الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين –سطيف 2–
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة مقدمـــــــة

لنيل شهـــــادة دكتوراه علـــــوم

التخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالبة: فتيحة ذيـــب

عنـــــوان الأطروحة

في آليات فهم الخطاب الديني عند محمد عابد الجابري
مدخل إلى القرآن الكريم –أنموذجا–

المشرف أ.د . عبد الغني بارة
جامعة : محمّد لمين دبّاغين – سطيف2

أعضـــــاء لجنة المناقشة:

أ.د .عبد القادر دامخي	أستـــــاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
أ.د .عبد الغني بـــــارة	أستـــــاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
د. عبد الرحيم عزاب	أستـــــاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د .عمر زرفاوي	أستـــــاذ	جامعة تبسة	ممتحنا
د. خالد هدنة	أستـــــاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا

السنة الجامعية: 2018/2017

UNIVERSITE SETIF2

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف "**الدكتور عبد الغني بارة**"

الذي لم يبخل عليَّ بتوجيهاته ونصائحه القيمة.

أمّا اليقينُ فلا يقينٌ، وإنّما ... أقصى اجتهادِي أن أظنَّ وأحدِسَا

أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص36.

مقدّمـــــــة

أدرك عديد المفكرين العرب أنّ الحاجة اليوم أصبحت ملحة لإعادة النظر في المنظومة الفكرية الإسلامية على أسس مغايرة لِما قامت عليها عند القدماء، لأن هذه الأخيرة أضحت غير مؤهلة للإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الأوضاع الراهنة. وهو ما دفع هؤلاء المفكرين إلى اعتناق ما توصلت إليه منجزات الحداثة الغربية على مستوى المنهجية العلمية بغية تحديث الفكر الإسلامي وتحريره من الانغلاقات التراثية القديمة والسياجات العقدية الدوغمائية التي أغرقته في التخلف وأعاقته عن الاندماج في المشهد الفكري العالمي.

وقد عمل محمد عابد الجابري – و هو واحد من هؤلاء المفكرين – منذ مشروعه الأول " نقد العقل العربي " على تحرير العقل العربي مما هو ميت أو مترسب في موروثه الثقافي، وذلك من خلال تتبع سيرورته التاريخية، حيث قام بتحليله عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت منذ عصر التدوين – مستعينا في ذلك بالمقاربة الابستيمولوجية – للكشف عن تلك الآليات البنيوية التي تحكمت ولا تزال في إنتاج المعرفة ،و بالتالي الواقع الغاطّ في التخلف و التراجع ، فتوصل إلى أن الاستمرار في الاشتغال بالآليات نفسها التي تنتمي إلى ماضي الانحطاط لن تسهم إلا في تكرار هذا الواقع الموجع .

و بعد فراغه من كتابة الأجزاء الأربعة من " نقد العقل العربي " ، بقي الجابري يتحرك كما في " نقد العقل العربي " داخل رحاب التراث العربي الإسلامي ، و لكن

هذه المرة مع " النص القرآني " ، العنصر الأساس في تشكيل العقل العربي ، لإيمانه العميق بأنّ كل نصّ قابل للقراءة و إعادة القراءة ،و أن " فهم النص القرآني" لا يتعلق بمجرد النظر في التفسيرات السابقة، بل يجب أن يتم الفصل بين تلك التفسيرات وربطها بزمانها ومكانها، وبحمولاتها الأيديولوجية كي يتم الوصل بين النص وعصرنا ومن ثم قراءته على ضوء هموم و إشكالات عصرنا .

إنّه ، و اعتمادا على هذا التقديم ، سيحاول البحث الوقوف على " آليات فهم الخطاب الديني " عند محمد عابد الجابري ، " مدخل إلى القرآن الكريم " أنموذجا للكشف عن الأنظمة الداخلية لهذه الآليات الإجرائية و كسر مفاهيمها الخارجية و معرفة خلفياتها المعرفية والأيديولوجية ، و بالتالي الكشف عن المرجعيات الفكرية التي وجهت خطاب الجابري وولدت تفكيره ، وهل خرج تفكيره بجديد ينضاف إلى حقل الإسلاميات؟

هذا ،و لمّا كان غاية هذه الدراسة الولوج إلى النّص الجابري مساءلةً و حوارا لأدواته الإجرائية، فقد استعانت بالمنهج الوصفي للوقوف على بنية خطاب الجابري . مع الاعتماد على المقاربة الحوارية ،وذلك من خلال جعل نص الجابري يتحاور مع نصوص معاصريه ونصوص متقدمة عليه ،إيمانا منها بأن المعرفة لا تتأسس إلا حوارًا و أن النص لا يعرف إلا في علاقته بباقي النصوص .

ويرجع سبب اختيارنا البحث في " **آليات فهم الخطاب الديني عند محمد عابد الجابري** "**مدخل إلى القرآن الكريم**" **أنموذجا**، إلى ممارسة العقل المتفردة التي تعودنا عليها في كتابات الجابري وخاصة في مشروعه الفكري "نقد العقل العربي"، فأردنا معرفة مدى ممارسته العقل في تعامله مع النص القرآني، الذي بدا لنا أنه سكت عنه في مشروعه الأول، وكذا الجديد الذي أضافه إلى الفكر العربي الإسلامي .

ولا شك أن قيمة هذه الدراسة ستكتسب شرعيتها وجدواها انطلاقا من خطة بدأت بمدخل حول : **إشكالية فهم الخطاب الديني** ، من خلال كتابات كل من محمد أركون و نصر حامد أبوزيد بوصفهما أبرز من حاول قراءة النص القرآني من منظور معاصر مستفيدين في ذلك من العلوم و المناهج و المعارف الحديثة ، فحاولنا تقديم قراءتهما والآليات التي اعتمدا عليها ، وموقفهما من القراءات القديمة، وأهم النتائج التي خلصا إليها، ونحن إذ نفعل ذلك نروم معرفة كيفية تعامل كل من نصر حامد وأركون مع النص القرآني وكيف تعامل معه الجابري؟ بوصفه صاحب مشروع فكري ضخم و مهم فعرضنا مساره المعرفي من أجل التعرف على شبكة المفاهيم التي وظفها في مشروعه " نقد العقل العربي "، ومدى جرأته على استثمار هذه الآليات الإجرائية في قراءته " النص القرآني " ؟

أما الفصل الأوّل والمعنون ب : " **النبي الأمي والوحي** "، فقد خصص لتتبع ومناقشة الخلفيات المعرفية التي استند إليها الجابري في مناقشته مسألة الوحي، وناقش مفهوم الوحي من وجهة نظر الجابري و قابله بمفاهيم مماثلة و مضادة يحدوه في ذلك الحفر في مفهوم الوحي الذي جاء به الإسلام و هل كان للعرب علم به، في معهودهم الخاص أو أن الوحي عندهم غيره في الإسلام، كما حاول الجابري إثبات ذلك. اختتم الفصل بمحاولة الوقوف على مفهوم الأمية الواردة في القرآن وكيف قرأها الجابري ، وتتبع الآلية التي أراد المفكّر من خلالها إثبات أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف القراءة والكتابة.

و أما الفصل الثاني فقد حمل عنوان : "**القرآن: تشكله وقراءته**" تتبّع بالنقد والتحليل وقوف الجابري على عتبات الذكر الحكيم، للكشف عن الآليات التي فهم بها مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم، منذ نزوله منجما إلى أن انتهى إلى المصحف

الذي بين أيدينا. وكيف وصل إلى القول: إنّ القرآن بدأ ذكرا وحديثا، ثم صار إضافة إلى ذلك قرآنا، ثم بعد انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية صار كتابا.

هذا ، وانتقل الفصل إلى البحث عن اللغة التي نزل بها القرآن ، فقد أثبت الجابري أنها كانت لغة قوم محمد صلى الله عليه وسلم أي لغة قريش، فحاولنا محاورة المفكّر في هذه المسألة مستندين في ذلك إلى النص القرآني الذي استند إليه ، كما حاولنا التنقيب عن مراميه وراء إثبات أن لغة القرآن هي لغة قوم محمد . وتوقف الفصل عند مسألة الأحرف التي نزل بها القرآن و مسألة القراءات لمعرفة مدى رغبة الجابري في اقتحام موضوعات خطرة و خصبة مثل هذه .

وأفرد الفصل الثالث، للحديث عن " **تدوين القرآن وترتيب سوره**"، وفهم الجابري للمنزّل على النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يتلقاه من جبريل، ليلقيه هو الآخر على جمهور السامعين، بالإضافة إلى مناقشة إشكالية جمع القرآن وتدوينه ومسألة الزيادة والنقصان في القرآن . وبحث في المعايير التي اعتمد عليها الجابري في تغييره مواقع بعض السور، التي رأى أنها وضعت في إطار غير إطارها سورٌ قيل إنها مكية وهي مدنية وأخرى مدنية وهي مكية. ثم الانتقال إلى تتبع الآليات التي استند إليها في إعادة ترتيب سور القرآن الكريم حسب ترتيب النزول وإخضاعها للمساءلة والحوار.

وأما الخاتمة فكانت عبارة عن نتائج واستنتاجات أفضت إليها رحلة البحث في فصول "مدخل إلى القرآن الكريم".

ولإنجاز فصول هذا البحث، استندنا إلى كل ما له صلة بالمسائل التي طرقها ، فتم الاعتماد على بعض التفاسير القديمة، مثل تفسير " ابن جرير الطبري" و" تفسير القرطبي "، وغيرهما من التفاسير التي ساعدتنا على فهم مرجعيات الجابري.

أما بالنسبة للكتب المعاصرة التي أفدنا منها بدرجة كبيرة، فمنها: ثلاثية هشام جعيط في السيرة النبوية، و كتاب "تاريخ القرآن" للمستشرق تيودو نولدكه، وكتاب "مفهوم النص" لنصر حامد أبوزيد، كتب عبد المجيد الشرفي ومحمد أركون.

ولئن كنت أخص أحدا بالشكر العميق والتقدير الكبير، فإني أخص أستاذي الفاضل عبد الغني بارة، الذي اعتنى بهذا البحث بإشرافه الفاحص العزوم. فقد كانت ملاحظاته وتوجيهاته القيمة النبراس الذي أرشد البحث إلى أن وصل إلى ما وصل إليه

كما أقدم شكري الجزيل إلى لجنة المناقشة التي تفضلت عليّ بقراءة العمل وتقييمه .

و الله ولي التوفيق

مدخل:

في تجديد فهم الخطاب الديني

أولا: نصر حامد أبوزيد ومنهجية البحث في ماهية القرآن.

ثانيا: محمد أركون: نحو قراءة جديدة لنص الديني.

ثالثا: محمد عابد الجابري: مسارات معرفية.

استطاعت ثلة من المفكرين العرب أمثال **محمد عابد الجابري ،محمد أركون ونصر حامد أبوزيد ،وعبد المجيد الشرفي، وهشام جعيط ،ويوسف الصديق** ،وغيرهم أن تثير من جديد إشكالية فهم الخطاب الديني الكلاسيكية برؤية جديدة . غرضها تحرير الوعي الإسلامي من قيود الفكر الديني القديم ،الذي جاء به علماء الدين وفقهاؤهُ ،ورجالهُ من مفسرين ، إذ لم يعد يتلاءم ومتطلبات العصر. فعمل هؤلاء الباحثين على تجاوز ما قال به هذا الفكر من آراء* بإعادة قراءة الخطاب الديني في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة. ونظرًا لتعدّد و تنوع هذه المكتسبات اختار كل واحد منهم طريقة خاصة ومختلفة في مقاربة الظاهرة القرآنية**. فكيف قرأ هؤلاء الخطاب الديني؟ و ما الآليات الإجرائية التي استدعوها في فهم هذا الخطاب ؟ وهل استطاعوا

---

* – لا يفهم من هذا أنهم يدعون إلى القطع الكلّي(القطيعة) مع التراث ولكن في الوقت ذاته لا يتشبثون به تشبثا مرضيا، بل، وكما يقول جلال الرّبعي، " نحاور نصنا –النص القرآني – بعقلنا فلا نرفض الطبري والزمخشري والرازي...، ولا نلتحف بجلبابهم، ولا نعتمّ بعمامتهم"، يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، مصر، لبنان، ط1، 2015، ص8.

** – فقد اعتمد مثلا هشام جعيط في تعامله مع المتن القرآن على المنهج النفسي وعلى الدراسة الفيلولوجية في تأويله لبعض ألفاظ القرآن، هذا وقد اعتمد في تأويله للنبوة والوحي على علم الأديان المقارن خاصة وعلى المنهج التاريخي، وقد أشار إلى أنّه يتجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهري... كما اعتمد عبد المجيد الشرفي في كل مصنفاته على المنهج المقارن في مقارنته بين فضاء تشكّل الرسالة المحمدية وفضاء تقبّل الأجيال، واستند يوسف الصديق إلى المقاربة التأويلية في تناوله إشكالية " الغيرية " في النص القرآني...

،فعلا ، أن يفكروا بعيدًا عن المنظومة القديمة وبغير أدواتها وأن يقدموا رؤية أخرى تمنح الدّينَ معنى يتلاءم والعصر الذي شيّدت أركانُه فلسفةَ الحداثة.

ولمّا كان يتعذر الإحاطة بجميع هذه المشاريع، اخترنا الوقوف على نماذج بارزة لما أثارته من جدل إلى درجة اتهامها بالكفر والإلحاد وتحريف النص القرآني، بل حتى صُنفت قراءات أصحابها على أنها فتنة تسعى إلى خلخلة أركان المجتمع العربي الإسلامي وهذه النماذج هي: نصر حامد أبوزيد ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري الذي خصصنا له (الجابري) ثلاثة فصول لمساءلة ومحاورة مشروعه في " فهم الخطاب الديني" والذي عرضنا مساره المعرفي في هذا المدخل من أجل تبيين فيما إذا كان قد استطاع استثمار الفكر المنهجي الحداثي في قراءة " الخطاب الديني " كما فعل مع " نقد العقل العربي " ؟

1 – نصر حامد أبوزيد ومنهجية البحث في ماهية القرآن:

شكلت قراءة " الخطاب الديني " محور دراسات المفكر المصري " نصر حامد أبوزيد" وقد أحدثت هذه الدراسات هزات عنيفة في ساحة الفكر العربي المعاصر بتطبيقه مستحدثات الدرس الأدبي وخصوصا الهرمينوطيقا Herméneutique* على التراث الإسلامي، وإخضاع التراث الإسلامي إلى الأساليب ،والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، يمكّننا من تكوين "وعي علمي بالتراث"، وبهذا الوعي نستطيع تشكيل– حسب رأي نصر حامد – الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي، والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد.

* – تعد الهرمينوطيقا الآلية الإجرائية الأكثر حضور في دراسات نصر حامد ، وذلك لأهميتها، ينظر الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، في نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت / لبنان، ط6، 2001، ص 13 –116.

ودَرْس التراث، برأي نصر حامد، ينبغي أن يبدأ أوّلاً من النّص التّأسيسي، أي من النّص القرآني بوصفه "نصا محوريا في تاريخ الثقافة العربية"[1]، وهو ما جعله، يخص "الخطاب القرآني" بالنقد والتحليل ،للبحث في ماهيته ،وطبيعته بوصفه نصا لغويا، نزل بلغة المخاطَبين و حمل ثقافتهم.

وتنطلق دراسة نصر حامد لنص القرآني ، من مجموع الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية الإسلامية حول هذا النص من جهة، ومن المفاهيم التي يطرحها النص عن نفسه من جهة أخرى*. فالنص القرآني في حقيقته وجوهره، حسب نصر حامد، هو "منتج ثقافي" تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن عشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة متفقٌ عليها، فإنّ " الإيمان بوجود ميتافيزيقي للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة ويعكّر من ثمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنصّ، ومن ثمّ إمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[2]. إذا، القول بتاريخية النص القرآني وانتمائه إلى واقع معين وثقافة بشر معينين، برأي نصر حامد، لا ينفي ألوهية مصدره، كما أن " كون الخطاب إلهيا – من حيث المصدر – لا يعني عدم

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان، ط6، ص 2005، ص9.

* – إن نقطة البداية في قراءة نصر حامد للنص القرآني هي تمييز وفصل "الدين " عن الفكر الديني، فالدين، كما يقول هو: " مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة – واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد – إلى بيئة في إطار بعينه وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة " نصر حامد، نقد الخطاب الديني، دار سينا لنشر، ط2، 1994، ص 197

[2]– نصر حامد، مفهوم النص، ص 24

قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي "[1].

ولمّا كان النص القرآني، عند نصر حامد، هو تعبير عن واقع العرب وثقافتهم خلال عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فمن الطبيعي عنده أن يكون " المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة . الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطَبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة . و بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص"[2] أي الانطلاق يكون من العيني والمحسوس حتى نصل إلى المجهول الخفي. وبعد إقراره بأن النص القرآني "منتج ثقافي" كما بينا، يضيف، نصر حامد، موضحا: " ولكن القول بإن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجًا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها"[3]، بعدما كان مستمدّا من الثقافة وتعبيرًا عنها أصبح امتدادًا للثقافة وتغييرا لها* ولكن هذا لا يعني أن النص كان مجرد حامل

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان، ط4، 2000، ص 9

[2]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24

[3]– المصدر نفسه، ص 24

* – يقصد نصر حامد هنا، أن التدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين: الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة / اللغة فاعلا والنص مفعولا "أسباب النزول" التي تشير إلى السياق الاجتماعي للنص الديني، أما الجانب الثاني فهو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص، فيصبح النص فعلا والثقافة اللغوية مفعولا " وهذا ما يؤكد ألوهية مصدر النص " ينظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 223

سلبي للثقافة التي عبر عنها بل " كانت له فعاليته الخاصة –بوصفه نصا– في تجسيد الثقافة والواقع وهي فعالية لا تعكسهما عكسا آليا، بل تجسدهما تجسيدا بنائيا، أي تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. هذا، وليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فلثقافة أيضا آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك بإعادة قراءاته وتأويله"[1] وهذا ما جعله يعتقد بالعلاقة الجدلية بين النص والواقع القائمة على التفاعل المتبادل، ودفعه إلى الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلائقي بين النص والواقع، معتمدا على المنهج اللغوي، جاعلا إياه " المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[2]. وكان هدفه من هذه الدراسة – ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية– هو " تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي".[3]

إنّه من المستغرب جدًا أن يحصر أبوزيد دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده دون سواه ، خاصة و أن " القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا ، ليشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية و في الثقافة الانسانية قاطبة (...)فلا مجال للحصر في عصر تتداخل فيه العلوم و تنفتح الميادين المعرفية بعضها على بعض (...)و إذا كان القرآن " نصا لغويا" من حيث بيانه و بلاغته ، أي من حيث إمكاناته اللغوية و الجمالية ، فهو نص له لغته بل لغاته ، و لا ينبغي

[1]– نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 25

[2]– المصدر نفسه، ص ن

[3]– نفسه، ص ص، 19 –20

قراءته قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله ،بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة "[1] .

كما أن " منهجه الواقعي " الذي يتبعه في تناول للنص – و الرّأي لأحد الدّارسين – لن يحقّق إلاّ " حجب أولا الواقع الذي يحرص على كشفه ، و هدر ثانيا كينونة النص و هي المقولة التي يدافع عنها في دراسته ...و لهذا ينبغي قلب الآية إذا أردنا التعرف إلى هوية النص و استكشاف امكاناته ، فننطلق لا من الواقع إلى النص ، بل من النص إلى الواقع ... فكينونة النص تعني أن يدرس كعالم له حقيقته المستقلة ، كخطاب له وقائعيته بمعزل عن المؤلف و الواقع في آن "[2] .

هذا ، ووجد بين أهل الفكر من يرفض أن يوصف النص القرآني بأنّه " منتج ثقافي" فإذا كانت " الثقافة تنتج النصوص البشرية فإنّ هذا لا يجعلها منتجة لنصّ الوحي و إلاّ فما قيمته كنصّ مختلف / مؤتلف جاء ليعيد تشكيل أنظمة هذه الثقافة "[3] و ربما هذا ما جعل " نصر حامد يتراجع قائلا : " لكن القول بأنّ النصّ منتج ثقافي يمثّل بالنّسبة للقرآن مرحلة التكوّن و الاكتمال ، و هي مرحلة صار النصّ بعدها منتجا للثقافة بمعنى أنّه صار هو النصّ المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص و تتحدّد به

مشروعيتها "[4] .

---

[1]– علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي / بيروت ، ط4 ، ص ص 208 ،209

[2]– علي حرب ، نقد النص ، ص 215

[3]– عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط ، 2008 ص 525

[4]– نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 24

أما قوله بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي وقوله من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله و فهمه جعل المفكر" علي حرب " يصف مشروعه بافتقاده لآليات كافية لتحليل النصّ القرآني " إلا أن أبو زيد لا يقطع الحبل بالمرّة ، بل يحاول الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني ، إذ هو يؤكّد مرارا في كتابه بأنّ القول بأنّ النصّ القرآني مرتبط بالواقع و بأنّه ينتمي إلى ثقافة البشر ، لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره . و لكن تلك مداورة لا تغيّر من حقيقة موقفه النّقدي و لا تقيه ممّن يحاذر منهم . إنّها تقيّة مفضوحة فأبو زيد صريح فيما يقوله و يطرحه . إنّه يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة ، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة ، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في منتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية ، إذن دهرية "[1] .

و تأسيسًا على المنهج الذي اعتمده في قراءة النص القرآني ،انتقل المفكر إلى قراءة نصوص من الفكر الديني القديم ، وقد تناول بالنقد والتحليل بعض نصوص "الإمام الشافعي " للكشف، حسب ما يصرح به عن " دلالتها، ثم الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي السياسي / الأيديولوجي "[2]

إن فكـــر الشـــافعي، بـــرأي نصـــر حامـــد، لا يمكـــن فهمـــه خـــارج الصـــراع الفكـري الـذي كـان بـين " أهـل الـرأي" و"أهـل الحـديث"، وبـين "المعتزلـة" و"المشـبّهة والمرجئـة" وبـين "العـرب" و"الفـرس"، وموقـع الشـافعي، يقـول المفكـر، داخـل هـذا

[1]– علي حرب ، الاستلاب و الارتداد ، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الدار البيضاء ، ط1 ، 1997 ، ص 96

[2]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي (وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 86

الصـراع ، وبأدلـة منتزعـة مـن منطوقـه ومفهومـه ، كـان أقـرب إلـى أهـل الحـديث –إذ جعـل الكتـاب والسـنة بنـاء عضـويا دلاليـا واحـدا* يمكـن بنـاء الاجمـاع عليـه– نـافرا مـن التفكيـر المنطقـي الاعتزالـي، ملتزمـا بعروبتـه بـل بالقرشـية[1] و ذلـك فـي تغليبه للغتها على بقية اللغات و اللهجات العربية .

وقد انتقد نصر حامد، دفاع الشافعي عن اللغة العربية وقوله خلو القرآن من ألفاظ غير عربية، معتبرا أن هذا الدفاع لم يكن دفاعا عن اللسان العربي كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش، وتأكيدا لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي*. والحقيقة، يقول نصر حامد " إن هذا الموقف لا يخلو من

---

* – عقب وفاة الرسول اكتشف المجتمع الاسلامي الناشئ أن منبع هويته الأول هو القرآن، إلا أن المسلمين ما لبثوا أن أدركوا عدم كفاية ذلك فلجأوا للسنّة كمنبع ثان للهوية الإسلامية. والملاحظ أنهم عندما لجأوا للرسول لم يقتصروا على ما قاله وإنما أدخلوا في اعتبارهم ما فعله وما أقرّه، وبذا نشأ مفهوم السنة وهو مفهوم أوسع من مفهوم الحديث. ولقد لعب **الشافعي** دورا أساسيا في توطيد أركان السنة وتثبيت مكانتها ومدّد مفهوم " طاعة الرسول " ليضعه في مصاف "طاعة الله"، وهو أمر قرّره الشافعي وأكد عليه في وجه مدرسة فقهية أخرى كان مزاجها الفكري يميل إلى التركيز على القرآن وإبعاد السنة، ولقد انتصر التّيار الشافعي في نهاية الأمر ووصل إلى صيغة مؤدّاها: " ترك الكتاب موضعا لسنة وترك السنة موضعا للقرآن " ولقد روي عن الرسول الحديث التالي: " ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه..."، محمد أحمد محمود، حول بعض إشكاليات النص القرآني، مجلة مواقف، لينان، يونيو 1989، ع 59 / 60، ص ص، 53، 54

[1]– ينظر، نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي (و تأسيس الأيديولوجية الوسطيّة)، ص ص 87، 97، 98

* – طبقا لحديث متواتر مشهور، فقد نزل القرآن على " سبعة أحرف " طال النقاش والجدل حولها، وحول طبيعتها. وقد انتهى الطبري – بعد مناقشة مستفيضة للآراء والمرويات الكثيرة في الموضوع – إلى أن الحروف السبعة ليست إلا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربي حددها بأن خمسة منها منلسان العجز من هوازن، واللغتان الأخريان لغتا قريش وخزاعة... وإذا كان القرآن الموجود بين أيدينا اليوم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوي المشار إليه

"انحياز أيديولوجي " للقرشية (...) بل موقفه، أي موقف الشافعي، يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة، فهو أولا يحتفي احتفاء خاصا بالمرويات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة، وهو ثانيا لا يكتفي بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السنّة بحصر الخلافة في قريش دون غيرها من القبائل العربية، بل يذهب – فيما يروى عنه تلامذته – إلى أن الإمامة قد تجيء من غير بيعة إن كان ثمة ضرورة، وأن كل قرشي علا الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة "[1]. وتأكيد الشافعي على نقاء لغة القرآن من كل دخيل أجنبي، أدى إلى " إصراره على أن قراءة القرآن بالعربية شرط ضروري لصحة الصلاة، وهو بهذا يخالف رأي أبو حنيفة الذي أجاز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية أو بأي لغة أخرى في الصلاة لمن لا يقدر على قراءتها بالعربية"[2]، وهذا الخلاف الفقهي حول القراءة في الصلاة بغير العربية، حسب نصر حامد، ما هو إلا " خلاف حول " هوية " النص القرآني، هل هي المعنى وحده أم المعنى ملتبسا بالألفاظ (...) والشافعي يقول بالثانية، واعتبار العربية – بكل ما يلتبس بها من أيديولوجيا – جزءا جوهريا في بنية النص، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات، بل العربية التي اختصرت في القرشية"[3].

وعليه يرفض المفكر المصري التعالي بالفكر عن شرطه الزماني والمكاني و البشري ، و تحويله إلى تعاليم و حُرم لا تقبل المساس بها أو إعادة فحصها ، يقول في هذا السياق : " إنّ للأفكار تاريخا، و حين يطمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار

في الحديث (...) لأن النص ثبتت قراءته بلسان قريش " نصر حامد، الإمام الشافعي، ص 94. وهي مسألة سيتناولها البحث بالنقد و التحليل في الفصل الثاني

[1]– نصر حامد، الإمام الشافعي، ص ص، 95، 96

[2]– المصدر نفسه، ص 99

[3]– نفسه، ص 101

إلى " عقائد " فيدخل في مجال " الدين " ما ليس منه ، و يصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الإيديولوجي نصوصا مقدسة "[1] هكذا يتحول النسبيّ إلى مطلق ، و البشري إلى مقدس و " كثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية و لكنها تحوّلت ، بفضل التكرار و الترديد ، الذي من شأنه أن يخفي غيرها من الأفكار و لو بالتشويه ، إلى " عقائد " لا يمكن المساس بها "[2] فمن ذا الذي يستطيع اليوم الاقتراب من نصوص الشافعي أو غيرها من دون أن يتهم في عقيدته ؟ فقد تحوّلت كما يقول عبد الاله بلقزيز" مُتُون هؤلاء و كتبهم إلى نصوص مقدسة يَأثم من يجادل فيها ولو باسم الدين "[3]

غير أن " أبا زيد – و الرّأي لأحد الدّارسين – ما استطاع أن ينجز دراسة إيبيستيمولوجية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، لفكر الشافعي و نظامه المعرفي على الرغم من أنه أرادها دراسة في آليات تفكيره من حيث هي عملية – أو عمليات – ذهنية "[4].

كما أن هناك من الباحثين المعاصرين من يرى أن " لقضية الوسطية في التراث العربي القديم دلالات خاصة و متنوعة نتيجة لسيادة الفكر الديني عامة على مختلف

---

[1]– نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي ، ص 12

[2]– نصر حامد أبو زيد ، الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء /المغرب ، ط3 ، 2008 ، ص 19

[3]– عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث (العرب و الحداثة 3) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2014 ، ص 225

[4]– المصدر نفسه ، ص ،225

التوجهات الفكرية العقلانية و النقلية و اللاعقلانية على السواء مما يفرض معايير مختلفة للحكم و التقييم "[1]

أما دراسته في "تأويل القرآن عند ابن عربي"، فقد جاءت امتدادا لدراسته في "قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "[2]، التي كشف من خلالها كيف أن " المجاز تحوّل في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهَّم بين آيات القرآن من جهة،

[1]– محمود أمين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، دار الفارابي ، بيروت / لبنان ، ط2 ، 2004 ، ص ص ، 70 96

[2]– هي دراسة مقارنة بين خطاب المعتزلة اللاهوتي و خطاب منتقديهم، أدرك المفكر من خلالها ما يقع في قلب معركة التفسير و كيف نجد المعنى في النـص تتعـارض فيه (الآيات المحكمـات) –وهي العمود الفقري للقرآن–مع الآيات المتشابهات ، لا جدال ، يقول نصر حامد " داخل بناء الإسلام أن الآيات المتشابهات تفسر في ضوء الآيات المحكمات. إذا ما هي المشكلة؟ إن الآيات التي اعتبرها المعتزلة آيات محكمات، اعتبرها معارضوهم آيات متشابهات، والعكس صحيح. تشبث كل طرف بوجهة نظره مؤمنا بأن هذا الخلاف يضع معنى وبناء القرآن على المحك". فكانت النتيجة التي خرج بها نصر حامد من هذه الدراسة المقارنة هي محاولة كل طرف أن يفرض فكره وإيديولوجيته الخاصة على معنى النص، بمعنى أن كل طرف حاول أن يجعل القرآن متفقا مع معتقداته، وهنا يقول المفكر:" تعجبت كيف يمكن لمعنى النص أن يؤول بهذه السهولة. و لكن هذه النتيجة لم تمنع " نصر حامد " من أن تكون بحوثه العلمية اعتمادا على ما توصلت إليه مدرسة الفكر العقلاني التي بدأها المعتزلة، بوصفها أبرز من أثار إشكالية تأويل القرآن . واعتمادا على الفكر الاعتزالي حاول المفكر المصري تقديم مفهوم للتاريخية، وذلك من خلال التفرقة التي وضعها المعتزلة بين "القدرة الإلهية" و"الفعل الإلهي". إذ يقول في هذا السياق: "إذا كان الفعل الإلهي الأول – فعل إيجاد العالم – هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية "محدث" بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ " ومن هنا قيل إنّ القرآن محدث مخلوق أي هو كلام مخلوق مرتبط بالزمن وهذا يعني أن النص الذي نملكه اليوم هو ظاهرة مخلوقة. ينظر نصر حامد ، النص و السلطة و الحقيقة ، ص .71

وبين القرآن وأدلّة العقل من جهة أخرى"[1]. وهي النتيجة التي حفزت الباحث على محاولة استكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الديني للبحث في تلك العلاقة بين الفكر والنص الديني واستكناه طبيعتها ومناقشة المعضلات التي تثيرها، وكانت هذه المنطقة هي "**ابن عربي** " الصوفي الأندلسي المعروف بكتابه "الفتوحات المكية".

ومن خلال بحثه في تأويل النص عند " ابن عربي "، خلُص نصر حامد إلى القول: إن " ابن عربي أراد أن يضفي على تفسيره للقرآن جانبا حداثيا. لقد آمن بأن الفكر الإسلامي يجب أن يكون مرنا بما يكفي ليحتوي مجتمعه تحت مظلة الإسلام. "دين الحب"، كان وصف "ابن عربي" لرؤيته اليوتوبية في أشعاره. حاول أن يجمع مختلف عناصر الفكر في المسيحية، اليهودية، الإسلام وكل الديانات الأخرى في مجتمعه ليدمجها في نظام إسلامي موحد، ولكن، يقول نصر حامد: " ثبت صعوبة تطبيق مشروع ابن عربي، ففي محاولته لخلق هذا المجتمع اليوتوبي، لم يتصد للمشكلات الاجتماعية بشكل واقعي، حتى في تطويره لفكره كانت التوترات تتنامى في المجتمع، ولم تكن لتختفي من خلال تطبيق مبادئه "[2].

ويعترف نصر حامد، أنه لمّا أقبل على هذه الدراسة، كان مقتنعا بأن ابن عربي قد قدم تفسيرا للقرآن دون التأثر بأي إيديولوجية. لأنه كان يتصور أن الصوفيين لا يشغلون أنفسهم بالعالم الخارجي، إنّهم مهتمون بالتركيز على تجربتهم الصوفية فقط ،

[1]– نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي)، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت / لبنان، ط1، 1983، ص 5

[2]– نصر حامد أبو زيد، صوت من المنفى (تأملات في الإسلام)، ترجمة ، نهى هندي ، خان للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 2015 ، ص 93

إلا أنه و بمرور الوقت كما يقول، تغيرت رؤيته. فكما حدث مع دراسته للمعتزلة*، بدأ يلحظ من جديد، من خلال دراسته للصوفية، كيف أن تفسير النص دوما يتأثر بالعوامل الاجتماعية والسياسية، والثقافية، وهو حسب رأيه، ما ينطبق على النص القرآني أيضا.

وخلاصة ما توصلت إليه دراسات نصر حامد: أن كل قراءة للقرآن لم تكن أبدًا منقطعة عن التأثير الاجتماعي والسياسي، وهذا يعني أنّه " من غير الممكن التحدث عن القرآن كنص مجرد يسمو فوق الزمان والمكان، فالناس يفهمون النص من خلال منظور يختلف اعتمادًا على التجربة الفردية والثقافية معًا "[1].

إن فكره الحداثي الطليعي هذا المخالف للآراء المتداولة والراسخة في العقل الجماعي عرضه لموجة انتقاد وعداء شديدين ، إذ اتّهم بالكفر والإلحاد، ثم انتهى إلى حكم قضائي بالتفريق بينه وبين زوجته، رغم أنّ الباحث لم يقل كفرا بل هو يعترف بأنه يؤمن "بأن القرآن نص إلهي أوحي به من الله للنبي محمد من خلال جبريل. هذا الوحي تشكل عن طريق لغة، وهي العربية، بجذورها الموجودة في السياق التاريخي"[2]، وتحري مكانة القرآن في التاريخ لا يعني أن أصوله بشرية.

2-محمد أركون: نحو قراءة جديدة للنص الديني:

* – يقول نصر حامد : " حتى المعتزلة الذين يستشهد بهم عادة في مجال العقلانية الدينية، لمّا واتتهم الفرصة في عصر المأمون ارتبط فكرهم بالبلاط، وتحولوا إلى متواطئين تبريريين في محنة "خلق القرآن" وأصبحوا أداة في جهاز السلطة لقمع المخالفين في الرأي باسم العقل..."، الخطاب والتأويل، ص 132

[1]– نصر حامد، صوت من المنفى، ص ص، 95 –96

[2]– المصدر نفسه ، ص 91

يَلْحَظ قارئ محمد أركون ظاهرة التعدد والتنوع الهائل للأدوات الفكرية التي استدعاها في قراءة " الخطاب القرآني " ، إذ نجده استند إلى الإنجازات التي حققتها علوم اللسانيات والسيمائيات والأنثروبولوجيا والفلسفة والتاريخ ، بغية تقديم قراءة علمية نقدية للقرآن الكريم .

و ليس هذا فحسب ، بل إن المفكر يضع شرطان أساسيان، على كل قارئ "للخطاب القرآني " أن يلتزم بهما ، الشرط الأول" أن يتزود القارئ بتكوين علمي ومعرفة شاملة وعميقة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيمائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي"[1] ممّا يعني أن المقاربة السيمائية/ الألسنية تحتل الصدارة في المنهجية التي يقترحها أركون لإعادة قراءة النص القرآني. وأما شرطه الثاني فهو: "أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقدي الدغمائى، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني*"[2]، فهما شيئان مختلفان، ولا بدّ من الفصل المنهجي بينهما، أي بين خطاب المفسرين بوصفه نصا ثانيا تكّون فيما بعد، وبين النص المقدس لحظة

---

[1]–محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة / بيروت، ط3، 2012، ص 5.

* –إن القرآن، في نظر أركون، هو النصّ التأسيسي الأول في الإسلام. وهذا النص التأسيسي كان يتمتع بطاقة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية الكبرى، وبالتالي فقد ولّد العديد من النصوص الثانية التي كانت بمثابة التعليق عليه أو التفسير له أو الانطلاق منه لبناء نصّ جديد. ومن الناحية المنهجية، حسب أركون، يجب دراسة النص الأول لوحده أولا. وبعدئذ ننتقل إلى دراسة النصوص الثانية التي ولّدها بشكل مباشر أو غير مباشر. فلا ينبغي أن نخلط، يقول أركون، بينه وبينها لأنه كان يتمتع بطاقة إبداعية وانفتاح فكري أو رمزي أوسع منها بكثير. فتفسير الطبري مثلا للقرآن ليس هو القرآن وإنما هو نص آخر. وقل الأمر ذاته عن بقية النصوص التفسيرية الأخرى على الرغم من أهميتها " القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 117

[2]– محمد أركون ، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب) ، ص 5

انبثاقه زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي على القارئ أن يميز بين نمطين من النصوص، النصوص الثانوية التي تمت بعد وفاة النبي، والنصوص المقدسة أي " النصوص في جذرها الأولي والعوامل المتحكمة فيها "[1].

وليست غاية أركون من تحليل الخطاب الديني وتفكيكه، تقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير القديمة ، وإن كانت هذه التفاسير تتميز، حسب رأيه، بإطارها العقائدي الدغمائيDogmatique، بل غايته " إبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة بما أسماه " الخطاب النبوي "Le discours prophétique"[2] أي القرآن.

هذا، ويؤكد في السّياق نفسه على أن " تطبيق المنهج التفكيكي على ما أصّله العقل في الماضي أو ما يواصل تأصيله تقليدا فقط للموروث غير المُفَكَّك، لن يؤدي إلى نفي الموروث مبدئيا أو هدمه، أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي "[3]، ولكن هذا لم يمنع أركون من الإقرار أنّه " شتّان ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الانصافي المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية الأصولوية والعلمانوية، والشعبوية، والقوموية، والخصوصوية، والإيمانوية، والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون من الفوضى

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة هاشم صالح، مركز الانتماء القومي / بيروت، المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 33

[2]–محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 5

[3]–محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي / بيروت، ط4، 2011، ص 16

الدلالية أو المعنوية المنتشرة"[1]، وهو السبب الذي دفع أركون إلى المطالبة بتفكيك كل المسلمات أو القراءات المهيمنة.

إن مطمح المشروع الأركوني ليس الدفاع عن الدّين، كما هو الحال عند الأصوليين، ولا مجادلة الدّين وإزاحته من مجال الفعاليات البشرية، كما يفعل المستشرقون، بل مطمح أركون، هو إنجاز خطاب علمي عن الإسلام وذلك من خلال العودة إلى ثلاثة مفاهيم هي "المفكّر فيه Le pensable، واللامفكّر فيه L impensé* ومستحيل التفكير فيه** Limpensable "[2] في علوم القرآن، لكي تدمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي، ومن هنا سعى إلى فرض قراءة تاريخية للنص القرآني***، قراءة تقف عند اللامفكّر فيه وترفض كل ما هو اسقاطي ايديولوجي على النص .

---

[1]–المصدر نفسه، ص ن

* – اللامفكر فيه: معناه الحرث في حقل معرفي لم يحرث فيه من قبل، أو البحث في المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير. وتتشكل هذه المنطقة من المهمّش والمستبعد وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وبغير وعي، ينظر علي حرب، النص والحقيقة 1 (نقد النص)، المركز الثقافي العربي / بيروت، ط4، 2005، ص 36

** –مستحيل التفكير فيه: ويقصد به، والقول لأركون، ما يلي "إنّ المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قِبَل النبي وجُمع فورا أو لا حقا في المصحف تحت الاشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحرّي النقدي. فهذه المكانة محميّة من قبل الاجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحّة المصحف ". محمد أركون، القرآن، من التفسير المروث إلى تحليل الخطاب الديني، 12

[2]– Mohamed Arkoun ; Lectures du coran, Tunis , ed , Alif , 1991 , p. 10

*** – مفهوم التاريخيةHistoricité– حسب أركون –غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره. ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية – وبخاصة منطقة الحجاز– في القرن السابع الميلادي. فألفاظه ومرجعياته

كمـا أنـه أكـد علـى ضـرورة العـودة إلـى عصـر القـرآن والبيئـة التـي نشـأ فيهـا لكـي يقـرأ بمفرداتـه وتراكيبـه وبمعانيـه السـائدة آنـذاك، ولـيس بـالمعنى السـائد اليـوم، وقـد سـمى أركـون هـذه القـراءة بـ "القـراءة التزامنيـة"، ويقصـد بهـا، حسـب مترجمـه هاشـم صـالح " عكـس القـراءة الإسـقاطية التـي تقـع فـي المغالطـة التاريخيـة، وتسـقط علـى الـنص معـاني زمـن آخـر وعصـر آخـر، ذلـك أن معنـي مفـردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر"[1]

إذًا يروم أركون، بعث معاني غائبة عن وجودنا اليومي، حتى يتسنى قراءة الخطاب القرآني بعيدًا عن أية عملية اسقاطية أديولوجية على النص، ولتحقيق ذلك استند إلى النصوص العربية المعاصرة لنص القرآني، سواء انتمت إلى النصوص العالمية أو الشعبية، فعلى سبيل التمثيل كلمة "مؤمن"، يرى أركون أنها " كانت تعني في البداية، أعطيك الأمان وتعطيني الأمان، وبالتالي فأنا آمن بالنسبة لك وأنت آمن

الجغرافية والتاريخية تدّل على ذلك. يضاف إلى ذلك أن حياة النبي وتبشيره بالدعوة ومعارضة أهل مكّة له وما حصل من أحداث وحروب، كل ذلك، يقول أركون، نجد أصداءه واضحة في القرآن وهذا لا ينفي بالطبع أنه كتاب موحى من قبل الله أو مستلهم منه، ولكن الوحي يتخذ في كل مرة صيغة اللغة والقوم الذين وجّه إليهم هذا الوحي "، محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، هامش، ص 14، هذا، ويعترف أركون في مناسبات عدّة، أن قراءته التاريخية لنص القرآني، سوف تظل ناقصة، مادام لم يتوصل بعد إلى نسخة محققة تماما عن القرآن، على الرغم، والقول لأكون، من كل الجهود التي بذلها الاستشراق منذ نولدكه وحتى اليوم إلا أن تحقيق القرآن لايزال يعاني من ثغرات مهمة. ويبدو أن هذه الحالة لا مرجوع عنها لأن كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية. فلو بقيت نسخ أخرى معاصرة لهذه النسخة كمصحف ابن مسعود وغيره لاستطعنا التوصل إلى صورة أكثر تاريخية أو أكثر حقيقة للنصوص كيفية تركيبه " محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، 45

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 213

بالنسبة لي. ولم يخلع عليها المعنى الديني اللاهوتي إلا لاحقا"[1]. أي الخطاب التفسيري هو من أضفى على كلمة "مؤمن" المعنى المتداول المعروف.

و يشير ، أحد الباحثين ، في هذا السياق إلى أن القراءة التزامنية ، و بالتحديد كلمة " تزامن " تثير الكثير من الالتباس ، إذ لا يمكن للقارئ أن يتموضع بصورة كاملة في زمن النص ، فلكل قارئ استراتيجيته في القراءة خاصة إذا كان النص كما هي ميزة القرآن لا يتوقف عند توليد المعنى باستمرار ، فالقراءة التزامنية بالمعنى المذكور تفترض إصابة المعنى الحرفي للنص ، و التسليم بذلك يتعارض مع نظرة أركون نفسه مع النص أي مع القول بتعدديته و اختلافه و بالفعل ، فإذا كان المعنى يتبعثر و يتشظّى بسبب اختلاف القرّاء ، أي القراءات ، فإن القراءة التزامنية تصبح و الحالة هذه غير ممكنة[2]

كما أنّ محاولة المشروع الأركوني العودة إلى الإسلام في صفائه الأوّل ، هو الوهم الأكبر ،فهو في هذه الحالة يكون قد مارس السّلفية التي لطالما ناهضها " فحركة التّاريخ لا عودة عنها و هي لا تسمح بأيّة عودة إلى " الصّفاء الأوّل " ، و حتّى عصر" الصّفاء الأوّل" لا يشكّل بدءً مطلقا و لا يتعالى على التّاريخ .و المطلوب من المجتمعات الإسلامية أن تتقدّم إلى الأمام ، أي تنتقل بنفسها ، و بالإسلام نفسه إلى التّخوم الحضارية للقرن الحادي و العشرين "[3] .

---

[1]–محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة / بيروت، ط1، 2010، ص 218

[2]– ينظر ، علي حرب ، نقد النص ، ص 81

[3]– جورج طرابيشي ، من النهضة إلى الرّدة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة ، دار الساقي ، بيروت ،ط2 ، 2009 ، ص 139

هذا، وقد اعتمد أركون المنهج النقدي التاريخي*، ليحلل تاريخية العقل القرآني**، انطلاقا من واقعة تحوله من خطاب شفوي إلى خطاب كتابي، حفظ في " مصحف" مكوّنا المدوّنة الرسمية المغلقة، إذ أدى هذا التحول، حسب أركون، إلى فوضى أحدثت شرخا بين الوحي في المرحلة الشفوية والوحي في المرحلة الكتابية. لأنّ " المكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاصّ في التواصل أو التوصيل، ويقصد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة، وأدوات، وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى ردود فعل مباشرة عليه: فإما القبول وإما الرفض، وإما أنه يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أنه يثير غضبه على الفور. والتبليغ الشفهي الأول، كما نطق به محمد بن عبد الله، يقول أركون، ضاع إلى الأبد***، ولا يمكن للمؤرّخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث"[1].

* – سعى محمد أركون وغيره من الباحثين في نفس الحقل، تناول النص القرآني تناولا نقديا تاريخيا، وقد عرف هذا النوع من النقد التاريخي للنصوص المقدسة لأوّل مع الفيلسوف اليهودي الهولندي سبينوزا في القرن السابع عشر، وذلك في رسالته الشهيرة " رسالة في اللاهوت والسياسة ".

** –العقل القرآني، لا يقصد به العقل الإلهي بل القوّة المتطوّرة المتغيّرة بتغيّر البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوّة الخاضعة لتاريخية " ينظر محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي "، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 29، ص 44

*** – ولكن هناك من يرى أن الخطاب القرآني تزامن النظام الكتابي فيه مع مع الشفاهي غالبا، وعلى هذا احتفظ الكتابي بنفس صيغة الشفاهي تماما، هذا من جهة، وأن الخطاب الشفاهي كان (كما يفترض الخطاب نفسه) تبليغا بالوكالة (عبر النبي محمد)، ولم يكن صاحب الخطاب (المخاطِب الحقيقي) حاضرا فيزيائيا على الإطلاق، الأمر الذي جعل الخطاب القرآني الشفاهي أساسا يتمتع بشيء من خصائص الخطاب المكتوب ونظامه " عبد الرحمان الحاج، القرآن: أسئلة التكوين والتدوين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفية، بغداد، 2014، ع 57 / 58، ص 114

[1]–محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 38

وعليه يفرق أركون بين حالتين، حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال نصا شفهيا، وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب. فالنظام التواصلي في الخطاب الشفاهي مختلف عنه في الخطاب المكتوب إذ "يمكن للمخاطِب الشفهي من جهة الإحالة أن يحيل إلى شيء ملحوظ ومشاهد عيانيا لحظة الخطاب، وهو أمر غير متوفر في الخطاب الكتابي في الغالب، ومن جهة التبادل والحوار فهو أمر ممكن في الخطاب الشفاهي ولكنه متعذر تماما في الخطاب المكتوب"[1]

ونجد أركون يعلق على عملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب بأنّها عملية ليست مضمونة بحذافيرها، إذ " تضيع أشياء أو تحور أشياء، لأن كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء "[2]. ولهذا نجده ينتقد نظرة الوعي الإسلامي إلى هذا المكتوب، أو المجلد المادي كما يسميه، و عدّه الشكل المادي للوحي الذي يعلو على الزمن ويتنصر على التاريخ.

و نتيجة هذا التّصور ، راح أركون يتساءل حول حادثة حرق المصاحف* التي كانت موجودة في عهد الخليفة عثمان، ومدى صحّة النسخة العثمانية المتداولة، ومسألة جمع القرآن وترتيب سوره وآياته، إذ يرى أن ترتيب السور والآيات الواردة في

---

[1]– براون، جوليان، ويول، جورج، تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، نقلا عن، عبد الرحمان الحاج، القرآن: وأسئلة التكوين والتدوين، ص114

[2]–محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2003، ص 232

* – تذكر المصادر الإسلامية أنه كانت هناك عدّة مصاحف من بينها مصحف عمر بن الخطاب ومصحف علي بن أبي طالب ومصحف أبي بن كعب ومصحف عبد الله بن مسعود، مصحف عائشة ومصحف حفصة... ولكن عثمان أمر بحرقها جميعا ولم يبقى سوى مصحف الإمام أو مصحف عثمان.

النسخة العثمانية المتداولة، لا يخضع لأي ترتيب منهجي حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي. وترتيب آيات سور الكهف مثال ساطع على هذه اللاعقلانية في الترتيب[1]. وفي الآن ذاته يعترف أركون بأنّه ليس من السهل دراسة هذه المسائل دراسة علمية، لأن الآراء الشائعة والراسخة عنها في العقلية الجماعية تمنع ذلك، والدراسة التاريخية تعتبر عدوانًا صريحًا على هذا الراسخ المقدس، "فالقرآن يمثل قدس الأقداس. وبالتالي تطبيق الدراسة العلمية سوف تكشف عن تاريخيته في نهاية المطاف وسوف تربطه بظروف عصره الذي ظهر فيه. وهذا ما تحاول الأرثوذكسية* الدينية أن تتحاشاه بأي شكل، بل وهذا ما تخشاه كل الخشية(...) فالدراسة التاريخية تعتبر عدوانا صريحا على التراث المقدس "[2]، إنها حفر أركولوجي في الأعماق للكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته وأصبح يبدو متعاليا كليا.

و يُرجِع أركون أسباب تحاشي أو رفض مثل هذا النقد التاريخي من قبل الوعي الإسلامي إلى أسباب سياسية، ونفسية، فمن الناحية الساسية " إنّ القرآن يؤدي بالنسبة إلى الدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال، دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدا لها (...) خصوصا وأن آليّات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها أو منها تماما. أما من الناحية النفسية، فيرى أركون، أنّ الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم، منذ

---

[1]–ينظر، محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، هامش ص، 147

* –الأرثوذكسية Orthodoxie: إن أركون لا يعني بهذا المصطلح اعتناق المذهب الأرثوذكسي المسيحي، كما لا يعني به الاتجاه الصحيح والمستقيم بالمعنى المسيحي دائما. بل يعني به الآلية الفكرية الصلبة والمنغلقة على ذاتها أو المخطِّئة والمفكّرة للآخرين. وقد وسعه أركون ليشمل كل مجالات المعرفة المنغلقة والمتمركزة حول ذاتها مختار الفجّاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة / بيروت، ط1، 2005، ص، 176

[2]–محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، ص44

فشل مدرسة المعتزلة بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والقرآن الشفوي أو القرآن المقروء تلاوة "[1].

لكنْ قول أركون بتاريخية النص القرآني ، فتح عليه أبواب الاتّهام على اساس أنّ ما يرمي إليه أمر غاية في الصعوبة و الخطورة ،لأنّه إلغاء للبعد الغيبي و القداسي للنّص القرآني " فالنّص القرآني بطبيعته ليس تاريخيا ، بل هو متعال على التّاريخ فلا يتأثّر بأحداثه بل يؤثّر فيها وبالتّالي مسألة حدوثه في الزّمان تصبح من الأخطاء الّتي رامها الخطاب الحداثي فهو متعال عن الزّمان و إن كان تعامل مع أحداث الزمان "[2] .

و أركون إذْ يراهن على قدرة المناهج الحداثية الغربية ، على إعادة فهم و قراءة القرآن ، و استنطاق دلالات جديدة لم تستنطق بعد يتغاضى أن " هذه الآليات الإجرائية إذا كانت تليق منهجا لمقاربة الإبداع البشري ، فهي – حتما – قاصرة في استنطاق الخطاب القرآني ، إذ إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته و نسقه ، فهي ، أوّلا وآخرا مرتبطة بمرسله و على مثاله ،فكماله من كماله ، ووجوده من وجوده ، و أبديته من أبديّته "[3] .

و تخلُص غاية المشروع الأركوني إلى تحرير الوعي الإسلامي، من كل اليقينيات الذاتية التي ظل لقرون يأسر نفسه داخلها، ومنهجه في تحقيق هذه الغاية هو النقد، أي تحليل وتفكيك جميع المسلّمات، والإضاءة التاريخية التي يتبين من خلالها " حجم

---

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 82

[2]– مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر) ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط1 ، 2012 ، ص 423

[3]– عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي) ، ص 541

المسافة المقطوعة بين النصّ المؤسّس (أي القرآن) وبين النص التفسيري المنتج من قبل المسلمين، وهي مسافة، حسب أركون، غير مرئية من قبل المسلمين، وغير معترف بها من قبلهم "[1]، وهنا يقرّ أركون بصعوبة مهمته ومشقتها لأن " الفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي، هي: أولا، أنّه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، أي بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة. وثانيا، أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"[2] ولتوضيح هذه النقطة، يمثل أركون بتفسير الطبري، إذ يقول: " عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر). ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط ،و الطبري حسب أركون، لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (ق3 هـ)، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (أي المذهبية) التي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد(...) ولهذا السبب، فإنّه يستطيع أن يقول بكل براءة عقلية: يقول الله معتقدا أنّه يعطي التفسير الصحيح والمطابق لكلام الله، وهو لا يفعل ذلك بشكل متواطئ أو ماكر وإنما يعتقد بالفعل ما يقوله"[3] .

وهذا ما عمل أركون على حله، أي حل الإشكال التأويلي و"حمله من مجال بنية المعنى إلى مجال بنية الفهم، من مجال تمجيد العقل باعتباره تاج المعنى الذي يهبه الله إلى عباده إلى مجال نقد العقل وإثبات تهافته فتاريخيته"[4].

---

[1]– محمد أركون ، الفكر الإسلامي (نقد و اجتهاد) ، ص، 230

[2]– المصدر نفسه، ص ن

[3]– نفسه ، ص ن

[4]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005 ص 38

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هدف أركون من عملية النقد هذه، ليس إثبات بطلان تفسير الطبري أو غيره من التفاسير والاجتهادات القديمة، أو إلغائها، بل يعدُّ مشروعه امتدادا لهذا الاجتهاد التقليدي وتجديدا له من الداخل، إذ يؤكد على أن "الانتقال من مرحلة الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد التقليدي وإنضاج له"[1]

ولم يكف أركون عن توجيه نقده إلى المجددين المعاصرين، الذين عجزوا عن تجاوز ما تقوله التفاسير القديمة، إذ يعتمدون جميعهم " في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية، على المفسرين القدماء، ولم يحاول أي واحد منهم أنّ يفكك، تاريخيا وفلسفيا، نظام المسلمات أو البديهيات المؤبّدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدسا أو معصوما (...) فبقي النص المكتوب مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه"[2]، وهو خضوع لا مشروط لكل التصورات المعرفية القديمة. وهذا راجع، حسب أركون، إما لعدم تزوّدهم العلمي والمنهجي بنظام خاص وجديد من المعرفة وإما خوفهم من التعرض لموضوع أرضيته مليئة بالألغام.

كما انتقد بشدّة منشطي النهضة والثورة العرب ،كونهم لم يجازفوا على " القيام بدراسة نقدية للدّين على طريقة ماكس ويبر مثلا أو اي ترولتش (E.Troeltscht). ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا في تفسيخ الأفكار الجامدة dogmes والوعي الخاطيء على طريقة مونتيني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة

---

[1]– Mohamed Arkoun , Lectures du coran , op. cit , p , 130 : نقلا عن مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 36

[2]–محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ترجمة هاشم صالح، 39

وأهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز تيولوجيا* إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة... "[1].

وأما الدراسات الإستشراقية حول الإسلام، فهي في نظر أركون، ليست أكثر من جمع معلومات عن التراث الإسلامي، وهذا العمل، رغم أهميته، " ليس إلا المرحلة الأولى من مراحل البحث العلمي. وكان يجب أن تليه مرحلة تفكيك المواقع التقليدية أو الانغلاقات المزمنة لهذا التراث بالذات. ولكن المستشرق،حسب أركون، يرفض الانخراط في هذه المرحلة الثانية... "[2]، ومن هنا يفرق أركون بين الباحث الأكاديمي المتبحّر في العلم الذي يعرف كل شاردة و واردة عن موضوعه وهو حال الباحث المستشرق، وبين المفكر أو الفيلسوف الذي يعرف كيف يعتصر هذه المعلومات لكي يخرج منها بنتائج جديدة لم يرها أحد من قبله. ولكن في الوقت ذاته ، يعترف أركون بالمساهمة الاستشراقية "الإيجابية، والخدمات العلمية الجليلة التي أسدوها لدراسات الإسلامية على مدار مئة عام[3] .

جماع القول ، إنّ منهجية أركون في " قراءة القرآن بمنظور جديد" تحفر بحثا عن العصر التدشيني المؤسس الذي يمثل اللحظة الأولية لانبثاق الوحي، الشاملة لكل ملابسات الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة آنذاك، ليتأتى بذلك رؤية القرآن في مادته اللغوية وتراكيبه النحوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية.

---

* –تيولوجياTypologie، كلمة مشتقة منType، أي نوع أو نموذج، وبالتالي فهي تعني علم الأنواع أو النماذج. والقرآن يستخدم عدة أساليب لغوية. وبالتالي، ينبغي أن يقوم أحد الباحثين بدراسة مختلف أنواع الأساليب المستخدمة في القرآن " محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص، 99

[1]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، 237

[2]–ينظر، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 46

[3]–ينظر المصدر نفسه، ص 32

بالإضافة إلى تساؤلاتها عن الظروف التي أدّت إلى رفع المدونة القرآنية العثمانية إلى مستوى الكتاب المقدس، إذ يرى أن القرآن خطاب شفوي تم تدوينه ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي ،والضبط التاريخي ،والتحقق التاريخي، وهو النقد الذي لم يطبق في الفكر الإسلامي إلى اليوم .

غير أنّ تساؤلات " محمد أركون " تجعل قارئه هو الآخر في تساؤل مستمر حول صحة النص القرآني المدون في المصحف العثماني " خاصة القارئ العادي الذي لا يمتلك خلفية إسلامية صحيحة و يمكن أن تزحزح قناعته حول مصدرية القرآن الكريم ، وهذا أمر خطير و ما يترتب على الأخذ به أمر خطير أيضا ، لأنه إلغاء كلي للعلوم الإسلامية ، و نقل للمسلمين من مرجعية إلى أخرى ، من مرجعية دينية إلى أخرى حداثية وضعية "[1] .

3 – محمد عابد الجابري: مسارات معرفية

منذ كتاباته الأولى*، والجابري يجتهد على بلورة رؤية جديدة لتراث العربي الإسلامي، باصطناع منهجية حديثة في البحث والفهم والإفهام، تتجاوز الرؤية السائدة، التي تمثلت في ثلاث قراءات غير مجدية للموروث الفكري والثقافي العربي: الفهم السلفي للتراث، وهي " قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه

[1]– مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر) ، ص 163

* – كتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1977)، وكتاب "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، 1980)، وكتاب " التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"

لأن: التراث يكرر نفسه"[1]، والفهم الاستشراقي للتراث، وهو فهم ينتجه الليبرالي العربي الذي ينظر إلى " التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي"[2].

والقراءة اليسارية التي نعتها الجابري بكونها سلفية في قوله: "لا يتبنى الفكر اليساري العربي، في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج "للتطبيق"، بل يتبناه كمنهج "مطبق". وهكذا، فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي، من جهة، وميدانا للصراع بين المادة والمثالية من جهة أخرى . ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الموقع في هذا الصراع المضاعف. وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقضّ مضجعه، ألقى باللائمة على "التاريخ العربي غير المكتوب" أو تذرّع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي "تتصف" به أحداث تاريخنا... وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على "اقتحام" الصعاب فصّلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية"[3]

إذًا يعيب الجابري، طريقة تعامل اليساريين العرب مع المنهج، إذْ جعلت قراءتهم للتراث العربي الإسلامي تنتهي إلى "سلفية ماركسية"، لأنّهم حاولوا تطبيق

[1]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص17

[2]– المصدر نفسه، ص 18

[3]– نفسه، ص 19

طريقة "السلف الماركسي" للمنهج الجدلي، وكأنّ هدفهم هو "البرهنة" على صحة "المنهج المطبّق" لا تطبيق المنهج.

وبعد عرضه ونقده للقراءات السائدة، يقترح الجابري قراءة جديدة للتراث الإسلامي واصفًا إياها ب "معاصرة"، وهي معاصرة بمعنيين، أي جعل النص / المقروء معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا في الوقت نفسه*. يكون النص معاصرا لنفسه "على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة إلى محيطه الخاص"[1] بمعنى أنه ينبغي دراسة نصوص التراث كماهي معطاة لنا، وإبعاد جميع أنواع الفهم السابقة أي إرساء القطيعة الإبستمولوجية مع القراءات السابقة للتراث**، ودراسة فكر صاحب النص في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي، والكشف عن الوظيفة الأيديولوجيا التي كان الفكر المعني يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه، وبهذا يكون المقصود بجعل النص معاصرا لنفسه فصله عنا وربطه بالواقع الذي أنتجه. والمنهج الذي اتبعه الجابري للقيام بهذه المهمة هو المنهج

---

* – يعلق الجابري على عمله هذا بقوله: " فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان، فصلنا بينهما لضرورة العرض (...) إن المقروء تراثنا نحن، فهو جزء منا "أخرجناه" من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشآته "الحضارية" أو "البنيوية" ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة...بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا"، محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، ص29

[1]– محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، ص16

** – مثلما فعل لوي ألتوسير، حين استعار بعض المفاهيم التي نحتها غاستون باشلار، وهو يقرأ التاريخ العلمي الخاص لعلم الفيزياء (مفاهيم العائق الإبستمولوجي، القطيعة الإبستمولوجية...) من أجل أن يعيد هو (أي ألتوسير) قراءة كارل ماركس. كذلك حاول الجابري استعارة المفاهيم نفسها – وغيرها – كي يعيد قراءة ابن سينا وابن رشد والعلاقة بين الفلسفة في المغرب والأندلس والفلسفة في المشرق الإسلامي " عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة "3" (نقد التراث)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2014، ص 338

التحليلي أو التفكيكي "الذي يفكك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي واللازمني إلى زمني..."[1].

أما قوله جعل النص معاصرًا لنا على صعيد الفهم، والمعقولية فيعني إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ، ومعناه "نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الأمر الذي يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير، في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها"[2] ومنه إعادة وصل التراث بنا ليكون موضوعًا قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، مما يجعلنا قادرين على أن "نتحرر من سلطته ونمارس نحن سلطتنا عليه"[3] وبهذا يكون الهدف من جعل التراث معاصرا لنا هو جعله يستجيب لحاجاتنا المعاصرة.

أما عن المنهج الذي قرأ به النصوص التراثية، فالجابري يؤكد على أنّ طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللّذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدّة مناهج أو اختراع منهج جديد، ويعرف الجابري المنهج أنه مجموعة " المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها "[4]، وفي هذا السياق

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (دراسات.. ومناقشات)، مركز الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط3، 2006 ص ص، 47، 48

[2]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 16

[3]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 47

[4]– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط5، 1994، ص 14

يتحدث عن تعدّد وتنوع المفاهيم التي يوظفها في إعادة قراءة التراث* وبأنّ القارئ سيلحظ هذا التنوع، وذلك في قول: "سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو " قراءات " مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية**... ولا نشك، يضيف الجابري أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات

* – وعى الجابري منذ البدايات، أنه يخوض في تحدّ فكريّ كبير وهو يقذف في ميدان دراسات الفكر قراءة جديدة محمولة في ركاب ترسانة من المفاهيم غير المألوفة في التداول العربي. كان يدرك سرّ قوته وتفوّقه، أعني تلك العدّة وذلك العتاد من المفاهيم، لكنّ أيّ رصيد من المفاهيم في حوزة مؤلّف، وإن عظم شأنه (= الرصيد)، لا يصنع منه مفكرا ذا حظوة عند النخبة والجمهور إن لم يكن هو أهلا لاستعمال ما بين يديه من عتاد، وفي ذلك تميّز الجابري من غيره ممن قاسموه العلم بالمادة المفهومية والاغتراف من الينابيع المعرفية ذاتها " عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 339

** – إستعار على سبيل التمثيل، مفهوم " اللاشعور المعرفي " L'inconscient cognitif من جان بياجه، إذ يقول: " لنستعير مفهوم اللاشعور المعرفي من بياجي، ولننقله من ميدان السيكولوجيا التكوينية الذي تحرك فيه بياجي، إلى ميدان ابيبستيمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه، ولنقل أن اللاشعور المعرفي العربي هو جملة من المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الانسان العربي – أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية – إلى الكون والانسان والمجتمع والتاريخ...الخ، هذا، وقد استعار أيضا مفهوم " النظام المعرفي " Epistémè من ميشال فوكو الذي استعمله في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي، وقد التمس الجابري تعريفا لهذا المفهوم في العبارة التالية: " النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية مّا بنيتها اللاشعورية " ثم يختزله قائلا: " النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية"، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002، ص ص، 37، 40، هذا، وقد استمد أيضا مفهوم اللاشعور السياسي من ريجيس دوبري Régis Debray، محاولا تبيئته بما أن الواقع الذي طبق عليه هذا المفهوم يختلف عن الواقع العربي، فميز بين استخدام دوبريه لهذا المفهوم وبين استخدامه هو له، يقول الجابري في هذا السياق: " عندما نستعير مفهوم " اللاشعور السياسي " من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافا غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنّع، الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية، التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية، تحتل مكانا يقع، فعلا، خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديما وحديثا، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماما، فالعلاقات الاجتماعية

والمنهجيات سيلاحظ... أنّنا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة، وإننا واعون بهذا تمام الوعي*... ذلك لأنّنا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة..." [1].

إذًا، يعترف الجابري أن علاقته بالمفاهيم التي يستعريها من ميادين العلوم الإنسانية ليست علاقة اتباعية أي يأخذها كما هي بحرفيتها ويطبقها على الموضوعات التي يشتغل عليها كما طبقت في البيئة التي لفظتها، بل علاقته بهذه المفاهيم هي علاقة جدلية " يأخذ فيها من المفهوم ويعطيه (حين يستدخله في إشكاليات جديدة).

ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعا أساسيا وصريحا في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية " واختلاف الواقعين يدفع الجابري إلى استخدام مفهوم اللاشعور السياسي عكس ما استخدمه دوبري، إذ يقول: "فإذا كانت وظيفة مفهوم "اللاشعور السياسي" عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي"، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط4، 2000، ص 13

* – لقد وعى الجابري، مدى الحاجة " إلى تحرّر رجل المعرفة (الباحث، المفكر...) من علاقة التبعية المعرفية لأدوات المعرفة (= المفاهيم) حتى يتحرر عمله العلمي من الاستنساخ، فالمفاهيم ليست أدوات محايدة وموضوعة برسم الخدمة، وإنما هي محمّلة بدلالات ومضامين اكتسبتها من عملها ومن ميدان عملها الأصل: الذي تكوّنت فيه. والتحدّي الأكبر يكون في القدرة على تطويعها لملاءمة الموضوع الجديد التي تستدعى إليه، أي تبيئتها كما يقول الجابري " عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 339

[1] – محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 14

إنها علاقة تصرّف وتكييف. وهو في هذه العلاقة لا يخون المعنى المرجعي للمفاهيم، بقدر ما يغنيه لأنّه ليس معنًى نهائيًا وإن كان مرجعيًا* "[1]

لقد استطاع الجابري أن ينجز مشروعًا فكريًا يعد من أهم المنجزات الفكرية التي بنيت في الثقافة العربية، في الثلث الأخير من القرن العشرين، وذلك بفضل قدرته على توظيف هذه الموارد المفهومية المستقاة من ينابيع فكرية متنوعة، في مجاله الفكري، وقد عرف هذا المشروع المتميز كما سماه صاحبه بـ "نقد العقل العربي"** إذ عمل فيه على استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية من جهة، وبدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته من جهة أخرى، وهذا ما جعل مشروع "نقد العقل العربي"***

* – " المعنى المرجعي للمفهوم بمثابة معنىً تأسيسيّ. لكن هذا المعنى سريعا ما يتطور، فتصبح له تاريخية خاصة هي نفسها تاريخ انتقاله من دلالة إلى أخرى. هكذا كان مفهوم العقل منذ الفلسفة الإغريقية حتى اليوم، وهكذا كان مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم الحرية...، فلا مجال إذن للزعم أن المعنى المرجعيّ (التأسيسي) لمفهوم ما هو معناه النهائي إلا إذا حسبنا المفاهيم كائنات معرفية ميتافيزيقية "، عبد الإله بلقزيز، في نقد العقل النظري: المفاهيم والفرضيات، مقال ضمن كتاب العقلانية والنهضة (في مشروع محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 121

[1]– عبد الإله بلقزيز و آخرون ، العقلانة و النهضة (في مشروع محمد عابد الجابري)، ص 121

** – العقل العربي الذي يعنيه الجابري هو " العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، وفي نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها "، والجابري تطمح قراءته إلى التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 5

*** – نقد العقل العربي، مشروع فكري جاء في أربعة أجزاء، تناول الجزء الأول والثاني، الموضوع نفسه (النظم المعرفية لثقافة العربية) بآليات وأدوات منهجية نفسها، إذ قام الجابري فيهما، بتحليل مكونات العقل العربي – وهي ثلاثة، حسب رأيه، (البيان، العرفان، البرهان) – وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل، كما يقول، البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين وكما استقر إلى اليوم. أما في الجزء الثالث والرابع فقد انتقل الجابري إلى المجال السياسي والفكر الأخلاقي، ومن الطبيعي أن يستدعي هذا الانتقال أو التحول، على صعيد الموضوع، انتقالا على صعيد أدوات العمل والجهاز المفاهيمي، وهكذا مقابل التحليل

في البداية ينقسم إلى جزأين منفصلين ولكن متكاملين كما يقول، جزء يتناول "تكوين العقل العربي "وجزء يتناول تحليل" بنية العقل العربي". وقد اعتمد في الجزء الأول منهجية التحليل التكويني وفي الجزء الثاني التحليل البنيوي كما صرح هو بذلك.

يقوم الجابري في الجزء الأول، بتحديد مفهوم " العقل العربي" معتمدًا على التمييز الذي أجراه لالاند Lalande، الفيلسوف العقلاني الفرنسي، بين "العقل المكوِّن (بالكسر) أو الفاعل La raison constituante والعقل المكوَّن (بالفتح) أو السائد La raison constituée. العقل الأول هو نشاط فكر الفرد البشري الذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وأما العقل الثاني، فهو العقل المتغير (ولو في حدود) ، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة[1]، و" العقل العربي" الذي يقصده الجابري هو العقل الثاني، "العقل المكوَّن" أي عقل جماعة ثقافية في مرحلة معينة.

غير أنّ الجابري، على الرغم من أهمية هذا التمييز عنده، يؤكد على علاقة التأثّر والتأثير القائمة بين العقل الفاعل، والعقل السائد. فمن جهة ليس العقل السائد شيئا آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوِّن الفاعل وفي هذا السياق يقول الجابري: "بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من إنتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط

الإبستمولوجي وتوسُّل مفاهيم المعرفة، في الجزأين الأولين من المشروع، ينتقل الجابري إلى توظيف مفاهيم من خارج الحقل الإبستمولوجي: من علم الاجتماع والأنثربولوجيا السياسية وعلم النفس الاجتماعي... تتناسب ونوع الموضوع (العقل العملي) الذي يتناوله الجزآن الأخيران " " نقد العقل السياسي " و" نقد العقل الأخلاقي " من المشروع. وقد انصرف الجابري فيهما إلى " محاولة تحليل الآليات الحاكمة للسياسة في الاجتماع الإسلامي الأول، وإلى تحديد مصادر الفكر الأخلاقي العربي: الخارجية والداخلية وأشكال حضورها وتمفصلها داخل الإنتاج الفكري الكلاسيكي الذي دار في مسائل الأخلاق والقيم " عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 359

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15

الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه، ومن جهة أخرى فالعقل المكوِّن الفاعل يفترض عقلا مكوَّنا (...) وهذا يعني حسب الجابري، أن النشاط العقلي – الفاعل – إنما يتم انطلاقا من مبادئ وحسب قواعد، أي انطلاقا من عقل سائد، الشيء الذي يغرينا على القول إن العقل العربي ، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية "[1]. ومنه يخرج الجابري بنتيجة مفادها أن العقل كوني مبادئه كونية وضرورية ولكن فقط داخل ثقافة معينة وأنماط ثقافية متشابهة.

و ركز الجابري في دراسته لمكونات العقل العربي على اللغة العربية ، فكل أمة تتكلم كما تفكر، وتفكر كما تتكلم مستندا في ذلك، إلى محاولة المفكر الألماني هردر Herder في ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، إذْ يرى هذا الأخير أن اللغة تؤدي دورا أساسيا في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون، وهي " ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضا القالب الذي يتشكل فيه الفكر"[2]، وبما أن اللغة العربية الفصحى هي صورة عن البيئة العربية أي سبق لها أن حملت صورة الواقع العربي بشكل مباشر، فهذه اللغة أصبحت، حسب الجابري، "تشكل الإطار المرجعي الأساسي لعلماء الكلام، هؤلاء الذين رأيناهم في مناسبات عديدة ولدى كل قضية يستمدون تحديداتهم للمفاهيم التي يستعملونها من "قالت العرب..." و"العرب تقول..." والاحتكام إلى ما قاله "الأعرابي" و"تقوله العرب" معناه الاحتكام إلى عالم عرب الجزيرة العربية في الجاهلية،

[1]– محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 16

[2]– المصدر نفسه، ص 77

عالمهم الجغرافي والاجتماعي وعالمهم الفكري والثقافي قبل "الاختلاط" "[1] وبهذا تكون ثقافة الأعرابي قد أثرت بصورة غير مباشرة بالثقافة العلمية وذلك عبر اللغة التي ظلت تصنع الثقافة والفكر من دون أن تصنعها الثقافة والفكر.

ويعتقد الجابري، أن جمع اللغة والتقعيد لها الذي تم في عصر التدوين من أفواه الأعراب، والذي كان سببا في تجميد اللغة، جعل الحياة الاجتماعية التي لا يمكن أن تجمد " تنتقم لنفسها بفرض لهجات "عربية" عامية كانت وما تزال "أغنى" كثيرا من اللغة الفصحى. ومن دون شك فإنها كانت كذلك في عصر التدوين نفسه. ومن هنا، يقول الجابري، تكمن المفارقة الخطيرة بل التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربي إلى اليوم: ذلك أنه من جهة، يتوفر على لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرقي من حيث آلياتها الداخلية، ولكن هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر (...) وإذا كان المثقف العربي يتوفر اليوم، أو بإمكانه أن يتوفر، على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي فكر بها أجدادنا في قضاياهم أو في القضايا المنقولة إليهم، فإنه يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر..." [2]. إذا ينظر الجابري إلى اللغة العربية الفصحى التي نتعامل بها اليوم على أنها لغة الأعراب الذين بقوا إلى عصر التدوين منعزلين لم يتعكر صفو لسانهم، وهذه اللغة نفسها لم تتغير، رغم توالي القرون وتزاحم التقلبات،

[1]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط9، 2009، ص 241، وأيضا، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ص80.

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 79

نتعامل بها اليوم، و هذا ما جعل الماضي الثقافي في مجتمعنا العربي أكثر حياة وحيوية من الحاضر الذي نعيشه.

ومن اللغة الفصحى التي هي من ثمرات عصر التدوين والتي ظلت كما هي منذ خمسة عشر قرنا أو يزيد تصنع الثقافة والفكر من دون أن تصنعها الثقافة والفكر، يرتحل الجابري، إلى عالم الفقه، الذي يشكل إلى جانب علوم اللغة العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، وهنا يتوقف الجابري بشيء من التفصيل عند العمل الذي قام به محمد ابن إدريس الشافعي (115هـ – 204 هـ)، لأن القواعد المنهجية التي وضعها الشافعي في "رسالته"، برأي الجابري، "لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي عن (قواعد المنهج) التي وضعها "ديكارت" بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة" ولهذا فقد بدأ الشافعي، في اعتقاد المفكر المغربي، المشرع الأكبر في العقل العربي.

لقد تعلم الشافعي الكثير من علماء اللغة والنحو، الذين كانوا، حسب الجابري، "جادين آنذاك في العمل على تقنين اللغة والنحو انطلاقا من "أصول" واضحة محددة – الخليل وسيبويه خاصة – تمكن من إغلاق النسق اللغوي إغلاقا محكما ولا تسمح بأي جديد إلا ذلك الذي يجد له أصلا داخل النسق"[1]، وقد كان الشافعي معاصرا في شبابه للخليل وتلميذه سيبويه، الذي جمع قواعد اللغة العربية وأرسى أصولها في "نسق محكم ما زال يحتفظ بصلابته إلى اليوم، يقاوم التغيير بعناد"[2] وإن الشيء الذي لا يمكن تجاهله ولا إغفاله، يقول الجابري: هو تأثير منهج اللغويين والنحاة في "الرسالة"

[1]– محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 102

[2]– المصدر نفسه، ص ن

الشافعية شكلا ومضمونا"[1]، ثم يشرع صاحب مشروع نقد العقل العربي في كشف السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي في عمله، وذلك في قوله: "لقد قنّن الخليل "سحر البيان" ألفاظا وأوزانا، وقنّنه سيبويه إعرابا وتصريفا، وها هو ذا الشافعي يبدأ رسالته بشرح " كيف البيان ": لقد تم تقنين البيان العربي على مستوى المبنى من جهة (النحو)، وعلى مستوى المعنى من جهة (معاجم اللغة)"[2] أي تحديد علاقة المعنى بالمبني في الخطاب القرآني انطلاقا من "أن البيان أصول وفروع، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية"[3] .

وبعد ذلك، يأخذ الشافعي في وضع أسس لعلم الأصول* وهي الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس / الاجتهاد. ليقيد بها العقل، بعدما كان حرا طليقا مع أبي حنيفة مما يجعل رسالته تؤثر سلبا في حركة الاجتهاد حسب رأي أركون ونصر حامد وغيرهما.

---

[1]– نفسه، ص، 103

[2]– نفسه، ص ن

[3]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 103

* – جعل السنة " وحيا " مساويا للقرآن من كل جهة، ومن ثم حوّل التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى "وحي "، وبالتالي تحولت معه السنة إلى نص لا يقل في قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن " النص " الأساسي الأول / القرآن، ما أدى إلى تضييق مساحة الاجتهاد / القياس " نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي، ص ص 69، 88، ولمزيد من التوسع حول المسألة ينظر، جورج طرابيشي، الشافعي: تكريس السنّة، ضمن كتاب، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 177 – 106

هذا، ويرى الجابري أن الأهمية الحقيقية للقواعد** التي وضعها الشافعي كامنة في "التوجيه الإبستمولوجي الذي كرّسه والذي تحكم في العقل العربي لمدة قرون طويلة ومازالت آثاره العميقة تتحكم إلى اليوم "[1]. فالعقل العربي كان وما يزال عقلا فقهيا يبحث لكل جديد عن قديم يقاس عليه.

ثم يكشف الجابري، من خلال تتبعه مراحل تكوين العقل العربي، عن جميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية التي تصنف إلى ثلاثة أنظمة*** " النّظام المعرفي البياني " من نحو وفقه وكلام وبلاغة – وهو أوّل نشاط علمي مارسه العقل العربي قبل أن يدخل في حوار مباشر مع الموروث القديم وعلومه العرفانية منها والبرهانية – و" النّظام المعرفي العرفاني " من " تصوف وفكر شيعي وفلسفة اسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة اشراقية وكيمياء وتطبّب وفلاحة ونجومية وسحر وطلسمات وعلم وتنجيم... وقد سمى هذا النظام المعرفي ب : " اللامعقول العقلي "، وأخيرا " النّظام المعرفي البرهاني " من منطق ورياضيات

** – لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل (= القياس) وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية، تماما كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية " الجابري، تكوين العقل العربي، 105

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 105

*** – يقول الجابري: " أن هذا التصنيف أملاه عليه التشريح البنيوي للعلوم العربية الإسلامية: بعدما كانت تصنف من قبل إلى علوم عقلية (فلسفة، كلام، أصول الفقه، العلوم الطبيعية إلخ) وإلى علوم نقلية (الحديث، الفقه، اللغة والنحو إلخ). وهذا التصنيف هو من الناحية الإبستمولوجية تصنيف خارجي شبيه بتصنيف الحيوانات إلى برية ومائية، ولا يساعد قط على الكشف على الأرضية الإبستمولوجية للعقل العربي. لذلك فضلت التمييز في العلوم العربية الإسلامية بين علوم البان وعلوم العرفان وعلوم البرهان، باعتبار أن كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة يشكل نظاما معرفيا متميزا بمنهجيه وجهازه المفاهيمي ونوع الرؤية التي يحملها عن الإنسان والعالم " محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر والدين...، حوار مع مجلة مقدمات المغربية، ع10، 1997، ص 4

وطبيعيات (بفروعها المختلفة)، وإلهيات، بل وميتافيزيقا، وقد سمى هذا النظام المعرفي ب : " المعقول العقلي " "[1]، و هو الذي وصل متأخرا إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي، بعد أن ترسّخت فيه مفاهيم وآليات النظامين السابقين.

ويؤكد الجابري من خلال تحليل النظم المعرفية الثلاثة، أنّ الحركة داخل الثقافة العربية هي حركة " اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها وليست حركة " نقلة " (أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاّحق السّابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد) وهذا يعني، أن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصرالتدوين "[2] أي بقيت سجينة لإنتاج هذا العصر، وهو ما جعل العقل العربي المعاصر مجالا ممتدّا من عصر التدوين في القرن الثاني الهجري إلى الحاضر، وأنّ " العجز النهضوي لهذا الفكر ليس إلاّ عجزا عن تحقيق قطيعة ابستمولوجية والانتقال إلى فضاء ابستيمي جديد"[3]

ومن هنا يدعو الجابري إلى التخلص من تبعات عصر التدوين " وخاصة منها " القياس الفقهي " وتدشين عصر تدوين جديد"[4] مهمته إعادة كتابة مكونات الثقافة العربية استنادا إلى آليات وأدوات معرفية حديثة ،مع الاحتفاظ بالعناصر المشرقة من

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 334

[2]– المصدر نفسه، ص ن

[3]– مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويليّة الفهم)، علم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2009، 246

[4]– محمد عابد الجابري، التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل التراث، مجلة المستقبل العربي، ع 278، 2002، نقلا عن عمر بوفتاس، محمد عابد الجابري مشاريع فكرية موازنة لمشروع " نقد العقل العربي "، مجلة الأزمنة الحديثة، الرباط / المغرب، ع 3 – 4، 2011، ص 87

الثقافة العربية الإسلامية المتمثلة في ابن رشد، وابن خلدون، والشاطبي، وابن تيمية وغيرهم.

وتأسيسا على هذا التقديم المختصر لمشروع " نقد العقل العربي "، نخلص إلى القول: إنّه مشروع نهضوي بأسلوب غير مألوف في التداول العربي جاء لنقد الآلية التأويلية التقليدية القائمة على " التمركز حول المعنى والمطابقة وإنكار الغيريّة، بل إنّ خطاب "نقد العقل العربي" خطاب منهجي ينقد الأداة المنتجة للمعرفة بعد أن ظلّ ذاك الفكر لعقود يكتفي بنقد المنتوجات المعرفيّة"[1]. وهو ما جعله إنجازا فكريا هامّا من الناحية العلمية، أُستُقْبلَ باهتمام عميق في البيئات الثقافية العربية المختلفة.

بيدَ أن ما يثير الإنتباه في مشروع "نقد العقل العربي"، الساعي إلى فهم الماضي من أجل إصلاح الحاضر، هو تركيز صاحبه على ميادين بعينها من تراث الإسلامي مثل علوم اللغة، والنحو والبلاغة، وأصول الفقه، وعلوم الكلام، والفلسفة، والتصوف، ويسكت أو يهمل علوما أخرى لها الأهمية نفسها مثل علوم القرآن وتفسيره ، والنص المؤسس " القرآن*"، وإن كان هذا الأخير لا ينظر إليه الجابري على أنّه جزءٌ من

---

[1]– مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)، ص 242

* – لقد انتقد علي حرب تغييب الجابري للنص القرآني، إذ يقول: " والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء، ويسكت عن أشياء. فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري "، علي حرب، نقد النص، ص 97. وقد انتقده أيضا جورج طرابيشي، وذلك لما تساءل عن الغائب الأكبر في نص الجابري، فكان جوابه: إنه التدوين الأول النموذج الأول لكل تدوين لاحق، الذي هو تدوين القرآن (...) إن الجابري بقفزته فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي المكوَّن " جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت / لندن ط4، 2011، ص 59، وفي السياق نفسه يضيف طرابيشي: " وفي الوقت الذي يضرب الجابري صفحا تاما عن واقعة المصْحفة، التي هي في الواقع النموذج الأول والأتم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة فإنه، بحكم تأخيره "

التراث[1] وقد تلافى عن وعي الاقتراب منه، ونجده في هذا السياق يقول: " إن نقد التراث أعنى أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشتغل به. أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي فلست مصلحا دينيا ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء " علم الكلام" جديد. إن اتجاهي ومجال تحركي هو " نقد العقل " نقدا إيبيستيمولوجيا. وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه"[2].

ولا يتردد من تأكيده ، في نفس السياق، على أنّه ليس هناك ما يدعو إلى تناول النص القرآني تناولا تاريخيا، وأنّ النص القرآني ليس في حاجة إلى النقد التاريخي، لأن القرآن (وهنا يقصد النص الذي بين أيدينا اليوم) "لا نستطيع الشك فيه، إنه نفس النص (المصحف) الذي جمع ورتب وأقر كنص رسمي زمن الخليفة عثمان. وكما هو معروف فقد كان للنبي كتّاب يكتبون الوحي، أي القرآن، وكان هناك حرص شديد على أن لا يكتب غيره من كلام النبي حتى لا يقع اختلاط(...) .

ويتحدث المؤرخون عن عمليات تمهيدية لجمع القرآن تمت زمن أبي بكر وعمر وبما أن هذه الوقائع كما يقول الجابري، تجمع عليها كتب التاريخ من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، فلا شيء يشجع أو يبرر الشك فيها ولا حتى اصطناع الشك المنهجي بصددها"[3]، ويعتقد الجابري جازما أنه لا يستقيم القول، بوجود اختلاف

عصر التدوين " قرنا كاملا عن زمنه الفعلي، يجد نفسه مضطرا إلى أن يسكت سكوتا تاما عن كتب القراءات وكتب التفاسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور "، المصدر نفسه، ص ص، 62 –63

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2007، ص 26

[2]– محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر والدين.

[3]– محمد عابد الجابري ، في قضايا الفكر و الدين ، ص 2

جوهري بين " النص كما جمع زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي "[1]، وهو بهذا يختلف وما ذهب إليه محمد أركون[2].

وهذا الاعتقاد جعل الجابري يقرّ أن ليس هناك مجال لممارسة "النقد التاريخي" حول صحة القرآن، وإن مورس فلن يكشف "عن شيء آخر غير ما هو معروف"[3]، لأن النص القرآني، في رأيه، بقي كما هو منذ نزوله زمن النبي إلى يومنا هذا ولم يتعرض لأي زيادة أو نقصان.

إذا، وبعد أن ظلّ طيلة مشروعه "نقد العقل العربي"، يتحاشى الخوض في المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة، بتعبير أركون، في المجال الديني، يجد الجابري نفسه يطرق بابها، موضحا سبب تجنبه الخوض في غمارها من قبل بقوله: "وأنني الآن – بعد الخلاص من أجزاء" نقد العقل العربي" الأربعة – أجد نفسي أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب مني لو فعلت ذلك من قبل"، ومن هنا تبدأ الرحلة الجابرية مع النص القرآني، فكتب مؤلفه الأول المعنون "مدخل إلى القرآن الكريم – في التعريف بالقرآن – " موضوع بحثنا، وأردفه بمؤلف ثان في ثلاثة أقسام، عنونه بـ "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول".

و حاول الجابري في مشروعه الأخير هذا، إعادة طرح تساؤلات سبق أن طرحت حول حقيقة النص ووظيفته الحضارية، وتتبع السياق التاريخي الذي مهد لظهوره والبحث في مسار تشكله وتشكيله، وهو إذ يفعل ذلك يروم " استعادة مناقشات

---

[1]– المصدر نفسه، ص ن

[2]– ينظر، محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ترجمة هاشم صالح، ص 38

[3]– محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر والدين، ص 3

واجتهادات تنقل النظر إلى أبعد من سياج " العادة " المجمدة الرؤية، لتستحث الفكر المتقاعس على العمل لاكتساب رؤية جديدة أكثر استجابة مع روح العصر"[1].

و بقي المفكر المغربي وفيا للمنهج / الرؤية الذي أعلن عنه في كتابه "نحن والتراث"، من خلال مشروعه "نقد العقل العربي" ومشرعه الأخير في قراءة النص القرآني، وهو "جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت نفسه على صعيد الفهم والمعقولية"*، أي قراءة القرآن في محيطه (بيئته وزمانه) الذي نزل فيه، بإعادة ترتيبه وفق السياق التاريخي.

ولتحقيق هذه القراءة لجأ المفكر إلى المساوقة بين مسار التنزيل ومسار السيرة (قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن)، وجعله معاصرا لنا من خلال تجديد طرح كثير من الأسئلة التي طرحت من قبل وفسح المجال لأسئلة أخرى قد تطرحها اهتمامات عصرنا الفكرية والمنهجية، ذلك لأنه، حسب الجابري، " بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة وطرح أخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا ل "

---

[1]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2009، ص9

* – يكون القرآن معاصرا لنفسه، حسب الجابري، بمحاولة فهمه في إطار زمانه ومعهود المخاطبين به، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى "فهم القرآن " ضرورة استحضار المرويات التي تساعد على فهمه وتحمل الحد الأدنى من المصداقية، مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، ومعاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذلك الفهم، في مجال العقيدة والشريعة، بالتمييز فيه بين " العام المطلق " و" العام المقيد " والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهام الحلول...بما أن " النص الديني " يختلف عن النص الفلسفي، فمسألة المعقولية، وتوظيف المقروء، يجب أن يفهما، عندما يتعلق الأمر بمجال الدين، ما يشمل العقيدة والشريعة " محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 37

الظاهرة القرآنية " إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها وتجعلها معاصرة لنا "[1]. أي يكون القرآن معاصر لنا بالخروج من " شرنقة السؤال القديم لنعيد طرحه داخل شرنقتنا، علما بأن شرنقتنا نفسها ليست سوى واحدة من حلقات تاريخنا الثقافي ولحظة من لحظات تطور وعينا"[2].

وبهذه الرؤية سعى الجابري إلى تقديم فهم جديد للقرآن الكريم، حسب ترتيب النزول، فهو يرى أن " المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية " الفهم " من جميع التفاسير السابقة ولكنه يعتمد ترتيب النزول"[3]، وهنا لا يعتمد الجابري ترتيب القدماء أو المحدثين، بل أعاد بناء ترتيب سور القرآن، مسندا إلى المرويات التي تتحدث عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك، أو عن مناسبات نزول بعض آياتها سواء وافق ذلك ترتيب اللوائح أم خالفه.

هذا ، و قد راعى الجابري في ترتيبه، جميع ما كتبه القدماء حول ترتيب القرآن والذي جاء في ثلاثة لوائح بعضها كامل وبعضها ناقص " ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد، وترتيب نسبه البهيقي إلى عكرمة والحسين بن أبي الحسن، وآخر نسبه ابن الضريس إلى ابن عباس، ثم يضيف الجابري : " إن الزركشي الذي اعتمد عليه السيوطي، قد ذكر ترتيبا كاملا نسبه إلى " الثقات "، والترتيب المعتمد عند المتأخرين، بمن في ذلك الأزهريين، هو المذكور في كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد

[1]– المصدر نفسه ، ص 23

[2]– نفسه، ص ن

[3]– محمد عابد الجابري ، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ، القسم الأول ، ص 13

الكافي"[1]. وقد استعان الجابري في ترتيبه أيضا، بالربط بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، إيمانا منه أن فعل الترتيب يؤثر على فعل فهم القرآن ومن ثم تفسيره.

ولتحقيق أكبر قدر من الوضوح، عمل الجابري في كتابه " التفسير الواضح "، على تنظيم ما أوردته التفاسير، من نقول ومعلومات واجتهادات متداخلا متراكما في الغالب تنظيما مبنيا على طبيعة الموضوع .

غير أنّ " محمد عابد الجابري " لم يخرج ، في مستوى التعامل مع آيات المصحف عمّا سبقه من التفاسير ، فقد كرّس المنهجية الخطية التي تراعي ترتيب الآيات في الكتاب و هي منهجية معروفة منذ الطبري في تفسيره ، ذلك أن السورة تفسر آية آية ، و يقع أحيانا الجمع بين عدد من الآيات ، و هذا ما فعله المفكر المغربي .

كما أنّ عمل " الجابري " في مشروعه الأخير ، لم يكن في مستوى عمله في " نقد العقل العربي " ، وكأن القارئ كما يقول "عبد المجيد الشرفي"، أمام شخص آخر وليس أمام الجابري، والسبب يعود إلى إهماله "مناهج القراءة للنصوص الدينية، وهي مناهج جديدة لا علاقة لها بمناهج السيوطي ولا الطبري ولا الرازي ولا أي شخص من أولئك الذي رجع إليهم... مما جعل عمله يصل إلى طريق مسدود"[2] وقد كان رأي رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز في مشروع " الجابري " الأخير غير بعيد عن رأي الشرفي، إذ يقول السيد: " عندما نذكر أن الأستاذ الجابري قام بما كان يقول إنه لا يعتزم القيام به بالنسبة إلى القرآن، ذلك يحسب المستمع أنّ الجابري خالف خطته أو مقاصده

[1]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) القسم الثالث، 35

[2]– عبد المجيد الشرفي و آخرون ، العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط1 ، 2012 ، ص 366

السابقة، ودخل فيما دخل فيه الآخرون من أبناء جيله كلا أو بعضا. لكن الواقع أنّ أستاذنا الراحل ما خالف مقاصده السالفة الذكر إلاّ شكلا أو لفظا، بمعنى أنه ما اتّبع في تفسيره للقرآن ما اتّبعه في مشروع لنقد العقل العربي من شبكة للمفاهيم، ومن تصنيف إلى المناهج، ومن إصرار على التاريخية والموضوعية في قراءة النصوص. فالقرآن عند ليس من نتاجات العقل العربي، بل هو نص موحى أو منزل "، أما عبد الإله بلقزيز فيرى: "أن عمل الجابري في التفسير هو الأضعف في كل تراث محمد عابد الجابري، لأنه لم يكن فقط دون المستوى، بل حتى على صعيد التفسير، حتى المكتسبات التي تحصلت في تراثنا الإسلامي الكلاسيكي في التفسير، لا نجد تجليات لها في هذا العمل..." [1].

إنّه و تأسيسا على هذه القراءات ، اتخذ البحث الجزء الأول من مشروع الجابري المعنون " مدخل إلى القرآن الكريم "، محورا لاشتغاله المعرفي، وذلك بالوقوف مساءلة وحوارا على أهم الآليات التي وظفها الجابري في فهم الخطاب الديني.

[1]– عبد المجيد الشرفي و آخرون ، العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري ، الصفحات 357،358،363

الفصـــل الأوَّل:

النبي الأمي والوحي

أولا: في حديث الوحي ومفهومه

1- إرهاصات ما قبل النبوة.

2- لحظات الاتصال، الله، جبريل، محمد.

3- مدة انقطاع الوحي واستئنافه.

4- سخرية واستهزاء ...بعد انقطاع الوحي.

5- في لحظة نزول الوحي.

6- في مفهوم الوحي.

ثانيا: في مفهوم الأمية

1- قراءة في: ماذا أقرأ ...وما أنا بقارئ.

2- الأميّ والأميّون في القرآن والحديث.

3- في أصل لفظ أمي.

4- شهادات من الواقع.

يعدّ الوحي حدثا استثنائيا بحكم الاتصال بين محمّد الإنسان والماورائي جبريل ،هذا الاتّصال الّذي اختلف علماء القرآن في كيفيته اختلافا كبيرا، كما اختلفوا في مفهومه وهذا راجع إلى المعرفة غير المباشرة بالإطار التّاريخي الّذي نزل فيه، إذ الأخبار التي نقلت ذلك الإطار دوّنت في وقت متأخر. وهي " تعكس تمثّل أصحابها للوحي المنزّل على النّبي "[1] لا الوحي نفسه، ممّا دفع عديد الباحثين المعاصرين في مسألة الوحي العودة إلى القرآن الكريم كمصدر جدير بالثقة لقبول أو ردّ كل ما رويّ عن ذلك الحدث العظيم ،فكيف قرأ الجابري هذا الحدث وعلامَ اعتمد في ذلك؟

أولا: في حدث الوحيّ ومفهومه

1_ إرهاصات ما قبل النبوّة:

عمل الجابري على الإلمام بوقائع بداية الوحي الإلهيّ لمحمّد، وذلك من خلال وصله بزمنه الّذي حدثت فيه ،أي بإرجاعه إلى أصوله التّداوليّة و سياقاته التّاريخيّة الأولى مركزًا في ذلك على مشاعر النّبي –صلّى الله عليه وسلم – إزاء هذا الحدث العظيم وردود فعل قريش لمّا بلغهم هذا الحدث، إذ اتّهموه بالجنون والسّحر والافتراء، ممّا جعل القرآن يردّ كلّ تلك الاتّهامات ويبـرئ النّبي منها، هذا وقد تطرّق إلى مسألة

---

[1]– بسام الجمل ، أساب النزول (علما من علوم القرآن) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء /المغرب ، بيروت / لبنان ، ط2 ، 2013 ، ص 222

انقطاع الوحي واستئنافه التي كانت له فيها وجهة نظر مختلفة، وفي الختام جهِد على تقديم مفهوم للوحي، معتمدا في ذلك على ما ورد في القرآن الكريم انطلاقا من مبدأ "القرآن يفسر بعضه بعضا"، وما جاء به كُتَّابُ السّيرة ،وما ذكرته المرويات*.

وقد ميّز الجابري، بين الوحي والتّراث[1]، فهو لم ينظر إلى الوحي على أنّه معطى تاريخي وثقافي تكوّن ضمن صيرورة التّداول التّاريخيّ للحوادث، كما فعل بعض معاصريه، بل نظر إليه على أساس أنه " معطى منزّل يجب التعامل معه وفق مقتضيات التنزيل ابتداء. مادام يقع خارج الإمكان البشري والصيرورة التاريخية يصنعها ولا تصنعه"[2].

* – يقول الجابري في هذا السياق : " إنه على الرغم من الاختلاف الذّي يطبع الرّوايات إلى حدّ التّناقض، و إن هذا الاختلاف قد يدفع بعض الباحثين إلى الشك في صحة ما ترويه، كلا أو بعضا، فإننا نرى بالعكس من ذلك، أن هذه الاختلافات دليل صحّتها ككّل. فالاختلاف هنا كاختلاف شهادات أناس حضروا حادثة سيارة أو سمعوا ممن حضروها (...) لن نقف من مضمون الروايات التي تتحدث عن الظاهرة القرآنية، أقصد عن مضمونها العام موقف الشاك " الجابري، مدخل إلى القرآن، ص ص، 25، 26 . و هو في هذا يذهب مذهب ابن خلدون، إذ خصّص هذا الأخير " فصلا هامّا جدّا يتعلّق بنقد الأخبار و ضرورة تمحيصها بحسب القواعد التي رسمها سابقا – حسب عبارته – لتعديل الرواة. و رغم ذلك فعندما وصل إلى الأخبار الشرّعية فإنّه استثناها لأن معظمها، حسب تعبيره، " تكاليف انشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها " فابن خلدون الذي نبهنا، كما يقول الشرفي ، إلى أن لا نثق بعدالة الرواة و أن نعرض هذه الروايات على مقتضيات العمران البشري كان تحت ضغط حاجز نفسي يمنعه من أن يسلط هذا النقد على الأخبار الشرعية، و " سبيل صحة الظن، كما يقول، الثقة بالرواة بالعدالة و بالضبط " فهؤلاء الرواة هم عنده " أحقّ النّاس بالظّن الجميل بهم والتماس المخارج الصحيحة لهم " " ابن خلدون، المقدمة، ط. مصطفى محمد الطاهر، القاهرة، ص 35، 37، 439، 445، نقلا عن عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، نشر الفنك، الدار البيضاء / المغرب، 1998، ص 22

[1]– لقد أكد الجابري في مشروعه " نقد العقل العربي " أنّه لا يعتبر القرآن جزءا من التّراث، وهو الأمر الذي أعاد تأكيده من جديد في مشروعه " في قراءة القرآن " . الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 26.

[2]– سعيد شبار، محمد عابد الجابري (المواءمة بين التراث والحداثة)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1، 2016، ص 136

ومنه نقول : إنّ الرّؤية الجابريّة للوحي ،أي نظرته إلى إرهاصات ما قبل النبوة لا تختلف عما أقرّه القدماء، إذ اكتفى بعرض الروايات الكلاسيكية المعروفة، التي تقول: " إنّه صلى الله عليه وسلم كان يميل نحو العزلة: فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده، وقد ذكرت هذه الروايات كيف كان يجاور في حراء–وهو جبل مطل على مكة على نحو بضعة كيلومترات منها – مدّة شهر من كل سنة. وقالت عنه بعض هذه الروايات إنّه كان يكره الأصنام ولا يقبل القسم بها ،ولا الاقتراب منها، فذكرت في هذا السّياق، أنه حدث ذات يوم أن حاول عمه أبو طالب أن يقنعه بالذهاب معه لحضور احتفال كانت تقيمه قريش كل سنة لصنم كانت تعظّمه وتنسك له، وتدعوه "بوانة"، فامتنع امتناعا أثار غضب عمه، فقامت عماته وقد "غضبن عليه أشد الغضب"، وقلن له: "إننا نخاف عليك مما تصنع من اجتناب آلهتنا". فلما أكثرن عليه ذهب وغاب مدة ثم رجع مرعوبا فزعا. فقلن له: "ما دهاك؟". قال: "إني أخشى أن يكون بي لمم" (مس من الجنون). ثم سألنه: "فما الذي رأيت؟ قال " إنّي كلّما دنوت من صنم منها تمثل لي رجل أبيض طويل يصيح بي: وراءك يا محمد، لا تمسه ".

ويختم الجابري كلامه في المسألة، بحديث لعائشة رضي الله عنها ،تقول فيه: " إنّ أوّل ما بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النّبوة الرّؤيا الصّادقة، لا يرى رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح"[1].

إذا ،لم تتجاوز نظرة محمد عابد الجابري، في ما قبل وقوع حدث الوحي، ما تقوله الرّوايات الكلاسيكية، إذ نجده متقبّلا لها تماما ،ولم يكلّف نفسه عناء البحث في خلفياتها وإعادة تقديمها برؤية مختلفة.

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 99، 100

صحيح أنّنا لمّا نعود إلى كتب السّير، بحثا عن فترة ما قبل النبوة، أي زمن المراهقة إلى البعثة، لا نجد شيئا سوى أنّ النّبي محمد صلى الله عليه وسلم قد اختار الابتعاد، وهو ما تُحدّثنا عنه الرّوايات ، ولكن التّساؤل هنا ،ما الّذي دفع محمّد إلى مغادرة واقعه إلى واقع آخر خاصّ به وحده؟

لم يكن في مقدرة رجل مثل محمّد عرف الفقر واليتم تَحَمُّلُ قيم وأعراف الواقع السّائد المسيّطر الّذي ينتمي إليه، ممّا دفعه إلى اختيار الابتعاد إلى واقع ضعيف خافت الصوت، ساعيا لمناهضة الواقع السائد واستبداله بقيم إنسانية وعقلانية، وهذا هو المقصّود بالعزلة التي اختارها لنفسه ،أي الابتعاد عن الأفعال والممارسات التّي كان يقوم بها أفراد مجتمعه، لا الابتعاد والانعزال عن المجتمع والواقع والانفراد الدّائم ،لأنّ هذا "يناقض مع ما اشتهر به من وصف "الأمين"، لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلاّ من عامل النّاس ،وانغمس في شؤونهم واختلط بهم اختلاطا يسمح بالحكم عليه. وكيف كان يمكن أن تخطبه إلى نفسها كريمة من كريمات العرب، ذات مال وجمال وحسب، مرغوب فيها لا مرغوب عنها؟ ولو كان محمد دائم الاعتزال للنّاس في شعاب الجبال والأودية ،فكيف نال هذه الشهرة؟ "[1].

وبعد الانغماس والاختلاط جاء الرّفض والتّمرد –على تلك القيم الكائنة، عند من اختلط بهم ألا وهم قومه– وهو انتصار للعقل الفطري على العقل المكتسب " ،وكل من كان كذلك مفكّرا حرّ التّفكير، لأنّ الإنسان لا يمنعه من التفكير في الأمور إلا التّقاليد الموروثة والعادات المألوفة التي هو خاضع لها ،والتي منها تتكوّن له عقلية مكتسبة بها يعقل الأمور حتى يكون بحيث لا يرى الأمر معقولا ،إلاّ إذا كان موافقا لتلك التّقاليد وتلك العادات، فتكون حينئذ عقليته المكتسبة قد تغلبت على عقله الفطريّ ومنعته من

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 61، 62.

التّفكير في الأمور"[1]. والنّبي صلّى الله عليه وسلم تغلّب عقله الفطري على عقله المكتسب ما جعله حرا غير خاضع للتّقاليد الموروثة، ساعيا إلى تغييرها واستبدال أكاذيبها وأباطيلها بما هو أسمى وأصدق ليمنح الغبطة لبني قومه.

وليس محمد صلى الله عليه وسلم وحده من أنكر عبادة الأصنام في ذلك الزمان –وهو ما سكت عنه الجابري سكوتا تاما – فهناك آخرون سبقوه إلى التّمرد على هذه المعتقدات السّائدة، ومارسوا الطّقوس نفسها الّتي مارسها، وهي الخروج إلى غار حراء والتحنث فيه، وهم من وصفتهم كتب السير بالمتأهلين أو المتحنفين، وهم "ورقة بن نوفل" و"عبد الله بن جحش" و"عثمان بن الحويرث" و"زيد بن عمر بن نفيل" ،ولكل واحد من هؤلاء قصة ذكرها ابن اسحاق، وذلك في قوله: "اجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظّمونه وينحرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به، وكان ذلك عيدا لهم في كل سنة يوما، فخلص منهم أربعة نفر نجيا، ثم قال بعضهم لبعض تصادقوا وليكتم بعضهم على بعض، قالوا: أجل (...) فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء ! لقد أخطؤوا دين أبيهم إبراهيم! ما حجر نُطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضرّ ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم [دينا]، فإنّكم والله ما أنتم على شيء فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية، دين إبراهيم"[2]، وقد تنصروا جميعا فيما بعد إلاّ زيد بن عمرو بن نفيل "فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح للأوثان ونهى عن قتل الموؤودة، وقال: أعبد ربّ إبراهيم، وبادى قومه بعيب ما هم عليه"[3].

---

[1]– معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، منشورات الجمل ، ط1 ، 2002 ، ص126

[2]– أبو بكر بن هشام، السيرة النبوية، ج1 ، ضب ، محمد نبيل طريفي ، دار صادر ، بيروت ، ط3 ، 2010 ص167، 168.

[3]– المصدر نفسه ، ص 169.

إنّ كلّ هؤلاء سبقوا محمدا بانزياحهم عن الواقع المسيطر وقيّمه السّائدة، لاسيما زيد بن عمرو بن نفيل، الّذي لعن آلهة قريش ،وفارق حياتهم مفارقة شبه تامة، فقد روي عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنّها قالت: "لقد رأيت زيد بن عمر بن نفيل شيخا كبيرا مسندا ظهره إلى الكعبة، وهو يقول: يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده، ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهّم لو أنّي أعلم أيّ الوجوه أحبّ إليك عبدتك به ولكن لا أعلمه، ثم يسجد على راحته"[1].

هذا، ويروى أنه كان: "قد أجمع الخروج عن مكة ليضرب في الأرض يطلب الحنيفيّة دين إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، فكانت صفيّة بنت الخضر كلّما رأته قد تهيأ للخروج وأراده آذنت به الخطاب بن نفيل، وكان الخطاب بن نفيل عمّه وأخاه لأمّه، وكان يعاقبه عن فراق دين قومه"[2]

كما روي أنه حدث لقاء بينه وبين النّبي صلى الله عليه وسلم " بأسفل بلدح و ذلك قبل أن ينزل على النبي–عليه السّلام– الوحي، فقدّم إليه رسول صلى الله عليه وسلم سفرة، فيها لحم فأبى أن يأكل منها، ثم قال: إنّي لا آكل ممّا تذبحون على أنصابكم، ولا آكل ممّا لم يذكر اسمُ الله عليه"[3].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سمعت زيد بن عمر وبن نفيل يعيب كلّ ما ذبح لغير الله، فكان يقول لقريش الشاه خلقها الله عز وجل. وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض الكلأ، ثمّ تذبحونها على غير اسم الله، فما ذقت شيئا ذبح على النصب حتى أكرمني الله

---

[1]– أبو بكر بن هشام، السيرة النبوية، ج1 ، ص170.

[2]– المصدر نفسه ، ص172.

[3]– أبي عبد الله بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب ما ذبح على النصب والأصنام، حديث 5499، ص1135.

برسالته"[1]. إذًا ، إن صح هذا الحديث ،فإنّ النّبي صلى الله عليه وسلّم قد " تأثّر بزيد وأخذ منه، وكان باحثا عن دين إبراهيم مثله – دين الحنيفة– فقط الفرق بين "محمد" وبين "زيد" أنّ زيدا "كان متشددا في إدانته لواقعه ومجتمعه – عمّا رأينا سابقا– في حين كان محمد فيما تطرحه السيرة عن شخصيته قبل البعثة وبعدها رجلا سمحا سهل المعاشرة ودودا، ولم يكن رفضه لقيم الواقع وأعرافه ينعكس على سلوكه الشّخصي إزاء الأفراد"[2].

واستنادا إلى ما تقدّم، هل يمكن القول إن ما عاشه النبي في غار حراء كان أمرا ينتظره ، وكان صلى الله عليه وسلّم مستعدّا له؟ والإجابة بنعم تعني أنّه نال النبوّة باستعداد بشريّ لا باصطفاء إلهي، " والحقيقة أنّ الاصطفاء الإلهي لا يتنافى والاستعداد البشري" [3]، وما حدث الوحي إلاّ إجابة عن الذي كان يشغل محمدا صلى الله عليه وسلم، ويبحث عنه، لهذا " لم يتعجّب النّبي من رؤياه التي رآها، ولا من مجيء رئيه جبريل، وقوله له : " اقرأ " بل كيف لا يرى هذه الرّؤيا وهو يصبح ويمسي ونفسه لكل ما فيها من قوة متجهة في تفكيرها إلى الأمر الذي أتاه في رؤياه . وكثير ما يقع للإنسان إذا نام وهو يفكر في أمر أن يراه في منامه"[4].

و الرّواية الّتي تقول : إنّه صلى الله عليه وسلم لمّا كان يقترب من الأصنام وهو برفقة عمه وعماته يتمثل له رجل أبيض طويل، يصيح: وراءك يا محمد لا تمسه ، لِمَ لا يكون هذا الذي رآه صدر من مخيلته المنفعلة نتيجة ما كان يفكّر فيه ويبحث عنه من جهة، وما كان يعيشه في تلك اللّحظة من جهة أخرى، حيث ذهب " مكرها مشمئزا

[1]– السيرة الحلبية 123/1 نقلا عن معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، ص131.

[2]– ينظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص62.

[3]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 2008 ، ص33.

[4]– معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، ص126.

متأثرا منفعلَ النفس بغضبهم، فلمّا قارب الأصنام ودنا منها ورأى القوم يتمسّحون بها ويعظمونها ازداد تأثرا، فتهيجت أعصابه (...) فرأى رئيه الشّبح الأبيض الطويل. ولما كانت نفسه وهو في تلك الحالة متّجهة إلى رفض الأصنام والامتناع عن تعظيمها والتقرّب إليها سمع الصّوت القائل له: (وراءك يا محمد لا تمسّه). فهذا الصّوت إنمّا هو صوت نفسه ،وإنما سمعه من نفسه لا من الشّبح المترائى له ،والدليل على ذلك أنّ من كان معه لم ير هذا الشبح الأبيض ولم يسمع الصّوت الّذي يقول وراءك يا محمّد لا تمسه " [1]

إذا، ليس بعيدا أنّ يكون النّبي صلّى الله عليه وسلم هو من اختار لنفسه هذا المسار، ولم يُفرض عليه، ألم يكن رجلا غير عادي؟ " يتمتّع بأوصاف النبوغ والعبقرية والمحافظة والذكاء والوفاء. فأن يكون المسلمون في العهود اللاّحقة قد أرادوا نزع هذه الأوصاف عنه في سبيل دعم إلهية القرآن، هو أمر مفهوم ولعلّه محبذ، أما بالنسبة إلينا كمسلمين معاصرين، فلا تضارب بين صفة الموحى إليه، أي محمّد وحقيقة الوحي وبين صفته كشخصية فذّة من طراز أعظم مؤسّسي الأديان، وأكبرهم قامة"[2].

2 _ لحظات الاتّصال الأوّل: جبريل، محمد، الله

يؤكد الجابري على أن اللّقاء الأول بين جبريل والنّبي قد حدث في المنام في غار حراء ،ثم رآه حقيقة لمّا غادر الغار، وذلك في قوله: " بهذا النوع من الرؤيا المنامية كما تؤكّد الروايات – بدأ نزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ذلك أنّه حدث ذات ليلة من ليالي شهر رمضان، الذي اعتاد فيه الخروج لجواره في غار حراء، أن جاءه جبريل وهو نائم، وتحكي الرواية على لسان محمد صلى الله عليه وسلم وقائع منذ اللّقاء مع ملك الوحي جبريل فتروي عنه أنه قال: "جاءني جبريل وأنا نائم بنمط من

[1]– معروف الرصافي، الشخصية المحمدية ، ص 128

[2]– هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة ، بيروت ، ط4 ، 2008 ، ص ص 45، 46.

ديباج" في غار حراء (...) وعندما انتهى من حكاية ما جرى له في لقائه مع جبريل ونزول "اقرأ باسم ربك...". قال "فخرجت (من الغار) حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء يقول: يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل. قال (النبي): فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد. أنت رسول الله وأنا جبريل. قال (النبي): فوقفت أنظر إليه فما أتقدم وما أتأخر، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، لا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك. فمازلت واقفا ما أتقدم أمامي. وما أرجع ورائي حتى بعثت خديجة رسلها في طلبي، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها. وأنا واقف في مكاني كذلك، ثم انصرف عني، وانصرفت راجعا إلى أهلي..."[1].

إذا، هو تأكيد من الجابري، استنادا إلى هذه الرواية، على أن لحظة الاتّصال الأوّل بين محمّد وجبريل كانت في غار حراء لمّا كان صلى الله عليه وسلم غارقا في نومه.

ولكن هناك رواية أخرى، تؤكد أن جبريل لمّا نزل بسورة "اقرأ" كان محمّد في اليقظة وليس في المنام " فأتاني وأنا نائم، وقال في آخره: فهببت من نومي، فكأنما كتب في قلبي كتابا، وليس ذكر النوم في حديث عائشة ولا غيرها، بل في حديث عروة عن عائشة ما يدل ظاهره على أنّ نزول جبريل حين نزل بسورة "اقرأ" كان في اليقظة، لأنها قالت في أول الحديث: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصّادقة كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء، إلى قولها: حتى جاء الحقّ وهو بغار حراء، فجاءه جبريل، فذكرت في هذا الحديث أنّ الرّؤيا كانت قبل نزول جبريل عليه السّلام بالقرآن "[2] وهذا الاختلاف في لحظة

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص101.

[2]– ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، هامش رقم (04)، ص 178 .

الاتّصال جعل آخر يجمع بين الحديثين يقول " إنّ النّبي صلى الله عليه وسلم جاءه جبريل في المنام قبل أن يأتيه في اليقظة، توطئة وتيسيرا عليه ورفقا به، لأنّ أمر النّبوّة عظيم، وعبؤها ثقيل، والبشر ضعيف"[1] .

ونجد بعض الدّارسين المعاصرين يستبعدون الرأي القائل إن اللّقاء الأوّل تمّ في المنام، إذ يؤكّد الباحث هشام جعيط على" أنّ اللّقاء الأوّل بين الإنسان محمّد والماورائي المجسّم لم يتم في النوم ،بل في اليقظة، وأن شهادة القرآن قاطعة (...) وأن ابن إسحاق وحده من يذكر رؤيا حراء ثم يدعمها برؤيا ثانية للملك في الأفق كي لا تتضارب مع القرآن– بما أنّ الآخرين كالطبري وابن سعد يسكتون عن الأمر ولا يدققون صفة اللقاء الأوّلي –في حين أنّ القرآن يذكر رؤيتين فقط لا علاقة لهما بأي غار (...) وأن القرآن ربط بصفة أساسية التّجلي في الأفق والوحي ذاته، وأنّ الوحي حصل في هذه اللّحظة لا في غيرها. وما يدلل عليه بصفة قاطعة ما يذكره القرآن في سورتي التّكوير والنجم، حيث ترجع السورتان إلى الحدث نفسه وكلتاهما تلقي الضوء على الأخرى. "ولقد رآه بالأفق المبين"[2] ولقد رآه محمد بالأفق المبين رؤية العين كما هو واضح جليّ، أي عند التّجلي الأولي الذي ستفصله سورة النجم"[3].

إذًا، يؤكد هشام جعيط على أن الوحي حصل في لحظة التجلي في الأفق وشهادة القرآن قاطعة في هذه المسألة (سورتا التكوير والنجم) [*]، وأن ابن إسحاق وحده من ذكر رؤيا الغار ثم دعمها برؤيا ثانية بالأفق.

---

[1]– المصدر نفسه، ص ن .

[2]– سورة التكوير، الآية 23

[3]– ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص ص 35ص، 37، 38

[*] – بهذه الرؤية يختلف هشام جعيط و ما ذهب إليه الجابري، إذ يرى هذا الأخير أن سورتي " النجم و التكوير " تعبر عن رؤية النبي لجبريل و لقاءاته معه و ليس عن القاء الأول، ينظر محمد عابد الجابري، ص 103 .

أما عن الوحي المباشر من الله إلى النبي، فقد أكد الجابري أنه حدث، وهو ما تؤكده سورة "النجم "[**]، وذلك في قوله: " فقوله تعالى "**عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ**"[1]. يعني جبريل عليه السّلام كما في قول سائر المفسرين، سوى الحسن ،فإنه قال: هو الله عز وجل ويكون قوله تعالى: "ذو مرة" على قول الحسن تمام الكلام ومعناه ذو قوة والقوة من صفات الله تعالى. و"**ذُو مِرَّةٍ**" هو صاحب علم وحكمة. ونحن نرجح هذا الرأي وفاقا مع قوله تعالى "**الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى**" (طه 5) وقوله في سورة النجم: "**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِه مَا أَوْحَى**"، والعبد: عبد الله، باتفاق، وأيضا: "ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى". فلا معنى لتوزيع الضمائر هنا بين الله وجبريل، ولا ضرورة لذلك"[2]. فالجابري هنا اعتمد في فهم الخطاب القرآني على مبدأ القرآن يشرح بعضه بعضا، أي النّصّ القرآني مكتفيا بذاته ،وهو ما قال به الزركشي قديما "أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر وما اختصر في مكان فإنه بسط في آخر".

وقد رجح من قبل الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، أن سورة النجم تتحدث عن وحي دون وسيط مباشر، حدث بين الله والنّبي محمّد ،لأنّ عبارة "**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ**

[**] – يرى هشام جعيط أنّ الشخص الميتافيزيقي ليس الله و إنما مبعوث عنه و أنّ محمد رآه، و أن القرآن قوله لكن عن الله (...) وأن سورة النجم وصفت التجربة الأولى كما برزت للنبي في شيء من الغموض لأنها فعلا مباغتة وأولية . بقي أن الوحي و إن كان مصدره الله المتعالي، يضيف جعيط، فإن الناقل له مبعوث الله كما ورد في سورة التكوير، و كما سيره فيما بعد في الفترة المدنية: " قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزل على قلبك بإذن الله "، و ليس من المستحيل أن يعتبر القرآن في هذه الفترة أن محمدا " عبد " هذا الشخص الماورائي، و ذلك لأن سورة النجم تريد أن تعبر عن انطباعات محمد الغامضة في أول لقاء، و معنى ذلك أن محمدا قد يكون ظن أن هذا الكيان هو الله، حتى كشف له القرآن فيما بعد أن الله لا يرى " هشام جعيط، الوحي و القرآن و النبوة، ص ص 51، 119

[1]– سورة النجم، الآية 5

[2]– ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص104.

مَا أَوْحَى"، حسب رأيهِ ، " تعني "فأوحى الله من دون توسط جبريل إلى عبده ما أوحى" فالضمائر الثلاث كلها لله على تقدير رجوع الضمائر "**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**" إلى النبي صلى الله عليه وسلم يكون المعنى "ثم دنا محمد فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله إلى محمد ما أوحى"، وهذا المعنى أقرب إلى الذّهن من رجوع الضمائر إلى جبريل"[1].

وهناك رواية عن ابن عباس تؤكّد أنّ عبارة "ثم دنا فتدلى" يقصد بها محمد صلى الله عليه وسلم دنا فتدلى إلى ربه. وفي رواية أخرى يقول " إنّ النّبي صلى الله عليه وسلم رأى ربّه بعينه ". ورواية أخرى تقول إنّه قال: " رأى محمد ربّه مرتين مرة ببصره ومرة بفؤاده "، وعن أنس أنه قال: رأى محمد ربّه "[2] .

وقد علّق " الإمام القرطبي " قائلا: " اتّفق جميع المفسّرين على أنّ المعنى بقوله: " علّمه شديد القوى " هو جبريل عليه السّلام، ولم يشذ على ذلك إلاّ الحسن، فإنه قال: " هو الله"

وأما " مقاتل بن سلمان" فقد فسّر قوله تعالى:"إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى" إليه يقول: ما هذا إلاّ وحي من الله تعالى يأتيه به جبريل، صلى الله عليه وسلم.

فذلك قوله: "**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**" يعني القوّة في كل شيء، يعني جبريل. ثم قال: ذُو مِرَّةٍ يعني جبريل، عليه السلام، يقول: ذو قوّة، فَاسْتَوَى يعني سويا حسن الخلق. "**وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى**" يعني من قبل المطلع. أما قوله تعالى "**ثم دنا فتدلّى**" يقول مقاتل أنّه يقصد ما حدث ليلة الإسراء " ثم دنا الربّ تعالى من محمد، فتدلّى

---

[1]– محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، تح حسين الأعلمي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ج19، ص 29.

[2]– محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير(الجامع بين فني الرواية و الدّراية من علم التفسير)، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع ، ج5، ص 133.

وذلك ليلة أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماء السابعة"، وتفسير مقاتل لقوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى" يعني: في التقديم قبل السماوات والأرض، يعني: استقر "[1]، كما أنكر ابن القيم أن يكون الله تعالى قد انكشف لمحمّد صلى الله عليه وسلّم، تمسكا بما جاء في القرآن الكريم من قول الله لموسى عليه السلام "لن تراني"[2].

أما المستشرق " الألماني نولدكه " فيرى أنّ " القول باللّقاء المباشر بين ومحمّد والله هو نتيجة الفهم السيئ للمرويات وللآيات القرآنية، وقد نتج عن هذا الفهم السّيء اختلاف بين المسلمين منذ القديم فيما إذا كان محمد شاهد الله وتلقّى منه الوحي مباشرة أم لا، وينسب إلى عائشة أنّها وصمت بالكفر كل من زعم أن محمدا شاهد الله بأم عينه، معبرة بذلك عن استيائها الشديد من زعم كهذا، غير أنّ هذا الرأي بقي متداولا، وهو ينافي قصور محمد الذّاتي لنفسه، ولم ينشأ إلا عن تفسير خاطئ لبعض المواضع في سورة التكوير الآية 81، ولاسيما سورة النّجم الآية 53 ،وقد حاول آخرون أن يخففوا من فظاظة ذاك الرأي، فاستنتجوا من سورة النّجم أنّ النّبي رأى الله "بقلبه" أو "بفؤاده.."[3].

و تأسيسا على ما ذكر، يبدو أن ترجيح الجابري بأن الله انكشف لنبيّه وجها لوجه – وكان هناك وحي مباشر من دون حجاب ولا ملاك مرسل / وسيط –لا مبرر له فالمسألة فيها اختلاف كبير منذ القديم ولا يزال إلى الآن، إذ يصعب الفصل فيها ،وذلك بسبب الإبهام الموجود في الخطاب القرآني أهو الله أم جبريل؟ وبسبب غياب

---

[1]– مقاتل بن سلمان، تفسير مقاتل، تح عبد الله محمود شحاتة ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط2 ، 2002 ، ج 4 ص 160 .

[2]– ينظر: معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، ص150.

[3]– تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر ، منشورات الجمل ، بغداد ، 2008 ، ص22.

روايات تاريخية، يمكن للمتخصّص أن يتفحّصها ويتحقّق من مصداقيتها، تنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، هل كان الذي رآه بالأفق هو الله أو جبريل، وبالتّالي ليس هناك أي دليل عقلاني يفصل في المسألة.

3- انقطاع الوحي واستئنافه:

يرجح الجابري مدّة انقطاع الوحي* بسنتين أو سنتين ونصف وليس كما هو مشهور أربعين يوما، بحجة أنّ هذه الأخيرة لا تستقيم مع ردود الفعل الّذي أثارها انقطاع الوحي، كما أنّ ترتيب السور حسب النزول، يضيف الجابري، تعترضه مشاكل إذا قدرنا مدّة انقطاع الوحي بأربعين يوما، مستندا في ترجيحه هذا إلى رواية ابن عباس التي جاء فيها: "أقام النّبي صلى الله عليه وسلّم بمكّة خمّس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء ويسمع الصّوت وثماني سنيّن يوحى إليه ". يقول الجابري " فإذا أسقطنا السّنوات العشر التي عاشها في المدينة والخمس عشرة سنة التي ذكرها ابن عباس فإن بداية "مرحلة الضوء والأصوات" ستمتد من الثامنة والثلاثين إلى حوالي الخامسة والأربعين من عمره وإذا أخذنا بالرّواية التي تفيد أنّ رؤيا لقائه الأوّل مع جبريل ونزول سورة "اقرأ" قد حدثت في الثانية والأربعين من عمره ثم انقطع اتّصال جبريل به بعد ذلك لمدّة سنتين ونصف، أو نحو ذلك فإن مرحلة الوحي المتواصل

* – المشهور أنّها أربعين يوما و قيل كانت تقريبا من سنتين، و قيل كانت سنتين و نصف و قيل خمس عشرة و قيل ثلاثة أيام " ابن سعد (1 / 196)، السيرة (1 / 296)، إمتاع (1 / 14)، نقلا عن جواد علي تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية، ص 234

ستنطلق وهو في نحو الخامسة والأربعين من عمره، وهو ما يتفق مع رواية ابن عباس"[1].

إذا، تبين من عملية الحساب الزّمني الّتي قام بها الجابري أنّ نزول الوحي عليه صلى الله عليه وسلّم لأوّل مرّة كان في سن الثانية والأربعين، وانقطع عنه جبريل وهو في سنّه هذا، مدّة سنتين أو سنتين ونصف، لتبدأ مرحلة الوحي المتواصل وهو في نحو الخامسة والأربعين من عمره، وكانت مدّة وجوده في مكّة منذ نزول الوحي الأوّل حتّى الهجرة ما بين عشر سنوات وإحدى عشرة سنة*، بعدها يهاجر إلى المدينة ويقيم فيها عشر سنين، توفي وعمره ثلاثة وستون سنة، ولكن في حال قولنا مع الجابري أن مرحلة الوحي المستمر بدأت وعمر النبي خمسة وأربعون سنة ،هذا يعني أنّ مدّة انقطاع الوحي ثلاث سنوات وليس سنتين كما ذهب الجابري .

كما أن عملية الحساب الجابرية أعلاه، لا نجدها تتّفق في شيء ورواية ابن عباس*، لأنّ المدّة الزمنية الّتي تلقّى فيها الوحي في مكّة حسب ابن عباس ثماني سنين، والجابري يقول إن الوحي أنزل على النبي وهو في سن الثانية والأربعين، وهذا يتناقض وحديث معظم الروايات و قول الجابري :إن عمر النبي صلى الله عليه وسلّم لمّا توفي ثلاثا وستين سنة، بل بهذا يتضح أن رأي الجابري لا يتطابق ورواية ابن عباس إلا إذا كان القصد من قول ابن عباس : ثماني سنين يوحي إليه ابتداء من

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص104.

* – و لكن الجابري يتراجع و يؤكد في الجزء الثاني من مشروعه في " قراءة القرآن " أن النبي صلى الله عليه و سلم أمضى ثلاث عشرة سنة بعد النبوة و قبل الهجرة " فهم القرآن الحكيم "، القسم الثالث، ص 8.

* – يقول الجابري : إن مرحلة الوحي المتواصل ستنطلق وهو في نحو الخامسة والأربعين من عمره، و هو ما يتفق مع رواية ابن عباس ، ينظر، مدخل إلى القرآن، ص 104.

مرحلة الوحي المتواصل بعد انقطاعه ،وما قبل هذه المدّة لم يكن النبي يتلقى الوحي بل مجرد رؤيا منامية .

هكذا ، يتبدى أنّ تقدير الجابري لمدة انقطاع الوحي قد جافى الصّواب ،و هذا راجع في اعتقادنا إلى ندرة الأحداث الّتي تساعد على تحديد السّنين التي تفصل عن الهجرة، فهذا " ابن إسحاق " وهو أفضل من وصلنا أثره من كُتّاب السّيرة " لا يعطي أيّة معلومة تاريخيّة عن كل الفترة المكيّة "[1]. وبالتّالي لا يوجد غير بعض الرّوايات المختلفة فيما بينها حول المدة الزمنية التي عاشها النبي في مكة بعد النبوة، فابن عباس الذي رجح الجابري روايته، له رواية أخرى يقول فيها " أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن الأربعين، فمكث ثلاث عشرة سنة، ثم أمر بالهجرة، فهاجر إلى المدينة، فمكث عشر سنين، ثم توفي صلى الله عليه وسلم [2]".

ويذكر عن عمر أنه سأل عروة : كم لبث النّبي صلّى الله عليه وسلم بمكّة ،فأجاب عشرا، قال عمر إن "ابن العباس" يقول بضع عشرة، فقال فَغَفَّرَهُ وقال إنّما أخذه من قول الشاعر"[3]. وعن أنس بن مالك قال: "بعثه الله على رأس أربعين سنة فأقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين، وتوفاه الله على رأس ستين سنة "[4].

وهناك رواية أخرى ذكرها "معروف الرصافي" جاءت في السّيرة الحلبيّة تقول: "إنه صلى الله عليه وسلم مكث خمس عشرة سنة يسمع الصّوت أحيانا ولا يرى شخصا،

---

[1]– نولدكه، تاريخ القرآن، ص64.

[2]– عبد الله محمد بن البخاري، صحيح البخاري، باب مبعث النبي، ص 773، وينظر أيضا صحيح مسلم، باب كم أقام النبي بمكة والمدينة، ص560.

[3]– صحيح مسلم ، ص ص 559، 560.

[4]– المصدر نفسه ، ص 559.

وسبع سنين يرى نورا ولم ير شيئا غير ذلك ،وأنّ المدّة التي بُشِّر فيها بالبنوة كانت ستّة أشهر من تلك المدّة التي هي اثنتان وعشرون سنة"[1].

كما يذكر بعض المؤرّخين أنّه صلى الله عليه وسلّم قضى في مكّة أكثر من عشر سنوات نبيا ،وذلك بالاستناد إلى كلمات قصيدة تنسب بالعادة إلى صرمة بن أبي أنس من المدينة ونادرا ما تنسب إلى حسان بن ثابت...ثوى في قريش بضع عشرة حجة، يذكر لو يلقى صديقا مؤاتيا"[2]، هذا بالنسبة إلى فترة بقائه صلى الله عليه وسلم بمكة بعد نزول الوحي.

من الممكن أن نستخلص ممّا عرض أنّ تحديد مدّة انقطاع و السّنين الّتي مكثها صلى الله عليه و سلم في مكة قبل الهجرة من الصّعوبة إذا لم نقل من المستحيل، وذلك بسبب اتّسام المادة الخام ، المتعلقة بالفترة المكية ، بالضابيّة و الأسطوريّة " خلافا للفترة المدنية التي امتلأت بالأحداث و الفعاليات "[3]

هذا، و قد أشار الجابري إلى أنّ تقدير مدّة انقطاع الوحي بأربعين يوما يجعل ترتيب السّور حسب ترتيب النزول تعترضه مشاكل ،ولهذا رجّح مدّة انقطاع الوحي سنتين ونصف[4].

ولكن لمّا نعود إلى الفصل العاشر من هذا الكتاب موضوع الدّراسة –الذي تحدث فيه الجابري عن ترتيب النزول– نجد أنّ هناك تعارضا كبيرا بين مدّة انقطاع الوحيّ الّتي حددها هنا بسنتين ونصف، ومدّة الدعوة السرية التي قدّرها بثلاث سنوات، وتاريخ الجّهر بالدّعوة ما بين السّنة الثّالثة والرّابعة للنبوّة، والفترة الّتي تعرّض فيها القرآن

[1]– معروف الرصافي، كتاب الشخصية المحمدية، ص 136.

[2]– ينظر تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ص63.

[3]– هشام جعيط ، تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكة ، ص 212.

[4]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 104.

لأصنام قريش وآلهتهم ومن ثمّ ردّة فعل قريش العنيفة على النّبي صلى الله عليه وسلم[1]. فقولنا مع الجابري، إنّ الجهر بالدّعوة لأول مرّة قد حدث ما بين السّنة الثّالثة والرّابعة للنبوّة، يعني أن مدّة انقطاع الوحي لم تكن سنتين ونصف بل أقل من ذلك، أو مدّة الدّعوة السّرية، هي التي لم تكن ثلاث سنوات كما رجح الجابري، بل في حدود سنة واحدة فقط.

وإذا قلنا بسنتين ونصف مدّة انقطاع الوحي وثلاث سنوات دعوة سريّة فلن يكون الجّهر بالدّعوة قد حدث ما بين السّنة الثّالثة والرابعة للنبّوة ،ولن تكون السنة الخامسة كما، أكدّ الجابري هي السنة التي نزلت فيها سورة النجم[2] ،وهي أوّل سورة قرأها النّبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة. وهكذا يجد الجابري نفسه وجها لوجه أمام التعارض الذي حاول اجتنابه بتحديد مدّة انقطاع الوحي سنتين ونصف.

4 – سخرية واستهزاء... بعد انقطاع الوحي !؟

إنّ الحجّة الجابريّة على أنّ مدّة انقطاع الوحي قد استمرت أزيد من سنتين، هي ما أحدثه هذا الانقطاع من اضطراب للنبي صلى الله عليه وسلم* وبعض أقاربه، فقد خاطب بعضهم النّبي مستعملين عبارات جارحة، مثل قولهم: " ما أرى ربّك إلا قد

---

[1]– المصدر نفسه ،ص ص 248، 249

[2]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص249.

* – يقول الجابري في هذا السياق " تذكر مصادرنا " –أنه قد بلغ به القلق كل مبلغ "حتى كان يغدو إلى ثبير (جبل بمكة) مرة، وإلى حراء مرة يريد أن يلقي نفسه منه" وهناك على رؤوس الجبال، بينما كان ذات مرة ينتقل بينهما آملا أن يكلّمه جبريل مرة أخرى، إذ بهذا الملك "يتبقى له ويقول: أنت نبي الله" ثم يختفي فأصابه الرعب من جديد...فأسرع عائدا إلى بيته ودخل على زوجته خديجة وهو يقول: "دثروني دثروني وصبوا عليّ الماء". ففعلت وتقول أشهر الروايات إنّه في هذا الوضع، وضع المستلقي المغطى بثوب نزلت عليه سورة "المدثر" والمقصود الآيات الأولى منها وهي قوله تعالى: "يا أيها المدثر. قم فأنذر. وربك فكبر. وثيابك فطهر. والرجز فاهجر. ولا تمنن تستكثر ولربك فاصبر" وبذلك تكون هذه السورة هي الثانية في ترتيب النزول. بعد سورة العلق "اقرأ باسم ربك "، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص 105

قلاك" أي تركك وتخّلى عنك، هذا ويروى أنّ خديجة زوجه أيضا عبّرت له عن ذلك، أمّا عن غير الأقارب، وخاصّة منافسي بني هاشم وخصومهم ،فقد كانت فرصة لإبداء ما في قلوبهم من الحقد في شكل سخرية واستهزاء ...الأمر الذي كان لا بدّ أن يثير القلق والأسى والألم في نفس محمد صلى الله عليه وسلم، وحتّى الحزن الشّديد ،وذلك ليس بسبب تشفي خصومه وسخريتهم منه فحسب، بل بسبب غيبة جبريل وانقطاع الوحي عنه حتّى ظنّ أنّه لن يعود "[1] ،وهذا كان أكثر وقعا في نفسه .

إنّ الحجّة الجابريّة هذه ،مصدرها الرّواية الّتي تقول: " أشدّ ما لقي الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من قريش أنّه خرج يوما فلم يلقه أحد من الناس إلاّ كذّبه وآذاه، فرجع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى منزله فتدثر من شدّة ما أصابه فأنزل الله تعالى: " يا أيها المدثر قم فأنذر "، ولكن هذه الرواية لا تستقيم، كما يقول نصر حامد أبوزيد ،لأنها تجعل آيات سورة المدثّر بعد إعلان الرّسالة والدّعوة[2].

وإذا كان انقطاع الوحي قد حدث بعد أوّل لقاء بين جبريل والنّبي، فالجابري يؤكد على أنّ انقطاع الوحي أزيد من سنتين كان بعد أوّل وحي " اقرأ "، فكيف يمكن أن تحدث كل هذه الردود، سواء من قبل النبي أم من المقربين أم غيرهم، والنّبي نفسه يجهل ما المطلوب منه؟

ألم يُرْو أنه صلّى الله عليه وسلّم كان بعد لقاء الغار قلقا حائرا عاجزا عن تفسير الذّي عاشه؟ ومن يكون ذلك الكائن وماذا يريد منه؟ إلى أن جاءه الجواب كما جاء في الرواية التي يرويها الزّمخشري عن الزّهري: "أول ما نزل سورة " اقرأ باسم ربك " إلى قوله: " ما لم يعلم " فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل، فقال: إنّك نبي الله، فرجع إلى خديجة وقال: دثروني وصبّوا عليّ ماء

[1]– مدخل إلى القرآن الكريم ، ص 105.

[2]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص70.

باردا، فنزل " يا أيها المدثر " "[1]. وفي الصّحيحين عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: جاورت بحراء شهرا فلما قضيت جواري نزلت فاستبطنت الوادي فلم أر أحدا، فرفعت رأسي، فإذا الملك الذي جاءني بحراء، فرجعت فقلت: دثروني. فأنزل الله " يا أيّها المدثّر، قم فأنذر "[2]، وهو ما قاله علماء القرآن إنّ "سورة العلق" هي أوّل ما نزل في شأن النبوّة وأنّ "سورة المدثر" هي أول ما نزل في شأن "الرسالة"[3].

فخطاب الآيات الأولى من سورة العلق مستبعد أن يكون موجها إلى قوم محمّد أو إلى أحد من النّاس، بل هو موجه في الأساس إلى محمد صلى الله عليه وسلم*، وهذا الوحي الأول لم يترك في نفس النبي غير الدهشة والقلق والحيرة من الحدث العظيم فالنبي كان يجهل حقيقة ما عاشه في غار حراء حتى خاف على نفسه، ممّا دفع زوجه خديجة إلى أخذه إلى ابن عمها ورقة بن نوفل لمعرفة أمر ما حدث له، كما تذّكر الرّواية يعني اعتراه الكثير من الشك، في هذا الذي أمره بالقراءة " حتى احتاج إلى تأيّيد زوجته خديجة وابن عمّها ورقة بن نوفل، ثم اعتراه حين انقطع عنه الوحي

---

[1]– جارا الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف(عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجود التأويل)دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ج4، ص180.

[2]– جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، المكتبة العصرية ، بيروت / لينان ، 2006 ، ص 346

[3]– جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمان فهمي الزّواوي ، دار الغد الجديدة ، القاهرة ،ط1 2006 ، ج1، ص75.

* – جاءت سورة العلق لتجيب عن تساؤلات النبي حول مصير الإنسان، وحول أصله وغايته (...) والإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه، إنّ محمدا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه. لقد ذاق مرارة اليتم في مجتمع يعطي لعلاقات العصبية مركز الصدارة وإذا كانت قد اجتمعت في محمد ظروف قسوة اليتم والفقر معا فلاشك أنّ وعيه قد تشكل بطريقة تثير أسئلة لا يسمح في مثل هذا المجتمع بالإفصاح عنها. لذلك يمكن أن تلتمس هذه الأسئلة في تجاوب الوحي في الآيات الأولى من النّص " نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص65.

مدّة وفتر، فلم يدر هل الّذي يسمعه من الله أو من الشّيطان من تلك الشياطين التّي تعمر المتخيّل الجمعي"[1]

وبعد هذا الحدث العظيم الّذي عاشه صلّى الله عليه وسلّم في الغّار، أخذ يعلو شواهق الجبال أملا في أن يكلّمه الذي كلّمه من قبل، فإذا به يتبدّى له ويقول: "أنت نبي الله، ثم يتخفى، فأصابه الرعب من جديد...فأسرع عائدا إلى بيته ودخل على خديجة رضي الله عنها وهو يقول "دثّروني وصبوا عليّ ماء باردا" وفي "وسط هذا الخوف والرعشة والتدثير أفصح له الوحي عن حقيقة الدّور الّذي أسند إليه، وبيّن له عظم المهمة التي اختير لأجل تحقيقها. ولم تكن المسألة مسألة كلمات تُلقى عليه ،فيردّدها ثم يهرع إلى فراشه، إنّها مهمّة تتطلّب القيام والاستعداد ،إنّها مهمّة "الإنذار" ،إنذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الّذي نخر في عظام المجتمع كلّه"[2].

وخلاصة ما تقّدم، أنّ السّخرية والاستهزاء وردود الفعل الّتي تحدث عنها الجابري لم تكن أثناء انقطاع الوحي ،أي بعد نزول "اقرأ"، لأنّ الأمر بالدّعوة لم يأت بعد والنّبي صلّى الله عليه وسلّم نفسه ،كما أشرنا، لم يكن متأكدا من حقيقة ما عاشه في غار حراء وزوجته خديجة نفسها شككت في هذا الذي يظهر لمحمد، هل هو ملك أو شيطان؟

ويذكر ابن خلدون رواية تقول: " لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها بحال الوحي، أول ما فاجأته وأرادت اختباره، فقالت: "اجعلني بينك وبين ثوبك" فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت : "إنك ملك وليس شيطانا"[3]. إذا ،كيف

---

[1]–عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص35.

[2]–نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص71.

[3]– عبد الرحمان ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون، تح ، مصطفى شيخ مصطفى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 2012 ، ص101.

وحالة الشّكّ هذه أن تعبّر خديجة لنبي بعد انقطاع الوحي عنه، بعدما تراءى له في غار حراء، أنّ ربّه قد تخلّى عنه؟ وهي الّتي وجد عندها وقت الشدّة " المؤازرة المعنويّة الّتي كان في أشدّ الحاجة إليها، وكانت له خير سند في فترات الشّكّ والمحنة والاضطهاد، فكانت أوّل المصدّقين له والمؤمنين به، حاثّة له على مواصلة السّير في الطريق التي قدّر لها وقدّرت له"[1]

5-لحظات نزول الوحي:

يأخذ الجابري بجلّ الرّوايات المشهورة الّتي تصف الحالة الجسمانيّة والنّفسيّة الّتي تصيب النّبي صلى الله عليه وسلّم لحظة تقبّل الوحي، وهي حالات خاصّة من الاضطراب كالارتعاش والتّعب الشّديد وتصبّب العرق ...محاولا إثبات صحّتها بشواهد من القرآن "تزكي مضامينها تزكية قوية مباشرة "[2]، مما لا يدع مجالا للشّكّ فيها، وهي آلية الجابري في بحثه " مدخل إلى القرآن الكريم "، أي ربط القرآن بوقائع السيرة النبوية لقراءته وقراءة السيرة بالقرآن.

ومن الروايات التي أخذ بها الجابري، أنه كان " صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه الوحي كرب له وتربَّد وجهه (احمر احمرارا شديدا)". وأيضا أنه " كان إذا نزل عليه الوحي وقذ لذلك (خارت قواه) كهيئة السكران". وقيل: سئل كيف يأتيه الوحي؟ فقال: "كان الوحي يأتيني على نحوين: يأتيني جبريل فيلقيه علي كما يلقى الرجل على الرجل. فذلك يتفلت مني (يفلت ويذهب). ويأتيني في شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي فذلك لا يتفلت". وفي رواية أخرى أجاب عن السؤال نفسه: "أحيانا يأتيني في مثل صلصة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال. وأحيانا يتمثل

[1]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص33.

[2]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص106.

لي الملك فيكلمني فأعي ما أقول". قالت عائشة: "ولقد رأيته ينزل عليه (الوحي) في الليلة الشديد البرد فيفصم عنه، وإن وجبينه ليتفصد عرقًا"[1].

إذا، هي علامات نفسية وجسدية كانت تعتريه صلى الله عليه وسلم لحظة تقبله الوحي، ولعل أبرزها تصبب العرق وفقدان الوعي، وهي حالة تدل على المكابّدة التي يلقاها والمشقّة التي يعيشها، فتجربة الوحي، حسب الجابري، " ليست من التجارب التي يمكن أن يألفها الإنسان بسهولة. إنها بالتعريف تجربة من مستوى فوق المستوى البشري، ومحمد بن عبد الله واحد من البشر يعتريه ما يعتري البشر "[2]، وهذا ما نقلته الروايات السالفة الذكر، التي تعامل معها الجابري باحتكامها إلى القرآن الكريم لإثبات صحتها، فالقرآن، برأيه، يشهد لها بالصحة، بصفة مباشرة وغير مباشرة، وذلك في عدّة آيات، منها قوله تعالى: "**لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ، إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ، فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ** "[3].

وقوله: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما"[4]، وقوله: "**طه مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ**"[5]، وأيضا: "**سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ**"[6]، إذا، حسب الجابري، هي ذي الآيات التي تتحدّث عن الأحوال النفسية والجسدية التي كانت تعْتري النبي صلى الله عليه وسلم لحظة نزول الوحي ،وهي من يزكي مضامين الروايات التي وصفت لنا هذه الأحوال ويثبت صحتها، ولكن الباحث في أسباب نزول

---

[1]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص. ص 106، 107.

[2]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص 106.

[3]– سورة القيامة، الآيات 16، 18.

[4]– سورة طه، 114.

[5]– سورة طه، الآية 1–3.

[6]– سورة الأعلى، الآيتان 6–7.

الآيات التي عاد إليها الجابري لاستقراء الإشارات إلى حالته صلى الله عليه وسلم لحظة تقبل الوحي، وليثبت من خلالها مصداقية الروايات التي تصف الألم الشديد وتصبب العرق وتصدع الرأس والإغماء أحيانا الذي كان يصيب النبي، يجدها نزلت لأسباب أخرى* لا علاقة لها بالمعاناة التي كان يعيشها صلى الله عليه وسلم من شدّة ثقل نزول الوحي عليه.

فقد روي عن ابن عباس أنه قال: " كان صلى الله عليه وسلم إذا أتاه جبريل بالوحي لم يفرغ من الوحي حتى يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بأوله مخافة أن ينساه فأنزل الله " سَنُقرئك فلا تنسى"[1]

و ذكر الرّازي في تفسيره قول" مجاهد ومقاتل والكلبي: أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عليه القرآن أكثر تحريك لسانه مخافة أن ينسى، وكان جبريل لا يفرغ من آخر الوحي حتى يتكلم هو بأوله مخافة النسيان: فقال تعالى: "سَنُقرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى " أي سنعلمك هذا القرآن حتى تحفظه، ونظيره قوله: " وَلاَ تَعْجَل بالقُرآنِ مِنْ قَبْل أن يُقضَى إليْكَ وَحيه" (طه 114) وقوله " لا تحرك به لسانك لتعجل به " (القيامة 16) "[2]

وأما قوله تعالى " طه، ما أنزلنا عَليْكَ القُرآنَ لِتَشْقَى إلا تَذْكِرة لِمَن يَخشَى "، فقد ذكر القرطبي في تفسيره أن معنى لتشقى لتتعب بفرط تأسفك عليهم وعلى كفرهم وتحسرك على أن يؤمنوا، كقوله تعالى: "**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِم**" أي ما عليك إلا أن تبلغ وتذكر ولم يكتب عليك أن يؤمنوا لا محالة بعد أن لم تفرط في أداء الرسالة والموعظة الحسنة"[3]

---

* – هو لم يعتمد على أسباب النزول مع أنها في غير هذا الموضع كانت عمدته لإعادة ترتيب سورة القرآن حسب ترتيب النزول، وهذا ما يجعله يقع في تناقض.

[1]– جلال الدين السيوطي ، لباب النقول في أسباب النزول ، ص، ص 357.

[2]– فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر، 1981، ج، ص 141.

[3]– القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام البيان (تفسير القرطبي)، مؤسسة الرسالة، ط6، ص ص 11، 12

و هو ما يعتقده الجابري نفسه فيما بعد، إذ نجده يعيد فهمه لهذه الآية، ويقدم لها فهما آخر* غير بعيد عما ورد في تفسير القرطبي، إذ يقول: "إن الآية تخاطب النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يحزن لعدم استجابة قومه للرسالة التي كلف بتبليغها، فما القرآن إلا تذكرة لمن يخشى[1]، وبهذا يكون الجابري قد تخلى عن فهمه الأول وهو اعتبار هذه الآية وصفا لتغيرات الجسدية والنفسية التي تعتري النبي صلى الله عليه وسلم لحظة تلقيه الوحي، إلى عدّها خطابا موجها إلى النبي أن لا يحزن على قوم لم يؤمنوا ... والأمر نفسه في فهمه للآيتين: قوله تعالى: "**ولا تَعْجَل بالقُرآنِ مِن قَبْلِ أنْ يُقْضَى إليْكَ وَحْيُه وَقُلْ رَبّ زِدْنِي عِلْمَا**" وقوله "**لا تُحَرّكْ بِه لِسَانَك لتَعْجَل به، إنّ عَلَيْنَا جَمْعَه وَقُرآنَه، فإذا قَرَأنَاهُ فَاتبِع قُرآنه، ثُم إنّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**"، فما جاء في كتابه " فهم القرآن الحكيم..." ينقض ما حاول البرهنة عليه هنا، إذ جعلهما في " مدخل إلى القرآن الكريم "شاهدا على صحة الروايات التي تقول بمعاناة النبي الشديدة والاضطرابات الغريبة التي كانت تصيبه، ليعيد فهمه لهما فهما مختلفا، فيقرأ الآية الأولى على: "أنها متصلة بما قبلها وما بعدها كما يلي: "**وكَذَلكَ أَنْزَلنَا قُرآنًا عَرَبِيًا وَصَرّفنَا فِيْه مِن الوَعيْدِ لَعَلّهُمْ يَتّقُوْنَ أو يَحدُثْ لهُمْ ذِكْرًا**" فإذا كان لم يحدث لهم ذكرا ولم يؤمنوا ولم يهلكهم الله كما فعل بالأقوام الماضية، فإن ذلك ليس راجعا إلى أن الله لم يستطع حملهم على الإيمان أو لم يقدر على إهلاكهم كلا، إنه يمهلهم كما أمهل الذين من قبلهم): فتعالى الله الملك الحق (أن يخلف وعده، فانتظر حتى ينزل عليك القرآن كله ثم احكم بعد ذلك) ولا تعجل بالقرآن (بتنفيذ وعده) من قبل أن يقضي إليك وحيه (كله) وقل ربّ زدني علما ". وتأتي قصة آدم ونسيانه ...ثم عقابه بإخراجه من الجنة ثم قبول توبته ..." [2]، أما قوله تعالى " لاَ تُحَرك بِه لِسَانك لِتَعْجَل بِه، إنّ عَلَيْنَا جَمْعَه وَقُرآنَهُ،

---

*–نجد هذه القراءة الجديدة في كتابه "فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)" –وهو كتاب في ثلاثة أقسام يستعيد على مستوى آخر التساؤل هل يحتاج القرآن إلى تعريف، وهو تساؤل طرحه الجابري في كتابه "**مدخل إلى القرآن الكريم**" مشروع بحثنا، إلى كيف نفهم القرآن؟

[1]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول ، ص 298.

[2]– المصدر نفسه ، ص 304.

فإذَا قَرأنَاهُ فاتّبِع قُرآنَهُ، ثمّ إنّ عَليْنَا بيانه " فهو يقر بأن التأويل الذي أخذ به في "مدخل إلى القرآن" محل نظر، لهذا يغير رأيه ويرجح رأي الفقال القائل: "إن قوله تعالى " لا تُحرّك بِه لِسَانك " ليس خطابا مع الرسول عليه السلام بل هو خطاب مع الإنسان المذكور في قوله: " ينبأ الإنسان يومئذ بما قدّم وأخّر " (القيامة 13) فكان ذلك للإنسان حال ما ينبأ بقبائح أفعاله وذلك بأن يعرض عليه كتابه فيقال له: "**اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ اليَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا**" (الإسراء 14)، فإذا أخذ في القراءة تلجلج لسانه من شدة الخوف وسرعة القراءة، فيقال له لا تحرّك به لسانك لتعجل به، فإنه يجب علينا بحكم الوعد أو بحكم الحكمة أن نجمع أعمالك عليك وأن نقرأها عليك، فإذا قرأناه عليك فاتبع قرآنه بالإقرار بأنك فعلت تلك الأفعال، ثم إن علينا بيان أمره وشرح مراتب عقوبته"[1]

و بناء على ما سلف ،يتبيّن أنّ الآيات أعلاه ليست وصفا لحالات الاضطراب والعرق والضيق وتصدع الرأس والإغماء، وإنما لها دلالات أخرى بعيدة عن لحظة تقبل الوحي وما يحدث للنبي، ولعل هذا ما دفع الجابري إلى إعادة بناء فهم جديد لهذه الآيات في بحثه "فهم القرآن الحكيم" يناسب السياق الذي وردت فيه أكثر، بعيدا عن كونها إشارات إلى حالته صلى الله عليه وسلم لحظة نزول الوحي، فهل والحال هذه، القول بهذه المعاناة والاضطرابات التي ذكرتها بعض الروايات لا أساس له من الصحّة التاريخية؟

إنّ هناك من الباحثين المعاصرين من شكّك في صحّة هذه الروايات بحجّة أنّ القرآن الكريم لم يصف البتّه حال النبي صلى الله عليه وسلم لحظة نزول الوحي عليه، وأن التسليم بحقيقة هذه المرويات المنسوبة إلى الصحابة، يصطدم بما ينبغي أن يكون عليه المتلقي للوحي من ثبات وهدوء نفسي حتّى يستوعب التنزيل ويتمكّن من تبليغه

[1]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول ، ص ص، 148، 149.

بتمامه دون تصرّف في صياغته بالزيادة أو بالنقصان، فالحالة التي يكون عليها النبيّ من غشي أو سبات أو شخوص بصر تتعارض ومقتضيات التبليغ وشروطه[1]

وهناك من رفضها ولم يعرها أية قيمة تاريخيّة، مؤكّدا على أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم لم يعشها لهذا لم يتحدّث عنها ولا عمّا يحسّ به لحظة الوحي بقوله: " وإن كنا نقبل بكثير من التحفظ أزمة البرد والارتعاد في أول الوحي وطلب التدثّر من جراء ذلك، فلأن الرداء هو لباس أنبياء بني إسرائيل عند التنبؤ فيكون الدثار شعار النبوة كما قيل لأنه شعار الكهّان العرب، ولئن كنا نقبل بقدر من التحفظ تصبّب العرق من جرّاء المجهود الدّاخلي، فإنا نرفض بتاتا قصة الجرس (...) وهي ابتداع ابتدع اعتمادا على ما قاله القرآن من خشوع الجبل وتصدعه لو نزل عليه" هذا القرآن " "[2] . وإذا كان القرآن يخشع له الجبل حتى يتصدع من ثقله وشدّته فليس غريبا أن يجعل النبي عند تقبله في حالة مرضية؟! إذا فهذا الفهم المادي للقرآن هو ما جعل تلك الروايات تصف النبي وكأنه يعاني من حالة مرضية.

فهناك رؤى متعددّة ومختلفة في مدى مصداقية مضمون الرّوايات التي تصف معاناته صلى الله عليه وسلم لحظة تلقيه الوحي، منها من احتكم فيه إلى العقل أو ما يسميه الجابري بالبرهاني فردها، ومنها من احتكم فيه إلى اللاّعقل فقبلها وأخذ بها، والجابري احتكم إلى هذا الأخير .

6- في مفهوم الوحي:

يؤكّد الجابري على أنّ الوحي بمعناه الديني "لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، الشيء الذي لابد أن يكون قد سهل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها وصرف الناس عنها (...) فأن يتلقى الواحد من البشر الوحي من الله فذلك ما كان غائبا عن معهودهم"[3]. ولكن إذا كان مفهوم الوحي كما قدمه الجابري، فكيف

---

[1]- ينظر، بسام الجمل، أسباب النزول (علما من علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب بيروت / لبنان، ط2، 2013، ص ص 131، 132

[2]- هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة ، ص 134

[3]- ينظر محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص112.

استطاع أناس ليسوا قلّة أن يؤمنوا برسالة محمد ويستوعبوا ويتقبلوا فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثلهم؟

إنّ هذا التقبّل وهذا الإيمان لهو الدّليل الأكبر، على أنّ ما جاء به محمّد صلى الله عليه وسلم لم يكن غريبا عن الثقافة العربية التي كانت تؤمن بالمقدس بشتى أشكاله. ويغلب عليها الاعتقاد في الكائنات اللاّمرئية وما تمارسه من سلطان على البشر، فقد كانوا يعتقدون : أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويعتقدون أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، وقد صاغ القرآن هذا الواقع في قوله تعالى: "**وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآَنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَصَدًا**"(الجن، 9). وهي إشارة إلى "رجم الشياطين بالشهب من خبر السماء، والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين"[1] إنّ العربي الذي كان يعتقد بكل هذه الأمور لا يستحيل عليه التصديق بملك ينزل بكلام على بشر، وبهذا لم تكن ظاهرة الوحي " ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثّل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[2] وبالتالي لم يكن الوحي غريبا عن معهود العرب الثّقافيّ.

وما جعل خصوم الدعّوة المحمدية يرفضونها ويصرفون الناس عنها، ليس لغرابة ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم، كما ذهب الجابري، بل هو ما ذكره الطبري: "أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دعا قومه إلى الإسلام، لم يبعدوا عنه أول ما دعاهم وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم أصنامهم، وقدم (إلى مكة) أناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه، واشتدوا عليه، وكرهوا ما قاله لهم، وأغروا به من أطاعهم، فانصفق عنه عامة الناس (انصرفوا) فتركوه، إلا من حفظه الله منهم وهم قليل.

[1]– ينظر، عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 109

[2]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص 34

ويحاول الجابري إثبات أن مفهوم الوحي الذي جاء به الإسلام لم يكن للعرب علم به لا في معهودهم الخاص ولا في ما كان يمكن أن يعلموه بوساطة أهل الكتاب فمفهوم الوحي عند هؤلاء (أهل الكتاب) غيره في الاسلام، فالوحي في اليهودية والمسيحية، حسب رأيه، لم يكن بوساطة ملاك رسول، وهذا يعني أن كيفية تجلي الوحي لدى أديان التوحيد الثلاثة ليست واحدة، ويستند الجابري في رأيه هذا إلى قوله تعالى: " **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيم**" (الشورى، 51). هو يرى، أنّ هذا المستوى الثالث من مستويات الوحي في الآية، أن يبعث الله ملاك إلى البشر، هو التحديد الجديد لمعنى الوحي* والذي جاء به الإسلام.

و حسب الخطاب القرآني، هناك طرائق عديدة للوحي، منها الإلهام مثل الوحي إلى أم موسى وإلى النحل، ومنها الكلام من وراء حجاب مثل ما حدث مع موسى، والجبل والنّار، ومنها الوحي بوساطة الرسول الملك الّذي يوحي للنبي بإذن الله، وهذه الطريقة قال عنها الجابري : إنها لم تكن معروفة في معهود العرب ولا عند أهل الكتاب من قبل.

ولكن القرآن، أشار عديد المرات إلى روح القدس وروح الأمين والتي تعني الملاك جبريل*، ناقل الوحي الإلهي، ولم يقل إنه نقل إلى محمد صلى الله عليه وسلم فقط، كما قال الجابري، بل وإلى الأنبياء أيضا كقوله تعالى: "**وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ**" (البقرة:87)، وقوله: " **إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱذۡكُرۡ نِعۡمَتِي عَلَيۡكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذۡ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ...**"

---

* – إن الوحي لا يتميز عن حقيقة التوراة و الانجيل لا بمصدره و لا بمحتواه، و إنما يتميز بكونه أنزل بلسان عربي مبين .

* – و لكن ليوسف الصديق رأي آخر في المسألة، إذ يرى أن : " جبريل كان متأخرا، فقد كان ثمة شيء اسمه الروح الأمين أو الرّوح القدس، جاء جبريل عندما عاشر النبي، و من اليهود من كانوا يجادلونه فيه، يسبون جبريل و يعتقدون أن " ميكائيل " أفضل منه..فناقشهم " و من كان عدوّا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال ..."

(المائدة:110)، وقوله تعالى: " **قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ**..." (النحل:102)

هذا، ونجد في السيرة النبوية، أن ورقة بن نوفل لما أخبرته خديجة بما أخبرها به النبي صلى الله عليه وسلم، أنه رأى وسمع، قال: قدّوس، قدّوس، والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدقتني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر (...) الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبيّ هذه الأمة "، وفي رواية أخرى لا تظهر " قدّوس !قدّوس "يقول ورقة: " إنه الناموس ما أنزله الله على موسى "، وهناك رواية عن عروة ينقلها عن عائشة أنها قالت: "إنه الناموس الذي أنزله الله على موسى"[1]، وهذا يعني أن كلام الله للبشر عن طريق الرسول الملك قد حدث مع أنبياء من قبل ولم يكن أمرا جديدا ظهر مع محمد صلى الله عليه وسلم، وإلا ما كان ورقة بن نوفل على علم بهذا .

و يناقش "عبد المجيد الشرفي" هذه المسألة في قوله: " إنّ الوحي الّذي يتلقّاه النبي صلى الله عليه وسلم مثل الوحي الذي تلقاه الأنبياء قبله، ولا يميز بين إلهام ووحي يخصهم أو تنزيل يختص به النبي ولا يشاركه فيه غيره، وهو ما يؤكده الخطاب القرآني: "**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوحَيْنَا إلى نُوْح والنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِه وَأَوْحَيْنَا إلى إِبْرَاهِيْمَ وَإِسْمَاعِيْل وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاط وَعِيْسَى وَأَيُّوبَ وَيُونسَ وهَارُوْنَ وَسُلَيْمَانَ**..."(النساء،163). كما أن الله عزّ و جلّ يستعمل العبارات ذاتها بالنسبة إلى جميع الأنبياء من دون تمييز (أنزل أو نزل، أت، أوحى، اصطفى، أنذر، بشر، وعظ، الكتاب، الفرقان، الذكر، الحكمة، البينات، كلمات الله، رسالات، الهدى، الحق، النبي، الرسول...)[2] كما نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم يذكر مخاطبيه في كل مرة أنه لم يأت بدعا من الأمر وإنما هو يسلك طريق الأنبياء، أنبياء بني إسرائيل بدء من إبراهيم، وأنبياء المنطقة العربية كذلك مثل صالح، وأن الذي يأتيهم به "مصدق" لما بين يديه

[1]– جبرئيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت / لبنان، بغداد، ط 2012، ص 149.

[2]– البقرة، الآيات، 53، 87، 89، 97، 159، 136، 251، 252، آل عمران 3 / 48، 184، النساء 4 / 163، المائدة، 5 / 48، الأعراف 7 / 144، يونس 10 / 47 ...إلخ.

ولما مع بني إسرائيل. ألمْ يكتب الله منذ رسالة موسى: "في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء (الأعراف 145)"[1]

وهناك رواية تقول إن جبريل الذي كان يتردد باستمرار بين الله أي السماء ومحمد أي الأرض، كان يجلب الوحي " تماما كما كان يفعل سابقا مع يسوع وبقية أنبياء التوراة"[2]

فلا محيص عن القول: إنّ الرسالة الجديدة التي أتى بها محمد صلى الله عليه وسلم ما هي إلا امتداد للرسالات التوحيدية السابقة، صحيح أنها " تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أوّلا وفي الحجاز والجزيرة ثانيا، وفي منطقة الشرق الأدنى كلّه ثالثا (...) ولكن وجود هذه العناصر لا ينبغي أنّ يحجب عنا جانبا آخر في هذه الرسالة، هو كذلك من خصائص الرسالات السابقة، ألا وهو صبغتها الاعتراضية على السائد من العقائد والقيم "[3].

وقد تحدث أركون أيضا عن كيفية تجلّي الوحي لدى الأديان الثّلاثة ولكن من منظور تصور شعوب الكتاب، اليهود والمسيحيين والمسلمين، مؤكدا على أن " المسلمين واليهود متفقون على أن الله يوحي إلى البشر أوامره وتعاليمه بواسطة الأنبياء مع فارق واحد، هو أن المسلمين يعترفون بكل أنبياء بني إسرائيل ويبجلونهم في حين أنّ اليهود يرفضون حتى الآن الاعتراف بنبوة محمد، ولكن الملاحظ أن هناك تشابها واضحا بين الطرفين فيما يخص تصور الوحي وكيفية انتقاله إلى البشر من الله. أما المسيحيون فلهم موقف مختلف تماما عن الموقف اليهودي–الإسلامي من مسألة الوحي. فهم يقولون بأن يسوع المسيح ليس نبيا فقط وإنما هو أعلى من ذلك مرتبة. إنه كلمة الله تجسدت بشرا. بمعنى آخر إن الله ذاته تجسد فيه، إنه ابن الله جاء ليعيش بين البشر وينقل إليهم مباشرة وبدون وساطة أي ملاك أو نبي كلام الله "[4]

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ص 43، 44

[2]– محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ص 30

[3]– محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ص45.

[4]– ينظر، محمد أركون، الهوامل و الشوامل (حول الإسلام المعاصر)، ترجمة هاشم صالح، ص 138

وقد تحدّث معظم المفسّرين عن الوحي بأنّه " إلهام يقدّم نفسه (أو يتجلّى) إمّا على صورة إيحاء يثيره الله في روح إنسان ما، من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية. وإمّا على هيئة عبارة لفظيّة متلبسة بلغة بشرية وموصلة إلى الأنبياء، وإما بواسطة ملك من الملائكة، وإمّا مباشرة"[1]

خلاصة ما وصلنا إليه في هذه الدراسة أنّ الأخبار التي نقلتها الروايات عن الوحي المحمدي، هي أخبار جزئية ،لأنّها جمعت ودونت في عصر متأخر عن عصر النبي وعليه يصبح التأريخ لحياته صلى الله عليه وسلم من دون فحص دقيق ونقد لهذه الأخبار غاية مستحيلة، وهذا الفحص الدقيق كان غائبا في قراءة الجابري لمسألة الوحي مما جعل دراسته تثبت التصور التقليدي للوحي.

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة هاشم صالح، ص 75

إنّ الخوض في مسألة أمية النبي صلى الله عليه وسلم، أي هل كان يحسن القراءة والكتابة أم لا ؟ ليست وليدة زمن الجابري وغيره من الباحثين المعاصرين، بل هي مسألة قديمة أثير حولها جدل ونقاش كبيرين ، بين علماء الإسلام الأوائل الذين كانت لهم آلياتهم المعرفية الخاصة في التعامل مع ما ذكره القرآن ، وكتّاب السير وما ذكره المفسرون في هذه المسألة . وبما أن مصادر الجابري في مناقشة هذه المسألة غير بعيده عن مصادر علماء القرآن، فهو الآخر انطلق من فحص ما ذكره كتّاب السير والمفسرون لينتقل بعد ذلك إلى تقديم فهم موضوعي لما ورد في القرآن الكريم، فما الجديد الذي أضافه الجابري في هذه المسألة؟ وكيف تعامل مع إشكالية معرفة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم للقراءة و الكتابة ؟

ثانيا: في مفهوم الأمية:

1- قراءة في " ماذا أقرأ؟ ...و ما أنا بقاريء ":

يعرض الجابري في بداية مناقشة مسألة أمية النبي، تلك الواقعة التي رواها كلّ من ابن إسحاق (85-152هـ) والبخاري (194-256هـ) التي زعموا أنها رُويت على لسانه صلّى الله عليه وسلّم في وصف لقائه الأول مع جبريل ومعاناته معه.

لقد جاء في رواية ابن إسحاق أنه " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم (يعتكف للعبادة) في حراء (غار بجبل قرب مكة) شهرا من كل سنة وكان ذلك مما تحنت (تتعبد) به قريش في الجاهلية (...)، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور ذلك الشهر من كلّ سنة، يطعم من جاءه من المساكين، فإذا قضي رسول الله صلى الله عليه وسلم جواره من شهره ذلك ـ كان أول ما يبدأ به . إذا انصرف من جواره، ثم يرجع إلى بيته حتى إذا كان الشّهر. الذي أراد الله تعالى فيه ما أراد من كرامته. من السّنة التي بعثه الله تعالى فيها، وذلك الشّهر شهر رمضان، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى (غار) حراء كما كان يخرج لجواره ومعه أهله*، حتّى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله تعالى فيها برسالته ورحم العباد بها، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فجاءني جبريل، وأنا نائم (في رؤيا المنام)، بنمط (وعاء) من ديباج (ثوب فارسي مزركش) فيه كتاب. فقال: اقرأ! قال (النبي): ما أقرأ؟ قال: فغتّني به (ضمّني وعصرني) حتّى ظننت أنّه الموت، ثمّ أرسلني فقال: اقرأ. قال (النبي): قلت ما أقرأ؟ فغتني به حتّى ظننت أنه الموت، ثمّ أرسلني فقال: اقرأ قال. قلت: ماذا أقرأ فغتني به حتّى ظننت أنّه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ. قال(النبي) فقلت: ماذا أقرأ (ويضيف النبي): ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن

* – إن هذا الكلام يتناقض وما جاء في بداية الرواية، إذ قيل كان صلى الله عليه وسلم يذهب وحده إلى الغار ليتحنث أي لينصرف إلى التفكير والتأمل انصرافا كليا، فلماذا يذكر هنا ومعه أهله، أليس هذا تناقض مع فكرة الخلوة والانزواء التي تتيح الانصراف إلى التفكير والتأمل انصرافا كليا؟ و هذا يدعو إلى التساؤل حول مدى مصداقية ما تقوله هذه الروايات .

يعود لي بمثل ما صنع بي، فقال: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم ،علم الإنسان ما لم يعلم"[1]. قال (النبي): فقرأتها ثمّ انتهى .فانصرف عني، ووهبت من نومي، فكأنما كتبت في قلبي كتابا "[2].

وفي صحيح البخاري عن عائشة زوج النبي (بعد خديجة) أنّها قالت: " أوّل ما بدئ به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من الوحي، الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح .ثم حبّب إليه الخلاء، و كان يخلو بغار حراء فيتحنت فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزوّد لذلك ثم يرجع إلى خديجة (زوجته) فيتزود لمثلها، حتّى جاءه الحق، وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ . قال : ما أنا بقارئ، قال (النبي) فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ. قلت ما أنا بقارئ! فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ. فقلت: ما أنا بقارئ ! فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: "اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم". فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زمّلوني، زمّلوني، فزملوه حتى ذهب عنه الورع"[3].

إذا، رواية ابن إسحاق تختلف عن رواية البخاري في صيغة جواب النبي لجبريل يذكر ابن إسحاق جواب النبي " ما أقرأ؟ "، " ماذا أقرأ "، أما البخاري فيقول إن جوابه صلى الله عليه وسلم كان " ما أنا بقاريء " .

[1]– سورة العلق، الآية 1– 5.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص78.

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 78– 79.

هذا، وقد أشار الجابري إلى تلك الروايات التي ذكرها ابن جرير الطبري في تاريخه والتي جاء فيها كلها جواب النبي عن جبريل بصيغة: "ما أقرأ؟ " "وماذا أقرأ؟" وبعض تلك الروايات رويت عن نفس المصدر الذي روى عنه البخاري، أي عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم[1]. وفي هذا تلميح من الجابري، على أن صيغة " ما أقرأ؟ " و" ماذا أقرأ؟ " هي الأصح .

يؤكّد الجابري على أن صيغة "ماذا أقرأ"؟ الّتي تكرّرت في روايات ابن إسحاق والطبري لا يمكن حملها إلا على الاستفهام، وبالتالي يكون ردّ النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل استفسارا عما يريد منه أن يقرأه، وليس نفيا لمعرفة القراءة، وهذا يفيد ضمنيا برأيه، أن النبي يعرف القراءة.

وليس المقصود بالقراءة هنا، كما يقول، هو "التّتبع بالعين لحروف نصّ مكتوب والتعرف عليها ومعرفة الأصوات التي تخصها" Lire, Read، بل بمعنى استظهار ما تمّ حفظه وتلاوته Réciter, Récite، وفي هذه الحالة سيكون مضمون طلب جبريل "اقرأ" هو: أعد التلفّظ بما تسمع ! والجواب المناسب في هذه الحالة هو الاستفسار: "ماذا أقرأ"؟ وليس النفي إذ لا يعقل أن ينفي النبي عن نفسه القدّرة على إعادة التلفظ بما يسمع"[2].

و إذا سلّمنا مع الجابري أن "ماذا أقرأ"؟ هو قول استفساري استفهامي من النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل الذي طلب منه إعادة التلفظ بما يسمع، هل هذا يعني بالضرورة استفسارا عما يعيد تلفظه وبالتالي يفيد ضمنيا أنّ النبيّ يعرف القراءة؟ لماذا لا يكون القصد من هذه الصيغة " ماذا أقرأ؟ " هو استفسار واستفهام عن هذا الذي يعيشه، عن الحدث ككل أو استطلاعٌ إلى المطلوب منه؟ ولماذا لا نقرأ تساؤل النبي

[1]– ينظر المصدر نفسه ، ص 79.

[2]– ينظر، محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 79–80

صلى الله عليه وسلم أنه ارتباك وقلق وربما خوف من هول هذا الذي يحدث معه ومن المشهد العنيف الذي عاشه، هذا المشهد الذي سكت عنه الجابري ولم يلتفت إليه؟ .

"فجاءني جبريل (...) فقال: اقرأ قال (النبي): ماذا اقرأ؟ قال فغتني به (ضمني وعصرني) حتى ظننت أنه الموت! ثم أرسلني فقال: اقرأ. قال (النبي): فقلت ما أقرأ؟ قال: فغتني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ. قال (النبي) فقلت: ماذا أقرأ؟ (ويضيف النبي): ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي، فقال "اقرأ باسم ربك الذي خلق...". قال (النبي) فقرأتها، ثم انتهى، فانصرف عني".

هذا المشهد العنيف الذي عاشه النبي، هل كان استفساره عن " ماذا يقرأ " يتطلب كل هذا الغت/ العنف حتى ظنه أنه الموت* ؟

ثم يقرأ الجابري جواب النبيّ "ماذا أقرأ " على أنه قراءة في كتاب، وذلك لورود لفظ "كتاب" في العبارة التي قال فيها صلى الله عليه وسلم: "فجاءني جبريل، وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب" وقوله "ووهبت من نومي، فكأنما كتبت (الآيات التي قرأها عليه جبريل) في قلبي كتابا"[1]. مؤكدا على أن استحضار لفظ " كتاب " في سياق هذا الحديث مرتين، قرينة واضحة على أن الشخص الموجه إليه الأمر "يعرف الكتابة والقراءة ويقرأ في كتاب"[2].

بيد أن ما يلفت الإنتباه هنا، أن هذه القراءة تنقض القراءة السابقة، إذ نجده في القراءة السابقة أكد على أن "المقصود بالقراءة (التي ذكرتها الرواية) هو مجرد التلفظ بالأصوات التي لا تعني التتبع بالعين لحروف نص مكتوب والتعرف عليها، مضيفا و"إذا كان من الممكن أن عبارة "ما أنا بقارئ" تعني ما أنا ممن يعرف القراءة "بمعنى

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص80.

[2]– المصدر نفسه، ص80.

القراءة في كتاب، فهذا غير وارد لأن جبريل لم يطلب من النبي أن يقرأ في كتاب"[1] وكأن الجابري لم يكن حريصا على مناقشة إشكالية " ما أنا بقارئ " بقدر حرصه على تأكيد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف القراءة والكتابة، فهو يقول: " لا يليق بنا أن نتصور أن من كمالات الإنسان الذي يختاره الله للنبوة أن يكون لا يعرف القراءة والكتابة"[2]

وما يلفت الانتباه أيضا، هو أخذ الجابري عبارة "نمط من ديباج فيه كتاب" وجعلها سندا له في إثبات أن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف القراءة و الكتابة دون التساؤل عن إمكانية عدم ورودها في الرواية، فقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنها قرينة زائدة ولم يرد ذكرها في سيرة ابن إسحاق، بل ما جاء ذكره هو: "جاءني [جبريل] وأنا نائم فقال: اقرأ" والباقي هو مجرد زيادة من قبل كتاب السيرة والمؤرخين ابتداءً من ابن هشام: "جاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج في كتاب، فقال "إقرأ" "[3] وهناك من يقول إنّ الرّواية ذكرت أنّه صلّى الله عليه وسلّم لما هب من نومه بعد أن أقرأه الملك ما قرأ قال: "كأنما صور في قلبي كتاب"، ولم يقل "كأنما كتب في قلبي كتاب " كما روى ابن هشام ... وهذا ما جعل " وحيد السعفي " ينفي وجود تلك العبارة مؤكدا على أنها " مجرد زيادة من قبل كتاب السيرة والمؤرخين وأنّه لا يوجد في رواية ابن إسحاق مثل هذا الكلام، كما أنه ليس في القرآن الكريم أي ذكر لمواد الكتابة هذه"[4]

---

[1]– نفسه ، ص نفسها .

[2]– نفسه ، ص 80.

[3]– وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص145.

[4]– المصدر نفسه ، ص نفسها.

أما قراءة صيغة "ما أنا بقارئ" التي ذكرت في رواية البخاري على أنها: " تنفي عنه معرفة القراءة: ما أنا بقارئ!"[1]. أي نفي قدرته على القراءة. فالجابري لم يتقبل صيغة النفي هذه التي تفيد جهل القراءة، محاولا حملها على صيغة الاستفهام (إضافة إلى النفي) على اعتبار الباء زائدة، يقول، (قارن ما أنا فاعل بكم) " [2]، ولكن ماذا لو كانت الباء أصلية فهل هذا يعني أن صيغة "ما أنا بقارئ" تنفي عنه صلّى الله عليه وسلم معرفة القراءة؟ لماذا لا تكون "ما أنا بقارئ" هي رفض من النبي لأمر يجهله يريد أن يفرض عليه فكانت النتيجة غتّ الزائر له ثلاث مرات متتالية حتى كاد يذهب بروحه. ثم أقرأه ما أراد أن يقرئه وانصرف عنه .

ويكون في هذه الحالة صمود النبي صلى الله عليه وسلم ورفضه القراءة، كما قال هشام جعيط، " صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج ورفض مبدئي للائتمار فعبارة "ما أنا بقارئ" التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي "لا أحسن القراءة" بل "أرفض أن أقرأ" لأني حرّ في أن أقرأ أو لا أقرأ، ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرها بالقوة، وأخيرا فجبريل هو الذي قرأ النص، فانطبع في قلب الرسول "[3]

إذا صراع الملك مع محمّد ما هو إلا نتيجة رفض محمد القراءة تثبتا بحرية الأنا/ أنا محمد والرأي الذي هو رأي محمّد، ممّا دفع بجبريل إلى القراءة بنفسه فانطبع في قلب الرسول ما قرأ وفي هذه إشارة إلى " أنّ النبوة فرضت على محمد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن ليتوقع هذا أبدا حتى ظن بنفسه الجنون"[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 79.

[2]– المصدر نفسه، ص79.

[3]– هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص40.

[4]– المصدر نفسه، ص41.

وفي هذا السياق يقول هشام جعيط أنه " لو عدنا إلى القرآن، إلى لحظة التلاقي والتجلي والوحي، كما وردت في سورتي النجم والتكوير، لن نجد أثرا لهذا الغتّ أو الغطّ الذي جعله المفسرون وأصحاب السيرة والمؤرخون جميعا عصرا وخنقا وقطعا للنفس ومشقة وعنفا "[1]. وهي كلها توحي أن هناك صراعا وقوة وعنفا مُورِسَ على محمد صلى الله عليه وسلم. في حين تبين، والكلام لجعيط، من خلال سورتي التكوير والنجم أن الأمور جرت في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبل وعطف وتقارب شديد، وإذا نعت القرآن الشخص الماورائي بأنه ذو قوة، فلا شيء يدلّل على أنه استعمل القوة إزاء محمد بل هو "رسول كريم"، وفي الرؤية الأولى لسورة النجم دنا منه بتؤدة "فأوحى إلى عبده ما أوحى" وكأنّه الهمس. أمّا في الرؤية الثانية للسورة نفسها، فإن محمّدا عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه "آيات ربّه الكبرى"[2].

وكما استبعد هؤلاء الباحثون، أن يكون النبيّ قد تعرض للعنف، استبعدوا أيضا قصة الغار، بحجة أنه لا يوجد في القرآن أية إشارات توحي إلى هذا المكان غار حراء، الذي وقعت فيه الواقعة الأولى (الوحي) والذي تحدث عنه أصحاب السيرة*، في المقابل نجد أن القرآن قد تطرق إلى المحطات الكبرى لسيرة النبي: "فهو يشير إلى الكبرى منها حتى في حياته الخاصة: صفته القريشية، يتمه، فقره، ثم غناه، تجلي الملك أو الله ذاته له، التكذيب والمعاناة، الهجرة، بدر، أحد، المنافقون، الفتح وغير ذلك من الأحداث الهامة على صعيدي النبوة والتاريخ، لكن القرآن لا يشير البتة إلى غار

[1]– وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص129.

[2]– هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، ص40.

*– ابن إسحاق وحده هو الذي يؤكد بوضوح أن اللقاء ب"الملك" كان في حراء عن طريق الرؤيا "في النوم" فيما أن الآخرين كالطبري وابن سعد يسكتون عن الأمر ولا يدققون صفة اللقاء فالوحي الأولي، ينظر هشام جعيط ، الوحي و القرآن و النبوة ، ص35.

حراء وما جرى فيه حسب السير. وبالتالي يكون ذلك أمرا مثيرا للاستفهام والاستغراب"[1].

وقد أكد هؤلاء على أن لحظة التلاقي والتجلي والوحي، لحظة اللقاء الأول، بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل، قد تحدث عنها القرآن في سورتي النجم والتكوير، إذ تجلى له جبريل في اليقظة في شكل ضخم عظيم في الأفق لإشعاره بماهية الحدث، حيث يقول تعالى: "علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى". فقد ربط القرآن "بصفة أساسية التجلي في الأفق والوحي ذاته وأن الوحي حصل في هذه اللحظة لا في غيرها وما يدلل على هذا بصفة قاطعة ما يذكره القرآن في سورة التكوير. وهي سورة نزلت قبل النجم "وقد رآه بالأفق المبين" أي رأى محمد جبريلا رؤيا العين كما هو موضح جلي"[2].

لكن هناك من الباحثين من يخالف هذا الرأي في أن تكون سورة النجم قد تعرضت لحدث الوحي الأول، بل، حسب رأيهم، " تعرضت لحدث العروج إلى السماء وما جرى لمحمد عند سدرة المنتهى. فالضمير في نص الآية "ثُمّ دَنَا فَتَدَلى". راجع إلى النبي لجهة قربه من الله، وليس إلى جبريل"[3]. وهذا ما سنناقشه لاحقا بالتفصيل.

والتّساؤل الأهم هنا، إذا كان احتمال ما حدث في غار حراء ليس حقيقة وهو مجرد اختلاق، فهل إضافته من قبل كتاب السيرة محض صدفة أو هو اتباع وتقليد عرفته كل الثقافات واستعملته في باب الإلهام والوحي؟ فهذا إبراهيم الخليل شق في الغار طريقه إلى الدرجة والتعلم هنا خبر الكون هنا نظر في ما يعبد القوم، " هجر حضرته ليتحرّر من ربقها وقيودها ويقيم على حافتها، لا بعيدا عنها ولا قريبا منها، لا

[1]– المصدر نفسه، ص35.

[2]– هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة ، ص37.

[3]– دوجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام (من التفسير إلى التلقي)، دار الفارابي، ط1، 2011ص46.

داخلها ولا خارجها يعرف عنها ما يحاكمها به .يعلم منها ما يكفيه ليقاومها بأسلحتها، العقلية والوجدانية..." [1]، وهذا هرمس اليونان " فاز في الغار بالفنّ وأصاب الحكمة في الغار وأصاب الكهانة والتنجم فكان خير صديق للإنسان يلهم علمه المصطفين ...و هذا يسوع المسيح ليس له أبّ يحتضنه ساعة الميلاد فاحتضنه الغار أبوه، وعالم الغار ربّ مجهول لا يعرف أمره غير ابنه، وابنه هو يسوع المسيح ...و هؤلاء أصحاب الكهف بين يقظة ومنام يحدثون بالغيب الذي مارسوه في الغار فيؤمن الناس بأمر الغار، يؤمنون بربّه القائم على أمره ..." [2]

2 – الأميّ والأميّون في القرآن والحديث:

ينتقل الجابري بعد تفحص ما ذكره كتاب السيرة في مسألة أمية النبي صلى الله عليه وسلم إلى تفحص ما ورد في القرآن والحديث لتحديد مدلول لفظ " أميّ "، كون القرآن قد وصف النبي "بالأميّ".

يستهل حديثه بذكر الآيات التي ورد فيها لفظ "الأمّي" و"الأميين"، وقد ذكرها مرتبة حسب تاريخ النزول لارتباط القرآن الكريم بوقائع السيرة النبوية حسب رأيه

1–قوله تعالى: "**الذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأمّيَّ الذِي يَجِدُونَه مَكْتُوبًا عِنْدَهُم فِي التّوراة والإنجيل**"[3].

2– وقال **أيضا**: "**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**"[4].

---

[1]– عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان، ط2 1010،ص 54.

[2]– ينظر وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص 111.

[3]– سورة الاعراف، الآية 157.

[4]– البقرة، الآية 78.

3- وقال: "**وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا**"[1].

4- وقوله: **وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** "[2].

5- وقوله: " **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** "[3].

يؤكّد الجابري على أنّ لفظي "الأميّ" و"الأمّيّين" الواردين في الآيات ليس المقصود بهما عدم معرفة النبي الكتابة والقراءة "لأن التقابل في كثير من هذه الآيات هو بين طرف هو "الأميّ" و"الأمّيون" من جهة، وبين طرف آخر هم "أهل الكتاب" والمقصود بهم اليهود والنصارى، من جهة أخرى. وما به يفترق الطرفان هو أن الطرف الثاني لديه "كتاب" هو التوراة والإنجيل، والطرف الأول ليس لديه كتاب. فالأميون إذا هم الذين ليس لديهم كتاب سماوي، وقد جاء القرآن ليكون كتابا خاصّا بهم"[4].

وبهذا يخالف الجابري الفهم السائد الذي يقول إن الله سبحانه وتعالى قد وصف نبيه بالأميّة لأنه لم يكن يكتب ولم يكن يحسن القراءة[5]، مستندا في ذلك إلى رأي ابن عبّاس الذي يقول إنّ معنى "أميون" في قوله تعالى: "ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون"، قوم لم يصدقوا رسولا أرسله الله، ولا كتابا أنزل الله،

---

[1]- سورة آل عمران، الآية 20.

[2]- سورة آل عمران، الآية75.

[3]- سورة الجمعة ، الآية 2.

[4]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص82.

[5]- ينظر: أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج15، ص382 نقلا عن دوجيه قانصورة، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص47.

فكتبوا كتابا بأيديهم، ثم قالوا لقوم سفلة جهال: هذا من عند الله. وقال: قد أخبر القرآن أنهم يكتبون بأيديهم، ثم سماهم أميين لجحودهم كتب الله ورسله"[1].

ويضيف الجابري أن المقصود ب"الأميين" في الآية أعلاه "أناس من العرب اعتنقوا اليهودية ولا علم لهم بالتوراة وإنما يختلقون كلاما ويقولون إنه من التوراة"[2]، وبهذا الفهم يبتعد الجابري عما جاء في التفاسير، إذ ذكر مقاتل في تفسيره: "**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**" يقول من اليهود من لا يقرأ التوراة، إلاّ أن يحدثهم عنها رؤوس اليهود " وإن هم إلا يظنون " في غير يقين ما يستيقنون به فإن كذبوا رءوس اليهود أو صدقوا تابعوهم باعترافهم، فليس لهم بالتوراة علم إلاّ ما حدثوا عنها"[3]

وذكر الطبري أن القرآن يتكلم عن "أناس من يهود لم يكونوا يعلمون من الكتاب شيئا، وكانوا يتكلمون بالظن بغير ما في كتاب الله ويقولون هو من الكتاب أماني يتمنونها"[4].

وقد حاول الجابري قراءة الآية التي يستند إليها جلّ المفسرين في إثبات أنّ النبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلم لم يكن يحسن القراءة والكتابة – وهي قوله تعالى: "وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون"[5]– قراءة على غير مثال، وذلك باعتبارها كانت جوابا على من يتهمونه صلى الله عليه وسلم بنسخ الكتب السماوية السابقة، لا باعتبارها حجة على أنه لم يكن يعرف القراءة والكتابة وذلك

---

[1]– ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن ، تفسير الطبري ، ج1، ص 509.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص81.

[3]– مقاتل بن سلمان، تفسير مقاتل، ج

[4]– ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، مج1، ص 509.

2– سورة العنكبوت، الآية 48.

لارتباط هذه الآية يقول الجابري " ارتباطا مباشرا بالآية السابقة لها، أي قوله تعالى: "وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون". وقد عبر القرآن عن مضمون جحدهم في آية أخرى فقال تعالى: "وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤوا ظلما وزورا". ولذلك يرد عليهم القرآن بتوجيه الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم: وإن هذا الجحود والاتهام بافتراء القرآن كان يمكن أن يكون مبررا ومقبولا لو كان حالك، قبل نزول القرآن عليك، كحال الأساقفة والرهبان الذين يقرؤون التوراة والإنجيل وينسخونها. وهذا ما لم يحصل ولم يعرف عنك أنك تتلو التوراة و"تخطها"، تنسخها، "بيمينك"، فالمقصود في قوله تعالى "وما كنت تتلو من قبله من كتاب" هو أحد كتب "أهل الكتاب". فهي وحدها التي يمكن أن ينصرف إليها اتهام قريش بكونه كان ينسخ منها، وهذا ما تشهد له آيات أخرى منها قوله تعالى: "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان"[1]. وقوله: "وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا"[2]. وقوله: " **وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ** "[3]. والمشار إليهم نصارى من الموالي والعبيد"[4].

و هكذا ، يتبين أنّ المفكّر لم يتعامل مع الآية كنصّ مستقلّ بذاته ،وإنّما قرأها في ضوء نصوص أخرى، إذ ربطها بما سبقها من كلام، كما استحضر نصوصا وآيات أخرى لها علاقة بهذه الآية أو بمتن الآية، وقد كان استحضار تلك النصوص و الآيات معينا له في فهم وتفسير الآية، عملا بمبدأ "القرآن يفسر بعضه بعضا" وهو

---

[1]– سورة الشورى، الآية 52.

[2]– سورة الفرقان، الآية 05.

[3]– عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء / المغرب ، بيروت / لبنان ، ط2 2010، ص 54.

[4]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص91.

مبدأ عمل به المفسرون من قبل، وهذا المبدأ " ليس صحيحا في كل الأحوال ، لأن ثمة تطورا دلاليا أحدثه القرآن في كثير من الألفاظ ، إذ يصعب أن تكون الدلالة هي هي في نصّ استمر نزوله أكثر من عشرين عاما ، وهذه الملاحظة أوردها محمد عبده وكذلك أمين الخولي في العصر الحديث "[1] .

كما أنّ الفهم الذي قدّمه الجابري للآية أعلاه غير بعيد عن تأويل إسماعيل حقي البروسوي (127 هـ) صاحب تفسير " روح البيان " .

ونجد معظم كتب التفاسير القديمة تؤكّد على أنّ الآية أعلاه تنكر معرفة النبي للكتابة والقراءة وهي موجهة إلى الكافرين من اليهود وليس إلى قريش، إذ نجد تفسير مقاتل يقول: " وما يجحد بآياتنا " يعني آيات القرآن بعد المعرفة، لأنّهم يعلمون أنّ محمدا صلى الله عليه وسلم نبي، وأن القرآن حق من الله عز وجل، " إلاّ الكافرون" من اليهود. " وما كنت " يا محمد " تتلو " يعني: تقرأ " من قبله " يعني، من قبل القرآن " من كتاب ولا تخطه بيمينك " فلو كنت يا محمد تتلو القرآن أو تخطه، لقالت اليهود: إنما كتبه من تلقاء نفسه، " وإذا لارتاب " يقول: وإذا لشك، "المبطلون" يعني الكاذبين، يعني كفار اليهود، إذا لشكوا فيك يا محمد، إذا لقالوا: إن الذي نجد في التوراة نعته هو أمي لا يقرأ الكتاب ولا يخطه بيده، ثم ذكر مؤمني أهل التوراة، فقال: "بل هو" يا محمد، "آيات بينات" يعني: علامات واضحات بأنه أمي لا يقرأ الكتاب ولا يخطه بيده، " في صدور " يعني: في قلوب، "الذين أوتوا العلم" بالتوراة، يعني عبد الله بن سلام وأصحابه، ثم قال عز وجل: " وما يجحد بآياتنا " يعني: ببعث محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة بأنه أمي لا يقرأ الكتاب ولا يخطه بيده، وهو مكتوب في التوراة فكتموا

[1]– نصر حامد أبوزيد ، إشكالية تأويل القرآن ..قديما و حديثا ، www.hurriyatsudan.com

أمره وجحدوا، فذلك قوله عز وجل: "وما يجحد بآياتنا" يعني: ببعث محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة "إلا الظالمين"، يعني كفار اليهود "[1]

كما يمكن القول إنّنا لو رجّحنا تأويل الجابري معتبرين المقصود ب "ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك" ما كنت تتلو التوراة وتخطها " تنسخها "، يصبح من الممكن القول إن النبي صلى الله عليه وسلّم قال ذلك أو " فعل ذلك على أنّه شهادة المرء لنفسه " [2]، كما ذهب بعض المستشرقين ومن بينهم "شبرنغر" (Sprenger) القائل إنّ النبي صلى الله عليه وسلّم يعرف القراءة وإنه: "قرأ كتابا حول العقائد والأساطير بعنوان أساطير الأولين"[3]

أما قول الجابري إن المقصود بـ " "ما كنت تتلو من قبله من كتاب" هو أحد كتب "أهل الكتاب"، فهي وحدها التي يمكن أن ينصرف إليها اتهام قريش له، بكونه كان ينسخ منها. وهذا ما تشهد له آيات أخرى منها:

قوله تعالى: " مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ "[4]

وقوله: " وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا"[5]

وقوله:"وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ " "[6]

إذًا ،إصرار الجابري على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحسن القراءة والكتابة، جعله يعطي الآية، التي استند إليها جل المفسرين لإثبات أميّة محمّد، قراءة

---

[1]– مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ج3، ص 386

[2]– تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص14.

[3]– المصدر نفسه ، ص15.

[4]–سورة الشورى الآية52.

[5]–سورة الفرقان، الآية 5.

[6]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 91.

مختلفة عن القراءات السابقة، معتمدا في ذلك على القرآن نفسه، إذ استحضر الآيات أعلاه حجة على معقولية رؤيته .

وما نجده في التفاسير القديمة بخصوص هذه الآيات، قول الطبري مثلا في الآية "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان" إن الله جل ثناؤه يقول لنبيه صلى الله عليه وسلم: "ما كنت تدري يا محمد أيّ شيء الكتاب ولا الإيمان الذين أعطيناكهما، مؤكّدا على أنّ المقصود ب"الكتاب" القرآن وذلك من خلال تفسيره للآية اللاحقة "ولكن جعلناه نورا"، ولكن جعلنا هذا القرآن وهو الكتاب نورا، يعني ضياء للناس يستضيئون بضوئه الذي بين الله فيه، وهو بيانه الذي بين فيه، مما لهم في العمل الرشاد، ومن النار النجاة "نهدي به، من نشاء من عبادنا" يقول الطبري: نهدي بهذا القرآن، فالهاء في قوله "به" من ذكر الكتاب"[1].

وهو نفس ما ذهب إليه الزّمخشري حيث اعتبر المقصود بالكتاب هو القرآن و ذلك في قوله :"قد علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يدري ما القرآن قبل نزوله عليه"[2]

وقد ذهب نفر إلى القول، إنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم كان أميّا قبل البعثة ولم يعد كذلك بعد البعثة، لأنّه تعلّم من جبريل بعد النبوة، ويستدل على هذا بظاهر الآية "ما كنت تدري ما الكتاب" النفي هنا تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها.[3]

أمّا تأويل المفكّر قوله تعالى: "وقالوا أساطير الأولين، اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا " يقصد بها اتهام قريش النبي صلى الله عليه وسلم أنّ ما يقوله ما هو

---

[1]– ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن– تفسير الطبري، ج20، ص 542.

[2]– الزمخشري، الكشاف، ج3، ص476.

[3]– ينظر: الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، دار القرآن الكريم، 1405هـ، قم، ج1، ص107، نقلا عن دوجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام، ص48.

إلا نسخ لأحد كتب أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، يبتعد و ما جاء في أسباب نزول الآية، إذ روي عن ابن عباس أنّ سبب نزولها هو ما فعله " النضر ابن الحارث بن كلدة بن علقمة بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي، إذ كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، تعلم بها أحاديث ملوك فارس وأحاديث رستم وإسفنديار، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس مجلسا فذكّر بالله وحدث قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام ثم يقول: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثا منه، فهلمّوا فأنا أحدّثكم أحسن من حديثه! ثم يحدّثهم عن ملوك فارس ورستم وإسفنديار، ثم يقول: يا محمد أحسن حديثا مني! قال: فأنزل الله تبارك وتعالى في النضر ثماني آيات من القرآن، قوله: "إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين"[1] وكلّ ما ذكر فيه الأساطير في القرآن[2].

أما الزّمخشري فقد عدّ "أساطير الأولين" "ما سطره المتقدّمون من نحو أحاديث رستم وأسفنديار جمع أساطير أو أسطورة كأحدوثة"[3] . وأما لفظ "اكتتبها" التي قرأها الجابري بمعنى نسخها بيده وبالتّالي كان صلّى الله عليه وسلّم يحسن الكتابة، وإلّا ما كانت قريش تتهمه بنسخ أحد كتب "أهل الكتاب"، فقد قرأها الزمخشري: "(اكتتبها) كتبها لنفسه وأخذها، كما تقول أشكب الماء واصطبه إذا سكبه وصبه لنفسه وأخذه، وقرئ اكتتبها على البناء للمفعول، والمعنى: اكتتبها كاتب له لأنه أميّ لا يكتب بيده، وذلك من تمام إعجازه، ثم حذفت على اللام فأفضى الفعل إلى الضمير فصار اكتتبها إياه كاتب كقوله، واختار موسى قومه، ثم بنى الفعل للضمير الذي هو إياه فانقلب

[1]– القلم، الآية 15.

[2]– ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن،ج 17، ص 400.

[3]– الزمخشري، الكشاف، مج3، ص82.

مرفوعا مستترا بعد أن كان بارزا منصوبا، وبقي ضمير الأساطير على حاله فصار اكتتبها كما ترى"[1].

ويمكن القول، أساطير بمعنى أباطيل وأكاذيب وأحاديث لا نظام لها كما ذكر علماء اللغة[2] وفي اللاتينية لفظ Historia بمعنى الأحاديث والأساطير والتأريخ ،ومنها وردت لفظة History في الإنجليزيّة بمعنى التّأريخ، وتقابلها إستوريا Historya في اليونانيّة وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتّاريخ، ويظهر أنّ الجاهليّين قد وقفوا عليها فأخذوا اللفظة عن اليونانية، واستعملوها بالشكل المذكور بالمعنى نفسه"[3]. مما يعني أنه ليس بالضرورة، أن تكون " أساطير الأولين " أحد كتب " أهل الكتاب " .

أمّا بالنّسبة إلى الحديث الذي يستند إليه الجابري، ليبرر موقفه من أميّة النبيّ، "نحن أمة لا نكت ولا نحسب "، فالجابري يعود بالكلمتين، " الأمي " و" الأميين "، إلى معنييها اللغوي والاصطلاحي، مؤكدا على أنها لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة. بل هي عند كثير من اللغويين والمتكلمين تعني " الذين ليس لهم كتاب ديني سماوي، فهم إذا في مقابل "أهل الكتاب"، وبالتحديد اليهود أصحاب التوراة والنصارى أصحاب الإنجيل"[4]. ومثل هذه القراءة التي ارتضاها الجابري، نجدها في "روح المعاني "، إذ ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان "يكره أن يظهر الأميون من المجوس على أهل الكتاب من الروم"[5]. فجعل المجوس أميين لأنهم ليسوا أهل كتاب، وهذا الخبر يدعم فكرة أن الأمية تطلق على من ليس لهم كتاب سماوي.

---

[1]– المصدر نفسه، ص82.

[2]– شرح القاموس (297/2)، المفردات (ص231) نقلا عن جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام(السيرة النبوية) ص197.

[3]– ينظر جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام(السيرة النبوية) ، ص 197.

[4]– ينظر: محمد عابد لجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص83.

[5]– روح المعاني (17/21 وما بعدها) نقلا عن جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية، ص194.

وغير بعيد عن هذه القراءة، يقول الباحث " يوسف الصّديق "، محاولا إثبات أن النبي كان يقرأ ويكتب : " إنّ لفظة الأميّة (الأميّون) المثبتة في بعض آيات القرآن لا تعني أنّ هؤلاء القوم لا يعرفون القراءة والكتابة، مثل قوله " فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهي للّه ومن اتّبعن وقل لّلّذين أوتوا الكتاب والأمّيين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ والله بصير بالعباد "، أو قوله: " ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك ومنهم مّن إن تأمنه بدينار لاّ يؤدّه إليك إلاّ ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأمّيّين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون" أو قوله: " هو الّذي بعث في الأمّيين رسولا مّنهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مّبين " إن الأميين هم النّاس الذين لم يتّصلوا في ذلك العصر بكتاب منزّل مثل الإنجيل عند المسيحيين، أو التوراة عند اليهود ذاك هو معنى الأميّة في الآيات. وعلينا أن نتخلص من التفسير القائل إنّ النبيّ محمد كان أميّا لا يعرف القراءة والكتابة ..." [1]، ومثل هذه الرؤية نجدها عند محمد أركون وهشام جعيط وعبد المجيد الشرفي وكل من حاول الاستفادة من منجزات الحداثة الغربية .

3 – في أصل لفظ " أميّ ":

ليس هذا فحسب، بل عدّ الجابري لفظ "أميّ" لفظ معرّب، لا أصل له في اللغة العربية (...) وأن اليهود كانوا يطلقون لفظ "الأمم" على غيرهم من الشّعوب أي على "الوثنيين" من عبدة الأصنام وغيرهم، وأن "الأمي" بهذا الاعتبار منسوب إلى الأمم. فكما كان الرومان يطلقون على غيرهم من الأمم اسم "باربار" بمعنى "المتوحشون" وكما

[1]–يوسف الصديق، الآخر و الآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة و النشر ، تونس ط1 ، 2015 ص 22.

كان العرب يطلقون على غيرهم من الشعوب لفظ "العجم" يكون كلامهم (بالنسبة إلى العربي) فيه عجمة لا يفهم، فكذلك كان اليهود يطلقون على غيرهم من الشعوب لفظ "الأميين" أي المنسوبين إلى "الأمم" الأخرى التي ليس لديها كتاب منزل [1]، وهذا ما نجده عند هشام جعيط، إذ يعتقد أن عبارة "النبي الأمي" تعني النبي المبعوث من غير بني إسرائيل (...)ولكلمة أمي وأميين مقابل بالعبرية، وهي "أمم علام"، أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل، وكان اليهود يميّزون بينهم وبين الآخرين. والمفهوم ديني وعرقي في آن واحد. وعندما ترجم الكتاب المقدّس إلى اللاتينية استعملت عوضا عن "أمم" كلمة gentiles، ومن هنا الكلمة الفرنسية gentils (...) فتكون عبارة "النّبي الأميّ" و"نبي الأميّين" موجهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة، أكثر مما هي موجهة إلى المسيحيين، وتعني النبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى، والمختار هو ذاته من بين أمة من غير اليهود (...) هذا إذن هو المعنى الصحيح للأمية، أما لماذا ألصق المسلمون بهذا المفهوم معنى جهل القراءة فلعل ذلك يرجع إلى تطور الكلمة في العبرية وما شحنت به من مقاصد، وهي أن الأمم الأخرى تجهل الله وتجهل الحقيقة "[2].

وليس بعيدا عن هذا الرأي، يقول الصادق النيهوم : "الأمي" "مصطلح توراتي مشتق من كلمة (أ وم ت ى ا) بمعنى [أمي] أي غير تابع لأهل الكتاب من اليهود بالذات. وهو المعنى الذي يتبناه القرآن حرفيا، في آيات منها قوله تعالى "وقل للذين آمنوا أوتوا الكتاب والأميين". فالأمي في لغة التوراة، ليس هو [غير المتعلم] بل هو[غير اليهودي] الذي استبعده الرّب من الشعب المختار واعتبره نجسا لأنه غير مختتن، وحرم عليه أن يطلع على الناموس، أو يقرأ الكتاب المقدس. ورغم أن رسل

[1] ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 83

[2]– ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص ص43، 44.

المسيح، رفضوا هذا الموقف اللاديني وخرجوا للتبشير بالمسيحية بين [الأمم] فإن الكلمة نفسها ظلت تعني [غيرالكتابي] وظلت صفة لازمة لجميع الشعوب التي لم تتلق شريعة سماوية. لهذا السبب يقول القرآن "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. وإن كانوا من قبل لفي ظلال مبين". فالعرب لم يكونوا في ضلال مبين، لأنهم كانوا لا يعرفون القراءة، بل لأنهم كانوا لا يملكون شريعة"[1].

والملاحظ أنّ هذه الآراء هي في أصلها آراء استشراقية، فقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن المقصود ب"الأميين هنا الوثنيون، ودليلهم على ذلك هو جملة "أموت ها عولام" ummot ha olam التي كان يطلقها العبرانيون على غيرهم، ويريدون الوثنيين أي غير العبرانيين. وذهب بعض آخر إلى أن المراد من "الأمي" الشخص غير المتعلم. أما لفظة "أمّة" بمعنى جماعة كبيرة وشعب فإنها "أميثا" ummethaفي السريانية [2]

وقد أطلق العبرانيون على الغرباء وكل من هو غير يهودي، "كوي Goy" الواحد و" كويم Goyim للجمع" وتقابل هذه اللفظة لفظة " Gentile " في اللاتينية، ويقال للغريب عنهم "أخريم Ahrim وNochrim" كذلك، تمييزا لهم عن العبرانيين الذين يذهبون إلى أنهم أمة مقدسة مفضلة على العالمين "[3] وذهب بعض المستشرقين اليهود إلى أن لفظة "الأميين" معربة من أصل "كوي" و"كوييم" المذكور[4].

---

[1]– الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، شريعة من ورق، ط1 ، 1994، ص23.

[2]– ينظر ، جواد علي، تاريخ القرآن في الإسلام (السيرة النبوية) ، منشورات الجمل ، بيروت ، بغداد 2009 ، ص 54.

[3]–المصدر السابق، ص 195.

[4]– ص ن

وذكر جورج طرابيشي أنّ هناك دارسا رائدا لتاريخ العرب قبل الإسلام، قد "نوّه بما ذهب إليه بعض المستشرقين، من دون أن يسميهم، من أن اللفظة العربية مشتقة من "أمت" أو "أميم" العبرية، أو ربما من "غوييم"، وهو النعت الذي يطلقه المأثور اليهودي على سائر أبناء الأمم الذين لم يؤتوا – بعكس بني إسرائيل – الكتاب أي الوثنيين ويضيف طرابيشي، أنّ حتى المأثور المسيحي المكتوب باللّاتينية اقتبس المفهوم نفسه عن المأثور العبري وأطلق على الوثنيين، أي على من ليس لهم كتاب مقدس، اسم الأمم " Les gentils" .

وبناء على ما تقدم يتبيّن أنّ لفظ "أمي" لفظ معرب، لا أصل له في اللغة العربية، فهي تخلو من لفظ أمي وما اشتق منه. والباحثون المستشرقون هم من توصلوا في بحوثهم في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى هذه النتيجة معتمدين في ذلك على المنهج الفيلولوجي الذي يعمل على ردّ كلّ شيء إلى أصله ،والجابري يرى أنّ هذا اللّفظ ورد في القرآن لينقل العرب من صفة الأميين ليصبحوا أهل كتاب منزل .

4 – شهادات من الواقع:

يختم الجابري قراءته في مسألة أمية الرسول، بعرض مجموعة من الوقائع التّاريخيّة حاول من خلالها ترجيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتب ويقرأ .

ويؤكد على أنّ " الكتابة كانت منتشرة في مكّة زمن النبي صلى الله عليه وسلم وقبله. تشهد لذلك تلك اللائحة الطويلة من أسماء الصحابة الذين كتبوا للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي مقدمتهم أبو بكر وعمر وعلي وعثمان. أضف إلى ذلك أن بعض الروايات تشير إلى أنهم كانوا يقرؤون التوراة أيضا. "وفي رواية مالك عن عمر رضي الله عنه أنه قال: رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أمسك مصحفا قد تشرمت حواشيه. فقال: ما هذا؟ قلت: جزء من التوراة. فغضب وقال: والله لو كان موسى حيا

ما وسعه إلا اليتامى" هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذكر ابن إسحاق في قصة إسلام عمر بن الخطاب أنه ذهب إلى بيت أخته غاضبا عندما قيل له، أنها أسلمت، فدخل عليها في بيتها فوجدها مع أخته وابن عمه سعيد بن عمرو. وعندهما خباب بن الأرت معه صحيفة فيها سورة (طه) يقرئها إياها، فلما سمعوا حس عمر، تغيب خباب في مخدع لهم (...) وقد سمع عمر حين دنا إلى البيت قراءة خباب عليهما" وبعد مشاجرة طلب عمر الصحيفة وقرأ صدرا من سورة طه ثم قال: "ما أحسن هذا الكلام وأكرمه (...) وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل النبوة يتردد على الشام في تجارة خديجة (...) وأنه من غير المتوقع أن يكون جاهلا بالكتابة والحساب وهو يقوم بمهام التجارة"[1].

إنّ رأي الجابري هذا مستمدّ من الرّؤية الاستشراقية النولدكيّة التي تقول كيف لرجل " وجَد في محيطه القريب عشرات الرجال الذين استطاعوا القراءة والكتابة، لا يستطيع ما استطاعوا، (...)كما أنه بوصفه تاجر، تحتاج هذه الصنعة إلى تسجيل البضائع والأسعار والأسماء*، ونولدكة بهذا القول يحاول إثبات ما سبق وذهب إليه، هو أنّ محمدا كان يهتم بكتب اليهود والمسيحيين المقدسة وكان يسعى إلى أن يتعمق بها معرفة "[2]، ولكن لا دليل على صحة ما يذهب إليه نولدكه، لأن الروايات التي يستند إليها هي روايات تاريخية الفاصل الزمني بيننا وبينها كبير، وما يحتكم إليه بخصوصها ضعيف.

كما أنّ وجود هذا النزر اليسير من الصّحابة الّذين كتبوا للنبي صلّى الله عليه وّسلم والذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة، حسب الجابري، ليس دليلا كافيا على أنّ

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص84، 85.

*– ليس من شروط التجارة أن يكون التاجر يتقن القراءة و الكتابة .

[2]– ينظر: تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تارمر، ص 15 .

النبي هو الآخر كان يعرف القراءة و الكتابة . خاصّة إذا عدنا وبحثنا في ظروفه فهو " عرف اليتم خلافا لا بناء الأرستقراطية القرشية"[1]

ثم يعرض الجابري شهادة أخرى تثبت، حسب زعمه، أنّه صلى الله عليه وسلم كان يحسن الكتابة، وهي كتابة وثيقة "صلح الحديبية "، إذ يؤكّد أنّ هناك روايات وأخبار نقلت عن الصحابة أن النبي كتب وقرأ بهذه المناسبة. "ففي الحديث المعروف ب"حديث البراء"، الذي رواه مسلم في صحيحه بصدد صلح الحديبية، أن النبي صلى الله عليه وسلم كلف علي بن أبي طالب بكتابة الصلح مع قريش، فقال له: "اكتب الشرط بيننا: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله" فاعترض ممثل قريش قائلا: "لو نعلم أنك رسول الله تابعناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله" ويقول الراوي: "فأمر (النبي) عليا أن يمحها، فقال علي: لا والله لا أمحها: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرني مكانها، فأراه مكانها فمحاها وكتب (النبي) ابن عبد الله"[2]، ولكن التساؤل هنا، كيف استطاع علي أن يرفض أمرا صادرا عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ ولماذا طلب منه أن يدلّه على مكانها وهو يحسن إيجادها وقراءتها، وكان سهل جدا أن يراها ولاسيما إذا عرفنا أنها وردت في بداية الكلام *

كما أنّ دراسة الجابري في هذه المسألة كانت انتقائية، فهو يعرض فقط ما يساند رؤيته، ويتجاهل كل ما يخالفها، وإلا ما تفسير سكوته عن رواية أخرى على لسان

---

[1]– المصدر نفسه، ص45.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص86.

*– لهذا وجدت رواية أخرى، تبرر رفض علي، تقول: " "أن النبي لما أمر بمحو جملة "رسول الله" التي اعترض عليها رسول قريش ومفوضهم أمر عليا بمحوها كلما قال علي: "لا أمحوك أو والله لا أمحوك أبدا". فقال: أرينه (لأنه لم يكن يحسن القراءة) فأراه إياه فمحاه رسول الله، وقال اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله، سهيل بن عمرو " الحلبية 23/1، نقلا عن علي جواد، تاريخ العرب في الإسلام، 192

مسلم نفسه تقول "عن أنس أن قريشا صالحوا النبي صلى الله عليه وسلم فيهم سهيل بن عمرو وقال النبي لعلي اكتب "بسم الله الرحمن الرحيم". قال سهيل أما بسم الله فما ندري ما بسم الله الرحمن الرحيم ولكن اكتب ما نعرف باسمك اللهم، فقال "اكتب من محمد رسول الله" قال لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك. فقال النبي صلى الله عليه وسلم "اكتب من محمد بن عبد الله"[1]" يعني النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر غيره بالكتابة ولم يكن يكتب .

وهناك رواية أخرى ذكرها ابن هشام تشير إلى أن عليا هو من كتب في الأولى وفي الثانية بعدما دعاه الرسول صلى الله عليه وسلم "فقال: أكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: فقال سهيل: لا أعرف هذا ولكن اكتب: باسمك اللهم، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: اكتب باسمك اللهم، فكتبها، ثم قال: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو، قال: فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو"[2].

إذًا، يعزّ الفصل في مسألة هل الرسول كتب يوم صلح الحديبية أو علي، بسبب هذا الاختلاف الكبير بين الروايات .

ثم يعرض الجابري على قارئه، شهادة أخرى يحاول من خلالها إثبات أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يكتب، وهي رواية لابن عباس يقول فيها "اشتدّ برسول الله وجعه (في مرض وفاته) فقال: ائتوني اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي فتنازعوا"[3]. إن

[1]– أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الحديث رقم 1784، ص 435.

[2]– أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص220.

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، ص87.

كلمة (اكتب) هنا إذا حملناها على المجاز قد لا يكون القصد منها الكتابة باليد، بل الكتابة بوساطة آخرين.

كما أنّ هذه الرّواية تذكّرنا برواية أخرى عن عائشة " أن الرسول صلى الله عليه وسلم في مرضه طلب منها قائلا: "ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يتمنّى متمنّ ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر"[1]، مما يجعلنا نشك في صحة الحديثين ونتساءل عن الدافع وراءهما.

إن ما يلفت الانتباه في دراسة المفكّر في مسألتي الوحي والأميّة، أنها لم تشر البتّة إلى المؤلّفات المعاصرة له " فتراه يتجاهل بالكامل إشكالات محمد أركون، ولا يوجد أيّ أثر لبحوث هشام جعيط القيمة حول السيرة النبوية، وتحليلاته المهمة لمفهوم الوحي "[2] بالإضافة إلى غياب أعمال معاصرين عرب ومستشرقين، والاقتصار على المصادر الرّوائية والتّفاسير القديمة.

[1]– أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حديث رقم 2387، ص 569.

[2]–وجيه قنصو وآخرون، العقلانية، والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط1 ، 2012 ، ص 354.

الفصـــل الثاني:

القرآن: تشكله وقراءتـــه

أولا: في أسماء القرآن ومعناه

1- الذكر..الحديث..القرآن.

2- القرآن / الكتاب.

3- معنى القرآن.

ثانيا: إشكالية الأحرف السّبعة والقراءات القرآنيّة

1- في لغة القرآن.

2- الأحرف السّبعة والقراءات القرآنية.

3- الإعجاز في القرآن.

يروم عملنا في هذا الفصل دراسة متون ما قدمه الجابري في تتبعه الأسماء التي وصف بها الوحي المحمدي، ومسألة لغة القرآن والأحرف السبعة التي قيل إن القرآن قد نزل بها، حتّى نتعرّف كيف استقرأ الأخبار حول هذه المسألة، و إلا ما استند في تتبعه أسماء القرآن ومعرفة مدى اختلافه أو صلته بالقراءة التراثية لهذه المسائل، وكيف أقبل على قراءة الآيات لجعلها حجة لما ذهب إليه ؟

أولا: في أسماء القرآن ومعناه:

هناك من عدّد أسماء القرآن الكريم حتى وصل بها خمسين اسما أو أكثر، فقد أوْرد السيوطي في الإتقان قول " أبي المعالي عزيزي بن عبد الملك ": اعلم أن الله سمى القرآن بخمسة وخمسين اسما*، وقد ذكر الأسماء جميعا معتمدا آي القرآن في ذلك وعدّدها الحراليُّ أساميه إلى نيّف وتسعين "[1] . وقال الجاحظ: " سمّى الله كتابه

---

* –أسماء القرآن: كتابا مبينا، قرآنا كريما، كلاما، نورا، هدى ورحمة، فرقانا، شفاء، موعظة، ذكرا مباركا، عليا، حكمة، حكيما، مهيمنا، حبلا، صراطا مستقيما، قيما، قولا وفصلا، نبأ عظيما، و أحسن الحديث، مثاني، و متشابها، تنزيلا، وروحا، وحيا، عربيا، بصائر، بيانا، علما، حقا، هديا، عجبا، تذكرة، العروة الوثقى، صدقا، عدلا، أمرا، مناديا، بشرى، مجيدا، زبورا، بشيرا و نذيرا، عزيزا، بلاغا، قصصا، صحف، مكرّمة، مرفوعة، مّطهّرة ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 146– 147 –148

[1]–. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 192

اسما مخالفا لما سمّى العرب كلامهم على الجمل التفصيل، سمّى جملته قرآنا، كما سمّوا ديوانا، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية "[1].

يتساءل الجابري، من رأي الجاحظ " سمى الله جملة كتابه قرآنا "، عن الكيفية التي كانت الجماعة الإسلامية تسمي بها ذلك القليل من القرآن الذي كانت تتداوله؟ ومن هنا–من هذا القليل– بدأ بحثه عن صفات الوحي المحمدي قبل أن تتراكم سوره وتتجمع لتصبح قرآنا، معتقدا في ذلك بما قاله الجاحظ.

1–الذكر ..الحديث ..القرآن:

ركن الجابري في بحثه عن صفات الوحي المحمدي إلى ترتيب سور القرآن حسب ترتيب النزول*، ومنه تبين أن لفظ " القرآن " لم يشر إليه البتة في السور الأولى التي نزلت قبل الجهر بالدعوة، و" إنما ورد وتكرّر في السور التي فيها رد على مشركي مكة في إنكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، واتهامهم إياه بالسحر والجنون، وهذا حدث بعد الجهر بالدعوة، أي عندما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم يتعرض لأصنام قريش، حوالي السنة الخامسة من البعثة "[2]، وقد خلص الجابري بعد ربط بعض آي القرآن بأحداث تاريخية – كتهجم كفار قريش على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لماّ قرأ سورة النجم جهارا في الكعبة أي لحظة الجهر بالدعوة – إلى أن " لفظ القرآن ورد لأول مرّة في سورة "البروج " و(رتبتها 27) حسب ترتيب النزول. أما قبل ذلك فلم يوصف الوحي المحمدي بأي وصف ولم يطلق عليه أيّ اسم إلا ابتداء

---

[1]–. جلال الدين السيوطي، الإتقان، ج1، ص 146

* –ترتيب النزول غير ترتيب المصحف، والمقصود ترتيب السورة في لائحة ترتيب النزول المعمول به الآن، وهو الترتيب الذي اعتمده الجابري في هذا السياق كما صرح بذلك، ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص 152

[2]–ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص، 151 –152

من سورة التكوير ورتبتها (7). ففيها وصف لأول مرّة، في معرض الرد على المشركين الذين قالوا عن رسول الله إنه "مجنون" وعن القرآن إنه "قول شيطان" وصف بأنه " لقول رسول كريم" وأنه "ذكر للعالمين"، وستتكرر، يضيف الجابري، ألفاظ "ذكر" و"ذكرى" و"تذكرة" كأسماء للقرآن، في عدد من الآيات، منها آية في سورة "الأعلى " (ورتبتها8) حيث ورد قوله تعالى: "فذكر إن نفعت الذكرى ". أما سورة "النجم " (و رتبتها 23) يقول الجابري: نزلت حوالي السنة الخامسة / السادسة –ويروى أنها أوّل سورة قرأها صلى الله عليه وسلم جهارا في الكعبة ورجال من قريش في نواديهم يسمعون – فقد خاطب تعالى فيها رسوله الكريم بقوله" فأعرض عن من تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدّنيا " والمقصود ب " ذكرنا" هنا حسب الجابري آيات الذكر الحكيم "[1].

إذا، يعتقد الجابري جازما أنه قبل سورة التكوير التي (رتبتها 7) في لائحة ترتيب النزول المعمول به الآن ، لم يصف الوحي المحمدي بأي وصف؟ ! ولكن ترتيب سور القرآن حسب ترتيب النزول و الذي اعتمده الجابري نفسه يقول : إن لفظ " ذكر " لم يذكر أوّل مرّة في سورة التكوير (رتبتها 7) وإنّما ورد ذكره في سورة القلم و(رتبتها 2)، لمّا تحدث الخطاب القرآني عن الكافرين الذين كادوا يرمون بأبصارهم النبي صلى الله عليه وسلم لما سمعوا كتاب الله يتلى عليهم ويقولون إنّ محمدا لمجنون، وهذا الذي جاءنا به من الهذيان الذي يهذي به في جنونه، وما محمد إلا ذِكر ذَكّر الله به العالمين "**وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ** "[2].

و هنا نتساءل، ما مبرر تجاهل الجابري لسورة القلم – في سعيه التعرف على المسار التكويني للنص القرآني – التي رتبتها الثانية في ترتيب النزول، وما مبرر تأكيده على

[1]– ينظر، المصدر نفسه، ص 152.

[2]– سورة القلم، الآيتان، 51، 52

أن سورة التكوير، التي جاءت في الرتبة السابعة حسب الترتيب المعمول به، هي أوّل سورة وصف فيها الوحي المحمدي أنه " ذكر "، أم أن للجابري ترتيبا آخر غير ترتيب لوائح النزول المعمول به الذي " صرّح أنه أخذ به "[1]؟

و للإجابة عن تساؤلنا، كان على البحث العودة إلى دراسة المفكر" فهم القرآن الحكيم – التفسير الواضح حسب ترتيب النزول – " وهو كتاب في ثلاثة أقسام يستعيد، على مستوى آخر، التساؤل هل يحتاج القرآن إلى تعريف؟ وهو تساؤل طرحه الجابري في "مدخل إلى القرآن الكريم " مشروع بحثنا، إلى كيف نفهم القرآن؟ فاتضح أن المفكر لم يحافظ على ترتيب النزول المعمول به في دراسته " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، إذ قام بتغيير مواقع عدّة سور. من بينها سورة التكوير التي منحها الرتبة الرابعة بعد سورتي العلق والمدثر اللتين منحهما الرتبة الأولى والثانية على التوالي وسورة المسد التي منحها الرتبة الثالثة.

واعتمادا على هذا الترتيب، يكون أوّل وصف للوحي المحمدي أنه " ذكر " قد أشير إليه ولأوّل مرة في سورة التكوير كما أقرّ الجابري[2].

أما سورة "القلم" فقد منحها الرّتبة الخامسة و الثلاثين بحجة أن ما نزل من هذه السورة لا يتناسب وظروف المرحلة الأولى من النبوة، كما لا يتناسب مع ردود فعل خصومها. ذلك أن السورة تتحدث عن موقف الرّد على منكري النّبوة المحمدية بمضمون لا يستقيم مع ما نزل قبلها من آيات سورة "العلق"، فنحن – يقول الجابري– نقرأ في الآيات الأولى من سورة "القلم" قوله تعالى "**نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ فَسَتُبۡصِرُ وَيُبۡصِرُونَ بِأَييِّكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ**

[1]– ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، هامش ص 152 .

[2]– ينظر: محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص 5.

عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ"[1]. وأول ما يلاحظ هو أن استعمال القسم في فواتح السورة لم يبدأ إلا في مرحلة لاحقة، عندما كانت قريش تتهم النبي عليه السلام بالجنون والكهانة والسحر... ويضيف الجابري أن توجيه التهديد والوعيد من جانب القرآن إلى قريش لم يبدأ هو الآخر إلا في مرحلة لاحقة[2].

فرأي الجابري هنا لا يختلف عن رأي المستشرق الألماني تيودور نولدكه Theodor Noldeke، الذي يرفض الرأي القائل : إنّ سورة القلم أقدم السور أو ثانيها، تالية سورة العلق، وهو رأي نشأ حسب نولدكه نتيجة الرّبط بين كلمة "القلم" التي تبدأ بها السورة ومطلع سورة العلق، مما أدى إلى تقريبها منها زمنيا، لكن يقول نولدكه ليس من الممكن أن تكون آيات يهاجم فيها أعداء الدّين بشدّة منذ البداية، آيات قديمة العهد كهذه[3]. وبهذا يمنح سورة القلم الرتبة (18) ويمنح سورة التكوير الرتبة (27) في الترقيم التاريخي.

ثم يؤكد الجابري على أن وصف الوحي المحمدي، أنه " ذكر " قد تكرر للمرة الثانية في سورة الأعلى التي منحها الرتبة (05) ، أي إنّها نزلت بعد نزول سورة التكوير مباشرة، بعدما كانت رتبتها (08) على لائحة ترتيب النزول المعتمد، أما قبل هاتين السورتين فلم يعرّف ما ينزّل على محمد صلى الله عليه وسلم بأي وصف. ولكن، كيف يمكننا الالتزام بهذا الرأي ولائحة ترتيب النزول المعمول به، تقول إنّ الوحي المحمّدي

---

[1]– القلم، الآية (1– 7).

[2]– ينظر: محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص ص 30، 31.

[3]– بنظر ، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 86.

قد وصف بلفظ " قرآن" في سورة المزمل، ثالث سورة في ترتيب النزول، حيث قال تعالى في هذه السورة: "**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**"[1]؟

إنّ للجابري ترتيبا آخر يختلف عن هذا الترتيب، إذ جعل سورة المزمل في ترتيبه ضمن قائمة السور المكية التي تنتمي إلى مرحلة متأخرة، مرحلة الاستعداد للهجرة إلى المدينة، كما أنه يقول إنها نزلت حوالي السنة العاشرة من النبوة، لهذا وجب تغيير موقعها وجعلها في الرتبة (84)، مؤكّدا على أنّ مضمونها يتناسب وأحداث هذه المرحلة. ويؤكد على أن ما ذكرته الأخبار على لسان بعض الصحابة يؤكد أيضا أن السورة نزلت في وقت متأخر، فقد روي عن " سعيد بن جبير" أنه قال: " مكث النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه عشر سنين يقومون الليل، فنزل بعد عشر سنين: "**إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ**"[2] فخفف الله عنهم، ومما يزكي انتماءها إلى فترة متأخرة أيضا، يضيف الجابري، قوله تعالى في الآية الرابعة "ورتّل القرآن ترتيلا"، وهذا يقتضي أن يكون هناك كم من القرآن كاف للترتيل في الليل كل يوم. في حين أنه لم ينزل قبلها حسب الترتيب المعتمد سوى خمس آيات قصار من سورة العلق"[3].

إذا ارتكن ، الجابري في ترتيب سورة المزمل على مضمون السورة وعلى ما ذكرت من الأخبار حولها، بمعنى أنه عاد، متبعا المنهجية التاريخية النقدية، إلى الأصول، أي إلى النص القرآني ذاته مستخرجا منه النتائج التي عرضناها ، وليؤكد صحة نتائجه استنادا إلى ما ذكرته الأخبار في هذا السياق.

وبفهمه هذا يكون قد ابتعد عما نجده في التفاسير القديمة في قوله تعالى "**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**"، إذ جاء في تفسير مقاتل أن قوله تعالى : "ورتل القرآن ترتيلا ": ترسل به

---

[1]– سورة المزمل، الآية (03).

[2] – سورة المزمل ، الآية 20.

[3]– ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 247

ترسلا على هينتك رويدا، يعني يقول عز وجل يضيف مقاتل بينه تبيينا، أما قوله تعالى بعد هذه الآية "**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلا ثَقِيلا**": يعني القرآن شديدا، لما في القرآن من الأمر والنهي والحدود والفرائض[1]، وذكر الطبري في "ورتل القرآن ترتيلا" بمعنى يبين القرآن إذا قرأته تبيينا، وترسّل فيه ترسّلا[2]، و أما القرطبي فيفسر قوله تعالى: "ورتل القرآن ترتيلا" بمعنى لا تعجل بقراءة القرآن، بل اقرأه في مهل وبيان مع تدبر المعاني، ويقول القرطبي: "وهذا القول من الضحاك "اقرأه حرفا حرفا"[3].

أمّا قول الجابري إنّ سورة المزمل قد نزلت في الفترة المكية الأخيرة، استنادا إلى رواية "سعيد بن جبير" حول الآية (20) من السورة، هو قول يجانب الصواب، لأن هناك قول للثعلبي نقله القرطبي في تفسيره يؤكد على أن الآية " إنّ ربّك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي اللّيل ..." إلى آخر السورة نزلت بالمدينة[4]، إذا الآية (20) وحدها المتأخر نزولها وليست السورة ككل – كما ذهب الجابري– وقد قيل أنّ سبب نزولها، هو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم بلغه من المشركين سوء قول فيه، فاشتد عليه فتزمل في ثيابه وتدثر، نزلت "يا أيها المزمل" و" يا أيها المدثر"، كما قيل: إنها نزلت في ابتداء ما أوحى إليه، فإنه لمّا سمع الملك ونظر إليه أخذته الرّعدة فأتى أهله فقال: زملوني، دثروني " روي معناه عن ابن عباس[5]

---

[1]–. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل

[2]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، مج 10، ص 2262.

[3]– القرطبي، تفسير القرطبي، ص 574.

[4]– المصدر نفسه، ص ن.

[5]– نفسه، ص ن

والرأي نفسه، أبداه نولدكه بخصوص الآية (20) من سورة المزمل في قوله: يتضح أنها مدنية، وهذا لم يفت المسلمين ،وقد رآه أيضا فايل. ثم يضيف نولدكه لا بد من أن هذه الآية تعود إلى زمن تمت فيه محاربة الكافرين[1]، أي بعد الهجرة إلى المدينة.

كما أن هناك رواية للحاكم عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما أنزلت "يا أيها المزمل، قم الليل إلا قليلا" قاموا سنة حتى ورمت أقدامهم فأنزلت "فاقرؤوا ما تيسر من القرآن". وأخرج ابن جرير مثله عن ابن عباس وغيره[2]. أي القيام للصلاة كان بعد نزول الآيات الأولى من سورة المزمل وليس قبلها كما قال الجابري.

واستنادا إلى ما سبق، يتبيّن أنّ قول الجابري إن سورة المزمل رتبتها (84) لأنها نزلت حوالي السنة العاشرة من النبوة قبل الهجرة إلى المدينة، بسبب آيتها الأخيرة" إنّ ربّك يعلم أنّك تقوم أدنى من ثلثي اللّيل ... " مجانب المنطق، إذ الآية تتحدث في أحداث وقعت بعد الهجرة "وآخرون يقاتلون في سبيل الله "[3]، أما بقية الآيات فهي باتفاق الرواة "مكية"[4] ومن أقدم السّور، وهذا للتشابه الحاصل بين بدايتها وبداية سورة المدثّر من جهة، ولأنّ جزءها الأكبر في وصف الكوارث الطبيعية التي سترافق قيام السّاعة ورسم بألوان فاقعة أفراح السماء ومرهبات الجحيم، ومثل هذه المضامين تناولتها سور الفترة المكية الأولى.

فالجابري في تتبعه للأسماء التي وصف بها الوحي المحمدي، لم يتقيد بترتيب لوائح النزول، وهذا أمر طبيعي فقد جاء متفحصا، ناقدا، آخذا، متجاوزا معارف القدماء مستعينا في ذلك بما قدّمه العلم الحديث (الفيلولوجيا، التاريخية، النقد النصي) وهذا

---

[1]– ينظر، تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ص88.

[2]– جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص 345.

[3]– سورة المزمل، الآية 20.

[4]– القرطبي، تفسير القرطبي، ص574.

ما كشفنا عنه سابقا، ولكن ما يثير الانتباه هو التناقض الذي يقع فيه مفكرنا، وهو يسعى إلى تتبع صفات الوحي المحمدي حسب ترتيب النزول، إذ نجده ، على سبيل التمثيل ، يقول :"أما في سورة النجم (ورتبتها 23) وقد نزلت حوالي السنة الخامسة / السادسة، ويروى أنها أوّل سورة قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم جهارا في الكعبة ورجال من قريش في نواديهم يسمعون، أما في هذه السورة فقد خاطب الله تعالى فيها رسوله الكريم بقوله: "فاعْرِضْ عنْ من تولّى عن ذكْرِنَا ولم يُرد إلا الحياة الدُّنْيَا"[1] (...) وختمت بعد عظات بليغة قوية، بقوله تعالى: "هذا نذيرٌ من النُّذُرِ الأولَى. أَزِفَت الآزِفَةُ. ليْسَ لها من دونِ اللهِ كَاشِفةُ. أفَمِنْ هذا الحَديثِ تعجَبُونَ. وتضحكُونَ ولا تَبْكُونَ. وأنتم سَامِدُونَ فاسجُدُوا لله واعبُدُوا"[2]. إذا نلاحظ ورود لفظ جديد سمي به الوحي المحمدي هو الحديث"[3].

من الضروري الإشارة هنا إلى أنّ تتبع الجابري لصفات الوحي المحمدي في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، لا يتناسب وما نجده في كتابه "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، إذ نجده يمنح سورة "الرحمن" الرتبة (21) وسورة النجم الرتبة (22) في كتابه " التفسير الواضح " ، مما يجعل سورة الرحمن في الترتيب أقدم من سورة النجم، وعليه كان على الجابري التوقف أولا عند سورة الرحمن، التي وردت فيها الآية: "**الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ**"[4]. ليكتشف أن لفظ "القرآن" في سورة الرحمن، جاء ذكره قبل لفظ "الحديث" في سورة النجم!

---

[1]– سورة النجم، الآية 29.

[2]– المصدر نفسه، الآيتان، 56، 62.

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 152.

[4]– سورة الرحمن، الآيات 1، 2.

وإذا قارنا بين ترتيب الجابري في كتابه " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" بخصوص سورة النجم و سورة الرحمان ، وما ذكرته الأخبار عن السورتين، إذ قيل إن سورة الرحمن كانت ثاني سورة قرأها ابن مسعود جهارا بمكة بعد سورة النجم التي قرأها النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه في الكعبة[1]. وبناء على هذه الرواية يرجح أن سورة النجم قد نزلت قبل سورة الرحمن، كما أن أسلوب سورة الرحمن يجعلها من سور المرحلة المكية الأولى المتأخرة، وهو ما جعل الألماني "تيودور نولدكه"، يمنحها الرتبة 43 في حين تتقدمها سورة النجم في الرتبة 28 في الترقيم التاريخي[2]. وعليه يكون ترتيب الجابري في " مدخل إلى القرآن الكريم " أقرب إلى الرواية وترتيب نولدكه غير أنّه تراجع عن هذا الترتيب في كتابه " التفسير الواضح " .

ويؤكّد الجابري – مجانبا الدّقة – أنّ الوحي المحمدي بعدما وصف نفسه ب "الذكر" و"الحديث" تأتي " سورة "البروج" (ورتبتها 27) ليصف نفسه " قرآنا "، وذلك في الآية التي ختمتْ بها السورة، والتي جاءت ردا على الذين كذبوا بما يأتي به الوحي المحمدي، في قوله عز وجل: "بلْ هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ"[3]، ويعتقد الجابري أن سياق هذا الرد ينتمي إلى مرحلة متأخرة مما يقتضي أن تكون رتبة هذه السورة بعد رقم (27) وإذا صح هذا فإن أول سورة حسب ترتيب النزول، سيذكر فيها لفظ "القرآن" هي سورة القيامة (ورتبتها 31)، ففي هذه السورة ورد قوله تعالى مخاطبا نبيه الكريم: "لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه"[4] (...)مرجحا، أن تكون هذه الآية هي أول آية ذكر فيها لفظ "قرآن"، لكون

---

[1]– ينظر: القرطبي، تفسير القرطبي، تفسير سورة الرحمن وسورة النجم.

[2]– تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص XXXII.

[3]– سورة البروج، الآيتان، 19–20.

[4]– سورة القيامة، الآيات (16، 17، 18، 19).

هذا اللفظ قد استعمل هنا مصدر بمعنى القراءة (...) فقد تم الانتقال بلفظ "القرآن" من هذا المعنى اللغوي الذي يعني مجرد القراءة، إلى المعنى الشرعي الذي يعني كلام الله المقروء. وقد حددت آية سورة البروج، يضيف الجابري، وضع هذا المقروء الذي كذّبته قريش، وذلك في قوله تعالى ردّا عليها: "بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ"، وبذلك تكون هذه الآية هي ثاني مرّة يرد فيها لفظ "القرآن" (في القرآن) وعليه يرجّح أن تكون سورة البروج، في ترتيب النزول ليس (27) كما ذكر بل (33) "[1].

إذا كانت الآية " لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إنّ علينا بيانه " من سورة القيامة، متكأ الجابري في الترتيب الذي وصل إليه ،و لنا أن نتساءل، في حال تبدل فهم الجابري للآية، كيف سنتعامل وترتيب الجابري هذا؟ أي بعد أن يستغني الجابري عن هذا الفهم ويرجح فهما آخر للآية، هل سيبقى هذا الترتيب مناسبا؟

إنّ ما جاء به المفكر في كتابه " فهم القرآن حسب ترتيب النزول "، بخصوص الآية " **لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه. ثم إنّ علينا بيانه** " ، ينقض ما تقدم به هنا في " مدخل إلى القرآن الكريم "، إذ يقول– مرجّحا رأي القفال كما ذكره الفخر الرازي في تفسيره – "إن قوله تعالى: "**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**" ليس خطابا مع الرسول عليه السلام بل هو خطاب مع الإنسان المذكور في قوله: "ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر"[2]. فكان ذلك للإنسان حال ما ينبأ بقبائح أفعاله وذلك بأن يعرض عليه كتابه فيقال له: " **اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا** "[3]. فإذا أخذ في القراءة تلجلج لسانه من شدة الخوف وسرعة القراءة فيقال

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 153.

[2]– سورة القيامة، الآية (13).

[3]– سورة الإسراء، الآية (14).

له لا تحرك به لسانك لتعجل به، فإنه يجب علينا بحكم الوعد أو بحكم الحكمة أن نجمع أعمالك عليك وأن تقرأها عليك، فإذا قرأناه عليك فتبع قرآنه بالإقرار بأنك فعلت تلك الأفعال، ثم علينا بيان أمره وشرح مراتب عقوبته"[1]؟

وحسب هذا الفهم الذي رجّحه الجابري، لن تكون سورة القيامة هي أوّل سورة تصف الوحي المحمدّي أنّه " قرآنّ"، لأن المقصود ب " قرآنه " في الآية " إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرآناه فاتبع قرآنه ..." جمع أعمال الإنسان وعرضها ليقرأها عليه، وليس المقصود القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، كما ذهب الجابري قبل أن يبدّل فهمه. وليست هي الآية الوحيدة التي يبدّل الجابري فهمه لها، دون الانتباه إلى ما سيحدثه هذا التبدّيل من تغيير في نتائج بحثه حول مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم، فقد ذكر في سياق بحثه عن لفظ "قرآن" وعن أوّل سورة أشير فيها إلى اللفظ، أن تأويل قوله تعالى: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل ربي زدني علما" "هو طمأنة النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله يتولى (بواسطة جبريل) تحفيظه القرآن وأنه لا ينبغي له أن يخاف من أن يضيع منه شيء خصوصا وهو يتلقاه مقروءا وليس مكتوبا"[2]، ولكن رجع وقال بفهم آخر للآية في كتابه " فهم القرآن الحكيم "[3]، و هذا الفهم لا يتناسب وتتبعه لصفات الوحي المحمدي.

كما أنه لم يحافظ على ترتيب سور القرآن الذي اعتمده في " مدخل إلى القرآن الكريم" موضوع دراستنا، والذي به عرف مراحل انتقال الوحي المحمدي من الذكر إلى الحديث إلى القرآن ...حيث نجده في كتابه " فهم القرآن الحكيم "ويمنح سورة البروج الرتبة (25) بدل الرتبة (33) التي أخذ بها في تتبعه صفات الوحي المحمدي، يمنح سورة

[1]– محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، القسم الأول، ص ص 148 –149.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 155

[3]– ينظر، فهم القرآن الحكيم، القسم الأول، هامش (16)، ص 304

القيامة الرتبة (30) بدل الرتبة (31)، وبترتيبه هذا تصبح سورة البروج أقدم في الترقيم التاريخي من سورة القيامة، مما يجعل نتيجة بحثه حول أوّل سورة وصف بها الوحي المحمدي ب "قرآن"، غير مقبولة، لأنه تراجع وغير الترتيب الذي اعتمده في "مدخل إلى القرآن الكريم"، ولمّا قام بهذا التغيير في " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول " لم يشر إلى ذلك، كما لم يقدم تبريرا لهذا التبديل.

وبعد تتبعه لأسماء الوحي المحمدي حسب ترتيب النزول، يخلص الجابري إلى نتيجة مفادها أنّ "القرآن" هو اسم علم على الوحي المحمدي، أمّا الأسماء السابقة (ذكر، ذكرى، تذكرة، حديث) ستصبح بالتدريج أوصافا للقرآن أو أسماء شارحة له، وسيقرر هذا في سورة "ق" ورتبتها (34)، فقد اختتمت بآية تدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إلى التذكير بالقرآن "فذكر بالقرآن من يخاف وعيد"[1]. وهكذا يتضح حسب الجابري أن " "ذكر" هو جزء من الوحي المحمدي، أما القرآن فهو هذا الوحي بجميع أجزائه الذي يقرؤه جبريل على النبي محمد ليبلغه للناس "[2]، ولكن عَدُّ الوحي هو القرآن مسألة فيها خلاف كما هو معروف، فهناك من يرى أن القرآن ليس هو الوحي بذاته، إذ هو العملية التي تمّ بها التبليغ إلى الرّسول والتجربة الفريدة التي عاشها، والقرآن هو نتيجة هذا الوحي ومضمونه، وهو القرآن بوصفه معاني وألفاظ من هذا العالم "مندرجة في الفضائي– الزمني يدرك بالإدراك الحسّي والذهني، ليس إلاّ نسخة من "الأركتيب" الأصلي الإلهي "[3].

أما قول الجابري عن لفظ " الذكر "وما اشتق منه، وكذلك لفظ "الحديث"، فقد بقيا "مرتبطين بالقرآن ارتباط الصفة بالموصوف تارة، والخاص بالعام تارة أخرى، مبرّرا ذلك

[1]– سورة ق، الآية 45.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 155.

[3]– هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص، 18.

أن مثل هذا التدرج في التعامل مع الأشياء هو أسلوب معروف في القرآن مراعاة للتّطوّر. ذلك أن ما نزل من القرآن في السنوات الأولى من البعثة المحمدية كان قليلا: آيات قصار في سور قصيرة معدودات، لم تكن تشكل بعدًا مقروءا، تحتاج قراءته إلى وقت ونفس طويل حتى يؤخذ له اسم علم من فعل القراءة، أما عندما تكاثرت السور وتجاوزت الثلاثين، فقد تنامى المقروء الذي كان يسمّى "الذكر" و"الحديث"، فصار اسم "القرآن" أقوى تعبيرا عنه وأكثر وفاء بحقيقته وجوهره "[1].

إنّ اعتقاد الجابري الجازم، أن قبل سورة " ق" (رتبتها 34)، لم يكن للوحي المحمدي أن يسمي نفسه بالقرآن، لأن ما كان ينزل لم يشكل مقروء بعد، ولهذا سمي هذا القليل الذي كان ينزل في السنوات الأولى بالذكر والحديث، يتعارض مع ما ستقوله آيات السور التي ستنزل في فترات زمنية متعاقبة. إذ تبين أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذكرٌ منزّل، كما في قوله تعالى: " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** "[2]، ونجد الجابري نفسه يستشهد بالآية في معرض مناقشته لمسألة الزيادة والنقصان في القرآن الكريم، والمقصود بها أن القرآن محفوظ بحفظ الله تعالى له.

كما أن لفظ " "ذكر" لا تقل عن لفظ " قرآن" تعبيرا ووفاء بحقيقة جوهر الوحي المحمدي. حيث إن للفظ " الذكر " من الكثافة ما يجعله يرتبط في الوقت نفسه بلفظة "القرآن" بل ويأتي قبلها في الترتيب فيتميز عنها حين لا تفيد لفظة "قرآن" هذه سوى خطاب يتلى أو يلقى على المسامع: "وما علّمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلاّ ذكر وقرآن مّبين" "[3]. وما القرآن إلا ذكر، فهو " أسمى قدرات الإنسان على التّذكّر، ومحلّ

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص، 160

[3]– يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 36.

طبعت سلطة المعرفة فيه الإنسان أوان مجيئه إلى العالم "[1] وهو أبدا لا يدل على التّكرار" تكرار نصّ ما أو ترديد خبر عن شخصية أو عن أقوام خلت. ولم يكن خصوم محمّد من معاصريه ليقعوا في خطأ كهذا عندما وصموا بالجنون ما صرّح به وحيا أنّ القرآن يعيد عصر نسّاء لذاكرته: "**وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ**"[2]. ليس هذا التذكير أو هذا الذكر إلا تحويلا لذاكرة العالم إلى مادّة خطابيّة وبلسان عربيّ، وتشير إلى المعنى نفسه هذه الآية: " **لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**"[3] فالأمر هنا يتعلق بالذاكرة بمفهومها الأشمل من ذلك الذي يجعل من الذّكر مجرّد عبرة "[4].

2- القرآن / الكتاب:

يواصل الجابري تتبع مسار الوحي المحمدي، إذ بعد قوله إنه بدأ ذكرا وحديثا، ولمّا تكاثرت سوره صار قرآنا، يخلص إلى القول :إن بعد " انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية في مكة صار القرآن كتابا "[5]، وهي فكرة سبقه إليها المستشرق ريتشارد بيل، الذي قال إن تأليف القرآن تبع ثلاث مراحل أساسية، مرحلة " الآية " ومرحلة " القرآن" ومرحلة " الكتاب".

---

[1]- المصدر نفسه، ص 35.

[2]- سورة الحجر، الآية 5- 6.

[3]- سورة الأنبياء، الآية 10.

[4]- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 36.

[5]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 167.

عدّ الجابري سورة الأعراف التي (رتبتها 39) حسب ترتيب النزول هي " أوّل سورة أعلن فيها أن قرآن محمد هو "كتاب" منزل من عند الله وقبل أن تصف سورة الأعراف القرآن ككل أنه "كتاب"، يضيف الجابري جعلت من نفسها كتابا، أو سميّت كتابا وذلك في قوله تعالى: "**المص كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ**"[1]، مرجّحا رأي الزمخشري – في المقصود بلفظ "كتاب" في الآية "كتاب أنزل إليك"– القائل: " أنّ المراد ب " كتاب " هنا؛ هو هذه "السورة" (سورة آلمص: الأعراف) وبهذا يكون موقعه من الإعراب خبر المبتدأ محذوف تقديره هو، يعود على " المص " اسم السورة والمعنى: " سورة المص هي كتاب أنزل إليك ""[2]. مستبعدا بهذا رأي الطبري في قوله تعالى "كتاب أنزل إليك" الذي يعني هذا القرآن يا محمد في كتاب أنزله الله إليك"[3]، ومنه يكون المقصود بلفظ "كتاب" القرآن الذي نزل على محمد وليس هذه السورة، سورة الأعراف.

ويذكر الجابري سبب ترجيحه رأي الزمخشري " أنه أكثر انسجاما مع بقية الآية، يعني مع قوله تعالى: "فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين". فالحرج هنا هو الشعور بالضيق، ومعنى الآية: فلا ينبغي أن تشعر بالحرج والضيق وأنت تنذر بهذه السورة /الكتاب وتقدمها كتذكرة للجميع، وهذا الحرج يضيف الجابري، لا شيء يبرره لو كان المقصود ب " الكتاب " القرآن. ذلك لأن الرسول عليه السلام كان ينذر بالقرآن من قبل، من دون أن يشعر بالحرج " [4].

---

[1]– سورة الأعراف، الآيتان، 1، 2.

[2]– الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 65.

[3]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص399.

[4]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 157.

ولكن هناك اختلاف، في المقصود بقوله تعالى "فلا يكن في صدرك حرج لتنذر به وذكرى للمؤمنين"، حيث نجد مقاتل يؤوّل قوله تعالى " كتاب أنزل إليك " يعني القرآن " فلا يكن في صدرك " يعني النبي صلى الله عليه وسلم " حرج منه " يقول: فلا يكن في قلبك شكّ من القرآن بأنه من الله لتنذر به بما في القرآن من الوعيد، وذكرى للمؤمنين يعني تذكرة للمصدقين بالقرآن بأنه من الله عزّوجلّ "[1]. إذا، الآية حسب مقاتل خطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أن يؤمن بما يوحى إليه لينذر به، لأنه وحي من الله.

وقيل " الحرج أي الضيق، لا يضيق صدرك بالإبلاغ لأنه روي عنه عليه السلام أنه قال: "إني أخاف أن يثلغوا رأسي فيدعوه خبزة" الحديث. وقيل: ظاهر الآية النفي، ومعناه نفي الحرج عنه، أي لا يضيق صدرك ألا يؤمنوا به، فإنما عليك البلاغ، وليس عليك سوى الإنذار به من شيء من إيمانهم أو كفرهم ومثله قوله تعالى: "لعلك باخع نفسك ..." وقال: لعلك باخ نفسك ألا يكونوا مؤمنين "[2].

ونحن نرجح هذا التأويل الأخير، فهو أكثر انسجاما مع قوله تعالى "**وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ، فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ**"[3] ، ففي السياق نفسه كان هناك تذكير بالمصير الذي خص الله به الأقوام التي كذّبت رسلها، وهذا الإنذار والتهديد بالعذاب المعجل لا يضع النبي في حرج وهو يذكر به، بل يشعره بالضيق خيبة وجزعا على قومه لما سيلحقهم من عذاب كما لحق بأقوام آخرين، لذا نجد القرآن لا يكف عن التّذكير بقصص الأنبياء، وهي تاريخ " مفعم بالعبر "للمكذّبين" كما هي مرآة للواقع النبوي آنئذ. الرسول يدعو في الصحراء كالرّسل القدماء، باستثناء ثلة المؤمنين، وقومه يكذبونه، لكن الله أنزل

[1]– مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، مج 2، ص 29

[2]– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج 9، ص 151

[3]– سورة الأعراف، الآية 4

بالشعوب القديمة الكافرة عذابه العاجل، فدمرت إلى الأبد مدن وحضارات"[1]وكذلك سيفعل بمن كذّب وحي محمّد.

وفي كلّ مرّة كان الخطاب القرآني ينذر الأعداء – في سورة النجم ورتبتها (22) وسورة القمر ورتبتها (36) وسورة ص ورتبتها (37)– نجدهم لا يزيدون إلا تمنعا ورفضا وتجبرا مما جعله يواسي ويطمئن نبيه الكريم ويثبته بأن لا يضيق صدره ألّا يؤمنوا به وبما يدعو إليه وأن العذاب الذي ينتظرهم عسير مثلما فعل بأمم سابقة كذبت رسلها.

ولا يتردّد الجابري في السياق نفسه، مجافيا الصواب، التأكيد على أن " سورة الأعراف التي منحها الرتبة (39)، هي أوّل سورة حسب ترتيب النزول، وصف فيها القرآن ككل بالكتاب "[2] لكن المتفحص سورة " ص " التي منحها (الرتبة (38) حسب ترتيب النزول)[3]، يجد قوله تعالى لنبيه " كتاب أنزلناه إليك "[4] والتي تعني حسب الطبري، هذا القرآن كتاب أنزل إليك يا محمد " مبارك ليدبروا آياته "، أي ليتدبّروا حجج الله التي فيه، وما شرع فيه من شرائعه فيتعظوا ويعملوا بها [5]. وهذا يعني أن سورة " ص " هي أوّل سورة وُصف فيها القرآن كتابا.

كما يؤكد الجابري على أنّ " سورة الأعراف " " قد جاءت فعلا بأمر جديد، يطرح مسألة إعادة ترتيب العلاقة مع خصوم الدّعوة المحمّدية من جهة، والشروع في تحديد العلاقة مع أهل الكتاب من جهة أخرى. ذلك أن وصف هذه السورة بالكتاب، يطرح

---

[1]– هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 198.

[2]– ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 157

[3]– ينظر ،محمد عاب الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 1، ص7.

[4]– سورة ص، الآية 29

[5]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، مج 6، ص 346.

على مستوى العلاقة مع قريش تبرير الارتقاء بهم من مستوى " أمّة أميّة " لا كتاب لها، إلى أمة لها كتاب. كما يطرح على مستوى العلاقة مع " أهل الكتاب " توضيح نوع انتماء النبي محمد كصاحب كتاب، وهو من أمة أمية، إلى أهل الكتاب الذين هم أهل النصارى تحديدا، وواضح إذن أن هذا الانتقال بالوحي المحمدي من الذكر والحديث والقرآن إلى الكتاب مدعاة للحرج للنبي إزاء قريش، وإزاء اليهود والنصارى، فكيف ستعمل السورة، سورة الأعراف على إقناع خصوم الدعوة المحمدية من قريش بهذه الدعوى، أعنى كون قرآن محمد هو كتاب منزل من عند الله؟ وكيف يمكن إقناع اليهود والنصارى بهذا الأمر، وهم الذين احتكروا منذ القدم الاختصاص بالكتاب حتى سمُّوا ب" أهل الكتاب"

وكما أوضحنا سابقا، ليست سورة الأعراف هي أوّل من وصف الوحي المحمدي بالكتاب، وبالتالي لا يمكن الأخذ بفهم الجابري هذا، إلا إذا أسقطناه على سورة " ص "، إذ بوصفه أنه " كتاب " في هذه السورة، يكون الخطاب القرآني قد ميّز نفسه عن ثقافة " الأميين " بأنّه كتاب، ليفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة السائدة فصلا واضحا، كما كان يميز نفسه عن ثقافة "أهل الكتاب" بأنه كتاب عربي أو بلسان عربي "وهذا التمييز هام في ذاته لدلالته على الوظيفة التي كان على النص أن يلعبها في إطار الثقافة بوصفه حلقة هامة فاصلة بين مرحلتين: مرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين"[1]. وبهذا تكون سورة " ص " هي أوّل ما جاء بالجديد، بطرحها هذه المسألة، وليست سورة الأعراف كما قال الجابري.

ثم يُفصّل الجابري في مسألة إعادة ترتيب العلاقة مع قريش وكيف دعتهم سورة الأعراف إلى " اتباع ما أُنزل إليهم من ربهم، وهو ما كُلّف محمد بتبليغهم إياه،

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 54.

وتوصيهم بعدم اتخاذ " أولياء " من دونه، فتخاطبهم: " اتّبعوا ما أنزل إليكم من ربّكم ولا تتّبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكّرون "[1]. والأولياء الذين تنهى الآية هنا عن اتباعهم، حسب الجابري ليسوا الأصنام، فهذه لا علاقة لها بالموضوع، موضوع "الكتاب " ! وإنّما المقصود بهم أنهم " أهل الكتاب "، وبالتحديد اليهود الذين وإن كانوا لا يسكنون مكة، (بل مسكنهم يثرب: المدينة)، فقد كانت لقريش علاقة معهم تستشيرهم في أمر محمد صلى الله عليه وسلم، وتسألهم هل هو نبي حقًّا، كما حدث عندما طلبت منهم أسئلة يحرجون بها النبي فردوا عليهم بأن يسألوه عن أهل الكهف، وعن ذي القرنين وعن الروح"[2].

إنّ هذا الفهم الذي ارتضاه الجابري للآية: " اتّبعوا ما أنزل إليكم من ربّكم ولا تتّبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكّرون " يقوم على اجتهاد شخصي، مبني على رفضه لما جاء في نصوص المفسرين القدماء، وهو الذي لم يتبن القطيعة المطلقة مع التراث طيلة دراسته، حيث وجدناه يستثمره دائما لصالحه ولا يرفضه.

فمعظم التّفاسير تقول إنّ المقصود ب "أولياء" في الآية هم " الأصنام والأوثان" وليس كما ذهب الجابري، فنجد في تفسير الطبري قول أبي جعفر في معنى الآية: "ولا تتبعوا من دونه أولياء" يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: قل، يا محمد، لهؤلاء المشركين من قومك الذين يعبدون الأوثان والأصنام: اتبعوا، أيها الناس، ما جاءكم من عند ربكم بالبينات والهدى واعملوا بما أمركم به ربكم ولا تتبعوا شيئا من دونه" يعني: شيئا غير ما أنزل إليكم ربكم. يقول: لا تتبعوا أمر أوليائكم الذين يأمرونكم بالشرك وعبادة الأوثان، فإنهم يضلونكم ولا يهدونكم"[3]. أما الرازي فقد ذكر في تفسيره

---

[1]– سورة الأعراف، الآية (03).

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 158.

[3]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، مج 3، ص 400

أن " معنى "ولا تتبعوا من دونه أولياء" ولا تتولوا من دونه أولياء من شياطين الجن والإنس فيحملوكم على عبادة الأوثان والأهواء والبدع[1].

ومما سبق ،هل نستطيع القول في تأويل الجابري للآية "لا تتبعوا من دونه أولياء" من سورة الأعراف، إنّه نَحا بالآية منحى عقليا، فصرف الآية صرفا يناسبها، منتصرا للعقل على النقل؟

إنّ حجّة الجابري الّتي خالف بها التفاسير القديمة، لن تصمد أمام الترتيب الجديد الذي وضعه في كتابه " التفسير الواضح " لتقديم فهم جديد للقرآن، إذ إنّ لفظ " أولياء " التي أحالها إلى "أهل الكتاب " وبالتحديد يهود المدينة (يثرب) بما أنّ، حسب رأيه، سورة الأعراف جاءت لتنتزع منهم حكرهم لهذه الصفة، صفة " كتاب ".يكتشف في ترتيبه الجديد، أنّ سورة " ص "* كانت أقدم من سورة الأعراف في تقديم الجديد، إذ فيها ميز الخطاب القرآني نفسه عن "الأميين" بوصفه " كتابا " وبهذه الصفة ينتزع من اليهود والنصارى حكرهم لها، وربما هذا ما جعله يغير رأيه في المقصود ب "أولياء " ويذهب كما ذهب القدماء "أولياء" بمعنى (أصنام)[2].

وبعد مناقشة ما جاءت به سورة الأعراف، وكيف رتّبت العلاقة مع أهل الكتاب، من جهة ومع قريش من جهة أخرى، باقناع هذه الأخيرة أن القرآن الذي أتى به محمد بن عبد الله هو فعلا كتاب سماوي، يواصل الجابري، يأتي ردّ فعل قريش، في السور التي تلت سورة الأعراف، غير بعيد عنها. " ففي سورة " الفرقان " (ورتبتها 42) نصادف في مستهلها اسما جديدا للقرآن/الكتاب هو " الفرقان " أي الذي يفرق بين

---

[1]– فخر الدين الرزاي، تفسير الكبير ومفتيح الغيب، مج 14، ص 21

* – جعل سورة " ص " أقدم في ترتيب النزول من سورة "الأعراف "، إذ منح سورة " ص " الرتبة (38)، و سورة الأعراف منحها الرتبة (39).

[2]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج1، 224

الحق والباطل وأوّل شيء تُميز فيه هذه السورة بين الحق والباطل هو العقيدة المحمدية في مقابل عقيدة المشركين"[1] وقد قسم الجابري السورة إلى فرقان أوّل، يؤكد أنّ الله لم يتّخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك، وفرقان ثان، يأتي مباشرة للردّ على مشركي قريش " هؤلاء الذين كذبوا محمد بن عبد الله في ما بشر به من أن القرآن كتاب من عند الله كسائر الكتب السماوية. ولقد كان ردّ فعلهم أن ما قال به محمد صلى الله عليه وسلم من أن القرآن كتاب وما جاء به من أخبار الأنبياء، إن هو إلا أساطير الأولين ينقلها من كتب أهل الكتاب، إذ يمليها عليه صباح مساء بعض الموالي من النصارى الذين كان يجلس إليهم، ويحادثهم أمام الملأ. ذلك قوله تعالى: " وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا. وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملي عليه بكرة وأصيلا " "[2].

إنّ ما قدمه الجابري، بخصوص المقصود بلفظ " فرقان "، الذي ذكره الخطاب القرآني، سبقته إليه كتب التفاسير القديمة، إذ تتفق تقريبا، على أن الفرقان هو ذاك الذي يفرق بين الحق والباطل، ويقصد به" القرآن ". يقول تعالى: "تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا "[3]. وقد جعل هذا الاسم علما على القرآن بالغلبة مثل التوراة على الكتاب الذي جاء به موسى والإنجيل على الوحي الذي نزل على عيسى، قال تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محّكَمات " إلى قوله " وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هذه للناس وأنزل الفرقان " فوصفه أولا بالكتاب وهو اسم الجنس العام، ثم عبّر عنه باسم الفرقان عقب ذكر التوراة والإنجيل، وهما علمان ليعلم أن الفرقان علم على الكتاب الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ووجه تسميته

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، 162

[2]– المصدر السابق، 163 .

[3]– سورة الفرقان، الآية 1 .

الفرقان أنه امتاز عن بقية الكتب السماوية بكثرة ما فيه من بيان التفرقة بين الحق والباطل "[1]

أمّا أن تكون سورة الفرقان التي رتبتها(42)، أوّل سورة جاءت ردا على مشركي قريش لتكذيبهم أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو كتاب سماوي، كما تفضل الجابري، نقول: أليست سورة القلم، التي رتبتها (35) بحسب ترتيب الجابري [2]والثانية بحسب ترتيب الزركشي[3]، الأحق بهذا الكلام، وذلك لقوله تعالى: " إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين "[4] أليس هذا ردا على المكذبين؟

وقد جاءت سورة " ص " وهي أقدم في النزول من سورة الفرقان، للتأكيد على أن ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم كتاب سماوي فعلا: " كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب "، وبهذا الاسم " كتاب " يعيد ترتيب علاقته مع قريش، إذ يفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة التي تشكّل من خلالها فصلا واضحا [5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتزع من اليهود والنصارى احتكارهم لهذه الصفة، صفة " أهل كتاب ".

إذًا، بعدما كانت هذه الصّفة خاصة ب " اليهود والنصارى " ، وذلك في قول الخطاب القرآني في سورة "المدثر –التي منح الجابري جزءها الأول الرتبة الثانية، ومنح الباقي منها الرتبة (34) – " وما جعلنا عدّتهم إلاّ فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا، ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون ..."[6]. إذ

---

[1]– الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، مج 1، ص 72.

[2]– ينظر ،محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، القسم الأول، ص 6

[3]– محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 139

[4]– سورة القلم، الآية 15

[5]– ينظر : نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 53

[6]– سورة المدثر، الآية 31

المقصود ب " الكتاب " في هذه الآية حسب الطبري أهل التوراة والإنجيل، والآية تميز بينهم وبين المؤمنين، تأتي سورة "ص " وتنزع منهم هذا الاحتكار، ليصبح العرب، أهل محمد صلى الله عليه وسلم، هم أيضا أهل كتاب سماوي.

وفي السياق نفسه، في سورة الفرقان، يتطرق الجابري إلى مسألة الحكمة من تنزيله مفرقا، وذلك في قوله تعالى: " كذلك لنثبّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلا "[1]، إذ يرى " أن ما ذكره المفسرون في شرح الحكمة من نزول القرآن مفرقا آراء اجتهادية بعضها ينسجم مع السياق وبعضها بعيد عنه، فالزمخشري يقول: " والحكمة فيه: أن نقوّي بتفريقه فؤادك حتى تعيه وتحفظه ". وهذا منصوص عليه " لنثبّت به فؤادك " وأضاف: فكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين " وهذا ليس القصد الأول هنا، ثم قال " لأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلاّ في ما أنزل مفرقا ". أما القرطبي فقد كرّر بعض ما قاله الزمخشري. ونحن نرى؛ يقول الجابري، أن بعض هذه التأويلات بعيدة عن سياق الآية، فهي تشرح ما قبل بما بعد !فقضية النسخ مثلا لم تطرح في العهد المكي !نحن نظن أن قوله تعالى في الآية السابقة: " ورتلناه ترتيلا "، قرين قوله في آية أخرى " ونزلناه تنزيلا "، وقوله: " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا "[2]. إن لفظ " التنزيل " يفسر " الترتيل "، وذلك أن التنزيل يعني نزوله شيئا فشيئا وعلى مهل، بخلاف الإنزال الذي يعني نزوله مرّة واحدة، ونزوله مفرقا، على مهل، هو الذي يسمح بترتيله أي بقراءته على مهل كذلك، وبذلك يكون تأثيره أكبر وأعمق "[3]

[1]– سورة الفرقان، الآية 32

[2]– سورة الاسراء، الآية 106

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 164

وقبل الخوض في مناقشة فهم المفكر لحكمة نزول القرآن مفرقا، من الضروري الإشارة إلى أمر مهم، سبق وأشار إليه جورج طرابيشي، في مشروعه " نقد نقد العقل العربي "، إذ لاحظه يتكرر وبكثرة في " نقد العقل العربي"، وها نحن نلحظه طيلة دراستنا في بحثه مدخل إلى القرآن الكريم، وهو توظيف الجابري بعض الشواهد بعكس منطوقها، إذ نجد في عرضه لمسألة الحكمة من تنزيله مفرقا، يقوّل الزمخشري ما لم يقله. ذلك أن الزمخشري لم يقل في تفسير قوله تعالى: ورتلناه ترتيلا " لأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، بل الذي قال بذلك هو القرطبي.

وعليه، كانت إشارة التوقف عندها ضرورية، لمناقشة رأي الجابري في الحكمة من تنزيله مفرقا. إذ رأينا كيف استبعد أن يكون قد نزل مفرقا على حسب الحوادث وجواب السائلين، بل نزل مفرقا ليكون هناك متّسع من الوقت لترتيله، قراءته على مهل، وبذلك يكون تأثيره أكبر وأعمق.

واعتمادا على ما قدمه الجابري في الحكمة من تنزيل القرآن مفرقا نتساءل، وماذا عن الكتب السماوية الأخرى، التي نزلت جملة واحدة، ألم يكن لها تأثير كبير وعميق في متلقيها؟ ثم، ألم يثبت أنّ عديد آي القرآن جاءت ردا على تساؤلات المؤمنين؟

إنّ الحكمة من نزول القرآن مفرقا، كانت ولاتزال حولها اختلافات كبيرة ،فقد قيل إنّ الكتب المتقدمة نزلت جملة، لأنها نزلت على أنبياء يكتبون ويقرؤون، والقرآن نزل على نبي أمي [1]، لهذا نزل مفرقا حتى يتمكن من حفظه. وقد قيل جاء مفرقا لأن " القرآن كتاب بيان واحتجاج يحتج على المؤالف والمخالف فيما أشكل عليهم أو استشكلوه على الحق والحقيقة بالتّشكيك والاعتراض، ويبين لهم ما التبس عليهم أمره من المعارف والحكم الواقعة في الملّل والأديان السابقة وما فسرها به علماؤهم بتحريف الكلم عن

[1]– القرطبي، تفسير القرطبي، مج 15، ص 362

مواضعه كما يظهر بقياس ما كان يعتقده الوثنيون في اللّه تعالى والملائكة والجن وقديسي البشر وما وقع في العهدين من أخبار الأنبياء وما بثوه من معارف المبدإ والمعاد، إلى ما بينه القرآن في ذلك. وهذا النوع من الاحتجاج والبيان لا يستوفي حقه إلاّ بالتنزيل التدريجي على حسب ما كان يبدو من شبههم، ويردّ على النبي صلى الله عليه وسلم من مسائلهم تدريجيا، ويرد على المؤمنين أو على قومهم من تسويلاتهم شيئا بعد شيء وحينا بعد حين "[1].

إذا كان هذا بعض ما قيل في الحكمة من نزوله مفرقا، فنحن جئنا بهذه الأقاويل دون سواها، لما تحمله متونها من معقولية، يتقبلها العقل ويتصوّر وجودها.

ويصل الجابري بعد رحلته، في تتبّع نزول الخطاب القرآني إلى أنّ الخطاب بدأ " ذِكْرا وحديثا ثم صار قرآنا تقوم طريقة تلاوته وترتيله بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغّمة، تقرّر وجودا يحمل معه برهانه، ومع انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية في مكّة، صار القرآن كتابا كذلك، نقل العرب من أمة ليس لها كتاب (يقرر العقيدة والقيم) إلى أمّة صار لها مثل هذا الكتاب "[2].

إذا كانت نتائج بحث الجابري، في المسار الذي عرفه الوحي المحمدي ،تقول :إنّ ما نزل من وحي في السنوات الأولى، وبالتحديد قبل سورة البروج التي منحها الرتبة (27)، لم يكن يشكل بعد مقروء يؤخذ له اسم علم من فعل القراءة وبالتالي قرآنا. فما المقصود والحال هذه ب " اقرأ " أوّل كلمة نزلت من السماء على النبي صلى الله عليه وسلم؟

3- معنى القرآن:

[1]- الطباطبائي، تفسير الميزان، مج 19، ص 212

[2]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 167

اشتقت كلمة " قرآن" من الفعل " قرأ " الذي يعني في الخطاب الديني " أدّى " و" تلا"، إذ نجد في سورة المزمل: " إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " [1] الآية تقول بقراءة ما تيسر منه، وهذا يدل على أن اليسير منه قرآن وإنّ اختلف العلماء في قدر ما يلزم أنّ يقرأ، فقال مالك والشافعي فاتحة الكتاب يجزىء العدول عنها، وقدره أبو حنيفة بأية من آي القرآن كانت [2].

أما الجابري فيقول : يكون لفظ "القرآن" عندما يراد به ما بين دفتي " المصحف " موازنا لمصطلحي "القراءة" و" التلاوة " عندما يراد بهما محتوى مقروء الكتاب الذي يقرأ فيه الأطفال القراءة، بالمعنى الواسع للكلمة (من التهجي إلى القراءة المبينة المنغمة المجودة). فكتاب " القراءة المصورة " أو " التلاوة الجديدة " هو مقروء والتلاميذ قراء ولا يشترط في القراءة أن يفهموا المقروء "[3]، ولكن ألا يختلف مفهوم الجابري هذا والمقصود بلفظ " قرآن"؟

على الصّعيد التّاريخي، وكما ذهب الشرفي، لا يطلق هذا اللّفظ، إلّا على الرّسالة الشّفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودوّن " بين دفتين "، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا

[1]– سورة المزمل، الآية 20

[2]– القرطبي، تفسير القرطبي، مج 11، ص 575

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 150

في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقرّ الأمر على نعتها ب " المصحف"[1] من قبل أبي حنيفة، إذ يقال أنه أوّل من سمّى القرآن المجمّع في كتاب " مصحف"[2]

وهناك من عدّ كلمة " قرآن " تحمل معنى " التلاوة " أو التلفظ الشفهي ،ببعض العبارات أمام مخاطب واحد أو عدّة مخاطبين، وبالتالي فمعنى القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة، مستبعد هنا، لأنه لم يكن يوجد نص مكتوب عندما كان النبي صلى الله عليه وسلم، يتلفظ بأولى الكلمات والعبارات، إذ النبي وقتها حسب أركون كان يسمع الوحي بأذنه ثم ينقله كما هو، لا أكثر ولا أقل، لهذا السبب فضل أركون الحديث عن خطاب قرآني وليس عن نص قرآني على الصعيد الأولي الخاص بمرحلة النبي، فالنبي محمد لم يكتب حرفا، أما تدوين مجمل هذا الخطاب الشفهي كتابة فقد تم في عهد الخليفة الثالث[3].

وحسب ما تقدم، هناك فرق بين القرآن خطاب شفهي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وبين النص القرآني الذي تشكل أو كتب فيما بعد، أي بعد وفاة النبي، إذ الخطاب القرآني، لحظة نزوله وحيا " يكون كاملا كما صاحبه، ولكن عندما يغادر مرسله، يكون على مثال قارئه، وهو ما يجعله خطابا آخر غير الخطاب المنزل. بمعنى أن عملية التلقّي، تجعل مسافة للفهم بين الخطاب المنزل والخطاب المستقبل، يصطلح عليها أعلام الهرمينوطيقا Herméneutique الغربية " المسافة الزمنية " أو " الجمالية " عند الفيلسوف غادامير Gadamer(1900-2002)، أو وظيفة " المباعدة "

[1]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 49

[2]- ينظر، جبرئيل سعيد رينولدز، ترجمة سعد الله السعدي، القرآن في محيطه التاريخي، 151

[3]- ينظر، محمد أركون، الهوامل و الشوامل، حول الإسلام المعاصر، ص ص، 135، 136

أو " التنائي " عند الفيلسوف التأويلي بول ريكور Paul Ricoeur، حيث يتم الفهم والتأويل، وبالتالي الابتعاد عن الخطاب الأصل/ المنزل إلى خطاب فهم للخطاب " [1].

وما يتوجب مناقشته أيضا، في نتائج الجابري في مسار الوحي المحمدي، قوله: "وهذا المقروء أي القرآن، لم يكن الاعتماد على حفظه من الضياع مقتصرا على تكرار قراءته وتسجيله في الذاكرة الفردية والجماعية، بل كان يكتب أيضا في ما تيسر من سعف النخل وقطع الجلد وورق البردي ... ما لبث أنّ أصبح " مكتوبا " في صحف يتزايد عددها باستمرار، وصار بالتالي يستحق اسما آخر من هذه الجهة، فسمي ب "الكتاب "[2].

إذا كان هو ذا القصد من تسمية الخطاب القرآني ب " الكتاب "، هل يعني هذا أنّه شيء مادي يستطيع المرء لمسه ونسخه وفتحه على صفحة ما وغلقه ووضّعه في خزانة أو على رفّ؟ أليس القرآن / الكتاب هو ذاك " المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر، يحثهم فيه على البرّ بكلّ وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم "[3]؟ كيف للجابري أن يعطي هذا المعنى البسيط السطحي لمفردة تمنّعت عن التعريف حتى قيل " لا معنى محدّدا لها أو أنّها قابلة للاحتواء، كلّ ما استطعنا استخراجه من المعاني التي تتراوح بين ما أمكن قراءته من الأثر المكتوب المحدّد بالتّاريخ وما يتعدّى قدرتنا على إدراكه ممّا خطّ في " اللوح المحفوظ " أو ما لا يمكن بلوغه قط "[4]؟ .

---

[1]– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص 422

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص، 160

[3]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 53

[4]– يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 101

لقد قام المفسر أبو عبد الله القرطبي، بجرد شامل لمختلف معانّي كلمة " كتاب " في القرآن الكريم، وقد بيّن مدى الحيرة التي انتابت المفسّرين المسلمين أمام فكرة الكتاب في صيغها الواردة على طول الخطاب القرآني، فيقول: " وقيل: الإشارة إلى ما نزل من القرآن بمكّة. وقيل: إنّ الله تبارك وتعالى لمّا أنزل على نبيّه صلّى الله عليه وسلم بمكة " إنّا سنلقي عليك قولا ثقيلا "[1] لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم مستشرفا (...) لإنجاز هذا الوعد من ربّه عزّ وجل. فلمّا أنزل عليه بالمدينة " ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه "[2] والتقدير هذا القرآن ذلك الكتاب المفسّر في التوراة والإنجيل، يعني أنّ التوراة والإنجيل يشهدان بصحّته ويستغرق ما فيهما ويزيد عليهما ما ليس فيهما. وقيل: إنّ " ذلك الكتاب " إشارة إلى التوراة والإنجيل كليهما، والمعنى: ألم ذانك الكتابان أو مثل ذينك الكتابين، أي هذا القرآن جامع لما في ذينك الكتابين، فعبّر ب " ذلك " عن الاثنين بشاهد من القرآن قال الله تبارك وتعالى: " إنها بقرة لا فارضٌ ولا بكرُ عوان بين ذلك "[3]أي عوان بين تينك: الفارض والبكر، وسيأتي. وقيل: إنّ " ذلك " إشارة إلى اللّوح المحفوظ. وقال الكسائي: " ذلك " إشارة إلى القرآن الذي في سماء لم ينزل بعد، وقيل: إنّ الله تعالى قد كان وعد أهل الكتاب أن ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم كتابا، فالإشارة إلى ذلك الوعد، قال المبرد: المعنى هذا القرآن ذلك الكتاب الذي كنتم تستفتحون به على الذين كفروا" [4].

ومما قدمه القرطبي، نصل إلى القول: إن لفظة " كتاب " لا يوجد معنى محدد لها وهذا ما جعلها ، فكرة تستعصي على الإدراك غالبا.

---

[1]– سورة المزمل، الآية 5

[2]– سورة البقرة، الآية 1 – 2

[3]– سورة البقرة ، الآية 86

[4]– أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي، ج1، ص 158

ثانيا: إشكاليةالأحرف السبعة والقراءات القرآنية:

1-في لغة القرآن:

حين كان النبي صلى الله عليه وسلم يتلقي الوحي الرباني، كانت لغة القبائل العربية آنذاك غير موحدة ، إذ لكل قبيلة لهجتها المختلفة لفظا وتعبيرا عن لهجات القبائل الأخرى، ولمّا كانت هذه حال القبائل، يقول الجابري: " نزل القرآن الكريم، بلغة قريش، قوم محمد من دون منازل، وهذا ما يؤكّده الخطاب القرآني: " وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم " "[1]. إن هذا الإعتقاد معروف عند كثير من العلماء، وليس الجابري هو أوّل من قال به، فقد رد ابن قتيبة مستنكرا قول أبي حاتم السجستاني: " نزل القرآن بلغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد ابن بكر". ب – رد ابن قتيبة–: لم ينزل القرآن إلاّ بلغة قريش، محتجا بالآية أعلاه (سورة إبراهيم الآية 4)، وبذلك أيضا جزم أبو عليّ الأزهري[2].

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 171

[2]–جلال الدين السيوطي، ج1، ص 139

ولكي تستطيع القبائل الأخرى غير القرشية، استعاب الخطاب القرآني المنزل بلغة قريش، والتّفاعل معه وقراءته، يقول الجابري: " كان صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن بلغة القبيلة التي كان "يعرض نفسه" عليها في الأسواق وخارجها، ولا يفهم من هذا أنه كان، يترجم القرآن، لأن "القرآن لا يقبل الترجمة إلى لغات أجنبية ولا حتى " اللغة العربية نفسها إلا على سبيل "ترجمة المعاني" أي على سبيل التفسير والتأويل " [1]. فهل يعني هذا، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يترجم للقبائل الأخرى معاني القرآن فقط؟

إن النبي صلى الله عليه وسلم، ما كان يترجم معاني القرآن الكريم إلى متلقيه، غير الناطقة بلهجة قريش، ولا يقرأه عليهم باللغة الأصل التي نزل بها، لغة قريش ،بل كان يقرأ القرآن على هؤلاء بلغتهم. وقد أكد الجابري هذا، اتكاء على قوله صلى الله عليه وسلم " إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف "، رأفة بالمتلقي غير قرشي حتى يسهل عليه فهمه واستعابه، وقد ذكر هذا الحديث كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما. عن " ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " أقرأني جبريل على حرف فراجعته، ثم لم أزل أستزيده فزادني حتى انتهى إلى سبعة أحرف" .وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة " "[2].

وعن عمر بن الخطاب أنه قال: "سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان (في صلاته) على غير ما أقرؤوها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلّم أقرأنيها وكدت أن أعجل عليه، ثم أهملته حتى انصرف، ثمّ لببته (أمسكته) بردائه، فجئت به

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص170

[2]– محمدعابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 173

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إني سمعت هذا يقرأ (سورة الفرقان) على غير ما أقرأتنيها، فقال لي: "أرسله" (ارفع يدك عنه) قال له: "اقرأ". فقرأ. قال (النبي): "هكذا أنزلت". ثم قال لي: "اقرأ". فقرأت. فقال:"هكذا أنزلت، إن القرآن أنزل على سبع أحرف. فاقرؤوا منه ما تيسر" "[1].

وبعد عرض الجابري للأحاديث، الّتي تنصّ على أنّ القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف، يختم الجابري كلامه بإعادة التساؤل القديم / الحديث: هل القراءة بهذه "الأحرف السبعة" باقية عبر العصور؟ بمعنى هل أنها كانت زمن النبي فقط ثمّ استقر الأمر على ما هو عليه الآن؟ ثم متى استقر الأمر على ما هو عليه الآن.؟هل في حياة النبي صلى الله عليه وسلّم أو بعد وفاته؟. ليصل إلى الإجابة نفسها التي وصل إليها علماء القرآن قديما، بقوله: "قال كثير منهم إن استقرار القراءة تمّ زمن النبي". ورأوا أن ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقة نطقهم بغير لغتهم اقتضت التوسعة عليهم في أوّل الأمر، فأُذن لكلّ منهم أن يقرأ على حرفه أي على طريقته في اللغة، إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد، وتدربت الألسن وتمكن الناس من الاقتصار على الطريقة الواحدة، فعارض جبريل النبي صلى الله عليه وسلّم القرآن مرتين في السنة الأخيرة، واستقرّ على ما هو عليه الآن، فنسخ الله سبحانه تلك القراءة المأذون فيها بما أوجبه من الاقتصار على هذه القراءة التي تلقاها الناس " [2].

كان هذا، ما انتهى إليه اجتهاد الجابري في لغة القرآن الكريم، وهو اجتهاد يكاد لا يخرج عمّا انتهى إليه القدماء، بل يمكن القول إنه سلك المسلك نفسه، لينتهي إلى النتائج نفسها.

[1]– المصدر نفسه، ص ص 172، 173

[2]– المصدر السابق، ص 174

إنّ الخطاب القرآني، لم يذكر البتة أن القرآن نزل بلغة قريش، أو على سبعة أحرف ولو حدث ذلك لما سكت، وإنما أكد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها. وذلك في قوله: "وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ "[1]، فالنص هنا يبين لمن سمعه أنه عربي وبلسان العرب نزل.

ونجد الخطاب القرآني يؤكد أيضا، على أنه نزل بلسان العرب وأن لا عجمة فيه، "**لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**"[2]، هذه الآية التي نجد تأويلها عند الطبري في قوله: "ولقد نعلم أن هؤلاء المشركين يقولون جهلا منهم: إنما يعلم محمدا هذا الذي يتلوه بشر من بني آدم، وما هو من عند الله، يقول الله تعالى ذكره مكذبهم في قيلهم ذلك: ألا تعلمون كذب ما تقولون، إن لسان الذي تلحدون إليه يقول: تميلون إليه بأنه يعلم محمدا أعجمي وذلك أنهم فيما ذكر كانوا يزعمون أن الذي يعلم محمدا هذا القرآن عبدٌ روميّ، فلذلك قال تعالى: "لسانُ الذي يُلحدون إليه أعجميّ وهذا لسانٌ عربيٌّ مبينٌ" يقول: وهذا القرآن لسان عربي مبين" "[3].

وهناك عديد من آي القرآن، دليل وحجة على نزول القرآن بلسانّ العرب، لا بلسان قريش، أو بلسان قبيلة معينة، أو قبائل خاصة، يقول تعالى:" إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"[4]. وقال: "كذلك أنزلناه حكما عربيا" [5] وقال: "كذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد"[6]وقال: " كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون" [1]، وقال:

---

[1]– سورة الشعراء، الآيات192 –195

[2]– سورة النحل، الآية 103

[3]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، مج 4، 559

[4]سورة يوسف، الآية2

[5]– سورة الرعد، الآية 37

[6]– سورة طه، الآية 113

"إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون" [2]، وقال: "وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين" [3].

وذُكر عن "أبي جعفر" أنه قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة. وعن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (جعفر الصادق) إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد[4]. ولو لم يكن الأمر كذلك، لوجدنا له ذكرا في القرآن، أو حتى تلميحا.

أما قوله تعالى: " وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم " التي احتج بها الجابري، على أنها دليل على نزول القرآن بلغة قريش، نقول: لما لا يكون القصد من اللسان هو " أسلوب المخاطبة، وآلية التفاهم، ووسيلة التبيان، وهذا، مثل قوله تعالى" وجعلنا لهم لسان صدق عليا "(مريم. 19 /44)، وقوله " واجعل لي لسان صدق عليا " (الشعراء 26 /47). وعليه، فمعنى اللسان هو طريقة الإبانة والتبليغ، التي يتفاضل فيها الناس ويتمايز بعضهم عن بعض، لذلك فضل الله تعالى لسان الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام عن غيرهم، إذ مكّنهم من الإبانة بطريقة غير معتادة؟ "[5]. وقد يكون القصد من قوله تعالى " بلسان قومه "، كما ذهب الطبري " ما أرسلنا من أمّة من الأمم، من قبلك ومن قبل قومك، رسولا إلا بلسان الأمّة التي أرسلناه إليها ولغتهم، ليفهمهم ما أرسله الله به إليهم من أمره ونهيه، ليثبت حجة الله عليهم "[6]،

---

[1]– سورة فصلت، الآية 3

[2]– سورة الزخرف، الآية 3

[3]– سورة الأحقاف، الآية 12

[4]– محمد بن يعقوب الكليمي، الكافي، دار الكتب السلامية، طهران / إيران، ط4، ج2، ص630

[5]– محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ص 91

[6]– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص، 439

ويكون هذا لطف من الله تعالى بخلقه، أنّه يرسل إليهم رسلا منهم بلغتهم، ليفهموا عنهم ما أرسلوا به إليهم.

هذا، وقد ذكر في الصّحيح، أنّ "عمر بن الخطاب" و"هشام بن حكيم" اختلفا في قراءة سورة الفرقان، وكلاهما قرشيان من لغة واحدة وقبيلة واحدة، فلو نزل القرآن فعلا بلغة قريش ما كان اختلفا.

وبهذا نقول :إن القرآن قد أكد في عديد آياته، على أنه نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، وما دام الأمر كذلك، فليس من الصعب استعابه،إذ كانوا، والقول "لابن خلدون": " كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه "[1]، والرأي نفسه نلمحه عند الشاطبي، الذي يؤكد أن القرآن " أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها، وأنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العامّ في وجه والخاصّ في وجه، وبالعام يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبىء أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله، وتتكلّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمّي الشّيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلّق بعلم كلامها "[2].

ولا يعني هذا، أن القرآن بوصفه نظاما أسلوبيّا تشكّل داخل نظام اللغة العربية، وبقي حبيس مشاكل وطموحات تلك الفترة، وآفاقها المعرفية والوجودية، بل تجاوزها، إذ " له من الفرادة والتميّز ما يجعله لغة مخصوصة لا نظير لها، يخرق القاعدة أو المعيار

[1]– ابن خلدون، المقدمة، نقلا عن جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الهجرة، ص 2178

[2]– الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 376

ويعدل عنه، مؤسسا نظامه الخاصّ الذي به يتجدد فهما وتأويلا، ويتعدد نصوصا يتفاعل بها مع مخاطبيه "[1] في كل زمان ومكان.

وقد يكون الذي قال، إن القرآن نزل بلغة قريش، اتكأ على الحديث الذي رواه ابن شهاب عن أنس " إن عثمان قال لهم حين أمرهم أن يكتبوا المصاحف: ما اختلفتم أنتم وزيد، فاكتبوه بلغة قريش، فإنه نزل بلغتهم "[2]. مع أنّ هناك من شرح قول عثمان "فإنه نزل بلسان قريش "بقوله: "يريد معظمه وأكثره ولم تقُم دلالة قاطعة على أنّ القرآن بأسره منزلٌ بلغة قريش فقط. إذ فيه كلماتٌ وحروفٌ هي خلافُ لغة قريش، وقد قال الله تعالى: "إنا جعلناه قرآنا عربيا" [الزخرف:3] ولم يقل قرشيا، وهذا يدلّ على أنّه منزّل بجميع لسان العرب، وليس لأحد أن يقول: إنه أراد قريشًا من العرب دون غيره، كما أنّه ليس له أن يقول: "أراد لغة عدنان دون قحطان أو ربيعة دون مضر، لأنّ العرب يتناول جميع هذه القبائل تناولا واحدا"[3].

ومن المفيد التذكير هنا، بما ذهب إليه الباحثون المجددون في هذه المسألة، إذ نجد طه حسين قد سبق الجابري في ظنه، أن القرآن نزل بلغة قريش، وإن كان هذا الأخير، اختلف عنه باعتقاده، أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وهو الذي يرفضه طه حسين ويؤكد على أن "القرآن تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة، هي لغة قريش ولهجتها، وأنه لم يكد يتناوله القرّاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددّت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا، جدّ القراء والعلماء المتأخّرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة"[4] ويؤكد طه حسين بهذا على أن لغة القرآن القرشية فرضت على العرب

---

[1]– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص ص، 434، 435

([2])– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص75

([3])– المصدر نفسه، ص ن

([4])– طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 96

جميعا، فأصبح لأدب القبائل لغة غير لغتها، وقيدت في الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة.

نفهم من رؤية طه حسين، أنّ القرآن هو من فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي لغة قريش، ومن هنا كان شكه، في الشعر الجاهلي بأنه " لم يصدر عن هذه القبائل "وإنما حمل عليها حملا بعد الإسلام " ويقصد هنا قبائل عدنان التي يجمع الرواة على أنها، لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة، اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيرا من تباين اللّهجات، وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتها قبل ظهور الإسلام، لاسيما إذا صحت نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكّن من توحيد اللهجات، فإذا صح هذا، كان من المعقول جدا أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل، قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة" [1]. وبهذا يسلك طه حسين مسلكا غير الذي ذهب إليه القدماء، لما أرادوا تجاوز مسألة اللغة التي نزل بها القرآن الكريم.

تأسيسا على ما تقدّم، هل يمكن القول إنّ الجابري لمّا تساءل عن مصير القراءة بالأحرف السبعة[*2] كانت غايته ابقاء مكانة مكة وسياستها، رمزا لوحدة العرب؟ فهو

([1])- المصدر السابق ، ص96

[*] -لقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبع، إذ جمعها القرطبي على نحو خمسة و ثلاثين قولا، و جعلها السيوطي على نحو أربعين قولا . و من بين هذه الأقاويل : قول البيهقي وأبو الفضل الرازي أن المراد من الأحرف السبع أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي، والحلال والحرام، أو أنواع كلامه كالخبر والإنشاء والحقيقة والمجاز: أو أنواع دلالته كالعموم والخصوص، والظاهر والمؤول، وهناك من قال أنه حديث نسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه

يرجح أن القراءة بالأحرف السبع كانت ظرفية فقط، بحكم اختلاف لغات العرب ومشقة نطقهم بغير لغتهم، فاقتضى الأمر والحال هذه، التوسعة عليهم في أول الأمر، فأذن لكل منهم أن يقرأ على حرفه أي على طريقته في اللغة، إلى أن انضبط الأمر في آخر عهد النبي، وتدربت الألسن وتمكن الناس من الاقتصار على الطريقة الواحدة[1]، أي الطريقة التي نزل بها في أول الأمر، وبهذا تكون الرؤية الجابرية لهذا الحدث، مختلفة عن ما ذهب إليه كثير من الدارسين المعاصرين، إذ نجد " نصر حامد " يعلق على عملية تثبيت القراءة بلسان قريش، بأنها " تأكيدا لسيادة لغة قريش وهيمنتها على لغات اللسان العربي، هذا، ويضيف، أن تثبيت قراءة النص – الذي نزل متعددا – في قراءة قريش كان جزءا من التوجه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية "[2]. أما المستشرق الألماني نولدكه، الذي سعى إلى تأريخ النص القرآني، فله رأي آخر، إذ يقول: " إن نزول القرآن بلسان قريش، إنما ظهر في العصر الأموي لإظهار عصبيته منها على الأنصار، ونظرا لكون القرآن كتاب الله فلادعاء نزوله بلغة قريش، أهمية كبيرة بالنسبة لهم، ولتأييد سياستهم المناهضة للأنصار والقحطانيين"[3].

وقد رفض تيودور نولدكه، كل حديث يربط بين تثبيت النص العثماني وأية لهجة، فالقرآن، حسب رأيه " لم يكتب بأي لهجة محلية أبدا، لغته تتماهى بالأحرى ولغة الشعر الجاهلي. ولم يكتب هذا الشعر باللغة المحكية، فقد تعدّد الشعراء وانتموا إلى قبائل كانت تقيم بعيدا عن بعضها البعض، مما كان سيجعل النصوص تختلف

وسلم، واستدلوا على ذلك بقول عمر: إن القرآن نزل بلسان قريش، وبنهيه عبد الله بن مسعود أن يقرأ " فتولّ عنهم حتّى حين " وهي لغة هذيل في (حتى).ينظر، الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، ج1، 58

([1])–ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 174

([2])– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص ص، 95، 96

([3])– تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، نقلا عن جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ص2179

اختلافا شديدا فيما بينها من حيث اللهجات (...) ولو أن عثمان –بصرف النظر عن كل الاعتراضات– قصد فعلا أن يشرك في العمل أفضل الضلعين بلهجة قريش لتوجه إلى أشخاص آخرين، لا إلى أناس كانوا ينتمون إلى عائلات من قريش، لكنهم تربوا في المدينة" [1].

إذا، فرق نولدكه بين لغتين مارستهما قبائل العرب، لغة الشعر التي كانت تتقنها جميع القبائل العربية، وبهذه اللغة نزل القرآن، واللهجة المحكية التي تختلف من قبيلة إلى أخرى، ولو لم تكن، هي ذا الحال لكانت هناك نصوص شعرية بلهجات مختلفة. وتيودور بهذا يذهب عكس ما ذهب إليه طه حسين، إذ يعد لغة الشعر كانت موجودة قبلا أي قبل نزول القرآن، وليست هي نفسها لغة قريش.

وليس نولدكه، وحده من يؤكد على وجود لغة الشعر العامة، قبل مجيء الإسلام، فقد استنتج المستشرق "كارل فوللیرس"**Karl Vollers** من خلال البحوث التي أقام بها نظريته القائلة إن "القرآن صدر أولا عن محمد بلهجة مكّة، اللهجة المحكيّة العربية الغربية، مفتقرا – من بين ملامح لغوية أخرى– إلى حركات أواخر المفردات (إعراب)، قبل أن تعاد كتابته بلغة الشعر العامّة. هذه اللغة عنده هي –رغم كونها أساس اللغة الكلاسيكيّة الأدبيّة– اللهجة المحكيّة العربية الشرقية، مزوّدة بالحركات الإعرابيّة في أواخر المفردات وملامح لغويّة أخرى"[2].

وخلاصة ما تقدم، نجد أنه ليس هناك تأكيد قاطع على صحة الروايات التي نقلت عنه صلى الله عليه وسلم " أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما

(1)– تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، ص ص 288–289

(2)– جبرائيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، ص135

تيسر"، فيمكن للمرء الشكّ في صحة هذه الأحاديث، مادامت " أحاديث أحاد "[1]. ولهذا نجد عديد الباحثين ومنهم بعض المستشرقين، لم يأخذوا بها في بحوثهم حول لغة القرآن، أما أولئك الذين سلموا بصحتها، قد اختلفوا اختلافا كبيرا في تأويل " سبعة أحرف " حيث قرأها كل من زاويته وبحسب تخصصه، إذ نجد " مفسر القرآن قال بأن الأحرف السّبعة هي ظاهر القرآن ومؤوّله ومطلقه ومقيده وعامه وخاصّه إلى غير ذلك. واللغوي فسرها من زاوية أخرى، معتمدا على أن القرآن الكريم، نزل بسنن العرب في كلامها، فذهب إلى أنها إما العام ويراد بها الخاص، وإما الخاص يراد به العام، أو المفرد الذي يراد به الجمع، أو العكس إلى غير ذلك من طرائق الكلام العربي. أما الفقيه فقد فسرها في سبعة أصناف وهي الأوامر والنواهي والزواجر والحرام والحلال والإباحة والترغيب والترهيب. وعني المتكلم بجوانب تتعلق بتوحيد الله تعالى، وبيان صفاته "[2] وهكذا بالنسبة لسائر المختصين بعلوم القرآن الكريم.

إذًا هي أقاويل عدّة في مسألة الأحرف السبعة، يحتمل صحتها، كما يحتمل غير ذلك.

2-الأحرف السبعة والقراءات ...هل هي واحد أو هناك اختلاف؟

يؤكد الجابري، على أن مسألة الأحرف غير مسألة القراءات*[3]، فالأولى مرجعها قول النبي صلى الله عليه وسلّم، "أنزل القرآن على سبعة أحرف"، وقد أجمع علماء

([1])- ينظر، الطوسي، التبيان 7/1 و الطبرسي، مجمع البيان 12/1 نقلا عن زيد بن علي بن الحسن، الأحرف السبع التي نزل بها القرآن الحكيم، تح، حسن محمد تقي الحكيم، دار أنوار القرآن، بيروت / لبنان، ص 15

([2])- زيد بن علي بن الحسين، الأحرف السبع التي نزل بها القرآن، ص 18

* -القراءات السبعة هي القراءات المنسوبة إلى الأئمة السبعة و هم : نافع، و عاصم، و حمزة، وعبد الله بن عامر، وعبد الله بن كثير، وأبو عمر بن العلاء، وعلي الكسائي .

الإسلام على أن هذه "الأحرف" استقرّت قبل وفاة النبي، ولم يكن ثمة مزيد بعد ذلك، أما القراءات فتعيينها وضبطها لم يبدأ إلا في القرن الثالث الهجري[1].

وقد اعتمد الجابري، في موقفه هذا، على رأي الطبري في قوله " إن اختلاف القراء إنما هو كلّه حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وهو الحرف الذي كتب عثمان عليه المصحف " والذي يعني أن القراءات تقع كلها تحت حرف المصحف العثماني، وبهذا يستبعد الجابري الرأي الآخر، القائل إن الأحرف هي القراءات، وأن العلاقة بينهما علاقة عضوية _ وهو الرأي الذي ينسب إلى واضع علم العروض، الخليل بن أحمد[2]_ بحجة أن أصحاب هذا الرأي، أغفلوا الفاصل الزمني، بين ابتداء النقاش في مسألة الأحرف السبعة والشرع في ضبط القراءات، الذي يعود إلى زمن توزيع نسخ من مصحف عثمان، على الأمصار، حيث تتعدد القراءات بتعدد أوجه قراءة القراء الذين أرسلوا للإشراف على القراءة من مصحف عثمان، يقول الجابري في هذا السياق: "إذا نحن استحضرنا الروايات التي تقول إن عثمان قد أمر بحرق المصاحف الأخرى وفي نفس الوقت بعث إلى الأمصار بنسخة من المصحف الإمام لاعتماده وحده، وأنه أرسل مع كلّ نسخة، قارئا من الصحابة القراء المعروفين يعلم الناس كيف القراءة، أدركنا كيف أن اختلاف القراء في قراءاتهم باختلاف أوجه أخذهم القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم سينتقل معهم إلى الأمصار، التي انتدبوا إليها لتعريف الناس بكيفية قراءة المصحف، مصحف عثمان، وواضح الاختلاف سينحصر هذه المرة داخل الحرف الذي اعتمد في المصحف العثماني "[3]

([1])– ينظر محمد عاب الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص175

([2])– ينظر، االمصدر نفسه، ص ن

([3])– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 178

وبهذا ردّ الجابري على من قال إن " الأحرف السبعة " هي نفسها " القراءات"، أن الأولى ترجع إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما القراءات فقد ظهرت زمن عثمان، بعد جمعه القرآن على حرف واحد، إذ تعددت القراءات بتعدد أوجه القراء الذين أرسلوا للإشراف على القراءة من مصحف عثمان، وخوفا من أن يتسع هذا التعدد، يقول الجابري :" برزت الحاجة إلى ضبط القراءات وحصرها، فنشأ عن ذلك ما يطلق عليه " علم القراءات"، وهو علم أسسه أصحابه على التالي: " كلّ قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية (الموزعة على الأمصار) ولو تقديرا، ووافقت العربية ولو بوجه، وصحّ إسنادها ولو كان عمن فوق العشرة من القراء، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن " "[1]

إذا تنتهي القراءة الجابرية لمسألة العلاقة بين الأحرف والقراءات، والتي تمت باحتشام واضح، إلى الفصل المطلق بينهما، وبهذا يتجنب صاحب نقد العقل العربي الخوض في إشكالية القراءات وعلاقتها بعمليّة جمع القرآن في عهد عثمان وحادثة حرق المصاحف ، و هو المفكر المطلع المتمكن من آليات العلم الحديث، التي تتيح للباحث استخلاص النتائج المتوجّب استخلاصها.

وبهذا، لم تبتعد القراءة الجابرية عمّا قالته كتب التفاسير القديمة، إذ نجد القرطبي معلقا عن الذين قالوا: إنّ المراد بقوله عليه السلام: "أنزل القرآن على سبعة أحرف" القراءات السّبع التي أقر بها القرّاء السّبعة، لأنّها كلّها صحّت عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم "، بقوله: هذا ليس بشيء، لظهور بطلانه على ما يأتي:

قال كثير من علمائنا، كالدّاودي، وابن أبي صفرة، وغيرهما: هذه القراءات السّبع التي تنتسب لهؤلاء القرّاء السبعة، ليست هي الأحرف السبعة التي اتّسعت للصحابة في

(1)- المصدر نفسه، ص 179

القراءة بها، وإنّما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف" ذكره ابن النحاس وغيره، وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار –فيما روى، وعَلِمَ وجهةً من القراءات– ما هو الأحسن عنده والأولى، فالتزمه طريقة ورواه وأقرأ به، واشتهر عنه، وعرف به ونسب إليه، فقيل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر ولا أنكره، بل سوّغه وجوّزه، ولعل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختياران، أو أكثر وكل صحيح[1] وقيل، إن أبا شامة قال: " ظنّ قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنما يظن ذلك أهل الجهل"[2].

هذا، بالإضافة إلى أقوال أخرى كثيرة، يذكرها السيوطي، تؤكد كلها على أن الأحرف السبعة غير القراءات [3].

إذا، يكاد يكون هناك إجماع بين المفسرين، على أن الأحرف السبعة المذكورة في الحديث، ليست نفسها القراءات السّبع، وموقف الجابري في هذه المسألة مع هذا الإجماع ولم يغيره.

ويرى الجابري – استنادا إلى رأي الطبري القائل " إن اختلاف القراء، إنما هو كلّه حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن "[4] –أن المصحف العثماني لا يشتمل على جميع الأحرف السبعة، وإنما كتب على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة، عن الرسول صلى الله عليه وسلم. و بهذا يبسط الجابري المسألة التي

---

[1]– شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص79

[2]– جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص222

[3]– ينظر، المصدر نفسه، ص ن

[4]– ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 178

اعتبرها ابن الجزري مسألة كبيرة اختلف العلماء فيها ،إذ يقول هذا الأخير:" ذهب جماعات من الفقهاء والقراء والمتكلمين إلى، أن المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة، وبنوا ذلك على أنه لا يجوز للأمة أن تهمل نقل شيء من الحروف السبعة التي نزل القرآن بها، وقد أجمع الصحابة على نقل المصاحف العثمانية، من الصحف التي كتبها أبو بكر وعمر، وإرسال كل مصحف منها إلى مصر من أمصار المسلمين، وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك، قال هؤلاء لا يجوز أن ينهى عن القراءة ببعض الأحرف السبعة، ولا أن يجمعوا على ترك شيء من القرآن. ويضيف ابن الجزري، أن هناك من جماهير العلماء من الخلف والسلف، وأئمة المسلمين من ذهب إلى أن هذه المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة، فقط جامعة للعرضة الأخيرة، التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم، على جبرائيل عليه السلام، متضمنة لها، لم تترك حرفا منها "[1].

نلحظ مما سبق ،أن هناك إشكالات عدّة متعلقة بمسألة القراءات، سكت الجابري عنها، و لم يفتح النقاش حولها، إذ على سبيل التمثيل، لم يتحدث البتة عن الرأي المعارض لرأي القائل، إن عثمان جمع القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، كما أنّ حديثه حول القراءات على أنها ليست امتدادا للأحرف السّبعة، لم يكن أكثر من ترداد لما أجمع عليه المفسرون.

هذا ، و قد كان واضحا تجنبه الخوض في القراءات المقبولة والشاذة، وهل المقبولة هي سبع قراءات أم أربعة عشرة قراءة؟ وكيف تحول القرآن بصفته خطابا شفويا إلى هكذا قراءات مسيجة ،فغاب بذلك عن دراسته لمسألة الأحرف السبعة والقراءات القرآنية، المنهجية العلمية، أي عرض الروايات المتوارثة وتحليلها وتفكيكها،

[1]– الحافظ أبي الخير، محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مر، على محمد الضباع، ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص 31

ومقارنة بعضها بالبعض الآخر بدقة، ومساءلتها وفق ما توصل إليه العلم الحديث، لاستخلاص نتائج أكثر منطقيّة وموضوعيّة.

الفصـــل الثالث:

في تدوين القرآن وترتيب سوره

أولا: القرآن: قراءته، جمعه وكتابته

1- القرآن بين القراءة والكتابة.

2- الزيادة والنقصان في القرآن.

ثانيا: إشكالية القرآن المكي والمدني وترتيب النزول

1- في تمييز السور بين المكي والمدني.

2- في ترتيب السور بين المكي والمدني.

وجهنا عملنا في هذا الفصل إلى مبحثين، خصص أوّلهما لمناقشة مسألة تدوين القرآن وجمعه من وجهة نظر الجابري، ويتعقّب ثانيهما كيف أعاد الجابري بناء ترتيب سور القرآن الذي تعطيه اللوائح المروية، و ما الآليات الإجرائية التي استند إليها.

أولا: القرآن: قراءته، جمعه وكتابته:

1- القرآن بين القراءة والكتابة:

إنّ الخوض في مسألة كيفيّة تلقّي النّبي صلّى الله عليه وسلم الوحي، لا يخلو من صعوبات من أهمّها كيف السّبيل إلى التعرّف على ما جرى في ذلك الحين فعلا، والمعرفة المباشرة بالإطار التاريخي الذي نزل فيه الوحي منعدمة تماما، إذ المؤلفات التي كتبت حوله كُتِبت " في وقت متأخّر، وهي تعكس تمثّل أصحابها للوحي المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم"[1] ولا تعكس حدث الوحي كما هو.

فكيف تعامل الجابري مع هذه المسألة؟ وكيف قرأ كيفية تلقي النبي محمد صلى الله عليه وسلم الوحي؟

يبدأ الجابري خطابه عن المُنزَّل على النبي صلى الله عليه وسلم، الذي كان يتلقاه من جبريل، ليلقيه بدوره على جمهور من السامعين، بقوله: "وتجمع مصادرنا* على أن

---

[1]–بسام الجمل، أسباب النزول، علما من علوم القرآن، ص 222

*يكثر الجابري من تكرار هذه الجملة، داخل صفحات كتابه دون ذكر لهذه المصادر، وهو ما يجعله ينصرف عن التوثيق؟!

النبي كان إذا نزلت عليه آية أو أكثر يقرأها حتى يحفظها عن ظهر قلب، ثم يقرأها على من حضر من أصحابه ويحفظونها هم أيضا عن ظهر قلب، وهذا ما يشهد له القرآن في قوله تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنا عليه جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه" وأيضا: "وقرآن فرقناه لتقرأه على النّاس على مكث". نحن هنا إزاء عملية إقراء مزدوجة: جبريل يقرئ الرسول والرسول يقرئ أصحابه، وهؤلاء يقرئون غيرهم"[1].

نفهم من قول الجابري هذا، أن المُنزَّل على النبي صلى الله عليه وسلم، كان لفظا ومعنى، أي الكلام الإلهيّ يتخذ حروف لغة بشرية، وينطق به بألفاظ بشرية؟! ولو كان الأمر غير هذا، لما قال الجابري، إن جبريل كان ينزل بالقرآن، يقرأه على النبي صلى الله عليه وسلّم حتى يحفظه عن ظهر قلب، والنبي يلقيه على أصحابه حتّى يحفظوه هم أيضا، وهو بهذا يقصد، الحفظ المتقن لألفاظ القرآن ومعانيه.

لقد أثير حول مسألة المُنزّل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، جدل كبير بين العلماء القدماء وما يزال كذلك بين المعاصرين، وذلك انطلاقا من طرح هذه التساؤلات: هل الذي نزل على محمد هو اللفظ والمعنى أو المعنى فقط وعبّر عنه النبي بلغة العرب؟ هل الاتصال بين جبريل ومحمد كان وحيا بالإلهام أو كان وحيا بالقول/ الكلام؟

لقد دوّنت لنا كتب علوم القرآن، عدّة أقوال في المُنزَّل*، على النبي صلى الله عليه وسلّم، ومن أبرزها ما نقله بعضهم عن السمرقندي: " إنه اللّفظ والمعنى، وإنّ

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص213

*قيل إن القرآن غير مخلوق وهو نص أبدي، ولكن عارض المعتزلة هذا الرأي، موضحين أن ظهور القرآن في وقت وزمان معينين، يجعل منه بالفعل مخلوقا، وأصروا على الفارق بين حكمة الله الخالدة والتي تتعدى إدراك الإنسان

جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به"[1]، وبهذا يكون النبي قد تلقى القرآن بلفظه ومعناه من الملك جبريل، وهو الاعتقاد السائد والحقيقة المطلقة بالنسبة لجمهور المسلمين.

والجابري، كما رأينا، لا يختلف وهذا المفهوم التّقليدي الشّائع / السائد في كل الأوساط الإسلامية، الذي قال به الفكر الأصولي وحشر ضمن " المعلوم من الدين بالضرورة "لا يسمح إخضاعه للنقد والمساءلة.

ومن الأقوال التي نقلت عن السمرقندي في هذه المسألة أيضا، قولهم": إن النبي صلى الله عليه وسلّم إنما ألقي عليه المعنى، وإنّما عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وإنّ أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه أنزل به كذلك بعد ذلك.

وقيل " إنّ جبريل نزل، على النبي صلى الله عليه وسلّم بالمعاني خاصة، وأنه صلى الله عليه وسلّم عَلِم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب وهذا ما جاء في قوله تعالى: "نزل به الروح الأمين على قلبك" "[2]، يعني أن النبي بمقتضاه قد تلقى معاني القرآن من الملك وعبّر عنها هو بلغته وصاغها في قوالب العربية. وقد تبنى هذا الاعتقاد كثير من الباحثين المعاصرين – عكس ما فعل الجابري – بحجة أن القول بتلقي النبي للقرآن لفظا ومعنى، يجعله ليس أكثر من " مجرّد مبلغ سلبي للرسالة الإلهية، فلا مجال فيه لأثر ما لشخصية النبي وللظروف التاريخية التي أحاطت به ولا لمشكلة الانتقال من الكلام الإلهي المفارق إلى الكلام البشري المحدود بالضرورة "[3]،

وبين كلمة الله المخلوقة والقابلة للتحليل المنطقي... ومن يقول بغير هذا فقد ضحى بالعقل كما يقول أركون...لمزيد من التوسع في المسألة ينظر، نصر حامد أبو زيد، قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.

[1]– ينظر بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص194

[2]–المصدر نفسه ، ج1، ص194

[3]–عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة، دار المدار الاسلامي، ط5، 2009، ص69

وهذا لا يعني أن القرآن ليس خطابا إلهيا أوحي به إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما هو قرآن الله وصل في صورة بشريّة أو هو ،والقول للشرفي" كلام الله وكلام النبي في الآن نفسه، كما جاء في الآية " فإنّما يسّرناه بلسانك لتبشّر به المتّقين وتنذر به قوما لّدّا" "[1]، و في هذا السياق نفسه، يقول محمد أركون : " إن الوحي القرآني ليس سوى منطوق بشري "[2]

ولمّا كان هناك اختلاف بين القدماء في الذي كان يتلقاه النبي محمد، ها هو الجابري يتبنّى، ما هو شائع بوصفه يقينا مطلقا غير قابل للمساءلة، وهو أن النبي قد تلقى القرآن بلفظه ومعناه عن الملك جبريل، والحجّة الجابريّة في هذا، قوله تعالى: "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث "[3] وقوله: "لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنا علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه"[4].

إنّ اللافت في الحجّة الجابرية، أي الآية " لا تحرك به لسانك... "، أنّه قدّم لها في غير هذا السياق فهما يختلف تماما، ولا يتناسب قطعا، مع ما يريد تبريره هنا، إذ يقول: " إن ما ذهب إليه معظم المفسرين بأن هذه الآيات (16–19) عبارة عن جملة اعتراضية، ويفسرونها على ضوء روايات متعددة تفيد أن النبي كان يحرك لسانه أثناء نزول الوحي عليه مكررا ما ينزل خوف نسيانه، وأنه ربما كان يفعل الشيء نفسه أثناء نزول هذه السورة فجاءت الآية" لا تحرك به لسانك لتعجل به..."، كجملة اعتراضية تطلب منه أن يمسك عن ذلك، ثم تواصل السّورة مستمرّة في سياقها الأصلي–وهو

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، 36، ولبنات (في قراءة النصوص) دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2011، ص ص، 43، 44

[2]– محمد أركون، الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، ع 26 / 27، جانفي 1983 ص 35

[3]–سورة الاسراء، الآية 106

[4]–سورة القيامة، الآيات، 19–19

الفهم الذي أخذ به الجابري ليبرّر أنّ المنزل على النبي محمّد كان لفظا ومعنى– ولكن نجده في سياق آخر، يتراجع عن فهمه هذا ليجعله محل نظر، فالمفروض، حسب الجابري، أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلم كان يوزع ما ينزل عليه من آيات على السور، يأمر بوضع كل آية في سورة يسميها لكتّاب الوحي، ثم إنه كان يراجع القرآن، وبالتالي كان هناك مجال لتغيير مكان الآية حتى لا تكون في وضع قلق كما هي الحال هنا مع هذه "الجملة الاعتراضية". من أجل ذلك، يضيف الجابري، نرجح رأي القفال كما ذكره الفخر الرازي في تفسيره، قال:" إن قوله :"لا تحرك به لسانك" ليس خطابا مع الرسول عليه السلام بل هو خطاب مع الإنسان المذكور في قوله :"ينبّأ الإنسان يومئِذ بما قدّم وأخّر" (القيامة:13)، فكان ذلك للإنسان حال ما ينبّأ بقبائح أفعاله وذلك بأن يعرض عليه كتابه فيقال له:" اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا" (الإسراء:14)، فإذا أخذ في القراءة تلجلج لسانه من شدة الخوف وسرعة القراءة فيقال لا تحرك به لسانك لتعجل به، فإنّه يجب علينا بحكم الوعد أو بحكم الحكمة أن نجمع أعمالك عليك وأن نقرأها عليك، فإذا قرأناه عليك فاتبع قرآنه بالإقرار بأنك فعلت تلك الأفعال ثم إن علينا بيان أمره وشرح مراتب عقوبته". وأضاف القفال:" وهذا وجه حسن، ليس في العقل ما يدفعه وإن كانت الآثار غير واردة به". ونحن، يقول الجابري، نرجح هذا التفسير ليس فقط لأنه يعالج قلق العبارة الذي تحدثه مثل هذه" الجملة الاعتراضية"، بل أيضا لأنه يحافظ على وحدة السياق بين السابق واللاحق، بين قوله تعالى:" ثمّ إنّ علينا بيانه" وقوله: "كلا بل تحبون العاجلة"... فالبيان الذي سيعطى لهم هو أنهم كانوا يحبون الدنيا ويفضلونها على الآخرة"[1]

[1]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح، حسب ترتيب النزول –القسم الأول–ص ص 148–149

إذا، وكما رأينا، يتخلّى الجابري في " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول " عن فهمه للآية " لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنّا علينا جمعه وقرآنه "، على أنّها موجّهة للنبي صلى الله عليه وسلم، ويتبنّى جازما رأي القفال، القائل إنها موجهة للناس تذكرهم باليوم الّذي تعرض فيه أعمالهم...وهذا يجعلنا نتساءل، هل القراءة الجابرية للآيات القرآنية، كما يشاء الجابري أم كما يشاء سياق الآيات، سياقها التّاريخي والنّصي؟ !

إن الجابري وهو يحتج بآيات قرآنية سواء كانت آيات كاملة أم جزءا منها، يجعلها دوما عرضة لمختلف ضروب القراءة الإسقاطية، متجاهلا سياقها التّاريخيّ وسياقها النّصيّ، وقد رأينا هذا سابقا في مبحث الوحي، كيف أنه استند إلى هذه الآيات 16-19 من سورة القيامة، ليبرر حديثه عن المعاناة التي يعيشها النبي صلى الله عليه وسلم لحظة تقبله الوحي والأعراض التي تعتريه والحالة التي يصبح عليها أثناء هذه اللحظة، بقوله إن الآيات نزلت متحدثة عن حالة النبي هذه[1].وهذا يجعلنا نتساءل، أليس عمل الجابري هذا تقويلا و تسلطا على النّصّ؟

قد لا ترتبط القراءة بزمن النص وإطاره التّاريخي، لكن هذا "لا يعني أنّها تحرم النصّ من أشيائه، وتجعله ملكا للذات وللتاريخ "[2]، كما أن الآيات هنا ليست نصا بشريا، يمكن أن يكون القارئ تفكيكيا له الحرية المطلقة في إنتاج دلالة النص، ألا وإنّ " الأمر هنا يتعلق بالوحي كنص إلهي مقدس له من الخصوصية ما يجعله نصا على غير مثال (...) فهو كخطاب له مقاصده الخاصة "[3]التي لا يمكن أن نزيحها أو نبدّلها أو نقوّلها ما لا تقول أو عكس ما تقول.

---

[1]– ينظر، محمد عابد الجابري مدخل الى القرآن الكريم 107

[2]–عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 523

[3]–المرجع نفسه، ص 524

ثم يكمل الجابري حديثه في السياق نفسه ،مؤكّدا على أنّ الثابت تاريخيا أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قد عمد –حرصا منه على حفظ هذا القرآن، على مستوى الكتابة، بعد أن كان يحفظ في صدور أصحابه– إلى اتخاذ كتّاب خاصّين يُقرئهم ما ينزل عليه فيكتبونه تحت إشرافه ومراقبته على المواد والأدوات التي كانت تستعمل للكتابة في ذلك العصر (رقاع وعسب، لحاف و قطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع...والورق أيضا)... والذين كانوا يكتبون الوحي حسب الجابري، هم: أبو بكر وعمر وعلي بن أبي طالب وأبان بن سعيد، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابت بن قيس، وعبد الله بن مسعود وغيرهم.

وليس هذا فحسب ،بل يضيف الجابري، أنّ المنقطعين الأوائل لكتابة الوحي، حسب حديث منسوب إلى النّبي* هم أربعة: عبد الله بن مسعود، وسالم ومعاذ، وأبيّ بن كعب...[1]

ويؤكد على أن كتابة القرآن بدأت قبل السنة الخامسة للهجرة مستدلا في ذلك على الحادثة المتعلقة بإسلام عمر بن الخطاب، حيث تذكر الروايات أنّه وجد أخته تقرأ صحيفةً فيها "سورة طه" عندما ذهب إليها غاضبا لما سمع أنّها أسلمت، وأنّ عمر طلب منها الصحيفة فقرأ منها فأعجبه ذلك فأسلم ، وتفيد الروايات أن إسلام عمر كان في السنة الخامسة للنبوة*"[2]، وهذا يعني أنّ كتابة القرآن بدأت قبل هذا التّاريخ.

---

*سكت الجابري عن مصدر هذا الحديث

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 214–215

*يؤكد المستشرق نولدكه على أن إسلام عمر تم في السنة السادسة للهجرة وليس في السنة الخامسة، ينظر، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص64 وهو دليل على أن ليس هناك حقائق ثابتة حول تاريخ هذه الأحداث

[2]– ينظر، المرجع نفسه، في الهامش، ص 214

ومن على شرفة هذه الاعتقادات، لنا أن نطرح التساؤلات التالية: هل الأسماء الّتي ذكرها الجابري هي فعلا من قام بكتابة القرآن في عهد النبي؟ وهل هذا يعني أنّ القرآن دوّن فعلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلّم كاملا كما نزل به جبريل وكما سمعه الصحابة من النبي؟ وهل استطاعت هذه الكتابة أن تكون نقلا وفيّا لما نزل شفويا؟ ما المقصود بـ "جمع القرآن" على عهده، هل المقصود الحفظ في الصدور أو الحفظ بالكتابة/ التدوين؟ وهل الخلفاء الثلاثة (أبو بكر وعمر وعلي بن أبي طالب) كانوا فعلا من كتاب الوحي في عهده صلى الله عليه وسلّم كما ذهب الجابري؟ وماذا عن عثمان ألم يكن من جامعي القرآن؟

تؤكّد عديد الرّوايات أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم، أشار إلى عدد من الصحابة الذين كانوا يجمعون القرآن حفظا وكان قد طلب الأخذ منهم، إذ جاء في صحيح البخاري عن مسروق ذكر عبد الله بن عمرو عبد الله بن مسعود فقال: " لا أزال أحبه سمعتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: "خذوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ وأبيّ بن كعب" ،وبهذا يتّضح لنا مصدر الحديث الذي ذكره الجابري لمّا تحدث عن المنقطعين الأوائل لكتابة الوحي ولكن الحديث هنا يقصد الذين كانوا يجمعون القرآن حفظا لا الذين كانوا يكتبونه كما ذهب الجابري لمّا أوّله على أنّه يقصد المنقطعين الأوائل لكتابة الوحي، عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ وأبيّ بن كعب، فهو يخلط بين عمليّة الجمع التي تعني الحفظ في الصدور وعملية الكتابة على المواد والأدوات التي كانت متوفرة في ذلك الزّمان.

وقد أفرد البخاري لهذه المسألة بابا في صحيحه، ضمن كتاب فضائل القرآن*،جعل عنوانه باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ذكر فيه عددا من الروايات التي تتحدث عن الصحابة الذين حفظوا القرآن في صدورهم على عهد النبي محمد، منها ما ذكر عن قتادة، إذ قال: " سألت أنس بن مالك رضي الله عنه من جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلّم قال: أربعة كلهم من الأنصار أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد (...) وفي رواية قال: مات النبي صلى الله عليه وسلّم ولم يجمع القرآن غير أربعة أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد، قال: ونحن ورثناه" [1].

إذًا هناك ثلاث روايات، عدّت من الصحاح عند البخاري، اثنتان منها عن مصدر واحد، عن مالك بن أنس، لكن متنهما مختلف والثالثة يختلف متنها عن الاثنتين، وهذا يوحي بأن ليس هناك اتفاق على أسماء الصحابة الذين كانوا يجمعون القرآن في حياته صلى الله عليه وسلم، أو قد تكون جميع هذه الأسماء (عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو زيد) وأكثر.

لكن ليست هذه غايتنا من المسألة، بل نروم من خلال هذه الروايات، التأكيد على وجود عدد من الصحابة حرصوا فعلا على جمع القرآن في صدورهم على عهده صلى الله عليه وسلم، ولكن ليس هناك ما يؤكد على أنهم كانوا حريصين على كتابته،

* وقد عقد البخاري بابا قبل هذا الباب، ضمن الكتاب نفسه – فضائل القرآن – عنونه بباب جمع القرآن، يذكر فيه أهم الروايات التي تتحدث عن جمع القرآن والذي بدأ في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصّديق، ومن هنا يتضح الفرق بين الجمع والقراءة

[1]– أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بابا القراء، من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلّم، ص 1039

والروايات التي اتكأ عليها الجابري في هذه المسألة، ليثبت أنّ النبي كان حريصا على كتابة القرآن وأن عملية الكتابة كانت تتم تحت إشرافه ومراقبته، هي روايات تحدثنا عن الذين جمعوه في صدورهم لا عن الذين كتبوه، والدليل على ذلك أن جميع أسماء الصحابة الذين ذكرهم الجابري، وردت أسماؤهم في متن الروايات التي تتحدث عن القراء، إذ نجد أن الشعبيّ قال: " جمع القرآن على عهد النبي ستة نفر أبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وسعد وأبو زيد قال وكان مجمع بن جارية قد جمع القرآن إلا سورتين أو ثلاثا وكان بن مسعود قد أخذ بضعا وتسعين سورة وتعلّم بقية القرآن "[1]والرواية نفسها ذكرها صاحب البرهان في علوم القرآن، مع تغيير طفيف مس متنها، إذ يقول: " وعن الشعبيّ، جمعه ستة :أبيّ، وزيد، ومعاذ، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد ومجمع بن جارية قد أحذه إلا سورتين أو ثلاثة. قال: ولم يجمعه أحد من الخلفاء من أصحاب محمد غير عثمان"[2]، إذ تم حذف الجزء الخاص بابن مسعود وعوض بالتّأكيد على أنّ لا أحدا من الخلفاء جمعه سوى عثمان.

ونجد الحافظ شمس الدين الذهبي في كتاب " معرفة القراء" يذكر أن عثمان من بين السبعة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابن مسعود منهم، وذلك في قوله "ذكر الذين عرضوا على النبي القرآن وهم سبعة ،عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، ثمّ ردّ على الشعبي قوله: بأن عاصما قرأ على أبي عبد الرحمان السلميّ عن عليّ – وأبيّ بن كعب – وهو أقرأ من أبي بكر وقد قال: يؤمُّ القوم أقرؤهم لكتاب الله ومشكل–عبد الله بن مسعود، وأبيّ، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وأبو الدرداء"[3]

---

[1]– محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، مكتبة الوراق الالكترونية، ص 401

[2] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 172

[3] ينظر المصدر نفسه ، ج1، ص 173

وعن محمد بن سيرين قال: " جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلّم أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان بن عفّان وتميم الداري"[1]، إذا ليس الشعبي وحده من عدّ عثمان من جامعي القرآن.

ونجد القاضي أبا بكر محمد بن الطيب قد أشبع في كتاب "الانتصار" الكلام في حملة القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلّم، وأقام الأدلة على أنهم " كانوا أضعاف العدة المذكورة وأنّ العادة تحيل خلاف ذلك، ويشهد لصحة ذلك كثرة القرآء المنقولين يوم مسيلمة باليمامة، وذلك في أول خلافة أبي بكر، وما في الصحيحين: قتل سبعون من الأنصار يوم بئر معونة، كانوا يسمون القراء"[2].وقد كانت هذه الحادثة الأخيرة السبب الأول في جعل القول الذي نطق به النبي محمد شفويا يتحول إلى مكتوب.

إنّ الغرض من ذكر هذه الروايات، كما أوضحنا سابقا، ليس إثبات أن لا اتفاق بين الرواة في عدد الصحابة الذين جمعوا القرآن على عهده صلى الله عليه وسلم ولا البحث في أسمائهم، وإنما لنثبت من خلال متنها أن الاضطراب كان حول من جمعوا القرآن في صدورهم، وليس في من جمعوا القرآن كتابة، فهذا ما لم يشهده عهد النبي محمد.

وأمّا الجابري، فقد كان الاضطراب باديا في خطابه بخصوص هذه المسألة، إذ بعد جزمه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يشرف بنفسه على كتابة القرآن، مستندا في ذلك إلى روايات وظفها بعكس منطوقها وقوّلها ما لم تقله، نجده في صفحات تالية يأخذ إحدى هذه الروايات – قيل أنها قيلت عن مالك بن أنس لمّا سئل: " من جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ فأجاب: أربعة كلهم من الأنصار: أبيّ

[1] محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ص 401

[2]–بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص172–173

بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبوزيد " – معلقا على هذه الرواية بقوله: والمقصود بكون هؤلاء وحدهم "جمعوا" القرآن قبل وفاة النبي، أنهم وحدهم كانوا يحفظونه كاملا عن ظهر قلب، بينما كان الصحابة الآخرون يحفظون منه أجزاء قليلة أو كثيرة. أما جمعه مكتوبا فتلك عملية أخرى"[1].وبهذا يتخلى الجابري عن كون عبد الله بن مسعود، وسالم ومعاذ وأبيّ بن كعب، كانوا من المنقطعين الأوائل لكتابة الوحي*، ويجعلهم من الذين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب.

لكن هذا، لم يجعل الجابري يكف عن التأكيد على أن هناك روايات تنص على أن القرآن كان مدونا على صحف، وتم جمعه من هذه الصحف، التي تم ترحيلها في حياته صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، قبل فتح مكة[2]، دون أن يذكر واحدة من هذه الروايات أو يأتي بشاهد على ما يقول!

يطرق الجابري بعد هذا، باب مسألة جمع القرآن* من خلال عرض وجهتي نظر كلّ من مصادر السّنة والمراجع الشّيعية* في هذه المسألة، إذ ذكر بأهم الروايات التي

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص217

*لا يفرق الجابري بين الوحي والقرآن، عكس ما يقوله كثير من الباحثين المعاصرين، إن هناك فرقا بينهما، فالوحي أسلوب وليس محتوى لمزيد من التوسع في المسألة ينظر، هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص ص 17–18

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 219

* – هناك تضارب بين من هو أوّل من جمع القرآن، إذ هناك روايات تنسب ذلك إلى أبي بكر. وهناك رواية أخرى تقول إن أوّل من جمع القرآن في مصحف هو عمر بن الخطاب، وكان ذلك حين سأل عن آية من القرآن فقيل كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله. وأمر بجمع القرآن. ونجد رواية أخرى تنسب عملية جمع القرآن إلى علي ابن أبي طالب: " لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أقسم علي أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف. ففعل "(المصاحف، نقلا عن عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2007، ص142. ويعود سبب هذا الاختلاف في أوّل من جمع القرآن، إلى الصراعات القبلية والحزبية والشخصية التي حدثت بعد وفاة النبي، إذ أثر هذا الصراع على الروايات المتصلة بتاريخ جمع القرآن.

ذكرها البخاري، والتي ترجع عملية جمع القرآن، في مصحف، إلى عهد أبي بكر**، لتنتهي في عهد عثمان بإقرار مصحف واحد رسمي وإحراق ما عداه*** على أنها مصادر أهل السنّة، متقبّلا هذه الرّواية الكلاسيكية دون إبداء أي رأي أو تعليق. بعدها يعرض باختصار ما قدمه الإمام الشيعي أبو القاسم الخوئى بخصوص جمع القرآن في كتابه "البيان في تفسير القرآن "، مؤكدا على أن هذا الأخير قد استند في بحثه إلى روايات، كثيرة منها من المصادر السنية، ليصل الحوثي إلى أن عملية جمع القرآن تمت زمن النبي صلى الله عليه وسلم[1]، و بهذا أراد إثبات أن هناك إجماعا بين السنة و الشيعة على أن جمع القرآن تم في حياة النبي محمّد.

---

* ينظر الجابري إلى ما قدمته الشيعة في هذا الموضوع على أنه مستنبطا من مصادر سنية، مثل روايات البخاري وغيرها، لهذا قال مراجع شيعية ولم يقل مصادر شيعية

**عن الزهري عن عبيد بن السلف إن زيد بن ثابت حدّثه قال أرسل إلى أبي بكر فأتيته فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر إنّ عمر أتاني وقال لي إن القتلى قد استحر بالقراء يوم اليمامة وإني أخشى أن يستحر القتل في القراء في المواطن كلها فيذهب كثر من القرآن فأرى أن يجمع القرآن بحال قلت لعمر كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقال عمر هو والله خير فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري ورأيت ذلك الذي رآه عمر..." ينظر ابن النديم، الفهرست، ص13.

***يذكر البخاري: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمّة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصّحف ننسخها في المصاحف ثم نردّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرّهط القرشيّين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف ممّا نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق " ينظر صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ص 1036-1037.

[1]-ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص من 217 إلى 221

وبهذا العرض الاختزالي المبسط الذي يعرفه العام والخاص، سكت صاحب " نقد العقل العربي " عن وعي عن إثارة و مساءلة عديد القضايا المتعلقة بمسألة جمع القرآن فهو على سبيل التمثيل، عمدا لم يتساءل عن سبب تكليف زيد بن ثابت، بعملية جمع القرآن الأولى والثانية*، دون سواه، وهو المدني الذي لم يعرف النبي صلى الله عليه وسلم إلّا بعد الهجرة، ممّا يعني أنّه قد يكون الرّجل ليس له علم بما نزل من القرآن في مكّة والّذي تُقدر مدّته بأزيد من عشر سنوات، وهنا الإشكال، إذ والحال هذه يكون زيد قد جمع القرآن المدني فقط، وما يزيد هذا الإشكال عمقا، هو تأكيد بعض الباحثين على أن" لا شيء يدلّ في الأخبار على أنّه كتب ما فاته من وحي في مكّة إملاء من محمّد أو نسخا من صدور المهاجرين. ولا شيء يدل في الأخبار على أنّه استعان في جمعه القرآن بقرشيّ شهد القرآن المكّي*"[1].

وماذا أيضا عن القرشيين الثلاثة، عبد الله بن الزبير وسعد بن العاص وعبد الرحمان بن هشام، الذين كرستهم الأخبار لجمع القرآن صحبة زيد بن ثابت بالرغم من " ألاّ قرشيّة لهم غير الأصل والانتماء، إذ تربّوا في المدينة وشبّوا بها واعتبرهم ابن

---

* – يروى عن عبد الله قال حدثنا عبد الله بن محمد بن النعمان ، قال حدثنا سعيد بن سليمان قال حدثنا أبو شهاب عن الأعمش عن أبي وائل قال خطبنا ابن مسعود على المنبر فقال : " و من يّغلُل يأتِ بما غلّ يوم القيامة " غلّوا مصاحفكم ، وكيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت و قد قرأت من في رسول الله بضعا و سبعين سورة و أن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان (الذؤابة : الشعر المضفور من شعر الرأس) ، و الله ما نزل من القرآن إلا و أنا أعلم في أيّ شيء نزل ، ما أحد أعلمكم بكتاب الله مني و ما أنا بخيركم و لو أعلم مكانا تبلغه الإبل أعلم

*روي عنه الكثير إلا هذا الأمر، إذ قيل إنه قال: " قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه يأتيني كتب من أناس لا أحب أن يقرأها أحد فهل تستطيع أن تعلم كتاب العبرانية أو قال السريانية فقلت نعم، فتعلمتها في سبعة عشرة ليلة"، وقال في رواية أخرى: " لمّا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال لي تعلم كتاب اليهود فإني والله ما آمن اليهود على كتابي قال فتعلمته في أقل من نصف شهر " ينظر، ابن سعد الطبقات الكبرى، ص 403.

[1] وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص 202.

سعد من أعلام الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين، ورغم هذا فإن الأخبار قدّمتهم على غيرهم وإن كان غيرهم صحابة أسلموا مبكرا ولازموا الرسول وعايشوا الوحي إن في مكّة وإن في المدينة" [1] عكس، الثلاثة الذين لم يعايشوا وحي الفترة المكّية، كما أنهم كانوا أطفالا حين توفي النبي وانقطع الوحي.

إذا، هي مسائل تستحق فعلا المساءلة و الحوار لإخراجها من منطقة اللامفكر فيه لتصبح ممكنا التفكير فيه، والجابري، الناقد الفاحص، بإمكاناته المعرفية وأدواته المنهجيّة كان يستطيع فعل ذلك ولكنه لم يلتفت إلى ذلك، و اكتفى بقول ما تقوله الرواية الإسلاميّة السنية المعتمدة.

وليس هذا فحسب، بل هناك إشكالية جد مهمة في مسألة جمع القرآن، غيّبها الجابري ولم يستحضرها بترسانته المفاهيمية التي اعتمدها في مشروعه نقد العقل العربي، وهي إشكالية حرق المصاحف، هذه الحادثة التي تحتاج إلى إعادة نظر لتقديمها برؤية نقدية معاصرة. تتجاوز الرؤية القديمة، التي نظرت إلى الحادثة على أنها حماية للقرآن من أن يتغير ويصيبه التحريف وحماية للمسلمين من الفتنة، رغم أن هناك من يرى أن هذا العمل العثماني، كان " ضربة سياسية ضرورية من أجل وضع نصّ للإمبراطورية برمّتها، حيث كان هناك فروقات واسعة بين المجموعات التي صارت مصاحف الحواضر الكبيرة كمكة والمدينة والبصرة والكوفة ودمشق، ولأسباب صغيرة، وربما غير سياسية أيضا كان من الملحّ أن يكون هناك مصحف معياري أوحد مقبول في أرجاء الإمبراطورية كافة، فكان حلّ عثمان يتجلى في قوننة مصحف

[1] المصدر نفسه، ص 203.

المدينة* والتخلص من كل ما عداه. وهذا جعل القراء يعارضون وبشدة عمل عثمان، حتى قيل إن الإباضيين اتهموه باللعب بكلام الله، وقيل إنّ المسلمين في الكوفة انقسموا إلى فسطاطين لزمن لا بأس به، أي هناك من قبل بالنص العثماني، وهناك من ناصر ابن مسعود، الذي رفض التخلي عن مصحفه للحرق"[1]، وقد شنّ حملة شديدة على عثمان وزيد بن ثابت وهي معروفة ذكرها القرطبي في تفسيره[2] وكذلك ذكرت في كتاب المباني[3] ويروى أنّ أهل الكوفة سمّوا عثمان بـ "حرّاق المصاحف" تحقيرا له.

كما أنّ هناك من قرأ عملية الحرق على أنّها قتل للتعدّد الّذي جاء به القرآن، فما شهد عهد النّبي صلّى الله عليه وسلم قراءة واحدة للقرآن، إذ كان النبي محمّد يُقرئ الناس القرآن، وكان الناس إذا أقرؤوه القرآن اختلفوا في القراءة فيقول لهم النبي كلّه قرآن*وتداولوا ذلك زمنا فلا هم، والقول للسعفي، " قتلوا في القرآن المعنى ولا هم غيّروا

---

* – على افتراض أنه كان ثمة مصحف للمدينة. إن القصص حول لجنة عثمان في المقنّع وعند ابن أبي داوود توحي حتما أن المدينة كانت تعتمد للغاية على رواية شفوية وأن هذه اللجنة الخاصة بعثمان قامت بأول جمع يدوي عبر أخذ المواد من المراجع مباشرة وكان قبول الآية يحتاج إلى شهادة شاهدين " نبيل فياض، فروقات المصاحف، ص 30

[1]– ينظر، اليعقوبي، تاريخ 197، 2، ابن الأثير 3، 86، 87، القرطبي 53، 1 نقلا عن نبيل فياض، فروقات المصاحف، ص ص 29،30

[2]– ينظر القرطبي، تفسير القرطبي، ج1، 39

[3]– ينظر كتاب المباني ص ص، 29 –95، نقلا عن بسام الجمل، أسباب النزول، ص 309

*روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول لله صلى الله عليه وسلّم فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلّم فكدتُ أساوره في الصّلاة فتصبرت حتّى سلّم فلبّبته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فقلت: كذبت فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرأنيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "أرسله، اقرأ يا هشام"، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "كذلك أنزلت" ثم قال: "اقرأ يا عُمَرُ"، فقرأتُ القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "كذلك

في التوحيد أصلا، ولا هم أقاموا للناس ربّا غير الربّ. فالقرآن، شأنه شأن كل نص في الدين يقبل الاختلاف في القراءة والحرف واللفظ. بل إنّه يقبل الاختلاف في المعنى إن لم يكن في الاختلاف اضطراب شديد ونقض للمقولة في الإيمان وهذه الخاصية في القرآن هي خاصية كل نص في الدّين"[1]. هذا وهناك من رأى في التعدد في القراءة الذي سمح به النبي صلى الله عليه و سلم " أعطى للنص القرآنيّ المزيد من الانفتاح، و هذا النوع من انفتاح النص القرآني من الممكن أن يوصف بأنه " انفتاح أفقيّ "، بمعنى أنّ النّصّ من الممكن أن ينضاف إليه نص آخر (...) بمعنى أن النص قابل لأن يقرأ بكيفيات عديدة و بتفويض من الرّسول "[2].

لهذا لم يتردّد بعض الباحثين المعاصرين في ذمّ العمل الّذي قام به عثمان، فرض المصحف الواحد بالقوة والعنف، متّهمين إياه بالأمر الذي لا يخدم الدّين في شيء، خاصة ذلك المشهد الذي "نقله أكثر المؤرخين انخراطا في المؤسسة التفسيرية "اليعقوبي، الطبري، ابن الأثير، وغيرهم" المشهد الذي يظهر فيه الخليفة عثمان في مسجد المدينة وهو يأمر حرسه بضرب ابن مسعود، بعد أن رفض أن يسلم نسخة مما جمعه من القرآن لكي تتلف كبقية النسخ غير المطابقة للجمع الرّسمي. يروي اليعقوبي عن الرجل، الذي كان خادم الرسول وأحد العشرة المبشرين بالجنة أن "ضلعيه قد كسرا" نتيجة للضرب"[3]، ومثل هذا المشهد وغيره يجعل الإسلام عرضة لانتقاد الناقد من خارج الاسلام ومن داخله، وهو ما جعل الباحث المعاصر وحيد السعفي يتساءل: "ما ضرّ

أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه"، – صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف الحديث رقم 4992، ص1037–1038.

[1]–وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص167

[2]– محمد أحمد محمود، حول بعض إشكاليات النص القرآني، مجلة مواقف، لبنان، يونيو 1989، ع 59، 60، ص 63

[3]– يوسف الصديق: هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، في الهامش ص72

لو قامت المصاحف ثلاثة أو أربعة أو حتى أكثر؟ ما ضرّ الاسلام لو قلت، هذا مصحف عثمان، وهذا مصحف علي، وهذا مصحف حفصة بنت عمر، وهذا مصحف ابن مسعود الذي طاله الاضطهاد تماما كما تقول: هذا انجيل متّى، وهذا إنجيل مرقس، وهذا انجيل لوقا، وهذا انجيل يوحنّا، وقد قامت جميعا بشارةً بالمسيح تذكر الكلمة التي كانت في البدء، والكلمة التي كانت في البدء كانت كلمة الله تشكّلت في الناس بشرًا".[1]

ونحن هنا، لا نستطيع القول إن عمل عثمان لم يكن معقولا، كما إن ما قاله معارضوه كان معقولا وأكثر إقناعا، وما كان على الجابري أن يترك حادثة مهمة، كهذه، في تاريخ الإسلام من دون مساءلة، وهو الباحث في مسار الكون والتّكوين للقرآن الكريم.

2 – الزيادة والنقصان في القرآن:

إنّ ما هو مستقرّ في الوجدان الإسلاميّ، أنّ المصحف الذي بين أيدينا الآن يضمّ القرآن كله، جميع ما نزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم من آيات وسور، ولم يسقط منه شيئا أثناء جمعه، وحجة هؤلاء قوله تعالى "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، إذ إن الله تولى حفظ قرآنه فلفظ " الذكر " هو نفسه "القرآن"*. فما رأي، الجابري في هذه المسألة؟

[1]– وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني ص168

* هناك من قرأ المقصود بمفردات "القرآن" "الذكر" "الكتاب" "الفرقان" المذكورة في الخطاب القرآني بأنها ليست مترادفات، ينظر محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، هشام جعيط، محمد شحرور، يوسف الصديق

يذكر الجابري أنّ جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمّ آيات وسور، قد "سقطت" ولم تدرج في نصّ المصحف، وبعض هؤلاء يقول الجابري، يستعمل لفظ "رفعت" بمعنى أن الله رفعها، استنادا إلى قوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير"[1]

ثم يورد الجابري، روايات عديدة أثبتتها مصادر سنية، تذكر سقوط آيات، وحتى أجزاء من بعض السور، كسورة الأحزاب* وسورة براءة** والمعوذتين، ويقارن هذه الروايات بالموقف الشيعي القائل بوجود تحريف داخل مصحف عثمان لينتهي، متجاهلا كل هذا، إلى القول: " إن القرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ، إذ قال تعالى مخاطبا، رسوله الكريم: "سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله"[2] وقال: "والله أعلم بما ينزّل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون"[3] وقال: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما

---

[1] القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 106

* هي 73 آية .كانت هذه السورة تعدل سورة البقرة، وكانت فيها آية الرجم " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم " ذكره أبو بكر الأنباري عن أبي بن كعب .وهذا يحمله أهل العلم على أن الله تعالى رفع من الأحزاب إليه ما يريد على ما في أيدينا، وأن آية الرجم رفع لفظها (...) وعن عروة عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله صلى إله عليه وسلم مئتي آية فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن ينظر، القرطبي ،تفسير القرطبي، ج 17، ص 48

**أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر السورة: لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم إلى قوله: ربّ العرش العظيم إلى عمر فقال: من معك على هذا؟ قال: لا أدري والله إلا أنّي سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، و وعيتها وحفظتها، فقال عمر: " وأنا أشهد لسمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة واحدة، فانظروا سورة من القرآن فألحقوهما، فألحقتها في آخر براءة، ينظر أبو داوود السجستاني، ص 38، نقلا عن يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟ ص 89.

[2] – سورة الأعلى: الآيتان 6-7

[3] – سورة النحل، الآية 101

يلقي الشّيطان ثم يُحكم الله آياته والله عليم حكيم"[1]، وقال: "ما ننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كل شيء قدير"[2]، وقال: "وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله لكلّ أجل كتابٌ يمحُو الله ما يشاء ويُثْبتُ عنده أمُّ الكتابِ" "[3].

فالجابري إذا، ومن خلال ما انتهى إليه، يستبعد تدخل يد التاريخ في تشكيل المصحف العثماني ويرجع ما حدث من نقص في القرآن إلى " مشيئة الله وبعلمه "[4]، وقد تمثّل هذا النقص في القرآن، من وجهة نظره، في الرفع والحذف والتبديل والنسخ، مما يعني أن المقصود بالنقص في القرآن هو الإزالة حكما ونصا، مستندا في ذلك، إلى قوله تعالى: "وما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كل شيء قدير "، وقوله " يمحو الله ما يشاء ويثبت ".والأكيد قول الجابري هذا لا يقصد به أن الله كان يغير رأيه وأن الكتاب غير ثابت، وإنما هو استعان ببعض ما قيل قديما في شأن المحو والتثبيت والنسخ الواردة في القرآن الكريم ليكون حجته في إثبات أن النقصان في القرآن هو من الله وليس من البشر. إذ نقل عن عبد الله ابن مسعود أنه قال :أقرأني النبي صلى الله عليه وسلم آية وسورة فحفظتهما وأثبتها في مصحفي، فلما كان الليل رجعت إلى حفظي فلم أجد منها شيئا وغدوت على مصحفي فإذا الورقة بيضاء، فأخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لي: يا ابن مسعود تلك رفعت

[1]– سورة الحج، الآية 52

[2]سورة البقرة، الآية 106

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 223 – 232

[4]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 232

البارحة"[1]، هذا، وقد أورد النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ قول أبي عبيد " أنه كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم السورة فترفع فلا تتلى ولا تثبت ويروي النحاس أن أبي عبيد احتج بأحاديث صحيحة السند"[2]، ولكن هناك من خالف أبا عبيد أن الله لا يرفع شيئا من القرآن كان قد أنزله على نبيه وحجتهم قوله تعالى" ولئن شئنا لنذهبنّ بالذي أوحينا إليك"[3][4].

وقد ذهب موقف آخر، إلى إنكار وجود النسخ في الشريعة الإسلامية ذاتها ، فقد نقل عن البغدادي: "أنّ أبا مسلم الأصفهاني "يزعم أنّه ليس في القرآن آية منسوخة ولا آية ناسخة"[5] وليس هذا فحسب، بل يذكر عنه أنّه قال " لا نسخ في شريعة محمد وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنّما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدّمين كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله عنّا وتعبدنا بغيره. ويحتجّ أبو مسلم على رأيه بأنّ القرآن لو كان فيه نسخ لعدّ ذلك إبطالا لبعض ما اشتمل عليه، والإبطال يعني وجود الباطل فيه لكنّ الكتاب موصوف بأنّه "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه "[6]، والقرآن في نظر أبي مسلم شريعة أبدية وحجة على النّاس إلى يوم القيامة وإنما يناسب طبيعته هذه ألا يكون فيه نسخ، ويواصل أبو مسلم احتجاجه بأن أكثر ما

---

[1]– ابن خزيمة، الناسخ والمنسوخ، نشر ملحقا بكتاب أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، المكتبة العصرية/ بيروت ط 2013، ص 268

[2]–أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص12

[3]– سورة الإسراء، ص 86

[4]–ينظر أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص 12

[5]– البغدادي، أصول الدين، ص ص226–227 نقلا عن حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي ط2، 2013، ص258

[6]– سورة فصلت، الآية 42

اشتمل عليه القرآن أو كلّه كلّي عامّ لا جزئي خاص وفيه بيان الشريعة كلّها بطريق الإجمال لا بطريق التّفصيل.

ويظهر أن من الوسائل التي لجأ إليها لنفي النسخ القول بالتّخصيص فمن حجج مؤيدي وقوع النّسخ في القرآن أنّ الله أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا ويعترض أبو مسلم عن هذا معتبرا "أن الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنّها لو كانت حاملا ومدّة حملها حول كامل لكانت عدّتها حولا كاملا وإذا بقي هذا الحكم في بعض السور كان ذلك تخصيصا لا نسخا ""[1]

إذا هناك سجال حول آلية النسخ في القرآن، بين مقر بوجود وبين نافي لوجوده مادام لا دليل عليه، ولكن ليس هذا ما أردنا مناقشته، وإنما أردنا من خلال عرض الخلاف في مسألة النسخ، الوصول إلى أن الحجة الجابرية التي اتكأ عليها، في مسألة النقصان، ليثبت من خلالها أن النقص في القرآن تم بمشيئة الله وبعلمه لا صلابة لها، لأن في غياب التسلسل التاريخي للوحي يستحيل التعرف إلى مضامين الوحي في تعاقبها الزمني هذا من ناحية ويستحيل الوقوف على مسار تطور الدعوة الإسلامية في التاريخ من ناحية أخرى[2] وهذا يجعل إثبات النسخ أمرا غير يقيني خاصة إذا أردنا الاستدلال عليه من النص الديني ذاته لا من علوم ومعارف خارجة عنه، وبالتالي يصعب إذا لم نقل يستحيل إثبات نقصان في القرآن سببه الرفع.

ثانيا: إشكالية القرآن المكي والمدني، وترتيب نزوله

[1]– حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص ص258–259.

[2]– بسام الجمل، أسباب النزول، علما من علوم القرآن، ص305.

1- في تمييز السور بين المكي والمدني:

إنّ التّمييز بين السور المكية والسور المدنية ليست من الأمور المستحدثة في تاريخ الفكر الإسلامي، بل تحدث فيها القدماء وأصروا عليها لفهم الخطاب القرآني، إذ خصص لها الزركشي في البرهان في علوم القرآن جزءا تحدث فيه عمّا نزل في مكة وما نزل في المدينة وترتيب ذلك، وتصدر فصل "معرفة المكي والمدني " كل فصول كتاب الإتقان للسيوطي، وهذا ليس أمرا اعتباطيا، بل هو راجع لأهمية المسألة.

وقد اعتمد القدماء على معايير ميزوا بها القرآن المكي عن المدني، إذ جعلوا :

- المكي ما نزل قبل الهجرة، أمّا المدني فما نزل بعدها سواء أكان بمكة أم بالمدينة[1]يعني أنهم استندوا إلى معيار الزمان، فكانت الهجرة خطاّ فاصلا بين النّوعين

- المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، أمّا المدني فما نزل بالمدينة [2]،وهنا جعلوا المكان هو الحد الفاصل بين القرآن المكي والقرآن المدني

- كل سورة فيها " يا أيها الناس " فقط أو " كلاّ " أو أولها حروف تَهَجٍ سوى سورتي البقرة وآل عمران والرعد في وجه، أو فيها قصة آدم وإبليس سوى البقرة فهي مكية، وكل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم الخالية مكية، وكل سورة فيها فريضة أو حد أو " يا أيها الذين آمنوا " فهي مدنية[3] وهنا معيار التمييز المخاطبين بالقرآن، وموضوعات القرآن المتمثلة في قصص الأنبياء والأمم الخالية وقصة آدم وإبليس.

---

[1] – جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص 27

[2] – المصدر نفسه، ص ن

[3] – بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص ص، 136 –137

يقول الشاطبي في القرآن المكي والمدني إن " القواعد الكلية هي الموضوعة أولا وهي الأساس وهي الأولى، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله، واليوم الآخر، وثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة و إنفاق المال وغير ذلك، ونهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالافتراءات التي افتروها من الذّبح لغير اللّهو للشّركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله، وسائر ما حرّموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، ممّا يخدم أصل عبادة غير اللّه، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلّها كالعدل، والإحسان ،والوفاء بالعهد ،وأخذ العفو والإعراض عن الجاهل ،والدّفع بالتي هي أحسن ،والخوف من الله وحده والصبّر والشكر ونحوها ،ونهى عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء ،والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتّطفيف في المكيال والميزان والفساد في الأرض والزّنى والقتل والوأد وغير ذلك ممّا كان سائرا في الجاهلية ،وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر ،ويضيف الشاطبي أنه لمّا خرج الرّسول إلى المدينة واتّسعت خطة الإسلام، كملت هناك الأصول الكليّة على تدرج كإصلاح ذات البين ،والوفاء بالعقود ،وتحريم المسكرات ،وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضروريّة وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيضات والرّخص وما أشبه ذلك(وإنما ذلك) كلّه تكميل للأصول الكليّة "[1].

نفهم من كلام الشاطبي هذا، أنّ موضوعات القرآن المكي تمثلت في الدعوة إلى الإيمان بالله واليوم الآخر، ومكارم الأخلاق، وهذا هو جوهر الدين، أما موضوعات القرآن المدنّي فهي مكمل بالتدرج حسب الوقائع.

[1] – الشّاطبي، الموافقات، م3، فصل الثاني في الإحكام والنسخ، ص ص، 135 – 136

وينبغي التذكير أيضا، بأنه لا وجود لاتفاق بين القدماء على التفريق بين السور المكية والسور المدنية، إذ ذكر السيوطي اثنين وثلاثين سورة اختلفوا حولها*، كما أنهم اختلفوا كذلك في أوّل وآخر سورة نزلت بمكة، وحول أوّل وآخر سورة نزلت بالمدينة[1].

كان هذا عرضا مبسطا ومختزلا لما جاء به القدماء من رواة ومفسرين وعلماء قرآن في مسألة القرآن المكي والمدني، فكيف قرأ الجابري ما قدمه القدماء في هذه المسألة؟ وما الجديد الذي أتى به؟

إنّ رأي الجابري في التمييز بين القرآن المكّي والمدنيّ الذي قام به القدماء، والذي اختلفوا حوله اختلافا كبيرا، أنه " لم يقع الاهتمام به إلاّ في المائة الثانية للهجرة في "عصر التدوين " والذين اهتموا به في ذلك العصر كان مستندهم في الأعم الأغلب جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة لا تسمح باستنتاج يتعدى مجرّد الظّن والتّخمين "[2].وكان رأيه هذا بعد عرضه للسور المختلف حولها، كما ذكرها السيوطي في كتابه الإتقان.

إذا، يرى الجابري أن المعايير التي اتكأ عليها القدماء الأوائل، في التفرقة بين المكي والمدني من السور، كانت مجرد وقائع وعلامات جزئية استعراضية، الأمر الذي جعل نتائجهم لا تتجاوز الظن والتخمين. وهذا يجعلنا نقول: بأن الجابري قرأ اجتهاد القدماء في هذه المسألة كما قرأه المستشرق نولدكه، الذي يرى "أن المسلمين حاولوا

* – اختلف الرواة والمفسرون حول سورة الفاتحة، النساء، يونس، الرعد، الحج، الفرقان، يس، ص، محمد، الحجرات، الرحمان، الحديد، الصف، الجمعة، التغابن، الملك، الإنسان، المطففين، الأعلى، الفجر، البلد، الليل، القدر، البينة، الزلزلة، العاديات، التكاثر، الماعون، الكوثر، الإخلاص، المعوذتان جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 35 إلى 42

[1] – ينظر، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 147 إلى 150

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 237

التخلي عن النقل البحت واتخاذ طريقة نقدية مرفقة بمراقبة اللغة المستعلمة. فتوصلوا مثلا إلى الملاحظة البسيطة التي تفيد أنّ المقاطع التي ترد فيها عبارة " يا أيها الذين آمنوا " هي مقاطع مدنية ،وأن قول " يا أيّها النّاس "وهو يرد غالبا في السور المكية، يوجد أيضا في آيات مدنية، أو أن الآيات المكيّة أقصر من المدنّية. وهم يتجرؤون أحيانا على رفض روايات تدور حول الموضع نفسه، مستعينين بأسباب مأخوذة من موضع قرآني معين (...) ولكن تفحصهم للسور يفتقد إلى أية قاعدة نقدية وثيقة، لا سيما حين يخرج عن نطاق الأشياء التي تتضح بذاتها لأي شخص للتو"[1]، إذن، يعلق نولدكه على تفحص القدماء لسور القرآن، أن عملهم يفتقد إلى الدقة ولا يرتقي إلى أن يكون قاعدة نقدية يمكن الوثوق بها.

ولنصر حامد أبي زيد رأي آخر في الحدود الفاصلة بين القرآن المكيّ والمدنيّ التي وضعها القدماء، وهو أعمق مما ذهب إليه الجابري، إذ يرى أبو زيد أن "اهتمامهم بالمكيّ والمدنيّ وبأسباب النزول كان اهتماما نابعا من منطلقات فقهية هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ، والعام والمقيد، وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية والشّرعيّة من النّصوص، فإنّ هذا المنطلق الفقهيّ في حقيقته وجوهره منطلق دلالي ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا باستقطار الدلالة الدقيقة للنص. لكن الاعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة قضايا المكي والمدني وأسباب النزول قد جعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الاضطرابات المفهومية خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي وما هو مدني سواء من حيث المضمون أم من حيث البناء والتركيب "[2]، وأبو زيد لم يخطئ لمّا قال إن اهتمام القدماء بالمكي والمدني كان من

[1] – تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 59

[2] – نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، 76

منطلق فقهي هدفه التفرقة بين الناسخ والمنسوخ، إذ نجد الشاطبي قد اهتم في كتابه " الموافقات في أصول الشريعة "بمسألة المكي والمدني ضمن فهمه لآلية الناسخ والمنسوخ وعليه أقرّ ما ذكرناه سابقا. وكذلك فعل أبو جعفر النحاس في كتابه " الناسخ والمنسوخ "...وهذا ما لم يخض فيه الجابري لمّا أبدى رأيه فيما قاله القدماء في القرآن المكيّ والمدنيّ والمعايير التي استندوا إليها.

وبعد عرضه للاختلافات التي وقع فيها القدماء وهم يفرقون بين السور المكية والسور المدنية، نتيجة اعتمادهم معايير لا تسمح بإعطاء نتائج تتجاوز الظن والتخمين، راح الجابري يتفحص أساليب ومضامين سور القرآن الكريم، ليكشف أن هناك سورا أدرجت في الترتيب المعتمد في القرآن المدني مع أن مضمونها وأسلوبها مما ينتمي إلى القرآن المكي، فضلا عن ورود أقوال ترجّح مكيتها، فهذه، يجب ضمها إلى السور المكية شريطة ألا تكون فيها آيات أو إشارات تحتم انتماءها إلى المرحلة المدنية في السيرة النبوية، وبناء على هذا قرر الجابري نقل السور التالية إلى لائحة السور المكية: الزلزلة و الرحمان و الإنسان و البيّنة و الحج[1]

ويؤكّد الجابري على أنّ سورة العلق التي نزلت في المرحلة الأولى من النبوة تشتمل على قسمين متمايزين، تنتمي الآيات الخمس الأولى منها إلى أول ما نزل، بينما ينتمي ما يليها إلى مرحلة متأخرة، ربما إلى السنة السادسة للهجرة[2].

وقد استند الجابري في تصنيفه هذا إلى النصّ القرآني، من خلال تفحص أساليب ومضامين السور من جهة، وإلى الأخبار والسيرة النبوية من جهة أخرى. ولكن يجب التذكير هنا، بأن الفترة المكية هي فترة ضبابيّة إن لم نقل مظلمة يختلط فيها التاريخ

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ص 245 – 146

[2]– المصدر السابق ، ص 247

بالقصص، بسبب بعد الأحداث، خلافا للفترة المدنية، ومن الطبيعي أن يدخل على الفترة المكية " كثير من الخيال ،وليس فقط فيما يخص بدء الوحي الذي له علاقة حميمية بالماورائي والاستثنائي، بل وأيضا فيما يتعلّق بتطوّر الدعوة في الوسط المكي، وذلك بسبب بعد الأحداث في الوسط المدني في القرن الأول، وطغيان العامل التاريخي على العامل الديني البحت في هذا القرن (...) هذا، والإشكال أيضا أن القرآن المكي لا يتعرض مباشرة للأحداث المذكورة في السيرة النبوية التي ليست في الواقع بأحداث وإنما حكايات ونوادر. وإذا كان ابن اسحاق يستشهد بالقرآن كثيرا فاستشهاداته لا تنطبق على الحادث فعلا، بل يمكن، والقول لهشام جعيط، أن نقرر بخصوص الفترة المكية والأحداث المذكورة في السير، أنه ليست لدينا شواهد معاصرة من القرآن..."[1]

وباعتماده على النصّ وما ذكرته السّيرة النّبوية والأخبار، يرجح الجابري أن تكون السور، الزلزلة، الرحمان، الإنسان، البينة، الحج، سورا مكيّة ،وهو بهذا يخالف الترتيب المعتمد لدى الأزهر ويتفق في بعضه وما ذهب إليه المستشرقان نولدكه وبلاشير، كما يوضح الجدول التالي:

	الجابري	الأزهر	نولدكه	بلاشير
الزلزلة	مكية	مدنية	مكية	مكية
الرحمان	مكية	مدنية	مكية	مكية
الإنسان	مكية	مدنية	مكية	مكية

[1]– ينظر، هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 212

البينة	مكية	مدنية	مدنية	مدنية
الحج	مكية	مدنية	مدنية	مدنية

لقد جعل الجابري سورة الزلزلة مكيّة في قوله: " وقد اختلف فيها، فقال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعطاء والضحّاك: هي مكية. وقال قتادة ومقاتل هي مدنية، ونسب إلى ابن عباس أيضا. والأصح أنها مكية واقتصر عليه البغوي وابن كثير ومحمد بن الحسن النيسابوري في تفاسيرهم. وذكر القرطبي عن جابر أنها مكية "[1]، وهو هنا نقل ما جاء في تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور دون أن يعلق أو يضيف شيئا من رأيه، إذ يقول ابن عاشور إن "ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعطاء والضحاك قالوا إن سورة الزلزلة مكية، وقال قتادة ومقاتل: مدنية ونسب إلى ابن عباس أيضا، والأصحّ أنّها مكية واقتصر عليه البغوي وابن كثير ومحمد بن الحسن النيسابوري في تفاسيرهم، وذكر القرطبي عن جابر أنها مكية ولعلّه يعني جابر بن عبد الله الصحابي ،لأن المعروف عن جابر بن زيد أنها مدنية "[2]. ومن هنا يتبين أن الجابري كان ناقلا لاجتهاد غيره كما هو، تاركا إياه دون توضيح أو تبرير، وهذا ما سيستدركه فيما بعد، في التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، إذ جعل سورة الزلزلة ،والتي منحها الرتبة (29)،ضمن المرحلة المكية الثانية، لمّا انتقل الخطاب القرآني إلى الحديث في البعث والجزاء ومشاهد القيامة، بعدما انطوت المرحلة الأولى على النبوة والربوبية والألوهية ،وهو بهذا كان الموضوع هو المعيار في جعل سورة الزلزلة

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 146

[2]– طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، مج30، 489

مكية، بالإضافة إلى ما ذكره ابن عاشور اتكاء على ما جاء في بعض التفاسير القديمة من أقوال ترجح مكية السورة [1].

هذا، نجد نولدكه قد سبق الجابري، في جعل سورة الزلزلة ضمن القرآن المكي مانحا اياها الرتبة (25)، رغم أن كثيرين، يقول نولدكه، رأوا أنها مدنية بسبب الآية (7)،" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره "، التي عدّوها كلاما عن أشياء أرضية وانتصارا للمسلمين على الكفار، وقد شببها نولدكه بسورتي الانفطار والتكوير وهما مكيّتان.

وكان معيار التّمييز عند نولدكه هو الأسلوب، إذ يرى أن سور المرحلة المكية الأولى، وسورة الزلزلة واحدة منهم، تميّزت ب " قوة الحماس الذي حرّك النبي في السنوات الأولى وجعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه، وكان لابد لهذه القوة من أن تعبر عن نفسها في قرآن الله الذي يملؤه، فيتراجع الإنسان تماما... أمّا الكلام، يضيف نولدكه، فعظيم جليل، مفعم بالصّور الصّارخة، والنبرة الخطابيّة تحتفظ بلونها الشّعريّ الكامل. الآيات القصيرة تعكس الحركة الشغوفة التي تتقطع مرارا بسبب تعاليم بسيطة هادئة، لكنها زاخرة بالقوّة. والكلام بأسره محرّك إيقاعيّا وذو جرس عفوي جميل...هذا، وقد تطرق بالتفصيل إلى الأغراض الأساسية لهذه المرحلة الأولى مثل تثبيت مضمون الرّسالة وإقناع المشركين بها، ونداء للتوبة والتطهير وحقيقة البعث بعد الموت...[2]

أمّا سورة الرّحمان، فقد استند الجابري، في نقلها إلى قائمة السور المكية، على ما ذكرته الروايات حول هذه السورة، إذ يقول " والمشهور أنّ عبد الله بن مسعود قرأها في الكعبة وكانت أول سورة تم الجهر بها. والأصحّ، أنّها مكية كلها وهي في مصحف ابن

[1]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 1، ص ص، 141، 144

[2]– ينظر، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 68 والصفحات التي تليها

مسعود أول المفصل... وهي من أولى السور نزولا، فقد أخرج أحمد في مسنده بسند جيد عن أسماء بنت أبي بكر قالت : سمعت النبي وهو يصلي نحو الركن قبل أن يصدع بما يؤمر، والمشركون يسمعون يقرأ " فبأي آلاء ربكما تكذبان " "[1].ويضيف، في كتابه التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، رواية ثالثة تقول " إن سورة الرحمان نزلت جوابا لأهل مكة حين قالوا : إنما يعلّمه بشر وهو رحمان اليمامة، يعنون مسيلمة الحنفي، فأنزل الله تعالى " الرحمان، علم القرآن " "[2].وهذا ما جعل الجابري يضعها ضمن سور المرحلة المكية الأولى التي كانت في النبوة والربوبية والألوهية ويمنحها الرتبة (21)، دون أن يذكر شيئا عن أسلوبها أو موضوعها وعلاقته بالنبوة والربوبية ومنه يثبت مكيتها.

هذا، وكان نولدكه قد جعلها في أواخر الفترة المكية الأولى، بسبب أسلوبها شبه اللاهي ونبرتها الإيقاعية، وهي من السّور التي تمثّل اللّحظة المفصلية محو الآلهة من الدين والتأكيد على وحدانية الله، أو الرحمان ،ومن خصائص هذه السورة، يقول نولدكه، إعادة اللازمة "وبأي آلاء ربكما تكذبان " حتى الإنهاك...،ويؤكد على أن معظم علماء المسلمين يرفضون الرأي القائل، إن السورة بأكملها، أو جزءا منها، أو فقط الآية (29)[3].

ومن هنا نقول إن الفرق بين الدراسة التي قام بها نولدكه والدراسة التي قام بها الجابري، أن الأول اعتمد الرأي أكثر من اعتماده على المأثور، أما الآخر فقد اعتمد على الروايات المتوارثة وأما الرأي فلا يكاد يوجد.

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص، 246

[2]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 1، ص، 92

[3]– ينظر، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ص، 39، 95

هذا، والجابري، كما يوضح الجدول أعلاه، لا يخالف ترتيب الأزهر في سورتي البينة والحج فحسب، بل ويخالف ترتيب نولدكه وبلاشير أيضا، هذا الأخير الذي استعاد ما قدمه نولدكه، في تاريخ القرآن، وحسنه فيما يتعلق بالفترة المكية الأولى، وأعاد هيكلة سور الفترتين الثانية والثالثة، ودراسته لا تقل أهمية عن دراسة نولدكه، إذ كلاهما حاول تورخة النص القرآني، أي معالجته كوثيقة من وثائق التاريخ الإنساني، لفهم واقع مضى، والهدف نفسه سعى إليه الجابري ولكن بآليات بحث مختلفة.

يؤكد الجابري على مكية سورة البينة استنادا إلى ما ورد عن ابن عطية الذي قال " الأشهر أنها مكية "وهذا، يضيف الجابري، قول جمهور المفسرين[1]،ولكن الذي نجده في التفاسير، أن الجمهور قال بعكس ما ذهب إليه الجابري، إذ نجد القرطبي يقول " هي مدنية في قول ابن عباس والجمهور " [2]،وقال ابن كثير بمدنيتها أيضا[3]وهذا يعني أن الجمهور متفق على مدنيتها. كما أن ابن عاشور – الذي بدت لنا دراسته، حول سورتي الزلزلة والرحمان ،واضحة التأثير في الجابري، بنقله حرفيا ما جاء في التحرير والتنوير – يثبت مدنيتها " لكثرة ما فيها من تخطئة أهل الكتاب، كما استند إلى ما تناقله الرواة، أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما دفع إلى مناقضة أهل الكتاب بالمدينة ."[4]

أمّا نولدكه، فقد جعلها ضمن السور التي نزلت بعد الهجرة ومنحها الرتبة الثانية في ترتيب السور المدنية، مستندا في ذلك إلى رأي الأغلبية الذي يقول بأن سورة البينة

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص، 246

[2]– القرطبي، تفسير القرطبي، مج 22، ص 404

[3]– ابن كثير، تفسير ابن كثير، مج 8، ص 454

[4]– الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 30، ص ص، 467، 468

مدنية، لذكر أهل الكتاب الذين كانوا يسكنون المدينة في الآيات (1، 5، 6) مع المشركين .هذا، ويذكر نولدكه رأي "موير"، الذي عدّ سورة البينة مدنية، لكنه يعتبر بحق أنه من المستحيل وضع تحديد زمني أدق لها "[1].

و استنادًا إلى ما تقدم، نقول، إن الحجة الجابرية التي بها تم نقل سورة البينة إلى لائحة السور المكيّة، حجّة أقل معقولية وإقناعا من الحجة التي قدمها ابن عاشور ونولدكه في جعل سورة البينة من السور المدنية، إذ استندا إلى معيار المتواتر بين الرواة من الأخبار وكذلك إلى موضوع السورة، أما الجابري فقد استند إلى معيار واحد وهو قول ابن عطية، و ربما حجته غير المقنعة هذه هي من دفع به إلى التراجع وتغيير رأيه بخصوص هذه السورة، إذ جعلها في كتابه " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول "ضمن لائحة السور المدنية، ومنحها الرتبة (101)، معلقا عليها بقوله " اختلفوا في مكان نزولها، هل هي في مكة أم في المدينة، كما اختلفوا في تاريخ نزولها أمّا لوائح ترتيب النزول فتضعها مع مدنيات تحت الرقم (101)،وسنرى أنّ مضمونها يحتم كونها مدنية"[2].إذا، هو اعتراف صريح من الجابري على أنّ مضمون سورة البينة يحتم مدنيتها، ولكن اللافت للانتباه هنا، هو سكوت الجابري عن تراجعه لما أقره في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم " لمّا قال بمكية السورة، فهو لم يشر البتة إلى ذلك، فهل يعني هذا أن الجابري لم يكن دقيقا بما يكفي لمّا خالف ترتيب لوائح النزول؟ وهل، والحال تراجع وتغيير، تفقد هذه الدراسة أهميتها بما أنه تراجع وقال بما قالت به لوائح ترتيب النزول؟

[1]– ينظر، تيودور نودكه، تاريخ القرآن، ص 166

[2]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 3، ص، 275

أمّا سورة الحج، فقد اكتفى الجابري، ليبرر نقلها إلى لائحة السور المكية، بالقول "هي سورة مكية فيها آيات مدنية. بعضهم يعتبرها مكية وآخرون يقولون عنها إنها مدنية"[1]، الأمر الذي يجعلنا نجيب عن التساؤل أعلاه، إنّ عمل الجابري في التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني، في " مدخل إلى القرآن الكريم "، يفتقد إلى الدقة والصرامة التي عهدناها من صاحب نقد العقل العربي، إذ إنّ جعله سورة الحجّ ضمن لائحة السورة المكية، وتركها دون توضيح مبررات هذا التغيير، أو تلميح إلى المعايير التي بها تم هذا النقل، يعدّ عملا ناقصا وغير دقيق ولا أهمية له. وكان على القارئ أن ينتظر صدور القسم الثالث من التفسير الواضح حسب ترتيب النزول*[2]، حتى يتعرف إلى السبب الذي دفع بالجابري إلى ترجيح مكية سورة الحج، إذ يقول" ونحن قد رجّحنا مكيتها، لورود آيات " الإذن بالهجرة والقتال " فيها، وهذا لا يستقيم إلا إذ قلنا بمكيتها (...) أما وقت نزولها فالغالب أنه كان في ظروف الحج، أي في أول السنة الرابعة عشر للنبوة، الأولى للهجرة، باعتبار أن هجرة النبي كانت في صفر أو أول ربيع الأول من السنة الرابعة عشرة للنبوة، وهي الأولى للهجرة، فيكون بينها وبين الهجرة بضعة أسابيع فقط..."[2] وقد اعتمد الجابري في جعل سورة الحج ضمن السور المكية على المعيار الموضوعي والزمانّي، ويكون من القلّة الذين قالوا بمكية السورة.

أمّا الأصحّ عند القرطبي هو رأي الجمهور الذي يقول " السورة مختلطة، منها مكي ومنها مدني، ومثله قال نولدكه، إذ اعتبر أن الجزء الأكبر من السورة نزل في

---

[1]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص، 246

* صدر الكتاب الأول " مدخل إلى القرآن الكريم " سنة 2006، وكان من المفترض أنه يتكون من جزئين الأول في التعريف بالقرآن " والذي نحن بصدد مناقشة قضاياه، والثاني " في موضوعات في القرآن "، ولكن الجابري جعل الجزء الثاني في " فهم القرآن الحكيم، حسب ترتيب النزول " وكان قد صدر هذا الجزء سنة 2008

[2]– محمد عابد الجابري، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 2، ص، 372

الفترة الثالثة قبل الهجرة، إلّا أنّها تكتسب معناها الأساسي من خلال القطع المدنية الموجودة فيها[1]، وهذا ما جعله يضعها ضمن القرآن المدني ويمنحها الرتبة (17)، بعدما تطرق لموضوع آيات السورة التي منها المكي ومنها المدني وماذا قالت الأخبار عنها.

2 – تريب السّور بين المكّي و المدنّي :

عمل الجابري على إعادة ترتيب سور القرآن حسب ترتيب النزول معتمدا في ذلك على أسس ومعايير يقول عنها إنها منطقية ، مؤكّدا على أنّ ترتيب سور القرآن الموجود في المصحف هو الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بجمعه، وأنّ "المعايير التي اعتمدتها تلك اللجنة في ترتيب السور هو أمر لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات ،وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسه، وهو أنّ سور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار. وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحى العام، بمعنى أنّ هناك استثناءات وإذا كان من الممكن إخراج سورة الفاتحة من إطار الترتيب بوصفها " فاتحة الكتاب كلّه، لتكون البداية من " البقرة " باعتبارها أوّل سورة نزلت في المدينة فإن هناك سورا أخرى تقدّمت عنها أو تأخرت عنها من دون اعتبار للطول أو القصر "[2]

إذن ، يؤكد الجابري على أن ترتيب سور القرآن الكريم هو اجتهاد من عثمان واللجنة التي كلفها بجمعه ، و ليس أمرا توقيفيا من النبي صلى الله عليه وسلم ، و هو هنا لم يأت بجديد ،فقد قال بهذا الرأي آخرون قبله ، إذ نجد مالك ابن أنس والقاضي

[1]– ينظر، تيودور نودكه، تاريخ القرآن، ص ص، 191، 192

[2] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 233

أبو بكر البقلاني قالا بأن ترتيب سور القرآن هو اجتهاد من الصحابة وليس أمرا توقيفيا[1] .

كما روى عن أبي محمد القرشيّ قال: أمرهم عثمان أن يتابعوا الطّول، فجعلت سورة الأنفال وسورة التوبة في السّبع، ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم [2]

وقد ذكر القرطبي أنّ هناك أخبارا عديدة تشير إلى أنّ زيدا بن ثابت عندما جمع القرآن لم يرتّب سوره "

ويقول الطباطبائي: " أن ترتيب السور إنما هو من الصحابة في الجمع الأوّل والثاني والدليل عليه ما تقدم في الروايات من وضع عثمان الأنفال وبراءة بين الأعراف ويونس وقد كانتا في الجمع الأوّل متأخرتين "[3]

وعلّل بلاشير الترتيب الذي قام به عثمان بقوله: " إنّ المائة والأربع عشرة سورة التي يتألف منها هذا النّص ترد إجمالا وفقا لتدرّج هبوطيّ في الطول، وهذا الترتيب يبدو مطابقا لبعض العادات الخاصّة بالسّاميين"[4]

و هم بهذا يخالفون الرأي الذي ساد تاريخيا بعد أن فرضه المفسرون و علماء القرآن ، و الذي يقول إن ترتيب سور القرآن هو أمر توقيفي و عليه يكون " ترتيب سور المصحف على ما هو عليه في مصحفنا كان على توقيف من رسول الله صلى الله عليه و سلم . و أمّا ما روي من اختلاف مصحف أبيّ و عليّ وعبد الله ، فإنّما

ينظر ، جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص 176

[2] المصدر نفسه، ص 177

[3] – الطباطبائي، ج 12، ص 124

[4] – رجيس بلاشير، القرآن، نزوله، تدوينه، ص ص، 37، 38، نقلا عن، بسام الجمل، أسباب النزول، ص 312

كان قبل العرض الأخير ، و أنّ الرسول صلى الله عليه و سلم رتّب لهم تأليف السور بعد أن لم يكن فعل ذلك " [1]

و قد ذكر أبو بكر الأنباري أن الله: "أنزل القرآن كلّه إلى السماء الدنيا، ثم فرّقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لأمر يحدث، والآية جوابا لمستخير، ويوقِف جبريل النبي صلى الله عليه وسلم على موضع الآية و السورة ، فاتّساق السّور كاتّساق الآيات والحروف كله من النبي صلى الله عليه وسلم، فمن قدّم سورة أو أخّرها فقد أفسد نظم القرآن "[2]

ويؤكد الكرمانيّ في "البرهان" على أن: ترتيب السّور هكذا هو عند الله في اللّوح المحفوظ على هذا الترتيب، وعليه كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض على جبريل كلّ سنة ما كان يجتمع عنده منه وعرضه عليه في السنة التي توفّي فيها مرتين ،وكان آخر الآيات نزولا :"واتّقوا يوما ترجعون فيه إلى الله"(البقرة281) فأمره جبريل أن يضعها بين آيتي الربا والدّين"[3]

وكذلك قال الطِّيبي :أنزل القرآن أوّلا جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ثم نزل مفرّقا على حسب المصالح ،ثم أثبت في المصاحف على التأليف والنظم المثبت في اللوح المحفوظ "[4]

وقد نقل عن ابن الحصّار أنه قال :" ترتيب السّور ووضع الآيات مواضعها إنّما كان بالوحي، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " ضعوا آية كذا في موضع

---

[1]– القرطبي ، تفسير القرطبي ، ج1 ،

جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرءان، ج1، ص 177

[3] – السيوطي، الاتقان، ج1، ص 177

[4] _نفسه ، ص ن

كذا "، وقد حصل اليقين من النّقل المتواتر بهذا الترتيب من تلاوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وممّا أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف" [1] .

إن القول بالتوقيف ، كما يقول أحد الدارسين المعاصرين، معبّر عن تخوف من اتّساع نطاق الاختلاف الواقع بين المصاحف الأولى . و لذلك عوّلت الموسّسة الدينيّة على مقالة "التوقيف " للإقناع بوجوب توحيد نصّ المصحف في نظام سوره ، و هذا العمل مندرج في الدعوة إلى توحيد مختلف مظاهر التفكير و السلوك ظنّا من القدماء بأنّ ذلك ضامن لتوزان المجتمع و استقراره . ثمّ إنّ التسليم بتلك المقالة يؤكد في نظرهم صفة الإعجاز في النصّ ، إذ الترتيب الذي عليه السور في المصحف الرسمي مطابق حسب رأيهم ، مطابق للقرآن المكتوب في " اللوح المحفوظ " . و حينئذ يُستبعد بإطلاق كلّ عمل بشريّ في إنجاز ترتيب سور المصحف "[2] .

كان هذا بخصوص ترتيب السور ، وقد رأينا كيف رجح الجابري الرأي القائل إن ترتيب سور القرآن هو اجتهاد من عثمان و لجنته و ليس كما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم ، لكن في الآن ذاته يؤكد على أن ترتيب الآيات داخل السور هو أمر توقيفي خارج عن دائرة البحث، و هو بهذا يتفق و ما يتفق فيه جلّ المفسرين و علماء الإسلام إن لم نقل جميعهم ، و قد اسنتد الجابري ، في ترجيحه هذا إلى حديث رواه الترميذي عن عثمان جاء فيه " كان رسول الله صلى الله عليه و سلم مما يأتي عليه الزمان و هو تنزل عليه السور ذوات العدد ، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول : ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا و كذا " (مثلا : السورة التي تذكر فيها البقرة ، أو المائدة ، أو هود ...فسميت هذه السورة بذلك الشيء المحدد الذي ذكر فيها و قد ربط الجابري هذا الحديث بقول زيد بن ثابت أحد أشهر

[1] _ المصدر السابق ، ص 176

[2]– بسّام الجمل ، أساب النزول ، ص 313

كتّاب الوحي ، و الذي يقول فيه " كنّا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرّقاع " أي يقول الجابري ، يرتبون الآيات داخل السور . و مع ذلك لا يبعد أن تبقى آية أو أكثر ، مكتوبة على رقعة أو عظم ، أو غير مكتوبة و لكن محفوظة في صدر هذا الصحابي أو ذاك [1] .

إنّ الجابري هنا يغيب عن وعي ، تلك الروايات المتقدّمة التي نقلت أحداث الجمع الأول* و هي " أوضح الشواهد على أنهم ما كانوا على علم بمواضع جميع الآيات و لا بنفسها "[2] .

لقد كان منهج الجابري في إعادة ترتيب سور القرآن حسب ترتيب النزول هو الاعتماد على المرويات أو المواد التاريخية التي لا يمكن بناء تاريخ من دونها وعلى أسباب النزول بما أنّ آيات السور مرتبطة في كثير من الأحيان بوقائع منفصلة هي أساب النزول . يقول في هذا السياق : "سيكون علينا في البداية إعادة بناء الترتيب الذي تعطيه اللوائح المروية على أساس الأخذ بالاعتبار المرويات التي تتحدث عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك ، أو عن مناسبات نزول بعض آياتها سواء وافق ذلك ترتيب اللوائح أو خالفه ، هذا فضلا عن أن إعادة النظر في ترتيب النزول ، يجب أن

---

[1]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن ، ص 216

* – يقل إن لزيد بن ثابت إسهاما في تحديد حجم السورة و ما تضمّنته من آيات ، فقد قيل إنه حينما وجد آيتين (التوبة 128– 129) عند خزيمة ، قال " لو تمّت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة "(تفسير القرطبي ، ج1 ص 49)، و قد علق ابن حجر العسقلاني على الخبر قائلا : " ظاهر هذا أنّهم كانوا يؤلفون آيات السور باجتهاداتهم ..." " السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ج1 ، ص 174 نقلا عن بسام الجمل ، أساب النزول ص 218

[2]– الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج12 ، ص 126

تنطلق أولا من الفصل في مسألة المكي و المدني من السور (كنا تطرقنا إلى هذه المسألة آنفا) "[1] .

ففهم القرآن ، حسب رأي الجابري ، لا يتحقّق إلاّ بتتبّع ترتيبه ككتاب، فيه السابق واللاحق، و الجابري هنا يستند إلى المقولة " الشاطبية " في ضرورة إعادة ترتيب سور القرآن ، إذ يقول الشاطبي إنّ " المدني في السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاّ لم يصح والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر في كل واحد منهما مبني على متقدّمه "[2] و هذا يعني أن فهم القرآن لن يتحقق إلا بإعادة ترتيب سوره حسب مناسبات النزول التاريخية .

و قد فرّق الجابري في الدعوة المحمدية بين مراحل تاريخية مهمة حتى يتسنى له فهم الفترة المكية ومن ثم تمييز سور هذه الفترة من سور الفترة المدنية ، و إعادة ترتيبها حسب ترتيب النزول ، و هذه المراحل التاريخية هي المرحلة السرية ، و مرحلة بداية التعرض للأصنام و بداية الصراع مع قريش ، مرحلة التعرض للأصنام و اضطهاد قريش للمسلمين ،مرحلة حصار النبي و أهله في شعب أبي طالب ، مرحلة فك الحصار وعرض النبي نفسه على القبائل .

لقد علّق الجابري عن المرحلة السريّة بقوله : " هي لم تكن سرية بالمطلق و إلا كيف عرفت قريش بها وواجهتها بالاستهزاء و التضييق ؟ هذا فضلا عن روايات تتحدث عن استماع أكابر قريش للقرآن و محادثتهم مع النبي ، و تأثر بعضهم به .

---

[1]– محمد عابد الجابري ، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ، القسم الأول ، ص 13

[2] أبي اسحاق الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة تقديم بكر ابن عبد الله أبو زيد. . دا ابن عفان مج 4 ص256 ، وينظر محمد عابد الجابري ، التفسير الواضح ، القسم الأول ، ص 12

و إذا فنحن نرجح أن يكون معنى سرية هذه المرحلة هو أن الدعوة المحمدية لم تكن قد تطورت بعد إلى دعوة عامة تتم جهارا في الأسواق و الأماكن العامة ، و إنما كانت تقتصر على الاتصال بالأفراد و العمل على إقناعهم كأفراد"[1] ، و لكن ألا يتناقض قول الجابري هذا ، و ما تعنيه كلمة " سرية " ما هو غير علني ، و غير رسمي ؟ و كيف كانت سرية والجابري يؤكد على أنها كانت مرحلة وعد ووعيد و ذكر مشاهد القيامة و التأكيد على البعث و الحساب و تدعوا إلى القطيعة الدينية مع قريش* ؟ و كيف يمكن أن تكون سرية لمدّة ثلاث سنوات* في بلد صغير يعرف فيه كل شيء ؟

قد يكون ما قاله الجابري ، ردا على أولئك الذين ينكرون أن تكون مدّة المرحلة السرية ثلاث سنوات ،و جعلوها " بضعة أشهر بعد البعث عندما تكونت النواة الأولى أي ثمانية أشخاص أو أكثر بقليل . و لا موجب لسر هنا ، سوى أن النبي لم يكن متثبتا من أمره و كان جزوعا من الأمر العظيم (...) و هم يرجّحون أنّ فكرة السرية هذه استقامت على الفكرة الطائفية الدينية لدى أهل السّير ، و لعلّهم استقوها من تاريخ المسيحية أو اختلقوها من استقراء ما حدث من بعد أي الفتنة و القمع ثم التهجير"[2] .

كما أن عدّ الجابري ، مرحلة " بداية التعرض للأصنام و بداية الصراع مع قريش" مرحلة لوحدها منفصلة عن مرحلة " التعرض للأصنام و اضطهاد قريش

---

[1]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص 250

* – جاءت سورة الكافرون لتعلن القطيعة الدينية مع قريش ، و هي من أقدم السور و قد منحها الجابري الرتبة 15، مما يعني أن الدعوة لم تكن سرية .

* – يذكر الجابري أن " الجهر بالدعوة لأول مرة حدث كما يقول المؤرخون و المفسرون ما بين السنة الثالثة و الرابعة للنبوة ،عندما عمد عبد الله بن مسعود إلى تحدي قريش فقرأ سورة الرحمان في الكعبة و كبار قريش في نواديهم يسمعون " محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن ، ص 249

[2]– هشام جعيط ، تاريخ الدعوة المحمدية في مكة ، ص 196

للمسلمين* " ليس له أيّ مبرّر، لأن بداية التعرض للأصنام ، هي بداية القطيعة مع قريش ، و من ثم بروز الاضطهاد و الفتنة ، و بالتالي هذه الأحداث تمثل مرحلة واحدة و هي المرحلة الثانية التي عرفت " تغيّرا في الخطاب و احتداما للنّزاع ، و تكرار أوصاف " الكافرون " و " المجرمون" و " الظالمون " "[1] وهو ما تبينه سورة " القمر " و " الصافات " و " نوح" و غيرها من سور هذه المرحلة .

و قد حاول الجابري في كتابه " فهم القرآن الحكيم " أن يميز في تسلسل السور حسب ترتيب النزول ، بين مراحل عدّة تتميز كل مرحلة بموضوع مختلف و لغة تميزها عن غيرها ، مستندا في ذلك إلى المنهج التساوقي بين مسار التنزيل و مسيرة الدعوة ، وهذه المراحل هي :مرحلة النّبوة و الربوبية و الألوهية و مرحلة البعث و الجزاء و مشاهد القيامة و مرحلة إبطال الشرك و تسفيه عبادة الأصنام ، مرحلة الصّدع بالأمر و الاتصال بالقبائل و مرحلة حصار النبي و أهله في شعب أبي طالب و هجرة المسلمين إلى الحبشة ، مرحلة ما بعد الحصار : مواصلة الاتصال بالقبائل ...و الاستعداد للهجرة إلى المدينة ، و مرحلة المدينة و تأسيس الدولة الإسلامية [2] .

إنّ هذا التّقسيم و التّرتيب الذي قام به الجابري ، قام به باحثون قبله مثل الألماني نولدكه في عمله الشهير " تاريخ القرآن " ، وهو العمل الذي استعاده فيما بعد الباحث الفرنسي رجيس بلاشير مع بعض التعديلات* ، و لكن الجابري تجاهل عمل

---

* – الملفت للانتباه أن الجابري و هو يتحدث عن أحداث هذه المراحل لا يعود إلى القرآن ، الذي يعد في هذه الحالة المعين الوحيد على فهم منطق الأحداث و تحقيبها ، السورة الوحيدة التي عاد إليها هي سورة النجم و هذا غير كاف ، ينظر محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن ، ص ص 251 – 252

[1]– هشام جعيط ، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، ص 197

[2]– ينظر : محمد عابد الجابري ، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ، القسم الأول ، و القسم الثاني ، و الثالث

* – لقد سعى كل من نولدكه و بلاشير إلى خلق نظام ترتيب زمني للسور القرآنية و الفقرات التي قد تكون مترابطة مع حالات و ظروف متنوّعة لحياة النبي صلى الله عليه و سلم و سيرته ، و لكنهم أبقوا على التمييز التقليدي بين

هذين الباحثين ووصف ترتيبهما بأنّه " لا جديد فيه " [1] ، مع أنّ المتتبع لترتيب الجابري لن يجد إلا اختلافا ضئيلا بينه و بين ترتيبهما ، كما أنّهما الأسبق في تقسيم القرآن المكّي إلى مراحل عدّة عرف خلالها القرآن تطوّر في الموضوع و الأسلوب و الأهداف والجداول التالية توضح هذا الاختلاف الضئيل بين ما جاء به الجابري و بين ما قام بيه نولدكه و بلاشير :

ترتيب السور عند تيودور نولدكه			
السور المكية: الفترة الأولى (48 سورة)			
1	العلق (96)	25	الزلزلة(99)
2	المدثر (74)	26	الانفطار(82)
3	المسد(111)	27	التّكوير(81)
4	قريش (106)	28	النجم(53)
5	الكوثر(108)	29	الانشقاق(84)
6	الهمزة(104)	30	العاديات(100)
7	الماعون(107)	31	النازعات(79)
8	التّكاثر(102)	32	المرسلات(77)

السور المكية و المدنية ، و عملوا على تقسيم المرحلة المكية إلى ثلاثة مراحل و المرحلة المدنية الرابعة ، و قد ربطت هذه المراحل الأربعة بفهم تطور داخلي تدريجي لوعي محمد النبي و لنشوء سيرته السياسية ...ولكن ما يلفت الانتباه أن الجابري و هو يعرض لنا في الهامش ترتيب نولدكه و بلاشير يعرض ترتيبا واحدا هو ترتيب بلاشير ، و ينسبه إلى نولدكه و بلاشير، و لكن في الحقيقة ترتيب نولدكه يختلف عن ترتيب بلاشير، و هو ما سنبينه فيما يلي ، ينظر محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم ، هامش ص 241

[1]– محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن ، ص 243

9	الفيل(105)	33	النبأ(78)
10	الليل(92)	34	الغاشية(88)
11	البلد(90)	35	الفجر (89)
12	الشرح(94)	36	القيامة(75)
13	الضحى (93)	37	المطففين(83)
14	القدر (97)	38	الحاقة(69)
15	الطارق(86)	39	الذاريات(51)
16	الشمس(91)	40	الطور (52)
17	عبس(80)	41	الواقعة(56)
18	القلم(68)	42	المعارج(70)
19	الأعلى(87)	43	الرحمان(55)
20	التين(95)	44	الإخلاص(112)
21	العصر (103)	45	الكافرون(109)
22	البروج(85)	46	الفلق(113)
23	المزمل(73)	47	الناس(114)
24	القارعة(101)	48	الفاتحة(1)
الفترة المكية الثانية (21 سورة)			
49	القمر (54)	60	يس(36)
50	الصافات(37)	61	الزخرف(43)
51	نوح(71)	62	الجنّ(72)
52	الإنسان(76)	63	الملك(67)

53	الدخان(44)	64	المؤمنون(23)
54	ق(50)	65	الأنبياء (21)
55	طه(20)	66	الفرقان(25)
56	الشعراء (26)	67	الإسراء(17)
57	الحجر (15)	68	النمل(27)
58	مريم(19)	69	الكهف(18)
59	ص(38)		
الفترة المكية الثالثة (21 سورة			
70	السجدة(32)	81	العنكبوت(29)
71	فصلت(41)	82	لقمان(31)
72	الجاثية(45)	83	الشورى(42)
73	النحل(16)	84	يونس(10)
74	الروم(30)	85	سبأ(34)
75	هود(11)	86	فاطر (35)
76	إبراهيم(14)	87	الأعراف(7)
77	يوسف(12)	88	الأحقاف(46)
78	غافر (40)	89	الأنعام(6)
79	القصص(28)	90	الرعد(13)
80	الزمر (39)		
بقية السور مدنية وعددها 24.			
1	البقرة(2)	13	الأحزاب(33)

2	البينة(98)	14	المنافقون(63)
3	التغابن(64)	15	النور(24)
4	الجمعة(62)	16	المجادلة(58)
5	الأنفال(8)	17	الحج(22)
6	محمد(47)	18	الفتح(48)
7	آل عمران(3)	19	التحريم(66)
8	الصف(61)	20	الممتحنة(60)
9	الحديد(57)	21	النصر(110)
10	النساء(4)	22	الحجرات(49)
11	الطلاق(65)	23	التوبة(9)
12	الحشر(59)	24	المائدة(5)

ترتيب السور عند بلاشير			
السور المكية: الفترة الأولى (48 سورة)			
1	العلق (إلى الآية 6)	26	النبأ
2	المدثر(إلى الآية 8)	27	القيامة
3	قريش	28	الرحمان
4	الضحى	29	القدر
5	الشرح	30	النجم
6	العصر	31	التكاثر

7	السمش	32	العلق (ابتداء من الآية6)
8	الماعون	33	المعارج
9	الطارق	34	المزمل
10	التين	35	الإنسان
11	الزلزلة	36	المطففين
12	القارعة	37	المدثر(ابتداء من الآية8)
13	العاديات	38	المسد
14	الليل	39	الكوثر
15	الانفطار	40	الهمزة
16	الأعلى	41	البلد
17	عبس	42	الفيل
18	التكوير	43	الفجر
19	الانشقاق	44	البروج
20	النازعات	45	الإخلاص
21	الغاشية	46	الكافرون
22	الطور	47	الفاتحة
23	الواقعة	48	الفلق
24	الحاقة	49	الجن
25	المرسلات		
الفترة المكية الثانية (21 سورة)			
50	الذاريات	60	مريم

51	القمر	61	ص
52	القلم	62	يس
53	الصّافات	63	الزّخرف
54	نوح	64	الجنّ
55	الدّخان	65	الملك
56	ق	66	المؤمنون
57	طه	67	الأنبياء
58	الشعراء	68	الفرقان
59	الحجر	69	النمل
الفترة المكية الثالثة (22 سورة)			
70		81	القصص
71	السّجدة	82	الزّمر
72	فصّلت	83	العنكبوت
73	الجاثية	84	لقمان
74	الإسراء	85	الشورى
75	النّحل	86	يونس
76	الرّوم	87	سبأ
77	هود	88	فاطر
78	إبراهيم	89	الأعراف
79	يوسف	90	الأحقاف
80	غافر	91	الأنعام

بقية السور مدنية وعددها24			
1	البقرة	13	الأحزاب
2	البينة	14	المنافقون
3	التغابن	15	النّور
4	الجمعة	16	المجادلة
5	الأنفال	17	الحجّ
6	محمد	18	الفتح
7	آل عمران	19	التحريم
8	الصفّ	20	الممتحنة
9	الحديد	21	النّصر
10	النساء	22	الحجرات
11	الطلاق	23	التوبة
12	الحشر		

ترتيب السور عند محمد عابد الجابري

السور المكية: المرحلة الأولى (النبوة والربوبية والألوهية)			
1	العلق	15	الكافرون
2	المدثر	16	الفيل
3	المسد	17	الفلق
4	التكوير	18	الناس
5	الأعلى	19	الإخلاص
6	الليل	20	الفاتحة
7	الفجر	21	الرحمان
8	الضحى	22	النجم
9	الشرح	23	عبس
10	العصر	24	الشمس
11	العاديات	25	البروج
12	الكوثر	26	التين
13	التكاثر	27	قريش
14	الماعون		
سور الفترة المكية الثانية (البعث والجزاء ومشاهد القيامة)			
28	القارعة	34	البلد
29	الزلزلة	34	العلق (بقية الآيات)
30	القيامة	34	المدثر(بقية الآيات)
31	الهمزة	35	القلم
32	المرسلات	36	الطارق

33	ق	37	القمر
سور الفترة المكية الثالثة (إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام)			
38	ص	45	طه
39	الأعراف	46	الواقعة
40	الجن	47	الشعراء
41	يس	48	النمل
42	الفرقان	49	القصص
43	فاطر	50	يونس
44	مريم	51	هود
		52	يوسف
سور المرحلة المكية الرابعة (الصّدع بالأمر والاتصال بالقبائل)			
53	الجحر	55	الصافات
54	الأنغام	56	لقمان
		57	سبأ
سور المرحلة المكية الخامسة (حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة)			
58	الزمر	62	الزخرف
59	غافر	63	الدخان
60	فصلت	64	الجاثية
61	الشورى	65	الأحقاف
سور المرحلة المكية السادسة (ما بعد الحصار: مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة)			

66	نوح	79	المعارج
67	الذاريات	80	النبأ
68	الغاشية	81	النازعات
69	الإنسان	82	الانفطار
70	الكهف	83	الانشقاق
71	النحل	84	المزمّل
72	إبراهيم	85	الرعد
73	الأنبياء	86	الإسراء
74	المؤمنون	87	الروم
75	السجدة	88	العنكبوت
76	الطور	89	المطففين
77	الملك	90	الحج
78	الحاقة		
سور المرحلة المدنية (الرسول في المدينة) عددها 23			
91	البقرة	108	التغابن
92	القدر	109	الصف
93	الأنفال	110	الجمعة
94	آل عمران	111	الفتح
95	الأحزاب	112	المائدة
96	الممتحنة	113	التوبة
97	النساء	114	النصر

98	الحديد	105	
99	محمد	106	
100	الطلاق	107	
101	البينة	108	
102	الحشر	109	
103	النور	110	
104	المنافقون	111	
105	المجادلة	112	
106	الحجرات	113	
107	التحريم	114	

إذا يتبيّن من الجداول ، أنّ المحاولة الجابريّة لا تختلف عن محاولة كل من نولدكه و بلاشير ، جميعهم حاول الوصول إلى التسلسل التاريخي الحقيقي لسور القرآن الكريم، الفارق الوحيد بينهم هو عدّ الجابري ترتيب الآيات داخل السور ترتيبا توفيقيا ، أما نولدكه و تبعه في ذلك بلاشير ، فقد عملوا على تمييز آيات بعض السور المحشورة في سور أخرى و إعادتها إلى سياقها الأصلي ، لأن ترتيب الآيات داخل السور حسب اعتقادهم فعل اجتهادي و ليس توفيقي .

خـــــاتمة

و يخلُصُ البحث في ختام رحلته إلى جملة من الاستنتاجات ، أن محاولة محمد عابد الجابري " إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور معاصر " وقفت عند عتبه النص و لم تتجرأ على تخطّيها . و يمكن توضيح ذلك من خلال جملة النتائج المتوصّل إليها:

لقد تبيّن للبحث، وهو يتفحّصُ قراءة " محمد عابد الجابري " مسألة الوحي أنّه لم يتعامل مع الوحي على أنه معطى تاريخي و ثقافي تكون ضمن صَيرُورَةِ التداول التاريخي للحوادث كما فعل بعضُ معاصريه – محمد أركون و نصر حامد أبو زيد– بل نظر إليه على أساس أنه معطى منزل يجب التعامُلُ معه وفق مقتضياتِ التنزيل ابتداءً مادام يقعُ خارج الإمكان البشري و الصيرورة التاريخية يصْنَعُهَا و لا تَصْنَعُهُ و هو ما جعله يؤكد على أن الوحي ليس جزءا من التراث .

اعتمد " محمد عابد الجابري " اعتمادا كبيرا على الأخبار التي نقلتها الروايات عن الوحي المحمدي (نقول الوحي المحمدي كما يسميه الجابري و المقصود به الوحي الذي نزل على محمد)، متناسيا أنّ معظمَها أخبار جزئية، جمعت و دونت

في وقت متأخر عن عصر النبي، أي في أواسط القرن الثالث الهجري و أواخره و عليه يصبح التأريخ لحياته صلى الله عليه و سلم من دون فحصٍ دقيق و نقدٍ لهذه الأخبار غايَةٌ مستحيلة و هذا الفحص الدقيق – مع مراعاة المسافة الزمنية بين حدث الوحي و مصنفات التدوين – يكاد يكون غائبا تماما في دراسة الجابري مسألة الوحي مما جعل دِراسَتَهُ لا تتجاوز التصور التقليدي للوحي .

يظهر أنّ "محمد عابد الجابري " و هو يبحث في " تاريخ تدوين القرآن " يتبنى بالكامل الموقف الرسمي في مسألة ترتيب الآيات داخل السور،و أن مصحف الإمام الذي جمع زمن عثمان و الذي بين أيدينا يضم القرآن كلَهُ، و هذا من خلال تقبُلِهِ الرواية الكلاسيكية التي تقول بجمع القرآن كلَهُ و تدوينه أيام الخليفة عثمان بن عفان و هو بهذا يتبنى قول السلف السني بحرفيته .

وقد تبيّن للبحث، و هو يتتبّع قراءة " محمد عابد الجابري " مسألة الوحي أنه يصوّر لنا محمّدا في صورة رجل عادي مسلوب الإرادة وظيفَتُه التبليغ لا غير، مستبعدا صفتَهُ كشخصية فذّة من طراز أعظم مؤسسي الأديان و أكبرهم قامة .

كما أنّ دراسة " محمد عابد الجابري " مسألة الأمية كانت انتقائية، فهو يعرض فقط ما يساند رؤيتَهُ من الروايات و الأخبار و يتجاهل كل ما يخالفُهَا عن قصد .

إنّ تبني " محمد عابد الجابري " فكرة الخطاب القرآني صالح لكل زمان و مكان هو انتصارٌ للفكر السلفي و تملصٌ من العقلانية التي تقول بتاريخية الخطاب القرآني و هو ما جعله يعصرن النص بعدّة سلفية قديمة .

إنّ القراءة الجابرية، لمسألة الأحرف التي نزل بها القرآن و القراءات، لم تضف أي جديد، بل هي مجرد ترددٍ لما أجمع عليه المفسرون، حيث بدا واضحا تجنُبَهُ الخوض في مسألة القراءات المقبولة و الشاذة، و كيف تحول القرآن من خطاب شفوي إلى هكذا قراءات مسيجة، فغاب بذلك عن دراسته المنهجية العلمية، أي عرض الروايات المتوارثة مساءلة و حوارا ومقارنة بعضها بالبعض الآخر وفق ما توصل إليه العلم الحديث لاستخلاص نتائج أكثر عقلانية و موضوعية .

إنّ تأكيد " محمد عابد الجابري " على أن القرآن نزل بلغة قريش، ما هو إلاّ قتلٌ لتعدد الذي جاء به القرآن، فما شهد عهد النبي صلى الله عليه و سلم قراءةً واحدةً للقرآن فقد كان النبي محمد يُقرئُ الناسَ القرآن، و كان الناسُ إذا قرؤوا القرآن اختلفوا في القراءة فيقول لهم النبي كلُّهُ قرآن .كما إنّ " الخطاب القرآني " لم يذكر البَتَّةَ أنّ القرآن نزل بلغة قريش و لو حدث ذلك لما سكت، بل أكد من خلال عديد آياته، أنه نزل بلغة العرب و على أساليبِ بلاغَتِهم .

إن استناد " محمد عابد الجابري " في فهم " الخطاب القرآني " إلى مبدأ " القرآن يفسرُ بعضُهُ بعضًا فما ورد مجملا في موضع يرد مفصّلا في موضع آخر "،

ليس صحيحا في كل الأحوال فثمة تطورٌ دلاليٌ أحدثه القرآن في كثير من الألفاظ، إذ يصعُبُ أن تكون الدلالة هي هي في نصّ استمر نزُولُهُ أكثر من عشرين عاما و هذه الملاحظة أوردها محمد عبده و كذلك أمين الخولي في العصر الحديث .

و قد تبيّن للبحث، من خلال النّظر في " التعريف بالقرآن الكريم" الذي قدمه " محمد عابد الجابري " ، أنّه قد أهمل عمدا جميع الدراسات الحديثة المعاصرة التي أنجزت حول النص القرآني، فهو لم يشر البتَّةَ إلى الإشكالات التي أثارها محمد أركون و لا يوجد أيُّ أثر لبحوث هشام جعيط القيمة حول السيرة النبوية و تحليْلاتِهِ المهمة لمفهوم الوحي، و غيابٍ تام لأعمال حسن حنفي و يوسف الصديق و عبد المجيد الشرفي وغيرهم، وفي المقابل نجد حضورا مكثفا للمصادر التراثية السّنية والتفاسير القديمة .

وجماع القول، إنّ جابريَّ " نقد العقل العربي " غير جابري " مدخل إلى القرآن الكريم "، إذ هناك فرق كبير بينهما، فالأوّل كان مستفهما / مكتشفا و ناقدا داعيا إلى تدشين عصر تدوين جديد على ضوء المناهج و المفاهيم الحديثة، أما الثاني فقد تبيّن للبحث أنّه فقد آليتَهُ النقدية الداخلية، فبدَا أكثر تمسكا بعصر التدوين و أقلَ رغبةٍ في اقتحام الممكن إعادةُ التفكيرِ فيه، و أكثرُ إيمانا بكل ما قال به السلف.

و في الأخير أقدم بالشكر العميق والتقدير الكبير، لأستاذي الفاضل عبد الغني بارة، الذي اعتنى بهذا البحث بإشرافه الفاحصِ العزومِ. فقد كانت ملاحظاتُهُ وتوجيهاتُهُ القيمة النِبْرَاسْ الذي أرشد البحث إلى أن وصل إلى ما وصل إليه

كما أشكر الأساتذة الأفاضل الذين عملوا على تقييم و تقويم هذا البحث أعضاء لجنة المناقشة ، الأستاذ بعد القادر دامخي و الأستاذ عبد الرحيم عزاب و الأستاذ خالد هدنة و الأستاذ عمر زرفاوي .

و الله ولي التوفيق

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية حفص و ورش

أولا : المصادر

- محمد عابد الجابري : فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، أوت 2009
- محمد عابد الجابري : فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) / مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، فيفري، 2009
- محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2007
- محمد عابد الجابري :فهم التفسير الواضح (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، جويلية 2009
- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي (محدداته و تجلياته) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2000
- محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة (دراسات ..و مناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط3، 2006
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط5، 1994
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 9، 2009

– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002

– محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006

ثانيا : المراجع

– ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مراجعة، علي محمد الضياع، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان.

– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)، تح، عصام فارس الحرستاني، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1994

– أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح و تعلق عبد الله دارز، دار الحديث، القاهرة، 2006

– أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2013

– أبو محمد عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، قراءة و ضبط و شرح ، محمد نبيل طريفي ،دار صادر، بيروت ، ط3 ،2010.

– أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط4

– إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح، سامي بن محمد بن سلامة، دار طيبة، 1999

– بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2004

– بسام الجمل، أسباب النزول (علما من علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب / بيروت لبنان، ط 2، 2013

– تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، منشورات الجمل، بغداد، ط 2008

– جار الله الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، 2006 .

– جبرئيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة، سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت / بغداد، 2012

– جلال الدين عبد الرحمان السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمان فهمي الزّواوي، دار الغد الجديدة، القاهرة، ط1، 2006

– جلال الدين عبد الرحمان السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول، المكتبة العصرية، بيروت، 2006

– جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، مكتبة الوراق الإلكترونية

– جواد علي، تاريخ القرآن في الإسلام (السيرة النبوية)، منشورات الجمل، بيروت / بغداد 2009

– جورج طرابيشي ، إشكاليات العقل العربي ، دار الساقي ، بيروت ، لندن ، ط4 ، 2011 .

– جورج طرابيشي ، من النهضة إلى الرّدة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي ، بيروت ،ط2 ، 2009 .

– جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (النشأة المستأنفة) دار الساقي، بيروت، ط2، 2011

– حمادي ذويب، السنّة (بين الأصول و التاريخ)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البضاء، ط3، 2013

– دوجيه قانصوره، النص الديني في الإسلام (من التفسير إلى التلقي)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011

– زيد بن علي بن الحسن، الأحرف السبع التي نزل بها القرآن الحكيم، تح، حسن محمد تقي الحكيم، دار أنوار القرآن، بيروت / لبنان

– سليمان بشير، مقدمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، منشورات الجمل، ط1، 2012

– الصادق النيهومي، إسلام ضد الإسلام (شريعة من ورق)، ط1، 1994

– صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، شركة القدس القاهرة، ط1، 2008

– صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، ترقيم و ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي ، دار ابن الجوزي ، مصر / القاهرة ، ط1 ، 2009

– الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984

– طه حسين ، في الشعر الجاهلي ، تقديم و دراسة ، عبد المنعم تليمة ، رؤية ، ط1، 2007

– عبد الإله بلقزيز و آخرون، العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مركز الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2012

– عبد الإله بلقزيز، العرب و التراث (نقد التراث)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2014

– عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2012

– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008

– عبد الله العروي، السنة و الإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان، ط2، 2010

– عبد المجيد الشرفي ، تحديث الفكر الإسلامي ، نشر الفنك ، الدار البيضاء، المغرب، 1998

– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008

– عبد المجيد الشرفي، الإسلام و الحداثة، دار المدار الإسلامي، ط5، 2009

– علي حرب ، الاستلاب و الارتداد ، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافي العربي ،بيروت / الدار البيضاء ، ط1 ، 1997 .

– علي حرب، النص و الحقيقة 1 (نقد النص)، المركز الثقافي العربي / بيروت، ط4، 2005

– فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر، 1981

– محمد أركون الفكر الإسلامي (نقد و اجتهاد)، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993

– محمد أركون الفكر الأصولي و استحالة التاصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي / بيروت، ط4، 2011

– محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة هاشم صالح، مركز الانتماء القومي / بيروت، المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء، ط2، 1996

– محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012

- محمد أركون، الهوامل و الشوامل (حول الإسلام المعاصر)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، الإسلامي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1998
- محمد أركون، قضايا في الفكر الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم) ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2003
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2003
- محمد أركون، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط4، 2011
- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006
- محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، مكتبة الوراق الالكترونية
- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تح، حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1997
- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، ط1، 2005
- مختار الفخاري، الفكر الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويليّة الفهم)، جدارا للكتاب العالمي، عمان، ط1، 2009
- مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)،منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ،2012 .
- معروف الرصافي، كتاب الشخصية المحمدية، منشورات الجمل، ط 1، 2002

– مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تح، عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2002

– نبيل فياض، فروقات المصاحف، بيسان، بيروت، ط1، 2014

– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي (وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان، ط1، 2007

– نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2008

– نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة (إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، بيروت / لبنان ط4، 2000

– نصر حامد أبو زيد، صوت من المنفي، تأملات في الإسلام، ترجمة نهي هندي، مكتبة الفكر الجديد، ط1، 2015

– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ط6، 2005

– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة / مصر، ط2، 1994

– نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط5، 1999

– نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، دار التنوير، بيروت / لبنان، ط1، 1983

– هشام جعيط ، في السيرة النبوية 3 ، (مسيرة محمد في المدينة و انتصار الإسلام)، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2015

- هشام جعيط، في السيرة النبوية 1 (الوحي والقرآن والنبوّة)، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2008
- هشام جعيط، في السيرة النبوية 2 (تاريخ الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007
- وحيد السعفي، العجيب و الغريب في كتب تفسير القرآن الكريم، صفحات، 2007
- وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2008
- يوسف الصديق ، الآخر و الآخرون في القرآن ، دار التنوير للطباعة و النشر ،تونس ، ط1 ، 1015
- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، التنوير، ط1، 2013

ثالثا : المقالات

- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر الديني ، حوار مع مجلة مقدمات المغربية ، ع10 ، 1997
- عبد الرحمان الحاج ، القرآن : أسئلة التكوين و التدوين ، مجلة قضايا فلسفية إسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفية ، بغداد ، 2014 ، ع 57 / 58
- عمر بوفناس ، محمد عابد الجابري : مشاريع فكرية موازية لمشروع " نقد العقل العربي " ، مجلة الأزمنة الحديثة (مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر و الثقافة)، الرباط / المغرب ، 2011 ، ع 3 / 4
- محمد أحمد محمود ، حول بعض إشكاليات النص القرآني ، مجلة مواقف ، لبنان ، يونيو 1989 ، ع 59 / 60

- محمد أركون ، الوحي ، الحقيقة التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن) ، مجلة الثقافة الجديدة ، المغرب ، جانفي 1983 ، ع 26 / 27
- محمد أركون ، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي ، مركز الانماء القومي، بيروت ، ع 29

فهرس الموضوعات

مقدمة 1

مدخل : في تجيد فهم الخطاب الديني 7

أولا : نصر حامد أبوزيد و منهجية البحث في ماهية القرآن 9

ثانيا : محمد أركون : نحو قراءة جديدة للنص القرآني 20

ثالثا : محمد عابد الجابري : مسارات معرفية 33

الفصل الأوّل : النبي الأمي و الوحي 53

أولا : في حدث الوحي و مفهومه 54

1- إرهاصات ما قبل النبوة.....54

2- لحظات الاتصال ، الله ، جبريل ، محمد 61

3- مدة انقطاع الوحي و استئنافه 67

4- سخرية و استهزاء ...بعد انقطاع الوحي.....71

5- في لحظة نزول الوحي.....75

6- في مفهوم الوحي 80

ثانيا : في مفهوم الأمية 86

1- قراءة في : ماذا أقرأ ؟ و ما أنا بقارئ 86

2- الأميّ و الأميّون في القرآن و الحديث 94

3- في أصل لفظ أميّ 104

4- شهادات من الواقع 107

الفصل الثاني : القرآن : تشكله و قراءته 112

أولا : في أسماء القرآن و معناه 113

1- الذكر ..الحديث ..القرآن 114

2- القرآن / الكتاب 127

3- معنى القرآن 138

ثانيا : إشكالية الأحرف السبعة و القراءات القرآنية 143

1- في لغة القرآن 143

2- الأحرف السبعة و القراءات القرآنية 153

الفصل الثالث : في تدوين القرآن و ترتيب سوره 158

أولا : القرآن : قراءته ، جمعه و كتابته 159

1- القرآن بين القراءة و الكتابة 159

2- الزيادة و النقصان في القرآن 176

ثانيا : إشكالية القرآن المكّي و المدني وترتيب النزول 180

1- في تمييز السور بين المكيّ و المدني 180

2- في ترتيب السور بين المكّي و المدني 192

خاتمة 212

قائمة المصادر و المراجع 217