول: إنه اتخذ مساحة أكبر على حساب قضايا أخرى مثيرة للاهتمام^(١). ومع ذلك، يبدو أنّ زمنًا طويلاً من الشكّ الكبير في مصداقية الأخبار المنقولة عن طريق الإسناد والتي دُوِّنت لاحقاً في المصادر =أخذُ في الاضمحلال تدريجياً^(٢). من ناحية، يرجع ذلك إلى الاعتراف المتنامي ببراعة الأساليب التي استخدمها التقليديّون في توثيق الأخبار. ومن ناحية أخرى، يعود ذلك في جزء منه أيضاً إلى حالة القبول المتزايد للأسلوب الأكاديمي الذي عادةً ما يُطلَق عليه (تحليل الإسناد والمتن)، وهو الأسلوب الذي يفحص مُتَرَفِّق رواية خبر معيّن عن طريق التحقق من توافق سلاسل الرواة مع المصادر المكتوبة المُتاحة^(٣). وقد جادلتُ في موضع آخر بأنه

(1) Reinhart, 'Juynbolliana', p. 434.

(2) كان جوناثان براون سبباً في المناقشات الأكاديمية الإنجليزية الأخيرة لهذه التقنيات، وقدم إسهامات مميزة في عددٍ من المقالات. ويمكن مطالعة نظرة فنية عامّة مفيدة للغاية في:

'Criticism of the Proto- Hadith Canon', pp. 7-37'

بينما يوجد ملخص متاح في كتابه: Brown, Hadith, pp. 77-99.

(3) راجع أوراق هارالد موتسكي العديدة في هذا الصدد، وخاصةً ورقة: 'Whither Hadith- Studies'

على الرغم من أنّ هذا الأسلوب يعتمد بالأساس على ما اختار هؤلاء المصنّفون جمعه، إلا أن أبحاث هارالد موتسكي Harald Motzki وآخرين غيره كانت مهمّة في هذا الباب؛ لأنها أثبتت للأكاديميا الغربية ذات النزعة الشكوكية في كثير من الأحيان أنّ العملية المعرفية المعروفة في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية باسم «الاعتبار» (وهي عملية المقارنة بين مختلف سلاسل الإسناد) يمكن أن تُستخدم للتحقق من موثوقية الأخبار المبكرة⁽¹⁾. لقد أشرتُ كذلك إلى أنّ التقنية المُسمّاة بـ(مدار الإسناد)، وهي النقطة التي تنفّرع عنها الأسانيد عند رواية خبر معيّن عبر راوٍ واحد، لا يجب النظر إليها بوصفها تقييداً للمعلومات الموثوقة عن الماضي، على الرغم من أنّ مثل هذه الروايات المفردة لا يمكن أن تُتّج يقيناً إبستمولوجياً⁽²⁾. إذن، بناء على الأسس التقنية المنهجية، بالإضافة إلى النقاشات التاريخية الأوسع التي يجب تبّعها عند تفسير الآية ٣٣ من سورة النور، أرى أنّ ميل موتسكي إلى القول بأنّ الجيل الأول من المفسّرين لا يمكن استعادته ما هو إلا استنتاج متحفّظ للغاية⁽³⁾.

(1) See Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 55–57.

(2) Harvey, The Qur'an and the Just Society, pp. 56–58.

(3) وكما لاحظ رينهارت Reinhart، على الرغم من أن موتسكي ليس متشككاً بطبيعته في موثوقية المصادر المبكرة، مثل جوتيه جوينبول GHA. Juynboll، إلا أنه أكثر تحفظاً في قبول الأخبار التي لا يستطيع تطبيق أسلوب (تحليل الإسناد والمتن) عليها (Reinhart, 'Juynbolliana', p. 429). في

أعتقدُ أنّ (مرحلة الشكّ) في حقل الدراسات الإسلامية قد تركت بصمات واضحة على أسلوب (تحليل الإسناد والمتن) الذي ظهر في أعقابها؛ إذ يمكن لذلك الأسلوب المتبع عادةً في الدراسات الأكاديمية أن يؤدّي إلى إعادة اختراع العجلة فحسب: بذل جهود مكثّفة من أجل التحقّق من معايير الموثوقية التي يمكن القول إنها صيغت من قبل بعناية شديدة. وفي أسوأ الحالات، يستبدل هذا الأسلوب المقاربات الدقيقة والخلاقة للمصادر بتركيز عقيم على (تأريخها) وفقاً لمجموعة من الافتراضات التحكّمية. بالإضافة إلى ذلك، بينما لا يفتقر

الوقت ذاته، يقرّ موتسكي بأنّ «احتمالية أن يعكس الخبر أيضًا ما قد حدث بالفعل يعتمد أولاً على تاريخ الخبر ثم على متنه واتفاقه مع غيره من الأدلة المتاحة» (Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis', p. 288). قارن ذلك مع موقف هربرت بيرج (Herbert Berg، الذي استخدم تحليل الإسناد في دراسته لتفسير الطبري للوصول إلى استنتاج مفاده أننا «لا نعرف وربما لن نعرف مطلقاً» حقيقة النشاط التفسيري المنسوب إلى ابن عباس (Berg, The Development of Exegesis in Early Islam, p. 230). لقد واجهت منهجية بيرج هذه والتائج اللازمة عنها تحدياً على نطاق واسع. وثمة ردود جيدة تجدها في مراجعة أكرم ندوي لكتاب بيرج (تطور التفسير في الإسلام المبكر). كما كتب موتسكي أيضاً مراجعة مطولة تتقدّم مقارنة بيرج، وردّ بيرج عليها بإعادة توضيح موقفه مرة أخرى، ثم كتب موتسكي رأياً نهائياً مفصلاً نتيجة لهذا النقاش. انظر على التوالي:

Motzki, 'Authenticity of Muslim Traditions'; Berg, 'Competing Paradigms'; and Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis'.

وفي آخر كتاب صدر قبل وفاته في فبراير ٢٠١٩م، لخصّ موتسكي الدراسات الغربية السابقة وإسهامه

في تاريخية المواد المنسوبة لابن عباس على وجه الخصوص. راجع:

Motzki, Reconstruction of a Source, pp. 1–8.

الدرس التفسيري المبكر إلى المصادر الغنيّة بالأسانيد، فإنّ التحليل الذي نقدّمه أدناه يوضّح أنّ الاستنتاجات التي نتوصّل إليها من النصوص التي لا تعتمد على أسانيد منفصلة تتفق مع النماذج المحلية والكورنولوجية العامة التي تنشأ عن النصوص ذات الأسانيد. وبالتالي، على الرغم من أنّ التفسير القائم على أساس النشاط الفردي المرتبط بالمسلمين الأوائل قد يكون بالتأكيد موضع تساؤل، إلا أنه يبدو من غير المُبرّر أن نتجاهل النماذج العامة للنشاط التفسيري التي يمكن ملاحظتها داخل النسيج المعقّد للتقاليد الإسلامية المبكرة. ومن أجل القيام بذلك، يتعيّن على المرء أن يقدم تفسيرًا بديلاً أكثر إقناعاً من فرضية التزييف المنهجي، ومثل هذه الحُجج لم تصمد أمام اختبار الزمن بشكلٍ جيّد^(١). على أيّة حال، إذا دفعت هذه الدراسة الحالية مزيداً من الباحثين في المستقبل إلى استقصاء المصادر وغربلتها بشكلٍ أكثر فعالية، فإنّ هذا أمر جيد للغاية.

استفادت هذه الدراسة من مجموعة واسعة من المصادر المبكرة. لقد نظرتُ في عددٍ من أعمال مصنّفي السُنّة التقليديين؛ منهم عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١ / ٨٢٧)، وابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥ / ٨٤٩)، والطبري (ت: ٣١٠ /

(١) راجع تعليقات رينهارت على نظريات جوزيف شاخت التي طالما حظيت سابقاً بالتقدير في الأوساط

الأكاديمية (Reinhart, 'Juynbolliana', p. 416).

(٩٢٣)، والطحاوي (ت: ٣٢١ / ٩٣٣)، وابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧ / ٩٣٨)، وكذلك نظرتُ في المصنّفات الفقهية التي لا تبعاً كثيراً بالأسانيد؛ مثل كتاب (الإشراف) لابن المنذر (ت: ٣١٨ / ٩٣٠)، و(أحكام القرآن) للجصاص (ت: ٣٧٠ / ٩٨٠ - ٩٨١)، ومصنّفات أخرى من التقاليد الزيدية والإباضية المبكّرة^(١). وبعض المصنّفين الذين قمتُ بتحليلهم من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي لهم أيضاً مصنّفات مدوّنة منشورة، مثل مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، ومالك بن أنس (ت: ١٧٩ / ٧٩٥ - ٧٩٦)^(٢)، وأبي غانم الخراساني (ت: ٢٠٠ / ٨١٥).

يقدم لنا الجزء المقتطف من آية سورة النور، والذي ينصبّ عليه اهتمامي في هذه الدراسة، مجموعة واسعة جداً من الخيارات التفسيرية المبكّرة. وأحياناً يرجع عدد من تلك الخيارات إلى شخصية واحدة. لذلك، فإن المنهج المتبع في الدراسة هو الحفاظ على النماذج الشاملة للعزو المتنوع مع محاولة تقديم قراءة أكثر مصداقية كلما كان ذلك ممكناً. وقد اشتمل هذا في بعض الحالات على تحليل أسانيد مختلفة لتحديد وجهة النظر الأكثر احتمالاً لمصنّف بعينه.

(١) في بعض الحالات، أُضيف إلى المعلومات التي تم العثور عليها مباشرة في المصادر المبكّرة معلوماتٍ نجدها في تفسير (الدر المنثور) للسيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥)، وكذلك في (موسوعة التفسير المأثور) التي نُشرت مؤخراً بإشراف مساعد بن سليمان الطيار.

(٢) لمراجعة تعليقات عامة حول صعوبات تناول التاريخي لموطأ مالك، انظر:

Brockopp, Muhammad's Heirs, pp. 105-110.

أمّا بالنسبة إلى تقسيم الدراسة، سأقدم أولاً نبذة عن الخلفية التاريخية للأنشطة التفسيرية في القرنين الأول الهجري/ السابع الميلادي، والثاني الهجري/ الثامن الميلادي الإسلاميين، مع الإشارة الخاصة إلى مكانة العبودية في المجتمع. ثم أقوم بعد ذلك بتحليل الأخبار المنقولة عن شخصيات رئيسة فيما يتعلق بتفسيرهم لمسائل: (فكاتبوهم، خيرًا، مال الله) الواردة في آية سورة النور، قبل تفكيك الأنماط الكامنة في السياقات التفسيرية الرئيسية الثلاثة. يتركز السياق الأول في المدينة، ويتكوّن من الآراء المنقولة عن شخصيات مبكّرة جدًّا، وأبرزها الخلفاء: عمر بن الخطاب (حكّم: ١٣ - ٢٣ / ٦٣٤ - ٦٤٤)، وعثمان بن عفان (حكم: ٢٣ - ٣٥ / ٦٤٤ - ٦٥٥)، وعليّ بن أبي طالب (حكم: ٣٥ - ٤٠ / ٦٥٥ - ٦٦٠). والثاني يتمثّل في دائرة أتباع ابن عم الرسول، الحبر القرآني عبد الله بن عباس (ت: ٦٧ - ٦٨ / ٦٨٦ - ٦٨٨)، وكان قائمًا في مكة بالأساس، ويتكوّن بشكل رئيس من شخصيات كانت ناشطة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأوائل القرن الثاني/ الثامن. في حين يتكوّن السياق الثالث والأخير من غير المكيين الذين عاشوا في نهاية القرن الأول/ السابع، وحتى نهاية القرن الثاني/ الثامن، سواء في المدينة أم في المعسكرين العراقيين: الكوفة والبصرة. وهذه المجموعة الأخيرة تضمّ بعض كبار الفقهاء في تاريخ الإسلام المبكّر، مثل: أبي حنيفة (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، ومالك بن أنس. وسأختتم الدراسة بمحاولة إعادة سرد قصة (المكاتبة) في التاريخ الإسلامي الفكري والاجتماعي المتكوّن.

تسبيق التفسير الفقهي في الإسلام المبكر فيما يتعلق بمسألة العبودية:

ما زال السياق الاجتماعي الذي عاش فيه المجتمع المدني الأول، على الرغم من تشكّله بطرق عديدة بواسطة تعاليم النبي محمد، يعكس الحقائق الأولى الموروثة من خلفيتها التاريخية، بما في ذلك وجود العبودية. تشير المصادر المتاحة لدينا إلى أنّ العبيد الجُدد الذين استُجلبوا إلى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا في الغالب عربًا آخرين^(١). وكانوا يدخلون في ملكية غيرهم بالطرق الرئيسة الآتية: أسرهم في الحروب والغزوات، ذراري العبيد، التجارة، بيع الآباء أطفالهم، الاستعباد مقابل سداد الديون^(٢). ومن بين تلك الطرق السابقة، لم يعترف التقليد الإسلامي إلا بالطرق الثلاث الأولى كوسائل صحيحة شرعية للاسترقاق؛ إذ لا يمكن لأيّ شخص حرّ أن يبيع نفسه/ نفسها، أو أن يبيع شخصًا حرًا آخر ويدفعه إلى العبودية^(٣). ويرجع الفضل إلى الخليفة عمر بن الخطاب في حظر أسر واستعباد العرب^(٤)، وهذا يعني أنه منذ خلافة عمر فصاعدًا، تحوّلت جهود استرقاق العبيد الجُدد إلى الحدود الخارجية للإمبراطورية الإسلامية المتنامية، وهي نقطة سأعود إلى مناقشتها لاحقًا.

(1) Watt, Muhammad at Medina, pp. 293–294; Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 58.

(2) جواد عليّ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مجلد: ٥، ص ٥٧٣: ٥٧٤.

(3) See Brunschvig, ‘Abd’.

(4) ‘Alī, al- Mufaṣṣal, vol. 5, p. 573. See also Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, pp. 131–132.

في عصر ما قبل الإسلام، كان العبد المحرّر يدخل في علاقة ولاء مع سيده أو سيده السابقة، وهو على الأرجح أحد جوانب العُرف العربي الذي واصل النبي العمل به^(١). وفي الواقع، منحت علاقة الولاء تلك العبد المعتقد عَصَبَة لم يكن يتسنى له أن يحظى بها لولا الولاء. وكما هو مبين في الخطاب الفقهي الإسلامي التقليدي، كانت الفوائد المتبادلة للولاء تتمثل في أنّ تلك العصبة ستدعم المعتقد في القضايا الجنائية، وفي المقابل تترث فيه إذا لم يكن له أقارب أحياء^(٢). ومع ذلك، اعتُبر الولاء نوعاً من العبودية (شُعبَة من الرّق)^(٣)، ويدلّ على المكانة الاجتماعية المتدنية للمعتقد مقارنة بالشخص الذي طالما تمتع بالحرية.

لا نعلم ما إذا كان نظام المكاتبه هذا وُجدَ قبل الإسلام أم لا. وقد اختلف علماء المسلمين فيما إذا كانت الكتابة سابقة على الوحي أم أنها نشأت عن الشّرع الموحى به^(٤). ويرى شاخْت أن آية سورة النور تفترض معرفة مسبقة

(١) انظر: الطحاوي، أحكام القرآن، مجلد: ٢، ص ٤٦٥ - ٤٦٧. ومع ذلك، تحاول كرون أن تجادل بأنه في حين أنّ الخلفية الاجتماعية لنظام الولاء كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، إلا أن صياغتها التشريعية مستعارة من الشرق الأدنى الروماني (Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 40-42). وهذا الرأي غير مقبول إلى حدّ كبير وتم انتقاده، انظر على سبيل المثال: Mitter, 'Unconditional Manumission of Slaves in Early Islam.'

(٢) Brunshvig, 'Abd'.

(٣) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 83, 151 n. 70.

(٤) الكاندهلوي، أوجز المسالك، مجلد: ١٢، ص ٣٧. انظر أيضاً:

بالتعاقد محلّ الحديث^(١). بينما توظّف كرون -على الرغم من عدم اقتناعها بأنّ الآية تشير إلى المكاتبة في الأصل - عددًا من الروايات المعروفة قبل الإسلام عن شخصيات ستصبح لاحقًا من صحابة النبي لتجادل بوجود شكلٍ أقدم ذي صلة بالعتق يُبنى فيه العبد (حالة زيد بن حارثة)، أو يُعتق فقط بعد وفاة سيده (حالة صهيب بن سنان)^(٢). ومع ذلك، فإنّ أيًا من هذين الشكلين لا يتطابق تمامًا مع نظام المُكاتبة في الفقه الإسلامي لاحقًا. فقد ظلّ الشكل الأوّل ممكنًا شريطة أن يحتفظ المتبنّي بنسبه لأبيه الحقيقي (راجع سورة الأحزاب: آية ٥)، بينما الشكّل الثاني هو أقرب إلى مسألة (التدبير) المعروفة في الفقه الإسلامي (وهو تعليق حدوث العتق على موت السيّد). تدرك كرون ذلك، وتشير إلى أن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام تمثل مرحلة مبكرة من التطوّر مقارنة بأقاليم أخرى في الشرق الأدنى، والتي كانت لديها أنظمة شبيهة للغاية بنظام المكاتبة الذي اصطنعه المسلمون بعد الفتوحات العربية^(٣).

وأرى أنه إذا كانت الشواهد المتاحة لدينا تشرح كيف فهمت آية سورة النور بوصفها إشارة إلى عقد المكاتبة فحسب، فلا داعي للفصل، كما فعلت

Juynboll, Encyclopedia of Canonical Ḥadīth, p. 682.

(1) Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 279.

(2) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 67-68.

(3) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 65-66.

كرون وآخرون، بين الآية ذاتها وتطبيقاتها الفقهية على مواقف تضمنت العبيد خلال الأجيال الإسلامية الأولى^(١). أوضح تفسير للمعلومات المتاحة لنا هو أن الآية تُلِت وفُهِمَت بوصفها تشير إلى عقد المكاتب، وقد رغب العبيد الذين سمعوا الآية في الاستفادة منها بالعِتْق، وسيضطر المفسِّرون الأوائل إلى شرح آثارها التشريعية^(٢). هذا هو بالضبط ما حفظته لنا المصادر. فقد جاء في بعض الأخبار أن أول عقد مكاتبه أُبرِم بين عمر بن الخطاب وغلّامه أبي أمية^(٣). وفي رواية أخرى، ذُكر في أسباب نزول آية سورة النور أنها نزلت في صبيح القبطي الذي طلب المكاتبه من سيده حويطب بن عبد العزى^(٤). وثمة واقعة يكثر

(١) على الرغم من قبول شاخت لفكرة أن آية سورة النور تشير إلى عقد المكاتب، إلا أنه يفترض أن عطاء ابن أبي رباح هو أول فقيه ينظر في التداعيات الفقهية للآية (Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 279–280). طوّرت كرون فكرة شاخت عن التشريع القرآني كإضافة لاحقة للتقاليد المبكرة ضمن حججها الخاص في (pp. 10–11) 'Two Legal Problems'، على الرغم من اعترافها بأنها في حيرة من أمرها لتوضيح كيف يمكن للقرآن أن يكون ذا حُجّة نصيّة دون أن يكون ذا حُجّة تفسيرية أيضًا. لذلك، تميل إلى حلّ هذه المعضلة من خلال التشكيك في حجّيته النصيّة على غرار نظرية وانسبرو، على الرغم من أن مثل هذه المعضلة لم تكن لتظهر إذا لم ترفض التفسير المبكر من البداية (Crone, 'Two Legal Problems', pp. 20–21). ومؤخرًا، أشار نيكولاي سيناى إلى حُجّة كرون، ولكنه كان أكثر قبولًا للحجّة النصيّة للقرآن، بينما يشكّ في حجّيته التشريعية (Sinai, 'When Did the Consonantal Skeleton ... Part I', pp. 289–291).

(٢) تُساق هذه النقطة بشكل عام عند الحديث عن ظهور التفسير، انظر:

Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam, pp. 65–66.

(٣) المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: أبو محمد أسامة بن إبراهيم بن محمد، جزء ٧، ص ٣٠٤.

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان، جزء ٣، ص ١٩٧.

الاستشهاد بها وهي توبخ عمر بن الخطاب أنس بن مالك (ت: ٧٠٩ / ٩١) على رفضه مكاتبة غلامه (انظر أدناه). وبينما تبدو العلاقة ثابتة بين وجود هذه الممارسة والآية، إلا أنه من غير المؤكد إلى أي مدى تمثل الآية تجديدًا في الوضع التشريعي السابق للعبيد.

هيمنت دائرة ابن عباس المكيّة على النشاط التفسيري لآية سورة النور في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وتعكس أحداث حياة ابن عم النبي والعلم البارز في التقليد التفسيري، من نواحٍ كثيرة، الاضطرابات السياسية التي وقعت في القرن الأول الهجري. على ما يبدو كان ابن عباس مؤيدًا لاتفاقية التحكيم بين عليّ ومعاوية (حكم ٤٠ - ٦٠ / ٦٦٠ - ٦٨٠) في صيفين عام ٣٧ / ٦٥٧، ويُقال: إنه ترك صُحبة عليّ حوالي عام ٣٨ / ٦٥٨ بعد مقتل الكثير من الخوارج في موقعة النهروان خارج الكوفة، وهو الصّراع الذي حاول تجنّبه. بعدها، استقر ابن عباس في مكة لأكثر من عشرين عامًا بدءًا من عام ٤٠ / ٦٦٠ تقريبًا، وصرف جهوده إلى حلقات التعليم، وهي الفترة التي انتقلت خلالها عاصمة الخلافة إلى دمشق في عهد معاوية الذي استتب له الأمر^(١).

وقد شهدت السنوات الأخيرة من حياة ابن عباس تصاعد وتيرة الصراعات الطائفية في أعقاب فراغ السلطة الذي أحدثه موت معاوية في ٦٠ /

(1) Vaglieri, 'Abd Allāh b. al- 'Abbās'.

٦٨٠ وابنه يزيد (حكم: ٦٠ - ٦٤ / ٦٨٠ - ٦٨٣) بعد ذلك بمدّة قصيرة^(١). كان مقتل الحسين سبط النبي في كربلاء عام ٦٨٠ / ٦١ بمثابة الحافز على دفع حركات التشيع الأولى. تمحورت هذه الحركات لبعض الوقت حول الابن الثالث لعليّ، محمد بن الحنفية. وهو ابن خولة بنت جعفر الحنفية وليس فاطمة بنت محمد؛ لذا لم يستطع أن يدّعي نسباً مباشراً إلى النبي، ولكنه ظلّ يتحلّى بصفة (العَلَوِيَّة) وانتسابه إلى أهل البيت بسبب والده^(٢). ويُروى أنّ ابن عباس وابن الحنفية نُفياً بسبب رفضهما مبايعة الخلافة المكية التي نصبها عبد الله بن الزبير (حكم ٦٤ - ٧٣ / ٦٨٣ - ٦٩٢). وعند عودتهما عام ٦٤ / ٦٨٣، سُجِنَا بسبب استمرار معارضتهما قبل أن يحرّرهما القائد الكوفي المتشيع المختار الثقفي (ت: ٦٧ / ٦٨٧)^(٣).

وفي عام ٦٤ / ٦٨٣ أيضاً، غادر عدد من رؤوس الخوارج على ما يبدو مدينة البصرة في العراق صوب مكة لدعم ابن الزبير، ومن بينهم نافع بن الأزرق (ت: ٦٥ / ٦٨٥)، وعبد الله بن الصفار وعبد الله بن إياض، على الرغم من أن هاتين الشخصيتين الأخيرتين قد يكونان من تلفيقات الرواة بهدف إظهار

(١) لمطالعة نظرة عامة جيدة جداً لتلك الحقبة، انظر:

Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 221-222.

(٢) Watt, The Formative Period of Islamic Thought, pp. 55-56.

(٣) Vaglieri, 'Abd Allāh b. al- 'Abbās'. وثمة بعض الأدلة على أنّ ابن عباس قد اتخذ بعض المواقف التفسيرية والفقهية التي سبقت التوجّهات الشيعية المميزة؛ مثل مسألة المسح على القدمين في الوضوء المذكور في الآية ٦ من سورة المائدة، والاستدلال بالآية ٢٤ من سورة النساء على جواز زواج

المتعة. انظر: Madelung, 'Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law', pp. 14-16.

الأهمية السياسية المبكرة لغير غلاة الخوارج^(١). ولكن سرعان ما توترت العلاقات بين ابن الزبير وزعماء الخوارج، بسبب رفضه التبرؤ من عثمان بن عفان فيما يبدو^(٢)، وغادر نافع البصرة ليؤسس إمارة قصيرة الأجل في الأهواز المتاخمة (وهي خوزستان الحالية في إيران)، بينما بقيت الفرقة الإباضية الناشئة^(٣) والممثلة على الأرجح في ابن إياض بالبصرة وأخفت توجهاتها^(٤). ثمة زعيم خارجي آخر مهم لنا في هذه الدراسة من تلك الحقب وهو نجدة بن عامر الحنفي (ت: ٧٢ / ٦٩١) الذي انشق عن نافع بن الأزرق وأقام إمارته الخاصة في المنطقة الشرقية من الجزيرة العربية. فعندما أغار نجدة مع أحد القادة الآخرين على غير خرجت من البصرة قاصدة ابن الزبير، عرض نصيباً من الغنيمة على أربعة آلاف من العبيد المملوكين لصاحبه^(٥). وبعبارة ويلكنسون

(1) See Wilkinson, *Ibādism*, pp. 151, 159.

(٢) تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، جزء ٥، ص ٥٦٤، ٥٦٥.
 (٣) كما هي الحال مع غيرها من الفرق الكلامية- السياسية الإسلامية المبكرة، فإن استخدام كلمة الناشئة proto لوصف إباضية تلك المرحلة يشي بتوجهات خارجية معتدلة دون الوقوع في حمولات تاريخية للمصطلح. ومثلما كان الخوارج، فإن التوجه الكلامي للإباضية هو اعتبار أنفسهم مهديين فقط، مع معاملة المسلمين خارج الجماعة كمنافقين يمكن للمرء أن يعيش ويتعامل معهم، وليس مرتدين يجب محاربتهم.

(Crone and Zimmerman, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*, p. 196; Wilkinson, *Ibādism*, pp. 132–133).

(4) See Wilkinson, *Ibādism*, p. 153.

(٥) هذه الرواية أوردها ابن الأثير في (الكامل)، والبلاذري في (أنساب الأشراف)، وفيها أن نجدة قسم الغنيمة في أصحاب أبي طالوت، وليس في العبيد كما يشير الكاتب، وأمر بإبقاء العبيد يعمرن الأرض كما كان دأبهم وهو أنفع، فبايعه أصحاب أبي طالوت بعد ذلك. (المترجم)

Wilkinson: «توجه العبيد نحو نجدة بشكل جماعي، وأقسموا له يمين الولاء جميعاً»^(١). لا تشير هذه الرواية أسئلة كلامية وسياسية مهمة عن جاذبية مقولات الخوارج الإباضية للعبيد فحسب^(٢)، بل تشير أيضاً أسئلة فقهية بشأن إمكانية امتلاك العبيد للثروة بأنفسهم^(٣). وعندما توسّعت إمارة النجدات لتشمل مساحة واسعة من شرق وجنوب شبه الجزيرة العربية، وهددت بقطع الإمدادات عن مكة والمدينة، لم يكن هناك سوى ابن عباس الذي تدخل على ما يبدو لتسوية الموقف مع القائد الخارجي^(٤).

ويبدو أن كبار تلامذة ابن عباس كانوا أكثر ارتباطاً بالمذهب الإباضي الناشئ^(٥)؛ فقد ارتبط عكرمة (ت: ١٠٥ / ٧٢٣-٧٢٤) مولى (عبد معتق)^(٦) ابن

(١) Wilkinson, *Ibādism*, p. 148. وثمة رواية عن عطاء بن أبي رباح تقول: إن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن عدد من المسائل المتعلقة بممارسات النبي في الغزو، من بينها ما إذا كان العبيد يستحقون قسمة في الغنائم أم لا، فأجاب ابن عباس بالنفي، ولكنه قال: «يجب أن يُعطوا شيئاً منها». (الشيبياني، الأصل، مجلد: ٥، ص ٤٢٥).

(2) See van Ess, *Theology and Society*, Volume 2, p. 734.

(٣) بالرغم من ذلك، ثمة صورة مختلفة إلى حدّ ما فيما يتعلق بمساواة نجدة تجدها في:

Rahman, *Revival and Reform in Islam*, pp. 36–37.

(4) Wilkinson, *Ibādism*, p. 148.

(٥) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين

عبد الحميد، الجزء الأول، ص ١٧٥

. Al- Ash'arī mentions Jābir b. Zayd, 'Ikrima, Mujāhid, and 'Amr b. Dīnār as followers of Hārith al- Ibādī. This is presumably merely to indicate their alleged theologico-political association in recognisable terms, as al- Hārith b. Mazyad al- Ibādī is a mid-second/ eighth century figure. See Madelung, 'Early Ibādī Theology', p. 243.

(٦) قد يكون من الصعب للغاية توضيح الفارق بين (العبد المحرّر) و(الحليف) كمقابل لمصطلح

(مولى) في المصادر المبكرة. (Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', pp.)

عباس ارتباطاً كبيراً بمختلف فرق الخوارج^(١) بما في ذلك الإباضية والصفيرية تحديداً في بعض الأحيان، والتي ربما حاول أن يدعم تطلعاتها السياسية في شمال إفريقيا^(٢). وفي الوقت ذاته، يُنظر غالباً إلى تلميذ ابن عباس، جابر بن زيد الأزدي، الذي وُلِدَ في عُمان الحالية، بوصفه القائم الرئيس بالمذهب الإباضي في البصرة^(٣). وعلى الرغم من كونه الشخصية الرئيسة التي نسب إليها الإباضية لاحقاً نقل الفقه والتقاليد الدينية عن الجيل الأول للمسلمين^(٤)، إلا أنه يبدو من الصعب معرفة

=

ومع ذلك، إبان القرن الأول الهجري، يبدو من المعقول أن نفترض في ظلّ عدم وجود معلومات أخرى أن مولى شخص ما هو عبده المعتقد، في حين أن مولى قبيلة ما هو الشخص المتحالف معها. وللاطلاع على أهمية الانتماء القبلي، انظر: Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', p. 216.

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ص ١٨٦.

Van Ess suggests that the differentiation of the Khawārij may post- date him (van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 734).

(٢) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 735. وقد جادل ويلكينسون بأن التفرقة بين الإباضية والصفيرية في تلك الفترة المبكرة يعكس بالأساس الاختلافات القبلية لا الخلافات العقائدية.

انظر: Wilkinson, Ibādism, pp. 158–160.

(٣) نشأة الحركات الإباضية، عوض محمد خليفات; 90–93 pp. ,

Lewicki, 'al- Ibādiyya'; al- Ash'arī, Maqālāt, vol. 1, p. 175. See also Gaiser, Muslims, Scholars, Soldiers, pp. 64–65.

(٤) نعث في أهم مدونة حديثة إباضية مبكرة، وهو مسند الربيع بن حبيب، على ٧٤٢ حديثاً يرويها أبو عبيدة البصري عن جابر بن زيد، منها ١٥٠ حديثاً مروياً عن ابن عباس. ينقل جابر أيضاً ١٨٤ حديثاً مرسلًا، وهو الحديث الذي يغيب الجيل الأول عن إسناده. انظر: Wilkinson, Ibādism, p. 184.

مدى انخراطه في النشاط الكلامي - السياسي من خلال أنشطته التعليمية العامة^(١). وتعتبر مراسلاته الخاصة من الأدلة المهمة على نشاطاته، والتي يشير بعضها إلى أنه انخرط بقوة في تقديم المشورة من أجل قيام حُكم عادل للجماعات الصغيرة الخارجية/ الإباضية المبكرة في شبه الجزيرة العربية، وعلى الأرجح في منطقة عمان خلال فترة عدم الاستقرار في الحكم الزييري^(٢). كما انخرط تلميذان آخران لابن عباس في الاضطرابات السياسية التي وقعت خلال القرن الأول الهجري، وهما: مجاهد ابن جبر، مولى عبد الله بن السائب، وعطاء ابن أبي رباح مولى بني جمح، وتلميذهم العالم المكي الأصغر عمرو بن دينار^(٣). وقد قُطعت يد عطاء في أحداث سقوط خلافة ابن الزبير وإعادة تثبيت الحكم الأموي^(٤)، بينما نثر على اسمي مجاهد وابن دينار في تصنيف الأشعري لفرق الإباضية^(٥). وقد رُوي أن ثلاثتهم، بالإضافة إلى طلق بن حبيب (ت: ٩٥ / ٧١٤) وسعيد بن جبير، سُجنوا عام ٧١٣ / ٩٤ على يد الوالي المكي خالد القسري بأمر من الحجاج بن يوسف

(1) Wilkinson, Ibādism, pp. 183–192.

(٢) Wilkinson, Ibādism, pp. 197–198. وهكذا، لانستغرب إحالة جابر إلى الآراء الفقهية لابن عباس وعكرمة في رسائله، وهو يكتب بإجلال وإعجاب لسالم بن ذكوان صاحب الرسالة الشهيرة في الفكر الإباضي المبكر، ويشير إلى كتمان الرسائل المهمة. Wilkinson, Ibādism, pp. 196–197.

(٣) See Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 173. يُظهر تحليل موتسكي لأسانيد عمرو ابن دينار في مصنف عبد الرزاق تكرار الرواية عن أبي الشعثاء (جابر بن زيد) ثم عن عكرمة (Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 199).

(4) Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, p. 247.

(٥) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، الجزء الأول، ص ١٧٥.

(ت: ٧١٤ / ٩٥). وبينما تم إطلاق سراح المكيين الثلاثة لاحقاً، أُعِدِمَ ابن جبير كوفي الأصل (وكذلك طلق بن حبيب على الأرجح)^(١). ويبدو من الصعب تحديد سبب استهداف دائرة ابن عباس جنباً إلى جنب مع أولئك المتعاطفين مع المرجئة، لربما اعتُبر انتساب بعضهم إلى الفرقة الإباضية الناشئة تهديداً إضافياً للنظام الحاكم^(٢).

انعكس تطوّر النشاط العلمي والسياسي خلال القرنين الأولين من خلال التغيير في المجالين؛ الاجتماعي والاقتصادي. يشير مارشال هودجسون إلى لحظة تحوّل مفصلية بشكل خاصّ للحضارة الإسلامية المبكرة بنهاية القرن الأول الهجري. بعد موت ابن الزبير وهيمنة عبد الملك بن مروان (حكّم من ٦٥ - ٨٦ / ٦٨٥ - ٧٠٥) على الخلافة الأموية بلا منازع، إلى جانب استعادته للحجاز ومساحات كبيرة من الأراضي التي تم التنازل عنها سابقاً لصالح فرق

(1) van Ess, *Theology and Society*, Volume 1, pp. 181–182; van Ess, *Theology and Society*, Volume 2, pp. 718–719; Madelung, *Der Imam al- Qāsim*, pp. 232–233.

(2) Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, p. 247; van Ess, *Theology and Society*,

Volume 2, p. 719. ترتبط الفرقة السياسية المبكرة المسماة بالمرجئة - وهي التي أمسكت عن الحكم على شخصيات كبيرة مختلف عليها؛ كالخليفين عثمان وعليّ - بتقليد أبي حنيفة الذي أكد أيضاً على انتساب المرء للإسلام بناء على الإيمان دون العمل. وانظر: البلخي، *الفرقة الأبسط*، ص ٤٠. وقد كان المرجئة الأوائل، مثلهم مثل الإباضية، من المناهضين للخلافة الأموية في كثير من الأحيان، ولكنهم لم يكونوا في حالة ثورة ممتدة دائماً. (Madelung, 'The Early Murji'a', pp. 32–33). وانظر أيضاً: Wilkinson, *Ibādism*, pp. 129–130. ومن غير الصعب أن نتخيل فشل المسؤولين الحاكمين في التمييز بين الفروق الكلامية للفرقتين.

الخوارج^(١)، حدث تحوُّلٌ كبيرٌ نحو الازدهار والاستقرار بشكلٍ عام^(٢). ومع ذلك، أتى هذا على حساب الأهمية السياسية لشبه الجزيرة العربية في الإمبراطورية الآخذة في الاتساع، والتي تراجعت مكانتها كثيرًا قبل نهاية القرن الأول/ السابع^(٣). فقد أدّى حظر الاسترقاق داخل شبه الجزيرة العربية وتحوُّل محور النشاط الاقتصادي إلى الإنتاج الزراعي في الأقاليم المفتوحة حديثًا في الشرق الأدنى^(٤) إلى تحجيم النشاط التجاري في الحجاز، والذي يشمل العبودية كما هو مفترض^(٥). وعلى الرغم من استمرار توقُّع اتخاذ العبيد كخدم وجوارٍ ومحظيات، إلا أنه من غير المرجَّح ارتفاع الطَّلب على العبيد بشكلٍ كبيرٍ كما هي الحال في الأراضي المفتوحة. كانت هذه الأقاليم بحاجة اقتصادية أكبر للأيدي العاملة وكان سعر العبيد أعلى، ويرجع ذلك جزئيًا إلى تقلُّص عدد السكان عمومًا بسبب وباء الطاعون المتفشّي في القرون الأخيرة^(٦). وجاءت إمدادات العبيد في المرحلة المبكرة من أطراف الإمبراطورية الإسلامية المتنامية من خلال أسرى الحرب الذين أصبحوا فيما بعد (موالي)^(٧). على سبيل المثال،

(1) Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 222–223.

(2) Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, pp. 234–235.

(3) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 717.

(4) Wilkinson, Ibādism, pp. 123.

(5) Watt, 'Makka'.

(6) Kennedy, The Great Arab Conquests, pp. 366–367.

(7) Kennedy, The Great Arab Conquests, p. 105.

عندما غزا المسلمون شمال إفريقيا، تم استرقاق أبناء القبائل البربرية الذين انجذبوا غالبًا إلى فرق الخوارج المنتشرة في المنطقة^(١) وخاصة الإباضية^(٢). وتقول سافاج Savage: إنه إبان القرن الثاني/ الثامن، انتسب الكثير من عبيد البربر إلى الإباضية، ربما يرجع ذلك جزئيًا إلى جاذبية فكرة المساواة في المذهب الإباضي^(٣)، ثم أصبح هؤلاء الإباضيون الجدد بدورهم عبيدًا لسكان السودان^(٤).

تركز النشاط العلمي خارج مكة والمدينة في الأمصار الإسلامية الكبرى التي كانت في الأساس حاميات عسكرية تأسست في أعقاب الفتوحات الأولى:

(١) أقام الخوارج بعض الإمارات لهم على الأطراف في المغرب العربي؛ مثل إمارة بورغواطة بالمغرب الأقصى، وإمارة بني مدرار بسجلماسة، والإمارة الرستمية بتاهرت بالجزائر. (المترجم)

(2) Watt, The Formative Period of Islamic Thought, pp. 33–34; Kennedy, The Great Arab Conquests, p. 206; Savage, 'Early Medieval Ifrīqiya', pp. 148–155.

(٣) بالإضافة إلى فكرة المساواة التي طرحها سافاج وهي من سمات مبكرة الخوارج، كان الخوارج بشكل عام منذ الافتراق الأول أيام علي بن أبي طالب يرفضون مبدأ «الأئمة من قريش» الذي يكرس هيمنة قريش من منطلق قبائلي، وكأصل سياسي كامن وراء تشكل الخوارج، بل جؤزوا اختيار الإمام من غير العرب، وهو ما وضعهم في تناقض سياسي صريح مع الأمويين والزيبريين والشيعية والسنة جميعًا. وفي هذا السياق، انضم إليهم الكثير من الموالي وغيروا من تركيبة الخوارج أنفسهم، كما نرى في انتفاضة أبي مریم السعدي ضد علي، وانتفاضة أبي لیلی مولى بني الحارث بن كعب ضد الأمويين لاحقًا. وللمزيد انظر: عبد الجواد يس، السلطة في الإسلام، ج ٢، طبعة التنوير، ص ٣١٣ - ٣١٨، ومحمد بوهلال، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول، ص ٧١. (المترجم)

(4) Savage, 'Berbers and Blacks', pp. 351, 353.

الكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر، بينما كان الاستثناء الوحيد هو مدينة دمشق القديمة، وهي العاصمة الأموية. وكان هناك جيل من العلماء الذين برزوا بشكل كبير في حقل التفسير، وبالتالي كمفسرين لآية المكاتبه أيضًا، تقريبًا في مطلع القرن الثاني الهجري بوصفهم أقرانًا للعلماء المكيين آنفي الذكر. وهؤلاء العلماء من أمثال الحسن البصري (ت: ١١٠ / ٧٢٨ - ٧٢٩) في البصرة، وإبراهيم النخعي (ت: ٩٦ / ٧١٥) في الكوفة، لم يكونوا فاعلين في الأنشطة التعليمية المبكرة ضمن نطاق واسع من الحقول العلمية فحسب، بل مثلوا سلطات أخلاقية داخل النسيج السياسي للمجتمع المرواني أيضًا^(١).

يتألف الجيل الرئيس اللاحق - كما في المصادر - من العلماء الأوائل في العصر العباسي بشكل أساسي؛ وعادة من الفقهاء المتخصصين بدءًا من منتصف القرن الثاني / الثامن وحتى نهاية القرن. وقد شمل هؤلاء الفقهاء شخصيات بارزة سينظر إليها لاحقًا بوصفهم مؤسسي مذاهب الفقه الإسلامي^(٢)؛ كأبي حنيفة وسفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) في الكوفة، ومالك

(١) لمطالعة نقاش مختصر حول الحسن البصري، انظر: Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1.

Harvey, 'The Legal Epistemology of Qur'anic: وحول إبراهيم النخعي: pp. 248-249. Variants', pp. 93-94 n. 31.

(2) See Hallaq, Authority, Continuity, and Change in Islamic Law, pp. 23-36.

ابن أنس في المدينة^(١). وترتبط أسماء هؤلاء الفقهاء بمقاربة أكثر منهجية للتفكير الفقهي؛ إذ يعكس كل واحد منهم ويفضّل الفهم النهائي الذي استقاه من شبكة شيوخه المحليين^(٢). وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء الفقهاء في المذاهب الفقهية، لا سيّما في مدى انخراطهم في جمع ورواية الحديث، إلا أنه يبدو أن فكرة الفصل الحادّ بشكلٍ ما بين ما يُسمى بمدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي قد تطورت في أواخر القرن الثاني/ الثامن^(٣).

(١) بعضهم الآخر، مثل الأوزاعي (ت: ١٥٧ / ٧٧٤) في دمشق، والليث بن سعد (ت: ١٧٥ / ٧٩١) في الفسطاط، وحمّاد بن زيد (ت: ١٧٩ / ٧٩٥) في البصرة، لم يُدرجوا في التحليل بسبب عدم وجود مراجع لأقوالهم في آية المكاتبه. ولمطالعة إشارة مختصرة عن الحياة القصيرة للمدرسة الفقهية للأخيرين، انظر: 45 n. 57, 43 n. 57. Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, pp. 57, 43 n. 45.

(2) Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, pp. 105–108.

(3) Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, pp. 3–7. See also Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law, pp. 122–124. يطور الشمسي الفرضية البديلة التي مفادها أن الممارسة المعيارية المستقرة والمستمرة في المدينة، والتي كان الإمام مالك هو الشخصية المحورية في ترسيخها، قوّضت بسبب عدم استقرار مدرسة الرأي الفقهية العراقية (El Shamsy, The Canonization of Islamic Law, pp. 21–34). ومع ذلك، يقول فيشانوف Vishanoff: إنّ مثل هذه الروايات التأويلية هي تخيلات لا يمكن أن تفسر تمامًا تعقيدات التنوع الفقهي (Vishanoff, review of The Canonization of Islamic Law). وفي النطاق المحدود لهذه الدراسة، تشير الأدلة إلى أن مالك لم يكن متمسكًا بقوة بممارسة مدنيّة تقليدية متأصلة فيما يتعلّق بالمكاتبه، بل كان يتبنّى موقفًا سنيًا مبدئيًا عامًا.

ظلت الشروط الاجتماعية آخذة في التطور بوتيرة سريعة في العصر العباسي. ومن بين هذه التطورات المهمة نقل عاصمة الخلافة من سوريا إلى العراق: الكوفة أولاً، ثم بغداد بعد تشييدها في عام ١٤٥ / ٧٦٢^(١). لم يكن العبيد والموالي جزءاً مهماً من ثقافة القصر والبلاط العباسي فحسب^(٢)، بل أيضاً في ظهور عبودية الزراعة في أرض السواد. فمنذ منتصف القرن الثاني الهجري فصاعداً، استغل أصحاب المصالح من الأثرياء في المجتمع العباسي شكلاً من أشكال (عبودية المتاع) للعمل في المزارع جنوب العراق^(٣). وقد كان العمل مرهقاً للغاية: حيث عملوا في إزالة الطبقة الملحية من السبخ من أجل تأهيل الأراضي للزراعة والإنتاج^(٤)، في الوقت الذي فاقت فيه كثافة الإنتاج الزراعي قدرة السكان المحليين بكثير وولدت الحاجة إلى استجلاب العبيد من أطراف الإمبراطورية^(٥). أدى الظلم الواقع في أراضي السواد إلى اندلاع ثورات متكررة؛ مما أدى في النهاية إلى ثورة الزنج التي شارك فيها العبيد المستجلبون من شرق إفريقيا، والذين سيطروا على مساحات شاسعة من الأراضي بين عامي

(1) Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, pp. 133–134.

(2) Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, pp. 137–138.

(3) Brunschvig, 'Abd'.

(4) Popovic, 'al- Zandj'.

(5) Savage, 'Berbers and Blacks', pp. 354–355.

٢٥٥ / ١٦٩ و ٢٧٠ / ١٨٣^(١). وبشكلٍ عامٍ، يجب أن يكون إدراك الأشكال والوظائف المتنوّعة للعبودية وعلاقتها بالتيارات السياسية والاجتماعية والعلمية في الإسلام المُتشكّل = جزءاً من الخلفية التي على أساسها يتم تأطير دراسة تفاسير آية المكاتبه.

(1) Brunschvig, 'Abd'.

التفسير المدني (القرن الأول/ السابع):

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عمر (ت: ٢٣ / ٦٤٤)	المدينة	واجب ^(١)	حِرفَة ^(٢)	فرض يعطيه السيّد من ماله الخاصّ للمكاتب ^(٣)
عثمان (ت: ٣٥ / ٦٥٥)	المدينة	واجب ^(٤)	حِرفَة ^(٥)	وصية بالخطّ من عقد المكاتبَة ^(٦)

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ١٧، ص ٢٧٦.

المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الجزء ٨، ص ٣٧١-٣٧٢؛
أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي الجزء ٥، ص ١٨٠.
الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد الأنصاري، الجزء ٧، ص ٦.

(٢) الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد الأنصاري. الجزء ٧، ص ٧.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٤.
المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة الجزء ٧، ص ٣٠٤.

(٤) موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، محمد رواس قلعجي، ص ٢٨٣.

(٥) الموطأ، مالك بن أنس، ص ٣٨١.

(٦) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨١.

المفسّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عليّ (ت: ٤٠ / ٦٦٠)	المدينة/ الكوفة	مندوب ^(١)	مال ^(٢)	وصية باقتطاع ربع عقد المكاتب ^(٣)

(١) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ١١، ص ٤٦، ٤٩.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٣، ٢٨٤-٢٨٧.

أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٢.

المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٥، ٣٧٦.

المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٣٠٥. ونعثر على هذه الوصية أيضًا في: تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٦.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، الجزء ١١، ص ٤٨.

مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٢٥٨. وهناك خبر نادر يذكر ثلث قيمة عقد المكاتب: معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء، الجزء ٢، ص ٢٥١.

وعن الربع كقسط أول وليس تنازلًا أخيرًا: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٣.

المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٣٠٣-٣٠٤. وفي رواية استثنائية، يُنسب القول بهذا الربع إلى النبي: المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٥.

تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٧.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، الجزء ١١، ص ٤٩. وهذا العزو الأخير مشكوك فيه بالنظر إلى أن تفسيرات الآية جاءت بعد النبي، وهو ما نبّه عليه الصنعاني في المصنف، ج ٨،

=

المفسّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
ابن عمر (ت: ٧٣ / ٦٩٣)	المدينة	؟	حِرْفَةٌ ^(١)	وصية بالحطّ من عقد المكاتب ^(٢)
أنس بن مالك (ت: ٧٠٩ / ٩١)	المدينة	مندوب، ولكن عمر أجبره على المكاتب ^(٣)	؟	؟

=

ص ٣٧٥. ويقول ابن كثير: «وهذا حديث غريب، ورفع منكر» (إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء ٦، ص ٥٤).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء ١٧، ص ٢٧٨.

الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٧. وروي عن ابن عمر أنه كره مكاتب عبده إذا لم يكن له حِرْفَةٌ، ويقول: يطعمني من أوساخ الناس؟ (المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٤. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، الجزء ١١، ص ٤٧. ويُحتمل أنّ ذلك يشير إلى الأقساط التي يدفعها العبد من الصدقات الواجبة (التي ستسمى لاحقًا بالزكاة)، إذ وردت العبارة ذاتها في أحاديث عن النبي يقول فيها: (إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس). (صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، الجزء ١، ص ٤٢٦).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء ١٧، ص ٢٨٦. وروي عن ابن عمر أنه كاتَبَ غلامًا له على

خمسة وثلاثين ألف درهم، فوضع من آخر كتابته خمسة آلاف، أي السُّبْع. وفي رواية أخرى، قيل: الرُّبْع (تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٨.

المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٣٠٤.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٦.

المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧١، ٣٧٢.

المفسّر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
ابن عباس (ت: ٦٧ - ٦٨ / ٦٨٨ - ٦٨٦)	المدينة / مكة	واجب ^(١)	مال ^(٢) / حيلة ^(٣)	فرض الحطّ من قيمة عقد المكاتبة ^(٤)

(شكل ١: التفسير الفقهي الأساسي لآية المكاتب في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي)^(٥).

- (١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٦، ٢٧٧.
- (٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٦، ٢٧٧-٢٨١.
- أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠.
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٠.
- (٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٨. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٣، ٥٨٤. وقد تم التنبيه على ضرورة ألا تُلقى مؤنة المكاتب على عاتق المسلمين. كما أن هناك روايات تُنسب إلى ابن عباس في تفسير ﴿حَيْرًا﴾، وهو: الأمانة والوفاء ونحو ذلك في إتمام العقد. (الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، الجزء ١١، ص ٤٦). وأشكّ في نسبة هذه الروايات إلى ابن عباس، وبصرف النظر عن تعارضها مع الأخبار الواردة في الطبري، فإنها تبدو أقرب كثيرًا إلى الآراء العراقية اللاحقة منها إلى تلك السائدة في المحيط المدني، أو آراء تلامذته، والتي غالبًا ما تتحدّث عن معنى مادي للخير.
- (٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٠، ٢٨١-٢٨٥.
- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٦. وثمة أخبار تنصّ على الحطّ من ثلث قيمة العقد. (موسوعة التفسير بالمأثور، تحرير: مساعد بن سليمان الطيار، الجزء ١٥، ص ٦٠٥.
- (٥) دفعنا كثرة الروايات المنقولة في تفسير الآية إلى استخدام الجداول لتنظيم الأقوال المنسوبة إلى أصحابها، بما في ذلك الملاحظات على الآراء البديلة والتعليقات على عملية اختيار الرأي السائد. وسيتم الاستشهاد بالمصادر ذاتها مرّة أخرى في متن النصّ عند الحاجة إليها فقط. وتشير علامة =

إن نقطة البدء في مناقشة التفسير المبكر لآية المكاتبة هي الرواية المذكورة آنفاً عن أنس بن مالك خادم النبي من قبل. وفيها أن عبده سيرين -المعروف بأنه والد العالم محمد بن سيرين (ت: ١١٠ / ٧٢٨)- سأله المكاتبة بعقد مرتفع الثمن^(١). وعندما رفض أنس، أمره عمر أن يكاتبه^(٢). وبعد أن رفض أنس مرة أخرى، رفع عمر درّته (سوطه) وضربه وهو يتلو: ﴿فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾! وجعله يُقسِم على أن يكاتبه^(٣). وباستثناء إلزام أنس بالمكاتبة، تُلزم معظم المصادر المتاحة السيّد أن يلبي رغبة العبد في المكاتبة إن استوفى شروطها، وهي ملاحظة أكد عليها الطبري صراحةً^(٤). ويتفق هذا القول أيضاً مع التأكيد القرآني العام على فضيلة العتق^(٥).

الاستفهام المنفردة إلى عدم تمكننا من العثور على الرأي محلّ البحث في المصادر التي تم الرجوع إليها. كما تشير علامة الاستفهام بعد ذكر قول معين إلى أنه لم يُصص عليه صراحة، ولكنه يُفهم ضمناً من المصادر والعوامل السياقية الأخرى.

- (١) لمطالعة ذلك، انظر: أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٨، ص ٣٧٢.
- (٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٦.
- (٣) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. ويذكر عبد الرزاق في مصنفه رواية مطولة للواقعة على الرغم من عدم ذكر القسم فيها. (المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧١، ٣٧٢).
- (٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٨.

(5) See Harvey, The Qur'an and the Just Society, p. 138.

ومع ذلك، نعثر في (المجموع الفقهي) المنسوب إلى زيد بن علي (ت: ١٢٠ / ٧٣٨)، على رواية تفيد بأن جدّه الأكبر، الخليفة علي بن أبي طالب، قال: يعتق الرجل من عبیده ما شاء ويسترق ما شاء، ممّا يعني أنه كان يرى أن المكاتبه مندوبه فقط^(١). وعلى الرغم من أنّ (المجموع الفقهي) جُمع في وقت لاحق بواسطة أبي القاسم عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البغدادي (ت: ٣٥٣ / ٩٦٤)، إلا أنه يبدو معقولاً أن نتعامل مع الروايات المنقولة عن زيد في المكاتبه (والتي تُنسب إلى عليّ في العديد من المواضع) بوصفها ذات مصداقية إلى حدّ ما^(٢). فبالإضافة إلى تلك الرواية، فإنّ التقاليد الزيدية الناشئة مدعومة بأقوال أخرى منقولة عن عليّ في المصادر السنيّة متعلّقة بالمكاتبه مثل القدر المُتنازل عنه من قيمة العقد^(٣). ثانيًا، كما سنرى لاحقًا، يقول التفسير المدني والعراقي لآية المكاتبه في النصف الثاني من القرن الثاني/ الثامن بجواز عقد المكاتبه، وهو القول الذي لا يمكن أن يظهر بغير سابقة له^(٤). في ضوء هذه

(١) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) تختلف وجهات النظر الأكاديمية في أصالة العمل ككل بشكل كبير سواء في التأريخ المتقدّم أو المتأخر، ويمكن مطالعة تلخيص جيد في:

Motzki, 'The Origins of Muslim Exegesis', pp. 281-285.

(٣) انظر: هامش رقم ٣، ص ٤٠٥. كما أنها تؤيد وجهة النظر المنسوبة إلى عليّ أيضًا بشأن الانتقال

التدرجي من حالة العبودية إلى الحرية بالتوازي مع سداد نجوم العقد. راجع: الصفحة التالية.

(٤) انظر صفحة: ٤٣٠.

المَلَابَسَات، لا يبدو معقولاً أن نشكك في موقف الأقلية الذي نقله التقليد الزيدي الناشئ. وبإمكاننا أن نتكهن بأن التقليل من أهمية رأي عليّ في مسألة المكاتبه يرجع إلى كونه منقولاً عن طريق الأسانيد الشيعية الخالصة، وأنه يتعارض صراحة مع ما شجّع عليه الخليفة عمر في المسألة. ويمكن رؤية إشارة إلى هذا المسلك من التفكير في كتاب قلعه جي الحديث (موسوعة فقه عبد الله ابن مسعود)، والذي ينصّ فيه على أنّ ابن مسعود (الذي صممت عنه المصادر) كما يبدو يرى وجوب مكاتبه العبد إذا طلب الكتابة؛ «لأن فتوى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان قد ظهرت في هذا، ولم يؤثّر عن ابن مسعود خلاف لهما في ذلك، ولو كان يخالفهما القول لوجب عليه إظهاره»^(١).

تُظهر لفظة ﴿خَيْرًا﴾ الواردة في آية سورة النور نقاشاً أكثر تنوعاً نوعاً ما في التفسير المدني المبكّر. فبينما يفسرها كلٌّ من عمر وعثمان وابن عمر على أنها تعني امتهان العبد حرفاً ما يستطيع من خلالها سداد نجوم عقد المكاتبه، يرى عليّ وابن عباس أنّ لا بد أن يكون للعبد مالٌ. وفي روايات أخرى، يرى ابن عباس أنّ ﴿خَيْرًا﴾ تعني حيلة، أو القُدرة على الكسب، بحيث لا يُترك المكاتب كلاً على المسلمين^(٢). وهنا، يجد المرء نفسه في مواجهة مسألة أساسية تتعلق

(١) قلعه جي، موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، ص ٢٨٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٨.

بالحكم الفقهي: كيف يمكن للعبيد، الذين يُعاملون كمتلكات، أن يكون لهم مالٌ خاصٌّ بهم؟ ساق الفقهاء المتأخرون هذا الاعتراض لردِّ تفسيرات ﴿خَيْرًا﴾ المذكورة أعلاه^(١). ومع ذلك، يبدو أنّ المجتمع الحجازي في القرن الأول الهجري، كما تشهد هذه الخيارات التفسيرية وغيرها من الروايات، كان يسمح للعبيد أن يمتلكوا مالاً وأن يتكسّبوا من حرفتهم قبل كتابة عقد المكاتب^(٢).

ومن النقاشات القوية المبكرة ذات الصلة بالحكم الفقهي أيضاً النقاش حول المقدار الذي يجب سداه من عقد المكاتب قبل عتق العبد^(٣). ثمّة قول عام منسوب إلى شخصيات؛ مثل عمر وعثمان وعائشة وابن عمر، وهو أنّ المكاتب يظلّ عبداً حتى سداد آخر درهم من المكاتب^(٤)، وهو القول المنسوب أيضاً إلى

=

تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الجزء ٨، ٢٨٣-٢٨٤.

(١) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨١.

(٢) ومثال ذلك أن عطاء تحدّث عن حكم السيد الذي يكتب عبده وهو يخفي ماله، مجادلاً بأنّ المال ملكٌ للعبد (وليس لسيدة). انظر:

المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٨٣-٣٨٤.

Cf. Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 74.

(٣) انظر: المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤٠٥-٤١٣.

(٤) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤٠٦-٤٠٨.

أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٥-١٨٦.

=

النبي^(١). والقول المعاكس يُنسب (بشيء من الشكّ ربما) إلى ابن عباس: يُعتقد العبد عند كتابة العقد ويبقى عليه إجمالي المبلغ كدّين^(٢). وهناك قول بين القولين تنقله لنا المصادر عن عمر وهو عتق العبد بعد سداد نصف المكاتبه ويبقى النصف الباقي كدّين عليه يؤديه^(٣)، وهو ما يقول به ابن مسعود، ولكنه يرى ذلك بعد سداد ثلث أو ربع المكاتبه^(٤). وثمة رأي مشهور يُنسب إلى عليّ وهو أن المكاتب يُعتقد منه بقدر ما أدّى^(٥). ويبدو أنّ هذا يتطابق مع عدد من الأحاديث النبوية التي تناقش

=

موسوعة التفسير المأثور، تحرير: مساعد بن سليمان الطيار، الجزء ١٥، ص ٦٠٩.

(١) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، الجزء ٢، ص ٦٦٠. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الجزء ١، ص ٣٤٢.

(٢) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٥، وقد حكى أبو جعفر الطحاوي أنه لم يجد لذلك إسنادًا (أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: سعد الدين أنال، الجزء ٢، ص ٤٥٩). ويتعارض ذلك مع أقوال منسوبة إلى ابن عباس أيضًا مثل قوله: إن العبد يعتق (مع بقاء الدّين عليه) عندما يصل المبلغ المتبقي من العقد إلى خمس أواق. (المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤٠٥-٤٠٦). أي: ما يعادل ٢٠٠ درهم (Lane, Arabic-English Lexicon, vol. 1, p. 1,102). ومع ذلك، تم التعامل مع هذه النسب كنسب معيارية في الفقه الإباضي لاحقًا. انظر: صفحة ٤٤٨ وما يليها.

(٣) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤١٠-٤١١.

(٤) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٦.

(٥) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤١٢، كتاب الآثار، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، ص ١٩٠.

=

حقوق ومسؤوليات المكاتب الذي يصبح أكثر حرية بقدر ما أدى من مكاتبته وكذلك فيما يتعلق ببعض المسائل الفقهية المحددة^(١).

وأخيراً، حظيت عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ بتفسير مختلفة في المدينة في القرن الأول الهجري، فهي إما تشير إلى وجوب أن يؤدي السيد شيئاً من ماله إلى العبد مقدماً، أو إلى وجوب الاقتطاع من قيمة عقد المكاتب في آخر العقد، أو وصية بأيٍّ منهما. ويتمثل الاختلاف التأويلي الرئيس هنا في القراءة الضمنية لمعنى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَكُمْ﴾، كونها قد تعني مال السيد ذاته أو النجوم التي يتحصّل عليها من المكاتب. وعلى الرغم من هذه الاختلافات

يتعارض هذا القول مع الآراء الأخرى المنسوبة إلى عليّ والتي تجعل المكاتب حراً بعد كتابة العقد، أو بمجرد سداد نصف المكاتب. انظر: قلعه جي، موسوعة فقه عليّ بن أبي طالب، ص ٢٨١-٢٨٢.

(١) ثمة ثلاثة أحكام فقهية تتناسب مع قدر الحرية التي يتحصّل عليها المكاتب؛ أولاً: مقدار الدية الواجب دفعها في حالة القتل: سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، الجزء ٢، ص ٧٨٢-٧٨٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الجزء ١، ص ٣٤٢. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، الجزء ٢، ص ٧٧٠.

ثانياً: عدد الجلدات التي يستحقها المكاتب كعقوبة حدية: سنن النسائي، الجزء ٢، ص ٧٨٣. سنن الترمذي، الجزء ١، ص ٣٤٢. سنن أبي داود، الجزء ٢، ص ٧٧٠.

ثالثاً: ما يستحقه المكاتب من الميراث: سنن النسائي، الجزء ٢، ص ٧٨٣. سنن الترمذي، الجزء ١، ص ٣٤٢. سنن أبي داود، الجزء ٢، ص ٧٧٠. وقد تم تطوير هذه الفكرة صراحة كحكم فقهي في المجموع الفقهي لزيد بن عليّ. راجع: ص ٤٤١.

التأويلية، إلا أنه من اللافت للنظر انعقاد الإجماع بين الجيل الأول على أنّ صيغة الجمع المستخدمة في الآية موجهة إلى مالكي العبيد فحسب، وليس إلى أفراد المجتمع الآخرين أيضًا (كما سيصبح شائعًا في وقت لاحق).

التفسير المتكي (القرن الأول/ السابع):

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
ابن عباس (ت: ٦٧ - ٦٨ / ٦٨٦ - (٦٨٨) ^(١))	المدينة/ مكة	واجب	مال/ حيلة	فرض (؟) الحطّ من قيمة عقد المكاتب
مجاهد (ت: ١٠٣ / ٧٢١ - (٧٢٢))	مكة	؟	مال ^(٢)	فرض (؟) على السيّد أن يعطي المكاتب من ماله ^(٣) ربع المكاتب ^(٤)

(١) نكرر تفسير ابن عباس للآية في هذا الجدول أيضًا بغرض المقارنة مع تفاسير تلامذته.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨١-٢٨٢. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٧. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٠. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٧، ص ٥٧٤. وفي بعض الروايات الأخرى، يُذكر المال والأمانة. (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٩. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٣). ويُظهر تحليل الأسانيد أنه من المحتمل أن تكون كلمة أمانة شذوذًا من ابن عُلية (ت: ١٩٣ / ٨٠٩)، إذ إن راويه عبد الله بن أبي نجیح (ت: ١٣١ - ١٣٢ / ٧٤٨ - ٧٥٠)، يروي لتلامذته الآخرين كلمة المال فقط، كما يُنقل عن مجاهد عن طرق أخرى. هذا على الرغم من التقدير الكبير الذي يحظى به ابن عُلية بين أهل الحديث، انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد ابن أحمد الذهبي، الجزء ١، ص ٢١٦-٢١٧. كما تسلط بعض الروايات الأخرى الضوء على أهمية المال وليس الصفات الشخصية للمكاتب (المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨١). تتحدث بعض الروايات الأخرى عن المال والوفاء والصدق (تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤). بينما تذكر روايات أخرى مسألة الغنى والقدرة على أداء العقد (الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٧).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٥. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٥، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٤) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٢-١٨٣. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٥، ص ٣٠٤.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عكرمة (ت: ١٠٥ / ٧٢٣ - ٧٢٤)	مكة (وغيرها)	؟	حرفة ^(١) / قوة ^(٢) / إن كانت هناك استفادة للسيد من المكاتب ^(٣)	فرض يؤدّي من مال السيّد ^(٤)

(١) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠.

(٢) الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٧. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن

محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٥.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٥.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عطاء بن أبي رباح (ت: ٧٣٣ / ١١٥)	مكة	واجب ^(١)	مال ^(٢)	فرض (؟) ^(٣) على السيد أن يقتطع من قيمة العقد ^(٤)

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٦. الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٥. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧١. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. ينقل أيضًا الجصاص وابن أبي حاتم الرازي روايات أخرى عن عطاء تقول بعدم الوجوب، على الرغم من أن الروايات الأخرى والسمة العامة لدائرة ابن عباس التفسيرية تجعل هذا القول الأخير يبدو شاذًا (أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨١-٢٨٢. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٧. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٠. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٤. يجادل ابن أبي رباح بأن كلمة ﴿خَيْرًا﴾ يجب أن تفهم أنها تعني (مألاً) بناء على الآية ١٨٠ من سورة البقرة. (انظر متن الدراسة)، وانظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٢. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. وفي إسنادين مختلفين عن عطاء نجد قولين: المال، والقدرة على أداء العقد. (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٠. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٣). وتشير التحليلات إلى أنه إما عبد الملك بن أبي سليمان (ت: ١٤٥ / ٧٦٢)، أو تلميذه عبد الله بن إدريس (ت: ١٩٢ / ٨٠٨) قد زاد في الرواية القول بالقدرة على الأداء، إذ إنَّ أبا بكر بن أبي شيبة الذي يروي عن ابن إدريس يذكر القول بالمال فقط في إسناد آخر، وفي الوقت ذاته تنصَّ العديد من الأسانيد البديلة الأخرى على القول بالمال وحده عن عطاء. وبينما يُكّال الثناء على ابن إدريس في كتب التراجم (سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الجزء ٩، ص ٤٤)، نجد أن عبد الملك متهم برواية حديث منكر عن الشفاعة عن عطاء، وهو ما يجعله الراوي المحتمل للتفسير الزائد (ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، الجزء ٢، ص ٦٥٦). (هذا مثال عملي جيد لكيفية تدعيم اشتغال أسلوب تحليل الإسناد

=

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
عمرو بن دينار (ت: ١٢٦ / ٧٤٣-٧٤٤)	مكة	واجب ^(١)	مال وصلاح ^(٢)	؟

شكل ٢: التفسير المكية الرئيسة لآية المكاتب في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي ومطلع القرن الثاني / الثامن).

والمتن عن طريق التحقق من المعلومات الإضافية المتوفرة في تراجم السير الذاتية: وهو إجراء معياري في منهجية دراسة الحديث الكلاسيكية). نفس سلسلة الإسناد التي تنقل المال والأداء والأمانة عن مجاهد تنقل ذلك عن عطاء أيضًا (تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤). وثمة إسناد آخر منفصل يذكر الأداء والأمانة (تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٥).

(٣) تشير إحدى الروايات إلى أن المبلغ المخصوص يخضع لتقدير السيد، على الرغم من أن المعنى الضمني للروايات الأخرى يقتضي الوجوب (المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٣٠٤-٣٠٥).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٥. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٨. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٣٠٤-٣٠٥. وتقول إحدى الروايات باقتطاع الربع (موسوعة التفسير المأثور، تحرير: مساعد بن سليمان الطيار، الجزء ١٥، ص ٦٠٦).

(١) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر ابن المنذر، الجزء ٧، ص ٥.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٠. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٠.

التفسير السائد المعروف لعلماء مكة الأوائل هو اتباع ابن عباس في القول بوجود المكاتب. كما أنهم يفسرون كلمة ﴿خَيْرًا﴾ بشكل عام على أنها تعني المال الذي يمتلكه المكاتب قبل المكاتب. وقد قدم عطاء نصًا موازيًا يدعم هذا الرأي مستمدًا من الآية ١٨٠ من سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(١). ويعتبر عكرمة استثناء في تفسيره لكلمة ﴿خَيْرًا﴾، فبينما يتابع عمر وعثمان وابن عمر على القول بأنها تعني حُرْفَة، نجده يضيف القول بالقوة، أو قوله: إن علمتم لكم خيرًا في مكاتبهم، كما في روايات أخرى. ثمّة بعض الإحالات إلى أقوال مجاهد وعطاء وابن دينار تتحدّث عن الصفات الشخصية للمكاتب بالإضافة إلى امتلاك المال وهو ما يخضع لتقدير السيّد. ومع ذلك، يشير تحليلي للأسانيد المختلفة في الحالتين السابقتين إلى أنّ تلك الزيادات هي إضافة لاحقة من الرواة، ويبدو أنه من المرجّح أن ينحصر تفسيرهما في القول بامتلاك (المال) وحده (راجع الحاشية رقم ٢، ص ٤١٧). ويعتبر العالم الأصغر عمرو بن دينار هو أول شخصية مكيّة تجمع بشكل جيّد بين القول بامتلاك المال والقول بصلاح المكاتب. وعند تفسير عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾، يبدو أن أقرب تلامذة

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٢. أحكام القرآن، أحمد

ابن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠.

ابن عباس إلى خياره التفسيري هو عطاء الذي يتبعه (على الأرجح) في القول بإلزام السيد باقتطاع جزء من المكاتبة في نهاية الأجل. ويبدو أن مجاهد وعكرمة يتبعان تفسير عمر القائل بوجوب إعطاء العبد من مال السيد الخاص.

ثمّة زاوية أخرى يمكن أن نرى من خلالها التفاسير المكية المبكرة عند شرح تبنّيها للخيارات التفسيرية المدنية (التحريرية) المبكرة ونقلها، وهي الإشارة إلى صلة عدد من المفسرين الرئيسيين في دائرة ابن عباس بالفرقة الإباضية الناشئة؛ إذ تتماشى التوجّهات المساواتية في المقولات الكلامية للخوارج، والتي تم التعبير عنها في المقام الأول في عدم وجود شروط محدّدة لتنصيب الإمام، مع الآراء التفسيرية الواردة سابقاً، على الرغم من أنه لا ينبغي المبالغة في ذلك^(١). ومن الأقوال التفسيرية الأخرى ذات الصلة التي تبنّتها الشخصيات المذكورة في هذه الفقرة القول المنسوب إلى عطاء وابن دينار، وهو أنه «لا ولاء على المكاتب»، وهو ما يمكن تفسيره على أنه يعني أن العبيد قادرون على شراء أنفسهم من مالكيهم^(٢). وأحد الأقوال المنسوبة إلى عطاء هو أن المكاتب يظلّ عبداً طوال مدّة المكاتبة في حالة اشتراط ذلك مسبقاً، وهو رأي سابق على قول الإباضية به لاحقاً^(٣). وسوف نتحرّى في القسم التالي

(1) See Wilkinson, *Ibādism*, pp. 149–150.

(2) Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, p. 86.

(3) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٤٠٦.

العلاقة المثيرة للاهتمام بين الفهم الحجازي لآية المكاتبة والمقولات الإباضية في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ومن المثير للاهتمام أيضًا أن نشير إلى أن عكرمة ومجاهد كانا عبدَيْن مُعْتَقَيْن، بينما كان عطاء بن أبي رباح من الموالي.

التفسير غير المكي (من أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى أواخر الثاني/ الثامن):

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
سعيد بن جبير (ت: ٧١٤ / ٩٥)	الكوفة (ومدن أخرى)	؟	مال ^(١) / إن علمتم أنهم يريدون بذلك الخير ^(٢)	أموال الزكاة ^(٣)
إبراهيم النخعي (ت: ٧١٥ / ٩٦)	الكوفة	؟	صدق ووفاء ^(٤)	وصية من مال السيد ومن أموال الناس ^(٥) ومن أموال الزكاة ^(٦)

(١) تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤.

(٢) أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٧.

(٣) كما هو الحال مع أقوال غيره من العلماء، تأول ابن جبير الآية بإعطاء المكاتب من أموال الزكاة، بموجب تفسيره لآية الزكاة (٦٠) في سورة التوبة. وراجع متن الدراسة.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٠. أحكام القرآن، أحمد ابن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧١. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٤. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤. كتاب الآثار، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الجزء ٢، ص ٥٧٩. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٦.

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٨. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧٦-٣٧٧. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨١. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٦. وفي التفسير المطبوع لابن أبي حاتم نقرأ: «حثّ الناس عليه موالاة غيره»، ولكنها ينبغي أن تكون: «حثّ الناس عليه موالاة غيره» كما في رواية الطبري.

(٦) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٤، ص ٣٢٦.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
الحسن البصري (ت: ٢٨٩ / ١١٠)	البصرة	مندوب ^(١)	دين وأمانة ^(٢)	وصية من مال السيد ومن أموال الناس ^(٣) ومن أموال الزكاة ^(٤)
قتادة بن دعامة (ت: ٧٣٥ / ١١٧)	البصرة	؟	أمانة وصدق ووفاء ^(٥)	؟
زيد بن علي (ت: ٧٣٨ / ١٢٠)	الكوفة	مندوب ^(٦)	؟	وصية بدفع ربع المكتوبة ^(٧) ومن الزكاة ^(٨)

(١) الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٦. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الجزء ٦، ص ٥٢.

(٢) أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٧. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، الجزء ٨، ص ٣٧١. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٤. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٤. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٥٦، ٤٥٧. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٩. المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، الجزء ٧، ص ٥٧٤-٥٧٥.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٨. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨١.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١١، ص ٥٢٤.

(5) al- Salimi, Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century, p. 309.

(٦) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٧) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٢٥٨.

(٨) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٩٧.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
زيد بن أسلم (ت: ٧٥٣ / ١٣٦ - ٧٥٤)	المدينة	؟	؟	واجب (؟) من أموال الزكاة التي يدفعها الناس إلى الولاة ليوزعوها ^(١)
أبو حنيفة (ت: ٧٦٧ / ١٥٠)	الكوفة	مندوب ^(٢)	؟	وصية ^(٣) من مال السيد وغيره، ومن أموال الزكاة أيضًا ^(٤)
مقاتل بن سليمان (ت: ٧٦٧ / ١٥٠)	مرو / البصرة / بغداد	واجب (؟) ^(٥)	مال ^(٦) / مال ووفاء للمال ^(٧)	وصية لمساعدة المكاتبين من أموال الزكاة (؟) / وصية بتخفيض ربع قيمة المكاتب ^(٨)

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٨. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجزء ٨، ص ٥٨٦. وفي كلا التفسيرين، يُشار صراحة إلى قوله: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ في الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، الجزء ٦، ص ٥٣.

(٣) أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٦٥.

(٤) تجد ذلك في تفسير آية الزكاة في سورة التوبة (الجصاص، أحكام القرآن، الجزء ٤، ص ٣٢٦).

(٥) لا يوجد نصٌّ يخالف القول بالوجوب في تفسير مقاتل، الجزء الثالث، ص ١٩٧، ولا في تفسير مقاتل، تفسير الخمسمائة آية من القرآن، ص ٢٣٤. ومع ذلك، يقول مقاتل في آخر الفقرة: «هذه وصية من الله ليست واجبة، وإن كانت يُثاب عليها» (مقاتل، تفسير الخمسمائة آية، ص ٢٣٥). وهذا القول يمكن أن يُقرأ في سياق الفقرة على أنه يدلُّ على الحالة الأولى ابتداءً لإبرام عقد المكاتب، على الرغم من أن المعنى الأكثر وضوحًا له هو أنه ينطبق فقط على مسألة المساعدة المالية.

(٦) تفسير مقاتل بن سليمان، الجزء ٣، ص ١٩٧.

(٧) تفسير الخمسمائة آية من القرآن، مقاتل بن سليمان، تحقيق: يشعياهو غولديلد، ص ٢٣٤.

(٨) تفسير الخمسمائة آية من القرآن، مقاتل، ص ٢٣٥. وقد نسب القول بمساعدة المكاتبين (أن يعينوا في الرِّقَاب) إلى ابن عباس، وهو ما ذكرنا بتفسير آية الزكاة. والرابط الوحيد الذي يربط هذه العبارة بفكرة

=

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
سفيان الثوري (ت): (٧٧٨ / ١٦١)	الكوفة	مندوب ^(١)	صدق ووفاء وأمانة ^(٢) / قدرة على الكسب من حرفة ما/ قوة على الاحتراف والكسب لأداء ما كُتبتوا عليه ^(٣)	وصية ^(٤) بحط ما قد يصل إلى الربع ^(٥) من عقد المكاتب من مال السيد ومال غيره ^(٦)

=

مساعدة المكاتبين من أموال الزكاة هو ورودها في هذه الفقرة. ومع ذلك، فقد نقل الطبري - بدون ذكر الإسناد - قول ابن عباس بأنه لا يرى حرجًا في عتق العبيد من أموال الزكاة، وهو ما يعارض الرأي القائل بأن هذا يتم عن طريق المكاتب كما يرويه الجصاص. انظر:

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١١، ص ٥٢٤. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٤، ص ٣٢٦.

والقول الآخر لمقاتل المتمثل في الحط من ربع عقد المكاتب مأخوذ بشكل غير مفاجئ من الرواية المعروفة عن علي.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٧. الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، الجزء ٧، ص ٦. إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء ٦، ص ٥٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٠.

(٣) موسوعة التفسير المأثور، تحرير: مساعد بن سليمان الطيار، الجزء ١٥، ص ٦٠١.

(٤) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٢، ص ٤٦٥.

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٧.

(٦) أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٧٥.

المفسر	المدينة	(فكاتبوهم)	(خيرًا)	(مال الله)
مالك (ت: ١٧٩ / ٧٩٥ - ٧٩٦)	المدينة	مندوب ^(١)	قوة على الأداء ^(٢)	وصية ^(٣) بتخفيض عقد المكاتبة من مال السيد ^(٤) ومن أموال الزكاة ^(٥) (٤)
أبو غانم الخراساني (ت: ٢٠٠ / ٨١٥ -)	البصرة	واجب ^(٦) (٤)	مال ^(٧)	واجب ^(٨) (٤) الحطّ من عقد المكاتبة ^(٨) ، وإعطاؤهم أيضًا من أموال الزكاة ^(٩)

(شكل ٣: التفاسير الرئيسة غير المكية لأية المكاتبة من أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى أواخر القرن الثاني/ الثامن).

- (١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٧. الموطأ، مالك بن أنس، ص ٣٠٤-٣٠٥.
- (٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٧٨-٢٧٩.
- (٣) أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، الجزء ٢، ص ٤٦٥.
- (٤) الموطأ، مالك بن أنس، ص ٣٠٥. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الجزء ١٧، ص ٢٨٦.
- (٥) يُنقل عن مالك روايات تؤكّد وتنفي في الوقت ذاته أنه أباح الزكاة للمكاتب: ابن العربي، أحكام القرآن، المجلد: ٢، ص ٩٦٧.
- (٦) المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد، الجزء ٣، ص ٦٠.
- (٧) المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد، الجزء ٣، ص ٦٠.
- (٨) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠. ويرى أن ما فعله عمر في الرواية القائلة بأنه أعطى العبد الذي كاتبه مالا هو العدل وليس القاعدة العامة. (الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠-٦١).
- (٩) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦١.

في هذه الخيارات التفسيرية الأخيرة، والتي تتألف من خيارات مفسرين ينتمون إلى أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وحتى أواخر القرن الثاني/ الثامن من خارج مكة، نعثر منذ البداية في المصادر على القليل من التفسيرات الصريحة لكلمة ﴿خَيْرًا﴾. وقد تمثلت المعارضة الرئيسة المبكرة للقول بوجوب المكاتبه، الذي تم إقراره في المدينة ومكة، في القول بالندب الذي نقله زيد بن عليّ عن عليّ وهو ما يُنسب إلى الحسن البصري أيضًا. وهناك افتراض في النصوص المتأخرة بأن هناك إجماعًا بين العلماء على الطبيعة الندية للمكاتبه، لا الوجوبية؛ نظرًا للأصل القائل بأن مالك المال يمكنه التصرف فيه بالشكل الذي يراه مناسبًا^(١). ومع ذلك، فإنّ التفسير (الواضح) للعديد من فقهاء العصر العباسي المذكورين في المصادر المبكرة هو القول بالإباحة. بينما لا تتضح الصورة كثيرًا في بداية القرن الثاني/ الثامن. ومن المحتمل أن تكون هذه هي فترة تشكّل مفهوم (أهل السنّة) التي سقط فيها الإجماع القديم وتم عقد إجماع جديد.

(١) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٥، ص ١٨٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، الجزء ٤، ص ١٥٧. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، الجزء ٦، ص ٥٢-٥٣.

هنا، يبدو رأي مالك المذكور في كتابه (الموطأ) مثيراً للاهتمام من حيث إمكانية تسليط الضوء على الحركة التأويلية التي دعت - أو بررت على الأقل - هذا التحول. يقول مالك إنه - وفقاً لعلماء المدينة - ليس على السيد أن يكتب العبد إذا سأله ذلك، على الرغم من أنه لم يسمع أي عالم يشير إلى أنه فعل غير مرغوب فيه^(١). ويبدو أن مالكاً يسير هنا على هدى التقليد المنسوب إلى علي بن أبي طالب والمرتبطة في العراق بأقوال الحسن البصري والفرقة الزيدية الناشئة. ويؤيد مالك قوله بذكر آيتين من القرآن: آية ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٢]، في إشارة إلى جواز أخذ الصيد بعد التحلل من الإحرام، وآية ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، المتعلقة برخصة التجارة بعد أداء صلاة الجمعة. وفي كلتا الحالتين، يريد مالك القول بأن صيغة الأمر التي ظاهرها الوجوب تُستخدم في القرآن للتعبير عن الإباحة. أصبح هذا الأصل وهذان المثالان على الإباحة سمة معيارية للتقليد الأصولي المدون في القرن الرابع/ العاشر^(٢). ومع ذلك، يبدو أن كلا المثالين يفيد فيهما فعل الأمر الإباحة

(١) الموطأ، مالك بن أنس، ص ٣٠٤-٣٠٥. المدونة الكبرى، سحنون، الجزء ٧، ص ٨٢.

(٢) يمكن الاطلاع على كل من الأصل والمثال التفسيري في كتاب الفقيه الحنفي الجصاص: الفصول في الأصول، المجلد الثاني، ص ٨١، ٨٧. ويمكن مطالعة الأصل بمفرده في كتاب ابن القصار المالكي (ت: ٣٩٧/ ١٠٠٦)، انظر: ابن القصار، المقدمة في الأصول، ص ٦٠.

بعد الحظر ابتداءً (للصيد أو للتجارة على التوالي)، ويمكن القول إن هذا ما لا يتناسب تمامًا مع سياق آية المكاتب.

في تفسيرهم لكلمة ﴿خَيْرًا﴾ الواردة في الآية، يركز فقهاء العراق على الأخلاق الخاصة المتوقعة من المكاتب؛ كالصدق والوفاء والأمانة، بينما يتحدث مالك عن القدرة العملية للمكاتب على أداء عقد المكاتب، قول منسوب إلى سفيان الثوري أيضًا، وهو الرأي الذي له بعض الصلة بالخيارات التفسيرية المبكرة المنقولة عن أعلام المدينة؛ كعثمان وابن عمر على سبيل المثال. كما نجد أن النظرة التفسيرية للخير على أنها تعني المال مرفوضة إلا من قبل شخصيات لها صلة بالتقليد المكي؛ مثل ابن جبير ومقاتل والخراساني. ومن المثير للاهتمام أن نرى قتادة البصري، وهو تلميذ لعلماء من دائرة ابن عباس مثل عكرمة وجابر وعمرو، يفسر (الخير) على أنه يعني أخلاقًا خاصة بالمكاتب ولا ينقل عن شيوخه في هذه المسألة⁽¹⁾. وبشكل عام، يبدو أن هذا الخيار السائد في المدرسة العراقية مرتبط بالرأي الفقهي القائل بأن العبد لا يمكنه أن يمتلك ثروة خاصة به.

(1) This particular point does not demonstrate his transmission of their proto- Ibādism. Cf. al- Salimi, Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century, pp. 9–18.

أمّا عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ فتُفهم عادةً بأنها تعني حَصَّ السيّد وغيره على مساعدة المكاتبين، إمّا بمنحهم المال في أول المكاتبية، أو خصمًا من العقد عند نهايته. وبإمكاننا أن نعثر هنا على علاقة دقيقة بأموال الزكاة في أقوال علماء مثل ابن جبير والنخعي (ويُفترض أن أبا حنيفة أخذ عنهم هذا الرأي) مِمَّن يفسّرون قوله: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ [التوبة: 60]، على أنه إذن بمساعدة المكاتبين من أموال الزكاة. ويبرر ابن جبير عدم صرف أموال الزكاة لتحرير الرّقاب بشكل مباشر بقوله: خوفًا من «جرّ الولاة»^(١)، وهو ما يبدو نظيرًا للقول: «الولاء شعبة من الرّق»^(٢). ولاحقًا، يذكر زيد بن أسلم، فيما يتعلّق بآية المكاتبية على وجه التحديد، أن الزكاة يجب أن تُعطى للحاكم ليوزعها على المكاتبين، رابطًا بينها وبين آية سورة التوبة.

بحلول نهاية القرن الأول/ السابع، من المحتمل أن تكون مسؤوليات (الولاء) قد أصبحت أكثر إرهابًا من الامتيازات الممنوحة في المقابل^(٤). ومن شأن تفسير آية سورة التوبة بوصفها تشير إلى مساعدة المكاتبين بدلًا من شراء

(١) والمقصود أن المرء إذا أعتق عبدًا من زكاته انتفع بولائه فكأنه صرّف الزكاة إلى نفسه في هذه الحالة.

(المترجم)

(٢) أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، الجزء ٤، ص ٣٢٦.

(٣) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 151 n. 70.

(٤) Cf. Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, pp. 90–91.

العبيد وعتقهم أن توفر وسيلة لتشجيع فضيلة العتق دون أن يتحمّل المولى عبء الولاء تجاه المُعتق غير السيّد. وقد يلعب هذا السياق أيضًا دورًا في التحول من تفسير آية المكاتب بوصفها إرشادات موجهة للسادة فحسب، إلى تفسير يلعب فيه المجتمع - وحتى السلطة الحاكمة - دورًا.

وبالتالي، فإنّ التوجّه العام خارج مكة منذ نهاية القرن الأول الهجري هو أنّ العتق من خلال المكاتب أصبح ممارسة اختيارية موجهة إلى العبيد أصحاب الشخصية الجيدة أو القدرة الكافية على العمل والكسب، ليتم قبولهم ضمن طبقة الموالى. وهذا مدعوم بثروة المجتمع التي يمثلها نظام الزكاة، وربما تحت إشراف الدولة. في هذا السياق التفسيري، يصبح مفهوم العلاقة التشريعية والاقتصادية التي تربط بين السيد والعبد والمكاتب والمعنوق أقلّ شخصانية وأكثر تمثلاً ببنى الثروة المجتمعية والسلطة السياسية. إنّ النظرة الإجماعية الناشئة لفقهاء السنّة الأوائل هي أنّ العبد أو الأمة ما هما إلاّ ذوات خاضعة بالكامل للمصالح الاقتصادية للسيد والدولة، بدلاً من النظر إليهم بوصفهم يمتلكون ثروة تُلزم السيد بمكاتبته.

ثمّة أمثلة على ذلك نجدها في الأدبيات الفقهية المبكرة، على سبيل المثال: (الجامع الصغير) المنسوب إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩ / ٨٠٥)، وهو شخصية محورية مبكرة في نشأة المذهب الحنفي. ينقل الشيباني عن شيخه الأساسي أبي يوسف (ت: ١٨٢ / ٧٩٨) المسألة الفقهية الآتية عن أبي حنيفة:

عبدٌ كفل عن مولاه بأمره، فعتق فأدّى، أو كان المولى كفل عنه، فأداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه^(١). والمبدأ الذي تدور عليه كلتا الحالتين هو أنّ العبد لا يمكنه أن يتحمّل مسؤولية مالية حال عبوديته، وبالتالي فإنّ الأثر الفقهي مؤجّل حتى يُعتق^(٢). وقد تم التعبير عن ذلك لاحقاً في النصّ الكلاسيكي للمرغيناني (ت: ٥٩٣ / ١١٩٧)، في كتاب (الهداية) بقوله: «كلُّ ما يمتلكه العبد ملكٌ لسيدهِ»^(٣). وثمة قول مشابه منقول عن مالك بن أنس عبر ابن القاسم في (المدونة الكبرى) لسحنون (ت: ٢٤٠ / ٨٥٤): قد يتحمل العبد حمالات مالية عن طريق التفويض أو الوكالة، لا أصالةً عن نفسه^(٤).

ومن التطوّرات الفقهية ذات الصلة والمميّزة في بيئة الكوفة التعبيرُ الزيدي الناشئ عن مجموعة من القواعد المحفوظة في (المجموع الفقهي) المنسوب إلى زيد بن عليّ. وفي حين ناقشنا بالفعل عدداً من الأقوال فيما يتعلق بربطها الصريح بعليّ بن أبي طالب، فإنّ الأمر يستحق أن نرسم الصورة كاملةً. من بين

(١) الجامع الصغير، محمد بن الحسن الشيباني، ص ٣٧٦-٣٧٧.

(2) See Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 75.

(٣) الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبو بكر المرغيناني، تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد، الجزء ٥، ص ٣٤٢. وهناك أدلة على أن الفقهاء المتأخّرين فرّقوا بين مستوى أساسي من الملكية يمكن للعبد من خلاله أن يتملك، ومستوى آخر أعلى من المسؤولية المالية لا يمكن للعبد أن يرقى إليه. راجع: 'Abd, 'Brunschvig.

(٤) المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد، الجزء ١٣، ص ١٢٩-١٣٠.

المسائل التفسيرية الثلاث محور هذه الدراسة في آية المكاتبه، نجد نقاش مسألتين فقط في النص: الطبيعة غير الوجودية لعقد المكاتبه، وحض السيد على التنازل عن ربع قيمة المكاتبه. ويمكن أن تُوجّه أموال الزكاة إلى استكمال عقود المكاتبه، كما ذكر في موضع آخر أنه لا يمكن أن تُصَرَفَ أموال الزكاة لعقود العبيد مباشرة^(١). إضافة إلى ذلك، واتفاقاً مع الأقوال المنسوبة لعلماء آخرين، فإن مناقشة الزكاة في هذا السياق لا تُنسب مباشرةً إلى عليّ، ولكنها تُذكر كتعليق لزيد، مما يشير إلى التطور الثانوي لهذا النقاش (على الرغم من صعوبة تحديد تاريخ حدوث ذلك بدقّة). وينطبق الشيء ذاته على وجهة النظر الشرعية في مزاولة الرقيق للتجارة، والتي يتم التعامل معها على أنها ممكنة فقط في كلّ الأحوال عندما يسمح السيّد بذلك^(٢).

أمّا داخل وجهة النظر السنيّة الناشئة، فهناك اختلاف أكثر أهمية، ويبدو أنه يرتبط كثيراً بتقليد سابق، يتعلّق بمجموعة من الحقوق والمسؤوليات المعينة التي تحظى بقيم عديدة من نوعٍ ما في خطاب الشريعة الإسلامية. حيث نجد مبدأً عامّاً في كثير من دوائر الفقه الإسلامي ينصّ على أن العبد يتحمّل نصف مسؤولية الحرّ، بناء على الآية الخامسة والعشرين من سورة النساء، والتي تقرّر

(١) مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني، ص ٩٧.

(٢) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ١٧٢.

جلد الأمة مرتكبة الزنا خمسين جلدة بدلاً من مائة جلدة. وبناءً على القول المنسوب إلى عليّ بأن المكاتب يُعتق منه بقدر ما أدى من المكاتب، وربما بناءً على الأحاديث التي تقرّر قواعد محدّدة، يحاول (المجموع الفقهي) بلورة منظومة فقهية متّسقة مع إبراز أمثلة على ذلك. وهذه هي الحال بالنسبة إلى المكاتب المقتول فإنه «يؤدّي بحساب ما عُتقَ مِنْهُ دية حُرّ، وبحساب ما لم يؤدّ فيه كتابته دية عبد»^(١). وينصّ (المجموع الفقهي) على أنّ دية الحرّ مائة بغير (تنقسم إلى مجموعات أربع بحسب العمر)^(٢)، ودية العبد/ الأمة (ضمنياً في النص) ثمنه أو ثمنها^(٣). وهذا يعني أن قتل المكاتب نصف الحرّ تكون له الدية في منتصف هاتين القيمتين. وبالمثل، كما ورد في المجموع، فإنّ العبد نصف المحرّر الذي يتلبس بالزنى يُجلد ٧٥ جلدة؛ لأنّ هذه هي العقوبة الوسطى بين الخمسين والمائة جلدة^(٤). وهناك مثال يسير آخر في الفرائض يوضح النقطة ذاتها: «رجل مات وخلف ابنين؛ أحدهما حرّ والآخر عُتقَ نصفه، قال: المال بينهما أثلاثاً: للذي عتق كله ثلثا المال، وللذي عتق نصفه ثلث المال»^(٥).

(١) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ٢٣٠.

(٢) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ٢٢٥-٢٢٧.

(٣) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٤) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ٢٢٠.

(٥) مجموع الفقه، زيد بن علي، ص ٢٥٨.

وعلى الرغم من هذا التدرُّج في التزامات العبيد، فإنَّ الموقف الزيدي الناشئ الذي يمثله (المجموع الفقهي) قريبٌ من الموقف السنِّي الناشئ في القرن الثاني/ الثامن. لقد قارن نجم حيدر أسانيد عددٍ من الأحكام الفقهية التي نقلها الزيدية الأوائل والشخصيات السنِّية المبكِّرة بالتفصيل، ووجد أنها متشابهة كثيرًا في هذا العصر؛ ففي إحدى دراسات الحالة التي قدَّما نجد: «الروابط والرواة المشتركين بين السنَّة والزيدية تمتد لتشمل سبعة عشر رجلًا موزعين بنسبة ٥٠٪ (١٠ / ٢٠) بالنسبة إلى الأحاديث الزيدية، و ٢٧٪ (٦١ / ٢٢٩) بالنسبة إلى الأحاديث السنِّية»^(١). بعبارة أخرى، تتداخل المعارف والعلوم الزيدية (الناشئة) في القرن الثاني/ الثامن بشكلٍ كبيرٍ مع المذهب السنِّي الكوفي الناشئ، بينما تقع الاختلافات الرئيسة بينهما في المقولات الكلامية-السياسية^(٢).

في بيئة منتصف القرن الثاني/ الثامن وحتى أواخره، واصلت النظرة السائدة السابقة للمُكاتب حضورها ممثلة فقط في أقوال عدد قليل من الشخصيات الاستثنائية التي تستوحي التقليد المكي المبكِّر. إحدى هذه الشخصيات هو

(1) Haider, The Origins of the Shī'a, p. 180.

(2) See Haider, The Origins of the Shī'a, pp. 192–214. ولمطالعة ملخص للروابط الكلامية بين

التوجهات الزيدية والمذهب السنِّي الناشئ خلال هذه الفترة، انظر:

Haider, Shī'ī Islam, pp. 108–110.

المفسّر المتقدم مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، وأصله من مدينة بلخ، ولكنه نشط في مَرُو والعراق. وتُنسب إليه بعض المصنّفات التفسيرية المبكرة، بما في ذلك النصّ المعروف باسم تفسير مقاتل، وربما يكون هذا التفسير هو أقدم تفسير كامل من بين مختلف التفاسير، وتفسير الخمسمائة آية، وهو تفسير مبكّر مُصنّف موضوعياً لآيات الأحكام^(١). ويبدو أن فهمه لآية المكاتبة مستمدّ من تفسير حجازي أقدم، وقد يعكس ذلك نقله للتفسير عن المواد المكتوبة لتلامذة ابن عباس^(٢)، بالإضافة إلى رأيه كمفسّر أيضاً. ويبدو أنّ مقاتلاً يقبل ضمناً بوجوب إبرام عقد المكاتبة للعبد الملائم، ويرى أنّ الملاءمة تعني في المقام الأول المال، على الرغم من أنّنا نقرأ في تفسير الخمسمائة آية قوله: «وفاء للمال». كما يحيل إلى الرأي القائل باقتطاع ربع المكاتبة، بينما يبدو أنه يشير أيضاً إلى الرأي الذي يسمح بأداء المكاتبة من أموال الزكاة، ولكن ليس على سبيل الوجوب.

(١) See Plessner and Rippin, 'Muḳātil b. Sulaymān'. يرى محقق تفسير الخمسمائة آية أنه مجموعة من آيات الأحكام المستخرجة من تفسير مقاتل الرئيس والمرتبة وفقاً لأبواب الفقه بواسطة جماعة مجهولة أتبع آراء مقاتل (تفسير الخمسمائة آية من القرآن، مقاتل بن سليمان، ص ٦-٧). وبالنظر إلى شرح أبي الحواري للتفسير، يمكننا التكهن بوجود أواصر إباضية بينهما.

(٢) See Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri II, pp. 98–101; Versteegh, 'Grammar and Exegesis', p. 237.

الاستثناء الثاني لهذا النمط العام يتمثل في أبي غانم الخراساني، المصنّف الإباضي للنصّ الفقهي المبكّر (المدونة الكبرى). ويبدو أنه يتبنّى ضمناً الرأي القائل بوجود المكاتبه، مقتبساً آية المكاتبه دون أن يبيّن رأيه في صيغة الأمر الواردة في الآية. ويمكن مقارنة هذا الرأي بشكلٍ جيد مع الآراء الواردة في نصوص التفسير الإباضية بعد حوالي قرن لاحق. نعثر على القول بوجود المكاتبه في (تفسير خمسمائة آية في الأحكام) للمصنّف الإباضي أبي الحواري محمد بن الحواري (ت: ٣٠٠ / ٩١٢). يواصل هذا النصّ، الذي يعلّق فيه المصنّف على تفسير الخمسمائة آية لمقاتل، متابعة النصّ الأقدم على غياب أيّ تعليقات توضيحية حول حكم النذب^(١). في المقابل، نجد في (تفسير الكتاب العزيز) للمصنّف الإباضي هود بن محكم الهواري، وهو تفسير مشابه يرجع إلى نهاية القرن الثالث / التاسع، عبارة إضافية: «وليس بفريضة، إن شاء كاتبه وإن لم يشأ لم يكاتبه»^(٢). وهذه العبارة منسوخة بالحرف عن تفسير البصري يحيى بن سلام (ت: ٢٠٠ / ٨١٥)، الذي ينقل عنه المؤلف كثيراً في الواقع^(٣).

(١) الدراية وكنز الغناية ومنتهى الغاية في تفسير خمسمائة آية، أبو الحواري محمد بن الحواري القري، ص ٢١٦. المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد، ص ٢٣٤.

(٢) كتاب الله العزيز، هود بن محكم الهواري، تحقيق: بلحاج بن سعيد شريفني، الجزء ٣، ص ١٧٨.

(٣) يحيى بن سلام، التفسير، المجلد الأول، ص ٤٤٦. ويوضح محقق (تفسير الكتاب العزيز) مدى اعتماد النصّ على التفسير الأقدم ليحيى بن سلام، مشيراً إلى أنه لو جاز له أن يضع عنواناً للكتاب غير الذي وجدته في المخطوطات لكان العنوان هكذا: (مختصر تفسير ابن سلام البصري). (الهواري،

وهكذا، يُظهِر التفسيران الإباضيان اللاحقان ولاءهما للتقليد التفسيري الأقدم: يبدو أن مقاتلاً متأثرً بالرأي المكي السابق مثل علماء الإباضية البصريين، بينما يعارضه يحيى بن سلام.

يرى الخراساني أن كلمة ﴿خَيْرًا﴾ تعني المال، وفي البيانات التي جُمِعت لغرض هذه الدراسة، كان هذا الرأي دائم الارتباط تقريباً بالحكم القائل بوجوب المكاتبه. وتفسيره لـ ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ هو إلزام محتمل بالتخفيض من قيمة عقد المكاتبه. وإجمالاً، فإن تفسيره للآية قريب من تفسير عطاء، ومن ثم ابن عباس. ويكاد يكون من المؤكّد أن الاتصال وقعَ بينهما من خلال التلميذ الأخير لجابر بن زيد، على الرغم من أنني لم أتمكن من العثور على دليل مباشر على ذلك في التعليق على آية المكاتبه. يقول الخراساني أنه سأل أبا المؤرّج (ت: ١٩٥ / ٨١١) عن تفسير آية المكاتبه، فنقل أبو المؤرّج عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت: ١٤٥ / ٧٦٢)، وابن عبد العزيز (ت: القرن الثاني / الثامن) أن ﴿خَيْرًا﴾ تعني مالاً^(١). وكان أبو عبيدة علماً رائداً في دوائر البصرة الإباضية في

تفسير كتاب الله العزيز، ج ١، ص ٢٤. انظر أيضاً: الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، المجلد: ١، ص ٢٢-٢٥.

(١) الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ٣، ص ٦٠. ولمعرفة تفاصيل حول هذه الشخصيات وأهميتهم بالنسبة إلى المدونة، انظر: الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ١، ص ١٨-٢١، ٢٤-٢٧. ومن المثير للاهتمام أن المحقق حافظ على تعليقات المرتب الحديث للمدونة وهو القطب محمد بن

منتصف القرن الثاني/ الثامن، على الرغم من أنه من غير المرجح أن يكون قد أخذ مباشرة عن جابر بن زيد كما يتصور بعضهم، لكن بالأحرى تلامذته^(١).
الحفاظ على التفسير الحجازي المبكر لآية المكاتب من قبل الخراساني أمرٌ لافت للنظر ويصاحبه آراء (مهجورة) أخرى تتعلق بالمكاتب. على سبيل المثال، يرى الخراساني أن المكاتب نال حرته حال إبرام عقد المكاتب، واعتبار ذلك العقد دِينًا يتعين عليه سداه، وهو رأي نُسب في مصادر أخرى إلى ابن عباس، ويعارض الرأي السائد للمذهب السني^(٢). وحقيقة أنه يجادل من أجل هذا الرأي، على الرغم من عدم ذكر علماء مبكرين يؤيدونه (مع وجود العديد ممن عارضوه)، تجسد المقاربة الإباضية التكوينية، قياسًا لموقف السنة، كممارسة مجتمعية جماعية. وهكذا، يستشهد بأبي المؤرّج الذي يقول بإصرار:

يوسف أطفيش (ت: ١٩١٤) -انظر: الخراساني، المدونة الكبرى، المجلد: ١، ص ١٠٨- التي تقول فيها: إن هذا القول لا يثبت عن أبي عبيدة، وإنما يفسر أبو عبيدة الخير بـ«الخير في الدين» (وهو موقف بصري كما رأينا في قول الحسن البصري أعلاه). ويواصل أطفيش تبرير ذلك بقوله: «وما فائدة تقييد الكتابة بوجود المال عندهم؟ وأي مال يكون للبعد؟» وهو ما يذكرنا بموقف المذهب السني التقليدي، ويوضح إلى أي مدى انضم المذهب الإباضي إليه في النهاية فيما يتعلق بالتنصل من المفهوم السابق للوضع الفقهي للبعد.

(١) Wilkinson, Ibādism, p. 167.

(٢) المدونة الكبرى، أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، الجزء ٣، ص ٦١.

«أخذنا ذلك عن فقهاءنا، ونسبناه إليهم»^(١). ويعبر ويلكنسون عن هذا الموقف بقوله^(٢):

«بعبارة أخرى، شكّلت الآثار الجمعية سلاسل أسانيدهم (من خلال الشيوخ في العصور المبكرة بشكلٍ أساسي)، وليس أحاديث الآحاد الذين يتمتعون بالمصداقية إلى حدّ ما وشكّلوا سلسلة الإسناد. وبما أنه كان رأياً جمعياً، فليست هناك حاجة -عادةً- إلى توضيح كيف تم التوصل إلى هذا الرأي. كانت أسماء الأفراد غير ذات صلة بدرجة كبيرة، إذ إنهم جزء من العائلة الإسلامية التي ينتسبون إليها...».

من خلال الجدل المتواصل مع شيخه أبي المؤرّج، يدافع الخراساني عن شرعية الأطروحة الراديكالية القائلة بأنّ المكاتب حرّ وكتابه دينٌ عليه؛ حيث يفسّر أبو المؤرّج ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ من آية سورة التوبة على أنّهم هم المكاتبون، وهو يعلم أن هذا التفسير يقبله بالفعل خصومه من السنّة الأوائل. والخطوة الأخيرة في هذا الجدل هي أنه نظراً لوجود اتفاق آخر على أنّ الزكاة لا تُعطى إلاّ للأحرار، وليس المستعبدين، فلا بد أن يكون المكاتب حرّاً طالما هو المقصود في الآية. وفي موضع آخر من المدونة، عند مناقشة الحقوق العامة للسادة على

(١) المدونة الكبرى، أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، الجزء ٣، ص ٦٢.

(2) Wilkinson, Ibādism, p. 128.

عبيدهم، يوضح الخراساني - بالاتفاق مع الموقف السنّي الناشئ - أنّ مال العبد ملكٌ لسيدِهِ، وأنّ له عليه الولاء التام^(١). ومع ذلك، يبدو أن شخصيات إباضية أخرى؛ مثل الفقيه البسياني (المتوفى منتصف القرن الخامس / الحادي عشر)، تابعت المكيين الأوائل الذين جادلوا ضد استمرار نظام الولاء^(٢).

يضيف أبو الحواري أيضًا في (تفسير خمسمائة آية في الأحكام) بعض المعلومات الإضافية المهمّة، التي تعكس التطوّرات الإباضية المميزة، والتي لا نعرّ عليها في النصّ الأساسي لمقاتل بن سليمان؛ إذ يُنسب إلى النبيّ الحُكَم القائل بأنّ العبد الذي لا يستطيع أداء نجوم المكاتب لا يُعاد إلى الرّق^(٣). وبالإضافة إلى اختلافه عن الخراساني في استشهاده بحديث نبوي يؤيّد هذا الرأي، فإنه لا يفسر ذلك الحديث بشكلٍ مطلق. بدلًا من ذلك، ذكر أنّ المكاتب «حرّ يوم كتابته»^(٤).

(١) المدونة الكبرى، أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، الجزء ٣، ص ٣٠٢.

(٢) Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 153 n. 116.

(٣) الدراية وكنز الغناية ومنتهى الغاية في تفسير خمسمائة آية، أبو الحواري محمد بن الحواري القري، ص ٢١٦.

(٤) أبو الحواري، الدراية وكنز الغناية، ص ٢١٦. وتوضح ملاحظة هامشية في النسخة المنشورة، وهي نسخة طبق الأصل من المخطوطة، أنّ هذا يعني أنّ السيد قد يضيف شرطًا صريحًا ينصّ فيه على أن العتق لا يكون إلّا بعد أداء المبلغ بالكامل. وهذا الرأي يرد عن عطاء (الصنعاني، المصنّف، ج ٨،

خاتمة:

انصبَّ تركيزي في تحليل التفسيرات المبكرة لآية من آيات القرآن على الأنماط التي كشفت عنها المصادر بشأن الطريقة التي فهم بها مختلف القراء الآية، وإلى أي مدى تم الحفاظ على هذا الفهم أو معارضته من قِبَل الأجيال اللاحقة وعلاقتهم بالوقائع الاجتماعية - الاقتصادية للعصر والمكان. وسأحاول الآن إعادة بناء قصة آية المكاتبة في القرنين الأولين للإسلام، مدرِّكًا دائمًا أن إعادة السرد هذه تعكس بالضرورة افتراضاتي وقراراتي التفسيرية الخاصة.

وسط أجواء الحُصّ على العتق التي نجمت عن الواجب الأخلاقي للقرآن والتجارب الاجتماعية التحوّلية للمجتمع الإسلامي المبكر، يبدو أن آية المكاتبة قد فُهمت في المدينة بالأساس في القرن الأول على أنها تفيدهم الجواب، أي: إلزام السيد بمكاتبة العبد الذي يمتلك المال أو الحرفة المستدامة مع التخفيض من القيمة الإجمالية للعقد بشكلٍ شخصي. وبينما تباينت بعض التفاصيل بين الشخصيات المبكرة، وبرز نموذجان من الاستثناءات المحتملة (كما في حالة أنس وعليّ)، فإن النمط العام من الفهم متسق إلى حدّ ما.

ص ٤٠٦). ويمكن القول إن هذا التقيد بالموقف السني يوضح ضغوطاً من المقاربة السائدة وينعكس

أيضاً على الفقه الشيعي (Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, p. 76).

لا يبدو أنه كان هناك أي إفصاح فقهي صريح حول المقدرة الاقتصادية للعبيد في هذه المرحلة المبكرة. ومع ذلك، يشير نمط تفسير كلمة ﴿خَيْرًا﴾ إلى أنّ العبد كان يُعتبر ابتداءً عنصرًا اقتصاديًا فعليًا، وإن كان مرهونًا بالثمن الذي يضمن له حرّيته / حرّيتها. في مثل هذه البيئة، فإنّ معاملة عقد المكاتبه على أنه أمر واجب الحدوث قد يبدو أمرًا طبيعيًا على وجه التحديد؛ لأنه لم يكن سوى مجرد تنظيم تشريعي لطبيعة العبودية القائمة بحكم الأمر الواقع في تلك البيئة.

اختلفت الشخصيات المبكرة المعنية بعملية الصياغة الفقهية للتشريع في تحديدهم الدقيق لكيفية إدارة هذا الانتقال التدريجي من العبودية إلى الحرية: هل عُتِق العبد فور مكاتبته مع تحوّل المكاتبه إلى دَيْن عليه أدائه؟ هل عُتِق في مرحلة وسطى من المكاتبه؟ أم عُتِق فقط عندما أدّى المبلغ بالكامل؟ يشير عدد من الأحاديث إلى أنه كان هناك قبول بأنّ التنظيم التدريجي لحقوق والتزامات الحرية يجب أن يصاحب هذا التحوّل التدريجي. إضافة إلى ذلك، يبدو أنّ فكرة وجوب المكاتبه مدعومة برؤية عربية سادت قبل الإسلام متعلّقة بنظام الولاء الذي يوفّر دعمًا متبادلًا غير رسمي بين العبد والسيد عند التحوّل من الرّق إلى الحرية. فمن خلال تحرير عبد يمتلك الثروة أو المهارة الحرفية بهذه الطريقة، سيحصل السيد على سعر جيد وحليف في المستقبل.

كانت مكة في القرن الأول الهجري بيئة مثالية لازدهار مثل هذا التفسير المبكر، ولكن سرعان ما تراجعَت بالمقارنة مع الأراضي المفتوحة حديثاً خارج شبه الجزيرة العربية؛ فقد كانت مكة معزولة جغرافياً وحافظت على تناسق نسبي للتجربة الاجتماعية - الاقتصادية لمجتمع المدينة المبكر. ومع إقامة ابن عباس بها، ضمنت مكة مُعلِّماً موثوقاً مشهوراً بمعرفته الواسعة بالقرآن، وقد أدخلت الشخصيات الموجودة داخل دائرته المكية الواسعة تعديلات قليلة على تفسير آية المكاتبه الذي تلقَّوه عنه، ومن المحتمل أنه كان لا يزال من الممكن التعامل مع مسألة العبودية بطريقة غير رسمية والتأكيد على الطبيعة الوجوبية لعقد المكاتبه بالنسبة للعبيد القادرين مادياً على الوفاء به.

ويبدو أنّ هذه الرؤية التحررية قد وجدت طريقها إلى الميول الإباضية الناشئة لتلامذة ابن عباس في مكة، وانتقلت إلى البصرة على يد شخصيات مثل جابر بن زيد. لقد أتاحت حالة عدم الاستقرار الناجمة عن مناوئة خلافة ابن الزبير مساحة أكبر للإمارات الجديدة لتجربة مفاهيم مختلفة للوضع الفقهي للعبيد والمحرّرين على حدّ سواء في شبه الجزيرة العربية أكثر مما كان ممكناً في سوريا الأموية. كانت الإمارة الخارجية لنجدة بن عامر الحنفي هي فقط المثال الأكثر وضوحاً؛ وتشير مراسلات جابر إلى إمارات عابرة أخرى ربما لم تصل إلى صفحات سجلّات التاريخ. وقول عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار بأن المكاتب قد اشترى بشكل فعّال ولاءه يعارض المفهوم العربي التقليدي للولاء

القائم على القوة النسبية للقبائل. وهذا يوازي أيضًا المقولات الكلامية السياسية الخارجية - الإباضية لمفهوم الشراء (بيع النفس في سبيل الله) ورفض الاشتراطات القبليّة للإمامة⁽¹⁾.

ومع ذلك، كانت المقاربة الفقهية السائدة في التعامل مع الرّق في الحضارة الإسلامية تتخذ منحى مختلفًا عن التوجه الحجازي الذي ساد في القرن الأول الهجري. مع زيادة التعقّد الاقتصادي والاجتماعي والتشريعي خلال الحقبة المروانية وأوائل العصر العباسي، تم إيلاء أهمية متزايدة لوجهة النظر البديلة القائلة بأنّ عقد المكاتب، على الرغم من وجود الخيار الديني برفع العبيد الصالحين إلى صفوف الموالين، لا يمكن أن يقيد حرية السيّد في التصرف في ممتلكاته. وبالمثل، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ العبيد يمكن أن يمتلكوا ثروات خاصّة أصبحت غريبة داخل اقتصاد ازدهرت فيه تجارة الرقيق لمسافات طويلة والنسق الزراعي المربح. ومن ثمّ، تكيف الموقف السنّي الناشئ في العراق مع رأي الأقلية القائل بعدم الوجوب وتبنى خيارًا تفسيريًا لآية المكاتبه يؤكّد على جواز قبول مكاتبه العبيد الذين يتحلّون بالأمانة والتقوى. وبالإضافة إلى ذلك، من الواضح جدًّا أن المكاتب يحتفظ بالحكم الفقهي كعبد كامل العبودية حتى يتم سداد المكاتبه بالكامل.

(1) Wilkinson, Ibādism, p. 136.

إضافة إلى ذلك، يبدو أنه في تلك الحقبة ربما كان هناك اعتماد متزايد على الدولة في المجتمع الكوزموبوليتالي (متنوع الثقافات) الناشئ لشحذ عمليات التقدم الاجتماعي؛ إذ يتضح من الربط الجديد بين آية سورة النور وآية سورة التوبة محاولة فك الارتباط الشخصي بين السيد والعبد كما هو قائم في نظام المكاتب. في هذه الحالة، تُقرأ عبارة: ﴿مَالِ اللَّهِ﴾ في سورة النور بشكل متزايد على أنها تشير إلى زكاة المجتمع التي تجمعها الدولة وتوزعها لمساعدة المكاتبين، بينما يُقال على نطاق واسع إن عبارة: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ الواردة في سورة التوبة تشير حصراً إلى المكاتبين. في هذه التسوية الجديدة، أصبح لمالكي العبيد مُطلق الحرية في الاحتفاظ بعيدهم كعمالة حُرّة، ولكن يمكن تشجيعهم على العتق من خلال دعم الدولة -القائم على زكاة المجتمع- لإتمام عقود المكاتب. ومن المحتمل أن هذا التفسير للزكاة كان قادراً على تحييد أي نفور متزايد من علاقات الولاء، سواء من قبل السادة الذين يفكرون في مكاتب عبيدهم أو غير السادة من المهتمين بدعم العتق. ويشير ذلك إلى التحول بعيداً عن العلاقة الثنائية بين السيد والعبد إلى علاقة الوساطة الاجتماعية، والإدراك الأكبر لاحتياجات المجالين السياسي والاقتصادي. وبالتالي كان التوجه الفكري السائد هو دعم أقل الأطر الفقهية المنقولة تحرراً، يمكن القول أن ذلك مما أدى إلى اتساع (الفجوة الأخلاقية) بين روح التغيير الأخلاقي الذي حث عليه القرآن، وبين تفسيره الذي يدعم الثروة والسلطة الراسخة.

يجب وضع هذه الاعتبارات البنيوية الواسعة في الحسبان، جنبًا إلى جنب مع التنوع الكبير في التفسيرات الفردية لآية المكاتبة، والتي تعكس التطور التأويلي الكبير، خاصّة في قراءة آيات القرآن في ضوء الآيات والأخبار الأخرى. ويجب فهم الربط الذي جرى بين آية سورة النور وآية سورة التوبة في ضوء العلاقة بين النصوص، كما فعل مالك على سبيل المثال عندما أحال إلى آية سورة المائدة وآية سورة الجمعة عند تفسير فعل الأمر ﴿خَيْرًا﴾. ومع ذلك، وفي هذه الحالة بالذات، يبدو أنّ هذه التحركات التفسيرية مرتبطة بتحوّل أساسي في الافتراض الفقهي، وهو أنّ العبد (بما في ذلك المكاتب) لم يكن قادرًا على امتلاك شيء إلا على سبيل التفويض أو الوكالة.

وبحلول نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، كانت الأغلبية السُّنيّة الناشئة تشارك وجهة نظرها مع جماعات سياسية وكلامية بديلة: الفرقة الزيدية الناشئة والإباضية. يدّعي الزيديّون الأوائل أسبقية موقف الخليفة البارز عليّ بن أبي طالب من المكاتبة. وعلى الرغم من اعتمادهم على (المجموع الفقهي) المتأخّر، فإنّ وجود هذا التقليد في القرن الثاني/ الثامن يكتسب دعمًا من موافقة رواياته لآراء عليّ وزيد، وكذلك دقّته في التمييز بين التعاليم الفقهية الناشئة واللاحقة. ويبدو أيضًا أنه قدّم محاولة مثيرة للاهتمام لمعرفة الآثار التشريعية لفكرة اكتساب المكاتب التدريجي للحقوق والالتزامات الكاملة كالشخص الحرّ.

فقط عند تجميع قطع اللُّغز على هذا النحو يمكننا أن نفهم أهمية موقف إباضية القرن الثاني/ الثامن؛ مثل الخراساني. فعلى الرغم من أن الفترة التكوينية للتطور العلمي الإباضي حدثت في البصرة، إلا أنّ جذورها التفسيرية فيما يتعلق بالمكاتبة ترجع إلى السياق الإباضي المكي المبكر. وعلى سبيل المفارقة، يبدو أنّ الإباضيين، وهم تقليد فقهي لا يفتخر بقوة سلاسل إسناده⁽¹⁾، قد حافظوا على التفسير الرئيس الأول للمذهب بشكل أكثر فاعلية من أولئك المرتبطين بنزعة أهل الحديث. وهكذا حافظ الإباضيون على الموقف القديم القائل بوجوب المكاتبة مع دمجها بالواقع التشريعي القائل بأنّ العبيد لا يحقّ لهم امتلاك الثروة. والحلّ ضمن التقليد الذي يوثقه الخراساني هو الاستفادة من الرأي القائل بأن المكاتب يكون حرّاً حال مكاتبته مع بقاء إجمالي قيمة عقد المكاتبه كدين فقط. وبالتالي يكون موقف الإباضية هو الأكثر تحرراً من بين المواقف التي تمّت دراستها؛ نظراً لحفاظه على الآفاق التقوية للمجتمع المبكر، وربما مدفوعاً بالطموح في إنشاء إمارات منفصلة.

يمكن تلخيص النقاش المعروف أعلاه على النحو الآتي: اعتمدت الاستجابات التفسيرية لآية سورة النور في شبه الجزيرة العربية في القرن الأول/ السابع إلى حدّ كبير على المبدأ الأساسي القائل بأنّ أولئك المستعبدين يظلّون

(1) van Ess, Theology and Society, Volume 2, p. 230; Wilkinson, Ibāḍism, pp. 126–128.

كذلك بناءً على المبلغ المدفوع من ثمنهم. وهذا الافتراض، المصحوب ببيئة قرآنية واجتماعية تحررية، جعل من الواضح لمعظم الشخصيات المبكرة أن المكاتب واجبة لكل عبد قادر على الاستفادة منها. وقد بدأ مفهوم جديد، مرتبط بشكل أساسي بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، في السيطرة بشكل متزايد منذ نهاية القرن: العبودية والحرية يشكّان ثنائية متقابلة. وبالتالي، فإن أي شخص يكون إما حرًا تمامًا أو مستعبدًا تمامًا. يمكن التعبير عن التطور الأساسي في القرنين الأولين على أنه التحول من مفهوم الرّق المستمر إلى المفهوم المنفصل للرّق^(١). في ظلّ المفهوم الجديد، لم يكن بإمكان المكاتب الاحتفاظ بالمقدرة الاقتصادية الوسيطة السابقة، وكان لا بد من إعادة النظر إليه إمّا بوصفه مدينًا أو كعبد ذي مقدرة مؤجلة حتى ينال الحرية المستقبلية الافتراضية.



(١) وتأمّل في ضوء ذلك مدى صعوبة الاستدلال الفقهي فيما يتعلق بسكان الريف في أرض السواد المفتوحة. (Pipes, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam', pp. 218–219).

المراجع:

- الأثار، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني (القاهرة: مطابع الاستقامة، ١٩٣٦).
- الأثار، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: خالد العواد (مجلدان، دار النوادر، ٢٠٠٨).
- أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: سعد الدين أونال (مجلدان، اسطنبول: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانات التركي، ١٩٩٨).
- أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (٥ مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢).
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله بن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي (٤ مجلدات، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧).
- الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر بن المنذر، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد الأنصاري (١٠ مجلدات، رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤-٢٠٠٥).
- الأصل، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: محمد بنونوكالين (١٢ مجلد، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢).

- أوجز المسالك إلى موطأ مالك، محمد زكريا الكاندهلوي، تحقيق: تقي الدين الندوي (١٧ مجلد، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي (٤ مجلدات، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤).
- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (١١ مجلد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧).
- تأويلات القرآن، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: أرطغرل بونوكالين وبكير توبال أوغلو (١٨ مجلداً، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٦).
- تفسير الخمسمائة آية من القرآن، مقاتل بن سليمان، تحقيق: يشعيا هو غولديلد (شفاعمرو: دار المشرق، ١٩٨٠).
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (٨ مجلدات، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩).
- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب (١٠ مجلدات، مكة: مكتبة نزار الباز، ١٩٩٧).
- تفسير مقاتل بن سليمان (٥ مجلدات، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٢).
- تفسير يحيى بن سلام، تحقيق: هند شلبي (مجلدان، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (٢٥ مجلد، القاهرة: دار هجر، بدون تاريخ).
- الجامع الصغير، محمد بن الحسن الشيباني (بيروت: عالم الكتب، ٢٠١١).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركي (١٧ مجلدًا، القاهرة: دار هجر، ٢٠٠٣).
- الدراية وكنز الغناية ومنتهى الغاية في تفسير خمسمائة آية، أبو الحواري محمد بن الحواري القري، (دار اليقظة العربية، ١٩٧٤).
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، (مجلدان، فادوز: مؤسسة المعجم الإسلامي، ٢٠٠٠).
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، (مجلدان، القاهرة: مؤسسة المعجم الإسلامي، ٢٠٠٠).
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (مجلدان، فادوز: مؤسسة المعجم الإسلامي، ٢٠٠٠).
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (٢٩ مجلد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦).

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (مجلدان، فادوز: مؤسسة المعجم الإسلامي، ٢٠٠٠).
- الفصول في الأصول، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: عجيل جاسم النشمي (٤ مجلدات، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤).
- الفقه الأبسط، أبو مطيع البلخي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطابع الأنوار، ١٩٤٩).
- كتاب الله العزيز، هود بن محكم الهواري، تحقيق: بلحاج بن سعيد شريفني (٤ مجلدات، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠).
- مجموع الفقه، زيد بن علي، تحقيق: أوجانيو غريفيني (ميلان: n.p.، ١٩١٩).
- المدونة الكبرى، أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، تحقيق: مصطفى بن صالح باجو (٣ مجلدات، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ٢٠٠٧).
- المدونة الكبرى، سحنون بن سعيد (١٦ مجلد، وزارة الأوقاف السعودية، بدون تاريخ).
- المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: أبي محمد أسامة بن إبراهيم بن محمد (١٥ مجلد، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨).

- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (١٢) مجلد، المجلس العلمي، (١٩٧٠).
- معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (٣ مجلدات، بيروت: عالم الكتب، (١٩٨٣).
- معجم القراءات القرآنية، عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر (٨ مجلدات، الكويت: جامعة الكويت، (١٩٨٨).
- معجم تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: رياض زكي قاسم (٤ مجلدات، بيروت: دار المعرفة، (٢٠٠١).
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ١٠ مجلدات (بغداد: جامعة بغداد، (١٩٩٣).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مجلدان، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (١٩٥٠).
- المقدمة في أصول الفقه، ابن القصار، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٩٩٦).
- موسوعة التفسير المأثور، تحرير: مساعد بن سليمان الطيار (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، (٢٠١٧).

- موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، محمد رواس قلعجي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٦).
- موسوعة فقه علي بن أبي طالب، محمد رواس قلعجي (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣).
- الموطأ، مالك بن أنس (فادوز: مؤسسة المعجم الإسلامي، ٢٠٠٠).
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
- نشأة الحركات الإباضية، عوض محمد خليفات (عمان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨).
- الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبو بكر المرغياني، تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد (٨ مجلدات، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦).
- Abbott, Nabia, Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'ānic Commentary and Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1967).
- Berg, Herbert, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period (London: Routledge, 2000).
- ———, 'Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ān 15:89–91 and the Value of Isnāds' in Herbert Berg (ed.), Method and Theory in the Study of Islamic Origins (Leiden: Brill, 2003), pp. 259–291.

- Brockopp, Jonathan, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622–950* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Brown, Jonathan A.C., 'Criticism of the Proto- Hadith Canon: Al- Dāraquṭṭī's Adjustment of the Ṣaḥīḥayn', *Journal of Islamic Studies* 15:1 (2004), pp. 1–37.
- ———, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009).
- Brunschvig, Robert, art. 'Abd' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.
- Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- ———, 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), pp. 1–37.
- Crone, Patricia, and Fritz Zimmerman, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- El Shamsy, Ahmed, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Gadamer, Hans- Georg, *Truth and Method*, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Bloomsbury, 2013).
- Gaiser, Adam R., *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Haider, Najam, *The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth- Century Kūfa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- ———, *Shī'ī Islam: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

- Hallaq, Wael B., Authority, Continuity, and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- —, The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Harvey, Ramon, 'The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ūd in Kufan fiqh and the Ḥanafī madhhab', Journal of Qur'anic Studies 19:1 (2017), pp. 72–101.
- —, The Qur'an and the Just Society (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).
- Hilali, Asma, The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH (Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2017).
- Hodgson, Marshall G.S., The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (3 vols, Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Juynboll, G.H.A., Encyclopedia of Canonical Ḥadīth (Leiden: Brill, 2007).
- Kennedy, Hugh, The Prophet and the Age of the Caliphates, 2nd edn (Harlow: Pearson Education, 2004).
- —, The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live in (Boston MA: Da Capo Press, 2007).
- Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955).
- Lane, E.W., Arabic- English Lexicon (2 vols, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).
- Lewicki, T, art. 'al- Ibāḍiyya' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.
- Madelung, Wilferd, Der Imam al- Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen (Berlin: De Gruyter, 1965).

- ———, ‘The Early Murji’a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism,’ *Der Islam* 59 (1982), pp. 32–39.
- ———, ‘‘Abd Allāh b. ‘Abbās and Shi‘ite Law’ in U. Vermeulen and J.M.F. Van Reeth (eds), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven: Peeters, 1998), pp. 13–25.
- ———, ‘Early Ibādī Theology’ in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 242–251.
- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997).
- Mitter, Ulrike, ‘Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Ḥadīth Analysis’ in Wael Hallaq (ed.), *The Formation of Islamic Law* (New York: Routledge, 2008), pp. 115–152.
- Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: Brill, 2002).
- ———, ‘The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article’ in Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), pp. 211–257.
- ———, ‘Whither Ḥadīth- Studies?’ in Harald Motzki, Nicolet Boekhoff- van der Voort, and Sean W. Anthony (eds), *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal,*
- Exegetical and Maghāzī Ḥadīth (Leiden: Brill, 2009), pp. 47–124.
- ———, ‘The Origins of Muslim Exegesis: A Debate’ in Harald Motzki, Nicolet Boekhoff- van der Voort, and Sean W. Anthony (eds), *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Leiden: Brill, 2009), pp. 231–303.

- ———, Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis (Piscataway NJ: Gorgias Press, 2017).
- Nadwi, Mohammad Akram, review of The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, by Herbert Berg, Journal of Islamic Studies 14:3 (2003), pp. 370–377.
- Pipes, Daniel, 'Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam' in John Willis (ed.), Slaves and Slavery in Muslim Africa: Volume 1, Islam and the Ideology of Enslavement (London: Frank Cass, 1985), pp. 199–247.
- Plessner, M., and A. Rippin, art. 'Muḳātil b. Sulaymān' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.
- Popovic, A., art. 'al- Zandj' in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.
- Rahman, Fazlur, Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (Oxford: Oneworld, 2000).
- Reinhart, A. Kevin, 'Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Ḥadīth Study in the Twenty- First Century', Journal of the American Oriental Society 130:3 (2010), pp. 413–444.
- Sadeghi, Behnam, and Mohsen Goudarzi, 'Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān', Der Islam 87:1–2 (2012), pp. 1–129.
- al- Salimi, Abdulrahman, Early Islamic Law in Basra in the 2nd/ 8th Century: Aqwāl Qatāda b. Di'āma al- Sadūsī (Leiden: Brill, 2018).
- Savage, E., 'Early Medieval Ifrīqiya, a Reassessment of the Ibāḍiyya' (Unpublished PhD Dissertation: SOAS University of London, 1990).
- ———, 'Berbers and Blacks: Ibāḍī Slave Traffic in Eighth-Century North Africa', The Journal of African History 33:3 (1992), pp. 351–368.
- Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Oxford University Press, 1950).

- Sinai, Nicolai, ‘When Did the Consonantal Skeleton of The Quran Reach Closure? Part I’, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 77:2 (2014), pp. 273–292.
- Vaglieri, L. Veccia, art. ‘Abd Allāh b. al- ‘Abbās’ in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.
- van Ess, Josef, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, Volume 1, tr. John O’Kane (Leiden: Brill, 2017). —, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, Volume 2, tr. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2017).
- Versteegh, Kees, ‘Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil’, Der Islam 67:2 (1990), pp. 206–242. —, Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis in Early Islam (Leiden: Brill, 1993).
- Vishanoff, David R., review of The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History by Ahmed El Shamsy, Islam and Christian- Muslim Relations 26:2 (2015), pp. 256–258.
- Watt, W. Montgomery, Muḥammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956).
- —, The Formative Period of Islamic Thought (London: Oneworld, 2008).
- —, art. ‘Makka’ in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.
- Weir, Robert E., art. ‘Indentured Servitude’ in Robert E. Weir (ed.), Class in America: An Encyclopedia (3 vols, Westport, CT: Greenwood Press, 2007), vol 2, pp. 373–375.
- Wilkinson, John C., Ibādism: Origins and Early Development in Oman (Oxford: Oxford University Press, 2010).



سورة مريم: سلوى وعزاء للنبي^(١)

قراءة في البناء الموضوعي لسورة مريم

محمد عبد الحليم^(٢)

(١) العنوان الأصلي للمقالة: Sūrat Maryam (Q.19): Comforting Muḥammad، وقد نُشِرَت بالعدد

الثاني من المجلد ٢٢ من مجلة الدراسات القرآنية [لندن]، بتاريخ حزيران/ يونيو ٢٠٢٠م.

(٢) ترجم هذه المقالة: إسلام أحمد، باحث و مترجم له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

تُعَدُّ السَيِّدَةُ مَرِيْمٌ [عَلَيْهَا السَّلَامُ] شَخْصِيَّةً مَهْمَةً لِلْغَايَةِ فِي الْقُرْآنِ؛ إِذْ وَرَدَ اسْمُهَا فِيهِ ٣٤ مَرَّةً، مَعْظَمُهَا مُرْتَبَطٌ بِالسَّيِّدِ الْمَسِيْحِ [عَلَيْهِ السَّلَامُ] الَّذِي عَادَةً مَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِاسْمِ (عِيسَى بْنِ مَرِيْمَ). هَذَا الْوَصْفُ يُشِيرُ عَلَى الْفُورِ إِلَى أَنَّ الْمَسِيْحَ قَدْ وُلِدَ دُونَ أَبِي، وَأَنَّهُ - كَمَا يَرِدُ فِي الْقُرْآنِ - لَيْسَ (ابْنُ اللَّهِ)، بَلْ هُوَ (ابْنُ مَرِيْمَ). فِي ضَوْءِ هَذَا الْأَمْرِ، لَيْسَ مِنَ الْغَرِيبِ تَمْيِيزُ السَّيِّدَةِ مَرِيْمَ (الْمَرْأَةُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي ذُكِرَ اسْمُهَا صِرَاحَةً فِي الْقُرْآنِ) بِتَسْمِيَةِ سُورَةٍ كَامِلَةٍ بِاسْمِهَا. وَحِينَ خَاطَبَهَا الْمَلَكُ، كَمَا وَرَدَ فِي الْآيَةِ رَقْمَ ٤٢ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، قَائِلًا: ﴿يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾، فَهَنَّاكَ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ تَحْوِيهَا هَذِهِ الْآيَةُ: أَنَّ السَّيِّدَةَ مَرِيْمَ (مُصْطَفَاةً)، وَ(مُطَهَّرَةً)، وَ(مُصْطَفَاةً عَلَى جَمِيعِ النِّسَاءِ). الْأَمْرُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي يَتَقَاسَمُهُمَا مَعَ السَّيِّدَةِ مَرِيْمَ آخَرُونَ فِي الْقُرْآنِ ^(١)، بَيْنَمَا تَتَفَرَّدُ هِيَ بِالْأَمْرِ الثَّلَاثِ. وَقَدْ نَفَهْمُ هَذَا عَلَى أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى تَفَرُّدِهَا؛ إِذْ حَمَلَتْ دُونَ أَنْ (يَمْسَسَهَا بَشَرٌ) [مَرِيْمَ: ٢٠]، وَلِأَنَّهَا أُمُّ الْمَسِيْحِ.

(١) بِخُصُوصِ ﴿اصْطَفَاكِ﴾، يُمْكِنُ مَرَاجَعَةُ الْآيَةِ رَقْمَ ٣٣ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ (عَنْ عِيسَى) وَالْآيَةِ رَقْمَ ٤٧ مِنْ سُورَةِ ص (عَنْ الْأَنْبِيَاءِ)؛ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى (طَهَّرَكِ)، يُمْكِنُ مَرَاجَعَةُ الْآيَةِ رَقْمَ ٥٥ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ (عَنْ عِيسَى) وَالْآيَةِ رَقْمَ ٣٣ مِنْ سُورَةِ الْأَحْزَابِ (عَنْ زَوْجَاتِ النَّبِيِّ).

وقد خُصَّص قسمان مهمّان في القرآن للسيّدة مريم، وهما: الآيات ٣٣-٥٠ من سورة آل عمران، والآيات ١٦-٣٦ من سورة مريم. وإضافةً إليهما، فهناك مزيد من الإشارات العابرة، مثل الآية رقم ٥٠ من سورة المؤمنون، والآية رقم ١٢ من سورة التحريم. وعلاوةً على هذا، سُمّيت السورة رقم ١٩ من المصحف باسم السيّدة مريم، مع أنّها في الواقع لم تتحدّث خلال السورة سوى ثلاث جُمَل^(١)، وجُلّ السورة عن أناسٍ آخرين.

ونظرًا إلى أهميّة السيّدة مريم لدى المسلمين والمسيحيين، ومن أجل الحوار بين الأديان، فقد سال مدادٌ كثير في الكتابة حول هذه السورة من سور القرآن. وفي الآونة الأخيرة، تمّ إيلاء اهتمام خاصّ لبنيّتها^(٢). فعلى سبيل المثال، نُشِرت في العام ٢٠١١ مقالة في مجلّة الدراسات القرآنيّة [الصادرة عن جامعة

(١) يقصد هنا ما قالته السيّدة مريم في السورة، أي ما نطقَتْ به؛ وإلاّ فإنّ هناك آيات أخرى تتحدّث عنها.

والآيات التي تتحدّث فيها السيّدة هي: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ (١٨) / ﴿قَالَتْ

أَنِّي يَكُونُ لِي غَلْمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ (٢٠) / ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِثُّ قَبَلِ هَذَا وَكُنْتُ

نَسِيًّا مَنَسِيًّا﴾ (٢٣). [المترجم]

(٢) انظر مثلاً:

AlHassen, 'A Structural Analysis'.

Robinson, *Discovering the Qur'an*.

Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*.

Toorawa, '*Sūrat Maryam*'.

لندن]، وفيها يقوم شوكت توروا^(١) باستقصاء ثلاثة من تلك الدراسات البنيوية وجدولتها (وقد كتبها بلال غوكير، وأنجيليكا نويبرت، ونيل روبينسون)^(٢)، ويرى توروا أن الباحثين الثلاثة جميعًا مهتمون في نهاية الأمر بإثبات أن في السورة تماسكًا بنيويًا؛ ويعبر هو نفسه عن أمّله في أن^(٣) «... ما سبق قد أوضح أن

(١) شوكت توروا (١٩٦٣م-...): Shawkat Toorawa: أكاديمي بريطاني، وأستاذ الأدب العربي بقسم لغات وحضارات الشرق الأدنى في جامعة ييل الأمريكية. كان زميلًا زائرًا في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية في العام ٢٠٠٧م. عاش في العديد من البلدان، منها إنجلترا وفرنسا وهونغ كونغ وسنغافورة وموريشوس والولايات المتحدة الأمريكية؛ ولذا يعرف نفسه بأنه مسلم متعدد الثقافات. نشر الكثير من البحوث والمقالات حول الأدب العربي والدراسات الإسلامية والقرآنية، وله ترجمات أدبية من العربية إلى الإنجليزية. [المترجم]

(٢) هؤلاء الباحثون هم:

* بلال غوكير Bilal Gökkir (...-؟؟؟): أستاذ التفسير والدراسات القرآنية في كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول التركية.

* نيل روبينسون Neal Robinson (...-١٩٤٨م): أكاديمي بريطاني، عمل أستاذًا لدراسات العهد الجديد والدراسات الدينية والإسلامية والعربية، في جامعات ليدز Leeds وويلز Wales (بريطانيا) وسوغانغ (كوريا الجنوبية) وجامعة أستراليا الوطنية. عمل أيضًا أستاذًا زائرًا في كازخستان وروسيا. تلقى تعليمه في بريطانيا أساسًا، وقضى بعض الوقت في فرنسا وشمال أفريقيا. من كتبه: المسيح بين الإسلام والمسيحية (١٩٩١م) *Christ in Islam and Christianity*، واكتشاف القرآن: منهج معاصر لنصّ خفيّ (١٩٩٦م) *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*، والإسلام: مقدمة موجزة (١٩٩٩م) *Islam: A Concise Introduction*. وقد أسهم أيضًا في موسوعات علمية للدراسات الإسلامية، ونشر العديد من المقالات والدراسات العلمية. [المترجم]

(3) Toorawa, 'Sūrat Maryam', p. 33.

على المرء، إذا أراد تمييز البنية البلاغية لسورةٍ ما بشكلٍ أفضل، أن يعرف كيف تُستخدم جميع كلمات تلك السورة. ومن خلال هذا العمل المُعجمي الشامل وحده يمكننا أن نصبح في موقعٍ يُتيح لنا رؤيةً تفصيليةً وواضحةً لكيفية عمل السورة بأكملها معجميًا وصوتيًا وبلاغيًا».

وبناءً على ذلك، يسرد قائمة بجميع كلمات سورة مريم، قائلاً إنه يأمل أن يستفيد منها آخرون «أقصى استفادة»، وأن يُسهِم تحليل استخدام الكلمات في السورة في تحقيق فهمٍ أفضل لبنية السورة البلاغية»⁽¹⁾.

وفي مقالة أحدث، نُشِرت أيضًا في مجلة الدراسات القرآنية، تُقدّم ليلي أوزغور-الحسن⁽²⁾ دراسةً بنيويةً للآيات ١-٥٨ من سورة مريم⁽³⁾. تقول في مقدّمة مقالتها إنَّ «الهدف هو... تحليل وجود غموض في النصّ نفسه،

(1) Toorawa, 'Sūrat Maryam', pp. 33-50.

(2) ليلي أوزغور-الحسن (؟؟؟-...) Leyla Ozgur Al Hassen: أستاذة زائرة بقسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، بيركلي (UCB). حصلت في العام ٢٠١١م على الدكتوراه في الأدب العربي من قسم لغات وثقافات الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا، لوس أنجيليس (UCLA). نشرت العديد من المقالات في مجلات علمية مُحكّمة، مثل: الدين والأدب (Religion and Literature)، والدين والفنون (Religion and the Arts)، والدراسات الإسلامية المقارنة (Comparative Islamic Studies)، والعالم الإسلامي (The Muslim World)، ومجلة الدراسات القرآنية (Journal of Quranic Studies). صدرَ لها عن مطبعة جامعة إذريره كتاب بعنوان: قصص القرآن: الله والوحي والمتلقين (٢٠٢١م) Stories: God, Revelation and the Audience Quranic. [المترجم].

(3) Al Hassen, 'A Structural Analysis'.

والأسباب السردية المُحتملة لذلك: أي لأيّ غرض يوجد هذا الغموض؟»^(١) ومقصدها من ذلك هو أن «توضّح كيف تطوّرت بنية تلك الآيات من خلال الأصداء المعجمية والتكرار، وأنّ لبنيّتها غرضٌ سرديّ narrative وموضوعيّ thematic»^(٢).

من المهمّ بالتأكيد تحديد البنية في ثنايا السورة، لا سيّما في ضوء طريقة تقديم المادة في القرآن في أصله العربيّ، الذي يضع السورة بأكملها في نصّ متواصل، دون أيّ تقسيمات أو فقرات سوى العلامات الموجودة في نهاية كلّ آية. فالتحليل البنيويّ يحدّد الموضوعات الرئيسة في السورة، وهو شيء مفيد، لكن هناك خطورة أن يظلّ في نطاق الشكل ويُفكّك المادة، فيتجاهل الرسالة والغرض الذي يسري في ثنايا كلّ سورة. فالأشكال والتحليل الأدبيّ أمران مهمّان، ولكن فقط بقدر ما يُشيران إلى الموضوعات والمعاني وبقدر ما يوضّحان غرض السورة في مُجمّلها. في هذه المقالة، أُسعى إلى إجراء تحليل بنيويّ لسورة مريم، يُحدّد معالم بنية مختلفة عمّا طرحه الباحثون السابقون (انظر الجدول المُرفق). ومع ذلك، سأناقش قبل القيام بهذا الموضوع والغرض اللذين اشتملت عليهما هذه السورة، إذ أوّكد أنّهما تقديم السلوى والطمأنينة للنبّي، وسأوضّح كيف أثر ذلك في تحليلي لبنية السورة.

(1) Al Hassen, 'A Structural Analysis', p. 92.

(2) Al Hassen, 'A Structural Analysis', p. 94.

سورة مريم: الموضوع والغرض:

تتميّز سورة مريم بكونها مُحاطةً بسلسلة من السُّور التي تحكي قصص الأنبياء السابقين، مع تكرار الإشارة إلى عناد كفّار قريش، الأمر الذي يمكن ملاحظته في مواضع أخرى عديدة من القرآن^(١). فعلى سبيل المثال، بعد الإشارة إلى ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ في سورة (ص) وهجومهم اللفظي على النبي وتكذيبهم بالرسالة، في الآيات ١ - ١٦، يُخاطب القرآن النبي، قائلاً: ﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ...﴾. في تمام هذه الآية يُثني الله على داود وما منحه الله من نعمائه، وفي هذا تذكيرٌ للنبي أنّ في قدرة الله أن يمنح أنبياءه نعمًا، وهو بالفعل يُنعم بها عليهم، وفي مقدوره أن يفعل الأمر نفسه مع النبي. إنّ هذا الجَمْعَ بين وصف المشاقّ التي واجهها النبي مع كفّار مكّة وبين حكاية قصص الأنبياء السابقين أمرٌ شائع في القرآن، سواء في طُوال السُّور أو قِصارها؛ وهو أمرٌ يبدو أنّه يأتي أساسًا من أجل مواساة النبي والمؤمنين وتشجيعهم، مع تحذير الكفّار من مصير آخرين فعلوا فعلهم في الماضي ﴿قَبْلَهُمْ﴾ / ﴿مِن قَبْلِهِمْ﴾، وهو جانب سنراه يظهر في آخر آية من سورة مريم^(٢).

(١) يمكن العثور على مزيدٍ من الأمثلة لهذا في سُور: الأعراف، وهود، والحجر، والأنبياء، وسبأ، والصفّات، وغافر، وفُصّلَت، والأحقاف، والقمر، وغيرها.

(٢) ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هَلْ نُحِشْ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾.

إنَّ القرآنَ يَنْصُّ بوضوح على الغرض الكامن وراء الإشارة إلى قصص الرسل، وذلك في الآية رقم ١٢٠ من سورة هود: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. فقصص رُسل الله لها حضور في كثير من السور، لكنها جميعاً تأتي في سياقات مختلفة في السور المختلفة، وتنتقى وَفَق ما تستدعيه تلك السياقات^(١). وفي تماشي مع غاية القرآن، المنصوص عليها فيه، وهي أن يكون ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾، كما جاء في الآيتين الثالثة والرابعة من سورة آل عمران: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ...﴾. يمكن القول إنَّ الأنبياء الماضين جميعاً قد جاؤوا بالرسالة نفسها، وهي وحدانية الله والإيمان بكتبه واليوم الآخر. وإنَّ الكفار السابقين المُشار إليهم في تلك القصص جميعهم يُثيرون الاعتراضات نفسها التي يثيرها مَنْ لا يؤمنون برسالة القرآن؛ وفي نهاية الأمر فإنَّ الله يُنجي الذين آمنوا ويعذب الكافرين.

تمضي سورة مريم على نفس النَمَط العام من توظيف قصص الأنبياء السابقين (وغيرهم من الأشخاص)، ولكنها تمتاز عن بقية سور القرآن من

(١) انظر الفصل الذي يتناول سورة نوح في كتابي: آفاق القرآن؛ السياق والأثر (٢٠١٧م) Exploring

.Context and Impact :the Qur'an

طريقتين أساسيين. أولاً، نجد أن القسم الذي يتناول ما يُثيره الكفار ومصيرهم يأتي في نهاية السورة، فيما تأتي القصص التي تسرد آلاء الله ونعمه على أنبيائه في بداية السورة. ثانياً، يُصوّر فضل الله على هؤلاء الأنبياء باعتباره شيئاً خاصاً للغاية، ومنه ما أبداه الله من رحمته لهم. وفي القسم الذي يتحدث عن قصص الأنبياء في هذه السورة، ليس هناك أيّ حديث عن العقاب الوارد في غيرها من السور. على سبيل المثال، يُذكر موسى في المواضع الأخرى من القرآن بالنظر إلى علاقته بظلم فرعون وكيف دُمّر كيده؛ أمّا في سورة مريم فلا يُشار إلا إلى ما أحاط بموسى من رحمة الله. ومثل ذلك أيضاً، لا يُشار في قصة إبراهيم الواردة في سورة مريم إلى قيامه بتحطيم الأصنام أو إلى إلقائه في النار، كما ورد في بعض السور الأخرى. فمن الواضح إذن أن رحمة الله بأنبيائه هي لبّ سورة مريم والموضوع المحوريّ فيها، الأمر الذي يميّزها من بين سور القرآن جميعاً؛ وهنا يظهر السؤال: لماذا؟

والجواب، في رأيي، أن هذه السورة تعكس الموقف والحاجة النفسيّة التي كان يمرّ بها النبيّ عند نزولها. فليست السورة من أوائل ما نزل بمكّة، وإنّما نزلت -وفق ما يقوله نولدكه- في المرحلة المكية الثانية، في وقت كانت تتزايد فيه معاملة كفّار مكّة المُهينة والقمعيّة للمسلمين، وكان النبيّ وأتباعه يواجهون مخاطر التعذيب والقتل على أيدي أولئك الكفار. وقد اضطرّ بعض المسلمين، بالفعل، في السنة الخامسة من سنوات الدعوة الثلاث عشرة التي قضاها النبيّ في

مكة، إلى الهجرة منها إلى الحبشة. إِلَّا أَنْ كُتِبَ أسباب النزول لا تحوي شيئاً يُحدّد لنا سنة نزول السورة^(١)، وتقديري أن نزولها كان في حوالي سنة ٦١٨م؛ استناداً إلى التأريخ الذي قدّمه نولدكه^(٢)، ويرى فيه أن كثيراً من السور قد نزلت في مكة قبل نزول سورة مريم وبعدها. وإذا صحَّ ذلك، فسيكون معناها أنها نزلت بعد حوالي ثمان سنواتٍ من بدء الوحي في العام ٦١٠م، وقبل حوالي أربع سنواتٍ من هجرة النبي إلى المدينة [في العام ٦٢٢م]. وعلينا إذن أن نستنبط الحالة النفسية للنبي بصورة أساسية ممّا يرد في النص. فمن الملاحظ أن السورة السابقة [الكهف]، في الآية السادسة منها، تسأل النبي: ﴿فَلَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَفْسَكَ

(١) انظر، على سبيل المثال: الواحدي، أسباب النزول، ص ٢٠٣ - ٢٠٥. الآية الأولى المُتناوِلة بتوضيح سبب نزولها هي الآية رقم ٦٤: ﴿وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾، وفيه يُقال إن النبي سأل جبريل: «يا جبريل، ما يمنعك أن تزورنا أكثر ممّا تزورنا؟»، فنزلت هذه الآية جواباً من الملائكة. وهناك أيضاً تناول مفيدٌ لأسباب نزول الآية ٧٧: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾، ووفق هذا العرض فإن حدّاداً مسلماً [هو خبّاب بن الأرت] ذهب إلى أحد سادة المُشركين [وهو العاص بن وائل السهمي، والد عمرو] يتقاضاه ديناً له، فقال له العاص: «لا والله، حتى تكفر بمحمد»، فقال خبّاب: «لا والله، لا أكفر بمحمد حتى تموت ثم تبعث»، فما كان جواب العاص إلا أن قال له: «إني إذا متُّ ثم بُعثت، جئني، وسيكون لي ثم مالٌ وولدٌ فأعطيك». وفي هذا دلائل أخرى على غرور قادة مُشركي مكة في ذلك الوقت وقمعهم المسلمين، كما سيظهر في الجزء الثاني من السورة، وهو الأمر الذي كان له أثره في الحالة النفسية للنبي وأتباعه. غير أنه لا يوجد دليل تاريخي لتحديد السنة التي نزلت فيها السورة.

(٢) انظر ترجمة جورج تامر كتاب تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص: XXXVI.

عَلَىٰ عَائِرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴿١﴾، فيما تؤكد له السورة التالية [طه]، في الآية الثانية منها، أنه: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾. فسورة مريم إذن جزءٌ من سلسلةِ سُورٍ نزلت لمواساة النبيِّ وتعزيتة؛ وهذا أمرٌ واضح من بدئها إلى مُنتهاها، كما سنرى في التحليل المعقود في هذه الورقة.

بعد الحروف المُقطَّعة في الآية الأولى، التي تُنبه النبيِّ ومستمعيه وتُشير إلى أن ما يعقبها وحيٌّ من الله، نجد في الآية الثانية قوله تعالى: ﴿ذِكْرٌ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ وَرَكِبِيًّا﴾. لا بدّ هنا من التنبيه على أن الآية تُشير إلى الله بلفظ ﴿رَبِّكَ﴾، وفي هذا خطابٌ موجّه تحديداً إلى النبيِّ. ولأنّ القرآن فيه استجابةٌ للأوضاع والمواقف وتعليقٌ عليها، فإنّ هذه الآية تُشير إلى أنّ النبيِّ في ذلك الموقف كان بحاجةٍ إلى تذكيرٍ برحمةِ الله لِمَن سبقه من الأنبياء. ولذا وجب أن يكون السياق هو كَوْن النبيِّ قد ثَقُلَ عليه ما بدا له من عدم إحراز تقدّم في إقناع الكفار [باعتناق الإسلام] وصعوبة مهمّته، وكان يأمل في أن يسمع شيئاً من السلوى؛ ومن ثمّ فإنّ ﴿رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ...﴾ تُشير إلى أنّ ربَّ محمّد سيشمله أيضاً برحمته؛ فاستخدام كلمة ﴿رَبِّكَ﴾ في هذا السياق مهمٌّ، فمعناها هنا (رَبُّكَ الْبَرِّ)^(١)، بما يجعل هذا الخطاب شخصياً بدرجة أكبر من الاكتفاء

(١) نعلم أنّ (البرِّ) من أسماء الله. وقد استقيتُ ترجمة your cherishing Lord، في هذا الموضع، إلى

(رَبُّكَ الْبَرِّ) من ترجمة د. مُحمّد عبد الحليم الآية رقم ٣٢ من سورة مريم: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي

=

بالقول، مثلاً: (رَحْمَةً اللهُ عَبْدَهُ...). وفي هذا إشارة إلى أن الآية تأتي استجابةً لحاجات النبي وآماله. وفي الواقع، يُشار إلى الله في ثنايا هذا السورة السلوى عدّة مرّات بلفظ (رَبِّ)، وهو من الكلمات الأساسية المتكرّرة فيها.

هذا مثالٌ واحد على سمةٍ مهمّة في القرآن، أُسميتُها (الردّ)^(١). وهذا الأمر يقع حين يُردّ القرآن على موقف لم ينصّ عليه، كما لدينا هنا في سورة مريم. ولنضرب مثلاً آخر بالآية الثالثة من سورة الضحى، فبعد القَسَمِ التأكيدي الذي بدأت به السورة، يقول الله للنبي: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾. لقد جاءت هذه الآية ردّاً على كفّار مكّة حين قالوا: «قد ودع محمدٌ» بعد أن «أبطأ عليه جبريلُ». فقد أغفل القرآن ما قالوا، دون أن يعطيه اهتماماً، وجاء مباشرةً بالردّ. من جوانب ظاهرة الردّ هذه أنّ القرآن يركّز على الأمر المهمّ، ويُغفل ما أثار ذلك الأمر من مواقف أو أحداث. ومن المهم أن يعرف المرء كيف يُدرك وجود ردّ

=

جَبَّارًا شَقِيًّا. وإن كان الدكتور -في ترجمته القرآن كاملاً، الصادرة عن مطبعة جامعة أكسفورد- لا يترجم (البرّ) في سورة الطور: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾، إلى Chershing؛ لأنّ المقصود من الاسم في سورة الطور هو الإحسان وصدق الوعد بالجنة والنعيم، وهو غير المقصود في آية سورة مريم من معاني الرعاية والعناية، وهي معاني تدخل أيضاً في مفهوم الربوبية ويمكن أن يوصف بها الربّ تجاه عباده. والله أعلم. [المترجم]

(١) لقد جمعتُ بالفعل عدداً لا بأس به من المواد، وسأطوّر هذه النظريّة بصورة أوسع.

ما في أيّ موقف محدّد؛ لأنّه دون ذلك لن يعي السياق، وقد يتساءل قارئ النصّ القرآنيّ عن سبب الإشارة أصلاً إلى بعض الأشياء في ثناياه.

وبالعودة إلى سورة مريم، فإنّ كلمات الآية: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ وَ﴾ التي تُستهلُّ بها السورة، وما أعقبها من قصص [الأنبياء]، تعطينا إشارة واضحة على وجود موقفٍ استدعى ردّاً^(١). ومع مواصليّتي تحليل سورة مريم، سأشير إلى أمثلة أخرى مهمّة لأسلوب (الردّ) هذا، بما يوضّح أهميّة السياق في توضيح سبب ذكر بعض الأمور. فالردّ يُحدّد سبب ذكر أشخاص بعينهم، وما قيل عنهم تحديداً، ومقداره، إضافة إلى محور تركيز القصص المرويّة؛ وتناول اختيار مثل هذه المادّة يؤكّد وجود ردّ، كما سيّتضح في مناقشة الأمر في هذه الورقة. فإنّ النظر إلى سورة مريم من منظور تحليل غرضها وهدفها سيوضّح مدى الترابط التامّ بين جزأيهما، وسيفسّر ما يراه بعض الباحثين غير مفهوم.

(١) يرى الرازي أنّ هدف هذه السورة بيان وحدانيّة الله والنبوّة والحشر في ﴿مَشْهَدَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢٢٢). قد يُقال هذا عن الجزء الثاني من السورة، الذي يُحاجج الكفّار حول تلك المسائل، ولكنّه لا ينطبق بالتأكيد على دعاء زكريّا وذلك البيان الحاسم في بداية السورة: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ وَزَكْرِيَّا﴾.

تحليل السورة:

تحتوي سورة مريم، وهي سورة مكّية، ٩٨ آية. ويمكن، في رأيي، تقسيم

آيات السورة إلى ١٦ قسمًا، على النحو الآتي:

الجزء الأول	١	١٥ - ١	زكريا
	1b	١٥ - ١٢	بند فرعي عن يحيى
	٢	٢٩ - ١٦	مريم
	٣	٣٦ - ٣٠	عيسى
	٤	٤٠ - ٣٧	الاختلافات بين الأجيال التالية
	٥	٥٠ - ٤١	إبراهيم
	٦	٥٣ - ٥١	موسى
	٧	٥٥ - ٥٤	إسماعيل
	٨	٥٧ - ٥٦	إدريس
	٩	٦٣ - ٥٨	خلاصة عن هؤلاء الأنبياء، يليها ذكْرُ سوء سلوك مَنْ خَلَفَ مِنْ بعدهم؛ مع الحديث عن جزاء الأعمال خيرها وشرها
١٠	٦٥ - ٦٤	خطاب الملائكة للنبي	

الجزء الثاني	١١	٧٢ - ٦٦	إنكار البعث والحشر
	١٢	٧٦ - ٧٣	السخرية من المؤمنين
	١٣	٨٠ - ٧٧	غطرسة الكفار
	١٤	٨٧ - ٨١	الشرك بالله
	١٥	٩٦ - ٨٩	الردّ على نسبة الولد إلى الله
	١٦	٩٨ - ٩٧	ختام السورة وخطاب أخير إلى النبيّ، وذكر عقاب الأجيال السابقة

ستتناول الآن كلّ قسمٍ من هذه الأقسام على حدة.

القسم الأول: زكريّا ويحيى (الآيات: ١ - ١٥):

يبدأ القسم الأول بالحروف المُقطّعة ﴿كَهَيْعَص﴾، التي تمثّل الآية الأولى، وهي مجموعة حروف غير معتادة، لا في عددها ولا في تكوينها. لكنني هنا لن أدخل في النقاش المعتاد في التكهّن بمعانيها، مكثفياً بالقول إنّها تنبّه القارئ على أنه ما يعقبها وحيّ إلهيّ. فالأمر المهمّ هو ما تنبّهنا إليه.

لقد أشرتُ آنفاً إلى أنّ السياق الذي نزلت فيه الآيات كان موقفاً احتاج خلاله النبيّ إلى ما يبثّ فيه شيئاً من الطمأنينة. وهذا ما استدعى أن تُوضَع الآيات التي تتحدّث عمّن سبقه من الأنبياء قبل الآيات التي تتناول ما يمرّ به من مشقّة وعناء مع كفّار مكّة. وهذا السياق ذاته وتلك الحاجة نفسها هي ما استدعى وضع قصّة زكريّا في بداية السورة؛ لأنّها القصّة الأكثر دلالةً وتعبيراً في هذا الموقف، مع أنّه عاش في وقتٍ لاحق على من ذُكر في السورة من أنبياء.

إذن، تبدأ السورة بقول الله تعالى: ﴿ذِكْرٌ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ وَزَكْرِيَّا﴾. من المثير للانتباه هنا أنّ الله يقول عن هذه القصّة: ﴿ذِكْرٌ﴾، فيما نجد أنّه يقول في القصص التالية: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ﴾. فلا بدّ من الإشارة إلى أنّه: ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ وَنِدَاءً خَفِيًّا﴾ ليست قصّة زكريّا كلّها، بل هو ﴿ذِكْرٌ﴾ لحظة ما بعينها، وهي اللحظة التي دعا ربّه فيها وسأله: ﴿إِذْ نَادَى﴾. سيُستخدم حرف (إذ) الظرفيّ هذا متبوعاً بفعلٍ ماضٍ مرّاتٍ أخرى في هذه السورة لعرض قصّة السيّدة مريم

وقصص عدد من الأنبياء. وعند الحديث عن موسى وإسماعيل وإدريس، نجد هناك وصفاً لكل نبيّ منهم؛ فيأتي تعبير: ﴿إِنَّهُ كَانَ...﴾ متبوعاً بنعتٍ توصيفيَّة. ما يرد في هذه السورة ليس القصَّة الكاملة لأيِّ ممَّن ذُكروا فيها، ولكنها تكثيفٌ لجانبٍ واحد من كلِّ قصَّةٍ منها بما يخدم هدف السورة ومقصدتها.

في الآية الرابعة، ينادي زكريّا ربّه نداءً خفياً، فيقول: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾، وهو تعبيرٌ شديد الرقة في العربيَّة، وفيه كثيرٌ من أحرف الغنة، صامتة وصائتة، بما يُظهر شديد الخضوع والخشوع في دعائه. وهكذا فإنَّ وَهَنَ زكريّا واستسلامه يعكس - أكثر من غيره ممَّن ورد ذكرهم في السورة - حالة النبيّ في ذلك الوقت؛ ولذا فقد كان مناسباً أن يأتي ذكره في مستهلّ السورة لطمأنينة النبيّ ومواساته. ثمّ أعقبت ذلك، بمتهى الجمال، عبارة: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾؛ وهو تعبيرٌ فيه توكيدٌ لرجائه. وفي الآية الخامسة، يواصل دعاءه قائلاً: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَىٰ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ عَالِي يَعْقُوبَ...﴾.

زكريّا لا يشغله أمرُ نفسه فحسب، بل استمرار الإرث النبويّ من لدن يعقوب. ﴿وَأَجْعَلُهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾، وهو رجاء حارٌّ آخر يرد في الآية السادسة، وهو مفتوحٌ على جميع احتمالات المعاني: ﴿رَضِيًّا﴾ لربّه، ولأبويه وكلِّ من سواهما. وتكرارُ كلمة: ﴿رَبِّ﴾ يُظهر مدى إخلاصه في الدعاء وإلحاحه في التوسّل

والرجاء. فليس من الغريب أن يأتيه الجوابُ على الفور، كما جاء في الآية السابعة، وأعلنه الله -عَزَّ وَجَلَّ- بنفسه، بضمير الجمع الدالّ على العظمة:

﴿يَزْكُرِيَا إِنَّا نَبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ أَصْمُومٍ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾^(١).

إنّ هذا الجواب الفوريّ لدعاءٍ ورجاء يتجاوز ما قد يُوجد في أيّ من القصص الأخرى في هذه السورة، وقُصد به مواساة النبيّ والمؤمنين. ويأتي إيقاعُ هذا النداء والجواب وقافيتُهُما على نحوٍ شديدٍ التعبير عن هذا الجوّ من التضرّع والعتاء الإلهيّ. ويبدو أنّ زكريّا أراد مزيدًا من التأكيد، في خضمّ فرحته واندعاشه، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾؟ فكان الجواب (في الآية التاسعة): ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾. وهذا يوضح مدى قدرة الله التي لا مرأى فيها، وما قد قضاه وقدره؛ فيواصل زكريّا تضرّعه: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۗ قَالَ آيَاتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ الْتَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۗ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۗ﴾^(١١).

ثمّ في الآية الثانية عشرة، ينتقل القرآنُ زمانياً إلى ما هو متّصلٌ بالسياق، متجاوزاً جميع المراحل البينيّة، فيتحدّث عن يحيى قائلاً: ﴿يَيِّحِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾، وفي هذا تذكيرٌ بما دعا به زكريّا من أن يكون الغلامُ حاملاً

(١) قد تعني كلمة ﴿سَمِيًّا﴾ إمّا: (له الاسمُ نفسه)، أو (له المكانة ودرجة السموّ نفسها).

للإرث النبويّ في آل يعقوب، أعني: ﴿الْكِتَابِ﴾. غير أنّ هذه النقلة الزمانيّة لا تؤثر على فهم القارئ للقصة أو ما هو منها ذو صلةٍ خاصّة [بالسياق]. وهذا أمرٌ مهمٌّ؛ لأنّ هناك نقلة زمانيّة أخرى في هذه السورة. ففي استجابة الله لرجاء زكريّا ودعائه: ﴿وَأَجْعَلُهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [في الآية السادسة]، يقول الله تعالى في الآيات ١٢ - ١٥: ﴿...وَعَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٤﴾ وَسَلَّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾﴾.

هنا تجدر بنا الإشارة إلى أنّ إيتاء يحيى ﴿الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾، أي الحكمة وهو في سنّ الصّبا، يختلف عمّا قيل عن يوسف وموسى اللذين أوتيا الحكمة في سنّ أكبر من ذلك بكثير^(١). والكلمات المستخدمة في وصف يحيى هنا جميعها تمتاز بالرفقة، مع وجود أصوات الغنة والإيقاع والقافية، ممّا يعزّز من الصورة الجميلة للفتى، مُختتمّةً بـ(السلام عليه) في ثلاث مراحل من حياته: يوم مولده، ويوم موته، ويوم بعثه حيًّا؛ وهي بداية ملائمة للغرض من هذه السورة.

(١) الصياغة التي استُخدمت للإشارة إلى كلّ من يوسف (في الآية رقم ٢٢ من السورة التي تحمل اسمه)، وموسى (في الآية رقم ١٤ من سورة القصص) تأتي كما يلي: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ [وَأَسْتَوَى] عَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾.

من المهمّ هنا أن نقارن تناوُل [قصة] زكريّا ويحيى في هذه السورة بما وردّ عنهما في سورة الأنبياء. فتناوُل القصة في سورة مريم تحدّده حقيقة أنّه جاء (ردًّا) على الموقف الذي كان يمرّ به النبيّ في ذلك الوقت؛ فتأتي [قصة] زكريّا مباشرةً في بداية السورة. أمّا في سورة الأنبياء (الآيات ٤٨ - ٩١ منها)، فيحكى لنا القرآن قصص ١٦ نبيًّا ثمّ قصة السيّدة مريم؛ ويأتي ترتيب قصة زكريّا الخامسة عشرة في هذه القائمة، ويتناولها القرآن بشكل مختلف تمامًا: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ وَ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩]. فالقصة هنا مختصرة وواقعية وتقريريّة من الله، إذ يقول: ﴿فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ وَيْحِي﴾. في هذا تباين مع توقه الشديد وما بدا جليًّا من ضعفه في سورة مريم. فقول الله: ﴿فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ [في سورة الأنبياء] يختلف عن خطاب الله المباشر لزكريّا شخصيًّا في الآية السابعة من سورة مريم: ﴿...إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ وَيْحِي لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾. وهذا يوضّح لنا أنّ القرآن لا يحوي مجرد تكرارٍ للقصص النبويّ، وإنّما ينتقي ويفصّل ويقدم زوايا مختلفة لذلك القصص، اعتمادًا على السياق.

القسم الثاني: مريم (الآيات: ١٦ - ٢٩):

بعد قصة زكريّا ويحيى، وبدءًا من الآية السادسة عشرة، يأتي القسم الذي يتحدث عن قصة السيّدة مريم. ومثل القصص التي أعقبتها، تبدأ القصة بأمرٍ موجّه إلى النبيّ: ﴿وَأذْكُرُ^(١) فِي الْكِتَابِ﴾. من المهمّ أنّ لدينا - في هذه السورة وحدها^(٢) - تعبير: ﴿فِي الْكِتَابِ﴾ بعد الفعل ﴿وَأذْكُرُ﴾ في قصة السيّدة مريم وما تلاها من قصص، لتأكيد أنّ هذه المعلومات جزءٌ من ﴿الْكِتَابِ﴾. ومن المثير للاهتمام أيضًا أنّ يحيى قد أمر أنّ: ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾، فيما نجد أنّ عيسى يقول: ﴿آتَانِي الْكِتَابَ﴾، وكلا الإشارتين إلى ﴿الْكِتَابِ﴾ Scripture تؤكّدان مدى أهمّيّته. وهذا الترتيب للمادّة القصصيّة هنا منطقيّ؛ لأنّ الله قد كفّل السيّدة مريم سيّدنا زكريّا: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾. وهذه القصص تُوضَع معًا بالترتيب نفسه، في سور آل عمران ومريم والأنبياء. ويبدأ السرد في سورة مريم من المرحلة التي فيها ﴿أَنْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾، وتُسبِق هذه الجملة بالظرف الزمانيّ ﴿إِذٍ﴾؛ ولا يرد شيءٌ من قصة السيّدة مريم قبل تلك المرحلة.

(١) في ترجمتي القرآن إلى الإنجليزيّة، ترجمتُ هذه الكلمة إلى: *remember*، وهي أفضل من: *mention*؛ لأنّ السورة عزاءٌ وسلوى للنبيّ، وليس الهدف منها نقل الأحداث إلى أناس آخرين والإشارة إلى بعض الأمور وتنبههم عليها.

(٢) في سورة (ص)، لا يأتي بعد ﴿وَأذْكُرُ﴾ تعبيرٌ ﴿فِي الْكِتَابِ﴾ إطلاقًا.

لذا من المفيد هنا أن نشير إلى قصة السيِّدة مريم كما أوردتها الآيات ٣٥ - ٤٧ من سورة آل عمران، للاطلاع على معلومات أوفى عن الأحداث السابقة الأولى في حياتها، لما لها من تأثير على تصرفاتها الواردة في السورة التي تحمل اسمها:

﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۗ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾﴾.

هنا تصوّر امرأة عمران - أم مريم - في صورة امرأة شديدة التقوى والورع، تنذر طفلها الذي لم يولد بعد لخدمة الله في المعبد. كانت حينها تنتظر ابناً، ولهذا قالت [بعد ما وضعتها]، في نبرة اعتذارية على ما يبدو: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾. وقبل أن تواصل حديثها يأتينا كلام الله تعالى قائلاً إنه يعلم خيراً ممّا تعلم، ممّا يشير إلى أنّ طفلتها أفضل من الطفل الذكّر الذي كانت تنتظره. ويستمرّ كلام الله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾، (وأداة التعريف (ال) هنا ليست

جنسيّة، بل عَهْدِيَّة^(١)، ما يعني أنّ الذكّر الذي كانت تتوقّع مولده أقلّ نفعاً لها من الأنثى). وتواصل بعد ذلك حديثها، فتقول: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنكِ وَدُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾. فمن المتوقّع أن تسعى الأمّ إلى طلب الحفظ لابنتها الوليدة وحمايتها من الشيطان، ولكنّ اللافت هنا هي أنّها توسّع نطاق هذا الدعاء ليشمل ذريّة هذه المولودة. ولم تكن تعلم بحال أنّها آنذاك كانت تدعو أن يحفظ الله عيسى المسيح!

وحين سأل زكريّا السيّدّة مريم، في وقتٍ لاحق، عن الطعام الذي كان يأتيها على نحوٍ غامض، أوّضحت له أنّ كلّ ما يأتيها ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ الذي ﴿يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. وهنا نرى أنّ زكريّا قد تعلّم شيئاً من هذا الموقف، فبدأ يدعو الله أن يرزقه ابناً. وبعد دعاء زكريّا، يحكي لنا القرآن، في الآيتين رقم ٤٢ - ٤٣ من سورة آل عمران، ما يأتي:

﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَمْرَيْمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكِعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾.

(١) ورد شرح هذا في مقالة أخرى للدكتور/ محمد عبد الحليم، وهي منشورة على موقع مركز تفسير، حيث قال: «أداة التعريف (ال) قد تكون إمّا (جنسيّة) أي: (عامّة وشاملة)، تشير إلى كلّ ما هو داخل تحت الاسم الذي يتلوها، أو (عَهْدِيّة) أي: (خاصّة ومُحدّدة)، تشير إلى كيانٍ محدّد سبق ذكره بالفعل أو يعرفه المخاطب». [المترجم]

بعد أن رسمنا هذه الصورة من سورة آل عمران، يمكننا الآن الانتقال إلى سورة مريم التي تبدأ فيها قصة مريم - بعد أن ﴿أَنْتَبَدْتُ مِنْ أَهْلِهَا﴾ واعتزلتهم، وهو ما يبدو جزءًا مما أمرها الله به^(١) - في المرحلة التي جاءها فيها الملك ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾. ورد فعلها متوقع؛ فقد خشيت على عفتها (واقراً أيضاً الآية رقم ١٢ من سورة التحريم). فعلى الفور، حين رأت الملك / البشّر السوي يظهر أمامها فجأة في خلوتها، ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾^(٢). وهكذا كان رد فعل مريم على ما تصوّرت من خطر وتهديد هو الاستعاذة بالله وطلب الحماية منه. غير أن الملك أوضح لها أنه ليس مصدرًا للخطر لتخاف منه، ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَمًا زَكِيًّا﴾. وتماّمًا مثل زكريّا، لم تفهم كيف لهذا الأمر أن يحدث، فأجابته قائلة: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَمٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾. فلم يكن رد فعلها هو الغضب، بل الصدمة وطلب التفسير والتوضيح لهذا الأمر؛ فكان الجواب الذي أجابها به الملك هو نفسه الذي أُجيب به زكريّا ولكن مع مزيد من الطمأنينة: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلَنَجْعَلَنَّ عَايَةَ لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا...﴾. فكلمة: (رَحْمَةً) تتردد كثيرًا في هذه

(١) الآية رقم ٤٣ من سورة آل عمران.

(٢) هنا يُشار إلى الله باسم (الرحمن)، وهو اسم آخر من أسمائه المهمّة في هذه السورة؛ ويجمع بين القدرة

والرحمة. انظر: حسّان، (السبع المثاني)، ص ١٧٧ - ١٧٤.

السورة، وهو ما يلائم الغرض من هذه السورة، ثم يُختم الجواب بقوله: ﴿وَكَانَ
أَمْرًا مَّقْضِيًّا ٢١﴾ * فَحَمَلَتْهُ...﴾.

هنا نجد تطمينًا، تصحبه إرادة إلهية لا تتبدل. وسنعود إلى هذه النقطة
لنناقشها لاحقًا. ثم تُعقب هذا نقله أخرى في السرد، من الحمل إلى مرحلة
الولادة، حين لجأت مريم إلى نخلة لتستند إليها في ذلك (المكان القصي)، كما
يرد في الآيات ٢٢-٢٦ من السورة:

﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ٢٢﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ
الْنَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ٢٣﴾ فنادتها من تحتهَا
أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ٢٤﴾ وَهَزَيْتَنِي بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ
عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا ٢٥﴾ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا
فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ٢٦﴾.

يمثل رد فعل السيدة مريم في الآية ٢٣ أمرًا طبيعيًا بالنسبة لامرأة حديثة
السن تخوض تجربة الولادة للمرة الأولى، منفردة دون أحدٍ يشد من أزرها؛
لكن يأتيها حينئذ -لطمأنتها- نداء ﴿مِنْ تَحْتِهَا﴾، مشيرًا إلى التمر والماء من
حولها ليكونا طعامها وشرابها، فيخبرها أن تهز إليها ﴿بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ﴾
عليها، باستمرارٍ كلما هزتها، ﴿رُطْبًا جَنِيًّا﴾. ولبث مزيد من الطمأنينة في قلبها،
واصل القول: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾. وهذا يُذكرنا بما كان أمد الله به

السيدة مريم من (رِزْقٍ) حين كانت (متبذةً من أهلها) ومعتكفةً في ﴿الْمِحْرَابِ﴾. ولكن في هذه الآية، رقم ٢٦، لا نعرف هوية مَنْ (يُنَادِيهَا)، وقد أثار هذا الأمر كثيرًا من النقاش والجدل بشأنه؛ فقال بعضهم: إنه وليدُها عيسى يتحدث إليها، وإن هذا الأمر معجزةٌ أخرى من معجزاته، بينما اعترض آخرون على هذا التفسير، قائلين: إنه لا يليق لأن ذلك (موضع اللوث)^(١). ومؤخرًا أشارت ليلى أوزغور - الحسن إلى أن هذا النقص في المعلومات واحدٌ من عدد

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢٠٤.

ما يذكره المؤلف هاهنا غير دقيق فهذا الاعتراض الذي ذكره أوردته نقدة القول بأن المنادي هو الملك (جبريل) لا القول بأنه كان عيسى عليه السلام، وما أحال عليه من تفسير الرازي غير صحيح، فالرازي رجح أن المنادي هو الملك وأورد النقد الذي ذكره المؤلف في سياق رده للقول بأن المنادي الملك. يقول الرازي: « وفي المنادي ثلاثة أوجه: الأول: أنه عيسى ﷺ... والثاني: أنه جبريل ﷺ، وأنه كان كالقابلة للولد. والثالث: أن المنادي على القراءة بالكسر هو الملك وعلى القراءة بالفتح هو عيسى عليه السلام وهو مروي عن ابن عيينة وعاصم والأول أقرب لوجه: الأول: أن قوله: فنادها من تحتها بفتح الميم إنما يستعمل إذا كان قد علم قبل ذلك أن تحتها أحدًا والذي علم كونه حاصلاً تحتها هو عيسى ﷺ فوجب حمل اللفظ عليه، وأما القراءة بكسر الميم فهي لا تقتضي كون المنادي جبريل ﷺ، فقد صح قولنا. الثاني: أن ذلك الموضع موضع اللوث والنظر إلى العورة وذلك لا يليق بالملائكة. الثالث: أن قوله فنادها فعل ولا بد وأن يكون فاعله قد تقدم ذكره ولقد تقدم قبل هذه الآية ذكر جبريل وذكر عيسى ﷺ إلا أن ذكر عيسى أقرب لقوله تعالى: فحملته فانتبذت به [مريم: ٢٢] والضمير هاهنا عائد إلى المسيح فكان حمله عليه أولى...» تفسير الرازي، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ، (ص: ٢١/٥٢٧).

[المترجم]

من (الأسرار) المكنونة في هذه السورة⁽¹⁾. وفي رأيي أننا إذ أنعمنا النظر في مواضع أخرى من القرآن، فسنجد توضيحاً لهذا الأمر؛ ففي الآية الخمسين من سورة المؤمنون، يحدثنا الله عن السيدة مريم وابنها، قائلاً: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾. وهذا، في رأيي، يُوحى أن ﴿مِنْ تَحْتِهَا﴾ تعني: (من تحت الربوة). وفي رأيي أيضاً أن الملك الذي ظهر في البدء لطمأنتها يأتيها الآن ليطمئنها من جديد عندما حان وقت الولادة.

وبالعودة إلى سورة مريم، تُتابع الآيات سردَ القصة قائلة: ﴿فَإِمَّا تَرِينِ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾. الأمر ﴿فَقُولِي﴾ هنا فهيمه مترجمو القرآن إلى الإنجليزية بمعنى: (فقولي لأيّ إنسان [آخر]؛ وهذا يحدث تناقضاً: كيف ستقول أيّ شيءٍ لأيّ أحدٍ طالما صامت عن الكلام؟ في الواقع، ﴿فَقُولِي﴾ قد تعني أيضاً -في العربية-: (قولي لنفسك...). ومما يدعم هذه القراءة للنص حقيقة أن مريم يُفترض أن تقول ذلك لا حين يُخاطبها أحد، بل حين ترى هي أحداً، وهذا قد يعني (ولو من بعيد)، فكأنما الأمر لها بذلك يعني: (ذكرني نفسك أنك لن تكلمهم)؛ وبالتالي فليس ثمّ تناقض في هذه الجملة. ويُختتم هذا القسم [من الآيات] بوصفِ عودتها إلى قومها: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾

(1) Al Hassen, 'A Structural Analysis'.

يَأْخُتْ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ
قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾^(١).

حين عادت السيدة مريم إلى قومها تحملها، وظنوا أنها ارتكبت فاحشة، لم تفعل شيئاً سوى الإشارة إلى ابنها [الرضيع]؛ لأنها نذرت ألا تتكلم. وقد خاطبوها بوصف: (أخت هارون)، وقالوا لها إن أباهما كان رجلاً فاضلاً، ولم يكن سيئ الأخلاق، ولم تكن أمها من البغايا^(٢).

القسم الثالث: عيسى (الآيات: ٣٠ - ٣٦):

ينتقل القرآن، في الآيات: ٣٠ - ٣٣، مباشرة ليروي ما قاله عيسى بن مريم:

﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾﴾.

(١) في هذا السياق، يعني ذلك: (طفلاً تَضَمَّنَهُ بين ذراعيك).

(٢) ليس بالضرورة أن (أخت) تعني أختاً بالمعنى البيولوجي. ففي الآية رقم ٢٧ من سورة الإسراء، يصف الله ﴿الْمُبَدَّرِينَ﴾ بأنهم ﴿كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ﴾. فالعرب تقول (يا أختا العرب) وتعني ببساطة (أيها العربي). فمن هو هارون إذن؟ ليس في السورة تحديداً لشخصه، وقد يؤخذ هذا الأمر إما باعتباره سباً وتهكماً أو بالتوازي مع ما وُصف به أبواها.

إنّ موضع هذه الآية في السورة، مباشرةً بعد توجيه الناس سؤالهم إلى مريم، قد جعل كثيرًا من المفسرين - في الماضي والحاضر (باستثناء واحدٍ منهم في حدود علمي)^(١) - يعتقدون أنّ عيسى تكلم على الفور في ذلك الوقت. وهكذا، على سبيل المثال، تقول ليلي أوزغور - الحسن إنه «دافع عن أمه ضدّ اتّهامات الناس»^(٢).

ويدعم أيضًا هذا الانطباع كَوْنُ جملة: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ متبوعَةً - مباشرةً تقريبًا - بالفعل ﴿قَالَ﴾. وهناك كثيرٌ من قراء القرآن الذين يتتقون هذه القصة على وجه الخصوص - أعني قصة البشارة وكلام المسيح - لاستعراض أدائهم الممتاز [في التلاوة]. فحينها يُصبح المستمعون في حالٍ من الطرب والانتشاء، ويسبّحون الله أمام هول هذه المعجزة، لا سيّما إنّ وصلّ القارئ الآيتين في (نفسٍ) واحد، فيتكثّف الشعور بأنّ المسيح قد تكلم في ذلك الوقت. إلا أنّي توصلتُ إلى رأيٍ آخر مفاده أنّ المسيح لم يتكلم في تلك اللحظة، وأنّ ما يرد في هذه الآية جاء بعد ذلك بكثير في مرحلةٍ لاحقة من حياته. وكما أشرتُ آنفًا، هناك مثال آخر في هذه السورة، في الآية رقم ٦٤، على وجود نقلة زمنية في قصة يحيى. وإضافةً إلى ذلك، في الآية رقم ٤٠ من سورة طه، يمتنّ الله على موسى

(١) يذكر الرازي أنّ أبا القاسم البلخي قال [عن عيسى]: «إنّه إنّما قال ذلك حين كان كالمراهق الذي يفهم وإن لم يبلغ حدّ التكليف»، (الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢١٣).

(2) Al Hassen, 'A Structural Analysis', p. 99.

بعددٍ من نعمه عليه، فنجد انتقاله سريعة من تذكيره كيف نجّاه وأرجعه إلى أمّه إلى اللحظة التي قتل فيها موسى شخصاً: ﴿فَنَجِّينَاكَ مِنَ الْغَمِّ﴾، وهي لحظة جاءت بعد الأولى بكثير في حياة موسى. ففي القرآن، لا يعني التجاور النصّي للأحداث أنّها بالضرورة وقعت في الوقت نفسه. إضافة إلى ذلك، فإنّ الجملة التي قالها عيسى ليس فيها -كما قد يُتوقّع في تلك الأوضاع بعينها- أيّ دفاع عن براءة أمّه، وإلا لقال: (أمّي بريئة، وقد خلّقتني الله من دون أبٍ)، كما [هو المعنى الوارد] في الآيتين ٥٩ - ٦٠ من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ وَاكُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾

لهذا القسم هدفان، بدءاً من الآيتين ٣٢ - ٣٣. الأوّل، إعلان وحدانيّة الله، ثمّ تسليمات الله على عيسى المسيح. ومن السهل تخيّل أنّ النبيّ كان في غاية الحُبُور بتلاوة كلمات عيسى؛ فإنّ فيها استجابةً لرغبته في سماع شيءٍ عن رحمة الله التي كانت سبب نزول هذه السورة، خلال تلك الحالة النفسيّة التي مرّ بها. إضافةً إلى هذا المعنى، فإنّ إيقاع الكلمات نفسها ورنينها مؤثّران.

فيما يتعلّق بالهدف الأوّل، فإنّ قول عيسى في سورة مريم فيه ردٌّ على فكرة أنّ المسيح ابن الله. فالنصّ نفسه يحوي دليلين على ذلك.

١. أوّل ما يقول: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾. ثمّ تتلو هذا [القول] قائمةٌ بستّة أشياء

ينسبها عيسى -قصداً- لله، وجميعها تؤكد أنّه ﴿عَبْدُ اللَّهِ﴾.

﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾﴾.

ترد كل هذه الأفعال في الزمن الماضي، وهو ما يعني أن هذا القول يأتي بعد أن وقعت جميع تلك الأمور، وهي قطعاً لم تحدث على الفور بعد مولده. ثم يختم عيسى كلامه بالقول إن الله سلّم عليه: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾. قد يُقال هنا إن (جَعَلَنِي) في هذه الآيات تعني: «قَضَى أن أكون [في المستقبل]...»^(١). لكنّ هذا غير محتمل؛ لأنّه حين يُقصد بالفعل (جَعَلَ) أن يكون مستقبلياً فإنّه يأتي في صيغة اسم الفاعل. على سبيل المثال، حين كانت أم موسى على وشك أن تُلقِي ابنها في اليمّ (الآية السابعة من سورة القصص)، يقول الله عن هذه الواقعة: ﴿...وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾. وكذلك قال الله لإبراهيم في الآية رقم ١٢٤ من سورة البقرة: ﴿...إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؛ ولذا فإنّ الزمن الماضي في الجملة التي قالها عيسى [الواردة في سورة مريم] لا بدّ أن يؤخذ على ظاهره.

٢. الدليل الثاني هو أن الله - في نهاية هذه الجملة - يقول (في الآيات ٣٤-

(٣٦):

(١) يُروى عن ابن عباس أنّه كان يقول بهذا الرأي. (الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢١٣).

﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾.

من الواضح أن هذا جوابٌ على من قالوا لاحقاً إن عيسى ابن الله. فيستحيل، على أي حالٍ من الأحوال، أن يكون قوم مريم فكروا أنه ابن الله؛ بل على العكس من ذلك، لا سيّما بعد أن قالوا لها: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيًّا﴾.

في نهاية هذه الجملة يُقال: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ﴾. رأى بعض العلماء والمفسرين⁽¹⁾ أنّ هذه الجملة إمّا قالها عيسى أو النبي، ووجدوها غامضةً. لكنّها، في الواقع، لم يقلها النبي؛ فلا ظهورَ له هنا، ومن دلائل أن قائلها هو عيسى وُروُدُها نصّاً على لسان عيسى في الآية رقم ٥١ من سورة آل عمران.

هنا نبقى في موقف صعب مع ذلك السؤال الذي أثاروه: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾؟ وللإجابة على هذا، نحتاج إلى النظر في استخدام ألفاظٍ بعينها في مواضع أخرى من القرآن؛ ولنأخذ في البداية تعبير: ﴿فِي الْمَهْدِ﴾، وهو تعبير نجده أيضاً في آيتين قرآنيّتين أخريّين تتناولان مسألة كلام المسيح، وهما الآية رقم ٤٦ من سورة آل عمران: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾، والآية رقم ١١٠ من سورة المائدة: ﴿...تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾. إضافةً إليهما،

(1) Al Hassen, 'A Structural Analysis', p 107.

يُوصف عيسى في الآية رقم ٢٩ من سورة مريم بكونه: ﴿فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾^(١). وكلمة مَهْد تعني: (مكانًا مُمَهَّدًا للطفل الصغير لينام فيه). ومع أن الكلمة غالبًا ما تُترجم في الإنجليزية إلى cradle، فإنه ليس بقطعةٍ من الأثاث كما قد توحى كلمة cradle في السياق الإنجليزي. فليس المهدُ بالشيء الذي يحدّ سنّ الطفل كما هو الحال مع سرير الطفل^(٢) cradle. وبالتالي، فإنّ تعبير: ﴿فِي الْمَهْدِ﴾ لا يعني أنه فيزيائيًا (في السرير)، فإنه قد يعني: (في مرحلةٍ معيّنة من مراحل الحياة) [هي الطفولة]، تمامًا مثلما تعني تعبيرات: (في الشباب)، أو (في الكهولة)، أو (في الشيخوخة).

(١) يقول الله أيضًا عن يحيى في الآية رقم ١٢ من سورة مريم: ﴿...وَوَعَّاظِنَاهُ أَنْ يَكْفُرَ بِمَا كَفَرَ صَابِرًا سَلِيمًا﴾.

(٢) يقول الرازي: «اختلفوا في المهد. فقيل: هو حجرها؛ لما روي أنها أخذته في خرقةٍ فأثت به قومها، فلما رأوها قالوا لها ما قالوا؛ فأشارت إليه وهو في حجرها، ولم يكن لها منزلٌ مُعدٌّ حتى يُعدّ لها المهدُ. أو المعنى: كيف نُكلمُ صبيًّا سيبلُهُ أن ينامَ في المهد؟»، (الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢٠٨). وقد سال مبدأٌ كثير حول هذه المسألة، وظهرت كتابات من الجودة بمكان. وينقل الرازي من ذلك، قائلًا: «رُوي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن يوسف [النجار] انتهى بمريم إلى غارٍ فأدخلها فيه أربعين يومًا حتى طهرت من النفاس، ثم أتت به قومها تحمله، فكلمها عيسى في الطريق، فقال: يا أمّاه! أبشري، فإنّي عبدُ الله ومسيحُهُ»، (الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء ٢١، ص ٢٠٧-٢٠٨).

ولنتقل الآن إلى تعبير: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ﴾. لا يبدو أنّ هذا التعبير يعني ببساطة (يتحدّث إلى الناس)، وإنّما (يخاطب الناس على نحو معقول)^(١). فلا معنى للقول إنّّه تحدّث إلى الناس حين كَبِرَ؛ إذ لا غرابة في ذلك. إنّما يعني هذا التعبير الحديث بحصافةٍ وحكمة، كما يقول الله عن يحيى: ﴿...وَعَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^(٢). وحين بَشَرَ الملكُ مريم، في الآية رقم ١٩ من السورة التي تحمل اسمها، أنّ الله سيهبها ﴿غُلَامًا زَكِيًّا﴾، فإنّ لفظَ ﴿زَكِيًّا﴾ قد يعني (نقيًّا)،

(١) ما يقوله د. مُحمّد عبد الحلّيم هنا يحتمل أنّ قوله تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ﴾ يُشبهه ما قصدهت السيّدّة أمّ سُليم رضي الله عنها حين امتنعت عن الزواج حتّى يكبر ابنها أنس بن مالك رضي الله عنه وقالت: «حتّى يجلس أنس في المجالس ويحدّث الرجال». [المترجم]

(٢) قد تعني كلمة ﴿صَبِيًّا﴾: إمّا فتى أو طفلًا رضيعًا. انظر: Abdel- Haleem & Badawi, *Dictionary Usage 'of Quranic*. ومن معانيها في المعجم الوسيط: «الصغير دون الغلام، أو من لم يُنظّم بعد». وبالتالي فالكلمة تشمل نطاقًا واسعًا من الأعمار، تمامًا مثل كلمة child في الإنجليزية. وفي مثل هذا الموقف، فإنّ السياق هو ما يحدّد [السنّ المقصود]. ومن المفيد في هذا النقاش الإشارة إلى إنجيل لوقا (الإصحاح الثاني، الآيات ٤١ - ٥٢)، حين بقّي عيسى في أورشليم [القدس]، وحين عادت السيّدّة مريم ويوسف [النجار] للعثور عليه، «وبعد ثلاثة أيام وجداه في الهيكل، جالسا في وسط المعلمين، يسمعونهم ويسألهم. وكلّ الذين سمعوه بهتوا من فهمه وأجوبته». فمن الواضح، إذن، من هذا، أنّه لم يكن قطعًا رضيعًا، بل كان ذا حكمةٍ وحصافةٍ منذ سنّ صغير جدًا.

قلتُ: نقل د. مُحمّد عبد الحلّيم هنا من الإصحاح الآيتين ٤٦ - ٤٧ فقط؛ وفي الآية رقم ٤٢ منه أنّه «لما كانت له اثنتا عشرة سنة، صعدوا إلى أورشليم كعادة العيد»، وفي هذا تحديدٌ لسنّه في ذلك الحين.

[المترجم]

وقد يعني أيضًا أنه سيحظى بـ«نماء روحي وفكري»^(١)، ومن ثم فقد يعني هذا التعبير أن عيسى أكثر نماءً وتطورًا، من الناحية الروحية والفكرية، أكثر من أنداده من الأطفال. وليس في هذا إنكارًا لقدرة الله على أن يجعل طفلًا رضيعًا يتكلم - فخلق هذا الطفل^(٢) أكثر إعجازًا من ذلك - بل هذا يعني أن التحليل السياقي واللغوي والدلائل من داخل النص فيها ما يدعم الرأي الوارد في هذه الدراسة.

حين طرحتُ قراءتي لهذا المقطع [من السورة] على عددٍ من العلماء المسلمين، كان جوابهم التلقائي هو التساؤل «ولكن ماذا عن الحديث [النبي]؟» ومع شيء من المجازفة بالوقوع في الاستطراء، سيكون علينا الآن تناول حديثٍ آحادٍ يرد في صحيح البخاري (ومسلم)، وفيه يُروى عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة: ...»، ثم ذكر بعد ذلك عيسى، وسردَ حالتين أخريين عن طفلين غيره^(٣). لا يذكر الحديث

(١) باعتبار أن صفة (زكي) من الجذر (زكأ)، والزكأ في لسان العرب: «النماء والرَّبْعُ، ... وفي حديث أبي

الحسن، كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ: (المالُ تَنَقَّضَهُ النِّفْقَةُ، والعِلْمُ يَرْكُؤُ عَلَى الإِنْفَاقِ)». [المترجم]

(٢) يقصد بهذا أي طفل؛ ولا يخصَّ خلقَ عيسى دون أب. بل يعني إعجازَ الخلق ابتداءً. فأداة التعريف هنا

عَهْدِيَّةٌ وليست جنسيَّةً. [المترجم]

(٣) البخاري، الصحيح، المجلد ٤، كتاب الوصايا. أو انظر:

Wensinck Concordance, vols 5-6, p. 279: 'Bukhārī, Prophets, 48, and Muslim, Birr 8'.

عيسى إلا بالإشارة إلى اسمه فحسب، دون طرح أيّ مزيد عن السياق، ولكنه يفصل في الحالتين الأخيرين؛ وأولاهما عن رجل عابدٍ من بني إسرائيل يقال له: (جُرَيْج)، أبا الاستجابة لإغواء إحدى المومسات، ثم ذهبت إلى راعٍ وأمكنته من نفسها، فحملت منه، واتّهمت جُرَيْجًا بأنه والد الطفل، غير أنّ الطفل أجاب، حين سأله [جُرَيْج] عن أبيه، قائلاً: (الراعي). وفي الحالة الثالثة، كانت هناك امرأة من بني إسرائيل، أيضًا، تُرَضِعُ ابنها، فرأت رجلًا ذا شارةٍ ووسامة يركب خيلاً، فدعت الله أن يصيرَ ابنها مثله، فما كان من ابنها إلا أن ردّ على هذا بقوله: «اللهم لا تجعلني مثله». فكلتا القصتين عن بني إسرائيل، وفي كليهما يردّ الطفل بكلمة واحدة أو كلمات قلائل. والردود جميعها تتصل بالموقف، وهدف القصة هو المغزى الأخلاقي المُفترَض منها، وهو مقبول في الإسلام.

يتوجه عيسى، في سورة مريم، بخطابٍ طويل بعد الآية التي أشارت فيها أمّه إليه، ولم يكن فيه -كما رأينا- أيّ شيء يتصل بالاتهامات التي وُجّهت إليها. ولأنّ هذا الحديث النبوي لا يذكّر سوى أنّه كان أحد أولئك الذين تكلموا «في المهد»، فلا يمكن التسليم بأنّه يُشير -بوضوح لا لبس فيه- إلى خطابه الطويل الوارد في سورة مريم. وبالنظر إلى القصص الأخرى المذكورة في هذا الحديث المُشار إليه، فمن الممكن أنّه لو كان نطق شيئاً لنطق بتبرئة أمّه. غير أنّ هذا الحديث الذي يرويه أبو هريرة حديثٌ آحادٍ، يتناسب مع التوجيهات الأخلاقيّة، لكنه لا يُعتدّ به في مسائل الإيمان، بالمخالفة لكلّ هذه الدلائل

اللغوية والسياقية المذكورة آنفاً، للتأكيد على أن كلام عيسى المطوّل [في سورة مريم] قد نطق به حين كان رضيحاً. فمسائل الإيمان لا تقوم إلا على ما هو قطعي الثبوت (من القرآن أو الحديث المتواتر) وقطعي الدلالة^(١). والحديث المطروح هنا غير قطعي الثبوت ولا يمكن القطع بأنه يُشير إلى القصة المذكورة في سورة مريم.

إنّ كان كلام عيسى، كما قد أشرنا، لم يقله حين كان رضيحاً، فما زال علينا توضيح ما جرى حين أشارت السيّدّة مريم إليه وقال لها قومها: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْتِدِ صَبِيًّا﴾، ربّما كان هذا سؤالاً بلاغيّاً استنكارياً، لم ينتظروا [منها] جواباً عنه. والقرآن لم يُفصح عن هذه النقطة، تماماً كما لم يُفصح عمّا وقع مع زكريّا وقومه بعد أن ﴿... فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾. كما أوضحت آنفاً، هنالك نقلة [واضحة بعد هذا الخطاب من زكريّا إلى قومه] لتوجيه الأمر إلى يحيى أن يأخذ الكتاب بقوة. وقد أشرنا إلى أن مثل هذه النقلات الزمانيّة شيءٌ معتادٌ في الأسلوب القرآنيّ، مع انتقاله إلى المسائل ذات الصّلة بالرسالة التي ترمي إليها السورة. والنقطة هنا لجعل المسيح يخبرنا عن الشيء الأهم والأساسي في حياته ورسالته: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا... وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾. ولو

(١) انظر، على سبيل المثال: شلتوت، الإسلام، ص ٥٣ - ٦٥.

كان عيسى فعلاً تكلم في المهده، لأنشغل قوم السيدة مريم بتسييح الله وتمجيده، ولطاروا بالخبر ينشرونه لتبرئتها بأقوى الدلائل. غير أن هذا لم يرد عنهم إطلاقاً؛ بل من الواضح في القرآن (الآية رقم ١٥٦ من سورة النساء) أنهم استمروا في ذلك القول والاتهام^(١).

القسم الرابع: الاختلافات بين الأحزاب التالية (الآيات: ٣٧ - ٤٠):

يبدو أن هذا القسم -الذي يتناول كيف اختلفت الأحزاب فيما بينها، ويتنبأ بما سيلقاه هؤلاء الذين جحدوا الحق وكفروا به من الويل والمعاناة حين يأتي ذلك اليوم العظيم- ما يزال يشير إلى أتباع عيسى الذين جاؤوا من بعده، بعدما أوضح [لأتباعه الأوائل] أنه يرفض قطعاً أيّ زعمٍ بأنه ابن الله. ويُندر القرآن هؤلاء ما سيلقونه في يوم القيامة ﴿يَوْمَ الْحُسْرَةِ﴾، ويختتم ذلك الإنذار بتأكيد أنهم جميعاً ﴿...وَالَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾؛ عائدین إلى الله ليواجهوا العدالة.

القسم الخامس: إبراهيم (الآيات: ٤١ - ٥٠):

بعد الخروج عن التسلسل الزمني ووضع زكريا ومريم وعيسى أولاً، لملاءمة سياق القصة، ينتقل القرآن زمانياً مرةً أخرى في الآيات ٤١ - ٥٠ من السورة، ولكن إلى الوراء في التاريخ: من عيسى إلى إبراهيم. وأرى أن وضع

(١) ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَنًا عَظِيمًا﴾.

هذه القصة عن إبراهيم في هذا الموضع يعمل على إبراز تأكيد القرآن على التوحيد وإنكار أيّ درجة من الشرك؛ في كلّ من قصة عيسى تتلوها قصة إبراهيم. تبدأ قصة [إبراهيم] بقول الله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ﴾، ويتكرّر هنا للتشديد وللتأكيد على الرسالة (أو التذكير) في عقل النبي، فقصة إبراهيم هذه هي الأولى [من بعد القصص السابقة] ضمن عدّة قصص ترد في الأقسام القليلة التالية. في هذه القصص يصف القرآن لنا إبراهيم (الآية ٤١) وإدريس (الآية ٥٦) بأنّ كلّاً منهما ﴿صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾^(١)، في حين يصف إسماعيل (الآية ٥٤) بأنّه كان ﴿صَادِقَ الْوَعْدِ﴾. وهذا يُدكرنا بالميثاق الذي أخذه الله من النبيين، وأنّه سيَسأل ﴿الصّٰدِقِيْنَ عَن صِدْقِهِمْ﴾. فكلّ نبيّ من هؤلاء الأنبياء المذكورين في هذه السورة أبدى ثباتاً لا يتزعزع في الوفاء بما عاهد عليه الله. في قصة إبراهيم، نجده يفي بوعد له حين قال له: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾، ولكنّ الله يؤنّبهُ على ذلك في الآية رقم ١١٤ من سورة التوبة^(٢). وعلى صعيدٍ آخر، صدّق إبراهيم الرؤيا - التي أراه الله إيّاها - بأنّه يذبح ابنه الوحيد (الآية رقم ١٠٥ من سورة الصافات). وبالتالي، فهذه الإشارات إلى الثبات وصدق الوعد مع الله هي أمثلة

(١) (صديق) صيغة مبالغة من صفة (صادق)، وترجم في الإنجليزّيّة إلى: a man of truth.

(٢) ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾.

يضر بها الله للنبي لتكون قدوةً حسنة له. فالسورة تمنحه الطمأنينة وتعلمه [الصبر والثبات].

ولقد كان إبراهيم منشغلاً بأبيه، وفي الوقت ذاته كان شديد اللين عند توجيه الكلام إليه، ويعطيه الحُجَجَ المقنعة المناسبة، سائلاً إياه:

﴿...يَأْتِبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ۗ ﴿٤٤﴾
 يَأْتِبَتِ إِيَّيَ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ۗ ﴿٤٣﴾
 يَأْتِبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ۗ ﴿٤٤﴾ يَأْتِبَتِ إِيَّيَ أَخَافُ
 أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾.

غير أن جواب أبيه كان حاداً: ﴿لَئِنْ لَّمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا﴾، فكان ردُّ إبراهيم على هذا: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾^(١). وكما أشرت آنفًا، فإن ما تؤكّد عليه هذه السورة هو لطفُ إبراهيم ولينُ جانبه. وتختّم هذه الآيات بالإشارة إلى رضوان الله على إبراهيم الذي ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾، ثمّ تعقبها آيةً أخرى تقول: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُم لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾. وفي هذا مثالٌ آخر، ضمن هذه السورة، على أن الله يبسط رحمته في أزمنة العسر؛ وهذا كله لطمأننة النبي، تماشيًا مع هدف السورة.

(١) ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ۗ ﴿٥٧﴾ وَأَعْتَرِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾.

القسم السادس: موسى (الآيات: ٥١ - ٥٣):

في هذه الآيات الثلاث^(١)، يُوصف موسى بأنه ﴿كَانَ مُخْلِصًا﴾، وبأنه أيضًا ﴿...وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾. ويتكلم الله في هذه الآيات بنون العظمة لتكريم موسى، مستخدمًا، مرّةً أخرى، تلك الكلمات الأساسية: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾.

القسم السابع: إسماعيل (الآيتان: ٥٤ - ٥٥):

من الناحية الزمانيّة، تدعو هاتان الآيتان المؤمنين أن يذكروا، أيضًا، ﴿فِي الْكِتَابِ﴾ قصة إسماعيل: ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥٤﴾ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴿٥٥﴾﴾. كان ينبغي لهاتين الآيتين أن تتبعا مباشرة الآيات المتعلقة بأبيه إبراهيم؛ لكنّه هو وإدريس حلّا في نهاية هذا التسلسل [النبيّ]، ولم ترد في قصّة أيّ منهما تلك الكلمة الأساسيّة (وهبنا). وقد وُصف إسماعيل هنا بأنه ﴿صَادِقَ الْوَعْدِ﴾^(٢)، وتخبرنا الآيتان أنّه نتيجة لسلوكه التقويّ هذا نال رضا الله: ﴿وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾.

(١) ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥١﴾ وَنَدَبْتَهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ﴿٥٣﴾﴾.

(٢) من الأمثلة على هذا الصدق الآية رقم ١٠٢ من سورة الصافات، حين امتثل لإرادة الله وأمره [أباه] بالتضحية به. فقد أسلم نفسه طوعًا ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾، ولكنّ الله فداه ﴿بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾. وإضافةً إلى هذا، فمن صدقه أيضًا أنّه: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ [مريم: ٥٥]. وبالمثل، فإنّ محمّدًا مأمورٌ في الآية رقم ١٣٢ من سورة طه أن: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾.

القسم الثامن: إدريس (الآيات: ٥٦-٥٧):

هذه الإشارة السريعة للغاية إلى قصة إدريس^(١) تؤكد، من جديد، أن هذا النبي المذكور كان ﴿صِدِّيقًا﴾، وأن الله قد شمله برضاه فأعلى درجته ورفعته ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾.

وفي هذا ختامٌ لما ترويه السورة عن بعض الأنبياء المُختارين بشكل خاص، مع صفات مُنتقاة على نحو مُحدّد، بما يُلائم هدفَ السورة، كما أشرتُ سابقًا؛ ولا شيء هنالك ممّا لا يناسب هذا الهدف.

القسم التاسع: ملجّص عن هؤلاء الأنبياء، وسوء سلوك من خلفهم؛ ثواب من أحسن وعقاب من أساء (الآيات: ٥٨-٦٣):

يصف هذا القسم جميع هؤلاء الأنبياء وذريتهم بأنهم قد ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، وأنهم ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾. فهؤلاء ضُربوا مثلًا للنبي والمجتمع الذي أقامه. وبعد التحذير من مصير الأجيال التي تلتهم، وهم ﴿خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾، نجد وصفًا لما يحظى به ﴿مَنْ تَابَ وَعَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ من نعيم الجنة؛ ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ

(١) ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْقُرْآنِ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ٥٦ وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ٥٧﴾.

فِيهَا بُكْرَةٌ وَعَشِيًّا ﴿١﴾. ولكننا لن نتعرف على كيفية تصرف الكفار إلا في الجزء الأخير من السورة.

القسم العاشر: خطاب الملائكة للنبي (الآيتان: ٦٤ - ٦٥):

يُنظر إلى هذا القسم من السورة باعتباره غامضًا وغير ذي صلة^(١)، لكنه شديد الاتصال بما سبقه. فعلينا قراءة هاتين الآيتين (٦٤ - ٦٥)^(٢) على أنهما مثال على وجود نقلة (في المنظور، هذه المرة). وهما أيضًا مثال على فكرة (الرد). فمن الواضح، مُعجماً، أن العبارة الأولى: ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ تأتي على لسان الملائكة، وفيها قصرٌ في جملتها باستخدام النفي والاستثناء: (ما) و(إلا)، فكأنها ردٌ وجوابٌ على شخص يفكر في شيء آخر أو يتوقعه، وهو في هذه الحالة كون النبي يتوقع نزول الملائكة إلى الأرض؛ الأمر الذي يُشير إلى أنه بعد سماعه تلك الرحمة الغامرة التي شملت الأنبياء السابقين تمنى لو أن ملائكة من الملائكة يحمل إليه رحمة مماثلة؛ ولذا أخبرته الملائكة أنهم لا ينزلون إلا بإذن الله، الذي له الحكم عليهم جميعاً ويُسيّرهم وفق إرادته، وطمأنته أن ربه لا ينساه: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. الكلمة الأبرز في هذه الآية هي

(1) Bell, *The Qur'an: Translated*, vol. 1, p. 284.

(٢) ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾.

﴿رَبُّكَ﴾، التي وردت في بداية السورة: ﴿رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً﴾، ويتردد صداها هنا لربط كلتا الآيتين بالموضوع الأساسي للسورة. لكن دون رؤية هذا التكرار المقصود قد نغفل عن هذا الرابط، فالآية الأخيرة هنا تقول للنبي: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾؛ وبالتالي، فهي هنا طمأنة له، مع أمرٍ بأن يستمرّ في عبادته لله. وهذا أمرٌ قاطع، تماماً كما في حالة مريم، حين أخبرها الملك أنه ﴿...وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾؛ قد غمرتها الرحمة، ولكن لا مفرّ ممّا قضاه الله، وعليها أن تسلم لأمره. وكذا يجب على النبي أيضاً التسليم، وعليه أن يواصل العبادة في مواجهة ما سيقوله الكفار ويفعلونه؛ وهو ما سيرد في الجزء الأخير من السورة، وقد تأجل ذكره على عكس النمط المعتاد، كما أشرت سابقاً.

الجزء الثاني:

يبدأ هذا الجزء الثاني من السورة بحرف الواو {و...}، وهي أداة للربط والتماسك، تصل الجزأين وتربطهما معاً. فقد انتهى الجزء الأول بالحديث عن عقاب الكفار في جهنّم، مع وعدٍ بجنّات عدنٍ لمن عمل صالحاً، وأمرٍ للنبي بالاصطبار على العبادة؛ فيما يبدأ الجزء الثاني بتناول المصير الذي ينتظر من أنكروا البعث.

القسم الحادي عشر: إنكار البعث (الآيات: ٦٦ - ٧٢):

يُفْتَتَحُ هذا القسم بالآية: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾، ومن الواضح أن استخدام كلمة (الإنسان) هنا ينطبق فقط على مَنْ أنكروا البعث^(١)، وجَلِيَّتِي أَنَّهَا لا تشمل كَلَّ البشر، فالأنبياء وصالح المؤمنين ليسوا مشمولين فيها هنا. وكما نعرف من القرآن نفسه، فإنَّ هذه التعبيرات عن التكذيب والإنكار والشكَّ قد أحزنت النبي (كما في سور الأنعام [٣٣]، وطه [١٣٠]، ويس [٧٦]، والمزمل [١٠])، لدرجة أن الله سأله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ عَآثِرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦]، و﴿لَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣]؛ ولذا كانت آيات من القرآن تُخبره: ﴿فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾^(٢).

(١) يظهر هذا الاستخدام في عدَّة مواضع من القرآن: منها الآية رقم ٧٧ من سورة يس، والآية الثالثة من سورة الإنسان، والآية رقم ١٧ من سورة عبس.

(٢) منها، على سبيل المثال، آيات في سور: طه، وق، والمزمل:

﴿فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ [طه: ١٣٠].

﴿فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩].

﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: ١٠].

هناك، في الجزء الثاني من السورة، أربعة أمثلةٍ على تلك الأقوال الشنيعة وفعلٌ واحد في الآية رقم ٨١، حيث يُنكر الكفارُ وحدانيَّةَ الله من خلال اتّخاذهم ﴿مِن دُونِ اللَّهِ عَالِهَةً﴾؛ وذلك لينالوا منهم العون والدعم: ﴿لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾، وأيضًا من خلال نسبة الولد إلى الله^(١). ونلاحظ هنا أنّ القرآن، في هذا القسم، يسرد لنا ما زعموا ثم يردّ عليه. وبالتالي، فبعد أن أنكر الكفارُ البعثَ في الآية رقم ٦٧، نجد أنّ القرآن ساق -ردًّا عليهم- سؤالًا آخر: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾^٢، بعد هذا السؤال/ الردّ، يؤكد القرآن للنبيّ على أنّ الكفار سيُرجعون إلى الله: ﴿وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾. ويرسل الله برسائل الوعيد للكفار، مُقسّمًا بذاته العليّة، قائلًا: ﴿فَوَرَبِّكَ﴾ (وهي كلمة أساسية وردت من قبل في الآية الثانية والآية رقم ٦٤ لتشدّد من أزر النبيّ): ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾. وتأتي هذه اللغة القويّة ردًّا على عناد الكفار؛ وهي في مقابلة حادّة مع ما نقل عن يحيى وعيسى وإيمانهم بالبعث والقيامة.

(١) لا ترد نسبة الولد إلى الله في الآية رقم ٨١، بل في الآية رقم ٨٨، وهي في دائرة القول لا الفعل. فلا أدري لماذا جاء الدكتور/ عبد الحليم بها هنا، وهو القائل في أوّل الجملة (فعلٌ واحد)؟ أمّا الأقوال الأربعة فهي في الآيات: ٦٦، ٧٣، ٧٧، ٨٨ من السورة. [المترجم].

(٢) وقد كان هذا هو الجواب نفسه على زكريّا، في الآية التاسعة من سورة مريم، حين قال: ﴿كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْئٍ وَقَدْ خَلَقْتَنكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾.

القسم الثاني عشر: الاستهزاء بالمؤمنين (الآيات: ٧٣-٧٦):

هذا القسم يعطينا مثلاً آخر على سلوك الكفار المشين، فيتحدث عن طمع الإنسان وجشعه: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾. وذلك السلوك المشين للكفار يتناقض تمامًا مع فعل الذين ﴿إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾، كما ورد في السورة سابقًا. كان من غرور أمثال أبي جهل دأبهم على القول: ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا﴾، وكانوا يرون أنّ أولئك الذين يتبعون الوحي [الإلهي] ليسوا سوى الأضعف والأدنى رتبةً في المجتمع. ويتكرر هذا القول مرارًا في القرآن، فيرد في سور الكهف وسبأ والجن والمدثر، وغيرها^(١). ويحكي القرآن عن قوم نوح أنهم قالوا له: ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا لِئَآذِنُوا﴾ [هود: ٢٧].

(١) في الآيات الآتية:

﴿وَكَانَ لَهُ نَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف: ٣٤].

﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٥].

﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعُفٌ نَّاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٤].

﴿وَبَيْنَ شُهُودًا﴾ [المدثر: ١٣].

يأتي في هذا القسم ردُّ على هذا الغرور، ففي الآية رقم ٧٥: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا﴾. وفي الآية التي تليها، يُقابل الله بين هذا الغرور وبين هدايته للمؤمنين: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَتُ الصَّلِحَتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا﴾.

القسم الثالث عشر: غطرسة الكفار (الآيات: ٧٧ - ٨٠):

﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴿٧٨﴾ كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾ وَنَرْتُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴿٨٠﴾﴾.

يقدم هذا القسم الموجز، المكوّن من ثلاث آيات، مثالاً آخر على الغرور والوقاحة لدى شخصٍ آخر من الكفار، لم يكن حتىّ لديه مال أو ولد؛ وتعرض الآيات للمصير الذي ينتظره. ويتناقض كلام الرجل المذكور هنا، الذي ﴿...وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾، تمامًا مع نداء زكريّا الحارّ وابتهاله إلى الله، في مطلع السورة، أن يرزقه وولدًا.

لكنّ الله يردُّ ما يفترضه هذا الرجل، ويوجّه إليه سؤالاً استنكارياً: ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾؟ ويجيبه أنّ الله سيرثه ما كان يتمنّى الحصول عليه من ثروة وأولاد، وأنّه سيعود إلى الله ﴿فَرْدًا﴾، فيقول الله في آية

لاحقة بعد ذلك: ﴿وَنَرِيْهُ مَا يَقُوْلُ وَيَأْتِيْنَا فَرْدًا﴾؛ وهي كلمة ترد -كما سنرى لاحقاً- قرب نهاية السورة، في الآية رقم ٩٥^(١).

القسم الرابع عشر: عبادة الأوثان (الآيات: ٨١ - ٨٧):

يبدأ هذا القسم بعرض ذلك الذنب المقترن بجميع ما وَرَدَ [في ذلك الكلام] أنفاً: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾، وبعد ذلك يُخاطب الله النبي في شخصه، سائلاً إياه في الآية رقم ٨٣: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَلْوِيْهِمْ أَرْأَى؟ وَمَنْ تَمَّ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَلَّا يَسْتَعْجِلَ أَنْزَالَ الْعُقُوبَةَ بِهِمْ: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ﴾. وهذا يُذكرنا بالأمر الذي وَرَدَ من قبل، في الآية رقم ٦٥، حين أَمَرَ [النبي] أن ﴿...وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾. ثم تصف الآيات من ٨٤ إلى ٨٧ مصير الكفار، فتقول: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا ﴿٨٤﴾ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا ﴿٨٦﴾ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنْ أَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾.

(١) يحكي لنا القرآن مرارًا وتكرارًا عن هذه الوقاحة البشرية، كما في الآية رقم ٥٠ من سورة فُصِّلَتْ: ﴿وَلَيْنِ أَدْفَنَهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَه لَيَقُوْلَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَيْنِ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى﴾. وانظر أيضًا الآية رقم ٣٦ من سورة الكهف: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَيْنِ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾؛ فهي تبين لنا أن ذلك الأسلوب كان اعتراضًا معتادًا أزعج النبي.

فقد افترض المُشركون أنّ هذا النفوذ والقدرة على الشفاعة والوساطة أمرٌ اختصَّ به [مَن سمّوهم] بنات الله (أي الملائكة).

القسم الخامس عشر: نسبة الولد إلى الله (الآيات: ٨٨ - ٩٦):

تقول الآية رقم ٨٨: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾. وتصور الآيات التالية لها ذلك الزعم أنّ الله ولداً بأنه أفضع خطاياهم؛ فهو متناقض تماماً مع الآية رقم ٣٥: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾، ويوضح القرآن، في عددٍ من الآيات، أنّ الله خالق الأرض والسموات وما بينهما وما دون ذلك^(١). وبالتالي، فإنّ أفضع خطاياهم أن ينسبوا الولد إلى الله، كما تصف الآيات ٨٩ - ٩٥: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ۝٨٩ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ۝٩٠ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۝٩٣ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۝٩٤ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ۝٩٥﴾.

فقد أحصى الله عباده في السماوات والأرضين وعدّهم تماماً، وهم جميعاً -دون استثناء- عبدٌ لله، وهو أوّل ما وصف عيسى نفسه به في الآية رقم ٣٠ من

(١) على سبيل المثال، يقول الله تعالى في الآية الرابعة من سورة فاطر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمِصُّكَ وَالْأَرْضُ أَنْ تَزُولًا وَلَئِن زَالَتْ إِذْ أَنْمَسَكُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾؛ وفي الآية ٣٢ من سورة النازعات: ﴿وَالْجِبَالُ أَرْسُلًا﴾.

هذه السورة. ثم بعد الفراغ من هؤلاء الكفار، يَعِدُ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ بِمَصِيرٍ مُخْتَلَفٍ تَمَامًا، فيقول في الآية رقم ٩٦: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾.

لم ترد كلمة (وُدّ) في القرآن سوى مرّة واحدة، هي هذا الموضع؛ والكلمة مرتبطة بـ(الوُدود) أحد أسماء الله الحسنى. وهي ملائمة تمامًا هنا، حيث تُكَلِّلُ الفكرة الأساسية للسورة ومحور الجزء الأوّل منها، وهو الرحمة، فتُضَيِّفُ إليها بُعدًا آخر. وهذه ميزة شديدة الخصوصية مقارنةً بما يناله آخرون أُشير إليهم في الآية السابقة (٩٥). وهذه الآية (٩٦) تُوازي ما جاء في الآية رقم ٦٣ التي انتهت بها أحد أقسام الجزء الأوّل، والتي يقول الله فيها: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾.

القسم السادس عشر: خطاب أخير إلى النبيّ (الآيتان: ٩٧-٩٨):

تُخْتَمُّ السورة بِآيَتَيْنِ تَدُورَانِ حَوْلَ تَوْجِيهِ النَّبِيِّ فِي وَاجِبِهِ النَّبَوِيِّ، وَهُوَ مَهْمَتُهُ الْوَحِيدَةُ؛ أَي: نَقْلُ الْبَشَرِي وَالْإِنْذَارُ فَحَسَبَ، لَا هِدَايَةَ النَّاسِ أَوْ إِدْخَالَهُمْ فِي الدِّينِ. وَفِي الْآيَتَيْنِ تَذَكِيرٌ بِمَا نَالَ الْقُرُونُ السَّابِقَةَ مِنْ عِقَابِ.

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا ﴿٩٧﴾ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾.

ويأتي أولاً الأمر بنقل البشري، ليتناسب مع الجزء الأول من السورة، فيما يأتي التحذير تالياً، تماماً كما تأخر الحديث عن الكفار في الجزء الثاني منها^(١). وبعد أن سردت علينا السورة جميع آثام الكفار وجرائرهم، اختتمت بخطابٍ آخر إلى النبي، يأتي ردّاً على ما لم يُروَ هنا؛ أي تلك الحال من القلق الذي كان يُساوره. ويبدأ هذا الخطاب بأداتين: الفاء التفسيرية و(إنما) للقصر؛ وبذلك يشرح هذا الخطاب ويفسر للنبي مهمته ويقصُرُها على نقل البشري والإنذار. ولتوضيح تلك الحالة غير المُعلّنة، فإنّه يعني: «لا تشغل بإصرارهم وعنادهم، ولا تفسره بأنّه نتيجة إخفاق في أداء مهمتك»^(٢).

تختتم السورة بمزيدٍ من الحثّ للنبيّ والعون له، في صورة تذكيرٍ بمصير القرون السابقة من الكفار: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هَلْ يُحِْسُ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾؟ هذا السؤال البلاغيّ الأخير فيه خطاب شخصيّ مباشر للنبيّ، وفيه طمأنة له بأنّ الله سيكفيه أيضاً ما واجهه من صدود القرن الذي كان فيه. وبالتالي، وكما نرى، فإنّ كلا الجزأين في السورة تشجيعٌ له وتقوية؛

(١) يُعكس الترتيب في الآية الثانية من السورة السابقة (سورة الكهف)، ليتناسب مع السياق.

(٢) هذا هو المثال الثالث على (الردّ) في هذه السورة (والمثالان الآخران فيها هما الآيتان الثانية والآية رقم ٦٤). انظر أيضاً الآيات: ٢١-٢٦ من سورة الغاشية: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿١١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿١٢﴾ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿١٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿١٤﴾ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿١٦﴾﴾.

فعلى مستوى السورة ككل، يجدر بنا الإشارة إلى أن أولى كلماتها (بعد الحروف المُقطَّعة) هي ﴿ذِكْرٌ﴾، والكلمة الأخيرة هي (رِكْز)^(١)، وكتاهما على نفس الوزن (فِعْل). تشترك هاتان الكلمتان في حرفين ساكنين (هما الكاف والراء، باختلافٍ طفيفٍ في نطق الذال والزاي)؛ ولذا فإنَّ نطق حروفهما يكاد يكون في ترتيب عكسيٍّ؛ فنرى مُقابلةً بين الحديث [الذِّكْر] والهمس [الرِّكْز]، تمامًا كالاختلاف بين الرحمة والإهلاك ﴿رَحْمَتِ رَبِّكَ﴾ (الآية الثانية)، ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا﴾ (الآية ٩٨). وبالتالي، يتّضح لنا خطأ الافتراض الذي يرى أن جُزأي السورة ليس بينهما صلة، أو أن من الممكن تناول الجزء الأول منفصلاً عن الثاني. فالمقابلة والصّلة بين الجزأين تتجلّى من خلال مقارنة ذلك (الذِّكْر)، على الدوام ﴿فِي الْكِتَابِ﴾، وذلك الإهلاك التامّ للقرون السابقة من الكفار، حتّى ما عدت ﴿تُحِسُّ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾.

(١) في لسان العرب: «الركز: صوت الإنسان تسمعه من بعيد». ويترجم الدكتور/ عبد الحليم هذه الكلمة

إلى whisper، بمعنى: همس. [المترجم]

خاتمة:

يُبرز هذا التحليل السابق كيف أنّ كلاً جزأي السورة فيه تشجيع وتقوية للنبي، وهذا الهدف يحكم بنيتها وتركيبها. وفي الواقع، من السمات البارزة لهذه السورة أنّها، من بدئها إلى مُنتهاها، موجّهة للنبي، باستخدام صيغة الخطاب إلى الحاضر؛ ضمائر وأفعالاً، مع الأمر المباشر. على سبيل المثال، سنجد تعبيرات مثل: ﴿رَحِمْتَ رَبِّكَ﴾، ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ﴾ (عدة مرّات)، ﴿بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾، ﴿وَأَصْطَبِرُ﴾، ﴿فَوَرَبِّكَ﴾، ﴿قُلْ﴾، ﴿فَلَا تَعْجَلْ﴾، ﴿يَسِّرْنَاهُ بِلسَانِكَ﴾، ﴿هَلْ نُحِْسُ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾. فالسورة بأكملها خطابٌ للنبي. ومع أنّ الأمر نفسه ينطبق على بعض السور الأقصر، مثل: الضحى والشرح والكوثر والنصر، فمن غير المعتاد أن يكون الأمر بالوضوح الشديد في سورة طويلة مثل سورة مريم.

وبالتالي، فإنّ كلّ هذا دليلٌ يؤكّد كونَ هذه السورة (ردّاً) على موقف والحالة النفسيّة للنبي الذي كان بحاجة إلى تشجيع وتذكيرٍ برحمة الله، تماماً كالذي نال جميع الأنبياء السابقين، فكان يأمل أيضاً في شيءٍ مماثل يناله هو أيضاً. في الجزء الأوّل، جاءت هذه السلوى في صورة أمثلة على رحمة الله بالأنبياء السابقين، بينما في الجزء الثاني كانت من خلال سردٍ ما يقوله الكفّار، مع إخلاء النبي من أيّ مسؤولية عن هدايتهم، وتذكيره بأنّ كثيراً من القرون السابقة من قبلهم قد أهلكوا ولم يعد بإمكانه -ولا غيره- أن يسمع منهم همساً. وبين الجزأين، نجد أنّ الآية رقم ٦٤ فيها تذكيرٌ للنبي بأنّ الملائكة لا تنزل عند

طلبه، بل تنزّل فقط ﴿بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾. وكون هذه الآية تُختم بالقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ يمنحه رجاءً أنّ الله لم ينسه، وأنّه سيناله شيءٌ من الرحمات والنعم التي نالت الأنبياء السابقين. وبهذا تكون وظيفة هذه السورة قد تمّت على أكمل وجه.

من الشخصيات الستّ الأساسيّة في هذه السورة؛ نجد هناك ثلاثة منهم يدعون طلباً لشيءٍ ما، وهم: زكريّا، وإبراهيم، وموسى. والآيات التي تتناول ادعيتهم تشتمل على تعبيرات من قبيل: ﴿هَبْ لِي﴾ أو ﴿وَهَبْنَا﴾، ولكن ليست هناك أدعية من إسماعيل أو إدريس. أمّا مريم فلم تسأل شيئاً؛ وإنّما كان مُقرّراً لها أن تُوهب [فأخبرها الملك أنّه رسولٌ] ﴿لَاهَبْ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾؛ ومن بين جميع تلك الشخصيات، كانت -في الحقيقة- هي الشخصية التي تنقل لنا السورة أنّها كانت تمرّ بمعاناة شخصيّة نتيجة ما مُنحتّه وُوهِبت إيّاه. ولكن بالطبع يقول الله (في الآية رقم ٢١): ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا﴾، ويقول أيضاً (في الآية رقم ٥٠ من سورة المؤمنون): ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾؛ وكما أشرنا من قبل بالفعل، فإنّ اسم مريم يُذكر دائماً عند الإشارة إلى المسيح في القرآن^(١). وقد كانت -أكثر من غيرها- مدعاةً لاجتذاب التعاطف واستعطاف القلوب: فهي امرأةٌ شابةٌ تمرّ بتجربة شديدة الألم، فتلد وحيدةً،

(١) عموماً، وليس على الدوام. فهناك مواضع لم يُذكر فيها اسمها عند الإشارة إليه، وهي: البقرة ١٣٦، وآل عمران ٥٢ - ٥٥ - ٥٩ - ٨٤، والنساء ١٦٣ - ١٧٢، والأنعام ٨٥، والشورى ١٣، والزخرف ٦٣.

وبعد كل ذلك عليها أن تواجه قومها واتهاماتهم لها. ومن المهم أن السلوى والعزاء للنبي يأتيان في سورة مريم؛ فقد كان عليها هي أيضًا أن تُسلم لأمر الله، تمامًا كالنبي الذي أمر أن (يصطبرَ في عبادته [لله])، حتى وإن لم يأت الغوث والمعونة على الفور أمام ما يُلاقي من اتهامات وردت في الجزء الثاني [من السورة].

قلنا إنفاً إن هذه السورة جاءت ردّاً على حاجة النبي إلى الشعور برحمة الله وعونه، وقد تحقّق هذا على النحو الآتي: أولاً، [تحقّق] في الجزء الأوّل من السورة، حيث عرض رحمة الله بالشخصيّات المذكورة في هذا الجزء. ثانيًا، في القسم الذي يصل بين الجزأين، يُقال للنبي إن الله لا ينساه، ويأمره أن: ﴿وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾. ثالثًا، في الجزء الأخير يؤكد الله على عونه للنبي من خلال الردّ على الكفّار بعدد من الطرق؛ منها الجواب المنطقيّ على ما يقولون، وتحذيرهم أنّهم سيحاسبون على أفعالهم في اليوم الآخر، والقول إن دور النبي هو البشري والإنذار فحسب، مع تذكيره أن الله أهلك كثيرًا من المشركين في القرون الخالية، ومن ثمّ يأتي السؤال للنبي: ﴿هَلْ نُحِشُّ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا؟﴾

لقد بيّنا أن الغاية من سورة مريم هي تقديم العزاء والسلوى والعون للنبي. وتشتمل السورة أيضًا على (دروس وتذكير للمؤمنين) وتوصيف جميل لدعاء زكريّا وتضرّعه إلى الله طلبًا لنعمة الولد، إضافة إلى [قصص] يحيى وعيسى

وإسماعيل وإدريس، ووصفٌ لكيفية تعامل إبراهيم مع أبيه ولما نال موسى من الرحمة والقرب؛ وكل ذلك يعطي [النبي] أمثلةً سلوكيةً للاقتداء. ولا بدّ أنّ تكرار الفعل ﴿هَبْ لِي﴾ و﴿وَهَبْنَا﴾ قد كان فيه سلوى وعزاء للنبي؛ وما زال هذا الأمر حين يتلو السورة القراء الأكثر تأثيرًا -سواء في الإذاعة أو التلفاز أو المساجد- بأصواتٍ إيقاعية وموسيقية للأسلوب القرآنيّ يمنح المستمعين لهذه السورة أو من يقرؤونها الرجاء أنّ دعاءهم وتضرّعهم قد يُستجاب أيضًا ويُغدق الله عليهم من خزائن نعمائه التي لا تنضب.

المراجع:

- Abdel- Haleem, Muhammad, *Exploring the Qur'an: Context and Impact* (London: I.B. Tauris, 2017).
- Abdel- Haleem, Muhammad, and ElSaid Badawi, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden–Boston: Brill, 2010).
- AlHassen, Leyla Ozgur, 'A Structural Analysis of *Sūrat Maryam*, Verses 1–58', *Journal of Qur'anic Studies*, 18: 1 (2016), pp. 92–116.
- Bell, Richard, *The Qur'an: Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs* (2 vols., Edinburgh: T. & T. Clark January 1960).
- Gökkir, Bilal, 'Form and Structure of Sura Maryam—A Study from Unity of Sura Perspective', *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16: 1 (2006), pp.1–16.
- Lane, E.W., *Lane's Lexicon* (8 vols, Beirut: Libraire du Liban, 1968).
- Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran—ein Zeugnis seiner Historizität? 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage* (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007).
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd edn (Washington DC: Georgetown University Press, 2003).
- Toorawa, Shawkat, '*Sūrat Maryam* (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation', *Journal of Qur'anic Studies* 13: 1 (2011), pp. 25–78.
- Wensinck, A.J., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* (8 vols, Leiden: Brill, 1967).

- البخاريّ، أبو عبد الله مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل، الجامع المُسْنَد الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه.
- حَسَّان، تَمَّام، (السبع المثاني [الآية رقم ٨٧ من سورة الحِجْر])، مجلة الدراسات القرآنيّة [لندن]، ٦: ٢ (٢٠٠٤م)، ص ١٨٤ - ١٧٢^(١).
- الرازيّ، فخر الدين، التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م)، ٣٢ مجلّدًا.
- شلتوت، محمود، الإسلام: عقيدةً وشرعيةً (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠م).
- مَجْمَع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط (القاهرة: مَجْمَع اللغة العربيّة، ١٩٨٥م).
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن (زيورخ: مؤسّسة كونراد أديناور، ٢٠٠٠م).
- الواحديّ، عليّ بن أحمد، أسباب النزول (القاهرة: مؤسّسة الحلبيّ، ١٩٦٨م).

(١) ترقيم الصفحات هنا صحيح. المجلة ينشرها مركز الدراسات الإسلاميّة في جامعة لندن، من خلال مطبعة جامعة إدنبرة بعنوان: *Journal of Quranic Studies*؛ وهي تنشر باللغة الإنجليزيّة أساسًا، مع بعض المقالات العربيّة، فتبدأ المقالات العربيّة من نهايتها، مع اتّجاه اللغة العربيّة من اليمين إلى اليسار، ومن ثمّ تكون أرقام صفحاتها تنازليّة. [المترجم]

﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾

تفسير الآية الرابعة من سورة التحريم عند الفراهي وإصلاحي

مستنصر مير (١)(٢)

(١) هذه الترجمة هي لمادة: " fa-qad ṣaghat qulūbukumā: The Interpretation of Qur'an 66:4 by "

"Farāhī and Iṣlāhī"، المنشورة في: "Journal of Qur'anic Studies"، عام ١٩٩٩.

(٢) مترجم هذه المقالة: مصطفى هندي، مترجم وكاتب، له عدد من الأعمال المنشورة.

خاطب القرآن اثنتين من زوجات النبي محمدٍ في هذه الآية: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾^(١).

إذا قرأنا الآية في سياقها مع الآيات الثلاث الأولى من السورة، فسنرى أن هذه الآيات تشير إلى ما تسميه باربرا ستواسر^(٢) «أزمة» حدثت في منزل النبي محمد حوالي سنة ٧ أو ٨هـ، وهو تاريخ نزول السورة^(٣). الآية الأولى فيها

(1) A. J. Arberry, The Koran Interpreted (London, Allen and Unwin, 1955).

ترجمة المواد القرآنية المذكورة في هذه الورقة هي للمؤلف، ما لم يذكر خلاف ذلك.

(٢) باربرا ريجينا فراير ستواسر، مستشقة ألمانية، ولدت في ألمانيا حيث تلقت تعليمها الأولي، ثم حصلت على الشهادة الجامعية من جامعة أنقرة في دراسة اللغة التركية العثمانية والحديثة واللغة الفارسية والعربية والتصوف، حصلت على الماجستير من جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، في تاريخ الشرق الأوسط وحضارته، حصلت على الدكتوراه من جامعة مونستر Munster بألمانيا في الدراسات الإسلامية. تولت العديد من المناصب، منها: أستاذة مساعدة بقسم اللغة العربية في جامعة جورج تاون واشنطن العاصمة. ثم عُيِّنت مديرة لمركز الدراسات العربية المعاصرة بالجامعة نفسها في الفترة من ١٩٩٣ حتى ٢٠١٢. لها العديد من المؤلفات، منها: (النساء في القرآن وفي الحديث وفي التفسير)، (التطور الديني والسياسي، بعض الأفكار حول ابن خلدون وميكافيللي)، وعدد كبير من البحوث حول الدراسات الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بالمرأة في الإسلام قديماً وحديثاً. عضو مؤسس في المجلس الأمريكي لجمعيات الدراسات الإسلامية، وعضو في الجمعية الاستشرافية الأمريكية، وعضو الرابطة الأمريكية لمعلمي اللغة العربية. (المترجم)

(٣) باربرا فراير ستواسر، المرأة في القرآن: التقاليد والتفسير (نيويورك وأكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد،

عتاب للنبي محمد؛ لأنه حرّم على نفسه ما أحلّه الله له، وتقول الآية الثالثة أنّ إحدى زوجاته لم تحفظ ما أسرّ به إليها، فأظهره الله تعالى على ما جرى، وتلا ذلك الآية الرابعة المذكورة أعلاه.

قدّم المفسّرون تفسيرين لِمَا حرّمه النبيّ محمد على نفسه^(١). ولغرضنا البحثي في هذه الورقة، ليس من المهم تحديد أيّهما صحيح - أو أكثر

(١) طبقاً لأحد التفسيرات، واستناداً إلى رواية أم المؤمنين عائشة، كان النبيّ محمد -الذي كان يحب الأطعمة الحلوة- يقيم عند زوجته زينب بنت جحش لساعات طويلة، حيث قدّمت له عسلاً. بعد أن شعرن بالغيرة، خطط كلٌّ من عائشة وحفصة أن تخبر كلّ منهما النبيّ محمدًا في زيارته القادمة أنها تجد منه رائحة مغاير، وهو صمغ حلو له رائحة كريهة تظلّ في العسل حسب الشجر الذي امتصت النحلة رحيقه. (في حديث آخر، من رواية عروة عن عائشة في البخاري ومسلم، حفصة تحلّ محلّ زينب، فهي من قدّم العسل للنبيّ محمد، في حين سوّدة وصفية هما -بناء على اقتراح من عائشة وبتوافق معها- خطّطن أنّ تخبرن النبيّ أنها تجد منه رائحة مغاير) وفقاً للتفسير الآخر، قرّر النبي محمد في إحدى المرات ألاّ يجامع سرّيته مارية القبطية. صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب (لِمَ تحرّم ما أحلّ الله لك)، وكتاب الأيمان والندور، باب (إذا حرّم طعامه...). صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب (وجوب الكفّارة على من حرّم امرأته ولم ينو الطلاق). وسنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب في شراب العسل. رواية مارية استشهد بها بالتفصيل الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، (٣٠ مجلدًا في ١٢ جزءًا، ط. بولاق، ١٣٢٩هـ؛ بيروت، طبع)، (٢٨/١٠٠-١٠٢)، وبعدها روايتان موجزان للغاية عن حادثة شراب العسل، (١٨: ١٠٢). أما عن المغاير (ويسمى أيضًا مغاير) ورائحته، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (غفر)؛ وابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الرابعة (٧ مجلدات، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م) (٧/٥٢-٥٣).

معقولة^(١) - أو تحديد السر الذي عهد به النبي محمد إلى إحدى زوجاته^(٢)؛ ما يهمننا هنا بالمقام الأول هو الجزء الافتتاحي من الآية الرابعة: ﴿تَتُوبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وسنبداً بفحص النصف الثاني من الجملة.

(١) يشير الطبري إلى أنه لا يهيم أي من الحادثتين هي سبب نزول الآية، فقد تكون تلك التي تتعلق بمارية أو شربة العسل، أو بعض الحوادث المختلفة تمامًا. يقول الطبري: ما يهيم هو أن النبي محمداً حرم على نفسه ما أحله الله له، ولذلك عوتب (جامع البيان، ١٠٢/٢٨). استشهد الزمخشري بكلتا الروايتين في شكلٍ مكثف، ووضع تفسيرًا مشابهًا لما قاله الطبري، حيث قال: «فمعناه: ﴿لِمَ نُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ من ملئك اليمين أو العسل» (الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (٤ مجلدات، بيروت، دار المعرفة) (٤/١١٣). أورد ابن أبي حاتم حادثة العسل كسبب لنزول الآية (تفسير ابن كثير، ٧/٥١-٥٢). نقل الألوسي عن العديد من المفسرين الآخرين عدّة روايات في المعنى نفسه؛ الألوسي، شهاب الدين أبو الثناء السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني (٣٠ جزءًا في ١٥ مجلدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٠/١٩٧٠؛ ملتان، باكستان) (٢٨/١٤٧).

(٢) التفسيران المذكوران أعلاه للآيات من ١ إلى ٤ يوحيان أن النبي أخبر إحدى زوجاته أنه إمّا: لن يتناول العسل مرة أخرى، وطلب منها عدم الإفصاح عن قراره لأي أحد، أو أنه لن يجامع مارية القبطية. (انظر: الطبري، جامع البيان، ١٠١/٢٨؛ ابن كثير، التفسير ٧/٥٢، الزمخشري، الكشاف، ٤/١١٣). وبحسب الكاتب الباكستاني أمين أحسن إصلاححي، فإن الآيات ١ و٢ تشير إلى حادثة معينة، بينما الآيات ٣ و٤ تتناول حادثة أخرى، والحادثتان لا علاقة بينهما. وحقته هي أن الحرف (إذ) في بداية الآية ٣، يفصل بين هذه الآيات والآيات السابقة؛ لأن ﴿وَإِذْ﴾ تُستخدم عادةً للإشارة إلى حادثٍ منفصل ومختلف. تدبر القرآن، ٨ مجلدات، لاهور، دار الإشارات الإسلامية/ مؤسسة فاران، ١٩٦٧-١٩٨٠)، (٧/٤٦٠). إن استخدام ﴿وَإِذْ﴾ كما أوضحه إصلاححي موجود بوضوح في القرآن؛

يفسّر معظمُ المفسّرين كلمة ﴿صَعَتْ﴾ في الآية على أنها تعني «الانحراف والميل عن شيء»؛ فيروى عن ابن عباس أنه فسّر ﴿صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾: «زأغت قلوبكما»، و«أثمت قلوبكما»^(١). وقيل: إن «زأغت قلوبكما» هي قراءة الصحابي عبد الله بن مسعود^(٢)، فقد أورد الزمخشري قراءة ابن مسعود وفسّر الآية بـ«فقد وُجد منكما ما يوجب التوبة، وهو ميل قلوبكما عن الواجب في مخالصة رسول الله ﷺ من حبّ ما يحبه وكرهه ما يكرهه»^(٣)، كما فسّر الرازي

على سبيل المثال في سورة البقرة آية ٤٩ وما يليها، حيث يتم تكدير بني إسرائيل بالنعم التي منّ الله بها عليهم: ﴿وَإِذْ نَحْيَيْنَاكُمْ... وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ... وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَى... وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾. إذا قبلت وجهة نظر إصلاحي، فإن السرّ المشار إليه في الآية ٤ لا يمكن تفسيره بالإشارة إلى الحادثة المتعلقة بشرب العسل (أو تلك التي تشير إلى قصة مارية القبطية)، وسوف ينظر إلى التفسيرات كأنها تخلط بين الحادثتين.

(١) الطبري، جامع البيان، (٢٨/١٠٤). وفي التفسير المنسوب لابن عباس، تُفسّر ﴿صَعَتْ﴾ بـ«مالت عن الحق». تنوير المقباس من تفسير ابن عباس (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ٤٧٧.

(٢) جامع البيان، (٢٨/١٠٤).

(٣) الزمخشري، الكشاف، (٤/١١٥). مع تغيير طفيف للغاية، ينقل البيضاوي كلام الزمخشري بالحرف (حيث وضع المخالصة عن مخالفة في الاقتباس)، نصير الدين أبو الخير عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الطبعة الثانية (مجلدان، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٨/١٣٨٨)، (٢/٤٦٨). الآلوسي، روح المعاني (٢٨/١٥٢)، أيضًا ينقل عبارة الزمخشري بالحرف تقريبًا: (مخالصة عن المخالفة الأولى).

الآية بـ«عَدَلْتِ وَمَالَتِ عَنِ الْحَقِّ»^(١)، وكذلك القرطبي: «زاغت ومالت عن الحق»^(٢)، وأبو حيان التوحيدي: «مالت عن الحق»^(٣).

والخلاصة: المفسرون على أن كلمة ﴿صَغَتْ﴾ في الآية تعني: (مالت عن)، والجملة: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ تعني: إنَّ وَجِبَ عَلَيْكَ (أي: زوجتي النبي محمد) أن تتوبا إلى الله؛ فذلك لأنَّ قلوبكما قد انحرفت عن الطريق الحق، وتحتاج إلى التصحيح والتوبة.

- ٢ -

يرفض العالم المسلم الهندي عبدُ الحميد الفراهي (١٨٦٢-١٩٣٠)^(٤) الفهم التقليدي لكلمة: ﴿صَغَتْ﴾ في الآية على أنها تعني (الزيغ أو الميل عن

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، (٣٢ جزءاً، ١٦ مجلداً، القاهرة، ١٣٥٣-٨٢ / ١٩٣٤-٦٢؛ عن طبعة طهران) (٤٤ / ٣٠). يلاحظ الرازي أن التحول في الضمائر -من مخاطبة الثلاثة في الآية الثالثة إلى الاثنين في الآية الرابعة- ليكون أكد في العتاب: «خطاب لعائشة وحفصة على طريقة الالتفات ليكون أبلغ في معاتبتهما».

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ٢٠ جزءاً، ١٠ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٩٦٥-٧)، (١٨ / ١٨٨).

(٣) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط (١١ مجلداً، بيروت، دار الفكر، ١٤١٣ / ١٩٩٢)، (٢١٠ / ١٠).

(٤) عبد الحميد بن عبد الكريم بن قربان قنبر بن تاج علي، حميد الدين أبو أحمد الأنصاري الفراهي. وُلد رَحْمَةُ اللَّهِ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، سَادِسَ جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ ١٢٨٠ هـ فِي قَرْيَةِ (فَرِيهَا) مِنْ قَرْيَةِ مَدِيرِيَّةٍ (أَعْظَمُ كَرِهٍ)

=

الحق)، وقدّم على رأيه حجة ذات شقين؛ أولاً: كلمة (صغو) - كما أكد عليها- تعني في المقام الأول (الميل إلى)، وليس (الميل عن). في كتابه: (مفردات القرآن) ناقش الفراهي معاني الكلمة، وقد وسّع معالجته للكلمة في تفسيره لسورة التحريم^(١)، وفيما يأتي نصّ ما قاله في المفردات:

في الإقليم الشمالي بالهند، بعد أن أتم حفظ القرآن اشتغل بتعلّم العربية، فنهل من علومها وآدابها الكثير والكثير؛ ما جعله يقرض الشعر على طريقة الجاهليين، ويسبك الرسائل على منوالهم، فضلاً عن إحاطته بالفارسية والعبرية. تعرّف كذلك على اللغة الإنجليزية في ريعان شبابه، ونهل من الفلسفة الحديثة الكثير، ونال شهادة الليسانس من جامعة (الله آباد). اشتغل الفراهي بالتدريس والتعليم فترة طويلة من حياته؛ حيث بدأ بمدرسة الإسلام بكراتشي عاصمة السند، فدرّس فيها سنين، وكتب وألّف عدداً من المصنّفات، ثم انتقل إلى جامعة عليكرة الإسلامية. استقال الفراهي من أعمال التدريس - بعدما أشرف على تحقيق فكرته بتأسيس جامعة أردية تقوم بتدريس العلوم الدينية باللغة العربية- وانقطع لتدبّر القرآن والنظر في علومه؛ حيث عكف عليه وانشغل بالتصنيف فيه، إضافة لإشرافه على مدرسة الإصلاح الديني التي أسسها قريباً من قريته، وظلّ -رحمه الله- بقية حياته على هذه الحال حتى وافته المنية في التاسع عشر من جمادى الآخرة سنة ١٣٤٩هـ = الحادي عشر من نوفمبر سنة ١٩٣٠م. (قسم الترجمات)

(١) مفردات القرآن (سارة مير، أكزامجاره، مطابع الإصلاح ١٣٥٨هـ) ص ٥٠-٥١. الترجمة العربية لتفسير الفراهي للسورة ليس متوفراً لي؛ ولذا فقد استخدمت ترجمته الأردية من قبّل تلميذه أمين أحسن إصلاحي، مجموع تفسير الفراهي (لاهور، مركز أنجمن خادم القرآن، ١٣٩٣/١٩٧٣). يتكوّن المجموع من تفسير الفراهي لأربع عشرة سورة من القرآن. لمزيد من التفاصيل عن الأعمال التفسيرية للفراهي وإصلاحي، انظر: مستنصر مير، الترابط الموضوعي في القرآن؛ دراسة لمفهوم النظم في القرآن الكريم (انديانابوليس، منشورات أمريكان ترست، ١٩٨٦).

«في جميع الألسنة، ولا سيما في لغة العرب، ألفاظ خاصّة لأفراد خاصة، تحت معنى كلي. والذهول عن هذه الخصوصيات مُبْعَد عن فهم اللسان، مثلاً: (الميل) معنى كلي. ثم تحته: الزيغ، والجور، والارعواء، والحيادة، والتنحّي، والانحراف: كلّها للميل عن الشيء. والفيء، والتوبة، والالتفات، والصغو: كلّها للميل إلى الشيء؛ فَمَنْ خبط بينهما ضلّ وأضلّ.

فلا يخفى على العالم بلسان العرب أن قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ معناه: أنابت قلوبكما، ومالت إلى الله ورسوله؛ فإنّ (الصغو) هو الميل إلى الشيء، لا عن الشيء. ومنه صاغية الرجل: لأتباعه، وصغوه معك: أي ميله، وأصغيت إلى فلان: أي ملت بسمعك نحوه. ومنه الحديث: (يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فلا يسمعه أحد إلا أصغى ليتهاً)، أي: أمال صفحة عنقه إليه. وقالوا: الصبي أعلم بمُصْغَى خَدِّهِ: أي هو أعلم إلى من يلجأ أو حيث ينفعه. ومنه صغت الشمس والنجوم: أي مالت إلى الأرض. وفي حديث الهرة: (كان يُصْغِي لها الإناء)، أي: يميله ليسهل عليها الشرب. ومن ذلك الصغو لجوف الإناء لما يجتمع فيه المشروب.

[مفردات القرآن للفراهي طُبعت في دار الغرب الإسلامي بعناية محمد أجمل أيوب، ويوافق هذا النقل الطويل الصفحات من ص ٢٩٣ إلى ص ٢٩٥ نسخة أجمل أيوب، المترجم].

أنشد ابن برّي شاهدًا على الإصغاء بالسمع لشاعر:

ترى السفية به عن كل مكرمة زيغ وفيه إلى التسفيه إصغاء
وقال ذو الرّمة يصف الناقة:

تصغي إذا شدّها بالكور جانحة حتى إذا ما استوى في غرزها تثب
وقال الأعشى في صغو العين يصف ناقة:

ترى عينها صغواء في جنب مؤقها تراقب كفي والقطيع المحرما
وقال النمر بن تولب في إصغاء الإناء بمعنى الإفراغ:

وإن ابن أخت القوم مصغى إناءؤه إذا لم يزاحم خاله بأب جلد» اهـ^(١).
ثانيًا: يقول الفراهي إنه في الجمل الشرطية (مثل تلك الواردة في آية التحريم) الجملة بعد (قَدْ) تذكر أمرًا ليسهل به ذكر ما بعد (إِنْ)، كأنّ تقدير الكلام: أنه إن يكن كذا وكذا فلا بأس أو لا إشكال أو الأمر هيّن، فإنه قد وقع كذا وكذا. وفي تفسيره لسورة التحريم، استشهد الفراهي بثلاث آيات هي: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ [الأنفال: ١٩]، و﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [آل عمران: ١٨٤]، ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام:

(١) الفراهي، المفردات، ص ٥٠-٥١.

[٨٩]؛ وذلك للتدليل على أنّ هذا الترتيب بين (جملة قَدْ) و(جملة إن) هو للتسهيل^(١).

تشير آية الأنفال إلى غزوة بدر، وأنها كانت استجابةً من الله لدعاء قريش بأن ينصر الفريق الذي معه الحق، فنزلت الآية: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ [الأنفال: ١٩]، أي: إذا كان طلبكم هو علامة على الحق لا لبس فيها وحكم نهائي من الله، فإن ذلك قد أتاكم واضحًا جليًا في انتصار المسلمين الأخير في معركة بدر.

أما آية آل عمران: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [آل عمران: ١٨٤]، أي: إن كذبتك هؤلاء الناس، فهذا ليس بمستغرب؛ لأن الأنبياء السابقين أيضًا كذبهم قومهم. وفي آية الأنعام: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٩]، أي: إذا كان هؤلاء يرفضون ويكفرون بهذه الرسالة اليوم، فهذا ليس بمستغرب ولا يدعو للقلق؛ لأن مثل هذا الموقف تجاه الرسالة الإلهية قد فعله من قبلهم -وكما كان الحال سابقًا- فسيوكل الله هذه الرسالة إلى أولئك الذين يقدرونها وينصرونها.

(١) البيت الشعري الذي استشهد به الفراهي هو للشاعر الجاهلي مرداس بن حسين. لست متأكدًا من نص البيت كما هو مذكور في الترجمة الأردنية، ولم أتمكن من العثور عليه في المصادر المتاحة لي. سأذكر عوضًا عنه عدة أبيات أخرى من الشعر الجاهلي ذات صلة بمناقشتنا.

يبدو الفراهي واقفاً على أساس قوي للغاية عندما يجادل بأن (صغو) تدلّ في المقام الأول على (الميل إلى) بدلاً من (الميل عن)، وهذا هو معناها في الآية.

إنّ التعبيرات التوضيحية والآيات الشعرية التي يستشهد بها مأخوذة من لسان العرب، ولكن هناك تحت الجذر (ص-غ-و) في لسان العرب العديد من العبارات والتعبيرات الأخرى، ويبدو أنها تؤكد وجهة نظر الفراهي؛ كما أن رأيه القائل بأن العلاقة بين (جملة إن) و(جملة قد) في الجملة الشرطية هي علاقة تسهيل = يبدو أيضاً أن له سنداً قوياً في الاستخدام العربي الكلاسيكي. كان من الممكن أن يستشهد من القرآن أيضاً بـ ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف ٧٧]، أو ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٤٠]، وفيما يأتي عدد قليل من أبيات الشعر الجاهلي الكثيرة التي يمكن الاستشهاد بها في دعم رأي الفراهي^(١).

يقول عنتر بن شداد موضعاً لماذا سبّه اثنان من أعدائه:

إِنْ يَنْفَعَلَا فَلَقَدْ تَرَكْتُ أَبَاهُمَا جَزَرَ السَّبَاعِ وَكُلَّ نَسْرِ قَشْعَمِ^(٢)

(١) جميع هذه الآيات مأخوذة من موسوعة الشعر العربي، اختيار وتحرير وشرح: مطاع صفدي وإيليا حاوي، إشراف: خليل حاوي، ومراجعة: أحمد قدامة، الجزء الأول، الشعر الجاهلي، الأجزاء ١-٤ (بيروت، شركة خياط للكتب والنشر، ١٩٧٤).

(٢) المرجع السابق، (١/٥٣٦)، البيت رقم ٧٥.

وقال أعشى باهلة:

فإن جزعنا فقد هدّت مصيبتنا وإن صبرنا فإنّا معشرٌ صبرٌ^(١)
وقال المُتملّس الضبعي:

فإن يكُ عنّا في حُببٍ ثاقُلٍ فقد كانَ فينا مِقْنَبٌ ما يُعرّسُ^(٢)
وقال معاوية بن مالك:

فإن تكُ نَبَلُها طاشَتْ ونَبَلِي فقد نَرَمِي بها حِقْبًا صِيبًا^(٣)
قال عدي بن زيد:

وإن أُظْلِمَ فقد عاقبتموني وإن أُظْلِمَ فذلك من نصيبي^(٤)

- ٣ -

يمكننا الآن أن نسأل السؤال الحاسم: ما الذي سيترتب على تفسير الآية

كما فسرها الفراهي؟

الجواب ذو شقين؛ أولاً: يترتب على ذلك تحديد المعنى الصحيح لكلمة

معينة وفهم دلالة بنية نحوية معينة بشكلٍ كاملٍ؛ فإذا كان الفراهي محققاً في القول

(١) المرجع السابق، (٣/ ٢٨٧)، البيت رقم ٢٨.

(٢) المرجع السابق، (٢/ ١٦٣)، البيت رقم ١٣.

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٤٣٢)، البيت رقم ٣.

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٤٥٨)، البيت رقم ١٤. يتوسّل عديّ إلى الأمير النعمان بن منذر ليطلق سراحه

من السجن.

بأن (صغو) تعني «مال إلى» وليس «مال عن»، عندئذٍ تصبح ترجمة الآية التي تستخدم المعنى الثاني مُشكِلة وقابلة للنقاش، وانظر على سبيل المثال الترجمات الآتية (سبقت الإحالة إلى ترجمة آرثر أبري)^(١):

جورج سيل^(٢): «إِنْ تَعُودَا إِلَى اللَّهِ بِالتَّوْبَةِ؛ لِأَنَّ قُلُوبَكُمْ قَدْ انْحَرَفَتْ، فَبِهَا وَنِعْمَتْ»^(٣).

(١) آرثر جون أبري (١٩٠٥-١٩٦٩)، مستشرق إنجليزي، ولد في بورتسموث، وقد حصل على منحة في دراسة الكلاسيكيات، فدرس اليونانية واللاتينية في جامعة كامبريدج، وحصل على البكالوريوس من كلية برموك، توجّه لدراسة اللغات الشرقية بتوجيه من أستاذه منسن، ودرس العربية على يد ألن نيكلسون، وكانت زمالة أبري بالقاهرة، وقد عيّن رئيسًا لقسم الآداب بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة». اهتماماته الرئيسة تركزت في التصوّف الإسلامي وفي الأدب، ففي ١٩٣٥، نشر كتاب «المواقف والمخاطبات» للنفري، وترجمه للإنجليزية، كما عمل على فهرسة المخطوطات العربية والفارسية، وترجم عددًا من أعمال الشاعر والمتصوف والفيلسوف الهندي محمد إقبال، وتعتبر المهمة الأبرز التي قام بها أستاذ اللغات الشرقية ورئيس كرسي اللغة العربية بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية وأستاذ كرسي توماس آدمز في جامعة كامبريدج = هي ترجمته للقرآن إلى اللغة الإنجليزية، فقد ابتداء مشروع بترجمة آيات مختارة من القرآن في الخمسينيات، ثم أصدر ترجمته المفسرة عام ١٩٥٥، بعنوان: «the Koran interpreted» في مجلدين. (قسم الترجمات)

(٢) جورج سيل (١٦٩٧-١٧٣٦)، مستشرق إنجليزي، اشتهر بترجمته للقرآن، والتي تعدّ أول ترجمة إنجليزية لمعاني القرآن، وأهديت للورد جون كارتريت، وصدرت عام ١٧٣٤، ويعاد طبعها باستمرار إلى الآن. (قسم الترجمات)

(٣) George Sale, The Koran, Translated into English from the Original Arabic London and New York, Frederick Warne and Co., n.d. يَعتَبِرُ سيل في هذه الحالة أن جواب الشرط محذوف، وعليه فجملة: ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ جملة اعتراضية، وقد فعل الشيء نفسه رودويل وكراج وهيننج وباريت (انظر ما يأتي). وفي تفسير القرطبي، أحكام القرآن، (١٨٨/٢٨-١٨٩) فجملة: ﴿فَقَدْ صَعَتْ﴾ =

جيه. م. رودويل^(١): «إذا تاب كلاكما إلى الله نادماً؛ فذلك لأن قلوبكما قد ضلّت»^(٢).

محمد أسد: «فلتعودا إلى الله بالتوبة؛ لأن قلوبكما قد انحرفت [عن الطريق الصحيح]»^(٣).

كينيث كريج^(٤): «إذا كنتما -كلتا الزوجتين المعنيتين- تائبين لله؛ لأنّ كليكما متورط، فذلك خير لكما»^(٥).

قُلُوبُكُمَا ليست جواب الشرط؛ لأن الصغو جاء بصيغة الماضي، وعليه فإنّ جواب الشرط محذوف للعلم به، وتقديره: إن تتوبا إلى الله، فقد كان ذلك خيراً لكما (وهذا جواب الشرط)؛ لأن قلوبكما قد انحرفت.

(١) جون ميدوز رودويل، (١٨٠٨-١٩٠٠)، قسّ إنجليزي، درس في كامبريدج، وهو صديق دراسة لتشارلز داروين، اختصّ في دراسة الإسلام، وترأس جامعة سان بطرس بلندن، له ترجمة للقرآن صدرت عام ١٨٦١، وهذه الترجمة هي ترجمة وترتيب زمني للقرآن، بالإضافة لحواشٍ وتعليقات. (قسم الترجمات)

(٢) J. M. Rodwell, The Koran, Translated from the Arabic, Introduction by G. Margoliouth (٢) London and New York, Everyman, 1977. تقول الملاحظة المرفقة مع الآية: «الله الكريم سيعفو عنكم».

(٣) محمد أسد، رسالة القرآن (جبر التار، دار الأندلس، ١٩٨٠).

(٤) كينيث كريج Kenneth Cragg، (١٩١٣-٢٠١٢)، مستشرق أمريكي، له عدد كبير من الكتب حول القرآن والإسلام، منها:

The Qur'an and the West, 2006.

القرآن والغرب.

Muhammad in the Qur'an: The Task and the Text, 2001

محمد في القرآن؛ المهمة والنصّ.

والكتاب المشار إليه في المقال هو ترجمة لمختارات من القرآن، وصدر عام ١٩٨٨. (قسم الترجمات)

(5) Kenneth Cragg, Readings in the Qur'an: Selected and Translated with an Introductory Essay (London, Collins, 1988), p. 243.

ماكس هينينج^(١): «إذا تبتم إلى الله؛ لأن قلوبكم انحرفت، فذلك حسن»^(٢).

رودي بارت^(٣): «إذا كنتما -النساء- (حسب التفاسير هما حفصة وعائشة، زوجتا النبي محمد) تتجهان إلى الله بالتوبة فذلك خير؛ لأن قلوبكما قد انحرفت عن الطريق الصحيح»^(٤).

لا يعني ذلك أنه لم يفسر أيّ عالم -مسلم أو غربي- ﴿صَغَتْ﴾ في الآية على أنها تعني «الميل إلى»؛ فقد نقل القرطبي قولاً ولم ينسبه لأحد، حيث قال

(١) ماكس هينينج، Max Henning (١٨٦١-١٩٢٧)، مستشرق ألماني، له ترجمة للقرآن صدرت عام

١٩٠١، كما ترجم عدداً من الكتب التراثية العربية مثل قصص ألف ليلة وليلة. (قسم الترجمات)

(2) Max Henning, Der Koran, aus dem arabischen übersetzt (Stuttgart, Reclam, 1960).

(٣) رودي بارت، مستشرق ألماني، ولد عام ١٩٠١، وتوفي عام ١٩٨١، ومن أشهر أعماله ترجمته للقرآن،

والتي عمل فيها سنين طويلة، وأخرجها تبعاً منذ ١٩٦٣ وإلى عام ١٩٦٦، وهي ترجمة وشرح أو

تعليق فيلولوجي، كما أن له كتاباً مهماً كثيراً ما يشير إليه المختصون في الاستشراق الألماني، وهو

كتاب: «الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور

نولدكه»، وقد تُرجم للعربية، حيث ترجمه: مصطفى ماهر، وصدر عام ٢٠١١ عن المركز القومي

للترجمة والهيئة العامة المصرية للكتاب، وهذا الكتاب لا يعرض فحسب صورة لتطور الدراسات

العربية والإسلامية في ألمانيا على يد أحد أهم المتخصصين، لكنه كذلك يتناول مسألة التلقي العربي

لكتب المستشرقين، ويوضح رأيه فيها. (قسم الترجمات)

(4) Rudi Paret, Der Koran, übersetzung, 3rd edn (Berlin, Kohlhammer, 1983).

كما هو واضح، يكسر بارت الترابط النحوي بين جملة: ﴿إِنْ﴾ وجملة: ﴿فَقَدْ﴾، معتبراً أنّ جواب

الشرط محذوف، وجملة: ﴿فَقَدْ﴾ استئناف لكلام جديد.

في تفسير الآية: «فقد مالت قلوبكما إلى التوبة»، لكن لا يبدو أنه يعوّل عليه كثيراً في هذا التفسير؛ لأنه صدّره بـ«قيل» وتركه كذلك^(١). وفي تفسير الجلالين فسّرت ﴿صَعَتْ﴾ بأنها «مالت إلى تحريم مارية، أي: سرّكما ذلك مع كراهة النبي ﷺ له، وذلك ذنب»^(٢). ولكن في حين أن تفسير الجلالين يصحّح أن معنى ﴿صَعَتْ﴾ هو «مالت إلى»، فإنّ التفسير الكامل للآية -الذي يتضمن تحريم النبي لمارية- من الصعب أن يدعمه نصّ الآية.

يبدو أن ريتشارد بيل يرفض أيضاً تفسير ﴿صَعَتْ﴾ في الآية بمعنى «مالت عن»؛ لأنه ترجم الآية بـ«إن تتوبا إلى الله، فإن قلوبكما تميل إلى الطريق الصحيح»^(٣). ولكن، دون وجود توضيح لهذا الإجمال، فإنه من الصعب أن نقول بدقة ما معنى «فإن قلوبكما تميل إلى الطريق الصحيح»، هل يعني أنها مالت إلى الطريق الصحيح فتابت (وفي هذه الحالة يصبح الميل إلى الطريق الصحيح سبباً للتوبة)، أم أنها بالتوبة تميل إلى الطريق الصحيح (وعليه يصبح الميل إلى الطريق الصحيح نتيجة للتوبة)^(٤)؟

(١) القرطبي، أحكام القرآن، (١٨٨/٢٨).

(٢) في حاشية البيضاوي، أنوار التنزيل، (٤٨٦/٢). كذلك في تفسير الجلالين اعتبر جواب الشرط محذوفاً تقديره: (تقبلاً، أي: إن تتوبا إلى الله = تقبلاً) وجملة: ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ اعتراضية.

(3) Richard Bell, The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs (Edinburgh, T. & T. Clark, 1937; 1960 reprint), 2:589

(٤) ماجد فخري: «إن تبتما إلى الله؛ عندها ستكون قلوبكما قد مالت بالتأكيد».

الكثير من الغموض يكتنف كلمة: ﴿صَغَتْ﴾؛ أما فيما يتعلق ببنية الجملة، فإذا كان الفراهي محققاً في التأكيد على أن (جملة قَدْ) في الجملة الشرطية هي «تسهيل» لجملة فعل الشرط، فيجب تمييز هذا الاستخدام بعناية عن الأشكال الأخرى للجملة الشرطية. في فصل (إن) الشرطية في كتاب (مغني اللبيب)، استشهد ابن هشام بـ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة ٤٠]؛ والتي فيها (جملة إن) هي فعل الشرط، و(جملة قَدْ) هي جواب الشرط، لكنه لا يميز بين هذه الصيغة وبين الأشكال الأخرى من الجمل الشرطية^(١). وبالمثل، لا يوجد في كتاب ويليام رايت لقواعد اللغة العربية تمييزٌ بين هذا الشكل والأشكال الأخرى من الجمل الشرطية^(٢). إن قبول رأي الفراهي يشير إلى أن أفضل موقع لـ(جملة قَدْ) في جملة شرطية كالتالي في آية التحريم هو أن تقع جواب شرط، فليس هناك حاجة تقتضي أن تكون (جملة قَدْ) جملة اعتراضية، وجواب الشرط محذوفاً.

ثانياً: يتعلق الأمر بتفسير الآية بشكلٍ صحيحٍ في سياقها: إذا قُبلت قراءة الفراهي للآية، فإن الآية تشير إلى (الموافقة/الإقرار) بدلاً من (إدانة/عتاب) زوجتي النبي محمد؛ لأنها ستقرأ على النحو الآتي: تميل قلوبكما بالفعل إلى

=

The Qur'an, A Modern English Version (Reading, Garnet Publishing, 1997.

(١) جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، الطبعة الثانية، (جزآن في مجلد واحد، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٩) (١٧/١).

(2) W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, revised by W. Robertson Smith and M. J. de Goeje, 3rd edn (Cambridge University Press), 2:38 (S 17 , (c), Rem. A).

التوبة؛ لذلك إذا كُتِنَ سَتَعَبَّرَنَ بالكلمات عن شعور التوبة الموجود بالفعل في قلوبكم، فإنّ هذا طبيعي ومنطقي جدًّا بالنسبة لَكُنَّ^(١). هذا الفهم للآية يرسم صورة مختلفة تمامًا لبيت النبي عن تلك الموجودة في أكثر التفاسير، ف«الأزمة» في بيته ستظهر هنا بشكلٍ مختلفٍ؛ وعند هذه النقطة ننتقل إلى أمين أحسن إصلاحي.

كُتِبَ إصلاحي^(٢) - أشهر تلاميذ الفراهي - تفسيرًا كاملاً للقرآن في ضوء مبادئ الفراهي التفسيرية. في تفسيره لسورة التحريم، أكمل إصلاحي ما بدأه

(١) ربما نشير هنا إلى ترجمة محمد حميد الله للآية، وهي كالأتي -بالفرنسية-: «إذا تبتما كلتاكما إلى الله؛ فذلك لأن قلوبكما بالتأكيد قد انحرفت»، مقتبس من Rudi Paret, Der Koran, Kommentar und Konkordanz, 2nd edn (Stuttgart, Kohlhammer, 1981) (وفيما يتعلق بتفسير الآية الرابعة من سورة التحريم، يقارن باريت ترجمة حميد الله بترجمة بيل، ولكن -على عكس الأخير- يؤكد على العلاقة السببية بين جواب الشرط وفعل الشرط). حميد الله، من الهند أصلاً، وهو على دراية بعمل الفراهي، وإنني أشكّ جدًّا في تأثيره بالفراهي في ترجمته للآية، والذي يبدو أنه في ترجمته الصادرة عام ١٩٥٩ قد تأثر بحمزة السيد بو كبير الذي كانت ترجمته: «إذا تبتما كلتاكما؛ فذلك لأن قلوبكم قد حادت» (Paris, Fayard / Le Coran, traduction française nouvelle et commentaire (Denoël, 1972).

(٢) أمين أحسن إصلاحي (١٩٠٤-١٩٩٧) أحد أبرز تلاميذ الإمام الفراهي، وأحد أهم رواد مدرسته الإصلاحية، وأشهر كتبه تفسيره الكبير «تدبر القرآن» المكتوب في تسعة مجلدات، والذي استغرق في كتابته اثنين وعشرين عامًا، وسار فيه على منهج شيخه في تتبع «نظام القرآن»، وله كتب أخرى، مثل: «حقيقة التوحيد»، «حقيقة الشرك»، «تزكية النفس»، وكلّ كتبه بالأردية، وهو مترجم كتب الفراهي للغة الأردنية. (قسم الترجمات)

الفراهي في تفسيره، وأبرزَ العديد من الآثار المترتبة عليه. في ما يأتي سنترجم عدّة مقاطع من تفسير إصلاحي لنسمح له بالتحدّث عن نفسه؛ ولكن قبل أن نقدّم تفسيره للآية الرابعة من سورة التحريم، من الضروري مراجعة بعض النقاط الأخرى التي أثارها في إشارة إلى الحادثة التي تناولتها الآيات:

تحدّث الآية الثالثة من السورة -كما تقدّم- عن سرِّ قاله النبيّ محمد لإحدى زوجاته، والذي أذاعته لزوجتهٍ أخرى، وأخبر النبيّ محمد الزوجة الأولى أنه قد علم بما فعلته، وعندما سألته عن مُخبره، أجاب أن الله هو الذي نبأه بالخبر.

١. كما لاحظ إصلاحي، لا تفصح الآية ٣ عن السرّ، وليس من الضروري معرفته للتحقيق في الأمر أيضًا؛ لأنه ليس حاسمًا في تفسير الآية. في الواقع، ما تنتقده الآية هو إذاعة الأسرار، وتتبع هذا السرّ سيكون تحديًا ومخالفة لأمر الآية. «ما هو واضح تمامًا من الآية، هو أن النبي اعتاد أن تكون زوجاته مقربات منه ومحلاً لثقتّه وأسراره، وهو دليل على أنه كان يثق تمامًا بقدرتهن على حفظ الأسرار وبصيرتهن وفطنتهن»^(١). علاوة على ذلك، إذا كانت الزوجتان اللتان ألمحت إليهما الآية ٤ -كما تشير التفاسير- هما عائشة وحفصة، فإن هذا يعني فقط «أنّ هاتين السيدتين من أمهات المؤمنين (سيدات بالأردية للمثني

(1) Islâhi, Tadabbur-i Qur'ân, 7:460-2.

والجمع) تربطهما علاقات وُدّ قوية لدرجة أنه لم تكن هناك أسرار بينهما؛ وهذا يتناقض مع القصص التي سرّد فيها الرواة المتهورون حوادث التنافس والتباغض المتبادل»^(١)، ومن المهم أيضًا ملاحظة أنّ الزوجة التي كشفت السر لزوجة أخرى لم تفعل ذلك بأيّ نية شريرة؛ بل على العكس، لقد فعلت ذلك عن طريق الخطأ معتقدةً أنه بما أن الزوجة الأخرى هي أيضًا محبوبة وموثوقة من قبل زوجها، فلن يكون هناك ضرر في إخبارها بهذه المسألة الخاصة، وأن هذا قد يعمل في الواقع على تعزيز الحبّ والثقة المتبادلة بينهما؛ لقد كان هذا التفكير ناتجًا فقط عن حسن نية، ولم تخالطه أيّ نية سيئة. ولكن هناك أيضًا حقيقة أخرى قد تكشف لنا عن جانب مهم آخر، وهي أن إذاعة الأسرار تتعارض مع السمة التي قال الله ورسوله أنها مرغوبة في الزوجات، وعليه فيجب أن تتحلّى زوجات النبيّ بأسمى صورة منها؛ لأنهنّ قدوة للنساء في المجتمع كلّ»^(٢).

٢. يشدّد إصلاحي على أنّ «الموقف الذي أبدته الزوجتان لم يكن ناتجًا عن مشاعر الكراهية أو الغضب، بل -كما أوضحنا سابقًا- عن مشاعر الحب والثقة، أو (التدلّل) بعبارة أخرى. لكن القرآن تناول هذا الموقف بحزم؛ لأن

(١) المرجع السابق، ص ٤٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦١-٤٦٢.

الفكرة المركزية للسورة هي أنه حتى في حالة الحبّ يجب أن تُطاع أوامر الله، وحتى زوجات النبيّ يجب عليهن في جميع الأحوال النظر إلى النبيّ - ليس فقط على أنه زوج - بل أيضًا - أو بالأحرى قبل كلّ شيء - على أنه نبيّ الله»^(١).

٣. إنّ خطأ إفشاء السرّ كان من إحدى الزوجتين، فلماذا يعاتب القرآن

الزوجتين؟

يردُّ إصلاحي: «عندما عبّر النبي عن استيائه من إحدى الزوجات لإذاعة السر، لا بد أن الزوجة الأخرى اعتقدت أن الاستياء ربما كان بسبب إذاعة السر لها؛ لا بد أنها اعتقدت أن الأمر قد أذيع لها ولغيرها، فلماذا العتاب؟ الجواب: لأن العتاب قد يوحي بأنها كانت يُنظر إليها، ليس كفرد من داخل المنزل، ولكن كغريبة، وعلى الرغم من أن هذا الشعور الخاصّ بها كان قائمًا على سوء فهمٍ كامل، إلا أنه من غير المحتمل أن ينشأ سوء الفهم كهذا لدرجة أن يؤدي الحب والثقة إلى التنافس»^(٢).

على أيّ حال، أذت انتقادات الرسول عزّة نفس الزوجتين اللتين ابتعدتا عنه إلى حدّ ما. كتب إصلاحي (في الظروف العادية): «لا يوجد شيء استثنائي في هذا - فمثل هذه الحوادث تحدث عادة بين الأزواج والزوجات - ولكن لما

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٣.

كان المتورطون في هذه الحالة بالذات هم النبي ﷺ وزوجاته، فإن الله تعالى قد لفت نظرهن بحزمٍ إلى هذا الأمر؛ حتى يتضح تمامًا لزوجات الرسول أنه في مسائل الدين لا أحد لديه الحق في إظهار عِزة نفس غير لائقة. وهكذا، إذا ارتكبت الزوجات خطأً، فيجب أن يُكَنَّ أول من يصحح موقفه؛ لأن هذا فقط هو السلوك المناسب لهن واللازم المنطقي لإيمانهن. وإذا اخترن -من جهة أخرى- العناد وتحديين النبي ﷺ؛ فيجب عليهن أن يتذكرن أن النبي لا يعتمد عليهن في سلوانه وراحته، بل هن اللاتي يعتمدن عليه»^(١).

٤. يمكننا الآن إلقاء نظرة على تفسير إصلاحي للآية ٤. بالنسبة إلى إصلاحي، فشلت العديد من التفاسير التقليدية في مراعاة الجانب النفسي للموقف كما هو مشار إليه في الآية: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾. بعد أن استشهد إصلاحي بنقد الفراهي المزدوج لهذا التفسير (معنى صغو، والعلاقة بين جملة (إن) وجملة (قد) في الجمل الشرطية [انظر أعلاه])، كتب: «الخطأ الثالث في هذا التفسير هو أنه يعلن أن زوجات النبي -دون أي دليل- مذنباتٌ بزيغ وانحراف القلب، في حين أنه واضح جدًا من طبيعة الموقف -كما أوضحنا أعلاه في ضوء النصّ القرآني- أن سلوكهنّ خالٍ من أي نية سيئة؛ مهما كان ما حدث فقد كان نتيجة الحبّ المتبادل والثقة والإخلاص.

(١) المرجع السابق.

أخبر الرسول سراً لإحدى زوجاته، والتي أفصحت عنه لأخرى، بدافع من الحب والموودة، فأبلغ الله نبيه بما وقع، ووجه النبي اللوم إلى الزوجة التي ارتكبت الخطأ، لكنها لم تر سبباً وجيهاً لهذا اللوم، معتقدة أنها إذا كشفت عن سر زوجها لزوجته أخرى - يحبها زوجها ويثق بها - فإن هذا الخطأ لم يكن عظيمًا لدرجة تستوجب توجيه اللوم. لذلك، عندما بدأ النبي (جافاً) إلى حد ما تجاهها، أظهرت هي الأخرى - انطلاقاً من الثقة التي كانت تتمتع بها في حب زوجها وتعبيراً عن التدلل - موقفاً مماثلاً تجاهه، وهو ما أظهرته الزوجة الثانية التي كشفت لها عن السر؛ والأخيرة - كما أشرنا أعلاه - لا بد أنها شعرت بشيء من التجاهل وأنها تلام على شيء أخبرت به. إن ظهور عزة النفس وتقدير الذات من سيدات يتيمين إلى عائلات نبيلة ليس مفاجئاً على الإطلاق»^(١).

يضيف إصلاحي: «هنا يجب على المرء أن يضع في اعتباره حقيقة نفسية معينة عن البشر: عندما يكون التباعد أو الجفاف مدفوعاً بالحب والثقة، فإن هذا التباعد ليس إلا قشرة ظاهرة تخفي تحتها رغبة عميقة في التصالح والانسجام؛ وهذا ما حدث هنا. الظاهر أن الزوجتين تباعدتا، لكنهما في نفس الوقت تمتتا من كل قلبهما رفع هذه القشرة من القطيعة مع أول وأبسط تعبير عن الود من النبي. ومع ذلك، لم يتوان النبي لأنه - كما سبق شرحه - كان من المفترض أن

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦.

يَعْلَمُ أفراد عائلته أنه حتى في الحب يجب أن يقدموا أوامر الله ورسوله على كل شيء آخر. إذن -بالضرورة- لم يكن على الزوجات سوى التخلي عن موقفهن من التمتع، ورابط الحب لا يزال قويًا مع ذلك. على الرغم من أنهن كنَّ ينتظرن شيئًا ما لرفع التباعد، إلا أنهن كنَّ مترددات في اتخاذ الخطوة الأولى. وإلى هذا الصراع النفسي الداخلي للزوجات أشارت الكلمات القرآنية: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ مثل هذه الإشارة الجميلة؛ لكن من المؤسف أن مفسرينا فشلوا في فهم ذلك، وأخذوا ميل القلب المحبب على أنه -والله يغفر لنا هذا القول- انحراف القلب! ^(١).

-٤-

يقدم إصلاح وإصلاح الفراهي تفسيرًا مختلفًا للآية الرابعة من سورة التحريم - أو بالأحرى الآيات الافتتاحية من السورة - عمّا هو سائد في كتب التفسير التقليدية. عند تفسير القرآن، يعطي المؤلفان أولوية للنص القرآني، ويقرّانه في ضوء الاستخدام العربي الكلاسيكي مع الاعتماد المكثف على الشعر الجاهلي بغرض الوصول إلى حقيقة الاستخدام. كما يتخذون موقفًا نقديًا تجاه الروايات التفسيرية، ويرفضونها إذا وجد أنها تعارض نصّ وسياق القرآن. إذا كان النصّ القرآني يصوّر حالة تاريخية تنطوي على تفاعل البشر مع بعضهم بعضًا، فإنهم يحاولون إعادة بناء الموقف، مع مراعاة بُعد النفسي.

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦-٤٦٧.

تدعونا هذه العلاقة بين هذَيْن المفسِّرَيْن إلى مقارنتها مع العلاقة بين اثنين من المفسِّرَيْن المصرِّيِّين في العصر الحديث هما محمد عبده ورشيد رضا؛ ولكنَّ هناك اختلاف كبير. فعلى عكس رضا، يمكن لإصلاحي أن يدَّعي أنه كتَب تفسيرًا للقرآن -على الرغم من التزامه بمبادئ التفسير التي أقرَّها الفراهي- إلا أنه عملٌ أصيلٌ للغاية يظهر فيه مجهوده وشخصيته؛ وحتى في الحالات القليلة التي كتب فيها الفراهي تفسيرًا كاملاً لسورة معيَّنة، فإنَّ إصلاحي -مع قبوله بجوهر هذا التفسير- فإنه يقدِّم فهمه الخاصَّ للسورة ويقرأ النصَّ القرآني بطرق جديدة، ويستخلص منه معاني جديدة، ويتجلَّى ذلك في تفسيره لسورة التحريم.

دراسة القرآن أم (القرآن المفسر)

قراءة في كتاب (القرآن المفسر: ترجمة وتفسير جديان)

بروس فودج (١)(٢)(٣)

(١) العنوان الأصلي للمقالة: Study the Quran or The Study Quran?

نُشرت في: Journal of the American Oriental Society 138.3 (2018).

جدير بالذكر أن الترجمة الحرفية لعنوان المقالة هي: (دراسة القرآن أم قرآن الدراسة/ القرآن الدراسي)، و(قرآن الدراسة) هو عنوان الكتاب الذي يقدم فودج مراجعة له في هذه المقالة، إلا أننا عدلنا عن هذه الترجمة في عنوان المقالة وكذلك في العنوان الفرعي المضاف للتوضيح، وأثرنا أن نترجم عنوان الكتاب بـ"القرآن المفسر" حيث أنها أكثر تعبيراً عن طبيعة الكتاب كما توضّح مقدمة محريه وكذلك كما يوضّح تناول فودج له ومقارنته بالكتب المقدسة الدراسية غربياً بأنواعها المختلفة أو ببعض التفاسير المبسطة في السياق الإسلامي، وهذه الترجمة لا تغيّب المقابلة التي يقصدها فودج من عنوانه الأصلي بل ربما تبرزها بصورة أكبر، حيث يقابل فودج بين دراسة القرآن على نمط الدراسات الغربية وما يرتبط بها من نواحٍ فيلولوجية وتاريخية وبين اتجاه الكتاب -الصادر ضمن حدود الأكاديمية الغربية- لتقديم معنى القرآن ضمن تقليد تفسيري إسلامي حيّ، وهو ما توضّحه ترجمة العنوان بهذا الشكل أكثر من الترجمة الحرفية، كذلك فقد أضفنا العنوان الفرعي لتوضيح موضوع المقالة، (قسم الترجمات).

(٢) ترجم المقالة: إسلام أحمد، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) هذه المقالة مراجعة لكتاب: القرآن المفسر (The Study Quran)، الذي حرّره كلٌّ من سيد حسين نصر وتشانر داغلي ومارية ماسي وجوزيف لمبارد ومحمد رستم؛ وصدر عن دار هاربر وان في نيويورك عام ٢٠١٥م، ويأتي في ١٩٩٦ صفحة إضافةً إلى المقدمات، ويباع بستين دولاراً للنسخة. وأودّ هنا أن أشكر وليام جراهام (William Graham) وديفيد هولنبرغ (David Hollenberg) ولويزا شيا

=

(١)

يتسم كتاب القرآن المفسّر (*The Study Quran*) بالجدة والمحافظة الشديدة في آن. وهو مُنجزٌ مذهل جاء نتيجة جهد جماعي استثنائي، ويضمّ ترجمةً للقرآن مُدبّلةً بتفسير موسّع انتقاه المحرّرون في الأساس من التفاسير القرآنية العربية الوسيطة. ويحوي أيضًا مقالات عن عدّة موضوعات ذات صلة، إلى جانب مخطّط زمني وخرائط لأنحاء الجزيرة العربية والمنطقة فضلًا عن الغزوات (بدر، أحد، الخندق، إلخ). ولهذا الكتاب غايتان: تقديم مجموعة من الآراء التفسيرية التي حفل بها التراث، فضلًا عن إسهامه الخاصّ في الترجيح والانتقاء من تلك الآراء. فإلى أيّ مدى حقّق هذا؟ بصفة عامة، أرى أنه حقّقه جيدًا. فليس هناك شكّ في فائدته ليكون مرجعًا في المتناول يقدّم قدرًا هائلًا من العلوم والمعارف القرآنية. وبالقدر ذاته من الأهمية تأتي تلك القضايا التي يثيرها الكتاب، ربما دون قصد، فيما يتعلّق بتاريخ التفسير والدراسة الأكاديمية للإسلام. وما موقعه [الكتاب]، إن كان له موقع، في حقل الدراسات الإسلامية؟ وكيف يمكن استخدامه؟ وكيف للمرء تقديم مراجعة له في مجلة علمية؟

(Louisa Shea)، لتعليقاتهم على هذه المراجعة، ولكن لا يتحمّل أحدٌ منهم مسؤولية الآراء الواردة فيها.

(٢) ما هو (القرآن المفسّر)؟

بدايةً، كيف يمكننا تعريف «القرآن المفسّر» على وجه التحديد؟ يشرح رئيس هيئة تحرير الكتاب سيّد حسين نصر في المقدمة أنه قد وُضِعَ على نمط الكتاب المقدس الدراسي من هاربر- كولنز (*The Harper Collins Study Bible*)، دونما مزيدٍ من التوضيح. وهنا لا بدّ أن نستحضر أنّ هناك إرثًا كبيرًا من طبعات الكتاب المقدس الصادرة باللغات العامية مصحوبةً بتفسير له، وموجّهة لاستخدام القارئ العامي غير الدارس لعلوم اللاهوت. وأولى هذه الطبعات وأشهرها هي طبعة جنيث الصادرة عام ١٥٦٠م. ويُقال إنّ الملك جيمس الأول (James I) قد اعترض على هذه البدعة الكالفينية، لا على الترجمة فحسب، بل أيضًا على الحواشي وما حوته من تعليقات خطيرة؛ ومن هنا جاءت نسخة الملك جيمس اللاحقة [الشهيرة] من الكتاب المقدس، دون تعليقات وتفسير.

وأشهر إصدارات للكتاب المقدس المفسّر تمثل مدارس تفسيرية مختلفة. وأنجح تلك الإصدارات هو الكتاب المقدس الدراسي من سكوفيلد (*The Scofield Study Bible*)، الذي نُشر عام ١٩٠٩م (بعنوان: الكتاب المقدس المرجعي من سكوفيلد [*The Scofield Reference Bible*])، واتّبع النمط الذي سارت عليه نسخة جنيث. فالنصّ مصحوب بتعليقات وجداول وخرائط مختلفة لإرشاد القارئ؛ والنسخة تفترض وجود علاقة مباشرة بين القارئ

والنصّ، مع تدخّلات كهنوتية محدودة؛ وقد أعادت مطبعة جامعة أكسفورد نشره مؤخرًا لما يحوي من تعليقات وإحالات مرجعية مفيدة. وكما هو الحال مع نسخة جنيف من الكتاب المقدّس، يقدّم هذا النصّ أيضًا رؤية لاهوتية معيّنة، ألا وهي التدبيرية (dispensationalism)، وفيها ينقسم التاريخ البشري إلى عدد من الحقب وفق خطة إلهية.

ويتبنّى العمل الأصلي المنشور عام ١٩٦٤م بعنوان: الكتاب المقدس الدراسي من هاربر (*The Harper Study Bible*) وجهة نظر إنجيلية محافظة أيضًا. أمّا النسخة الأحدث (التي نُشرت طبعتها الأولى عام ١٩٩٣م) بعنوان: الكتاب المقدس الدراسي من هاربر - كولنز (*The Harper Collins Study Bible*)، فليست تتبنّى وجهة النظر هذه. وبصفته النموذج الذي حدّاه كتابنا الذي نطرح مراجعته له هنا [أي: القرآن المفسّر]، كان الكتاب المقدس الدراسي عملاً مسكونيًا (جامعًا للطوائف) في مقاربتة ويتناول تطوّرات حديثة في أشكال مختلفة من النقد الكتابي. وبالمثل، فإن القرآن المفسّر هو ثمرة عمل أكاديمي، ويقرّ بمختلف أشكال الانتماء الإسلامي؛ السنيّ والشيعي والصوفي، إضافةً إلى التنوعات المختلفة ضمن هذه التسميات العريضة.

هل كان هناك نظير لهذا الكتاب في التراث الإسلامي؟ هناك العديد من التفاسير المختصرة، وأبرزها تفسير الجلالين الشهير، لكلّ من جلال الدين المحلّي (ت: ٨٦٤هـ = ١٤٥٩م)، وجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ =

١٥٠٥م). ولكن هذا التفسير يفترض في قارئه إلمامًا معرفيًا بدرجةٍ ما ووعيًا بالاصطلاحات الفنيّة، فضلًا عن أنّ تركيزه محدود للغاية، فيتناول بالتفسير كلمات أو عبارات بعينها. وهناك أيضًا محاولات معاصرة لتقديم نسخ مبسّطة من التفاسير التراثية، مثل صفوة التفاسير لمصنّفه محمد عليّ الصابوني (وُلد ١٩٣٠م)^(١). وعادةً ما يجد المرء معاني بعض الكلمات بهامش المصحف، ويبدو من الشائع أيضًا وجود كتاب أو آخر من كتب أسباب النزول بهامشه. وهذه الحواشي تشير إلى أشهر المعاني والترجيحات في تفسير أو تأويل الآيات القرآنية؛ من منظور معجميٍّ ومن جهة السياق الذي نزلت فيه في حياة النبيّ. أمّا القرآن المفسّر فشيءٌ مختلف تمامًا.

نجد في المقدمة التي كتبها نصر العديد من الإشارات إلى أهداف الكتاب وأغراضه:

سيرتكز على التراث الإسلامي؛ ليتيح لقراءه الاطلاع على الأساليب المختلفة التي فهم المسلمون بها القرآن وفسّروه على مدى القرون الأربعة عشر. (ص١x).

(١) تُوفي رَحْمَةُ اللَّهِ فِي ١٩ آذار/ مارس ٢٠٢١م. (المترجم)

وهناك هدف آخر نُصّ عليه، وهو تقديم ترجمة «للغة العربية القرآنية نفسها، لا محض تفسيرات لتك اللغة»، مع تقديم «لمحة من البلاغة التي لا تُضاهي» للغة تلك.

والتفسيرُ المصاحبُ هدْفُه أن يأخذ القراء إلى مساحة تتجاوز المعنى الحرفي للنص عند الحاجة، وتوضيح الآيات العسيرة على الفهم، والكشف عن المعاني الخفية للآيات عندما يستدعي الأمر ذلك، وتقديم تفسير معقول لتنوع الآراء والتفسيرات في المسائل الفقهية والكلامية والروحية والتاريخية التي نُقلت عن المصادر الإسلامية التقليدية المختلفة. ونأمل أن يُسهم هذا العرض في تفاعل القراء على مستوياتٍ مختلفة مع القرآن، وفي إزالة التصوّرات الخاطئة المنتشرة في بعض الأوساط غير الإسلامية التي ترى أن المسلمين لا يتناولون القرآن بالنظر والتدبّر ولا يتفاعلون معه فكريًا لاعتقادهم أنه كلمة الله، مع أن القرآن نفسه يدعو قراءه إلى التأمل فيه والتدبّر في تعاليمه.

وتفسيرنا، وإن كان يستند إلى التفاسير التراثية الكلاسيكية، ليس مجرد انتقادات مستلّة من تلك الكتب؛ بل هو عملٌ جديد. فالنص الذي نقدّمه تطلّب الترجيح بين تضمين النصوص السابقة أو استبعادها، إضافةً إلى تقديم تفسيرنا الخاصّ في بعض المواضع، مما هو غير موجود -على الأقلّ بالشكل ذاته- في المصادر القديمة.

وبالتالي، فتفسيرنا تفسير جديد، يستند تمامًا -مع ذلك- إلى الفكر الإسلامي التقليدي، والتراث التفسيري السابق. ونحن -لا المفسرون السابقون- من تقع علينا المسؤولية التامة عن محتواه، الذي يحوي -مع ذلك- العديد من الاستشهادات من التفاسير التقليدية التي رجعنا إليها (ص -xliii-xliv، والتشديد مضاف).

ويوضح نصر أن هذا التفسير شأنٌ إسلاميٌّ خالص، وأن جميع المشاركين فيه مسلمون، وأنه مع كون الكتاب «يقوم على أعلى درجات البحث العلمي، فلن يخضع أو يتبع المزاعم الواردة في الدراسات التي يقدمها الباحثون الغربيون من غير المسلمين»، الذين ربّما تناولوا جوانب مختلفة من القرآن «ولكنهم لا يرونه كلمة الله ووحياً منه» (ص 1). (ص 1).

لذا فإنّ القرآن المفسّر يمثل ترجمة جديدة للقرآن وتفسيرًا مستقّي في الأساس من خلاصات موجزة من آراء مفسّري العصر الوسيط. وبالتالي، يعدّ هذا العمل -ضمن التراث التفسيري- خلاصةً للمعارف السابقة؛ وبوصفه عملاً شعبيّاً، كما قد تصفه جامعتي، فقد نجح في ذلك. وبقدر إضافته الجديدة الواعية، فإنها تأتي في نطاق التفسيرات الجديدة لآيات بعينها، وهي تفسيرات نابعة من منظور إيماني أو داخلي. فينبغي لنا أن نرى في الكتاب مصدرًا أوليًّا، وبيانًا لنهج مجموعة المسلمين في تفسير القرآن، ومرحلة أخرى في تاريخ ذلك التفسير.

ولكن بالرغم من الصبغة الإسلامية التامة لهذا العمل وذلك الجهد المبذول للاعتماد على التراث التفسيري والإضافة إليه، لا يتشابه القرآن المفسّر مع أيّ تفسير إسلامي سابق، بل مع نوع (الكتاب المقدس الدراسي). وهذا التشابه ليس في التفسير نفسه، بل في شكل العمل وبنيته، وفي مقاربتة للنصّ.

(٣) ماذا يحوي (القرآن المفسّر)؟

لعلّ أبرز سمات القرآن المفسّر هي ذلك القدر الاستثنائي من العمل المبذول فيه، فضلاً عن الحاجة إلى تنسيق جهود المشاركين فيه. بل إنّ تقديم ترجمة مباشرة للقرآن هي نفسها مهمة شاقة، لكن الترجمة لا تمثل سوى البداية في هذا الكتاب. فلا شك أنّ التفسير هو المعلمّ الأبرز، ويشغل من الكتاب ما يمثل ثلاثة أمثال أو أربعة أمثال نصّ الترجمة، وربّما أكثر من ذلك. والكتاب يسرد ٤١ تفسيرًا، بدءًا من تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ = ٧٦٧م)، وانتهاءً بتفسير ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ = ١٩٧٣م)، والطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨١م). ومعظم هذه التفاسير سنيّة، لكن هناك تمثيل للتفاسير الشيعية فضلاً عن عدد من التفاسير الصوفية. وقد حاول محرّرو الكتاب الحدّ من «التفسيرات التي هي محض تكهّنات أو خيالات بحتة، إضافةً إلى الرؤى القائمة على الأساطير والحكايا الشعبية» (ص xliv). والأهمّ من ذلك أنهم استبعدوا عمدًا «التفسيرات الحداثيّة أو الأصولية التي ظهرت في أجزاء من العالم الإسلامي في القرنين الماضيين» (ص xl).

وأَيَّ قارئٍ واعٍ سيلحظ تلك المفارقة المتمثلة في الزعم باستبعاد التفسيرات «الحدائية» في حين أن التفسير الوارد في القرآن المفسَّر هو -حيثما بدا- نتاج زمنه الخاص إلى حدٍّ كبير. ومع أنّ التجديد لا يتجلَّى في كلِّ صفحة، لكنه موجود، وهو غير مقتصر على التفسير وحده، بل يصل إلى بنية الكتاب نفسه. وبالتالي فإنَّ أبرز سمات الكتاب هي ما نتج عن ذلك من توتر بين التجديد وبين احترام التقليد والتراث.

الترجمة في عمومها دقيقة ونجحت في نقل معاني الكلمات إلى أقرب مقابل إنجليزي. ولكن تبقى بعض المصطلحات غير مترجمة، مثل: جزية، نسيء، ظهار، حنيف... إلخ. وهناك بعض المحاولات لإضفاء شيء من القِدَم واستخدام لغة عتيقة (من قبيل استخدام تعبيرات *thee, thy, unto*، وغيرها)، ولكنها تظلُّ محاولات متواضعة نسبياً وغير ملحوظة. والسمات الشعريّة أو الأدبية للقرآن لا تتضح بسهولة، لكن الترجمة البارعة الحرفية إلى حدٍّ ما مناسبة -بلا شك- لربط النصِّ بالتفسير. وقد نتج عن ذلك ترجمات غير مألوفة، من قبيل ما جاء في ترجمة الآية ١٧٧ من سورة البقرة: *Rather, piety is he who believes in God*، التي يمكن مقارنتها بترجمة محمد أسد " *but truly pious* " *True piety is this: "is he who believes in God*، أو ترجمة آرثر أبري " *to believe in God* ". فعلى الأقلِّ لم تُهمل الترجمة صعوبة التعبير القرآني ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ﴾، غير أنّ التفسير لم يتناول هذه النقطة^(١).

(١) وكذلك في الآية ٨٩ من سورة البقرة: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى...﴾.

ومع هذه القائمة الطويلة من المصادر، فإن أكثر التفاسير التي استقى منها الكتاب هي تفسير الطبري (ت: ٣١٠هـ = ٩٢٣م)، والقرطبي (ت: ٦٧١هـ = ١٢٧٢م)، وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ = ١٢١٠م). وهذا أمر مفهوم؛ فالتفاسير المتاحة شيء لا يُحصى، وليس هناك من طريقة لتوظيف جميع التفاسير الواردة في تلك القائمة بشكلٍ متسق. وهذه التفاسير الثلاثة أعمالٌ علمية هائلة، تحوي كثيرًا من الآراء السابقة عليها أو تلخصها، وفي تفسير الرازي ولعُ بتناول الأوجه التي تحتملها معاني الآيات، وهو أمرٌ يروق كثيرًا من قراء اليوم. وقد ألقى حجم المهمة بقيودٍ متنوعة على المحرّرين، وهذا أحدها. ومن القيود الأخرى غياب النصّ القرآني بالعربية، وهو أمر كان لا بدّ منه ربّما، لكنّه أمرٌ كاشف ذو دلالة.

ويميل التفسير الوارد في القرآن المفسّر إلى اتباع التفاسير التقليدية السائدة، لكن هناك العديد من الاستثناءات. ويبدأ هذا من الفاتحة، أولى سور القرآن. فيناقش الكتاب مسألة ما إذا كانت البسملة (التي تُستهلّ بها جميع السور سوى واحدة [وهي سورة التوبة]) تمثّل جزءًا من السورة أم لا، ويتنقل بعد ذلك إلى ماهية البسملة نفسها. ثم يعقب ذلك خمس صفحات مكثّفة وكلّ منها

[وجدت التفسيرَ يتناولها، ويتحدث عن faith in God، فلا أفهم سبب هذا القول الذي جاء به الكاتب.

(المترجم).

ينقسم إلى عمودين، تدور حول أسماء الله والصراط المستقيم، جُلِّها مأخوذ من تفاسير سابقة. وعندما يأتي الحديث عن الآية الأخيرة من السورة، نجد الكتاب يستشهد بالرأي الشائع بأنَّ ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿الضَّالِّينَ﴾ هم اليهود والنصارى، على الترتيب، ولكنَّ الكتاب يشير (في صفحة ١١) إلى أنَّ هذا الرأي يستند إلى حديث نبوي «وإن كان لا يأتي في أعلى درجات الصحة». وفيما يبدو تفسيراً أصيلاً، يتناول الكتاب الآية على النحو الآتي:

حين نفهم ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بأنه المسار الرأسي الصاعد نحو الله، فيمكننا القول بأنَّ ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ إشارة إلى أولئك الذين يسلكون مساراً فيه هبوط ونزول ونأى بهم عن الله، أمَّا ﴿الضَّالِّينَ﴾ فيتعرَّجون في مسار أفقي بعيداً عن ذلك الذي يصعد بهم إلى ﴿الْعَلِيِّ﴾ التقدير. وبالتالي فهذه الاحتمالات الثلاثة تتوافق مع الأبعاد الثلاثة للمكان، وترمز لجميع الاحتمالات الواردة في الحالة البشرية.

ومع كون القرآن المفسَّر تفسيراً تقليدياً في العموم، يمكننا القول إنَّ هناك سمة مميزة له، وهي محاولته الكشف عن جوانب اللطف والرقة والاعتدال في القرآن، ومن ثمَّ الحاجة إلى تقليص مصطلحات من قبيل «الغضب» واحتمالات وضم الجماعات الدينية الأخرى. وبالمثل، نجد الأمر ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾ يُترجم إلى "reverence God" [بجّلوا/ وقرّوا الله] أو "be mindful" [كونوا على وعي بمقام الله]، بينما معظم الترجمات السابقة كانت تدور حول

"fear God" [خافوا الله] أو تعبيرات من هذا القبيل. فبالطبع يحاول الكتاب أن يبنأ عن معاني الخوف والغضب.

ولأن المحررين كانوا منشغلين إلى حدّ ما بشيءٍ من الإصلاح والتجديد، فسندفع كثيرٌ من القراء إلى تعقّب كيفية تناول الكتاب للآيات الجدلية، التي تتعارض في ظاهرها مع الفضائل الشائعة اليوم ومبادئ المساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان. ويمكننا هنا السير مع هؤلاء لنرى بأنفسنا. فلاهتمام بهذه الآيات ليس مجرد فضول، ففي هذه الآيات الحساسة تحديداً تكمن الإستراتيجية التفسيرية التي يتبعها الكتاب ومنها يمكن استنباطها.

وتأتي ترجمة الآية ٣٤ من سورة النساء على النحو الآتي:

Men are the upholders and maintainers of women by virtue of that in which God has favored some of them above others and by virtue of their spending from their wealth. Therefore the righteous women are devoutly obedient, guarding in [their husbands'] absence what God has guarded. As for those from whom you fear discord and animosity, admonish them, then leave them in their beds, then strike them. Then, if they obey you, seek not a way against them. Truly God is Exalted, Great.

ويبدأ التفسير بالقول إنّ «هذه الآية هي أوضح بيان لدور الرجل وسلطته في العلاقة الزوجية، بوصفه القائم على الأسرة، من جهة مسؤوليته عن الإنفاق على زوجته». ومع أنّ آيات أخرى «توحي بالتبادلية في العلاقة بين الزوج والزوجة (سورة البقرة: ١٨٧، ٢٣٣)»، فإنّ هذه الآية «تشير إلى تراتبية -من منظورٍ ما- بين الطرفين، على الأقل من الناحية الاجتماعية (انظر أيضاً سورة

البقرة: ٢٢٨). وهذا الإقرار الضمني بأن القرآن ينصّ على عدم المساواة بين الجنسين، بما يتعارض مع المثل المعاصرة في أمريكا الشمالية، تصحبه محاولات مختلفة للتخفيف من عدم المساواة هذا؛ فنجد الكتاب يركّز على مسؤوليات الزوج لا على تبعيّة المرأة.

ويشير إلى أنّ الآية تضع عبء الإثبات على عاتق الزوج، بمعنى أنّ اتخاذ خطوة ضد الزوجة لا يكفي لمجرّد الخوف من الفتنة والعداوة. بل عليه أن «يتيقن» من ذلك، لا بمجرّد الشكّ، كما جاء في تفاسير القرطبي والطبري والطبرسي (ت: ٥٤٨هـ = ١١٥٣م). ومما يتعلق بهذا، إستراتيجية تخفيف النبرة أو إضفاء شيء من الغموض عليها: فيقال إن الآية «تشير إلى تراتبية»، لا «تأمر» أو «تفرض» أو «تنصّ» أو أيّ شيء يعني الإيجاب؛ وهي تراتبية جنسانية/ جندرية «من منظور ما»، مما يثير التساؤل عن المنظورات الأخرى.

والمسألة الأكثر حساسية هي مسألة ضرب الزوج زوجته: ﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾. فهنا مجدداً لا ينفي محرّرو الكتاب أنّ الضرب الجسدي مقصود، ولكنهم يطرحون أقوالاً تحدّد من العنف المحتمل من وراء الآية. ففي البداية يرجعون إلى مصادر مرجعية من خارج القرآن؛ منها سبب نزول الآية والأحاديث التي تبين كيف أنّ النبيّ لم يضرب زوجاته قطّ، والأحكام الفقهية المناهضة للضرب. ثم يأتي السؤال: أيّ نوع من الضرب؟ لا بدّ أن يكون «دون عنف»؛ وأن لا يترك أثراً؛ مع الإشارة إلى الضرب بـ«السّواك»؛ فليس المقصود العقاب، بل تغيير سلوك الزوجة.

وهناك أيضًا فقرة تطرح تفسيرًا أحدث يرى أن الفعل (ضربَ) في هذه الآية يحمل معنى مختلفًا، وأنَّ المقصود ليس الضرب الجسدي. ويخلص الكتاب إلى أن هذه المحاولات «غير مقبّعة بشكل تام». ومع ذلك، ففي إحدى المقالات الواردة في نهاية الكتاب، وهي المعنونة «الأخلاق القرآنية وحقوق الإنسان والمجتمع»، لا تنفي مارية ماسي -وهي من محرري الكتاب- احتمالات هذا التحوّل الدلالي، وتضيف جانبًا آخر للمسألة؛ وهو أن الآراء حول هذه الآية (كما هو الحال مع مسائل أخرى) متأثرة بالأفكار «الغريبة». وتضيف «بقدر ما يبدو هذا مسيئًا لدى الأذان الغربية، في ضوء التجريم الغربي لجميع الأشكال الجسدية للعنف المنزلي، [...]» (ص ١٧٩٥، وانظر أيضًا ص ١٧٨٥، ١٧٩٤، ١٨٠٤).

وبالأسلوب نفسه يجرى تناول النقاط الجدلية الأخرى حول وضع المرأة، مثل القسم الأول من الآية ٣٤ من سورة النساء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(١)، أو حقّ الرجل في الزواج من أربع زوجات (الآية الثالثة من السورة

(١) قارن هذا بترجمة كلٍّ من:

أربري: Men are the managers of the affairs of women.

ومحمد أسد: Men shall take full care of women.

وبكثال: Men are in charge of women.

وعبد الحليم: Husbands should take good care of their wives.

نفسها). ولكون التفسير مرتباً حياً هذه الآيات، فهو يحاول التخفيف من القراءة الواضحة لها. والأهم أنه ليست هناك محاولة لنفي المعنى الأساسي للنص، وليست هناك جهود مباشرة للحدّ من تطبيق الآيات والزعم -مثلاً- أنها محصورة بالظروف الاجتماعية أو السياسية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وإن كان بالإمكان الإشارة إلى مثل تلك الأقوال. وبالتالي فالتأويل الذي يتبعه الكتاب متّسق في إقراره بعصمة النصّ القرآني كاملاً، وفي عدم توظيف المعايير الأخلاقية المعاصرة لتجاوز الوحي في بعض المواضع^(١).

على سبيل المثال، يكرّر التفسير الوارد حول الآية الثالثة من سورة النساء ذلك القول نفسه بأنّ الآية ليست «إجازة جديدة للتعدّد»، وإنما هي كبّح للممارسات التي سادت قبل ظهور الإسلام. (ومع ذلك، يمكن للمرء الإشارة إلى أن التفاسير ليست المصدر الوحيد حول الأعراف التي كانت قائمة قبل الإسلام). والأهم من ذلك هو التأويل الذي يُوظّفه الكتاب: نقل أهمية الموضوع الذي تناوله الآيات من قضايا الجندر (النوع الاجتماعي) إلى مسائل العدل والنظام الاجتماعي.

(١) في مقالاتها عن الأخلاق القرآنية، تحدّد مارية ماسي خمسة مبادئ لنظرة النصّ المقدّس إلى الحقوق والمسؤوليات والأخلاق، ولكنها لا تخلط بين هذه المبادئ وبين المقاربة التفسيرية لنصوص الوحي. ويتجلّى تأويلها الخاص بوضوح في هذه الفقرات، لا سيما فيما يتصل بالآية رقم ٣٤ من سورة النساء (ص ١٧٩٤-١٧٩٦ من الكتاب).

تدور الآية كلها حول قضية العدل؛ فلا هي تدعو إلى التعدد أو ترفضه مطلقاً، وإنما تنصح بالصورة التي تحقق بأفضل طريقة المعاملة العادلة للأيتام والزوجات وغيرهم ممن يعولهم المرء. (ص ١٩٠).

وانتقالاً من مسألة الجندر إلى العنف، لننظر إلى الآية ٣٣ من سورة المائدة:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

يأتي تفسير الآية دون إحجام عن تقديم النبي في صورة غير جذابة، مع درجة عالية من النزوع إلى الانتقام. ويشير إلى سبب نزول الآية حين زعم بعضهم اعتناق الإسلام ثم قتلوا الراعي وسرقوا الإبل التي أرسلها معهم النبي.

لقد أمر النبي بالإمساك بهم، وقيل: إنه أمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وبسمل أعينهم، ثم إلقائهم في العراء حتى ماتوا (تفاسير القرطبي والطبري والواحدي). فنزلت هذه الآية، لتضع عقوبةً لمثل هذه الجرائم، وهي العقوبات الأربع الواردة هنا: قطع الأيدي والأرجل من خلاف، أو القتل، أو الصلْب، أو النفي [...]. (ص ٢٩٣).

من ناحية أخرى، فإن إستراتيجية التفسير هنا تقوم، مجدداً، على إحداث نقلة في الحديث عن موضوع الآية. فيُورد الكتاب أن بعض المفسرين يرون أنه نظراً لكون المجرمين الذين تتحدّث عنهم الآية مرتدّين، فإنّ العقوبات الواردة فيها تنطبق على المرتدين عموماً. «ومع ذلك، يبدو واضحاً أن العقوبات القاسية في هذه الآية تتعلّق تحديداً بأولئك الذي يرتكبون جرائم مختلفة بصفاقةٍ وبوحشية استثنائية وعنفٍ وإرهابٍ للناس غير مسبوقين». ثم يطرح الكتاب سلسلة من الآراء، ونرى هناك ميلاً للبدء بالأكثر عرضةً للرفض إلى أن نصل إلى القراءات المقبولة للنصّ. ولتقديم عرض جزئي للآراء التي تناولت وحشية العقوبة الواردة في الآية ٣٣ من سورة المائدة، يمكننا قراءتها بوصفها:

(١) «توضيحاً في ضوء أفعال النبي أو حتىّ تبنياً لها»، أو بداية لحدوث تحوّل في الموضوع، أو بوصفها (٢) «نقد جزئي وإلغاء للشدّة التي اتّسم بها ردّ فعل النبي»، أو بوصفها -أخيراً- (٣) «حظر ضمني للتعذيب (تفسير القرطبي)؛ وقد نأى النبي -في الحقيقة- عن أيّ نوع من التعذيب، سواء قبل هذا الحادث أو بعده (تفسير القرطبي)».

وبالتالي، ففي حين أن المفسرين السابقين ربما فهموا المسألة على أنها إنزال للعقوبة، يؤكّد «القرآن المفسّر» على تقليص نطاق تلك العقوبة. ومن خلال تعيين سبب النزول، تميل الآراء التفسيرية التي يُوردها الكتاب إلى التخفيف من حدّة هذا الحكم شيئاً ما. ومع أنه ليس هناك إطلاقاً أيّ نفي

للقسوة الكامنة في الآية، فإنها تتناقض بوضوح مع الرؤية التي يتبناها محررو الكتاب الذين يؤكدون على مسألة العدل والتناسب لا العنف والعقاب. وكما يُسهب الكتاب في البيان، فقد يكون لتفسيراتهم المفضّلة بعض السوابق في التراث. غير أنّ العدل والتحرّر من القمع لم يكونا في حدّ ذاتهما من بين الإستراتيجيات التأويلية لدى مفسّري العصر الوسيط.

ومثال آخر في الآيتين: ٨٠ - ٨١ من سورة الأعراف:

﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾.

لقد فهم المفسّرون الأوائل هذه الآية على أنها تشير إلى الشذوذ الجنسي، ولكنها قد تحمل مزيداً من الخفايا والدقائق، كما يرى القرآن المفسّر.

لقد دفع السلوك الوحشي لأهل سدوم - كما جاء في الكتاب المقدّس وكذلك في الآيات: ٧٧ - ٧٩ من سورة هود، والآيات: ٦٧ - ٧١ من سورة الحجر - بعضاً إلى الاعتقاد أنّ جرّم قوم لوطٍ الحقيقيّ كان هو اللواط القسري، لا العلاقات الجنسية المثلية القائمة على التراضي. ومع أن الآية ٨١ [من سورة الأعراف] - وكذلك آيات أخرى؛ كما في الآيتين: ١٦٥ - ١٦٦ من سورة الشعراء، والآية ٥٥ من سورة النمل، والآية ٢٩ من سورة العنكبوت - تركّز

على اشتهاء الرجال ﴿مِن دُونِ النِّسَاءِ﴾، فإنّ الصلفَ والعنفَ الذي اتّسم به سلوكُهم وسعيُّهم لإشباع رغبتهم متضمّنان بوضوح في قصة لوط الواردة في الآيات: ٧٧-٨٠ من سورة هود. (ص ٤٣٦)، والتشديد في الأصل).

وتبدو هذه محاولة لإيجاد نوع من القبول للمثلية الجنسية، ولكن نظرًا للإقرار بأنّ آيات أخرى تشجب هذا الفعل من إقامة علاقات جنسية بين الذكور، فليست متأكدًا من أن الحديث عن «اللواط القسري» هنا قد يساعد حقًا في المسألة. ولكنه يوضّح مجددًا أن محرّري الكتاب -على ما يبدو- يجدون أنفسهم حائرين ما بين احترام النصّ والتراث من جهة، وما بين مراعاة التيار النسوي وحقوق الإنسان والأقليات من جهة أخرى. وإذا كانت هذه المقالة تركز على الأمثلة الأكثر شيوعًا عن القسوة في القرآن؛ فذلك لأن هذه الحالات هي أكثر ما يتّضح فيها الإستراتيجية التفسيرية [للكتاب].

ومن نتائج إستراتيجيات التخفيف والإدماج أننا نجد الكتاب في بعض الآيات يقدّم مجموعة من الآراء التي تكاد تكون غير متوافقة فيما بينها (ومثال ذلك: أنّ المثلية الجنسية أمرٌ سيئ، أو أنّ الاعتداء الجنسي العنيف هو وحده السيئ؛ أنّ التعذيب محظور، بينما سَمَلُ الأعين مُباح للقصاص والانتقام). فما معنى أنّ الكتاب يطرح هذه الطائفة من الآراء المتباينة؟ كيف للقارئ أن يحكم ويختار الصواب؟ لقد اعتادت التفاسير القرآنية الإبقاء على عدد من الآراء المختلفة، ولكن في العموم (وهناك دومًا استثناءات) كان نطاق الاختلاف محدودًا إلى درجة كبيرة.

لن يجد المسلم الذي يحتاج توضيحًا حول هذه النقاط وغيرها بُغيته هنا، فليست هناك إشارات حول طرائق الاستدلال التي نتجت عنها الآراء التي يُوردها الكتاب، باستثناء الحالات التي تتناول مبادئ العدل والسلام^(١). ومع ذلك، فلا شك أنّ هذا مردهً جزئيًا إلى أسباب عملية، نظرًا لحجم المشروع، ولكن هذا قد يدفع المرء إلى التساؤل عن الفائدة المرجوة من الدفع بطائفة من الآراء التفسيرية دون تقديم الأدلة التي انبثقت منها هذه الآراء. فهذا الأمر لا يحجب عنا الأدلة التي قامت عليها تلك الآراء فحسب، بل يجعلنا عرضةً لعددٍ لا نهائي من القيود، من قبيل ما ذكرنا آنفًا: «دفع البعض إلى الاعتقاد»، وتناوبٍ ما بين «بعض المفسرين/ عدد من المفسرين/ كثير من المفسرين يرون/ يقولون/ يترحون»، أو «يقال»، أو «من الممكن»، أو «غالبًا»، أو «أحيانًا»، إلخ. ومن الواضح أن هذا يعود، في جانبٍ كبير منه، إلى بنية الكتاب، والحاجة إلى الإيجاز والاختصار والشمول، ولكن بعد صفحاتٍ وصفحاتٍ من الغموض والإبهام، كنت أتوق إلى شيء أكثر قوةً وحسمًا.

(١) لا يدعي الكتاب أنه يتناول المسائل المعاصرة لمسلمي اليوم. وهناك ميل ملحوظ للجوانب الروحية، ومحاولات قليلة أو منعدمة لجعل التراث التفسيري عمليًا. فعلى سبيل المثال، لن يهتم حقًا معرفة أنّ الحد الأدنى لقيمة المسروقات لكي تُقطع اليد كما تنص الآية ٣٨ من سورة المائدة هو «ما يساوي سعر درع» (ص ٢٩٥).

ومن المساحات التي يتخذ فيها الكتاب موقفاً ما مسألة حدّ الزنا. فالآية الثانية من سورة النور تحدّد الجلد عقوبةً للزنا، ولكن الإجماع الفقهي في الإسلام اختار الرجم حتى الموت ليكون العقوبة الملائمة، استناداً إلى عدد من الأحاديث المروية عن النبي، إضافةً إلى عدد من الأخبار عمّا جرى العمل به في عهد الخلفاء الأوائل. ويبدل محررو الكتاب جهداً كبيراً لتوصيف أدلة الرجم من خارج القرآن، ويسردون قائمة بأسباب مختلفة لكونها -من وجهة نظرهم- أدلة غير متسقة وبالتالي لا يمكن الدفاع عنها. فلماذا اختار محررو الكتاب اتخاذ موقف من الرجم مع إقرارهم بأن القرآن يبدو مؤيداً لعدد من الممارسات الأخرى غير العصرية؟ ربما كان هذا لأن الحكم في هذه الحال [أي حكم الرجم] لم يرد في القرآن (أو لم يعد في القرآن على كل حال)^(١). وهم لا يقولون إن هذه الممارسة وحشية؛ بل يرفضونها على أسس فقهية أو منطقية، لا على أسس أخلاقية. وقد أدان نقاد الكتاب انفصال أسلوبه في التفسير عن الإجماع الفقهي الراسخ، متهمين محرّريه بإساءة فهم الأحاديث النبوية والمناهج الفقهية^(٢).

(١) هناك بعض من يزعمون وجود ما يسمونه «آية الرجم»، التي لم تُدرج في النسخة النهائية من المصحف (وذلك -في أحد الأقوال- لأن ورقة النخيل التي كُتبت عليها أكلتها ماعز أو شاة). انظر:

Th. Nöldeke and F. Schwally, *Geschichte des Qurāns*, 2nd ed. (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909), 1: 248-52.

(٢) على سبيل المثال:

=

ومع اجتناب الفصل في هذا المثال تحديداً، أُشير إلى أن هذه الخلافات ليست مثار دهشة على الإطلاق. فتفسير القرآن ليس سوى جانب واحد من جهد علمي كبير. فالتراث الفكري للتفسير شيء يتجاوز محض التناول المباشر للقرآن، ولكن هذا لا يتجلى في الكتاب، الذي هو تفسيراً للقرآن من أشخاص لم يكن يُعتقد في السابق أنهم مؤهلون لكتابة تفسير. وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلها محررو الكتاب لتقديم لمحة عن الأصالة والتنوع اللذين اتسمت بهما الجهود العلمية السابقة، فإن أولئك الذين يُعتقد عادةً أنهم مؤهلون لكتابة تفسير للقرآن سيستهجنون كثيراً من جوانب هذا الكتاب الجديد.

ماذا عن أولى الآيات المكية؟ تلك التي لا تكاد تحوي شيئاً من الأحكام، ولكنها تشغل بتصورات وأفكار مدهشة وقوية، وأحياناً غامضة؟ بم يخبرنا الكتاب عن آيات الوحي المبكرة؟

هناك يتجلى مكمّن الضعف في المقاربة الحرفية للترجمة. فإذا كانت الترجمة المباشرة والحرفية قد أفادت في كثير من الجهد التفسيري، لكنها هنا تصبح عائقاً أكثر منها عنصرَ إيضاح؛ لأن الجانب الجمالي ضروريّ لإيصال الرسالة. وإليك ترجمة الكتاب للآيات: ٦ - ١١ من سورة القارعة:

=

G. F. Haddad, in The Muslim World Book Review 36.3 (2016): 20-25; M. Vaid, at <http://muslimmatters.org/2015/12/14/the-study-quran-a-review/>.

As for one whose scales are heavy, / he shall enjoy a life contenting. / And as for one whose scales are light, / An abyss shall be his mother. / And what shall apprise thee of her? / It is a raging fire.

وقارنها بترجمة أربري:

Then he whose deeds weigh heavy in the Balance shall inherit a pleasing life,

but he whose deeds weigh light in the Balance shall plunge in the womb of the Pit.

And what shall teach thee what is the Pit? A blazing Fire!

في بعض الأحيان يكون للتفسير شيءٌ من اليأس حيال [معنى] هذه الآيات. ففي تفسير الآية ١١ ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾، نجده يذكر أنه قد قيل: إن هذه الآية تعني النار التي وصلت أقصى درجات الحرارة الممكنة (الشوكاني)، وأنَّ أيَّ نارٍ إذا ما قُورِنَتْ بها لن تكون حامية (الرازي).

أو حين يتناول الآيتين الأولى والثانية من سورة الشمس: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ۝٢﴾؛ إذ نجد الكتاب يعلِّق على الآية الثانية كما يأتي:

يمكن القول إنَّ في هذه الآية تلميحًا إلى أنَّ نورَ القمر ليس سوى انعكاس لضياء الشمس (ابن كثير، والقرطبي، والرازي) أو أنَّ الهلال الوليد، الذي يظهر في مستهلِّ كلِّ شهر عربيٍّ، يتجلَّى في الأفق بالقرب من مَغْرِبِ الشمس، ثمَّ يغرب في أعقابها (ابن كثير، والقرطبي). وبالإمكان أيضًا القول إنَّ هذه الآية

إشارةً إلى اختلاف مداري الشمس والقمر، وتوظيف ذلك في حساب عدد السنين. (ص ١٥١٩).

قد نقرّ بصعوبة نقل اللمحة الجمالية في اللغة العربية، ولكن هل بإمكاننا التغاضي عن هذا التفسير الركيك؟ نعم، بإمكاننا؛ لأن صنعة التفسير نفسها نثرية للغاية، وليس هذا الكتاب إلا إعادة إنتاج للنظرات التفسيرية السابقة، التي نادرًا ما ناقشت الجوانب الجمالية للوحي^(١)؛ فالتفسير - كحقل ونوع خاص من التأليف - حدوده الخاصة. ومع أن بمقدورنا دومًا العثور على استثناءات جزئية (أو زعم ذلك)، فإن السمات الشعرية والوعظية للقرآن لا تتجلى دومًا في التفاسير؛ إذ عادةً ما يشحب بريق الآيات الوعظية تحديدًا - التي لها قوتها الذاتية - في المصنّفات التفسيرية التي تُعنى في المقام الأول بالجانب الفكري [للقرآن]، فضلًا عن أن عجز التفاسير عن نقل قوة الرسالة القرآنية يبرز بشكل أوضح خلال الترجمة. وربما كان علينا هنا أن نضيف أن معظم المسلمين ربما يتذوقون القرآن بصورة أفضل من خلال خصائصه الجمالية والوعظية.

(١) مع غياب السمات الشعرية [للقرآن] عن الكتاب، فإنه يبذل جهدًا محمودًا في نقل الجوانب الأخرى. ففي بقية تفسيره لسورة الشمس، على سبيل المثال، نجده يقدم كثيرًا من المعلومات فيما يتعلق بالإشارة إلى الروح وناقاة ثمود.

يمتاز القرآن المفسّر عن التفاسير التراثية بطريقة تناوله للأديان الأخرى. وقد أشرت بالفعل إلى تفسيره للآية السابعة من سورة الفاتحة، حيث يجري إغفال الربط التقليدي للفتّين اللتين تتحدث عنهما الآية باليهود والنصارى. كذلك، ففي نهاية الكتاب، وتحديدًا عن الحديث عن الآية الثالثة من سورة الإخلاص: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، يقرّ الكتاب بأن «هذه الآية تُفسّر على أنها إنكارٌ لكون المسيح "ابن الله"»، ولكنه يرى أنّ «التصوّر المسيحيّ للبنوة لا يتطابق مع تصوّر الوثنيين العرب الذين تنتقدهم بعض الآيات الأخرى لنسبتهم الولد إلى الله (وعادةً ما يجعلون له البنات)، كما في الآية ٥٧ من سورة النحل [...]». وبالتالي، فإنّ محاولات ربط هذه الآية بالنقاش حول المسيحية ضعيفة نوعًا ما [...]» (ص ١٥٨٠).

لكن هناك أمثلة أخرى تنطوي على أحكامٍ إيجابية بشأن صحة أديانٍ غير الإسلام. وهناك بعض التأييد لهذه المواقف في القرآن نفسه وفي التفاسير، ولكنها بالطبع تظلّ مواقف تشكّل انفصلاً عن التقليد [التفسيري]. ومن أبرز الأمثلة الصارخة على ذلك ما جاء في تفسير الآية ١٩٩ من سورة آل عمران:

﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَلْشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.

مَنْ هم أهل الكتاب المؤمنون هؤلاء؟ يقرّ الكتاب أن بعض التفاسير ترى أنهم ليسوا سوى بعض الأفراد بعينهم، مثل عبد الله بن سلام الذي اعتنق الإسلام، أو نجاشي الحبشة الذي آوى [في بلاده] بعض المسلمين [الأوائل] قبل الهجرة إلى المدينة. لكن محرري الكتاب يتجاوزون هذا الرأي، ليقدّموا الآية في إطار أكثر شمولاً (ص ١٨٧):

«من الممكن تفسير هذه الآية بأنها تشير إلى توكيد الحقائق التي -وفقاً للإسلام- تتفق عليها جميع الأديان الصحيحة: الإيمان بالله الواحد، والحساب الأخروي، وقيم العدل والرحمة [بين الناس] في الدنيا، وغيرها من المسائل المماثلة».

(ولست على ثقةٍ إن كانت هذه رؤيةً موسّعة حول «الأديان الحقّة» أم رؤيةً محدودة لها). ثم يواصل محررو الكتاب القول:

ربما كان هناك احتمال ثالث، غالباً لم يتناوله المسلمون إلا مؤخراً؛ وهو أن بإمكان المرء أن يظلّ مسيحياً مع إقراره بنبوّة محمد وصدّق ما أوحى إليه. وفي مواضع أخرى، لا سيما عند الآية: ٤٨ من سورة المائدة، يؤكّد الكتاب أنّ الأديان المختلفة، بطوائفها وشرائعها وطقوسها، صادرةٌ عن العناية الإلهية. فالآية لا تتعلّق باليهود والنصارى فحسب، بل تطرح فكرة عامة تتصل بجميع الأديان. وكما تنصّ الآية: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾، ربما

كانت لجميع الطوائف الدينية المختلفة طقوسٌ وشرائعٌ مختلفة، «جعلها» الله لهم، وكلُّ ديانةٍ مستقلةٌ في شرائعها عن غيرها من الديانات، حتى وإن كانت الحقائق الدينية والمبادئ الأساسية واحدةً (ابن كثير، والقرطبي، والرازي، والطبري).

إنّ القولَ بأنَّ هناك مسارات نحو الحقيقة والنجاة بخلاف الإسلام قولٌ له ما بعده، ولا يُستهان به^(١). فهو يتعارض مع الروح العامة للتفسير الوسيطة، وإن لم يكن غائبًا تمامًا عنها (وقد أشار الكتاب إلى هذا). وبالطبع سيرحّب بعضهم بهذا التفسير، بينما سيُصدّم آخرون لكون دليلٍ إسلاميٍّ إلى التفسير القرآنية يبدو كأنه يرى نظامًا عقائدية مشروعة لا تتطلّب الإيمان بنبوّة محمد أو القرآن نفسه. وأكرّر أنه ليس لي اتخاذ موقف حيال هذه المسألة، ولكنني أودّ تنبيه كلاً الجانبين [المرحّبين بهذا التفسير وغيرهم] إلى أنّ النظرة الوحدويّة (المسكونية) لهذا الكتاب (القرآن المفسّر) تخفّفها حقيقة أنه يجعل جميع

(١) وإذا أردنا مثالاً آخر لاستكمال الصورة، فلننظر إلى الآية ٨٥ من سورة آل عمران: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، التي غالبًا ما تُترجم إلى: Whosoever seeks a religion other than

Islam, it shall not be accepted of him

"submission"، وجاء في التفسير أن «المسألة في هذه الآية تدور حول ما إذا كان هذا الإسلام لله قد

يشمل آخرين غير أتباع النبي محمد» (ص ١٥٣ - ١٥٤).

«الأديان» تبدو -على نحوٍ مثيرٍ للريبة- مشابهةً للإسلام؛ فلها أنبياء وميثاق وبها «ما يراه [القرآن] لبَّ جميع الموائيق، ألا وهو الخضوع التام لله»^(١).

(٤) (القرآن المفسر) وعلم التفسير:

تركز غالبية التفاعلات مع الكتاب والمراجعات التي تناوله على تفسيره لآياتٍ بعينها وتناوله لبعض الموضوعات، ونطاق المعاني التي يقدمها. لكن هناك قضايا بنيوية أبعد من ذلك، تشكل ماهية الكتاب وطبيعته. وربما من المبتذل القول إنه يعكس الثقافة التي أنتجته، لكن التفسير القديمة ليست مصدر التأثير الوحيد في شكل الكتاب ومحتواه.

وقد اتهم بعض النقاد الكتاب، وكبير محرّريه تحديداً [حسين نصر]، بأنهم من أتباع مدرسة «الحكمة الخالدة»^(٢) (Perennialism) أكثر منهم مسلمين. وهذا المصطلح يشير إلى مدرسة فكرية ترتبط بعددٍ من المفكرين؛ منهم^(٣):

(١) من المقالة المصاحبة التي كتبها جوزيف لمبارد بعنوان: «الرؤية القرآنية للتاريخ المقدّس والديانات الأخرى» (The Quranic View of Sacred History and Other Religions)، ص ١٧٨٤.

(٢) الحكمة الخالدة أو الفلسفة الخالدة (perennial philosophy / perennialism / perennial wisdom)، هي فلسفة ترى أنّ جميع التقاليد الدينية ذات أصلٍ واحدٍ وحقيقةٍ واحدةٍ أزلية، انبثقت منها المعارف والعقائد والأديان كافة. (المترجم)

(٣) كلاهما أسلمَ واتخذ اسماً عربياً: عبد الواحد يحيى وعيسى نور الدين أحمد، على الترتيب. (المترجم)

رينيه غينو (René Guénon)، وفرثيوف شُون (Frithjof Schuon)، وترى أن هناك حقائق كونية عامة تشترك فيها جميع أديان العالم، الأمر الذي يعني بوضوح أنه ليس هناك دينٌ واحدٌ يحتكر الحقيقة. ولستُ مؤهلاً لتعيين الحكمة الخالدة على هذا النحو، ولكن قطعاً من أبرز الطرق التي يميّز بها الكتاب نفسه هي رؤيته الوحودية سواء تجاه الطوائف الإسلامية المختلفة أو الأديان الأخرى^(١). فمن جانبي قد أقول إنَّ أوضح تأثير «غير إسلامي» في الكتاب ليس هو «المدرسة التقليدية» (Traditionalism) أو «الفلسفة الخالدة»، ولكنه شيءٌ أقلُّ غرابة. فالكتاب يتّسم برؤية بروتستانتية للدين. وربما كان لـ«تعددية الخلاص»^(٢) (Soteriological pluralism) أثرها في فهم بعض الآيات، ولكن البروتستانتية حدّدت معالم شكل الكتاب وبنيته. وأعني بهذا أنَّ الرؤى المعاصرة للدين، لا سيما في الغرب وإن لم يقتصر الأمر عليه، تميل إلى اتّباع النموذج البروتستانتية الذي يتخذ التجربة الأوروبية اللاحقة على عصر التنوير معياراً ومثلاً، حتى صار مفهوم «الإيمان» (faith) مرادفاً لمفهوم «الدين» (religion). والكتاب يتوافق مع هذا النموذج؛ مع أنه -في الوقت ذاته- يرتكز

(١) ليست هناك صلة بين النقطة التي أثّرها هنا وبين ما إذا كانت التفسيرات لها ما يُبرّرها في المُعطيات القرآنية؛ فالنقطة التي أطرحها هي عن مجرّد التباين مع التفاسير القديمة.

(٢) هذا المصطلح مُستقى من مُبين وحيد. انظر الهامش رقم ١٠.

على -ويُسهم في- تراث تفسيري يقوم على تصوّر مختلف تمامًا للدين وللعلاقة بين نصوص الوحي والمؤمنين بها.

وأوضح وجه التشابه مع البروتستانتية هو التركيز على النصّ المقدّس نفسه، وعلى علاقة المؤمن الفرد -من دون واسطة- مع ذلك النصّ. وهذا هو سبب وجود «النصوص المقدسة المفسّرة» (study scriptures)، بدءًا بطبعة جنيش من الكتاب المقدّس. وصيغة «النصّ المفسر» تتطلّب تقديم المعلومات بطريقة يفهمها القارئ غير المتخصّص، وتقييم ذلك النصّ وتقديم أحكام قيمة بشأنه على نحوٍ ما. ومما يرتبط بهذا المبدأ الأساسي فكرة أنّ السلطة الدينية تقوم على النصّ المقدّس، مع التأكيد على الإيمان والعقيدة بوصفهما أهم عناصر الانتماء والممارسة الدينية، إضافةً إلى اتخاذ موقف مناهض للتراثية [الكنسية]. ويُعتقَد أن من النتائج (غير المقصودة) لهذه المقاربة التسامح مع التنوع الديني واحترام الحرية الفردية في الاعتقاد^{(١)(٢)}.

(١) من الواضح أنني لا أقول -بحال من الأحوال- إن التنوع أو قيام المرء بتفسير النصوص المقدّسة بنفسه، أو حرية الدّين هي أمور تنفرد بها المسيحية البروتستانتية أو الغرب، أو أيّ شيء من هذا القبيل. انظر على سبيل المثال:

D. MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Viking, 2003), 651-56; J. Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The Christian Tradition, vol. 4 (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984), 323-25; idem, *Whose Bible Is It? A Short History of the Scriptures* (London: Penguin, 2005), 176-77.

(٢) يهتم كثير من الدارسين المعاصرين ومنهم ترافيس زاده وفودج نفسه بتأثير البروتستانتية على عزل القرآن عن التفسير في الدراسات الغربية، وبالتالي عدم الاهتمام بدراسة التفسير كجزء من عملية فهم

=

ومع أنّ الكتاب يسعى إلى تقديم مواد من مصنفات التفسير، وهو الأمر الذي أجاد فيه على نحوٍ باهر؛ نجده في الوقت ذاته يُخالف هذا التراث التفسيري. فمن الواضح أن الاهتمام بالنصّ المقدس والقارئ يدفع الكتاب إلى التركيز على «معنى» النصّ. وقد يكون هذا واضحاً بديهياً، ولكنه ليس كذلك من الناحية التاريخية. فربما كان المعنى السهل للنصّ هو الاستثناء لا القاعدة.

غير أنّ «المعنى» ليس سوى جزء من التفسير؛ وإلا ما كانت هناك حاجة إلى الاستمرار في تصنيف التفاسير. ولننظر لكون الكتاب يقتبس بكثافة من ثلاثة تفاسير بعينها. فهذا في الأساس لأن المعنى الأساسي للآيات لم يشهد كثيراً من التغيير بعد الفترة التكوينية. صحيح أن طبيعة حقل التفسير تغيرت، لكن شرح الآيات وتفسيرها لم يتغير كثيراً. وقد كانت للتفاسير أولويات أخرى، وكانت تؤدّي مهامّ أخرى؛ إذ من أولوياتها الحفاظ على النصّ وروايته

=

النصّ، وكذلك أثرها على نشأة اتجاهات في الدراسات الغربية تتعامل مع النصّ وحده بحيث تحلّل بنيته الداخلية الأدبية التركيبية والموضوعية بعيداً عن التفاسير المنتجة تراثياً (الاتجاهات الأدبية)، وقد حاول ترافيس زاده بيان أثر هذا على الكتب التقليدية حول القرآن، وفي هذه المقالة يوسع فودج هذا الأثر ليشمل كذلك الدراسات التي تصدر عن المسلمين في البلاد الغربية. راجع: الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، (موقع تفسير)، وراجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الكتاب المجمع (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة)، الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير، ص ١١. (قسم الترجمات)

عبر الأجيال. ففي ثقافة تقوم على المخطوط، كان كثير من الاهتمام العلمي منصباً ببساطة على عملية النسخ، لكن المخطوطات كانت عرضةً للضياع بسهولة، وكان التضارب والاختلاف بين النصوص أمراً شائعاً ويصعب تعقبه. أمّا في عصر الطباعة فلم يصبح ضمان الحفاظ على النصوص ووحدها أسهل بكثير فحسب، بل صار العلماء والباحثون أقدر على تكريس مزيد من الوقت والجهد للقراءة والتأمل، مما أدى ربما إلى زيادة الاهتمام بـ«معنى» النصّ و«جلاته»^(١). والعصر الحالي يمثل فترة انتقالية جارية، مع خضوع منتجات ثقافة المخطوط لتقنيات الطباعة وكذلك للوسائط الرقمية أيضاً.

وفي حالة كتابنا هذا، فأحد الدلائل على هذه الفترة الانتقالية هو التجاهل النسبي للقراءات المختلفة. هل صحيح أن ما كان يُقصد منه أن يكون ضماناً لتواتر النقل الصحيح صار الآن يُعدّ عائقاً؟ يستشهد الكتاب كثيراً بقراءات مختلفة (وفي موضع واحد على الأقل ينقل عن «مصحف» أبي [ص ١٥٦٣]). وقد يشعر المرء أن فكرة القراءات المختلفة تشكّل تهديداً لمصادقية الوحي أو دقته. لذا فإن محمد مصطفى الأعظمي، في مقالته الواردة في الكتاب بعنوان: «الرؤية الإسلامية للقرآن» (The Islamic View of the Quran)، يفضّل

(١) حول الآثار الفكرية للطباعة، انظر:

MacCulloch, Reformation, 68–73, (لا سيما ص ٧٢).

ومصطلح الجلاء (intelligibility) هو المصطلح الذي استخدمه مايكل كوك في:

M. Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 26.

استخدام مصطلح «القراءات المتعددة» (multiple readings) على «القراءات المختلفة» (variant readings) لكون الأخيرة توحى بحالة من اللاتيقين حول القراءة «الصحيحة»، بينما كلها - في هذا التصور - «صحيحة». ففي مقدمة العمل، يقول نصر إنه «ليس هناك سوى قرآن واحد، مع تباينات أقل في كل الأحوال مما هو موجود في أي نص مقدّس آخر» (ص xxxiv)، وهو تباهاً ينمّ فيما يبدو عن قلقٍ ما^(١).

من أبرز الوظائف الأخرى للتفسير تعزيز مقاربات أو رؤى أيديولوجية معينة، والاختلاف التقليدي بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي مثال واضح على ذلك، فكل مدرسة من المدرستين تدعو إلى طريقة ما في تناول القرآن، لا سيما من جهة المصادر والأساس الذي تركز عليه الأقوال التفسيرية. ولكن الأمر قد يتعلّق أيضاً بالآراء الكلامية (التسيير والتخير، والعدل الإلهي) أو الانتماء المذهبي (من تشييع وتصوّف، أو غير ذلك من الآراء والمصادر). قد تكون هذه المسائل واضحة تماماً في بعض الأحيان، وقد لا تكون كذلك في أحيان أخرى، لكن هناك دوماً نوعٌ من التفرد والخصوصية، شيءٌ يبرر تصنيف تفسيرٍ جديد. وهذه الأهمية التي يحظى بها المنهج والمقاربة [التفسيرية] تعني

(١) جاء في موضعٍ آخر، وبروح تنافسية مماثلة: «ربّما ليس هناك نصٌّ مقدّس في أيّ ديانة يحفظه كثير من الناس غيباً كالقرآن» (ص xxxvi).

أن هناك اختلافاً كبيراً بين ما يصلنا حين نقرأ في القرآن المفسّر أن رأياً ما قد ورد في تفسير الطبري وبين قراءة تفسير الطبري نفسه. فحين يسرد الطبري عدداً من الأقوال المختلفة، ثم ينتقي منها ما يراه الأصوب، يكون لدى القارئ الإمام بالآلية والمعايير التي سار عليها (استناداً - في الغالب - إلى أقوال السابقين)، وبالأساس الذي وصل بناءً عليه إلى ترجيح قولٍ ما. وأرى أن هذه العملية - من اختيار المصادر وإعمال النظر - تتساوى - على الأقل - في أهميتها بالنسبة لصناعة التفسير مع النتائج التي يصل إليها المفسّر. ومع ذلك، فهذه الأسس تكاد تغيب تماماً عن القرآن المفسّر. ولكنني أعود فأكرّر أن الكتاب لا يمكنه تقديم كلّ شيء؛ فللاعتبارات العملية دورها هنا. ولكن من المهم أن نعي ما لا يمثله الكتاب؛ وهو أنه ليس، بحالٍ من الأحوال، بديلاً عن التفاسير الوسيطة التي ينقل عنها.

فالتفاسير القرآنية لا تتناول معنى الآية فحسب، بل جميع أشكال المعارف المتصلة بها: ما عُرف عن سبب نزولها، وما استُخدم من ألفاظها في الشُّعر الجاهلي، وأصوب الطرق في قراءتها والنطق بحروفها؛ وباختصار كلّ شيء يتعلّق بالآية. ومن خلال قراءة الأعمال الكبرى في التفسير، يشعر المرء أن هدفها الحفاظ على كلّ المعارف المتعلقة بالنصّ؛ وهو أمر -بداهيةً- يفوق التركيز على المعنى فحسب.

ومن الجوانب المهمّة في التفسير مما أغفله القرآن المفسّر الجانب اللغوي. فالكتاب لا يحوي النصّ العربي للقرآن، وهو ما يمثّل عقبةً كلامية؛

نظرًا لأن «قرآنًا» دون تلك اللغة هو -بالمعنى الدقيق لمفهوم القرآن- ليس هو القرآن. ولكن حتى لو أغفلنا الجانب الكلامي (اللاهوتي)، تبقى هناك مشاكل فيولوجية نتيجة هذا الإغفال؛ فبغض النظر عن التنوع في المصنفات التفسيرية، يندر ألا يكون لعلوم العربية -من جهة قواعد اللغة والنحو، فضلًا عن الصّرف والمُعجميّة تحديدًا- دورٌ رئيس فيها. ومع أن جُلّ هذا النقاش شديد التخصص، ولا يكاد يهم الغالبية العظمى من المسلمين عبر التاريخ، أو لا يكادون يستوعبونه، لكنه يظلّ عماد التفسير. ومع أن المرء لا يودّ أن يبدو مفرطًا في النقد، فلا مناص من القول إنّ التفسير كحقل معرفي ونوع خاص لا يكاد يظهر في القرآن المفسّر. وهذه نقلة هائلة في طريقة تناول القرآن؛ ولها توجّه متوقّع، وهو سهولة الوصول والولوج إلى النصّ، أي نحو تسهيل فهم القارئ العامي للنصّ، ونحو اعتبار فهم ذلك العامي فهمًا وافيًا له مشروعيته. وربما كان غياب النصّ العربي لقيودٍ تتعلق بالنشر، ولكن من الخطأ الاعتقاد أنّ هذا هو العامل الوحيد وراء غيابه؛ لأن بنية العمل ومنهجيته تركز تمامًا على القراءة بالإنجليزية. فألاحظ، على سبيل المثال، أن الاستعانة بهذا الكتاب لأغراض تعليمية عادةً ما تعطينا ملخصًا للآراء والأقوال التفسيرية، ولكن إذا ما برز سؤال يثيره النصّ العربي للقرآن، فإنّ الكتاب يكاد يكون عديم الفائدة^(١)، وهنا يتجلى عمق مركزية اللغة الإنجليزية.

(١) على سبيل المثال، تسرد المقالة الواردة في الكتاب بعنوان: «اللغة العربية القرآنية»، التي كتبها محمد عبد الحليم، عشر حالات -على الأقل- من «اللتفات»، ولكنّ التفسير الذي يقدّمه الكتاب لم يُشر

وعلى أصعدة أخرى، قد يكون الكتاب أقرب إلى التراث التفسيري. فمع أن معظم المسلمين عبر التاريخ لم ينشغلوا بغوامض النحو، لكنهم كان يقدرون الجانب الجمالي في القرآن وعظمة رسالته وسلطانها على النفوس. وهنا يعمل التقاء التفسير (بوعي) والبروتستانتية (بدرجة أقل) على تقويض هذا التقدير للجوانب الجمالية والوعظية للنص المقدس. وهكذا، فمن المفارقات أن الكتاب الذي جاء ترويجاً لحقل فكري حقيقي، يُعقل ما كان في السابق جانباً شائعاً فيه.

وتستدعي صيغة (الكتاب المفسر) بعض المقارنات المهمة بين الكتاب المقدس والقرآن. فالحواشي والهوامش التوضيحية في الكتاب المقدس الدراسي قليلة وغير ظاهرة نسبياً، لكنها في القرآن المفسر تأخذ ما يصل إلى ٨٠٪ من الصفحة في المتوسط. وبالتالي فالرسالة الحتمية التي يبثها الكتاب [إلى قرائه] هي أن القرآن نص صعب الفهم، يتطلب شروحات مطوّلة. فلا يمكن، أو لا يجب، أن يقوم بمفرده، وهو أمر فهمه المسلمون دومًا وكان أحد الأسباب التي جعل المسار العلمي الإسلامي يتخذ المنحى الذي اتخذه.

سوى إلى اثنتين من تلك الحالات العشر (وهما ما جاء في الآية الخامسة من سورة الفاتحة وفي الآية ١٦٢ من سورة النساء).

ربما لا تتجلى علاقة الكتاب الغامضة بالتراث الذي يزعم تقديمه أكثر منها في حقيقة أن النبي ليس له حضورٌ كبيرٌ في مقدّمة الكتاب والمقالات المرفقة به، ولكنه دائم الحضور في التفسير. وكثير من التفسير يتطلّب ما هو أكثر من معرفة عابرة بسيرة النبي، ولكن محرّري الكتاب لا يذكرون ذلك. فلماذا التناقض؟ باعتراف الجميع أنّ السيرة المبسطة أو الحديث المبسط سيكون مشروعاً أعقد بكثير. إنّ أفكار القرآن هي قطعاً أيسر في الوصول إليها من الحديث/ السُّنة، وألين وأطوع للمحرّرين، وأنسب للعموميات التي يرغب محرّرو الكتاب في الترويج لها. غير أنني بالطبع لا أنكر مركزية القرآن أو أهمية تفسيره، وإنما أقترح أن التفسير قد حظي باهتمام مُفرط غير مبرّر في الأكاديميا الغربية^(١)، ومردّد ذلك تحديداً هو ما أفترض من تشابهه مع شروح الكتاب المقدّس.

(١) يرى فودج أنّ الدراسة الغربية للتفسير فيها الكثير من المشكلات المركزية، وقد حاول تحليل الأسس المنهجية للدراسة الغربية للتفسير والإشكالات التي تنطوي عليها في عمل سابق، وهذا الاهتمام بالتفسير يظلّ -وفق فودج- اهتماماً ضمن جزء صغير داخل حقل صغير بالأساس هو حقل دراسات القرآن.

أمّا حديث فودج عن كون الاهتمام بالتفسير هو ذاته اهتمام مبالغ فيه، فالمقصود به دراسته باعتباره يمثل للقرآن ما تمثله تفاسير الكتاب المقدّس الحاخامية (الآجادية والهالاخية) -كما يتجلى في دراسات وانسبرو وجوردون نيكل وسيناوي وغيرهم-، ويمكن إضافة هذا الاعتبار ضمن السببين المركزيين الذي اعتبرهم سابقاً وراء تغييب حقل التفسير عن الدراسة الحقيقية، حيث يدرس التفسير

=

ووفقاً لما يورده كبير محرري الكتاب، فإن الكتاب نفسه تفسير «حدائي»، ومثار الاهتمام الأكبر به يكمن في المعضلات التي يواجهها تحديداً. لكن الصراع الدائر بين الولاء للتراث وبين الحاجات والضغوط المعاصرة ليس بالأمر الجديد. وأتصور أن هذا الصراع يمثل ظاهرةً درّسها ودّرّسها محررو الكتاب - وجميعهم تعلّموا في أقسام الدين أو أقسام الدراسات الدينية بجامعة أميركية وكندية، أو يشغلون مناصب فيها - مراراً وتكراراً.

وقد يتساءل المرء، إذن، عمّا إذا كانت البيئة الأكاديمية التي يعمل فيها محررو الكتاب قد أثرت على هذا العمل، وكيف جاء هذا التأثير إن كان ثمة تأثير من هذا النوع، لكن الجواب أنّ هذا التأثير ضئيل، فلا تكاد تظهر أيّ إشارة إلى الدراسات العلمية الحديثة. قد تكون النظرة إلى الأديان الأخرى، بهذا القدر من التوجّه الوجداني، مثيرةً للدهشة لدى الزملاء من غير المتخصّصين في الدراسات الإسلامية؛ فضلاً عن وجود قدرٍ لا بأس به من الاستشهاد بآيات الكتاب المقدّس، مع إشارات إلى كلمات عبرية؛ ولكن في العموم لا يبدو أنّ هناك توظيفاً للدراسات العلمية الحديثة حول اللغات السامية أو تاريخ الشرق

=

هنا كجزء من تاريخ الكتاب المقدّس نفسه وليس كحقل له خصوصية واستقلال، والتي تجسدها وفق فودج دراسات جولدتسيهر وجيليو. راجع: دراسة التفسير في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة مصطفى هندي، ضمن: (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول)، موقع تفسير، ص ١١، (قسم الترجمات).

الأدنى أو دراسة ظاهرة الدّين نفسها. وربما هذا أمرٌ متوقّع؛ فالكتاب في نهاية المطاف شأن إسلامي، وهو في هذا الصدد عمل محافظ. ولكن يبدو أن هناك قلقاً دائماً من مسألة الابتداء. ومن ذلك مثلاً ما يتعلّق بالإشارات المتعدّدة إلى شبه الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام. من أبرز الأمثلة على ذلك ما جاء في تفسير الآية ٣٨ من سورة المائدة: «وَفَقَّ ما جاء في تفسير القرطبي، فإنّ قطعَ اليد كان عقوبةً للسرقة في عهد الجاهلية». ومع كامل التقدير لهذا المفسّر الكبير، لنا أن نتساءل إن كان أندلسيّ من القرن الثاني عشر الميلادي، عاش في مصر، يمثّل المصدرَ الأنسب لاستقاء معلوماتنا عن عادات العرب في عصر ما قبل ظهور الإسلام^(١)؛ ولنا أن نتساءل أيضاً إن كانت الدراسات المعاصرة ليست لها أهمية في هذا السياق. قد أتفهّم تحاشي تلك الأسئلة التي ربما أثارت حالةً عقدية دوغمائية، ولكن أليست هناك مساحة محايدة؟ قد تكون هناك أسباب عملية لذلك؛ إذ لا يمكن للمرء أن يقتبس كلّ شيء، وهذا الكتاب يستند إلى التراث التفسيري تحديداً. لكن في الوقت ذاته، في هذا الموضوع وغيره، يثّ الكتاب شيئاً من الانعزالية، كما لو أن بعض جوانب العالم الحديث لا ينبغي أن يُترك لها المجال لتؤثر في تفاعل المرء مع القرآن.

(١) لوجهة نظر حول مدى إمكان الاستفادة من التفسيرات الإسلامية في بناء صورة عن الجزيرة العربية بل عن الشرق الأدنى القديم، راجع مقالة فراس حمزة:
Tafsir and Unlocking the Historical Qur'an: Back to Basics? FERAS HAMZA. (قسم
الترجمات).

ومن المجالات التي هي قطعاً خارج نطاق تناول أي شكل من أشكال النقد النصي؛ إذ لا جدال في صحة الوحي الإلهي وعصمة نقله وتواتره. ولا غرابة في هذا، ولكن له بعض الأثر على جمهور القرآن المفسر. فللقرآن الكثير من السمات اللافتة للنظر، من قبيل خصائصه اللغوية، المقاطع غير الواضحة، والإشارات الغامضة، والتناقضات الداخلية، وغيرها؛ لكن من أراد نقاش هذه المسائل فعليه أن يبحث في كتاب آخر [بخلاف هذا الكتاب]. وإذا كان من أهدافه «إزالة التصورات الخاطئة المنتشرة في بعض الأوساط غير الإسلامية التي ترى أن المسلمين لا يتناولون القرآن بالنظر والتدبر ولا يتفاعلون معه فكرياً لاعتقادهم أنه كلمة الله»، فإن من الإنصاف الإشارة إلى أن هناك حدوداً لهذا النظر والتدبر.

فهناك عدد من الموضوعات التي لا يطرحها الكتاب، وإن كانت هذه الموضوعات هي أبرز ما يجول بأذهان كثيرين (من غير المسلمين بالتأكيد، ولكن من المسلمين أنفسهم أيضاً بلا شك). وأنا أستفيض في هذه النقطة لا من باب النقد وإنما لأني أرى أن هذا الولاء لمسألة العصمة في نقل كلمة الله وتواترها أحد السمات المميزة لا لحقل التفسير وحده وإنما للإسلام نفسه، وهو من العناصر التي يشترك فيها القرآن المفسر مع ما سبقه من تفاسير. فمع أن انقطاعه عن التراث واضح في جوانب، هناك في ولائه ما هو أكثر من الاستشهاد بالتفاسير التقليدية؛ إذ يتجلى إصراره الأكيد على عصمة النص، كما أشرت آنفاً، في تلك الحالات التي تتعارض فيها القنوات الراسخة المحتفى بها مع

نصوص لها ما لها من الحفاوة والتبجيل. لذا فليس الأمر بالتأكيد أن الكتاب يتجاهل الأسئلة الصعبة، ولكنه يختار تناوُل المسائل الأخلاقية لا تلك النقدية-التاريخية.

وأَيِّ شخصٍ لديه إلمام بالمسائل المتعلقة بالقرآن سيجد في الكتاب شيئاً ما للاشتباك معه. وليس للمرء أن يتوقَّع إجماعاً؛ نظراً لحجم المهمة وتعمُّدها؛ فعلى الرغم من الرؤية الوحدوية التي سعى إليها محرِّرو الكتاب، تبقى الحقيقة التي لا مرء فيها أن الإنسان لا يمكن أن يُرضي جميع الأطياف، وأن هناك مسائل شديدة الحساسية على المحك.

لقد حدّرت الطبقة الكهنوتية في أوروبا القرون الوسطى من مخاطر القراءة الفردية [للنصّ الديني] دون مساعدةٍ من أهل العلم من رجال الكنيسة. وقد كان الصعود اللاحق للعديد من الطوائف التي تركزت حول أفرادٍ بعينهم^(١)، ولكلٍّ منها قراءتها الخاصة، من دلائل صدق هذا التحذير. فلا عجب أن بعض قراء القرآن المفسّر قد يعلّقون عليه مثلما فعل الملك جيمس حين علّق على طبعة جنيش من الكتاب المقدّس قائلاً إن «بعض الحواشي شديدة الاجتزاء،

(١) كأنّ هذه إشارة إلى الطوائف المسيحية التي برزت بعد حركة الإصلاح (Reformation)، ومنها اللوثرية والكالفينية. (المترجم)

ويُجانبها الصواب، وهي مثيرة للفتن، وتستدعي كثيرًا من الأفكار الخطيرة والمخاتلة»^(١).

وعلى الرغم من ادعاءات الكتاب (لا سيما في المقدمة) أنه يقتفي أثر التراث [التفسيري]، فإنه يقدم ما اعتادت التفاسير دومًا تقديمه، بدرجاتٍ متفاوتة؛ وهو تبجيل المرجعيات السابقة والنقل عنها مع إضافة شيء جديد. وانتقاد هذه التفاسير ليس بالأمر الجديد؛ إذ التذمُّر والشكوى من الأقران والأسلاف أمرٌ له جذوره أيضًا. فقد شكّا جلال الدين السيوطي من إفراط المفسرين في طرح التأويلات حول الآية السابعة من سورة الفاتحة: ﴿غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾؛ إذ قال: «رأيتُ في تفسير قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ نحوَ عشرةِ أقوال، مع أنّ الواردَ عن النبيّ - صلى الله تعالى عليه وسلم - وجميع الصحابة والتابعين ليس غير اليهود والنصارى»^(٢). فهنا، وفي العديد من المواضع الأخرى، يجد القرآن

(١) مقتبس في:

A. Nicholson, *God's Secretaries: The Making of the King James Bible* (New York: HarperCollins, 2003), 58.

(٢) مقتبس في: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلگه الكليسي، مجلدان (إسطنبول: مطبعة المعارف، ١٩٤١ - ١٩٤٣م)، مج ١، ص ٤٣١.

المفسّر نفسه في الجانب المخالف لما ذهب إليه السيوطي، ولكنه يجد كثيرًا من السالكين لهذا الجانب. وهكذا، فالانفصال عن التراث جزء منه.

دراسات التفسير الغربية ومعضلة المعيارية

بيتر كوينز^{(١)(٢)}

(١) العنوان الأصلي للمقال: Tafsir Studies and the Conundrum of Normativity

وقد نُشرت في: Journal of Muslims in Europe 11 (20 22) 36-51

(٢) ترجم هذه المقالة: مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

كما يلاحظ الكثير من الدارسين فإنّ التغيّرات الديموغرافية الكثيرة التي شهدتها دراسات القرآن والدراسات الإسلامية في العموم في الغرب، عبر وجود الكثير من الدارسين ذوي الخلفيات الإسلامية يعملون وينتجون ضمن السياق الأكاديمي الغربي، انطلاقاً من رؤية معيارية خاصّة تجاه الإسلام، هذه التغيّرات أدّت لظهور عددٍ كبيرٍ من النقاشات حول الطبيعة الحالية والمستقبلية لهذه الحقول وموقع العلاقة بين الموضوعية والمعيارية في الكتابات والمعالجات ذات الصلة بها.

في هذه المقالة يستحضر بيتر كوينز من موقع شخصي وأكاديمي هذه الجدالات النامية على ساحة هذه الحقول، ويبرز كيف أنّ كثيراً من الدارسين الغربيين ينظر لهذه التغيّرات باعتبارها مهدّدة للطابع الأكاديمي الموضوعي لدراسة الإسلام كما استقرّت في الغرب، وي طرح كوينز في مقابل هذا رؤيةً عن «معيارية منفتحة تاريخياً واجتماعياً»، تمثّل في نظره رؤيةً جامعةً بين الأهداف المعيارية والاجتماعية والتقاطعية وبين المتطلّبات الأكاديمية والعلمية، مما يجعلها قادرة على خَلْقِ مساحةٍ للدراسات الإسلامية المعيارية في السياق العلمي، وعلى المشاركة في جدل أكاديمي حقيقي، مع انطلاقها من «التقليد الخطابي» للإسلام بتعبيرات يستعيرها من طلال أسد.

ويعتبر كوينز أنّ التفسير مساحة مناسبة لطرح هذا المنظور والرؤية المشتركة، حيث لا يمثل التفسير موضعاً لأسئلة التاريخ والأصل والمرجعية والسُّلطة، وهي الأسئلة ذات الحساسية الأكبر -من وجهة نظره- بين الدراسات الغربية والعربية الإسلامية.

إنّ كوينز يقدّم في هذه الورقة رؤية لعلاج هذا الإشكال «الغربي» من وجهة نظره، وهذه الرؤية هي رؤية ضمن رؤية أخرى كثيرة كما يوضح، وهي ناشئة بطبيعة الحال نتيجة الطريقة التي شكّلت بها الدراسة الغربية للإسلام وللقرآن، والسّمات التي افترضت لها، وليس الغرض من ترجمة هذه الورقة هو تبني هذه الرؤية أو الدفاع عنها، بقدر ما يعيننا تسليط الضوء على طبيعة هذا الجدل الذي تعيشه الدراسات الغربية في العقود الأخيرة والذي ربما يكون له الكثير من التأثير على مستقبل هذه الدراسات وطبيعة تعاملها مع القرآن والتفسير في قادم العقود.

المقال

المقدمة:

للمرء أن يحاجّ بأن العلاقة بين المنهجين «الوصفي» و«التقييمي» -أو «الداخلي» و«الخارجي»، أو «المعياري» و«الموضوعي»- في دراسة الإسلام في جامعات الشمال العالمي تمرّ بتطورٍ معاكسٍ لِمَا حَدَثَ في دراسة المسيحية؛ إذ اعتمدت دراسة المسيحية في البداية المنظورَ الداخليّ، ثم تعلّمت ببطء كيفية التعامل مع الحدود بين وجهات النظر الداخلية والخارجية، وكذلك بين الأبحاث والدراسات المعيارية ذات الصبغة الدينية وتلك التي تعتمد مناهج أكثر تحرراً من الصبغة الدينية (Cooper, 2019; Tolstaja and Bestebreurtje, 2021). على العكس من ذلك؛ بدأت دراسة الإسلام بالمنظور الخارجي، والذي غالباً ما كانت تربطه علاقات مثيرة للجدل مع الأجندات الاستعمارية التي ترمي إلى قولبة الآخر. ولكن منذ القرن الحادي والعشرين فصاعداً، استدمجت دراسة الإسلام جرعة متزايدة من العنصر اللاهوتي الإسلامي المعياري؛ تصريحاً حيناً، وتضميناً حيناً. ويرجع ذلك التحوُّل بشكلٍ رئيسٍ إلى تدفُّق المسلمين الواعين لذاتهم إلى أقسام الدراسات الإسلامية في جامعات الشمال العالمي، بالإضافة إلى الاستقبال المتزايد للأبحاث والدراسات من الشمال العالمي في الجنوب العالمي (Wilson, 2007: 186-7; Ernst and Martin, 2010; Daneshgar, 2020; idem,

2021; Brankley Abbas, 2021). وفي حين يبدو أنّ سؤال المعيارية في دراسة المسيحية قد حُسمَ نسبياً من خلال الفصل بين الدراسات اللاهوتية والدراسات الدينية، إلا أن هذه المسألة أصبحت الآن من أكثر المسائل الملحة في دراسة الإسلام.

ترتب على ظهور المعيارية الإسلامية الصريحة والضمنية أن شهدت الأوساط الأكاديمية في أمريكا الشمالية على مدى السنوات العشر الماضية، سلسلة من الجدل الساخن حول مكانة المعيارية في الدراسات الإسلامية، وذلك ردّاً على كتابات كلِّ من آرون هيوز Aaron Hughes، وعائشة شودري Ayesha Chaudhry التي قصد منها أن تكون كتابات استفزازية (Hughes, 2012; Safi, 2014; Stoneham, 2014; Schubel, 2014; Hughes, 2014; Mass, 2014; Hughes, 2016; Larsson, 2017; Sheedy, 2018; Stewart, 2018; Chaudhry, 2019; Siddiqui, 2019; Daneshgar and Hughes, 2020; El Shamsy, 2020). فقد ذهب هيوز (٢٠١٢: ٣) إلى أنّ «الدراسة الأكاديمية للإسلام بالصورة التي هي عليها في أقسام الدراسات الدينية أصبحت دفاعية بصورة فجّة، لدرجة أنها خرجت عن كونها دراسة أكاديمية، مفضّلة -بدلاً من ذلك- نشر تمثيل لاهوتي ودفاعي عن الدين».

وبدورها دعت شودري (٢٠١٩) إلى اتّباع منهج (تقاطعِي) ^(١) متعدّد الجوانب في الدراسات الإسلامية، وخرق ما أسَمته بـ«الدراسات الإسلامية

(١) التقاطعية من المفاهيم الأساسية في كثيرٍ من الجدالات المعاصرة خصوصاً في الحركات النسوية، والمقصود بالتقاطعية (تقاطع أشكال التمييز) تبنّي تصورٍ مركّبٍ للهويّة -عدم قصرها على الجندر-

المتعصبة للبيض»، و«الدراسات الإسلامية ذات الطابع الأبوي»؛ وهنا يمكننا القول: إنَّ معياريتها هي بالأحرى مسألة المقابلة بين «الموضوعية» و«الموضوعية».

من الصعب في السياق الأوروبي تتبّع حالات الإسهامات الإسلامية المعيارية ضمن الإطار غير اللاهوتي للدراسات الإسلامية، ويرجع ذلك -على الأرجح- إلى أنَّ تدفُّق المسلمين الواعين ذوي الخلفيات التي يتَّسم بها المهاجرون في الأوساط الأكاديمية لم يصل (بعدُ) إلى أن يكون معلماً بارزاً كما هو الحال في أمريكا الشمالية، وذلك بسبب تاريخ هجرتهم المختلف ووضعهم الاجتماعي. وعلى هذا، فلا تزال أوروبا حديثة العهد بمشاركة المسلمين في التعليم العالي، على العكس مما هو موجود في أمريكا الشمالية (Alba and Foner, 2014: 284-5). وهنا يمكننا القول: إنَّ العلوم الاجتماعية والإنسانية

وعلاقتها بالأوضاع الاجتماعية وبأشكال التمييز، حيث ينظر النسويات التقاطعيات لكون مشكلات المرأة في أوروبا وأمريكا هي مشكلات تزداد إذا تقاطع مع الهوية الجندرية أموراً مثل الهوية العرقية والدينية والطبقة الاجتماعية، فتحاول التقاطعية الانتباه للتجارب الخاصة التي تخوضها المرأة غير البيضاء، ودور العوامل المختلفة في تشكيل طبيعة معاناتها، ودمج هذه العوامل ضمن عملية تحليل وفهم أوضاع المرأة والدفاع عن الظلم المتعدّد الواقع عليها، وفي المجمل وفي سياق أوسع من النسوية فإن التقاطعية محاولة لكشف التشابك في بنى السلطة المهمّشة لفئات معينة من المجتمع. (قسم الترجمات)

-فضلاً عن التخصصات غير المستقرة مثل الدراسات الإسلامية- ليست الخيار المنطقي الأول للمجموعات ذات الخلفية المهاجرة القادمة من وضع اجتماعي ضعيف نسبياً، وتسعى إلى ترقّي السُّلم الاجتماعي تصاعدياً (Cruil, Keskiner, and Lelie, 2016).

إنّ المسلمين الذين ينخرطون في دراسة الإسلام من منظور معياري صريح، ينزعون إلى القيام بذلك داخل أقسام علم اللاهوت، وقد تلقت هذه الظاهرة دفعة إضافية من إنشاء أقسام الفقه الإسلامي التي تموّلها الدولة في العديد من البلدان الأوروبية، مما منح الدراسة المعيارية الصريحة للفقه الإسلامي مساحة مؤسسية داخل الأكاديمية. أمّا في سياق أمريكا الشمالية، فلا يوجد هذا إلا في المؤسسات الدينية الممولة من القطاع الخاص (Salem, 2018). ومن ثمّ؛ فإنّ وضع اللاهوتيين المسلمين ذوي المقاربات المعيارية العاملين في أقسام الدراسات الدينية الذي انتقده هيوز (٢٠١٢) هو أقلّ حضوراً في أوروبا. وقد أدّى إنشاء أقسام الفقه الإسلامي التي تموّلها الدولة في أوروبا إلى إثارة خلافات خاصّة بأوروبا حول العلاقة بين الدراسات الإسلامية «التقليدية» [المقصود التقليدية في أوروبا، أي الموضوعية] وهذا المجال الجديد، والأمر نفسه إزاء العلاقة مع الأجنداث الأمنية تجاه الإسلام والمسلمين وتدجينهم (Sunier, 2014; Bauer, 2020; Groeninck and Boender, 2020; Engelhardt, 2021).

تتناول هذه المقالة أولاً إمكانات دراسات التفسير باعتبارها مجالاً من الممكن أن تكون فيه معضلة المنظور الداخلي/ الخارجي، المعياري/ الموضوعي، المعياري/ الوصفي غير ضرورية. فمن ناحية، يعتمد علماء اللاهوت المسلمون المعاديون داخل الأوساط الأكاديمية على رؤى الأكاديميين غير المسلمين بقدر ما يعتمدون على الدراسات الإسلامية التقليدية. ومن ناحية أخرى، تحتوي الدراسات الإسلامية المعيارية على ما يكفي من التحليلات التاريخية والتأويلية التي لها أيضاً صلة كبيرة بالدراسات الأكثر اعتماداً على المقاربات غير المعيارية في تحليل تقليد التفسير. ثانياً: تناقش الورقة ما إذا كان مفهوم طلال أسد (٢٠٠٩) للتقليد الخطابي قد يساعد في إلقاء ضوء جديد على معضلة الداخل/ الخارج في الدراسات الإسلامية؛ وهنا أُعيد تعريف المعيارية باعتبارها التفاوض على رسم مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي؛ وهو ما يمكن القول إنه يمثل مساحة اهتمام مشتركة بين اللاهوتيين المسلمين ودارسي الإسلام، على اختلاف دوافعهم، وأزعم أن «المعيارية المستنيرة تاريخياً واجتماعياً» هي الطريق المثلى للمضي قدماً في دراسة اللاهوت الإسلامي.

دراسات التفسير باعتبارها مساحة مشتركة بين الدراسات الإسلامية [الغربية] واللاهوت الإسلامي؛

هذه المقالة مبنية جزئياً على تجربة شخصية، لعدة أسباب. فعلى الرغم من أنني قد أبدو للكثيرين «علمانياً عابراً»، إلا أن لديّ خلفية إسلامية واعية تماماً، وقد بدأت دراستي في الأصل في أقسام اللغة العربية (في مرحلتي البكالوريوس والماجستير) ثم الدراسات الإسلامية من المنظور الخارجي (في مرحلة الدكتوراه). وقد مكثتُ مدة أربع سنوات ضمن طاقم مدرسة لاهوتية إسلامية تمولها الحكومة في كلية الدين واللاهوت، حيث كان من المفترض أن أقوم بالتدريس من منظور داخلي للطلاب المسلمين الذين يطمحون إلى العمل في مجال الدعوة وأن يصبحوا قادة دينيين. على المستوى الشخصي، ليس من السهل إقامة هذا التمييز الصارم بين المنظور الداخلي والخارجي؛ فقد شكّلت أفكارى وممارساتي الدينية الشخصية من خلال الرؤى التي اكتسبتها من الأبحاث والدراسات التي تُوسم بأنها «خارجية»، بقدر ما اكتسبته من الدراسات الإسلامية «التقليدية». هناك أيضاً أشياء معينة في فهمي الداخلي للتقاليد الدينية التي أتماهى معها قد أثرت على الأسئلة الأكاديمية التي أميلُ إلى طرحها -مثل تجذري في الإسلام كمجتمع تفسيري، وكذلك تماهياً مع تقاليد الخطابية ورعايتي لها-. وإنَّ حقيقة أنني أتناول هذه الأسئلة في المقام الأول باستخدام مناهج مؤرّخ الدين، وأنني سأبدو بلا لبس «ذا منظور خارجي» للقراء الذين لا يعرفون خلفيتي الشخصية، فهذا لا يعني أنّ مصدر هذه الأسئلة ليس داخلياً بوجهٍ ما.

تؤكد الدراسات الحديثة تجربتي الشخصية في أنه ليس من السهل رسم الخط الفاصل بين المنظور الداخلي والخارجي في مجال اللاهوت الإسلامي. فأساتذة اللاهوت الإسلامي في ألمانيا - كما أظهر فيليكس إنجلهارت (٢٠٢١) - بشكل عام لا يعتبرون مجال اللاهوت الإسلامي منفصلاً عن الدراسات الإسلامية «التقليدية» على الإطلاق. ومن الناحية العملية، يدرك جميع الأساتذة أنهم مدينون للدراسات الوصفية التي يقدمها دارسو الإسلام ويعولون عليها كثيراً، ولا يعرفون عملهم بأنه ذو منظور معياري ابتداءً. وكما لاحظ ألكسندر كايرو وإيمانويل ستيفانديس (٢٠١٨: ٨٤)، «أصبحت الحدود بين الغربيين والمسلمين [...] فضفاضة وسهلة الاختراق على نحو متزايد، وقد ولى زمن السعة والاستقرار الذي توفره البيئة المشتركة بلا عودة». وكما أشارت يوهانا بينك (٢٠٢٠: ٥٤) في نظرة عامة حديثة على مجال دراسات التفسير، فإن «محاولة التمييز بين وجهات النظر الداخلية والخارجية - في هذا المجال كما هو الحال في أي مجال آخر - محفوفة بالصعوبات». بينك محقة في تأكيدها على حقيقة أن الباحثين غير المسلمين ليسوا خُلُوعاً من الافتراضات المعيارية، وأن العلماء المسلمين ليس بالضرورة أن يكونوا مدفوعين بغايات دينية، وأن «الأكاديمية الغربية» و«العلوم الإسلامية» ليست فئات متميزة بوضوح يمكن للمرء أن يفرق بينها بمعالم واضحة. وفي الواقع، فإن الدراسة التي تشير إليها بينك توضح ذلك؛ حيث لا يمكن تصنيف أي من

المراجع التي تستشهد بها في عملها في حقل التفسير على أنها وصفية أو معيارية بشكلٍ كاملٍ وواضحٍ، كما أنّ إسلامية مؤلّفها لم تنعكس بوضوح على محتوياتها (المراجع نفسه: ٧٤-٦).

يمكن القول إنه لا يزال هناك صراع محتدم حتى اليوم في مجالات الدراسات القرآنية ودراسات الحديث بين الإبستمولوجيات القائمة على الثقة والإبستمولوجيات التاريخية النقدية ذات المنهج الشكّي، إلى جانب التصوّر المتبادل بأنّ موضوع البحث مُسَيَّس (Daneshgar, 2020; Rizvi, 2020; Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020: 101-02; Daneshgar, 2021). والسؤال الآن هو ما إذا كان هذا الصدام بين الإبستمولوجيات والقيّم منتشرًا بنفس القدر في مجال دراسات التفسير، الذي هو أقلّ انشغالًا بمسائل أصول النصوص التأسيسية، وأكثر اهتمامًا باستقبال هذه النصوص التأسيسية في التقليد اللاحق. قد يكون التعاون العلمي والتأثير المتبادل بين المنهج الوصفي والمعياري في هذه الحالة أكثر فائدة وأقلّ حساسية من الناحية السياسية. هل هناك ما يمكن أن يتعلّمه الباحثون ذوو المنهج الداخلي/ المعياري من الدراسات الوصفية، والعكس؟ هل يمكنهم الحفاظ على حوار هادف ومثمر حول نتائجهم العلمية؟ وأعني هنا بدراسة التفسير: التحليل الأكاديمي للتقاليد الماضية والحاضرة في تفسير القرآن عند المسلمين. وأركّز في البحث على تاريخ التلقّي متعدّد الأوجه للقرآن من خلال عدسة الماضي والحاضر للتقليد

التفسيري، والبحث في الاستمرارية والتغيرات في المعاني التي عزّتها المجتمعات التفسيرية الإسلامية إلى نصّ القرآن على مرّ القرون في تقاليدهم الخطائية. ومن الواضح أن مسألة أصول تقليد التفسير حسّاسة مثل مجال الحديث أو القراءات المختلفة للقرآن، وتودّي إلى صراعات تأويلية مماثلة بين الثقة والشك (al- Sawwāf, 1979: 137–40; Motzki, 2013: 231–4). ولكن هل يُعتدّ هذا أيضًا في التحقيق في تقليد التفسير المتأخر، حتى عندما يكون الباحث ذا توجّهٍ معياري؟

يتطلّب تقديم إجابة مبدئية على هذا السؤال إلقاء نظرة فاحصة على إنتاج دراسات التفسير في أقسام اللاهوت الإسلامي بالجامعات الألمانية. لا يبدو أنّ مجال علم اللاهوت الإسلامي في ألمانيا قد أنتج الكثير في مجال دراسات التفسير؛ فليس هناك من بين العلماء الذين يمكنني تتبّع عملهم في أقسام اللاهوت الإسلامي والذين يدرّسون التفسير أو يدرّجونه ضمن قوائم أبحاثهم، سوى قلة قليلة ينشرون صراحةً حول هذا الموضوع باللغة الألمانية أو الإنجليزية^(١)؛ وبعضهم ينصبّ تركيزه على الدراسات القرآنية أو نظريات تأويل القرآن على وجه التحديد، وهو ما يمكن اعتباره إشارة إلى أنهم يريدون إنشاء إطار عمل لممارسة التفسير في سياق جامعي، وإجراء تحليل مباشر للنص

(١) لم آخذ في الاعتبار المنشورات باللغات الأخرى مثل التركية والعربية.

القرآني نفسه، متجاوزين تراثه التفسيري الحالي. فكما يتضح من صفحات الويب الخاصة بهم، فإنَّ محمد نكرومي Mohammed Nekroumi (مونستر/إرلانجن) ينشر بالفعل عن نظريات التأويل القرآني، ولكن أعماله لا تنحصر حول تقليد التفسير على وجه التحديد. بينما يركز زيشان غفار Zishan Ghaffar (بادربورن) على الدراسات القرآنية بدلاً من دراسات التفسير. أمَّا عمر أوزسوي Ömer Özsoy (فرانكفورت) فيركز على الدراسات القرآنية والنظرية التأويلية أكثر من تركيزه على تقليد التفسير نفسه. يمكننا ردّ تلك الظاهرة إلى الآمال الكبيرة التي يعقدها الخطاب العام الألماني على الإسلام والقرآن من أجل «ظهور إسلام إصلاح في ألمانيا، مما يسفر عن لاهوت (ملائم)، يمكن في ظلّه طرح قراءة للقرآن تكون نقدية وتاريخية وسياقية» (Hernandez Aguilar and Ahmad 2020: 88). ويذهب بعضهم إلى حدّ الادّعاء بأنّ هذا هو الدافع الكامن وراء عقد مؤتمّر الإسلام الألماني (Deutsche Islam Konferenz) بعنوان: «تنقيح القرآن»؛ «ويُتصد به شكل من أشكال الحوكمة العنصرية للنصّ، تسعى إلى تشذيب وتنقيح القراءات المنحرفة، من خلال شرعنة التداخلات التي توافق عليها الدولة في النصّ القرآني» (المرجع نفسه: ٩١).

الاستثناءان البارزان وسط كلّ هذا هما: كاثرين كلاوسينج Kathrin Klausning (أوسنابروك)، ونعمت شكر Nimet Seker (فرانكفورت)،

وكلاهما نشرتا بشكل خاص عن تقليد التفسير من حيث علاقته بالجندر/ النوع الاجتماعي (Klausning, 2014; idem, 2015; Seker, 2020). وعلى الرغم من أن هذا التركيز على النوع الاجتماعي يمكن انتقاده باعتباره جزءاً من أجندة «القراءة المهيمنة/ السائدة» (Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020: 94, 95–102)، إلا أن هذا لا يهدر جهود هاتين الباحثتين واهتمامهما الصادق والأصيل بالموضوع، وهذه الدراسات حول العلاقة بين التفسير والنوع الاجتماعي مفيدة لأغراضنا هنا. ربما تضطلع المعيارية بدورٍ في كلا الاتجاهين المتعاكسين من طرفي النقيض في أمريكا الشمالية؛ ففي الانقسام الديني ستكون حاضرة في التجاذب بين الداخل والخارج، وعلى مستوى الموضوعية ستظهر في الانقسام بين الموضوعية والتقاطعية. وفي هذا الصدد، يستحق كتاب نعمت شكر «القرآن والجندر» المزيد من الاهتمام هنا؛ حيث إن هذه الدراسة أنتجت في الإطار المؤسسي للاهوت الإسلامي^(١). يتكون كتاب شكر من ستة مقالات باللغة الألمانية سبق أن نُشرت منفصلة في مكان آخر. يهتم بعض تلك المقالات بالتحليل النقدي لتفاسير القرآن التي طرحها أعلامٌ ما قبل الحداثة، وبعضها الآخر يهتم بأعمال باحثين معاصرين مثل أمّنة ودود وأسماء بارلاس.

(١) إن عمل كلاوسينج هو نتيجة أطروحة من ندوة العروبة في جامعة برلين الحرة، وبالتالي فهو ليس جزءاً من الإنتاج المعرفي لأقسام اللاهوت الإسلامي.

تؤكد الأعمال الأكاديمية التي اعتمدت عليها شكر الصورة التي رسمها فيليكس إنجلهارت؛ وهي أن الأكاديميين في أقسام أصول الدين الإسلامي لا يعتبرون مجالهم منفصلاً تماماً عن الدراسات الإسلامية «التقليدية»، بل يعتبرون أنفسهم معتمدين على المعرفة المُنتجة في هذا المجال، وهم في حوار مستمر مع أبحاثه (Seker, 2020: 197–208; Engelhardt, 2021). وإن قراءة أعمال شكر لا تكشف عن أي صدام على المستوى الإستمولوجي بين المقاربة العلمية الدارسة للإسلام والمقاربة اللاهوتية؛ ولا يوجد شيء في عملها يخرق الإستمولوجيا المرتكزة على ادعاءات متعالية. ومع ذلك، فهي تضع نفسها ضمن تقليد التفسير، ولكنها ترسم مكانتها باعتبارها جزءاً من تلك المحادثة المستمرة مع التقليد، ومن خلال تشبيه إسهاماتها بأنها «حواشٍ» على أعمال التفسير الموجودة (Seker, 2020: 11, 13).

يمكن فهم ذلك على أنه إعلان الولاء لتقاليد الإسلام الخطابية، وتعبير عن الرغبة في المساهمة في مستقبلها من خلال التحقيق في ماضيها وحاضرها؛ ومن ثم فهي مساهمة معيارية، وفقاً للتعريف الذي سأقترحه فيما يأتي. وإن تأملاتها العميقة في ماضي التقليد الخطابي، والرغبة في الارتباط به، وترسيخ أفكارها داخله = يؤهلها أيضاً لتكون مساهمة «معيارية مستنيرة تاريخياً».

يمكن للمرء أن يقول: إن اختيار شكر لموضوع النوع الاجتماعي هو بمنزلة فرض «ما يجب أن يكون» على «ما هو كائن»؛ حيث تناقش في عملها

مجموعة من الموضوعات التفسيرية بدقة تاريخية كبيرة، مع تأملات نقدية «محايدة» نسبياً، ومستنيرة تاريخياً، حول فكر ومواقف الناشطات النسويات (أو ذوات الاتجاه التقاطعي) المسلمات في الأكاديميات، ومن ثم فهي تأمل في تحسين جودة واتساق الخطاب النسوي الإسلامي. يمكن تشبيه انتقاداتها بعمل عائشة هداية الله (جامعة سان فرانسيسكو، درست في قسم الدراسات الدينية ودراسات المرأة)، والتي تشرح شكر عملها بمزيد من التفصيل في الفصل الثالث (Hidayatullah, 2014; Seker, 2020: 85). فعلى غرار ما فعلت هداية الله، تشير شكر إلى قصور القراءات النسوية التي قدمتها أمثال آمنة ودود وأسماء بارلاس، وتشكّ فيما إذا كان من الممكن تأسيس ادّعاءات نسوية معينة -مثل التأكيد على أنه ليس القرآن، ولكن فقط التقليد التفسيري اللاحق الذي يهيمن عليه الذكور هو ذو الطابع الأبوي- بالاعتماد على المصادر التاريخية. يُعدّ هذا دحضاً معيارياً إلى حدّ ما من منظور شكر الذي يتموضع من حيث كونه منظوراً شخصياً لامرأة مسلمة، ولكنه أيضاً حالة من التأويلية التاريخية النقدية المتموضعة ضمن منهجية أكاديمية يمكن لدارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء التعرّف عليها وفهمها.

وإنّ البيانات التاريخية التي تستخرجها شكر في هذه العملية -والتي منها على سبيل المثال: تفاسير للطبري (ت ٣١٠ / ٩٢٣)، والواحدي (ت ٤٦٨ / ١٠٧٦)، والمنهاج التأويلي للسيوطي (ت ٩١١ / ١٥٠٥)، فيما يتعلّق بمفهوم

«أسباب النزول»، ونظيره عند ابن عربي (ت ٦٣٨ / ١٢٤٠)، فيما يتعلق برحمة الله - أقول: إنّ كل تلك البيانات ليست مفيدة فقط من المنظور المعياري، بل أيضًا لها قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ التفسير، أو باحث تاريخ الفكر الإسلامي الذي لا يتبنّى شكلاً من أشكال المعيارية الصريحة. تتناول شكر هذه المناهج التأويلية لهذه الشخصيات بشكل نقدي، وتسعى إلى تحسينها من خلال الإشارة إلى المعايير المعاصرة للمعرفة والأمانة الفكرية المثلى والاتساق، وتناقش آثار ذلك على حاضر ومستقبل التقليد الخطابي الإسلامي حول العلاقات بين الجنسين. وفي هذه العملية، تقوم بتوليد معارف تهم جميع علماء التفسير، سواء كانوا يعرفون أنفسهم على أنهم موضوعيون أو معياريون؛ ذوو منظور داخلي أو خارجي. ومن وجهة نظر مؤرخ الإسلام، فإنّ معياريتها وموضوعيتها لا يؤديان إلى مقدمات معرفية مشكوك فيها أو مشاكل منهجية.

المعيارية باعتبارها تفاوض على مستقبل التقليد الخطابي؛

وصف القسم السابق مقارنة شكر بأنها «معيارية مستنيرة تاريخياً»؛ وإنّ العودة إلى فكرة طلال أسد عن الإسلام باعتباره تقليدًا خطابيًا قد تكون مفيدة في توضيح دور الدقّة التاريخية في تفعيل الأجندات المعيارية داخل اللاهوت الإسلامي الأكاديمي. اشتهر تعريف طلال أسد للتقليد الخطابي بأنه مجموعة من الخطابات التي توجّه ممارسي الدّين حول الممارسة الصحيحة.

ومن الناحية المفاهيمية؛ ترتبط هذه الخطابات بالماضي (النقطة الزمنية التي تأسست فيها الممارسة، ومنها نُقلت المعرفة بهدفها والطريقة السليمة لأدائها) إلى المستقبل (كيف يمكن تأمين هدف تلك الممارسة بشكل أفضل على المدى القصير أو الطويل، أو لماذا يجب تعديلها أو التخلّي عنها)، عبر الحاضر (كيفية ارتباطها بالممارسات والمؤسسات والظروف الاجتماعية الأخرى). إنّ التقليد الخطابي الإسلامي هو ببساطة تقليدٌ للخطاب الإسلامي الذي يربط نفسه بمفاهيم الماضي والمستقبل الإسلامي، بالإشارة إلى ممارسة إسلامية معيّنة في الوقت الحاضر. (Asad, 2009: 14) ^{(١)(٢)}.

(١) التسويد من عندي. وتشير صديقي أيضًا إلى أهمية تعريف أسد في ردّها على شودري.

(Siddiqui, 2019: 6).

(٢) هذه الدراسة مترجمة للعربية، ضمن كتاب: (أثروبولوجيا الإسلام)، إعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥، بعنوان: «فكرة أثروبولوجيا الإسلام»، ص ٥١ - ٨٤. (قسم

الترجمات)

وأزعم أنّ التحقيق في ماضي التقليد الخطابي الإسلامي له أهمية مشتركة بين كلِّ من المقاربات المعيارية وغير المعيارية في دراسة الإسلام. فعلى الرغم من اختلاف دوافع البحث، إلا أنّ المشروع نفسه لا يزال يتجاوز الثنائية المتصورة بين المنظورين «العلماني» و«الديني». وصحيحٌ أنه في سياق النقاش حول أصول الإسلام، قد يكون هناك صراع معرفي ومنهجي واضح، بيد أنني لا أرى -مثلاً- لماذا تحتاج دراسة الشعائر في عهد المماليك إلى منهج مختلف من طرف اللاهوتي المسلم ذي التوجّه المعيارى عن ذلك المنهج الذي يتبناه شخص يتماهى في المقام الأول مع تقاليد الاستشراق؛ إذ إنه حتى لو كانت الغاية النهائية للباحث المسلم ذي التوجه المعيارى هي استخدام هذه الدراسة التاريخية لشعائر ما للدفاع عن مستقبل معيّن لتلك الشعائر ضمن التقليد الخطابي = فمن الناحية المعرفية والمنهجية سوف يلجأ إلى استعمال أدوات من جعبة المؤرّخ (ويجب عليه ذلك)، ومن المشروع لمؤرخي الدين الآخرين أن يطالبوا بذلك'. ولم يصل إلى علمي وجود مؤرّخ مسلم أو عالم لاهوت

(١) لقد صاغ جواد قريشي (2018) Jawad Qureshi حلاً محتملاً للصراع بين وجهات النظر الداخلية والخارجية حول أصول الإسلام، وهو ما أتعاطف معه تماماً؛ إنه يدعى أنّ الاستشراق في حدّ ذاته هو أيضاً «تقليد خطابي»، ويقترح النظر في النظريات المعرفية المختلفة للاستشراق ذات المنظور الخارجى والتقليدية الإسلامية ذات المنظور الداخلى كنوع من ثنائية اللغة؛ حيث يمكن للأكاديمي المسلم أن يُراوح بين استعمال الاثنين، إذا جاز التعبير. يحلّ هذا المنهج -جزئياً- الصراع الملحوظ

=

إسلامي في المجال الأكاديمي يرنو -ضمن سياق أكاديمي- إلى الدفاع عن شرعية نظرية المعرفة الصوفية (من قبيل: الذوق أو الكشف أو العلم اللدني) أو ادّعاءات الحقيقة المبنية عليها^(١). للمرء أن يؤمن بينه وبين نفسه بوجود هذه الظواهر، وربما يعتقد أنه يمتلك طرفاً من هذه المعرفة عن طريق الخبرة والتجربة. ولكن من الواضح للجميع أنّ مثل هذه الادّعاءات لا معنى لها في سياق أكاديمي بحت؛ إذ لا يسع المرء -في هذا السياق- إلا أن يقدم ادّعاءات حول المعرفة التي يمكن للجميع الوصول إليها على حدّ سواء، وهذا شرطٌ أساسي لإجراء محادثة هادفة ومتكافئة مع الآخرين الذين لا يشاركونه الإيمان بهذه المعرفة. وبهذا المعنى؛ فإنّ الخطاب الفكري الإسلامي المعياري في السياق الأكاديمي متحرّر -بالضرورة- من الوهم.

=

على مستوى التدريس على الأقل؛ حيث يعدّ تحفيز الوعي للانتباه للمقدّمات والمنطلقات المختلفة مهارة أكاديمية مفيدة وجديرة بأن يتدرّب عليها الطلاب. بيد أنني أشكّ في ما إذا كان هذا يحلّ أيضاً لغز الكتابات الأكاديمية الخاصة بالفرد.

(١) قد يقترب من ذلك السيد حسين نصر ومدرسته في الفلسفة الخالدة -الذين لهم مكانة راسخة في الأوساط الأكاديمية بأمريكا الشمالية- في دراستهم للتقليد الصوفي، ومقاومتهم للتاريخانية، ودعوتهم إلى إحياء الفكر الميتافيزيقي الإسلامي. بيد أنّ أعمالهم تحتوي على ما يكفي من البيانات التاريخية المفيدة للمؤرّخين الذين لا يشاركونهم نموذجهم المعرفي. [النقاش حول أثر تفسير سيد حسين نصر في النقاش حول علاقة الدراسات الغربية للقرآن بالرؤى الإسلامية المعيارية، راجع ضمن هذا الجزء: دراسة القرآن أم (القرآن المفسّر): بروس فودج، ترجمة: إسلام أحمد، ص ٥٤٥، قسم الترجمات].

ينطبق الشيء نفسه على التحليل الأكاديمي لحاضر التقليد الخطابي؛ فقد يكون لدى الباحث المسلم ذي التوجه المعياري أسبابه المعيارية والدينية (ربما التقاطعية) لكتابة إثنوغرافيا حلّ النزاعات الزوجية الإسلامية في السياق الأوروبي مثلاً، وقد يرغب في الإسهام في تطوير هذا المجال في المستقبل. ولكن هل يؤدي هذا حقاً إلى مقارنة مختلفة منهجياً أو معرفياً للإثنوغرافيا، بما يتجاوز مجرد التفكير في تموضع ذلك الباحث؟ أشكّ في ذلك؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهو مستحقّ للنقد بسببه، تماماً كما يستوجب غير المسلمين النقد لنفس السبب^(١). إنّ نتائج مثل هذه الإثنوغرافيا -بغضّ النظر عن أيّ دوافع خفية- لا تزال تؤدي (ويجب أن تؤدي) إلى تحليل البيانات المهمة للباحثين ذوي الدوافع المختلفة، والتي يمكن التحقق منها أو دحضها. وإنّ الدوافع متعدّدة الجوانب (التقاطعية) -مثل تلك التي ترغب شودري في رؤيتها في الأبحاث حول مثل هذه القضايا- لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تحجب إمكانية

(١) انظر على سبيل المثال الانتقادات التي تلقّاها ماتشيلد زي Machteld Zee ورود كوبمانز Ruud Koopmans بشأن بحثهما. إنّ النقد الموجه لعمليهما لا يستهدف في حدّ ذاته موقفهم السياسي الواضح في حدّ ذاته (والذي يستلزم ادعاءات معيارية بشأن مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي؛ فلديهم أفكار واضحة حول الكيفية التي ينبغي بها للمسلمين تطوير أفكارهم وممارساتهم لتناسب مع دولة ليبرالية علمانية)، بل حول كيف أنّ هذا قد أفسد منهجيتهم البحثية وتحليلهم لبيانات الممارسة الحالية للمسلمي. (De Koning and Sunier, 2020).

التحقق أو عدم إمكانية دحض البيانات الإثنوغرافية. وكما تشير صديقي (٢٠١٩: ١١)، ينبغي للعمل الأكاديمي متعدد الجوانب أن يكشف - وليس أن يمحو- بنى السلطة المؤثرة في هذه المعرفة ومنهجيات الوصول إليها، والتي لها قيمة في حد ذاتها.

تتعقد الأمور بصورة أكبر عندما يتعلّق الأمر بالتفاوض على مستقبل التقليد الخطابي؛ فلا يقتصر الأمر على مسألة نظرية المعرفة والمنهجية، وتحقيق النظرة المتجاوزة باعتبارها موضوعاً للبحث؛ بل تصبح هنا قضايا الموضوعية والتقاطعية أكثر بروزاً. مَنْ له الحقّ تحديداً في المشاركة في هذه المناقشات حول الاتجاه الذي يجب أن يتجه إليه التقليد؟ وعلى أيّ أساس؟ هل هذه من أنواع المناقشات التي يجب أن تتمّ داخل الأوساط الأكاديمية حصراً؟ ألا ينبغي أن تتمّ هذه المناقشة داخل المجتمع المدني؟ أليست إدارة رحى هذه المناقشة حقاً للمسلمين أنفسهم أولاً وقبل كلّ شيء؟ هل المشاركون الأكاديميون في تلك المناقشة ملزمون بدعم أجندة العدالة الاجتماعية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمن الذي يحدّد تعريف العدالة الاجتماعية؟ أسئلةٌ ليس لها إجابات بسيطة، وتحتاج إلى نقاشٍ جدّي في سياق دراسة الإسلام؛ هنا، يأتي دور التقاطعية بمعنى الكشف عن بنى السلطة الأكاديمية.

للمرء أن يجادل -وربما هذا ما سيقوله معظم الأكاديميين- أن هذا الاشتباك مع مستقبل التراث الخطابي للإسلام على وجه التحديد هو النقطة التي يجب عندها أن تفترق الدراسات الإسلامية «التقليدية» عن اللاهوت الإسلامي في السياق الأوروبي؛ ففي حين أنه في الدراسات الإسلامية «التقليدية» يجب أن يقتصر الأمر على التعامل مع الدراسات الوصفية التي تتعامل مع الماضي والحاضر للتقليد الخطابي، سيكون من المشروع لعلماء اللاهوت الإسلامي أيضًا أن يقدموا ادعاءات معيارية حول الاتجاه الذي يجب أن يتخذه التقليد الخطابي في المستقبل. وهنا نرى أن المجالين يركزان منهجيًا وبالتساوي على البحث في ماضي وحاضر التقاليد الخطابية الإسلامية -على اختلاف دوافعهما- ويمكن بسهولة إجراء حوار مع بعضهما في هذا الصدد. وسواء كان دافع المرء لطرح أنواع محدّدة من الأسئلة يأتي من الدين، أو من التوجّه الإنساني، أو أيّ من مجموعة أخرى من القيم؛ فإنّ ذلك مؤثّر بالطبع على نوع الأسئلة التي يطرحها، ونوعية أجزاء التقليد الخطابي الواسع التي يختار تسليط الضوء عليها، بيد أنّ هذا لا يجب أن يكون محسوسًا ومؤثّرًا على مستوى المنهجية أو نظرية المعرفة^(١). يبدأ مفترق الطرق ذاك في مناقشة مستقبل

(١) خير مثال على ذلك هو دراسة شون أنتوني Sean Anthony الأخيرة. لقد كان واضحًا في مقدّمته بشأن موقفه الإنساني في تاريخ الأديان: «هذه ليست دعوة لتأسيس البحث العلمي حول الإسلام المبكر، ولكنه مجرد اعتراف بأنه ليس فقط نتائج البحث التاريخي، بل المشروع نفسه بحد ذاته له تداعيات

التراث الخطابي الإسلامي عندما يصبح المسعى البحثي معيارياً بحكم التعريف، وحيث يتحوّل إلى اللاهوت الإسلامي المعياري.

ورغم الادّعاءات النظرية التي تقول عكس ذلك؛ فمن الضروري أن نوّكد على أنّ دراسة الإسلام غالباً ما ترتبط عملياً بمستقبل التقليد الخطابي الإسلامي، وربما كانت كذلك دائماً. ومن الواضح أنّ الاستشراق في الحقبة الاستعمارية كان متشابكاً بصورة عميقة مع الرغبة في توجيه التقليد الخطابي الإسلامي في اتجاه معيّن؛ إذ أشار مُنتقدو تأسيس اللاهوت الإسلامي في السياق الأوروبي وهيئات مثل مؤتمر الإسلام الألماني أيضاً إلى أنّ الرغبة في توجيه التقليد الخطابي للإسلام في اتجاه معيّن كامنة وراء هذه المشاريع الممولة من الحكومة (Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020)؛ وهنا تصبح فكرة «الدراسة الأكاديمية المحايدة» برمتها إشكالية. فحتى لو رغب المرء في قبول فكرة ماكس فيبر بأنّ الفصل الصارم بين الحقائق والقيم أمرٌ ممكن -بل ضروري- فإنّ هذا لا يجعل المرء عديمياً^(١)؛ إذ لا يزال المرء يتخذ خيارات

=

على حاضرنا. ففي سعيها العالمي لفهم حياة محمد كشخصية تاريخية، وتشكيل صورته بين المسلمين الأوائل، والصدفة المرتبطة بالتاريخ في معرفتنا عنه وقصص حياته؛ نستطيع أن نجد إنسانية مشتركة. (Anthony, 2020: 20).

(١) لمناقشة التمييز بين الحقائق والقيم في أعمال فيبر و«العدمية النبيلة» لديه، انظر:

Strauss (1953: 40ff).

أيديولوجية فيما يختار دراسته، وتتحكم به تفضيلاتٌ معيّنة في الأسئلة العلمية التي يطرحها، وهي الرؤية السائدة بين علماء الأنثروبولوجيا. يتخذ مؤرخو الإسلام «المحايدون» اختيارات مدفوعة بالقيمة في موضوعاتهم، تمامًا مثلما يفعل علماء اللاهوت الإسلامي الذين يعملون في مجال التاريخ الإسلامي؛ ولنا أن نحاجّ بأنّ اختيار المرء لما هو ذو قيمة هو -بحكم التعريف- موجّه نحو المستقبل.

هل لا يزال يتعيّن على المرء أن يكون أيديولوجيًا في اختياره كيفية الإجابة على هذه الأسئلة، كما يتطلّب اقتراح شودري حول «الدراسات الإسلامية التقاطعية»، أو كما عبّرت عنه شكوك هيوز تجاه زملائه في بنائه للدراسات الدينية الإسلامية؟ بالنسبة للباحثين الذين لديهم أجندة تقاطعية، ألا يكفي تقديم دراسة للتفسير التاريخية للآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء ٣٤]، كما فعلت شودري؟ ما هي القيمة المضافة المتمثلة في جعل الأجندة الأيديولوجية واضحة في كيفية دراستها للموضوع والسماح لتلك الأيديولوجية بتحديد منهجيتها؟

إنّ القرب النسبي لأعضاء الأكاديميات في أقسام اللاهوت الإسلامي من القواعد المحلية الإسلامية يعني أنّ أبحاثهم ربما يكون لها تأثير أكبر داخل المجتمعات الإسلامية مقارنة بالباحثين غير المسلمين في أقسام الدراسات الإسلامية «التقليدية». ويمكن قول الشيء نفسه أيضًا فيما يتعلّق بالمسلمين

ضمن الدراسات الإسلامية «التقليدية»؛ فحتى لو تدرّبوا وعملوا في بيئة يسود فيها «الخطاب الموضوعي» (Cooper, 2019)، فإنهم أعضاء فاعلون في مجتمعات نابضة بالحياة يُحافظ فيها على التقليد الخطابي الإسلامي باستمرار ويعاد التفاوض بشأنه. ومن المحتمّ أن تنتشر معرفتهم ورؤاهم العلمية في تلك المفاوضات حول مستقبل التقليد الخطابي. وحتى لو انحصر حدوث ذلك على المستوى الجزئي للأسرة أو دوائر الأصدقاء المقربين، أو على وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يتبادل الأكاديميون والمؤمنون غير الأكاديميين الأفكار بشفافية ووضوح في مساحة مشتركة غير مسبوقه؛ فلا تزال هناك عملية نشر للمعرفة تؤثر على التقليد الحي^(١). السؤال إذن هو ما إذا كان المنهج «التقاطعي» كما اقترحه شودري ضروريًا حقًا؛ إذ بمجرد نشر «المعيارية (الأصيلة) المستنيرة تاريخيًا» (وهو المصطلح الذي أقترحه) خارج الحدود الأكاديمية، فمن المرجح أن يظل لها التأثير الذي ترمي إليه شودري.

انتقدت شودري كتابها (Domestic Violence in the Islamic Tradition) (العنف المنزلي في التقليد الإسلامي) ولكن بعد فوات الأوان؛ مدركة أنها ظلت قريبة جدًا من منهجيات ما تصفه بـ«الدراسات الإسلامية

(١) هذه ملاحظة شخصية؛ سيكون من المفيد إجراء المزيد من البحث فيما إذا كانت عملية التأثير هذه تحدث وكيف تتم من خلال إجراء مقابلات متعمقة مع علماء الدراسات الإسلامية (المسلمين وغير المسلمين)، والمسلمين الذين هم على اتصال بهم.

المنطلقة من التفوق الأبيض»، وتمت لو أنها اختارت منهجًا تقاطعيًا متعدّد الجوانب دون أن تتخذ منحى دفاعيًا (Chaudhry, 2013). إذن، لا يزال هذا النشاط متعدّد الجوانب ممكنًا من خلال عملية طبيعية لنشر المعرفة في المجتمعات الإسلامية، مقترنة بالنشاط الشعبي خارج حدود الأكاديمية. ومن ثم، ليس من الضروري على الإطلاق شلّ الحوار الأكاديمي المفتوح، كما قد يخشى منتقدو «الدراسات الإسلامية التقاطعية» عند شودري.

الخاتمة:

بالاعتماد على تعريف أسد للتقليد الخطابي، أزعَم أن أيَّ شخص يرغب في المشاركة في التفاوض حول اتجاه التقليد الخطابي الإسلامي يجب عليه -سواء انطلق من منظور «داخلي» أو «خارجي»- أن يأخذ ماضي وحاضر ذلك التقليد الخطابي في الاعتبار. وإن «المعيارية المستنيرة تاريخياً واجتماعياً» هي السبيل الوحيد للمضي قُدماً في دراسة اللاهوت الإسلامي داخل حدود المؤسسات الأكاديمية. ومن ثمَّ فإنَّ معياريتها مشروعة لسببين؛ الأول: هو أنه لا يمكن للإسهامات غير الدينية أن تفلت من (أشكال أكثر خفاءً من) المعيارية ولا من الارتباط بمستقبل التقليد الخطابي الإسلامي. وفي الإطار اللاهوتي، قد يكون هذا أكثر وضوحاً في بعض الأحيان، لكن هذا ليس سبباً لوضعه خارج الحدود الأكاديمية. ثانياً: عندما تكون الدراسات اللاهوتية المعيارية متجذرة بقوة في دراسة ماضي وحاضر التقليد الخطابي، فإنها تنتج أيضاً معرفة مهمّة لدارسي الإسلام غير اللاهوتيين، والتي يمكنهم الوصول إليها والتحقّق منها منهجياً ومعرفياً على حدِّ سواء. وبالتالي فإنَّ اللاهوت الإسلامي لا يخدم مصالحه التخصصية فقط؛ ولذا فإنه يستحق مكاناً داخل الأوساط الأكاديمية. وإنَّ وجود فضاء مؤسسي منفصل عن الدراسات الدينية قد يجنبنا انزعاج نقاد أمثال هيوز من وجود علماء لاهوت دفاعيين متخفّين وسطهم.

لا يسعني إلا أن أتفق مع هيوز في أن التلاعب بالبيانات التاريخية والدفاعيات لا ينبغي أن يكون لها مكان في دراسة الدين؛ أو في أيّ دراسة على الإطلاق، أكاديمية كانت أو غير أكاديمية؛ ولذا فأنا أتفق مع صديقي على أن هذا الحضور الجديد نسبياً للمعيارية الإسلامية في هذا المجال لا ينبغي أن يؤدّي إلى المساس بالقيم الأكاديمية العامة، وكما تقول ببصيرة نافذة: «الآن بعد أن أصبحت المشاريع المعيارية مفصلية في الدراسات الإسلامية، يجب على الباحثين التأكد من أن هذه المشاريع تخضع للتحليل والنقد» (Siddiqui, 24: 2019). وإنّ ما أسميته «المعيارية المستنيرة تاريخياً واجتماعياً» في هذه الورقة هو -في رأيي- الطريق الوحيد للمضيّ قُدماً في الدراسة اللاهوتية المعيارية للإسلام في بيئة أكاديمية. إنه ضمانه لجودة علمية يمكن التحقق منها، وإمكانية النقد العادل والجاذ لمحتويات هذه الدراسة، والاعتراف بأن مستقبل التقليد الخطابي لا يمكن التفاوض عليه إلا من خلال التفكير المستقيم غير المتلاعب في ماضيه وحاضره. يحقّ للمسلمين أن يناقشوا -بشكل معياري- مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي، كما كان الحال في كثير من الأحيان مع دراسات غير المسلمين للإسلام. وصديقي محقّة في نقدها لشودري عندما قالت إنّ «المعيارية أصبحت الآن جزءاً من دراسة الإسلام ولا يمكن ولا ينبغي، التخلّص منها؛ بل يجب أن تخضع الحجج المعيارية بدورها لنفس النقاش والتحليل أسوة بالأعمال الأكاديمية الأخرى» (المرجع نفسه).

إنّ الصراع بين الدراسات الإسلامية «التقليدية» والمجال الجديد لعلم اللاهوت الإسلامي ليس منتشرًا في السياق الأوروبي كما يريد بعضهم الترويج له. فقط عندما يتخذ اللاهوت الإسلامي شكل الحديث المعياري عن الله وتفاعله مع الخليقة، أو يمسّ مفاهيم تاريخ الخلاص (Heilsgeschichte) فيما يتعلّق بتاريخه المبكّر = تنشأ صراعات معرفية حقيقية. أمّا البحث والتحقيق وتفسير التقليد الخطابي في الماضي والحاضر فلديّه القدرة على أن يصبح محادثة تشاركية مثمرة من جميع النواحي، حيث يتمتّع علماء اللاهوت الإسلامي والمسلمون بالحقّ الكامل في التدقيق في علوم بعضهم بعضًا من جهة الصرامة الأكاديمية والاتساق المنهجي، فضلًا عن موقع بعضهم بعضًا داخل بنى السلطة، وتصحيح بعضهم بعضًا عند الضرورة. وهنا قد يكون مجال دراسات التفسير مساحةً جيدةً يجرب فيها كلُّ من دارسي الإسلام وعلماء الدين الإسلامي التصالح مع علوم بعضهم بعضًا.

اعترافٌ بالفضل:

يندرج هذا العمل ضمن البرنامج البحثي: «نشأة التفسير السلفي للقرآن الكريم ونموّه وانتشاره: دور القاسمي (ت ١٩١٤) في التحوّل من مناهج التفسير ما قبل الحداثيّة إلى مناهج التفسير الحديثة»؛ مشروع رقم: (Veni.195.016) بتمويل من مجلس البحوث الهولندي (NWO).

المراجع:

- Alba, Richard, and Foner, Nancy, “Comparing immigrant integration in North America and Western Europe: How much do the grand narratives tell us?”, *International Migration Review*, 84/1 (2014), 263–91.
- Anthony, Sean, *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam* (Oakland: University of California Press, 2020).
- Asad, Talal, “The idea of an anthropology of Islam”, *Qui Parle*, 17/2 (2009), 1–30.
- Bauer, Thomas, “Review of Khorchide, Mouhanad: Gottes falsche Anwälte”, *Theologische Revue*, 116 (2020), 1–4.
- Brankley Abbas, Megan, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2021).
- Caeiro, Alexandre, and Stefanidis, Emmanuelle, “Religion, history, ethics: Rethinking the crisis of Western Qur’anic studies”, in *Identity, Politics and the Study of Islam: Current Dilemmas in the Study of Religions*, Matt Sheedy (ed.) (Sheffield: Exuinox, 2018), pp. 69–97.
- Chaudhry, Ayesha, *Domestic Violence and the Islamic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Chaudhry, Ayesha, “Islamic legal studies: A critical historiography”, in *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Anver M. Emon and Rumea Ahmed (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 5–44.
- Cooper, Travis Warren, “Objectivity discourse, the Protestant secular, and the decolo-nization of Religious Studies”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 31 (2019), 376–415.
- Crul, Maurice, Keskiner, Elif, and Lelie, Frans, “The upcoming new elite among children of immigrants: A

- cross-country and cross-sector comparison”, *Ethnic and Racial Studies*, 40/2 (2016), 209–29.
- Daneshgar, Majid, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
 - Daneshgar, Majid, “I want to become an Orientalist not a colonizer or a ‘de-colonizer’”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 33 (2021), 173–85.
 - Daneshgar, Majid and Hughes, Aaron W. eds., *Deconstructing Islamic Studies* (Boston, MA: Ilex Foundation, 2020).
 - De Koning, Martijn, and Sunier, Thijl, “‘Page after page I thought, that’s the way it is’: Academic knowledge and the making of the ‘Islam debate’ in the Netherlands”, *Journal of Muslims in Europe*, 10 (2020), 85–112.
 - El Shamsy, Ahmed, “How not to reform the study of Islamic law: A response to Ayesha Chaudhry”, *Harvard College Islamic Law Blog*, 14 December 2020, <https://islamiclaw.blog/2020/12/14/how-not-to-reform-the-study-of-islamic-law-a-response-to-ayesha-chaudhry/>.
 - Engelhardt, Felix, “Beyond the confessional/non-confessional divide: The case of German Islamic theological studies,” *Religions* 12/70 (2021), <https://doi.org/10.3390/rel12020070>.
 - Ernst, Carl W., and Martin, Richard, *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina Press, 2010).
 - Hernandez Aguilar, Luis Manuel, and Ahmad, Zubair, “A dangerous text: Disciplining deficient readers and the policing of the Qur'an in the German Islam Conference”, *ReOrient*, 6/1 (2020), 86–107.
 - Hidayatullah, Aysha, *Feminist Edges of the Quran* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

- Hughes, Aaron, *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction* (London and New York: Routledge, 2012).
- Hughes, Aaron, “When bad scholarship is just bad scholarship: A response to Omid Safi”, *Religion Bulletin*, 3 February 2014, <https://bulletin.equinoxpub.com/2014/02/when-bad-scholarship-is-just-bad-scholarship-a-response-to-omid-safi/>.
- Hughes, Aaron, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox, 2016).
- Klausning, Kathrin, *Geslechterrollenvorstellungen im Tafsīr* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014).
- Klausning, Kathrin, “Two twentieth-century exegetes between traditional scholar-ship and modern thought: Gender concepts in the tafsīrs of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī and al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr”, in *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Andreas Görke and Johanna Pink (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 419–40.
- Larsson, Göran, “Introduction: A collection of papers on Aaron W. Hughes’ textbook *Muslim Identities: An Introduction to Islam?*” *Culture and Religion*, 18/1 (2017), 1–7.
- Mass, Ruth, “Has politics left us off the hook?: Reflections on Islamic Studies”, *Religion Bulletin*, 10 March 2014, <https://bulletin.equinoxpub.com/2014/03/has-politics-let-us-off-the-hook-reflections-on-islamic-studies/>.
- Motzki, Harald, “The origins of Muslim exegesis: A debate”, in *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-van der Voort and Sean W. Anthony (eds.) (Leiden: Brill, 2013), pp. 231–303.

- Pink, Johanna, “Tafsīr as discourse: Institutions, norms, and authority”, in Deconstructing Islamic Studies, Majid Daneshgar and Aaron Hughes (eds.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020), pp. 53–76.
- Qureshi, Jawad Anwar, “Being bilingual: Thoughts on the insider/outsider problem in teaching Islam”, *The Muslim World*, 108/2 (2018), 214–17.
- Rizvi, Sajjad, “Reversing the gaze? Or decolonizing the study of the Qur’an”, *Method & Theory in the Study of Religion*, 33 (2020), 122–38.
- Safi, Omid, “Reflections on the state of Islamic Studies”, *Jadaliyya*, 31 January 2014, <https://www.jadaliyya.com/Details/30175/Reflections-on-the-State-of-Islamic-Studies>.
- Salem, Feryal, “Introduction to the Muslim World special issue ‘The challenges and opportunities of teaching Islam in theological seminaries’”, *The Muslim World*, 108/2 (2018), 211–13.
- Al-Ṣawwāf, Mujāhid Muḥammad, “Early tafsīr: A survey of Qur’ānic commentary up to 150 A.H.”, in *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Maulānā Sayyid Abūl A‘lā Maudūdī*, Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari (eds.) (Leicester: Islamic Foundation, 1979), pp. 135–45.
- Schubel, Vernon, “Some thoughts on navigating the ‘normative/descriptive’ divide: Reflections on Islamic Studies”, *Religion Bulletin*, 17 March 2014, <https://bulletin.equinoxpub.com/2014/03/some-thoughts-on-navigating-the-normative-descriptive-divide-reflections-on-islamic-studies/>.
- Seker, Nimet, *Koran und Gender: Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020).

- Sheedy, Matt, ed., Identity, Politics and the Study of Islam: Current Dilemmas in the Study of Religions (Sheffield: Equinox, 2018).
- Siddiqui, Sohaira, “Good scholarship/bad scholarship: Consequences of the heuristic of intersectional Islamic Studies”, Journal of the American Academy of Religion, 88/1 (2019), 1–33.
- Stewart, Devin J., “A modest proposal for Islamic Studies”, in Identity, Politics and the Study of Islam, Matt Sheedy (ed.) (Sheffield: Equinox, 2018), pp. 157–200.
- Stoneham, Carl, “Will it ever be ‘just about bad scholarship?’: A response to Aaron Hughes and Omid Safi”, Religion Bulletin, 5 February 2014, <https://bulletin.equinoxpub.com/2014/02/will-it-ever-be-just-about-bad-scholarship-a-response-to-aaron-hughes-and-omid-safi/>.
- Strauss, Leo, Natural Right and History (Chicago & London: University of Chicago Press, 1953).
- Sunier, Thijl, “Domesticating Islam: Exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies”, Ethnic and Racial Studies, 37/6 (2014), 1138–55.
- Tolstaja, Katya, and Bestebreurtje, Frank P., “Furthering the dialogue between Religious Studies and theology: An apophatic approach as a heuristic tool for methodological agnosticism”, Journal of the American Academy of Religion, 89/2 (2021), 469–505.
- Wilson, Brett, “The failure of nomenclature: The concept of orthodoxy in the study of Islam”, Comparative Islamic Studies, 3/2 (2007), 169–94.
- Groeninck, Mieke, and Boender, Welmoet, “Introduction to special issue on ‘Exploring new assemblages of Islamic expert education in Western Europe’”, Religions, 11/285 (2020), doi:10.3390/rel11060285.



فهرس الموضوعات

الصفحة	المادة	م
١٠	الحجة البالغة دراسة القرآن وتفسير الطبري في ضوء "السياسة" و"الخطابة" عند أرسطو	.١
١١٦	الآية ٢٤ من سورة النساء قراءة في تفسير الآية مع تقديم تفسير جديد	.٢
١٧٩	تفسير آية انشقاق القمر في التفسير الحديث وفي الإنترنت	.٣
٢٨٢	نحو الفلسفة القرآنية البنية والمعنى في القرآن	.٤
٣٢٨	بيان المعنى في المنهج الظاهري في قراءة القرآن	.٥
٣٧١	الرق، والمكاتبة، والحرية تفسير (آية المكاتبة) في الإسلام المبكر	.٦
٤٦١	سورة مريم: سلوى وعزاء للنبي قراءة في البناء الموضوعي لسورة مريم	.٧
٥٢٠	﴿فَقَدْ صَعَتَ قُلُوبُكُمْ﴾ تفسير الآية الرابعة من سورة التحريم عند الفراهي وإصلاحي	.٨
٥٤٥	دراسة القرآن أم (القرآن المفسر) قراءة في كتاب (القرآن المفسر: ترجمة وتفسير جديان)	.٩
٥٨٨	دراسات التفسير الغربية ومعضلة المعيارية	.١٠