

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

محمد شحرور وسبيط النيلى اختياراً

د. علي مسن هذيلي (*)

ملخص البحث

يتعرض البحث لدراسة قراءتين معاصرتين في فهم القرآن وتفسيره، يتقدم بهما كل من السوري محمد شحرور، والعراقي عالم سبيط النيلى. وثمة مجموعة من الصفات المتشابهة بين الباحثين، فكلاهما مهندس، جاء إلى الدرس القرآني متأخراً، وكلاهما لا يقول بالترادف، ويكاد الثاني - النيلى - منها يكرر ما يقوله الأول في بعض المواضع، وإن كنا لا نملك دليلاً مادياً على تأثره به، ولكنه يمتاز عن شحرور بأنه صاحب نظرية - الحل القصدي - فصلها في كتبه كلها، وقدم عليها الأدلة التي تثبتها وتقويها؛ لذا فهو يقدم الدليل بين يديه، سواء كان ذلك من القرآن، أو من الأخطاء التي يقع بها المفسرون، وهي نظرية جديرة بالدرس القرآني، وإن كانت بداياتها سابقة على النيلى، ولكنه منحها دفعة قوية إلى الأمام، أما شحرور فيتحدث من عندياته، ويكاد يخرج بآراء لا تنتمي إلى الرؤية الكلية للقرآن، إذ أن على المفسر أن ينطلق من كليّات القرآن وهو يفسر جزئياته، ولكن شحرور لا يعترف بتلك

(*) دكتوراه في اللغة العربية.



◊ الدكتور علي حسن هذيلي

الكليات، أو هو يخترع له كليات تخصّه ولا تخصّ سواه. والتشابه الآخر أنّ كلاهما يريد أن ينسف كلّ ما قاله السابقون، بإحداث قطعة ابستمولوجية معهم، فالسابقون كلّهم في وادٍ، والنيلي وشحورور في وادٍ آخر...



المدخل

لعلّ مفهوم القراءة المعاصرة سيحيلنا إلى القراءة السلفية، أي القراءة التي تردّد ما يقوله الأسلاف، وتهمل الجديدين - الليل والنهار - اللذين سيتعاقبان، فيليان ما كان جديداً في زمانه، ولعلّ مشكلة القراءة السلفية أعظم من مشكلة القراءة التراثية - بالمعنى الذي سيأتي - لأنّها لا تكتفي بقراءة النصوص المعاصرة قراءة تراثية، بل تتعدّى ذلك إلى عدّ تلك النصوص نصوصاً فائضة عن الحاجة، فضلاً عن كونها زائفةً وغير حقيقية، ما دام عند السلف ما يغنيها عنها. أمّا سؤال التجديد والمعاصرة فلا وجود له، لذا حين يقف السلفي أمام أسئلة وافدة من الخارج، فإنّه يتحفّز بكلّ قواه للانغلاق على الذات، وإحكام غلق الأبواب والشبابيك بدافع الحفاظ على (الهوية) وعلى النقاء^(١). ومن ثمّ، فإنّ السلف هم المثال الافلاطوني الذي يجب علينا اتّباعه وتقليده. فالسلفي، إذن، كائنٌ تابعٌ مقلّدٌ، لا يحترم زمانه، ولا ينتمي إلى مكانه، ويقيل عقله لصالح عقولٍ قديمةٍ ستفكر عنه، أمّا هو فسيمارس دور الشارح والمعلم لحكم القدماء وترّاهتهم، ذلك أنّه لا يميز بين الحقائق والترّاهات، بعد أن ألغى عقله لصالح كائنات تفكر عنه، وهذه بدورها، أمّا أن تظهر كما هي، أو تحتفي وراء كائنات فضائية، من قبيل عبد الله بن سبأ، ويتعاون هذان - الكائن الحقيقي والكائن الفضائي الذي سيكون يهودياً، لأسباب يطول شرحها الآن - في رسم المستقبل، بناءً على الوقائع التاريخية



التي سيدونهاها بطريقة سردية، يتداخل فيها الواقعي بالخيالي، والحقيقي بالزائف، لتحقيق رواية لا تنتمي إلى الخيال، كما أنّها لا تنتمي إلى الواقع، بل إلى ذلك البرزخ الكائن بينهما، ولك أن تتخيل شكل المستقبل الناتج عن هذه الرواية البرزخية.

إنّ مفهوم القراءة المعاصرة، لا يحيل إلى القراءة السلفية فحسب، بل هو يستدعي المفهوم المقابل له، أي القراءة التراثية، وهي ليست، بالضرورة، القراءة التي تنحاز إلى التراث، وتفضّله على الحاضر والمستقبل، بل هي القراءة التي تقرأ النصوص المعاصرة بالطريقة عينها التي كان التراثيون يقرأون بها نصوصهم، طريقة لا تجدد أدواتها، ولا مفرداتها، ولا لغتها، ولا منهجها، ولا رؤيتها، باختصار، هي رؤية تعيش بيننا، ولكنها تنتمي إلى مكانٍ آخر، حيث الماضي السحيق، لأنّها ترى أنّ القراءة التراثية هي الأجدر من غيرها، بسبب أصالتها المتأنيّة من قديمها وانغراسها في التاريخ، من دون أن تدرك أنّ ذلك التراكم الزمني التاريخي سيكون ضرورياً للانتقال بمفهوم القراءة من طبيعته الفطرية الساذجة حيث الانطباعية والأحكام الجاهزة غير المصحوبة بتفسيرٍ وتعليلٍ وتحليلٍ، الانتقال به إلى الطبيعة التي من المفروض أن يكون عليها، وهي طبيعةٌ، تحتاج إلى زمنٍ تاريخي يراكم المعرفة، ويستدرجها، ويشرك أكبر عددٍ ممكنٍ من المبدعين والنقاد والمفكرين في صياغة قوانينها، بشرط ألا تكون تلك القوانين قيدياً على القراءة النقدية الابداعية، ذلك أنّ هناك خلّة لا يكون القارئ قارئاً، إذا تجرّد منها، وهي قوّة التمييز الفطرية، تلك القوّة التي توجد لنفسها قواعد، ولا توجد لها القواعد، وهي التي تبتدع لنفسها مقاييس، ولا تبتدعها المقاييس، فالقارئ الذي يقرأ حسب القواعد التي وضعها سواه لا



قراءات معاصرة للقرآن الكريم

ينفع نفسه، ولا النصّ الذي قرأه، إذ لو كانت لنا قواعد ثابتة لما كان من حاجة بنا للقراءة والقارئين^(٢).

ولكنّ هذه القراءة الابداعية، التي تجترح لنفسها القواعد، إذا كانت مباحةً مع النصّ البشري، فإنّها ستكون مقيدةً مع النصّ الإلهي، ذلك أنّ المشكلة لن تكون كبيرةً عندما نخطئ في قراءة النصّ البشري، وكم هي القراءات التي حللت قصيدة (أنشودة المطر) للسيّاب، هذا الكم ليس كلّه صحيحاً، بل حتى الصحيح يتفاوت في مقدار صحّته، مع ذلك فنحن مع النصوص النقدية لا نبحث عن مقدار الصحة والخطأ، بقدر بحثنا عن اللغة النقدية الابداعية العالية، والتحليل المقنع الذي يكشف البنيويّ والنفسيّ والاجتماعيّ والتاريخيّ والثقافيّ في صراع المرء مع نفسه، أو مع المحيط الذي كان سبباً في إنتاج هذا النمط من النصوص الراقية، أمّا مع النصّ الإلهي، فالقضية تحتاج إلى أكثر من ذلك بكثير، لأننا بصدد الكشف عن مقاصد الشريعة، أو التجوال في منطقة فراغها، لا سيّما أنّ بعضها بحاجة إلى تدبّر وتفكّر وتأوّل، ما يعني أنّ (المؤلف) يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار، ويجب ألا يموت كما في النصّ البشري. وهي مقاصد يحتاج معها القارئ إلى مجموعة من الشروط التي ستميزه عن سواه، ولعلّ السيّد محمد باقر الصدر (قدس) قد اختصر علينا الطريق عندما حدّد تلك الشروط بنقاط أربع:

- أولاً: دراسة القرآن بذهنية إسلامية، تؤمن أن القرآن كتابٌ إلهيٌّ منزلٌ للهداية، وبناء الإنسانية بأفضل طريقة، ولا يخضع للظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري.

- ثانياً: دراسة اللغة العربية وعلومها ونظامها، لأنّ القرآن جاء على وفق



هذا النظام، فيحتاج المفسر إلى علم النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، وغيرها من علوم العربية.

- ثالثاً: اندماج المفسر كلياً في القرآن، فيدرس النص، ويستوحي معناه، دون تقييد مسبق باتجاه ما، كما يصنع أصحاب المذاهب لإخضاع النص لعقيدتهم المذهبية.

- رابعاً: لا بدّ للمفسر من منهج عامّ يحدّد فيه عن اجتهادٍ علميٍّ طريقته ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ، وعلى السنّة، وعلى أخبار الآحاد، وعلى القرائن العقلية، لأنّ في كل واحد من هذه خلافاً، ووجهات نظر^(٣).

بتعبيرٍ آخر على المفسر ألا يفسر القرآن بذهنية علمانية، كما يفعل، مثلاً، محمد اركون، ونصر حامد ابو زيد الذي توصل، في قراءة مقلوبة وتأويل زائغ، إلى "أنّ العلمانية هي التأويل الحقيقي للدين"^(٤). ولكن لماذا يجب ألا تكون الذهنية علمانية؟ حتى تكون النتائج في صالح مقاصد الشريعة، وليست في صالح مقاصدهم هم، مقاصدهم التي ترى أنّ البشر أعلم بأمر دنياهم من الله ورسوله، لهذا فهي لا تكتفي باجتراح مقولاتها النقيضة لمقولات الوحي ورسالات السماء، بل هي تعمد إلى كتب السماء عينها، فتأولها بما ينسجم والرؤية العلمانية للحياة. وكان المفروض بها أن تترك كتب الله لأهلها، وتنشغل بنفسها. إذن ذهنية المفسر يجب أن تكون إسلامية، أي متشربة بمفاهيم الإسلام، ومستوعبة لها، ومؤمنة بها، وعاملة بأركانها، وإلا فإن أيّ خلل في هذه الشروط قد يحرف الخطاب القرآني عن مقاصده التي تستهدف الإنسان أولاً وأخيراً، وتسعى إلى تربيته وفق المعاني الإلهية السامية.



قراءات معاصرة للقرآن الكريم

ولكي ينجح المفسر في ذلك عليه ألا ينطلق من مذهبه هو، فالمذاهب تُضيق الدلالة القرآنية المتسعة، وتعمل على توجيهها توجيهاً مسبقاً، وربما تنحرف بها انحرافاً خطيراً عن أهداف الشريعة، أي أن على المفسر ألا يكون شيعياً، ولا سنياً، ولا خارجياً، وهو بين يدي كتاب الله، عليه أن ينسى مؤقتاً أنه ينتمي إلى واحد من هذه المذاهب، فإن استمر هذا النسيان فيها، ونعمت، وإلا فليتعامل مع رؤية المذهب الآخر بوصفها رؤية محتملة، ويدخلها في متشابه القرآن، ذلك أن آيات القرآن الكريم فيها المحكم وفيها المتشابه: والمحكم هو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً^(٥)، لذا فالاختلاف فيه يكاد أن يكون معدوماً، لأنه أم الكتاب وأصله، أما المتشابه، فهو ما احتمل أوجهاً^(٦)، لذا فالاختلاف فيه سيكون ضرورياً، لا سيما أنه من السعة والانفتاح إلى الدرجة التي قد تطرح فيها المتناقضات. وهي تناقضات بشرية بالتأكيد، تبين الجهد البشري الابداعي، وهو يتأمل كلمات الله ويتدبر فيها، فيصيب مرةً، ويخطئ أخرى. فسيد قطب مثلاً ذلك المفسر الكبير، وإن قدم لنا في كتابه (في ظلال القرآن) تفسيراً بيانياً كبيراً إلا أنه لم يستطع التخلص كلياً من موروثه، لأن ذلك الموروث أشبه بالنسق المهيمن على التفكير، بسبب تواطؤ كم هائل من الكذابين عليه، على رأسهم ابن تيمية، والطبري، وصاحب تفسير الجلالين^(٧). وهم يتهمون الإمام علياً بشرب الخمر، فينزل فيه قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(٨). ولأنه، أي قطب، يفترض في هذا الموروث ألا يكون على هذه الدرجة من الكذب، لذا فهو سيصدقه، ويعيده في تفسيره^(٩). من دون أن يدخل ذلك الاتهام في سياقاته التاريخية. وهي لا شك سقطة كبيرة من مفسر كبير.



إلى هنا ليس ثمة مشكلة، ولكن المشكلة تبدأ عندما يتدخل "الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله"^(١٠). وهذا يعني أن القرآن قد اختصر علينا أسباب التحريف، ولا نعني بالتحريف هنا حذف بعض آيات القرآن، أو الزيادة عليها، أو تغيير بعض مفرداتها، لأن الله هو الذي أنزل القرآن وتكفل بحفظه، بل نعني تحريفه بالتأويل، ولا يفعل ذلك إلا أولئك الذين في قلوبهم زيغ. ولعل نظرية (موت المؤلف) أغنتنا في تفصيل هذه الاشكالية، فالقراء الذين يذهبون إلى أن المؤلف يموت بمجرد الانتهاء من كتابة نصه سيكون المعنى، بحسب متبناهم، من حصّة القارئ، فالقارئ هو الذي يكتب النص^(١١)، ولا مشكلة لنا مع هذا الفهم - رغم تحفظنا - قدر تعلق الأمر بالنص البشري، أمّا إذا تعدّى ذلك إلى النص الإلهي، فنحن ازاء نوع من التأويل الزائغ، أو ما أسماه (أبو زيد) بالتلوين، أي تأويل النصوص من منطلقٍ نفعيٍّ براغماتيٍّ يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهةٍ أخرى^(١٢).

فإذا كان التأويل فعاليةً عقليةً تتجاوز ظواهر النصوص، وتحفر في أعماقها، وصولاً إلى أساساتها، فإن التلوين سيكون محاولةً لحرف المسار الطبيعي لهذه الفعالية، ومن ثم فهو ليس حفراً في النصوص، بقدر ما هو وسيلةٌ لتقويلها ما لم تقله، ولا ينصرفنّ ذهنك إلى المسكوت عنه، فالمسكوت عنه شيءٌ، والتقويل شيءٌ آخر، له علاقةٌ بالأنفس المريضة التي تحاول أن تشير الفتن والنزاعات التي كانت نائمةً، لأنّها تعتاش على إيقاظها، ولا تجد نفسها إلا في حضانها. نعم، إن دور القارئ سيكون كبيراً، ولكنّه دور محكومٌ

قراءات محاصرة للقرآن الكريم

بسياقاتٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ ونفسيةٍ وثقافيةٍ تحدّ من قدرته على الانفلات من قبضتها، ومن ثمّ فهي أشبه بالكوابح التي تحتاجها العربة وهي تسير مسرعةً في شارعٍ مسكونٍ بالمارّة.

وإذا كنا نتفق مع الذين يقولون: إنّه لا توجد قراءة بريئة، لأنّ القارئ كائنٌ أيديولوجيٌّ، منتمٍ لشعبٍ ما، ولثقافةٍ ما، ولدينٍ ما، من قبل أن يعي ذلك الانتماء، أو يؤخذ رأيه فيه، فإنّ البراءة ستكون ضرباً من الخيال الجامح، لا سيما أنّ ما تبقى سيكون تكريساً لتلك الثقافة، أو انحرافاً عنها، لذا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة غير البريئة والقراءة المغرضة "إنّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وقراءة النصوص خصوصاً، أمرٌ له تأويله الأبستمولوجي، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغٍ مطلقٍ شاملٍ مطابقٍ لحالة البراءة الأصلية الأولى على فرض وجودها"^(١٣) أمّا القراءة المغرضة، فلا تأويل لها إلا في الزيغ والضلال، وليس في الأيديولوجيا، ذلك أنّ الإنسان كائنٌ أيديولوجي.

من هذه المقدمة نحاول أن نلج عالم (محمد شحرور، وسبيط النيلي) لنكتشف إلى أيّ اللونين ينتميان، وهذا لا يعني أنّنا سنبدأ من قلوب الرجال، فالله أعلم بالقلوب والنيات، ولكننا سنبدأ من النصوص، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: "تكلّموا، تعرفوا فالمرء مخبوء تحت لسانه"^(١٤). وستنحصر دراستنا في كتاب شحرور المهم (الكتاب والقرآن)، وأهميته متأتية من اعتقاد شحرور بأنّ كلّ ما قاله المفسرون القدماء والمحدثين يشبه الاعتقاد القائل: إنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، أمّا شحرور، فقد كشف لنا - كما يدّعي هو - أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس، وبهذا فقد حقّق شحرور على



مستوى تفسير القرآن ما حققه غاليلو على مستوى تفسير الكون، ما يعني أننا كنا نعيش في وهم كبير، ولم يفعل شحروور سوى أن أخرجنا من ذلك الوهم! وهو يقول: "أنا صاحب نظرية خاصة، وقد طرحتها مع بيان مصطلحاتي الخاصة بي"^(١٥). وهذا ما نحن بصدد الكشف عنه: النظرية والمصطلح: يبدأ شحروور كتابه بتشخيص المشاكل التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر، وهي:

١. عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان...
٢. اصدار حكم مسبق على مشكلة "ما"، قبل البحث في هذه المشكلة...
٣. عدم الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، وعدم التفاعل الأصيل المبدع معها...

٤. عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية، مستنبطة، حصراً، من القرآن الكريم...

٥. المسلمين في العصر الحاضر يعيشون أزمةً فقهيةً حادةً، لذا فنحن بحاجة إلى فقه جديد^(١٦).

وقدر تعلق الأمر بشحروور، لأنه المعني الأول بهذه الملاحظات التي شخصها في الفكر العربي، فإنه لم يلتزم بأيٍّ منها، فمنهج لا يمت إلى العلمية بصلة، كما أنه لم يتناول موضوعاً "ما" يعني به المكتبة التفسيرية الضخمة، أو يضيف شيئاً جديداً معتداً به، وكلّ الذي قدمه هو ألا ترادف في القرآن، وكل لفظة فيه تشير إلى معنى يختلف عن المعنى الذي تشير إليه اللفظة الأخرى. وهي قضية قديمة تبناها بعض اللغويين، وهي غير متعلقة بالقرآن، بل باللغة عموماً، أمّا الاستفادة من الفلسفات الإنسانية فهو لم يستفد من أية فلسفة إنسانية، بل هو يتحدث من عنديّاته، فلا مصدر لما يقول، ولا عقل حتى.

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

نعم، ليس من الضروري للباحث أن يعود إلى مصدرٍ ما، ولكن على الأقل عندما يطرح شيئاً جديداً يجب أن يكون مقبولاً عقلاً، لأنَّ العقل هو المقياس الذي يُرجع إليه في حال عدم وجود المصدر الذي نستقي منه معلوماتنا، ولكي نثبت هذه القضية علينا أن نأخذ نموذجاً ممَّا سطره قلم شحورر، نتبين من خلاله (الفوضى الخلاقة) التي سيطرت على نظريته ومصطلحاته، إن صحَّ أن نسميها نظريةً:

يقول محمد شحورر: وجدنا أن هناك ثلاثة أنواع من الآيات في الكتاب، ولم نستطع أن نقوم بهذا التصنيف إلا بعد أن تمَّ تحديد الفرق بين النبوة والرسالة. فالنبوة مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي ﷺ وبها سمي نبياً. والرسالة مجموعة التشريعات التي جاءت إلى النبي بالإضافة إلى المعلومات، فأصبح بها رسولاً، فالنبوة علومٌ والرسالة أحكامٌ. أي أن الآيات المتشابهات هي النبوة، أمَّا التشريع من إرث وعبادات، ومعها الفرقان العام الأخلاق والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات، فهي الرسالة أي الآيات المحكمات. وهناك نوعٌ ثالثٌ من الآيات، وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات، لذا فإنَّ الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولاً: الآيات المحكمات: وتمثل الرسالة، وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح "أم الكتاب"، وهي قابلةٌ للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق والحدود. ثانياً: الآيات المتشابهات: وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح "القرآن والسبع المثاني"، وهي القابلة للتأويل، وتخضع للمعرفة النسبية، وهي آيات العقيدة. ثالثاً: آيات لا محكمات ولا



متشابهات، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح "تفصيل الكتاب". ونحن نرى أن التحدي للناس جميعاً بالإعجاز إنما وقع بالآيات المتشابهات "القرآن والسبع المثاني"، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات "تفصيل الكتاب" حيث إن هذين البندين يشكّلان نبوة محمد.

لقد تبين لنا أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب، والقرآن، والفرقان، والذكر. فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات يخضعان للتأويل، وقد تمّ انزال القرآن بشكلٍ متشابهٍ عن قصيدٍ، وامتنع النبي عن التأويل عن قصيدٍ، أي أن القرآن يُؤوّل ولا يُفسّر، وأن كلّ تفاسير القرآن تراثٌ يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي. فإذا سأل سائل: هل آية الإرث من القرآن؟ فالجواب: لا، هي ليست من القرآن "النبوة"، ولكنها من أم الكتاب "الرسالة". فهل هذا يعني أنها ليست من عند الله؟! لقد جاء الجواب بقوله (كل من عند ربنا) فما الفرق بينها إذن؟ مادام كل من عند الله؟ الفرق أن القرآن فرّق بين الحقّ والباطل، أي أعطى قوانين الوجود، لذا قال عنه (هدى للناس). وأم الكتاب عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تحويره، لذا قال عن الكتاب (هدى للمتقين). فحتى نصدّق أن أم الكتاب من عند الله جاء القرآن مصدقاً لها، لقد أجرينا مسحاً شاملاً للكتاب، وحددنا فيه مفهوم المصطلحات الأساسية، وهي: الكتاب، وأم الكتاب، والقرآن والسبع المثاني، والذكر، والفرقان، وتفصيل الكتاب، والحديث، وأحسن الحديث، والعرش، والكرسي، والألوهية، والربوبية، والنبوة، والرسالة^(١٧).

المقتبس السابق يكاد يلخص كتاب شحرور، وهو يبين مقدار الاضطراب الذي يسيطر على ذهنه، ولدينا هنا مجموعة من الأسئلة التي لا

قراءات محاضرة للقرآن الكريم

جواب لها في كتابه الذي بلغ عدد صفحاته (٨٢٤) صفحة: فمن قال: إنَّ النبوة هي المتشابهة؟ ومن قال: إنَّ الرسالة هي المحكم؟ ومن قال: إنَّ الآيات المتشابهات هي القرآن، والسبع المثاني؟ ومن قال: إنَّ الآيات الشارحة لا محكمات ولا متشابهات؟ ومن قال: إنَّ الاعجاز يتحقَّق بالآيات المتشابهات، وتفصيل الكتاب؟ ومن قال: إنَّ الاعجاز لا يتحقَّق بالآيات المحكمات؟ ومن قال: إنَّ القرآن يُؤوَّل، ولا يُفسَّر؟ ومن قال: إنَّ القرآن هو النبوة، والكتاب هو الرسالة؟ وقبل ذلك كله، ما المحكم؟ وما المتشابهة؟ وهل يجوز أن نؤلِّف كتاباً، يؤسِّس مقولاته على المحكم والمتشابهة، من دون أن يعرفهما؟ وإذا كان الجواب: إنَّهما معروفان، فإنَّ شحور عودنا على تعريفات جديدة، ليست لها مرجعيات عقلية ولا نقلية، لذا كان من الضروري أن يبدأ بتعريف هذين المصطلحين اللذين لم يتفق المفسرون على معنهما، وإن كان القرآن قد خصم النزاع فيهما، عندما قال عن المحكمات "هنَّ أم الكتاب"، والأم هي الأصل، ولم يقل ذلك عن المتشابهات. فالمحكم، إذن، هو الثابت، والمتشابهة هو المتغير، في واحدة من التأويلات التي لا تدعي أنَّها أصابت كبد الحقيقة، لأنَّها تؤمن بأنَّ القرآن ذو وجوه، وتؤمن أنَّ تأويلاتنا ظنيَّة، وليست قطعيَّة، وإن كان هذا الظنَّ يتفاوت في درجته. ثمَّ من قال: إنَّ مصطلحات القرآن تنحصر في تلك التي عددها شحور؟ القرآن كتاب تأسيسي، أخرج الناس من الظلمات إلى النور، وهذا الإخراج يتطلب من المصطلحات ما لا يمكن لشحور، أو غير شحور، الإحاطة به، لا سيَّما وهو كتابٌ مفتوحٌ على الزمان والمكان، لذا فهو كتابٌ ولادٌ للمفاهيم والمصطلحات التي سيرعف بها الزمان، وهو يحاول الإجابة على أسئلة الحياة المتجددة، علماً أنَّ القرآن الكريم لم يكتفِ بإبداع



المفاهيم، بل عمد إلى المفاهيم السابقة، فأبدل دلالاتها بما ينسجم والمعنى الإسلامي الخلاق.

لهذا ندّعي أنّ شحروا يتحدث من عند نفسه، ومن دون سندٍ علميٍّ، ولا موضوعيٍّ، فلا نقل سيسعفه في إثبات مدّعياته، ولا عقل، فمصادر التشريع أو قل: الاثبات - كما هو معروفٌ - القرآن والسنة والعقل، أيّ أنّ القرآن والسنة مقدّمان على العقل، فالعقل ليس مبدعاً للأحكام الشرعية، بقدر ما هو كاشفٌ عنها، الحكم الشرعي موجودٌ في كتاب الله وسنة رسوله، وثمة "منطقة فراغ" تتوسّط هذين الكتابين الكبيرين، وهي المنطقة التي سيتحرك فيها العقل، عندما لا يجد حكماً صريحاً واضحاً في الكتاب أو السنة، ومع ذلك، فإنّ العقل لن يتحوّل إلى مبدعٍ - قدر تعلق الأمر بالتشريع - بل هو مستنبط للحكم الشرعي بالرجوع إلى الأدلة التفصيلية التي تهبئ له امكانية الاجتهاد، وملء منطقة الفراغ.

ويبدو من نقاط شحروا السابقة أنّه لم يطّلع على نتائج الذين سبقوه، لا سيما علماء الشيعة من أمثال: الإمام روح الله الخميني، ومحمد باقر الصدر، ومحمد حسين الطباطبائي، ومحمد صادق الصدر، ومحمد حسين فضل الله، فمنهج هؤلاء العلماء الكبار يتمتّع بقدرٍ كبيرٍ جداً من الأمانة العلمية والموضوعية، إن لم يكن موضوعياً خالصاً. وهم لا يصدرون عن أحكام مسبقة، بقدر صدورهم من الرؤية الكلية لمفاهيم الإسلام، بغض النظر عن المذهب الذي ينتمون إليه، ولعلّ كتاب اقتصادنا^(١٨)، سيكون بليغاً في الجواب على ذلك، وهو الذي أخذ بآراء العلماء من الفريقين. كما أنّهم على قدرٍ كبيرٍ من التفلسف، رغم صعوبة ظهور فيلسوف ينتمي إلى أيديولوجيا لها إجاباتٌ

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

عن أسئلة الحياة، وهذا ما يفسر ظهور الفلاسفة في الغرب، وقتهم في بلاد الإسلام، ولعلّ قراءة كتاب المدرسة القرآنية^(١٩)، ستعلمنا كيف ينبغي للمرء أن يكون فيلسوفاً. أمّا قضية النظريات، فقد استطاع الأوّل منهم - فضلاً عن الآخرين - أن يؤسس دولةً إسلاميةً، مبدعاً نظرية ولاية الفقيه^(٢٠)، ومفصلاً فيها، وما تتطلبه تلك الدولة من نظريات ومفاهيم ومنطقة فراغ بسعة الحياة، سيضطر للمثما من القرآن وواقع التجربة البشرية، بطريقة حوارية، تبدأ من واقع التجربة، وتبحث عن حلولها في القرآن وسنة المعصومين عليهم السلام. أمّا الثاني، فقد كتب الفقه والأصول والتفسير والتاريخ والفلسفة والاقتصاد والمنطق بطريقة جديدة ومبتكرة وغاية في الوضوح والبيان، أمّا نظرية المعرفة التي أبدع فيها، فكانت له فيها جولاتٌ تبين خصوصيته - كما هم فلاسفة الإسلام - الجامعة بين العقل والوحي، أمّا الثالث فقد ألف أعظم موسوعة تفسيرية معاصرة^(٢١)، باعتراف المخالفين، وبث فيها علومه الواسعة التي تجلّى فيها اجتماع وحي السماء بالعقل الخلاق، أمّا الرابع فقد بلغت علومه الفضاء، وقدم لنا اجاباتٍ فقهيةً على أسئلةٍ لم تكن تخاطر لنا على بالٍ، فضلاً عن منهجه اللاتفرطي في تفسير القرآن^(٢٢) الذي يعدّ جديداً في بابه. أمّا الخامس فقد أعطى للفقهاء درساً بليغاً في الحداثة والعصرنة والتسامح التي ينبغي أن يكون عليها رجل الدين لا سيما المجتهد، فضلاً عن قيادته للحركة الإسلامية والتنظير لها في أحلك الظروف، أمّا الحوار الثقافي، فقد امتلك قصب السبق فيه، وربّما كان فارسه الذي لا يجارى^(٢٣) ... هذا فضلاً عن النظريات التي استنبطها هؤلاء من القرآن الكريم وسنة المعصومين عليهم السلام، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وآله قال: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن



تمسكتم بهما، لن تضلوا بعدي أبداً" (٢٤).

والتمسك بالثقلين - من الجهة التي نتحدث عنها - يعني أن أحدهما يفسر الآخر، والاثنان يفسران بعضهما، أما شحورور فقد اكتفى بالقرآن، لأنه يعتقد أن الرسول ﷺ: "كان يصّر على تدوين الكتاب، وكان في الوقت نفسه يأمر الناس بعدم تدوين أقواله" (٢٥)، ولم يوضح لنا أسباب عدم التدوين، لا سيما أن أكثر أقواله ﷺ شروح لما أجمله القرآن، وهي شروح يجب أن تُدَوَّن، لأن فيها تفصيلاً لا وجود له في القرآن. وقد خلص شحورور من هذا إلى مفهوم للسنة النبوية هو أن "دور الرسول هو تحويل المطلق إلى نسبي، والحركة ضمن حدود الله في القرن السابع في شبه جزيرة العرب" (٢٦) ولم يوضح لنا كيف يقوم الرسول بعملية التحويل هذه، أما القرون التي ستأتي، فمحمد ﷺ غير مسؤولٍ عنها، فهي حصتنا نحن الذين سنتأول القرآن، ونستخرج منه ما ينفعنا، وإن بدا مخالفاً لما جاء عنه ﷺ.

وهذا يعني أن الرسول حقق النسخة النسبية الأولى من الإسلام، ونجح فيها، في الزمان والمكان - القرن السابع وجزيرة العرب - المحددين، والواجب علينا في القرن الحادي والعشرين الميلادي أن نجتريح النسخة النسبية الثانية، بناءً على النص الموجود في أيدينا، فالنص ثابت، أما المتغير، فهو فهم ذلك النص، ومن ثم فإن كل ما قاله الرسول ﷺ يمثل القرن السابع، ونحن لسنا ملزمين به، من وجهة نظر شحورور، وحلال محمد ليس حلالاً إلى يوم القيامة، كما أن حرامه ليس حراماً إلى يوم القيامة، بل هما حلالٌ وحرامٌ نسيان محصوران في القرن السابع وجزيرة العرب. لذا وجب علينا أن نجتهد ليكون إسلامنا معاصراً. لذا فقد شرع شحورور بالاجتهاد، وقدم لنا

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

نظرية، ومجموعة من المصطلحات خالف بها الأولين والآخرين، على طريقة الأرض التي تدور حول الشمس، كما يعتقد هو. وأهم ما يمكن ملاحظته على منهج شحرور أنه يتحدث بطريقةٍ قطعيةٍ لا مجال للاحتمال فيها، فهو متأكدٌ من كلِّ شيءٍ، بل إنَّه يقدِّم تصوراتِه واستنتاجاتِه على أساس أنَّها حقائق علمية ومسلّمات ثابتة، وذلك متأتٌّ من تقويله للنص، لا من استنطاقه بطريقة تحترم آليات اللغة في التحليل والاستنباط، بل هو يفترض أموراً من وحي خياله، ثم يجعلها حقائق ومسلّمات يفسّر بها القرآن متجاوزاً حدود اللغة ونظامها^(٢٧).

انطلق شحرور في تحديد مصطلحاته من نفي الترادف، فهو يعزو سبب تخلف تفسير القرآن وتأويله إلى إيمان المفسرين بوجود الترادف، وعندما نقضي على هذه المشكلة سيكون تفسيرنا معاصراً. والحال أنَّ القدماء وإن قال أغلبهم، أو بعضهم، بالترادف، إلا أنَّهم لا يعنون هذا المعنى الذي فهمه شحرور وسبب النيلي، فهم لا يقولون: إنَّ ألفاظ الأسد والليث والغضنفر والحيدرة هي هي عينها، بل هم يقولون: إنَّ هذه الألفاظ تلتقي في الموضوع نفسه، أمّا معانيها فمختلفة، بناء على ما يشير كل منها إليه، وهذا عينه ينطبق على الأسماء الكثيرة للسيف أو الفرس أو المطر، ما يعني أنَّ الترادف عندهم هو تباين، كلُّ ما هناك أنَّ هذه الألفاظ قد تلتقي في الشيء الواحد، ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ لفظٍ إنَّما يطلق بلحاظٍ "ما"، وهذا ما ندعوه بالجهة، فكلُّ لفظٍ أو تعريفٍ إنَّما يلحظ به جهةٌ معينةٌ، وهذه الجهة هي التي يتم استخدامها في السياقات التي تأبأها أخواتها اللواتي يلتقن معها في الموضوع عينه. فلا أحد من المفسرين يقول إنَّ المطر هو الغيث، فكلُّ معناه، وإن كانا يلتقيان خارجاً،



وهكذا بقية الألفاظ، ما يعني أن شحورور بنى نظريته التي تدور فيها الأرض حول الشمس على قضية زائفة، لا وجود لها.

وهو الزيف نفسه الذي مارسه (عالم سبيط النيلي)، مع الاختلاف الجوهرى بين الاثنين، فقد ذهب النيلي إلى أن التفاسير كلها تفاسير اعتباطية، والسبب، هو أن المفسرين السابقين عليه، كلهم، يؤمنون بأن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، بينما هو يؤمن بقصدتها. هذا الإيمان باعتباطية العلاقة أنتقل بهم من المفردات إلى الجمل، فالفقرات، فالنصوص والخطابات، فأصبح التفسير كله اعتباطياً، ما يعني أن أي تفسير يقول به هؤلاء الاعتباطيون، للقرآن أو لغيره، لا بد أن يكون خاطئاً، بسبب الأساس الذي انطلقوا منه: الاعتباط، وهو أساس خاطئ قطعاً، لذا فكل ما بُني عليه، فهو خاطئ. ولم يكتف النيلي بذلك بل تعداه إلى أن يقرن بين الاعتباط وبين النفاق والكفر، يقول النيلي: "يحاول المنهج اللفظي الولوج إلى نظام القرآن ببطء شديد وحذرٍ أشد، ذلك أنه حينما ألقى باللائمة على طرائق الاعتباط اللغوي، وأعتبره أساس المشكلة، وهو المسبب للفئات والمذاهب، وهو سلاح النفاق والكفر، فإنه يحاول تجنب الوقوع بمهاويه التي صارت تجري في عقولنا سريان الدم في الجسد"^(٢٨).

إذن فالنيلي سيشبه شحورور من هذه الجهة: الاعتقاد بأنها أثبتا أن الأرض متحركة، وليس العكس والحال أن الاثنين لم يفعلا ذلك، والتاريخ يشهد على أن غيرهما هو الذي فعل، ولكنه كان من التواضع بحيث لم يدع أنه اكتشف شيئاً، لسبب بسيط جداً، هو أن المعرفة البشرية تراكم يدين به اللاحق للسابق، ومن المعيب على المرء أن ينكر جهود الآخرين ليتربّع هو على عرش المعرفة.



قراءات معاصرة للقرآن الكريم

عموماً، فالسابقون من لغويين ونحويين وبلاغيين ونقاد ومفسرين حتى وإن قالوا بالعلاقة الاعتباطية، إلا أنهم آمنوا بقصديتها بمجرد أن تخطوا مرحلة الوضع، وهذا ما يحتاج إلى توضيح: نعم، ثمّة مدلول سبق وجوده وجود الدال، وعندما وُجدَ البشرُ لسبب "ما" على هذه الأرض، ولأنهم كائنات اجتماعية، احتاجوا إلى ألفاظ يتواصلون من خلالها، ويعبرون بها عن أنفسهم، لذا فقد وضعوا لكل مدلولٍ يحيط بهم، أو يتحرك في دواخلهم، وضعوا دالاً يشير إليه، وقد اختاروا الدوال، هكذا، كيفما اتفق، بحسب إحدى النظريتين. وعندما وضعوا لكل معنى لفظاً، أو لكل مدلول دالاً انتهت مرحلة الاعتباط، لتبدأ مرحلة جديدة اسمها القصد، لهذا فعندما يقول - من أساهم النيلي - الاعتباطيون كلمة القرآن، فهم يعنون القرآن، وعندما يقولون كلمة الفرقان، فهم يعنون الفرقان، وعندما يقولون كلمة الكتاب، فهم يعنون الكتاب، وهكذا... نعم، أحياناً المفسرون، ولأنهم كائناتٌ غير معصومة، يتعاملون مع النصّ بطريقة اعتباطية، فيعطون للدال مدلولاً ليس له، كما فعلوا في بداية الوضع عندما قرنوا بين شيئين لا علاقة ضرورية بينهما، والنيلي طبعاً سيكون مشمولاً بذلك الاعتباط، وإن هو لم يشعر، وفضيلة النيلي وانجازه الكبير يكمن هنا، فقد تتبّع تلك الاعتباطية، وضرب لها الأمثلة الكثيرة، منبهاً إلى ضرورة الالتزام بقصدية (المؤلف)، لا بقصدية النصّ، ولا بقصدية القارئ. ولنا أن نكتفي ببعض الأمثلة التي يسوقها النيلي لبيان اعتباطية المفسرين، ونحن بدورنا سنثبت اعتباطية النيلي، ولو بمثالٍ واحد.

- قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينٍ﴾. قال مجاهد: سَجِّين صخرة في الأرض السابعة، وقال أبو عبيدة: سَجِّين: شديد، وقال الطوسي:



هو السجن. وقال غيرهم: جهنم، وقيل: وادٍ أو جبٌّ فيها، كلُّ ما يريد الحل القصدي قوله: إنَّ النصَّ القرآني قد عرّف ﴿سَجِّين﴾ في النسق نفسه، بل وتساءل عنه عالماً بأنَّ المتلقي لا يعلم ما هو؟ فقال: وما أدراك ما سَجِّين؟ وهذا استفهام واضح على أنَّ المتلقي لا يدري ما هو؟ ثمَّ أجاب، فقال: كتاب مرقومٌ. إذن فتعريف (سَجِّين) موجودٌ، وعلى ذلك فإنَّ تعريفه قد تمَّ خلافاً للنصَّ عند المفسِّرين، وقد اختلفوا فيه رغم وجوده داخل العبارة موضوع البحث، ولا يمكن أن نسمي هذا العمل غفلةً أو سهواً، ما دامت هذه العملية قد طالت كل لفظٍ، بل وبنيت المعاجم على أساسها، وصورتها المرعبة الكبرى تتمثّل في اعطاء اللفظ معنىً عن طريق لفظٍ آخر... فالحلُّ القصدي هو الحكم على الموضوع من خلال عناصره الداخلية، والخاصة به من غير تدخّل من الحاكم بإخفاء تلك العناصر، أو بعضها، أو إدخال عناصر غريبة فيها من خارج الموضوع^(٢٩).

- الآية: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾، قالوا: المراد جنّةٌ واحدةٌ، والله يقول جنتان^(٣٠).

- الآية: ﴿نَسِيًا حُوتَهُمَا﴾، قالوا: الناسي هو الفتى فقط، والله يقول: كلاهما نسي^(٣١).

- الآية: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ قالوا: المراد الماضي، والله جاء به مضارعاً^(٣٢).

- الآية: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ قالوا: سماءٌ واحدةٌ، والله، يقول: هنّ، أي سماءات^(٣٣).

من هذه الأمثلة وغيرها يثبت النبي قصديته التي لا نخالفه فيها، فهو

قراءات محاصرة للقرآن الكريم

يراهن على أخطاء بعض المفسرين لإثبات المنهج اللفظي الذي يتبناه، والرهان على الأخطاء، لا يكون وسيلة لإثبات منهج ما، لا سيما أن الصحيح فيه أكثر من الخطأ. وإذا كنا نعبر عن اعجابنا الكبير بطريقة النيلي في التعاطي الدقيق مع الدلالة القرآنية، وندعو إلى إعادة قراءته، لاكتشاف الأخطاء التي قد تقع فيها، ونحن نرث شيئاً من الاعتباطية التي قد تتطور، فتستحيل سلوكاً وطبيعة، قد لا نستطيع التخلص منها لاحقاً. أقول رغم أعجابنا الكبير، إلا أننا نتحفظ على المبالغة في ردة الفعل، فهو ينكر علينا شرح المعنى الغامض بألفاظٍ أخرى، لأن ذلك يدخل في باب الترادف، واللغة، من وجهة نظره، لا ترادف فيها، وإذا كان القرآن الكريم قد حل مشكلة (سجين)، عندما قال: (كتاب مرقوم)، فإنه لم يفعل ذلك في الأحوال كلها، ما يعني أننا بحاجة لتفسير الغامض بكلمة، أو كلماتٍ أخرى، وهذا ما يفعله النيلي، عندما يريد أن يزيل غامضاً أو يوضح مبهماً، بل أن الشرح، أي شرح، لا يكون إلا بكلماتٍ أخرى - غير الكلمة المقصودة - يُزال بها الالتباس، أو الغموض، أو الابهام. وهذه العملية - أي الشرح - لا علاقة لها بالترادف، بل هي ممارسة طبيعية يمارسها الإنسان، وهو يحاول أن يكتشف الوجود، أو يُسهّل اكتشافه للآخرين..

وإذا كنا نتفق مع (النيلي) في نقد الطريقة الاعتباطية التي يتعاطى بها بعض المفسرين أو علماء اللغة مع النصوص، فإن التعميم، لا شك، سيكون مضرًا، لا سيما أن الكل قصديون، ولا يوجد بينهم اعتباطي واحد، وهذا ما سنوضحه لاحقاً. نعم، التعميم سيكون مضرًا، لا علينا - نحن الخطّائين - فحسب، بل على (النيلي) نفسه الذي سيضطرّ لأن يكون قصدياً جداً،



ومعصوماً جداً، ليثبت أننا اعتباطيون جداً، وغير معصومين جداً. وهو اثباتٌ لسنا بحاجةٍ إليه، بعد أن خلقنا الله (سبحانه) كذلك، وأراد منا أن نصارع أنفسنا، ونحقق ذواتنا بسلوك طريق أهل الله، وقد بارك الله (جلَّ وعلا) لنا هذا السعي في طلب العلم وتعليمه، ولم يتَّهمنّا بالنفاق والكفر، كما فعل (النيلي)، ولعلَّ فضيلتنا التي نفتخر بها - نحن البشر - هي هذه، أيَّ القدرة على ممارسة الأخطاء، ثمَّ العودة إلى الله (جلَّ وعلا)، لأجل غفرانه، سواء أتلَّقت ذلك بسلوكنا، أم بطريقة تعاطينا مع اللغة والنصوص، إلهيةً كانت أم بشريةً.

ولأننا خطَّائون فقد عمل النيلي، كما قلنا، على تتبُّع أخطائنا، لإثبات منهجه القصدي، ونحن بدورنا نستطيع أن نفعل فعله، فنعدُّ عليه أنفسنا، ولكننا سنكتفي بمثال أو مثالين. يقول النيلي: إنَّ تعاريف علم اللغة كلَّها (لاحظ كلها) لا تتَّصف بأية صفةٍ علميةٍ أو منطقيةٍ، وهي تعاريف عشوائيةٌ فاقدةٌ لأدنى حدٍّ من الأسس المنطقية لأيِّ تعريفٍ علميٍّ^(٣٤). وهذا الكلام يمكن تعميمه على النحاة والنقاد والأدباء والفلاسفة والمفكرين، لأنَّهم كلُّهم، من وجهة نظر النيلي، اعتباطيون، وتساؤلنا هو: هل يجوز للنيلي أن يستشهد بنصِّ كتبه أحد الاعتباطيين، لإثبات قضية قصدية هو يتحدث عنها؟

لقد أيَّدَ النيلي رؤيته للحرية الفلسفية بنصِّ للفيلسوف الألماني الاعتباطي "كارل ياسبرز". يقول "ياسبرز": "لا سبيل لبحث الحرية في نطاق الظواهر، لأنَّ التساؤل عنها أو الشكَّ فيها، أو البحث في حدودها، أو انكارها، أو الإيقان بها، هو ممَّا يدخل في صميم وجودها، فليس السؤال عنها بمشبهٍ للتساؤل عن وجود سكَّانٍ في المريخ أو لا، فهي تريد اكتشاف سرِّ وجودها

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

وتبديد الظلمات التي تكتنف ذا الوجود^(٣٥). انطلق النيلي من هذه الفلسفة، التي يبشر بها أحد الاعتباطيين الكبار، ليعرف الحرية فيقول: "الحرية هي ذات الوجود وسر الحياة"^(٣٦). وهو تعريف غاية في الاعتباطية، لأن الروح، وليست الحرية، هي ذات الوجود وسر الحياة، وبعد أن تلج الروح في هذا الكون، يمكن لنا أن نتحدث عن حرية، لم تكن قادرة على التسييح بحمد ربها، أو عدمه، قبل ولوج الروح.

ولنا أن نضرب أمثلة أخرى من دون أن نعقب عليها تاركين ذلك لفظنة القارئ الكريم، وهو يؤشر على اعتباطية النيلي التي قد تتجاوز الحدود المعقولة أحياناً:

- "بئس الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون"، فلاحظ قوله: (بعد الايمان) للتأكد مرة أخرى أنه يتحدث عن علماء الدين تحديداً...^(٣٧).

- "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية". فمن لم يكن إماماً يكون تابعاً، فإن كان تابعاً فهو يعرف إمام زمانه، سواء أكان إمام كافر أو إمام هدى، فإذا لم يعرف إمامه مات جاهلاً (ميتة جاهلية)، أي ضالاً لم يتخذ موقفاً بين الكفر والإيمان...^(٣٨).

- إن الاعتباط اللغوي لا يفهم شيئاً في اللغة، وهذه هي محنة المنهج اللفظي، إذ يتوجب عليه ايضاح كل شيء وكل لفظ، إذ ليس بينه وبين الاعتباط شيء واحد مشترك...^(٣٩).

ما أدعيه ألا وجود لمفسرين، أو مفكرين، أو كتّاب، أو نقاد، أو شعراء اعتباطيين باستثناء دريدا وذريته، ولكن ما الفرق بين قصديتنا وقصدية النيلي.



الفرق هو أن قصديتنا تقول بالحقيقة والمجاز، والترادف والتباين، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والواقع والانزياح، والثبات والتغير، فإذا ما علمنا أن الاختلاف حقيقةٌ ضروريةٌ للوجود والحياة، أدركنا ضرورته مع النيلى وشحور لا سيما وهما يحاصران الدلالة في منطقيهما القمعي الذي سيلحق الأذى بالنصوص ودلالاتها المتسعة. نعم، نحن ندعي بأننا قصديون، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن لكل قاعدة شواذاً، والشاذ لا ينفي القاعدة، بل ربّما هو يؤكدها عندما يشير إلى الأقلية التي تخالفها، فقولنا مثلاً: "خرق الثوب المسمار"، بضمّ الثوب وفتح المسمار، لن يجعل الفاعل منصوباً والمفعول به مرفوعاً، ذلك أن الحركة، هنا، ليست ذات فائدةٍ تذكر، ولعلّ عدمها سيكون أفضل لمنع الالتباس الذي قد يحصل للمبتدئين الذين سنقول لهم: إن الإعراب - أي الحركات - ضرورةٌ من ضرورات الجملة العربية، لأنّ المعنى، في كثير من الأحيان، متوقفٌ عليه، بمعنى أنّ الحركة هي التي تدلنا على موقع الكلمة من الأعراب، ومن دون هذه الحركة يصبح الكلام ذا دلالةٍ احتماليةٍ، ونحن، طبعاً، لسنا ضدّ الاحتمال، ولكننا ضدّ الاحتمال الذي يقرب الدلالة، أو ينحرف بها إلى الاتجاه الآخر الذي يبعدها عن مقاصد الشريعة واحتمالاتها. ما يعني أنّ الشريعة ثابتٌ ومتغيرٌ، لذا فهي ليست خطاباً مطلقاً، بالمعنى الذي أراده شحور، عندما ادّعى أنّ وظيفة الرسول تحويل المطلق إلى نسبي، بل هي خطابٌ مطلقٌ، لأنّها استطاعت ان تلبي الحاجات الثابتة للبشر، والحاجات المتغيرة. اطلاقها متأّت من هذه الجهة، وليس لأنّ الرسول ﷺ مكلف بتحويل المطلق إلى نسبي، بل وظيفته أن يحافظ على اطلاق ذلك المطلق، بأن يقدم لنا خطاباً يتجاوز حدود القرن السابع وجزيرة العرب،

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

والأهم من ذلك أن يترك لنا منطقة فراغ، نتحرك فيها بطريقة تضمن استمرار أنفاس الشريعة التي يحاول العلمانيون خنقها عندما يدعون أنها توقفت عند تلك الحدود، وربما تجاوز بعضهم ذلك، فعدّها غير صالحة حتى لذلك الزمان، لأنّه ليس من حقّ الدين أن يكون مطلقاً، بل هو قضية شخصية، غاية في النسبية والفردية. وإذا كان نصر حامد أبو زيد يمثل الاتجاه الذي يقول بتاريخية القرآن وانتهاء صلاحيته للحياة^(٤٠)، فإنّ عادل ظاهر يمثل الاتجاه العلماني المتطرف الذي يرى أنّ المشرع هو الإنسان ولا مجال، اطلاقاً، لافتراض العكس^(٤١)، أي أنّ القرآن غير صالح لأيّ زمانٍ وأيّ مكانٍ.

طبعاً المقاربة بين شحور والنيلى لا تعني أنّهما متشابهان في كلّ شيء، فالظاهر أنّ الفرق كبيرٌ جداً. عموماً، فهاتان قرائتان تبيّنان كيف يتعامل المفكر المعاصر مع القرآن الكريم، وهذا لا يعني أنّ ليس ثمة طرائق أخرى، على العكس هناك طرائق كثيرة تتراوح بين الابداع والاتباع، وتدرج في مقدار ذلك، ولكنّ ميزة هذين الباحثين الجرأة والقدرة في الدّفاع عن الرأي بكل ما أوتوا من قوة، مع فارقٍ في درجة الاقناع، فبينما نجد أنّ سبيط النيلى مقنعٌ وعلميٌّ، نجد شحور لا يمتلك من العلمية والموضوعية أيّ شيء فضلاً عن عدم قدرته على اقناع القارئ بما يذهب إليه، المهم أنّ القراءة المعاصرة لا تعني امتيازاً لصاحبها، بقدر ما تعني طريقة في النظر إلى الأمور، قد تكون مقبولة من جمهور العقلاء، وقد تكون غير مقبولة. وبعد فنحن إزاء قرائتين معاصرتين بالمعنى الزمني للمعاصرة، لا بمعناها الابداعي الذي يراد له أن يكون، فالقارئ المعاصر هو القارئ الذي استوعب تراث الآباء والاجداد، وطرح ما فيه من زيفٍ وكذبٍ، أو كانت له القدرة على التمييز بين



الحقيقي والزائف، لأنَّ شرط المعاصرة لا يمكن أن يكون من دون تلك القدرة. وما نلاحظه أنَّ الاثنين - النبي وشحور - أصدرًا حكمًا بالإعدام على ذلك التراث، فهو - بالنسبة للنبي - تراثٌ اعتباطي، وسلاحٌ للكفر والنفاق والحركات الهدامة، لذا يجب أن نخلّصه من كل ذلك، لا بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، بل بأسلوب الصدمة، أو القطيعة الاستمولوجية التي لا تدين إلى ذلك التراث بشيءٍ، بقدر ما تعدّه وسيلةً لإعاقة تقدّمها..

وهي الطريقة عينها التي مارسها شحور، وهو يؤسّس لقرآنٍ جديدٍ، وكتابٍ جديدٍ، وسنّةٍ جديدةٍ لم يكن التراثيون الذين سبقوه أو جالوه يعرفونها. وعلى هذا التأسيس الذي يفرّق بين النبوة والرسالة، وبين القرآن والكتاب، بنى شحور منظومته المعجمية، وصنّف الآيات الكريمة: هذه من القرآن، وهذه من الكتاب، من دون أن ينتقل إلى الخطوة الأهمّ، بعد هذا التصنيف، أعني التفسير الموضوعي الذي يتناول فيه المفسّر قضيةً معاصرةً، ويضع لها الحلول القرآنية، حتى يثبت لنا استمرار القرآن في الزمان والمكان، فكون آية الإرث - مثلاً - ليست من القرآن، ما الذي يترتّب عليه؟ وهل سيتغيّر تفسيرها عندما يثبت أنّها من الكتاب؟ نعم، عندما يكون جلّ هم الكاتب أن يصنّف الآيات، فهل سيكون معاصرًا؟ لذا نرى أنّ شحور، فقد شروط المعاصرة لسببين: الأوّل: لأنّه لم يقرّ للسابقين جهودهم في تفسير القرآن وتأويله، وثانيًا، لأنّه لم يأت بشيءٍ جديدٍ، وكل ما ذكره من العلم الذي لا ينفع، والجهل الذي لا يضر، بل هو يأخذ منك الوقت والجهد اللذين يجب أن تستغلّهما بما هو أهمّ وأجدى.

على العكس من ذلك تمامًا، كان لسبيط النبي جهوده الكبيرة في تخليص

قراءات معاصرة للقرآن الكريم

القرآن من الاعتبارية التي عمل بعض المفسرين قلبي العلم على إشاعتها. ونحن في ردنا على النيلي، لا ننفي وجود الاعتبار، ولكننا نعدّه عارضاً، وليس أصيلاً، ما يعني أنّ القصديّة هي ما يسعى إليه الباحث الجاد، كلّ ما هناك أنّ هذا الباحث ليس معصوماً، لذا يمكن أن يقع في الاعتبار من غير أن يشعر، وهذا ما حدث للنيلي عينه، ما يعني أنّ تلك الحركة بين الاعتبار والقصديّة ستكون ضروريةً، فهي التي ستعطي للنصوص حركتها وصورتهما، ومن هنا كان النيلي ضرورياً ومعاصراً، لأنّه سيثير انتباهنا نحن الذين ندّعي بأننا قصديون، وفي الوقت عينه نمارس الاعتبار، وكأنّه قدر النصوص، لا سيما أولئك التفكيكيين الذين لم يكتفوا بموت المؤلف، بل أماتوا النصّ نفسه عندما ادعوا أنّه لا يقول شيئاً!!!

نعم الشرط الأوّل - ولكنّه ليس الأخير بالتأكيد - لتحقيق المعاصرة أنّ القضايا أو الاشكاليات التي يناقشها الباحث يجب أن تكون معاصرةً، مثل: الإسلام، الديمقراطية، العلمانية، الليبرالية، الرأسمالية، العولمة، الحداثة، ما بعد الحداثة، الصحوة، تحكيم الشريعة، صراع الحضارات، نهاية التاريخ، الخريف العربي، الربيع الايراني، الشتاء الأوربي، والصيف الأمريكي اللاهب الذي أحرق كلّ شيء، ولا بد أن ينتهي بإحراق نفسه، وهذا لا يعني بالتأكيد أنّ الذي يعالج اشكاليةً تراثيةً، ليس هو بالمتقف المعاصر، فذلك يعتمد على الطريقة التي نعالج بها القضية موضوع البحث، فنحن لا نقرأ تاريخ المسعودي أو الطبري للتعرف على تاريخ المرحلة التي يتحدّث عنها، فحسب، بل لنفهم واقعنا وحاضرنا، ذلك أنّ الأمور أشباهة، وما جرى على الأولين يمكن أن يجري على الآخرين، والمنطق الذي يحكم صيرورة الأحداث يكاد



يكون واحداً ومتشابهاً، إلى الدرجة التي يمكن أن نتنبأ بما سيكون، وقدر تعلق الأمر بشحور والنيلي فإن شحور لم يناقش أي قضية معاصرة، أما النيلي فلا نعدم ذلك لا سيما كتبه التي تناول فيها قضية محدّدة أو ردّها على المفكرين المعاصرين.

أمّا الشرط الثاني للمعاصرة، فهو اللغة التي نكتب بها، فلا شكّ في أنّنا إزاء لغتين: لغة تراثية تحتفل بالسجع، والجناس، والطباق، وباقي الفنون البديعية التي كانت لغة القدماء تحتفل بها، إلى الدرجة التي قد يُعنون بها أحد (المعاصرين) كتابه على غرار (مغني اللبيب عن كتب الأعراب). فهذا العنوان ينبأ عن طبيعة اللغة التي سيعالج بها الباحث موضوعاته، وهي لغة لا يتفاعل معها القارئ المعاصر، لأنّه أَلِفَ لغةً أخرى مرسلّة، خالية من سجعات السابقين وجناساتهم، لغة تقول ما تريد بطريقة أسرع، وربّما أقلّ احتفالاً بنفسها، لأنّها تريد أن تقترب من نبض القارئ، ولا تتركه يلهث وراء بديعياتها. ومع ذلك، فإنّ القارئ المثقف لا يقنع بأيّ لغة، لأنّه كثرة قراءاته، وحساسيته، وقدرته على التمييز بين أساليب الكتاب ولغاتهم، تجعله يبحث عن نوع خاصّ من الكتب ومن المؤلّفين، يحقّق له تلك الحساسية التي يبحث عنها، فهو لا يبحث عن المعرفة فحسب، بل بدرجّة أعلى يبحث عن المتعة التي تحتكرها كتب كهذه، وهي متعة تشبه احتفاءنا بالطرائق التي تجيب عن سؤال الشكل وسؤال المضمون معاً، ولا شكّ في أنّ الكتابة التي تجيب عن هذين السؤالين هي التي تجذب القارئ المثقف والحساس، ولعلّ النيلي وشحور لم يستطيعا الجواب عن الطريقة التي يعبران بها، بنفس طريقة محمد عابد الجابري، أو نصر حامد أبو زيد أو علي حرب، وهذا ما يحتاج إلى دراسة



❖ قراءات محاضرة للقرآن الكريم

مستقلة، ستضع يدها على لغة المفكرين والنقاد، وهو درسٌ خصبٌ سيجعلنا ندرك الفارق الكبير بين لغة اثنين من المفكرين أو الفلاسفة أو النقاد...



المصادر والمراجع

- ١ . الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ضاهر، دار الساقى - بيروت، ط ٢- ١٩٩٨ .
- ٢ . اقتصادنا: محمد باقر الصدر، العارف للمطبوعات - بيروت، ط ١- ٢٠١٢ .
- ٣ . بحوث في علوم القرآن: محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر - مجمع الثقلين العلمي .
- ٤ . التأويل والتأويل المفرط: أمبرتو إيكو، تر: ناصر الحلواني، مركز الانماء الحضاري، ط ١- ٢٠٠٩ .
- ٥ . تفسير الميزان: محمد حسين الطباطبائي، الاعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١- ١٩٩٧ .
- ٦ . تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت، القاهرة، ط ٧- ٢٠١٠ .
- ٧ . الحكومة الاسلامية (ولاية الفقيه)، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني، ط ٨- ٢٠٠٥ .
- ٨ . خطاب الاسلاميين والمستقبل، محمد حسين فضل الله، غسان بن جدو، دار الملاك - بيروت، ط ٣- ٢٠٠١ .
- ٩ . الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الاحكام إلى فقه النظرية، محمد باقر



قراءات معاصرة للقرآن الكريم

- الصدر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٠. صوت من المنفى (سيرة): نصر حامد أبو زيد، تر: نهي هندي، الكتب خان للنشر - القاهرة، ط ١ - ٢٠١٥.
١١. الغربال: ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل - بيروت، ط ١٥ - ١٩٩١.
١٢. قراءات معاصرة في النص القرآني: مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٣. الكتاب والقرآن: د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر - دمشق، ط ٢ - ١٩٩٠.
١٤. ما وراء النص: د. محمد سالم سعد الله، عالم الكتب الحديث - اربد، عمان، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٥. المحاضرات القصصية: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٨.
١٦. المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر، العارف للمطبوعات - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢.
١٧. مسند احمد بن حنبل، ت: شعيب الارنؤوطي وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ٢٠٠١.
١٨. مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار المدار الاسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠١.
١٩. منة المنان في الدفاع عن القرآن، محمد الصدر، دار ومكتبة البصائر - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢.
٢٠. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي -



◊ الدكتور علي حسن هذيلي

بيروت، ط ٥-٢٠٠٦.

٢١. نظام المجموعات الكامل: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء-

بيروت، ط ١-٢٠٠٨.

٢٢. نقد استجابة القاري: جين ب. تومبكنز، تر: حسن ناظم وعلي

حاكم، الكتاب الجديد- بيروت، ط ٢-٢٠١٦.

٢٣. نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي-

بيروت، ط ٣-٢٠٠٧.

٢٤. نهج البلاغة: ت: السيد هاشم الميلاني، العتبة العلوية المقدسة-

النجف الاشرف-٢٠١٢.

الهوامش

- (١) الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الاحكام إلى فقه النظرية: ١١.
- (٢) الغربال: ١٥.
- (٣) بحوث في علوم القرآن: ١٥١-١٥٦.
- (٤) نقد الخطاب الديني: ١١، وينظر كذلك: صوت من المنفى: ١٩، ٢٩، ٦٧.
- (٥) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٥٩٣.
- (٦) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٥٩٣.
- (٧) ينظر: تفسير الجلالين.
- (٨) سورة النساء، الآية: ٤٣.
- (٩) ينظر: تفسير في ظلال القرآن.
- (١٠) سورة آل عمران، الآية: ٧.
- (١١) ينظر: نقد استجابة القاري: ٢٨، وكذلك: التأويل والتأويل المفرط: ٣٢.
- (١٢) نقد الخطاب الديني: ١٢١.
- (١٣) نقد الخطاب الديني: ١٢٠.
- (١٤) نهج البلاغة: ٥٤٥.
- (١٥) قراءات معاصرة في النص القرآني: ٣٧.
- (١٦) الكتاب والقرآن: ٣٠-٣٢.
- (١٧) الكتاب والقرآن: ٣٧.
- (١٨) ينظر: اقتصادنا.
- (١٩) ينظر: المدرسة القرآنية.
- (٢٠) ينظر: الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه).



- (٢١) ينظر: تفسير الميزان.
(٢٢) ينظر: منة المنان في الدفاع عن القرآن.
(٢٣) ينظر مثلاً: خطاب الاسلاميين والمستقبل.
(٢٤) مسند احمد ابن حنبل، ٣: ١٧.
(٢٥) الكتاب والقرآن: ٣٩.
(٢٦) الكتاب والقرآن: ٣٩.
(٢٧) ينظر: ما وراء النص: ١٤٨-١٤٩.
(٢٨) نظام المجموعات الكامل: ٥.
(٢٩) المحاضرات القصصية: ١٢.
(٣٠) المصدر السابق: ٤٠.
(٣١) المصدر السابق: ٤١.
(٣٢) المصدر السابق: ٤١.
(٣٣) المصدر السابق: ٤٢.
(٣٤) المصدر السابق: ٣٦.
(٣٥) المصدر السابق: ٩١.
(٣٦) المصدر السابق: ٩٩.
(٣٧) نظام المجموعات الكامل: ١٤.
(٣٨) المصدر السابق: ٢١.
(٣٩) المصدر السابق: ٤٠.
(٤٠) ينظر: النص والسلطة والحقيقة.
(٤١) ينظر: الأسس الفلسفية للعلمانية.